universität wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

## Situationen der Selbstbezüglichkeit

## Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche

Verfasser

Mag. Jakob Dellinger

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2015

| | |
|---|---|
| Studienkennzahl lt. Studienblatt: | A 092 296 |
| Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: | Dr.-Studium der Philosophie |
| Betreuer: | ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz |

## Vorwort

Die vorliegende kumulative Dissertation versammelt zwölf Publikationen aus dem Zeitraum 2011 bis 2014, zwei aktuell im Erscheinen befindliche Beiträge und ein zur Veröffentlichung vorgesehenes Manuskript. Die Texte gehen überwiegend auf Vorträge zurück, die auf internationalen Konferenzen der Nietzsche-Gesellschaft sowie anderen Tagungen und Workshops gehalten wurden.

Das Projekt dieser Dissertation wurde ursprünglich mit der Zielsetzung aufgenommen, in methodischer Anknüpfung an den 2007 gehaltenen, die Ergebnisse meiner Magisterarbeit zusammenfassenden Vortrag Dellinger 2011c sowie Dellinger 2009a im Rahmen einer systematisch angelegten Untersuchung die konstitutive Selbstbezüglichkeit von ‚Nietzsches Perspektivismus' nachzuweisen. Die interpretative Gewaltsamkeit eines solchen systematisierenden Zugriffs auf Nietzsches Texte sollte dabei, wie in Dellinger 2011c skizziert, als methodische Entsprechung zum Motiv des interpretierenden ‚Willens zur Macht' reflektiert werden. Doch wie nach einer Aufzeichnung Nietzsches aus dem Jahr 1885 die „Wirklichkeit […] ist", so hat sich auch Nietzsches Denken und Schreiben im Rahmen der Arbeit an diesem Projekt als „unsäglich {anders} complicirt" (KGW IX, N VII 1, S. 5) erwiesen: Unverändert blieb zwar die leitende Idee, die grundlegende Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für Nietzsches Philosophie herauszustellen, doch die ursprünglich ins Auge gefasste systematisierende Methodik musste letztlich verworfen werden, zumal zunehmend deutlich wurde, dass der eigentliche Ort der Reflexivität von Nietzsches Denken nicht in abstrahierten Theoriekonstruktionen, sondern in den konkreten textuellen Inszenierungen, eben in den *Situationen* der Selbstbezüglichkeit liegt, die sich in seinen Schriften ereignen. Zugleich wurde mir im Zuge meiner Arbeit für das Nietzsche-Wörterbuch (NWB) Projekt der Nietzsche Research Group Nijmegen bewusst, dass es sich bei der geläufigen Annahme, dass Nietzsche eine philosophische Position oder Theorie namens ‚Perspektivismus' vertrete, um ein Missverständnis handelt, das sowohl an seiner Wortverwendung als auch den zentralen Belegstellen zum Themenkomplex des Perspektivischen vorbeigeht: Die gängige Vorstellung von ‚Nietzsches Perspektivismus' als einer von ihm propagierten (erkenntnis-)theoretischen Lehre erwies sich als Phantom. Diese Dissoziation des ursprünglich intendierten zentralen Gegenstandes meines Projektes trug jedoch ihrerseits zu der Einsicht bei, dass das Schlüsselmotiv des Perspektivischen in seiner vielgestaltigen textuellen Reflexivität bedeutend reichhaltiger konfiguriert ist, als es bisherige systematisierende Zugriffe vermuten ließen. An die Stelle einer systematisierenden

Rekonstruktion traten daher die hier versammelten Einzeluntersuchungen, die – mit der Ausnahme des die Ergebnisse der Arbeiten am NWB-Projekt zusammenfassenden Kapitels – jeweils in detaillierten Lektüren den konkreten Selbstbezüglichkeitsstukturen in Nietzsches Texten nachspüren.

Für die Anregung, meine Publikationen in Form einer kumulativen Dissertation zusammenzustellen, sowie für seine hilfreichen Bemerkungen zu den aktuell im Erscheinen befindlichen Manuskripten gilt mein besonderer Dank Prof. Werner Stegmaier. Dankbar bin ich ebenso für die wichtigen Impulse, die meine Arbeit durch die zahllosen spannenden und stimulierenden Diskussionen erfahren hat, die ich im Laufe der letzten Jahre mit hervorragenden Nietzsche-Kennern zu führen die Gelegenheit hatte. Stellvertretend genannt seien hier Christian Benne, Marcus Andreas Born, Helmut Heit, Matthew Meyer, Enrico Müller, Andreas Urs Sommer, Paul van Tongeren und Claus Zittel. Weiters danke ich Axel Pichler, der die meisten der hier versammelten Texte mit hilfreichen Anregungen und kritischen Kommentaren begleitet hat, sowie Katharina Neuhofer, die mit unermüdlicher Geduld und Akribie Fehler aller Art zu tilgen geholfen hat. Zuletzt gilt mein herzlicher Dank der geduldigen und immer zugleich kritischen wie wohlwollenden Betreuung meines Projektes durch Prof. Gerhard Gotz.

Klosterneuburg, im Herbst 2014.
J.D.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort ... III

## 1 Einleitung

1.1 Kant – Hegel – Nietzsche: Unterwegs zur Selbstbezüglichkeit kritischer Denkformen ... 1

1.2 Vorbemerkungen zu Methodik und Forschungssituation ... 6

1.2.1 Zur Rede von ‚Situationen' der Selbstbezüglichkeit ... 6

1.2.2 Eingrenzung des Problemfeldes ... 9

1.2.3 Zielsetzung, Auswahl von Text- und Themenbasis ... 15

1.2.4 Zur Methodologie der neueren textnahen Nietzscheforschung ... 18

1.2.5 Selbstbezüglichkeitsphänomene im Spiegel der systematisierenden Nietzscheforschung ... 25

1.3 Übersicht zu den Publikationen und Manuskripten ... 47

## 2 Publikationen und Manuskripte

2.1 Methodologien der Selbstbezüglichkeit: Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske' ... 57

2.2 Selbstbezüglichkeit vs. ‚Naturalismus': Abgrenzung und Kritik ... 69

2.2.1 ‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes ... 69

2.2.2 „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor". Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht ... 83

2.3 Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen ... 97

2.3.1 Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche' ... 97

*Anhang: Englische Originalfassung* ... 127

2.3.2 Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins ... 147

2.3.3 Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354? ... 159

2.3.4 Von der ‚Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des ‚Perspektivismus'. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in den Aphorismen 373, 374 und 375 von Nietzsches ‚Fröhlicher Wissenschaft' ... 171

2.3.5 Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen'. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I' ... 197

2.3.6 Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral' ... 237

2.4 Selbstbezüglichkeiten des ‚Willens zur Macht': Vorspiel, Subversion und Schleife ... 281

2.5 Selbstbezüglichkeiten der Moralkritik: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre ..... 305

2.6 Selbstbezüglichkeiten des Bejahungsideals ..... 345

2.6.1 Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra' ..... 345

2.6.2 ‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse' ..... 359

2.7 Selbstbezüglichkeiten der Symptomatisierung: ‚die Person verräth sich' ..... 371

## 3 Abschlussdiskussion

3.1 Selbstbezüglichkeiten als wesentliches Charakteristikum Nietzsches kritischer Denk- und Schreibformen ..... 393

3.2 ‚Perspektivismus' als Phantom ..... 398

3.3 Situationen oder Supertheorien der Selbstbezüglichkeit? Nietzsche contra Luhmann ..... 407

3.4 Situationen der Selbstbezüglichkeit als kritische Reflexionshorizonte ..... 418

3.5 Vorbehalte seitens der ‚vergessenen Erfahrung der Reflexion' ..... 423

## 4 Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

4.1 Texte Nietzsches ..... 433

4.2 Sonstige Siglen ..... 435

4.3 Verwendete Literatur ..... 435

## Abstracts

Deutsch ..... 463

Englisch ..... 464

## Curriculum Vitae

Persönliche Daten ..... 467

Beruflicher und akademischer Werdegang ..... 467

# 1 Einleitung

## 1.1 Kant – Hegel – Nietzsche: Unterwegs zur Selbstbezüglichkeit kritischer Denkformen[1]

Probleme der Selbstbezüglichkeit begleiten die Philosophie seit ihren Anfängen in der griechischen Antike. Wann immer das Seiende als Seiendes, die Sprache oder das Denken philosophisch in den Blick genommen werden, stellen sich unweigerlich Selbstreferenzen ein – auch der philosophische Blick ist, spricht und denkt. Philosophisches Denken war daher seit jeher in einem auffällig hohen Maße auch ein Denken über sich selbst, die Sprache der Philosophie zugleich ein Sprechen über Philosophie und ihre sprachlichen Möglichkeiten. Erst in spezifisch neuzeitlichen Denkkonstellationen beginnen diese die Philosophie von Anfang an begleitenden, aber nur selten irritierenden Selbstbezüglichkeiten jedoch auf breiterer Front methodologisch problematisch zu werden. Dabei kann für Descartes zunächst noch der Selbstbezug des zweifelnden Denkens im *cogito me cogitare* als *fundamentum inconcussum* fungieren – schon für Kant fällt jedoch die Möglichkeit einer derart unmittelbaren reflexiven Selbstversicherung des Denkens weg:[2] Unter den neuen, kritischen Voraussetzungen bedarf es zur Grundlegung des philosophischen Projektes nicht mehr nur eines einzelnen reflexiven Argumentes, sondern einer ganzen *Kritik der reinen Vernunft*, im Rahmen derer sich das Erkennen seiner selbst, seiner Möglichkeiten und Grenzen zu versichern sucht. Bereits hier führt der kritische Selbstbezug ‚reiner Vernunft' mit der Zurückweisung der Erkenntnisansprüche der *metaphysica specialis* zu einer massiven Beschränkung der metaphysischen Reichweite des philosophischen Denkens, soll ihm damit jedoch zugleich weiterhin einen stabilen, nunmehr klar abgegrenzten Standpunkt ermöglichen. Hegel wird dagegen einwenden, dass Kant jenen Standpunkt im Grunde bereits als gesicherten vorausgesetzt und sich im Zuge seiner Kritik nicht voll auf den im Titel suggerierten Selbstbezug eingelassen habe, insofern zwar kategoriale Denkformen kritisiert

[1] Das folgende philosophiehistorische Narrativ konstruiert holzschnittartig einen Hintergrund, vor dem sich Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit problemgeschichtlich positionieren lassen, und ist in dieser Hinsicht perspektivisch fokussiert. Freilich kann es hier nicht darum gehen, dem Denken Kants oder Hegels sowie dort auftretender Fragen der Selbstbezüglichkeit in ihrem jeweiligen systematischen Horizont gerecht zu werden. Auch soll keineswegs eine kontinuierlich-lineare Problementwicklung unterstellt oder suggeriert werden, dass Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit den Gipfelpunkt eines konsequenten Fortschritts markieren.

[2] Zum Verhältnis des cartesischen *cogito* zum kantischen ‚Ich denke' vgl. einleitend Höffe 2003, S. 142-145.

würden, aber nicht durch sich selbst, sondern von einem stabilen, methodisch isolierten Meta-Standpunkt aus:[3]

> Die kritische Philosophie machte es sich […] zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen. [...] Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen; allein es schleicht sich auch bald das Mißverständnis ein, vor dem Erkennen schon erkennen oder nicht eher ins Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. (Enz. 1830, §41, Zusatz 1, S. 114)

Hegel selbst inszeniert demgemäß ein Denken, das keinen singulären kritischen Standpunkt mehr kennt, sondern nur noch die durch Selbstbezüge getragene Bewegung von Denkformen.[4] Auch bei Hegel zielt dieser verschärfte Selbstbezug des Denkens jedoch weiterhin auf eine Selbstvergewisserung, insofern einerseits der dialektischen Bewegung strenge Notwendigkeit eignen und andererseits jene Bewegung im Ganzen als System einen zwar zirkulären und in sich bewegten, aber als „Kreis von Kreisen“ (ebd., §15, S. 60) doch insgesamt stabilen, geschlossenen Reflexionshorizont bilden soll.

Nietzsches Philosophie lässt sich einerseits in die Traditionslinie eines solchen Denkens selbstbezüglicher Kritik stellen, insofern sich auch kritische Denkformen wie das ‚Perspektivische‘ oder der ‚Wille zur Macht‘ auf sich selbst beziehen, geht aber andererseits der von Descartes über Kant bis Hegel präsenten Perspektive der reflexiven Selbstvergewisserung auf drastische Weise verlustig. Nietzsches neue Formen philosophischer Sprache und Schriftstellerei tragen diesen Verlust aus: Selbstbezüglichkeiten bilden keine notwendigen Systemstrukturen mehr, sondern ereignen sich in komplexen textuellen Konstellationen und lassen sich in ihrer philosophischen Funktion nicht mehr sinnvoll von jenen Situationen ablösen. Die hier versammelten Studien analysieren solche Situationen der Selbstbezüglichkeit und wollen deren integrale Bedeutung für Nietzsches Philosophieren nachweisen.

---

[3] Die Berechtigung von Hegels polemischem Vorwurf, dass Kant das Erkennen vor dem Erkennen zu erkennen versuche (vgl. auch die bereits in der Enzyklopädie-Ausgabe von 1827 vorhandene Version in Enz. 1830, §10, S. 53f.), der schon von Jakob Friedrich Fries (1828, vgl. Bonsiepen 1997, S. 545f.) und Kuno Fischer (1860, S. 20ff., vgl. auch Liebmann 1865, S. 45) zurückgewiesen wurde, kann hier nicht diskutiert werden. Siehe zu Hegels diesbezüglicher Kritik an Kant einleitend Kuhlmann 1975, S. 30-38 und Burkhardt 1993, S. 428-439 sowie zur daran anschließenden Diskussionen um die Reflexivität des kantischen Ansatzes Kroner 1961 S. 110, 239ff., Aschenberg 1982, S. 263-273, Heinrichs 1986, S. 56-65, Metz 1991, S. 174-186 und Kuhne 2007, S. 161-174.

[4] Zur Bedeutung des Selbstbezugs der Kategorien bei Hegel siehe einleitend Theunissen 1978, S. 14f., Menke 1992, S. 21f., Hösle 1998, S. 74ff, 204-208 und Schnädelbach 2000, S. 42f. sowie im Detail Richli 1982, S. 42-48 und Richli 1993.

Wie für Hegel so wird auch für Nietzsche die Selbstbezüglichkeit kantischer Erkenntniskritik zu einem wesentlichen Stein des Anstoßes: Immer wieder zieht er unter Rückgriff auf die schon von Hegel bemühte Werkzeugmetapher die Möglichkeit einer das Projekt neuzeitlicher Wissenschaft fundierenden Selbstkritik des Intellekts sowie der damit verbundenen Grenzziehung zwischen dialektisch-transzendentem Schein und transzendental begründeter Erkenntnis in Zweifel.[5] Vielleicht noch bedeutsamer als die grundlegende Skepsis gegenüber Kants Fundierungsprojekt ist jedoch der damit einhergehende Wandel im Verständnis der Selbstbezüglichkeit kritischer Denkformen: Während Kants reine Verstandesbegriffe, auf die Hegel im obigen Zitat anspielt, im Rahmen der transzendentalen Analytik zwar Gegenstand der Untersuchung sind, nicht aber zugleich deren operativen Vollzug organisieren, werden Hegel wie Nietzsche – wenngleich auf gänzlich unterschiedliche Weise – zu Zeugen eines Philosophierens, das seinen kritischen Vollzug auch in methodisch-heuristischer Hinsicht nicht länger vom Objekt seiner Kritik zu isolieren vermag. Der operative Erkenntnisvollzug der transzendentalen Analytik ist selbst von einer anderen Art als die darin beschriebene empirische Erfahrungserkenntnis, die Kategorien untersuchen sich – so Hegels Vorbehalt – nicht selbst, sondern werden durch das strukturell anders verfasste transzendentale Denken analysiert.[6] Inwieweit die *Kritik der reinen Vernunft* dabei auch den analytischen Vollzug als solchen reflektiert, d.h. auch noch die Möglichkeitsbedingungen jener transzendentalen Erkenntnis klärt, welche die Möglichkeitsbedingungen der empirischen Erfahrungserkenntnis analysieren soll, ist umstritten.[7] Wenn Hegel demgegenüber immer wieder nachdrücklich betont, dass „die

[5] Vgl. z.B. KGW IX, N VII 2, S. 124, KGW IX, W I 8, S. 72, 86 und 129 sowie zur Aufnahme dieser Motive in der Vorrede zu M Dellinger 2012e 457f.

[6] Demgemäß könnte der Eindruck entstehen, dass im Rahmen der transzendentalen Analytik der im Titel der *Kritik der reinen Vernunft* implizierte doppelte Genetivsinn (vgl. Baumanns 1997 S. 87-91) nicht eingelöst wird. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Kant „Vernunft“ nicht nur als „*Vermögen der Prinzipien*“ begreift, das als solches vom „Verstand“ als „Vermögen der Regeln“ unterschieden wird (KrV B356/A299, vgl. B359/A302), sondern zugleich in einem weiteren Sinne „unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen“ (KrV B863/A835) versteht. In diesem weiteren Sinne schließt ‚Vernunft‘ auch die in der transzendentalen Analytik untersuchten objektkonstituierenden Funktionen des Verstandes mit ein, sodass auch hier von einer Selbstkritik der Vernunft gesprochen werden kann (vgl. Metz 1991, S. 183). Dass sowohl die analysierte als auch die analysierende Erkenntnis im Rahmen der transzendentalen Analytik unter Kants weiteren Vernunftbegriff fallen, ändert jedoch nichts daran, dass es sich um zwei grundsätzlich verschiedene Formen von Erkenntnis handelt und daher kein Selbstbezug in jenem strengeren, von Hegel beanspruchten Sinne besteht.

[7] Bei Puntel 1983, S. 215 ist in diesem Sinne von mangelnder „Selbstthematívität“ die Rede, nach Engelhard 2005, S. 252 wird der „Erkenntnisstatus der Transzendentalphilosophie selbst“ bei Kant „nur ansatzweise thematisiert“. Interpreten wie Aschenberg (1982, S. 263), Kuhlmann (1992, S. 55f.) oder Kuhne (2007, S. 261-274) sprechen gar von „Irreflexivität“: „Die transzendentale Reflexion geht auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht aber auf die Bedingungen der Möglichkeit von transzendentaler Erkenntnis, und schon gar nicht reflektiert sie auf ihre eigene Möglichkeit. Sie wird sich als untersuchende Instanz nicht selbst thematisch.“ (ebd., S. 171) Heinrichs will Kant vor „dieser monströsen Selbstvernichtung“ (Heinrichs 1986, S. 63) bewahren, indem er, der „tiefsten Grundintention“ Kants entsprechend, „gegen Kant die Vollzugserfahrung als eigene Erkenntnisquelle geltend“ macht (ebd. 65).

Untersuchung des Erkennens nicht anders als *erkennend* geschehen [kann]“ (ebd., § 10, S. 54)[8] und die kritischen Denkformen sich stets auch selbst kritisieren müssen, so geht der Anspruch auf Untrennbarkeit von kritisierender und kritisierter Erkenntnis Hand in Hand mit der die für ihn von der *Phänomenologie des Geistes* an prägenden Dynamisierung philosophischer Diskursformen: Während Kants Kritik von einem stabilen, singulären Standpunkt aus operiert, ist mit dem Sich-selbt-Kritisieren der Denkformen bei Hegel ein Philosophieren ins Werk gesetzt, das sich nicht mehr positional, sondern distinkt prozessual vollzieht. Insofern für Hegel „die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils […] durch seine Form einseitig und insofern falsch [ist]“ (ebd., § 31, S. 98), lässt sich sein Denken nicht mehr sinnvoll auf einzelne Positionen festlegen.[9] Vielmehr kann sich „[d]as Wahre“ nur mehr in Bewegungen des Setzens und Aufhebens notwendig einseitiger Urteilsbestimmungen anzeigen – das „unendliche oder spekulative Denken […] bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf.“ (ebd., § 28, Zusatz, S. 95)

Die hier versammelten Studien zur Selbstbezüglichkeit kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche legen nahe, dass sich eine Reihe reflexiver Konstellationen im Rahmen seiner Texte in einem analogen Sinne als prozessual-kritisches Denken in Bewegung verstehen lassen, das jedoch anders als im Falle Hegels seine Reflexionsbewegungen zwar konsequent vollzieht, diese Vollzüge jedoch nicht mehr als Ausdruck einer systematischen Notwendigkeit begreift bzw. in einen übergeordneten systematischen Zusammenhang zu integrieren versucht. Anders als bei Hegel kommt es somit nicht zu einer umfassenden, abgeschlossenen systematischen Ordnung, sondern vielmehr zu einer Öffnung der kritischen Reflexionsbewegungen auf den Leser hin, der nicht nur zur Problematisierung scheinbarer diskursiver Fixierungen, sondern zugleich zur

Schnädelbach argumentiert dagegen, dass Kant „im Rahmen der transzendentalen Kritik der Reflexionsbegriffe das *Verfahren solcher Kritik selbst noch expliziert*“ (Schnädelbach 1977, S. 90). Die ‚transzendentale Reflexion‘ sei „das *Organon transzendentaler Kritik überhaupt*“ (ebd. 93, vgl. dazu kritisch Aschenberg 1982, S. 263 sowie Kuhne 2007, S. 172f.). Auch Metz wendet sich gegen den Vorwurf der ‚Irreflexivität‘ und diagnostiziert „ein den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr Sehen seitens der Kant-Interpreten“ (Metz 1991, S. 174). Im Anschluss an Pinder 1986 unterstreicht Metz unter Verweis auf den indirekten Gegenstandsbezug der transzendentalen Reflexion deren Verwandtschaft mit der „Struktur derjenigen ursprünglichen Synthesis, die den *Gegenstand* der Transzendentalphilosophie bildet“ (Metz 1991 178). Die „kritische Vernunft“ erfasse das „‚Ich denke‘ in seinem synthetischen Konstitutionsakt und nicht darüber hinaus“ (ebd., S. 180, vgl. dazu auch die Abgrenzung der transzendentalen Reflexion von empirischer und rationaler Psychologie bei Rosales 2000, S. 165-173) und „[d]ieses einzigmögliche Vernunftwissen ist die Transzendentalphilosphie“ (ebd., S. 181). Zur Verteidigung gegen den Vorwurf der ‚Irreflexivität‘ mit Bezug auf die jüngere Diskussionen um transzendentale Argumente siehe Aschenberg 1984, Bubner 1982, Becker 1985, Grundmann 2004 sowie zur Kritik an Bubner Baumgartner 1984.

[8] Schon in der *Phänomenologie des Geistes* gibt, wenn auch freilich noch unter gänzlich anderen systematischen Rahmenbedingungen, bei der „Prüfung der Realität des Erkennens“ (PhG, S. 75) das Bewusstsein „seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst“ (ebd., S. 76).

[9] Zu Parallelen zwischen Hegels Kritik des Urteils und sprachkritischen Motiven bei Nietzsche vgl. auch Horstmann 1993.

Problematisierung seiner Rolle als Interpret und seines eigenen kritischen Repertoires agitiert wird. Nietzsches Selbstbezüglichkeitsfiguren zeigen dahingehend vielfach nicht nur ihre eigenen kritischen Reflexionsbewegungen an, sondern strahlen gleichsam über die Unmittelbarkeit der Textgestalt aus – seine Strategien der Leserinvolvierung lassen sich als konsequente Extensionen jener Reflexivität begreifen.

Tilman Borsche hat vor Kurzem in einem die produktiven Ansätze zu einer philosophischen Begegnung zwischen Hegel und Nietzsche bündelnden und zugleich weiter zuspitzenden Aufsatz geltend gemacht, dass Nietzsches kritisches Philosophieren „dem spekulativen Geist der hegelschen Philosophie treu [bleibt]“ (ebd., S. 187).[10] Beide Philosophen kennen nach Borsche „keine letzte, in positiven Sätzen darstellbare Wahrheit“ (ebd., S. 188) mehr, sondern nur noch die „Transformation von Sätzen in andere Sätze, in anderen Text, und dieser Prozess ist die Wahrheit“ (ebd.). Bei Hegel wie bei Nietzsche habe philosophische ‚Wahrheit‘ demnach wesentlich prozessualen Charakter – der „entscheidende Unterschied liegt jedoch darin, dass dieser Prozess für Nietzsche kein Ziel und folglich weder Fortschritt noch Vollendung kennt“ (ebd., S. 190).[11] Seine ‚Wahrheiten‘ scheinen in textuellen Situationen der Selbstbezüglichkeit auf, lassen sich jedoch nicht mehr sinnvoll von ihnen ablösen, objektivieren oder zu einem systematischen Ganzen formieren. Will man jenen ‚Wahrheiten‘ auf die Spur kommen, dürfte es demnach weder darum gehen, propositionale Gehalte, Theorien oder Lehrmeinungen aus Nietzsches Schriften herauszudestillieren noch darum, übergeordnete Systemstrukturen zu extrapolieren. Vielmehr gälte es, jene Situationen der Selbstbezüglichkeit möglichst genau und behutsam in den Blick zu nehmen – die konkreten, je individuellen Textkonstellationen, in denen sich die Reflexionen kritischer Denkformen bei Nietzsche ereignen.

Borsche diagnostiziert in Nietzsches schriftstellerischen Formen eine „Zuspitzung der philosophischen Methode Hegels“ (ebd., S. 189) und sieht Nietzsche dahingehend als

[10] Borsche knüpft in seinem Beitrag an die von Autoren wie Josef Simon oder Werner Stegmaier getragene Initiative zu einer produktiven Neubewertung des Verhältnisses von Nietzsche und Hegel an (vgl. z.B. Simon 1992a, Stegmaier 1992a oder Stegmaier 2001a). Entgegen der These Gilles Deleuzes, dass es zwischen Hegel und Nietzsche keinerlei sinnvolle Vermittlung geben könne (vgl. Deleuze 1962, S. 223), wird in der jüngeren Forschung immer öfter die These vertreten, dass die beiden Denker gerade im Hinblick auf ihre *prima facie* so divergenten schriftstellerischen Formen methodisch eng verwandt sind (vgl. Dellinger 2012e, zu Borsches Aufsatz S. 471f.).

[11] Die Thesen Borsches richten sich ausdrücklich „gegen das Selbstbild beider Autoren“ (Borsche 2007, S. 182). In diesem Sinne steht freilich auch der hier zur Inszenierung eines philosophiehistorischen Hintergrundes für Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit gesetzte Fokus auf den selbstbezüglich-kritischen Bewegungscharakter des hegelschen Denkens im Gegensatz zum Standard-Bild von Hegel als Theoretiker ewig-universaler Systemstrukturen. Vgl. dazu auch die Thesen von Wolfgang Welsch, wonach bei Hegel „[d]er logische Prozess […] ein implizit metaphorischer Prozess [ist]“ (Welsch 2007, S. 147), und Josef Simon, dass „[m]an Hegels Logik als eine Logik der fortschreitenden Dekonstruktion der Vorstellung bezeichnen [kann], ein unpersönlicher, rein objektiver Anfang des Denkens sei denkbar.“ (Simon 2007, S. 171)

„*legitimen Erben Hegels*“ (ebd., S. 182). Die vorliegenden Studien versuchen, anhand detaillierter Nachzeichnungen von Situationen der Selbstbezüglichkeit in Nietzsches Texten zu zeigen, dass die Reflexivität seiner kritischen Denk- und Schreibformen ein Niveau und eine Komplexität erreichen, die solche Vergleiche tatsächlich erlaubt erscheinen lassen.[12]

## 1.2 Vorbemerkungen zu Methodik und Forschungssituation

### 1.2.1 Zur Rede von ‚Situationen‘ der Selbstbezüglichkeit

Wenn im Rahmen dieser Arbeit von ‚Situationen‘ der Selbstbezüglichkeit die Rede ist, wird der Begriff der Situation mit Bezug auf seine über das Französische vermittelte Herkunft aus dem mittellateinischen *situatio* bzw. dem lateinischen *situs* – ‚Lage‘, ‚Stellung‘ – und *situare* – ‚(hin-)stellen‘, (hin-)setzen‘[13] – als Bezeichnung für die konkrete Verortungen von Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Schriften verwendet: Als ‚Situationen‘ werden jene textuellen Konfigurationen verstanden, in denen sich die Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen ereignet. Dieses streng textuelle Verständnis von Situationalität ist sowohl von extratextuellen, kommunukationstheoretischen Situationsbegriffen der Textlinguistik[14] als auch von Begriffen ‚lebensweltlicher‘ Situationalität in Existenzphilosophie, Phänomenologie, Situationsethik oder Psychologie[15] abzugrenzen.

In der Textlinguistik wird unter ‚Situation‘ die Gesamtheit von – je nach näherer Definition unterschiedlichen – äußeren Bedingungen des kommunikativen, diskursiven bzw. pragmatischen Kontexts verstanden, unter denen ein Text steht und wirkt: „Situationalität ist

[12] Dabei gilt es erstens zu präzisieren, dass entgegen der mit Borsches Rede von ‚Zuspitzung‘ und ‚Erbe‘ suggerierten Kontinuität und Finalität hier keinesfalls ein direktes Nachfolgeverhältnis oder eine grundsätzliche Überlegenheit von Nietzsches Denken gegenüber jenem Hegels unterstellt werden sollen. Dafür sind nicht nur Nietzsches Hegel-Kenntnisse zu spärlich (vgl. Stegmaier 1990), sondern vor allem auch die philosophischen Horizonte zu divergent. Zweitens muss betont werden, dass es sich hier nicht um eine Untersuchung zum ‚Hegel-Nietzsche Problem‘ (vgl. Breazeale 1975) im engeren Sinne, d.h. um eine vergleichende Studie zu Nietzsche und Hegel handelt. Der Beitrag, den die vorliegenden Studien zur Plausibilisierung von Borsches Thesen leisten sollen, beschränkt sich auf den Nietzsche-immanenten Nachweis der Bedeutung und des Niveaus der Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen sowie die Demonstration der hier skizzierten Parallelen zum Selbstbezug von Denkformen bei Hegel.

[13] Zur Wortgeschichte vgl. die entsprechenden Artikel im DFW, EWD sowie KEW und den dortigen Hinweis auf das lateinische *sinere* (‚niederlassen‘, ‚niederlegen‘, ‚hinlegen‘).

[14] Vgl. Beaugrande/Dressler 1981, S. 169-187, Vater 2001, S. 47, Heinemann 2002, S. 95 und Sandig 2006, S. 413-524.

[15] Siehe Großheim 2006 sowie die von Franz Josef Wetz und Uwe Laucken verfassten Artikel zum Lemma ‚Situation‘ im HWPh, Bd. 9, S. 923-937.

das Kriterium, das sich auf die ‚Außen-Faktoren', auf die Situation bezieht, in der mit dem Text gehandelt wird." (Fix 2006, S. 24)[16] Als Faktoren der Situationalität kommen dabei beispielsweise Aspekte der Örtlichkeit, Zeitlichkeit oder des soziokulturellen Umfelds in Betracht. Demgegenüber betrifft das hier zugrundegelegte Verständnis von Situationalität nicht die Verortung eines Textes oder seiner Elemente im Rahmen extratextueller Bedingungen, sondern die Verortung von Reflexionsstrukturen *innerhalb* von Texten. Berücksichtigt werden dabei sowohl intra- als auch infra- und intertextuelle Kontexte,[17] d.h. z.B. auch Reflexionsstrukturen, die sich durch Beziehungen zwischen einzelnen Textsegmenten und übergeordneten Einheiten oder anderen Texten ergeben – der Schwerpunkt liegt jedoch auf detaillierten intratextuellen Analysen (vgl. dazu auch die Erläuterungen zum Problemfeld im nachfolgenden Abschnitt 1.2.2).

Neben der Unterscheidung vom textlinguistischen Verständnis von Situationalität ist der hier verwendete Situationsbegriff von ‚lebensweltlichen' Konnotationen abzugrenzen, die der Ausdruck im 20. Jahrhundert im Rahmen von Existenzphilosophie, Phänomenologie, Hermeneutik, Situationsethik und Psychologie erfahren hat: Während es etwa bei Jaspers Erklärung, der Mensch sei „[i]mmer eingestellt in endliche Situationen" (Jaspers 1919, S. 46),[18] Heideggers Fassung der Situation als „existenziale[s] Phänome[n]" (Heidegger 2001 [1927], S. 299)[19] oder Sartres Definition als „produit commun de la contingence de l'en-soi et de la liberté" (Sartre 1976 [1943], S. 533) jeweils um Formen der lebensweltlichen Situationalität des Menschen geht, untersuchen die vorliegenden Studien ausschließlich die *textuelle* Situationalität von Reflexionsstrukturen.

Der derart streng textuell gefasste Begriff der Situation rückt damit sowohl in die Nähe des Kontextbegriffs, den Werner Stegmaier ins Zentrum seiner lektüremethodologischen Überlegungen gestellt hat (vgl. Stegmaier 2012, S. 75-88), als auch in die Nähe des Begriffs der Konstellation, den Axel Pichler im Rahmen eines Exkurses zu Walter Benjamin für die Nietzscheforschung fruchtbar zu machen versucht hat (vgl. Pichler 2014, S. 348-365).[20] Anders als Stegmaiers Kontextbegriff schließt der hier verwendete Begriff der textuellen

[16] Vgl. dazu auch die Definition von Situationalität als „allgemeine Bezeichnung für Faktoren, welche einen Text für eine aktuelle oder rekonstruierbare Kommunikationssituation relevant machen" (Beaugrande/Dressler 1981, S. 169) und die diesbezüglichen Erläuterungen und Beispiele bei Vater 2001, S. 47.

[17] Zur Unterscheidung intra-, infra-, inter- und extratextueller Kontexte siehe Danneberg 2000, S. 333f.

[18] Vgl. auch Jaspers 1956, S. 56: „Niemals kann ich als Dasein aus dem In-Situationen-sein heraus; mein Handeln selbst, durch das ich Situationen wandle und herbeizuführen suche, tritt mir in seinen Folgen als eine von mir mitbedingte Situation entgegen, die nun gegeben ist."

[19] „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist." (Heidegger 2001, S. 299)

[20] Für einen Überblick zur aktuellen, unter anderem durch die Arbeiten Stegmaiers und Pichlers repräsentierten methodologischen Initiative für textnahe Nietzscheforschung vgl. Kap. 1.2.4.

Situation allerdings keine extratextuellen Kontexte ein[21] und ist noch stärker auf die reflexive Eigendynamik des einzelnen Textsegments statt auf die Erschließung von Kontexten über Parallelstellenverfahren im Sinne der traditionellen ‚homereo ex homerum'-Hermeneutik[22] fokussiert. Gegenüber dem Konstellationsbegriff Benjamins, den Pichler zur Beschreibung der Textualität von Nietzsches Philosophieren ins Spiel bringt, hat der Begriff der Situation den Vorteil, nicht seinerseits einem hochkomplexen, von Nietzsches philosophischem Horizont und Duktus stark divergenten schriftstellerischen Kontext entlehnt zu sein – er ist in dieser Hinsicht deutlich weniger voraussetzungsreich.

Generell soll durch die Verwendung des Begriffs der Situation mit seinen örtlich-räumlichen Konnotationen als ‚Lage' und ‚Stellung' bzw. ‚Hingestellt-Sein' gegenüber möglichen Alternativen wie ‚Konfiguration', ‚Kontext' oder ‚Konstellation' die Bedeutung der textuellen Verortung oder Situiertheit der analysierten Selbstbezüglichkeiten unterstrichen werden: Ihre Reflexionsstrukturen lassen sich nicht sinnvoll von ihrer textuellen Situationalität ablösen und stellen damit ein Paradebeispiel für das die jüngere textnahe Forschung prägende Leitmotiv der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt im Denken Nietzsches dar.[23] Demgemäß ließen sich ungeachtet der oben genannten Differenzen auch zwei jener Tendenzen für das textuelle Situationsverständnis fruchtbar machen, die Michael Großheim mit Bezug auf die phänomenologische Verwendung des Begriffs diagnostiziert: Erstens soll die Rede von ‚Situationen' der Selbstbezüglichkeit auch hier ein Moment von „Verstricktsein, Eingebettetsein" im Gegensatz zu einer „additiven Konfrontation" (Großheim 2006, S. 114f.) vermitteln – es geht nicht um Reflexionsstrukturen, die zunächst unabhängig für sich bestünden, wie zufällig in textuellen Kontexten auftreten und sich folglich auch wieder beliebig von ihnen isolieren ließen, sondern um das wesentliche *Zugleich* der Reflexivität von Denk- *und* Schreibformen – um Selbstbezüglichkeiten, die *wesentlich* ‚in Situation' sind. Zweitens geht es auch hier um eine „Bewegung von Einzahl-Konzepten […] hin zur Pluralität von Situationen" (ebd., S. 115): Untersucht wird nicht ‚die' Selbstbezüglichkeit von Nietzsches Denken, sondern eine Vielzahl an jeweils in ihrer textuellen Eigendynamik zu analysierenden Situationen der Selbstbezüglichkeit.

---

[21] Zur Möglichkeit des Bezugs auf extratextuelle, z.B. biographische Kontexte im Rahmen von Stegmaiers Methode der ‚kontextuellen Interpretation' siehe Stegmaier 2011a, S. 63-80 sowie Stegmaier 2012, S. 74, 80 und 86-88.

[22] Vgl. zu den grundlegenden Verbindungslinien zwischen dem modernen Kontext-Begriff und dem antiken *homero ex homerum* bzw. *poeta ex poetam* Verfahren Dannebach 2000, S. 334f. sowie mit Bezug auf Methoden der Nietzscheforschung Pichler 2012, S. 308.

[23] Siehe dazu zunächst einleitend Kap. 1.2.4 sowie abschließend Kap. 3.1.

## 1.2.2 Eingrenzung des Problemfeldes

Die breite Vielfalt an Phänomenen, die in unterschiedlichen Disziplinen unter Begriffen der Selbstbezüglichkeit verhandelt werden,[24] sowie die Fülle unterschiedlicher Termini, auf die dabei zurückgegriffen wird,[25] erfordern einige Bemerkungen zum Fokus sowie zur Eingrenzung des Problemfelds der hier versammelten Studien. Ihr Interesse gilt Situationen der Selbstbezüglichkeit im Sinne der textuell-situativen Konkretionen philosophischer Reflexivität, d.h. jenen Orten in Nietzsches Texten, an denen sich Elemente seiner philosophischen Denk- und Schreibpraxis auf sich selbst oder andere, mit ihnen in Zusammenhang stehende Elemente derselben beziehen.[26] Dieses Verständnis von Selbstbezüglichkeit gilt es zunächst sowohl gegen Thematisierungen von Selbstbezüglichkeit als Gegenstand philosophischer Theoriebildung als auch gegen Selbstbezüglichkeit qua Autorbezogenheit oder Selbstbezogenheit im psychologischen Sinne abzugrenzen und anschließend weiter zu präzisieren.

Das für die hier versammelten Studien leitende Verständnis von Selbstbezüglichkeit im Sinne von Reflexivität als einer formalen *Eigenschaft* von Philosophemen und deren textueller Gestaltung ist klar zu unterscheiden von jenen inhaltlichen Thematisierungen von Selbstbezüglichkeit als *Gegenstand* von Philosophemen, wie sie die philosophische Tradition

---

[24] Vgl. die Übersichten bei Bartlett 1987, Nöth 2002, Nöth 2008, S. 4-7 sowie die über 1200 Titel umfassende Bibliographie von Suber 1987.

[25] Neben ‚Selbstbezüglichkeit' ist mit changierenden semantischen Schnittmengen beispielsweise die Rede von ‚Auto- oder Selbstreferenzialtiät', ‚Selbstreferenz', ‚Reflexivität', ‚Rekursivität' (vgl. Suber 1987, S. 259, Krah 2005, Nöth 2008, S. 8f.) oder – im Bereich der Literatur- und Medienwissenschaft – von ‚Metaisierung', ‚Rückbezüglichkeit', ‚Rückfaltung' und ‚Potenzierung' (vgl. Hauthal/Nadj/Nünning/Peters 2007, Wolf 2007, S. 25-39, Fricke 2003 sowie Scheffel 1997, S. 3f. und 9f.). Bemühungen um begriffliche Differenzierungen haben sich selbst in relativ abgegrenzten Forschungsbereichen bisher als wenig erfolgreich erwiesen. Die Ausdrücke werden daher auch in den hier versammelten Publikationen weitgehend synonym gebraucht. Weiters ist je nach Fokus sowohl neutral von ‚Selbstbezüglichkeiten' oder ‚Selbstbezüglichkeitsphänomenen' als auch von ‚Selbstbezüglichkeitsstrukturen' oder ‚Selbstbezüglichkeitsfiguren' (bzw. von ‚Reflexionsphänomenen', ‚-strukturen' oder ‚-figuren') die Rede. Die „Benennung als ‚Figur'" hat nach Claus Zittel die Vorteile, dass sie „Ausdruck einer im Umgang mit Nietzsches Texten grundsätzlich gebotenen, doch selten eingehaltenen Vorsicht gegenüber dem jeweiligen Status einer Aussage" ist und es erlaubt, „die ganze Vielfalt der in den einzelnen Themenkreisen unterschiedlich streng dargelegten Selbstaufhebungen zu erfassen" (Zittel 1995, S. 11). Der von Zittel zu recht eingeforderten Sensibilität hinsichtlich des Status von Aussagen in Nietzsches Schriften sowie der breiten Vielfalt schriftstellerischer Gestaltungselemente in der Inszenierung von Selbstbezüglichkeiten wird hier durchgehend Rechnung getragen, auch wenn deren figuraler Charakter nicht jeweils eigens durch die Rede von Selbstbezüglichkeits*figuren* betont wird. Stattdessen wird hier vielfach mit der Rede von Selbstbezüglichkeits*strukturen* deren Aufbau und Beziehungsgefüge bzw. die konkrete Modellierung und der jeweilige textuelle Organisationszusammenhang der Reflexionsbewegungen in den terminologischen Vordergrund gestellt. Zugleich soll diese je nach Fokus im Detail angepasste Terminologie das Missverständnis zu vermeiden helfen, dass es sich *bloß* um Figuren im Sinne primär oder gar ausschließlich stilistisch relevanter Phänomene handelt.

[26] Zur Auswahl der Text- und Themenbasis, anhand derer hier die Bedeutung von Selbstbezüglichkeitsphänomenen demonstriert wird, vgl. das nachfolgende Kap. 1.2.3.

etwa unter Schlagworten wie Selbstorganisation und Autopoiesis oder im Rahmen der Selbstbewusstseinsproblematik beschäftigt haben. Das Interesse der Untersuchung gilt, vereinfacht ausgedrückt, nicht Sätzen *über* Selbstbezüglichkeit von der Form „X ist selbstbezüglich", sondern *selbstbezüglichen Sätzen* von der Form „Dieser Satz ist x". Verdeutlichen lässt sich diese Unterscheidung zwischen Selbstbezüglichkeit als Gegenstand bzw. als formale Eigenschaft von Philosophemen anhand von Niklas Luhmanns Theorie selbstreferenzieller Systeme,[27] die einerseits als inhaltliche Thematisierung von Selbstbezüglichkeitsphänomenen zu qualifizieren ist, insofern sie eine Theorie *über* selbstreferenzielle Systeme darstellt, andererseits jedoch zugleich beansprucht, in ihren eigenen Gegenstandsbereich zu fallen, d.h. sich selbst zu beschreiben und sich dahingehend auch im formalen Sinne auf sich selbst bezieht. Ausschließlich diese formale Dimension von Reflexivität ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchungen: Es geht beispielsweise hinsichtlich des Motivkomplexes des ‚Willens zur Macht' nicht darum, ob ‚Willen zur Macht' *inhaltlich* als sich selbst organisierende und dahingehend selbstbezügliche Strukturen verstanden werden, sondern um die Frage, ob eine etwaige ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' selbst als Produkt eines ‚Willens zur Macht' präsentiert wird und dahingehend *formal* selbstbezüglich verfasst ist.

Ebenso ist das für die hiesigen Studien leitende Verständnis von Selbstbezüglichkeit von Phänomenen wie ‚Selbstthematisierungen'[28], ‚Autorbezogenheit'[29] oder Selbstbezogenheit im psychologischen Sinne zu unterscheiden, mit denen der Begriff im Kontext der Nietzscheforschung bisweilen assoziiert wird: Beim ‚Selbst' der hier analysierten Selbstbezüge handelt es sich um Elemente von Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis, keineswegs aber um ein ‚Selbst' im biographischen Sinne. So geht es auf der Mikroebene beispielsweise um sich über Begriffe, Sätze, Motive oder Figurenkonstellationen etablierende Reflexionsstrukturen und auf der Makroebene um die Autoreferenzialität kritischer Denkformen wie des ‚Perspektivischen' oder des ‚Willens zur Macht', nicht aber um biographische Referenzen. Dabei ist die Tatsache, dass in den Schriften Friedrich Nietzsches auffällig oft von ‚Friedrich Nietzsche' die Rede ist, allerdings auch und gerade vor dem Hintergrund der Reflexivität seiner philosophischen Denk- und Schreibformen

[27] Freilich hat sich Luhmann selbst nicht als Philosoph verstanden. Als schlechthin umfassende und sich ihrem eigenen Anspruch nach selbst fundierende universalistische Theorie hat sein System jedoch zweifelsfrei philosophischen Anspruch. Zu Luhmanns Bedeutung als Philosoph vgl. Spaemann 1991 und Stegmaier 2011b. Zum Vergleich von Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit und Luhmanns sich über Selbstreferenzen fundierender Systemtheorie siehe Kap. 3.3.

[28] Siehe zu diesem Forschungsbereich z.B. Hans Gerald Hödls umfassende *Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik* (Hödl 2009).

[29] Vgl. dazu die Kritik an Daniel Conways Verständnis von Selbstbezüglichkeit bei Nietzsche im nachfolgenden Abschnitt 1.2.5, S. 41f.

interessant, insofern sich Nietzsches Strategien der Selbst-Schreibung (im emphatischen Sinne von ‚Auto-bio-graphie') als Reaktion auf die Selbstbezüglichkeit seiner Symptomatisierung des Denkens plausibel machen lassen (vgl. Kap 2.7) und insbesondere in EH als dem Kulminationspunkt jener Strategien scheinbar ungebrochen positiv propagierte Positionen bzw. Ideale durch komplexe Selbstbezüglichkeiten reflektiert und unterlaufen werden (vgl. Kap. 2.6.2). So geht es in den hier versammelten Studien zwar mitunter auch um Konstruktionen und Dekonstruktionen des ‚Selbst' der Metonymie ‚Friedrich Nietzsche', allerdings ausschließlich im Kontext textueller Selbstbezüglichkeitsphänomene und nicht im Sinne biographischer Rückgründungen.

Neben der Abgrenzung gegen das inhaltliche und das biographische Verständnis von Selbstbezüglichkeit gilt es das hier leitende Verständnis von Selbstbezüglichkeit als formaler Reflexivität hinsichtlich der Unterscheidungen von Mikro- und Makroebene, mittelbarer und unmittelbarer sowie direkter und indirekter Autoreferenzialität zu präzisieren. Alle drei Differenzierungen operieren wenig trennscharf und werden daher im Rahmen der vorliegenden Studien nicht zur analytischen Qualifikation von Selbstbezüglichkeiten herangezogen, eignen sich jedoch, um im Voraus die Vielschichtigkeit des untersuchten Phänomenbereichs zu verdeutlichen. Der Fokus auf das Sich-auf-sich-selbst-Beziehen von Elementen Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis ist bewusst weit gesetzt, sodass unterschiedlichste Elemente und damit verschiedenste Arten von Selbstbezüglichkeitsphänomenen in den Blick genommen werden können. Dabei sind für die vorliegenden Untersuchungen sowohl Elemente bzw. Selbstbezüglichkeitsphänomene von Interesse, die man der Mikroebene von Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis zuordnen könnte, als auch solche, die demgegenüber als übergreifende Reflexionszusammenhänge auf einer Makroebene anzusiedeln wären. Beispielsweise könnte man in diesem Sinne den über mehrere Werke verzweigten Motivkreis der ‚Selbstaufhebung der Moral' (vgl. Kap. 2.5) oder die über die ersten beiden Hauptstücke von JGB etablierte seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' (vgl. Kap. 2.4) als infratextuelle Selbstbezüglichkeitsphänomene der Makroebene qualifizieren, die durch eine Reihe innerhalb weniger Zeilen auftretender Reflexionssignale erfolgende Profilierung des Sprechers als unzuverlässiger Erzähler im ersten Abschnitt der Vorrede zu MA I (vgl. Kap. 2.3.5) hingegen als Selbstbezüglichkeitsphänomen der Mikroebene. Das Interesse der vorliegenden Studien gilt in diesem Sinne ebenso sehr der Detailarbeit am Text, über die selbstbezügliche Implikationen einzelner Begriffe, Formulierungen oder Figurenkonstellationen sichtbar gemacht werden können, wie der durch diese Mikrostrukturen getragenen weiteren

Reflexionsbewegungen. Wie die genannten Beispiele zeigen, sind die beiden Ebenen in diesem Sinne ständig miteinander verquickt und demgemäß zwar bisweilen als Pole differenzierbar, nicht jedoch im Sinne einer klassifikatorischen Unterscheidung handhabbar: So münden etwa die subtilen Profilierungen des unzuverlässigen Erzählers in MA I Vorrede 1 in eine die gesamte Vorrede durchziehende Perspektivierung des ‚Perspektivismus', die seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' in JGB ist wesentlich durch eine Reihe von auf der Mikroebene anzusiedelnden Subversionen bestimmt und auch die ‚Selbstaufhebung der Moral' wird vielfach durch unscheinbare textuelle Details getragen. Umgekehrt werden – z.B. im Kontext des moralkritischen Strategems der ‚Gegenlehre' (vgl. Kap. 2.5) – selbstbezügliche Konstellationen auf der Mikroebene (z.B. die Reflexivität einzelner Ausdrücke, subtiler Anspielungen oder Wechsel der Tonlage etc.) oft erst vor dem Hintergrund umfassenderer Reflexionsstrukturen der Makroebene als solche erkennbar. Die vorliegenden Studien müssen daher immer zugleich die Mikroebene der textuellen Gestaltung als auch die Makroebene der über sie etablierten Reflexionszusammenhänge im Auge haben.

Auch die Rede von ‚Elementen' von Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis, deren Selbstbezüglichkeit untersucht werden soll, wird aus diesem Grund bewusst nicht weiter eingegrenzt, zumal so unterschiedliche Elemente wie umfassende, in sich differenzierte Philosopheme (z.B. der ‚Wille zur Macht'), einzelne Sätze oder Formulierungen (z.B. die Rede von der „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein" in CV 1, KSA 1, S. 760) oder zu Selbstbezüglichkeiten führende Figurenkonstellationen (z.B. die Rede eines Erkennenden über die Perspektivität des Erkennens in GM III 12) in den Blick genommen werden sollen.

Ähnlich wie zwischen Mikro- und Makroebene lässt sich zur Verdeutlichung der Breite des zu untersuchenden Phänomenbereichs graduell zwischen eher unmittelbaren oder mittelbaren sowie direkten oder indirekten Selbstbezüglichkeiten differenzieren.[30] Während beispielsweise in Sätzen wie „Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es w i l l Täuschung, es l e b t von der Täuschung…" (MA I Vorrede 1, KSA 2, S. 14) ein insofern sehr unmittelbarer Selbstbezug vorliegt, als sich die Qualifikationen des ‚Lebens' direkt auf das noch ‚lebende' Sprecher-Ich beziehen (vgl. Kap. 2.3.5), bedarf es vielfach des Einbezugs eines breiteren Kontexts oder von Aspekten wie Sprecherrollen (z.B. die Figurengruppe der Erkennenden in GM) bzw. Sprecherverhalten (z.B. die ihrerseits noch dem Objektivitätsverständnis des asketischen Ideals folgende Sprechweise in GM III 24, vgl. Kap. 2.3.6), um – dergestalt vergleichsweise mittelbare –

[30] Zur Gradualität von Selbstbezüglichkeitsphänomenen vgl. Nöth 2008, S. 13, Wolf 2007, S. 32 sowie Whewell 1987, S. 32-34.

Selbstbezüglichkeiten interpretativ sichtbar zu machen.[31] Darüber hinaus umfasst das hier zugrundegelegte Verständnis von Selbstbezüglichkeit sowohl ‚direkte' Bezüge eines Elements von Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis auf sich selbst – wie in den zuletzt genannten Beispielen – als auch ‚indirekte' Bezüge eines Elements auf ein anderes, mit ihm in Zusammenhang stehendes Element.[32] In dieser Hinsicht lassen sich etwa auch die Rückfaltung der Kritik der projektiven Gewaltsamkeit philosophischer Theoriebildung im ersten Hauptstück von JGB auf das Motiv des ‚Willens zur Macht' (vgl. Kap. 2.4) oder die Applizierbarkeit der Kritik des asketischen Objektivitätsverständnisses in GM III 12 auf das selbst diesem asketischen Objektivitätsverständnis folgenden Sprecherverhalten in GM III 11 und 13 (vgl. Kap. 2.3.6) als Phänomene der Selbstbezüglichkeit begreifen.

Zuletzt muss betont werden, dass das Ziel der vorliegenden Studien in einer möglichst detaillierten Analyse konkreter textueller Reflexionsstrukturen und deren philosophischer Implikationen liegt und es nicht um die Einordnung derselben in begriffliche Klassifikationsraster geht. Die hier angedeuteten graduellen Unterscheidungen zwischen Mikro- und Makroebene, mittelbaren und unmittelbaren sowie direkten und indirekten Selbstbezüglichkeiten dienen in diesem Sinne ausschließlich der Profilierung des für die hier versammelten Untersuchungen leitenden Verständnisses von Selbstbezüglichkeit, nicht aber zur Etablierung eines entsprechenden Klassifikationssystems. Die Reflexivität von Nietzsches philosophischer Denk- und Schreibpraxis erscheint schlechterdings als zu vielgestaltig und diffizil, zu sehr durch je unterschiedliche textuelle Formen und gedankliche Konstellationen sowie durch ständige Kombinationen und Verwindungen der genannten Unterscheidungen geprägt, als dass eine entsprechende Klassifikation einzelner Selbstbezüglichkeitsphänomene anhand dieser Differenzierungen philosophisch produktiv zu sein verspräche. Auch die etwa

[31] Axel Pichler hat in diesem Sinn die Intensität der Leserinvolvierung als Klassifikationskriterium unterschiedlicher Selbstbezüglichkeiten ins Spiel gebracht (vgl. Pichler 2014, S. 278). Tatsächlich bedarf es je nach Nähe oder Ferne des relevanten Kontexts einer mehr oder minder starken und dementsprechend angreifbaren Interpretationsleistung, um Selbstbezüglichkeiten als solche zu plausibilisieren.

[32] Vgl. dazu auch Wolfs Definition von „Selbstreferenz" als „Bezug eines semiotischen Elements (oder Systems) auf sich selbst oder zu einem anderen (ähnlichen oder identischen) innerhalb desselben Systems" (Wolf 2007, S. 39). Wolfs Unterscheidung zwischen „Selbstreferenz" und „Selbstreflexivität" als eines Selbstbezugs vermittels explizit zitierbarer „Aussage" (ebd., vgl. Pichler 2014, S. 36-38) und die verwandte Unterscheidung Scheffels zwischen der unausdrücklichen „Reflexionsart" der „Spiegelung" und der ausdrücklichen der „Betrachtung" (Scheffel 1997, S. 54-90) werden hier nicht aufgenommen, zumal für die philosophischen Implikationen der hier analysierten Selbstbezüge weniger relevant ist, ob sie über zitierbare Aussagen oder motivische Affinitäten etabliert werden. Wie Wolf selbst zugesteht, können dabei überdies ähnlich wie bei den Differenzierungen direkt/indirekt oder mittelbar/unmittelbar die Grenzen „fließend erscheinen" (Wolf 2007, S. 33).

in den Bereichen von Philosophie[33] und Logik[34] oder Literatur- und Medienwissenschaft[35] entwickelten Ansätze zur Klassifikation von Selbstbezüglichkeitsphänomen erscheinen nur bedingt geeignet, die Reflexivitiät von Nietzsches Denk- und Schreibpraxis zu erhellen, zumal sich diese gerade durch eine Verquickung logisch-philosophischer und literarischer Selbstbezüglichkeitsstrukturen auszeichnet und dahingehend einer sinnvollen Festlegung innerhalb der jeweiligen Klassifikationsraster entzieht. Die vorliegenden Studien setzen daher keine begrifflichen Differenzierungen unterschiedlicher Formen von Selbstbezüglichkeit voraus und beanspruchen auch nicht, eine über einzelne funktionelle Kontrastierungen (beispielsweise zwischen ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' als unterschiedliche Vollzugsformen selbstbezüglicher Moralkritik in Kap. 2.5 oder zwischen unterschiedlichen Formen bzw. Akzentuierungen der Perspektivierung des ‚Perspektivismus' in Kap. 3.2) hinausgehende Klassifikation zu leisten. Sie konzentrieren sich stattdessen auf möglichst eingehende, textnahe Analysen konkreter Situationen der Selbstbezüglichkeit in ihrer jeweiligen reflexiven Eigendynamik. Vielleicht können sie jedoch gerade damit zur Schaffung einer tauglichen exegetischen Grundlage für zukünftige Projekte einer der Komplexität und Vielgestaltigkeit von Nietzsches reflexiver Denk- und Schreibpraxis angemessenen Klassifikation unterschiedlicher Formen von Selbstbezüglichkeit beitragen.[36]

[33] Siehe z.B. Bartletts Unterscheidung zwischen „self-application of principles, predicates, and categories", „self-justification (self-validation) or self-refutation of theories, inferences, or individual propositions" und „self-supporting character of certain inductive arguments" (Bartlett 1987, S. 11).

[34] So unterscheidet etwa Whewell zwischen „totally self-referring" Statements wie „this is a true statement", „partially self-referring" Statements wie „everything said by Whewell is false" und „incidentally self-referring" Statements wie „some of my utterances make sense" (Whewell 1987, S. 32-34).

[35] Den bislang anspruchsvollsten, auf transmediale Anwendbarkeit hin konstruierten Ansatz bildet die bereits erwähnte Unterscheidung Wolfs zwischen ‚Selbstreferenz', ‚Selbstreflexivität' und ‚Metareferenz' bzw. ‚Metareflexivität' (Wolf 2007, S. 39).

[36] Ein erster Ansatz einer spezifisch für die Auseinandersetzung mit Nietzsche entwickelten Klassifikation liegt nun mit Pichler 2014 vor. Die soeben erschienene Studie konnte im Rahmen der hier versammelten, früher entstandenen Arbeiten jedoch nicht mehr berücksichtigt werden. Pichler differenziert im Anschluss an Wolf und mit Blick auf GD die Kategorien ‚selbstreferenziell', ‚selbstreflexiv', ‚prozessual', ‚performativ', ‚Bedarf des Aktes der Selbstanwendung' und ‚autodestruktiv' (Pichler 2014, S. 305). Darin, das von Pichler vorgeschlagene Klassifikationssystem an einer breiteren Textbasis zu erproben, auf seine philosophischen Erträge hin zu prüfen und gegebenenfalls zu ergänzen bzw. weiter zu differenzieren, liegt fraglos eine wichtige Herausforderung für die zukünftige textnahe Nietzscheforschung.

### 1.2.3 Zielsetzung, Auswahl von Text- und Themenbasis

Ziel der vorliegenden Arbeit ist ein werk- und themenübergreifender, durch eingehende Textinterpretationen etablierter Nachweis der Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für Nietzsches Philosophieren. Ein solches Projekt steht hinsichtlich seiner Textbasis vor der grundsätzlichen Problematik, eine Auswahl treffen zu müssen, die einerseits restriktiv genug ist, um den Methoden der jüngeren textnahen Nietzscheforschung (vgl. Kap. 1.2.4) entsprechend ausführlich auf die individuelle Gestalt der herangezogenen Abschnitte eingehen zu können, andererseits jedoch repräsentativ genug, um nicht in den Verdacht zu geraten, isolierte Einzelphänomene zu behandeln. Eine analoge, mit der Selektion der Textbasis Hand in Hand gehende Schwierigkeit ergibt sich hinsichtlich der Auswahl der thematischen Leitmotive, anhand derer die Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten demonstriert werden soll: Auch hier gilt es einerseits, ein gewisses Maß thematischer Breite sicherzustellen, andererseits jedoch ausreichend eng zu fokussieren, um den einzelnen Themenfeldern genügend Raum widmen bzw. sie anhand hinlänglich vieler relevanter Belegstellen diskutieren zu können.

Sowohl hinsichtlich der Text- als auch hinsichtlich der Themenbasis gilt es dabei zugleich die Anschlussfähigkeit an bisherige Forschungsfelder im Auge zu behalten: Obwohl aufgrund der im Kontext der jüngeren textnahen Nietzscheforschung grundlegend veränderten methodischen Rahmenbedingungen eine direkte Auseinandersetzung mit Positionen der traditionellen, systematisierenden und die konkrete Textgestalt wenig beachtenden Nietzscheforschung vielfach nicht mehr sinnvoll möglich ist, können Text- und Themenbasis doch so gewählt werden, dass sich möglichst viele Schnittpunkte ergeben, an denen die divergenten Ergebnisse kontrastiert werden können. Auf diese Weise lässt sich mit Bezug auf bestimmte Schlüsseltexte und -motive zugleich der Ertrag der textnahen Forschungsmethode demonstrieren.[37]

Nach dem Einstieg in die Methodenproblematik in Kap. 2.1[38] sowie der Abgrenzung gegen Positionen der ‚naturalistischen' Nietzscheforschung in Kap. 2.2[39] wird aufgrund dieser

[37] Eine Übersicht der Behandlung von Selbstbezüglichkeitsphänomenen im Rahmen der traditionellen, systematisierenden Nietzscheforschung findet sich in Kap. 1.2.5. Für eine abschließende Bewertung der Divergenzen der hier vorgelegten Ergebnisse vgl. die Abschlussdiskussion im Abschnitt 3, insbesondere die Punkte 3.1 und 3.5. Eine detaillierte Übersicht der hier zunächst nur hinsichtlich der Frage nach Text- und Themenbasis besprochenen Publikationen und Manuskripte findet sich in Kap. 1.3.

[38] Als Textgrundlage dient hier der um das Motiv der Maske kreisende Aphorismus JGB 289, der sich als Hintergrund für die Subversionen der ersten beiden Hauptstücke interpretieren lässt.

[39] Kap. 2.2.1 nutzt dabei als Textgrundlage Passagen aus JGB, FW V und EH, auf die Brian Leiter zur Plausibilisierung seiner ‚naturalistischen' Lesart verweist. Kap. 2.2.2 geht von dem für die Erhellung des Motivs der ‚Wissenschaft' besonders ergiebigen Notat 5[14] aus dem Zeitraum 1886-87 aus und prüft die

Erwägungen mit dem Abschnitt 2.3 ein zentraler Schwerpunkt auf die Selbstbezüglichkeit der kritischen Denkform des ‚Perspektivischen' gesetzt. Dieser thematische Fokus eignet sich nicht nur zur Verdeutlichung der einleitend skizzierten Parallelen zur Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik zu einer Selbstkritik der Denkformen bei Hegel, sondern ermöglicht zugleich Kontrastierungen mit bisherigen Debatten zum Schlagwort ‚Perspektivismus', die insbesondere hinsichtlich des sogenannten ‚paradox of perspectivism' wiederholt um Probleme der Selbstbezüglichkeit kreisen. Als zentrale Textbasis dienen dabei die vier als maßgeblich anerkannten Belegstellen zum Problem des Perspektivischen im veröffentlichten Werk: FW 354 (Kap. 2.3.2 & 2.3.3), FW 374 (Kap. 2.3.4), MA I Vorrede 6 (Kap. 2.3.5) und GM III 12 (Kap. 2.3.6). Ergänzt werden die eingehenden Textinterpretationen durch das vorangestellte Kapitel 2.3.1, das die Ergebnisse der Arbeit am Nietzsche-Wörterbuch Projekt zusammenfasst, bei der sämtliche Belegstellen von Nietzsches Vokabular des Perspektivischen im Rahmen der KSA berücksichtigt wurden.[40]

Neben dem vermeintlichen ‚Perspektivismus' wurde und wird in der systematisierenden Forschung vielfach das Motiv des ‚Willens zur Macht' als zentraler Grundbegriff einer einheitlich-systematischen Theorie interpretiert. Zugleich liegen zu diesem Motiv ebenfalls bereits eine Reihe von Forschungsbeiträgen vor, die auf Probleme der Selbstbezüglichkeiten eingehen. Der Abschnitt 2.4 ist daher dem Topos des ‚Willens zur Macht' gewidmet und greift dafür auf die ersten beiden Hauptstücke von JGB als die neben der berühmten Rede „Von der Selbst-Ueberwindung" in ZA (vgl. KSA 4, S. 146-150) ausführlichste Thematisierung im veröffentlichten Werk zurück. Während jene Rede im Rahmen des eigenständigen, von Nietzsches anderen Schriften stark abweichenden ‚ästhetischen Kalküls' von ZA (vgl. Zittel 2000a) zu interpretieren wäre, kann anhand der von Subversionen durchsetzten Darstellung in JGB eine selbstbezügliche Schleifenstruktur demonstriert werden, die mit den Problemkomplexen des Perspektivischen, der Symptomatisierung sowie des moralkritischen Strategems der ‚Gegenlehre' interagiert und sich ihrerseits mit hegelschen Denkfiguren in Verbindung bringen lässt.

Eben diese Interaktionen machen es erforderlich, neben den mit Bezug auf Hegel als Reflexionen kritischer Denkformen interpretierbaren Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen und des ‚Willens zur Macht' auf die Themenfelder von Moralkritik und Symptomatisierung sowie die sich dort ergebenden Selbstbezüglichkeitsphänomene auszugreifen. Der Abschnitt 2.5 widmet sich daher zunächst Selbstbezüglichkeiten im Bereich

anhand desselben gewonnenen Hypothesen mit Bezug auf Passagen aus FW V und GM.

[40] Zur wechselseitigen Ergänzung der Methoden des NWB und der jüngeren textnahen Nietzscheforschung vgl. Kap. 1.2.4, S. 24f. sowie abschließend Kap. 3.2.

der Moralkritik, wobei hinsichtlich der Figur der Selbstaufhebung wiederum an bereits vorliegende Forschungsergebnisse angeknüpft werden kann. Als Textbasis dient dabei zunächst ein Passus aus der neuen Vorrede zu GT, anhand dessen sich sowohl die grundsätzliche Selbstbezüglichkeit von Nietzsches Moralkritik als auch der Rückgriff auf ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' im Sinne zweier gegenläufiger reflexiver Strategeme veranschaulichen lässt, die anschließend anhand der Lektüre von Schlüsselpassagen aus GM, dem unstrittig wichtigsten und einflussreichsten Werk zum Problemkomplex der Moral, belegt werden. Zugleich kann dabei mit GM II 12 auch noch eine weitere wichtige Belegstelle zum ‚Willen zur Macht' behandelt und die diesbezügliche Textbasis erweitert werden, wobei auch hier die Verzahnung der Selbstbezüglichkeitsstruktur jenes Motivs mit dem Strategem der ‚Gegenlehre' sichtbar wird.

Die Kapitel des Abschnitts 2.6 erweitern sowohl die Text- als auch die Themenbasis, indem sie die kritische Selbstbezüglichkeit der Bejahungsideale in ZA und EH nachweisen. Damit wird nicht nur an einem weiteren, zwar enge Verbindungslinien zu Motiven der Moralkritik aufweisenden aber nichtsdestoweniger eigenständigen Themenkreis die Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten demonstriert, sondern zudem eine Ergänzung der ansonsten mit wenigen Ausnahmen[41] auf die zwischen 1885 und 1887 entstandenen Werke konzentrierten Textbasis erreicht. Insofern ZA III (1884) und EH (1888) nicht nur früher bzw. später entstanden sind, sondern auch einen gänzlich anderen Duktus, Stil und Reflexionsgestus aufweisen als JGB, FW V, GM oder die ‚neuen Vorreden' des Jahres 1886, lässt sich anhand der herangezogenen Passagen zugleich die Vielgestaltigkeit von Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Schriftkorpus veranschaulichen. Nicht zuletzt kann auch hinsichtlich der textuellen Brüche von ZA und des selbstparodistischen Charakters von EH an bereits vorliegende Forschungsergebnisse zu Selbstbezüglichkeitsphänomenen angeknüpft werden.

Der abschließende Abschnitt 2.7 geht dem Themenfeld der Symptomatisierung des Denkens nach, das nicht nur für das Leitmotiv des Perspektivischen und die Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in JGB, sondern ebenso für die Profilierung der moralkritischen Strategeme von ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' sowie den schriftstellerischen Gestus von EH eine Schlüsselrolle spielt. Zurückgegriffen wird dabei vor allem auf die neue Vorrede zu MA II sowie den Aphorismus FW 370, die beide herausragende Beispiele für die reflexive Wendung des Motivs der Symptomatisierung darstellen, sowie auf einige bereits mit Bezug

[41] So werden im Rahmen von Kap. 2.3.2 in CV 1 (1872) und FW 54 (1882) Reflexionsstrukturen rekonstruiert, die sich mit jener der Problematik der Bewusstmachung des ‚Perspektivismus' in FW 354 parallelisieren lassen.

auf den Topos des ‚Willens zur Macht' und das Thema der Moralkritik behandelte Passagen aus JGB, anhand derer sich neuerlich die wechselseitige Verzahnung der unterschiedlichen Selbstbezüglichkeitsphänomene zeigt (vgl. dazu abschließend Kap. 3.4).

Wie jede Auswahl stellt die hier gewählte Text- und Themenbasis somit zwar zwangsläufig einen Kompromiss dar, erfüllt jedoch die für das Beweisziel eines durch eingehende Textlektüre etablierten, werk- und themenübergreifenden Nachweises der Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten im Denken Nietzsches maßgeblichen Anforderungen: Sie lässt einerseits genügend Raum für exegetische Detailarbeit, deckt andererseits ein hinreichend breites Spektrum anerkanntermaßen repräsentativer Texte und Themenfelder ab und ermöglicht damit sowohl Kontrastierungen mit bisherigen Forschungsergebnissen als auch punktuelle Bezugnahmen auf die eingangs skizzierten philosophiehistorischen Entwicklungslinien im Denken von Selbstbezüglichkeiten.

Auf den möglichen Einwand, dass andere Texte Nietzsches keine vergleichbar hohe Dichte kritischer Reflexivität aufweisen könnten, wird abschließend in Kap. 3.1 eingegangen. Ein detaillierterer Überblick der hier zunächst nur hinsichtlich der Auswahl von Text- und Themenbasis vorgestellten Kapitel des zweiten Abschnitts findet sich unter 1.3, die hier ebenfalls nur angedeuteten Bezüge zu bereits vorliegenden Forschungsergebnissen werden unter 1.2.5 eingehend erläutert.

### 1.2.4 Zur Methodologie der neueren textnahen Nietzscheforschung

*„Die Aktualität Nietzsches zeigt sich in einer neuen Art, ihn zu lesen."*
*(Simon 1992b, S. 9)*

Die hier versammelten Studien gehen meistenteils auf zwischen 2009 und 2014 gehaltene Vorträge zurück und sind Teil einer methodologischen Strömung in der jüngeren deutschsprachigen Nietzscheforschung, die zunehmend Nietzsches philosophische Schreibformen und die konkrete Textgestalt seines Denkens ins Zentrum des Interesses rückt:[42] Im Mittelpunkt steht nicht mehr die systematisierende Extrapolation mutmaßlicher

[42] Ein programmatisches Plädoyer für diese Hinwendung zum konkreten Einzeltext mit eingehender Berücksichtigung des Zusammenhangs von Form und Inhalt findet sich in Stegmaier 2007, Stegmaiers eigene, breit angelegte Umsetzung im Rahmen einer umfassenden Studie zu FW V in Stegmaier 2012. Weitere Beispiele sind Born 2012b, Pichler 2012, Pichler 2013, die im Band *Texturen des Denkens* versammelten Beiträge Born/Pichler 2013, Endres 2013, Müller 2013, Schubert 2013 und Benne 2013 sowie

Positionen Nietzsches zu gewissen Themenfeldern, sondern zunehmend die detaillierte Lektüre einzelner Textabschnitte mit eingehender Berücksichtigung ihrer formalen Gestalt. Einige forschungsgeschichtliche Hintergründe und methodische Leitmotive dieser Strömung seien im Folgenden skizziert – ein direkter Einstieg in die methodologische Problematik findet sich in Kap. 2.1.

Spätestens mit Beginn des 21. Jahrhunderts hat die Nietzscheforschung ein Volumen erreicht, das kaum noch sinnvoll zu überblicken ist. Die 1996 von Jörg Salaquarda anlässlich der zweiten Auflage seines Nietzsche-Sammelbandes diagnostizierten Trends zur Internationalisierung und Diversifikation der Forschung[43] haben sich weiter intensiviert: So gibt es etwa nunmehr nicht mehr nur in Deutschland oder den Vereinigten Staaten, sondern z.B. auch in Brasilien zwei jährliche erscheinende Nietzsche-Periodika, hinzu kommen allein im deutschsprachigen Raum meist mehrere Tagungsbände, thematische Sammelbände und Monographien pro Jahr.[44] Versuche mit Mitteln wie Sammelrezensionen, Tertiärliteratur[45], Lexika[46] und Onlineplattformen mit Volltextsuche und Auswahlbibliographien[47] eine gewisse Übersicht zu erhalten, stoßen bereits jetzt an ihre Grenzen. Neben einer Tendenz zur Isolation von Sprachräumen[48] hat die methodologische Diversifikation der Nietzscheforschung dazu geführt, dass einzelne Forschungsbereiche eine von den jeweils anderen kritisch beäugte Eigendynamik entwickelt haben.[49]

Zittel 2014. Mit der jüngst erschienenen Studie Pichler 2014 liegt nun auch eine weitere monographische Publikation vor, die nicht nur mit Bezug auf GD die Fruchtbarkeit des textnahen Forschungsansatzes demonstriert, sondern überdies eine eingehende, sich in Auseinandersetzung mit aktuellen texttheoretischen und editionsphilologischen Positionen vollziehende Methodenreflexion leistet.

43 Vgl. das immer noch lesenswerte, die Entwicklung der Forschungslandschaft im ausgehenden 20. Jahrhundert rekapitulierende Nachwort Salaquarda 1996, S. 375-391.

44 So sind alleine beim de Gruyter Verlag in der 2011 neu ins Leben gerufenen, die traditionellen *Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung* (MTNF) komplementierenden Reihe *Nietzsche Heute/Nietzsche Today* bis dato 11 Sammelbände erschienen, die MTNF verzeichneten im gleichen Zeitraum 9 neue Publikationen.

45 Vgl. insbesondere Reckermann 2003, der einen hilfreichen Einstieg in die französische, italienische und angelsächsische Forschung des 20. Jahrhunderts bietet.

46 Im deutschsprachigen Raum liegen nunmehr sowohl das *Nietzsche-Handbuch* als auch das *Nietzsche-Lexikon* in zweiter Auflage vor.

47 Das ambitionierte, seit 2011 zugängliche Projekt *Nietzsche Online* (www.degruyter.com/view/db/nietzsche, zuletzt besucht am 1.8.2014) von de Gruyter versammelt sämtliche Primär- und Sekundärtexte des Verlages, macht sie über Volltextsuchen recherchierbar und soll in Zukunft über sogenannte Themenseiten und dort versammelte Auswahlbibliographien (vgl. z.B. zum ‚Perspektivismus' Dellinger 2013a) den Einstieg in diverse Forschungsfelder erleichtern. Bisher sind allerdings erst einige wenige Themenseiten verfügbar, diverse Probleme bei Technik und Darstellung sowie teils verzögerte Aktualisierungen haben einer ungebrochen positiven Aufnahme in Forscherkreisen entgegengewirkt.

48 So wird beispielsweise immer wieder zurecht beklagt, dass im angloamerikanischen Bereich die internationale Forschung vielfach schlichtweg nicht zur Kenntnis genommen wird. Auch im Hinblick auf die immer umfangreicher werdende brasilianische oder chinesische Nietzscheforschung drohen durch Sprachbarrieren bedingte Isolationstendenzen.

49 Zu nennen sind hier neben der biographistischen Auslegungstradition insbesondere die immer umfangreicher werdende Quellen- und Einflussforschung sowie die in diesem Kontext bisweilen zu diagnostizierenden Neigungen, intertextuelle Bezüge mit interpretativen Erklärungen zu verwechseln bzw. Nietzsches Texte unter Missachtung ihrer spezifischer Charakteristika über die nachgewiesenen Bezüge auf traditionelle

Vor diesem forschungsgeschichtlichen Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Werner Stegmaier erklärt:

> Die Nietzsche-Forschung hat im vergangenen Jahrhundert in einer großen kollektiven Anstrengung Übersichten über Nietzsches Philosophie erarbeitet, über ihre Themen, Termini, Formen und Stile, ihre Traditionen, Quellen und biographischen Hintergründe, und dabei systematische Interpretationsmöglichkeiten erprobt. Nietzsches Werk hat sich dabei als unerschöpflich und unergründlich erwiesen. [...] In Übersicht schaffenden systematischen Interpretationen, so hilfreich und unentbehrlich sie sind und auch noch in ihrer verwirrenden Vielfalt sind, sieht man jedoch unvermeidlich vom Einzelnen ab, man übersieht – im Sinne von ‚übergeht' – dabei die einzelnen Aphorismen, die der reife Nietzsche […] in strenger und doch jedes Mal überraschender Komposition allein mitgeteilt hat. [...] Wir haben nun hinreichend Übersichten und systematische Interpretationen entworfen. Die Nietzsche-Philologie als unendliche Philologie von Nietzsches Aphorismen ist damit gut vorbereitet, kann nun an die Aphorismen im einzelnen gehen. Die unendliche Philologie der Aphorismen, ihrer Kontexte in den Aphorismen-Büchern und ihrer Genealogie in den Nachlass-Notaten könnte die Aufgabe der kommenden Nietzsche-Forschung sein. (Stegmaier 2007, S. 94)[50]

Tatsächlich erscheint es gerade angesichts des stetigen Anschwellens und der fortschreitenden Diversifikation der Nietzscheforschung in den vergangenen Jahrzehnten verwunderlich, wie selten Nietzsches Denken unter eingehender Berücksichtigung seiner konkreten formalen Textgestalten analysiert wird und seine Texte *als* Texte gelesen werden: Nach wie vor ist es gängige Praxis, Nietzsches mutmaßliche philosophische Position zu diesem oder jenem Thema zu rekonstruieren, indem man – meist unterstützt durch elektronische Volltextsuche – Zitate aus unterschiedlichsten Schaffensperioden und Kontexten kompiliert, diese Zitatcollagen möglichst mit gelehrten Hinweisen zu Quellen und Einflüssen garniert und das derart etablierte Interpretationskonstrukt anschließend wahlweise mit Positionen der Tradition oder Debatten der Gegenwartsphilosophie ins Gespräch bringt. Der Text *als* Text kommt im Gros der internationalen Nietzscheforschung nach wie vor schlechterdings nicht vor. Besonders drastisch tritt diese Tendenz bisweilen in Beiträgen analytischer Provenienz zutage, deren auf die klare Pointierung von Positionen und Argumentationsstrukturen

---

Problemfelder zu projizieren. Vgl. zur Kritik dieser reduktiven bzw. linearisierenden Tendenzen Sommer 2000b sowie Zittel 2000a, S. 25-35 und S. 59-64. Zur Kritik der biographistischen Auslegungspraxis siehe Schubert 2012.

[50] Stegmaier verweist zur Begründung seiner lektüremethodologischen Forderungen wiederholt auf zwei Textabschnitte (M Vorrede 5 und FW 381), in denen Nietzsche „klarstellt, wie er zu lesen sei" (Stegmaier 2007, 80), sowie, zur Kritik systematisierender Zugriffe, auf den berühmten Passus über die „schlechtesten Leser": „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze." (MA II, VM 137, KSA 2, S. 436) So treffend diese Stelle im Hinblick auf die nach wie vor weite Teile der internationalen Forschung dominierende Lektürepraxis ist und so fruchtbar Stegmaiers methodologische Forderungen für die Nietzscheforschung der vergangenen Jahre gewesen sind, so problematisch ist die Suggestion, dass sich jene Forderungen unmittelbar und unproblematisch aus Nietzsches Texten ableiten ließen: Die zu recht eingeforderte kontextuelle Beschränkung und Sensibilität wird damit neuerlich zugunsten der Projektion einzelner Textabschnitte auf das Gesamtwerk suspendiert. Vgl. zu diesem Kritikpunkt Pichler 2013, S. 194f. sowie Born 2012c, S. 206, der unterstreicht, dass „ein großer Teil der Texte, in denen sich Nietzsche explizit mit Aphorismen beschäftigt, von ihm dazu verwendet wird, sich selbst als Aphorisitiker zu inszenieren." Demnach gälte es auch jene Texte zunächst auf ihren Inszenierungscharakter und ihre kontextuellen Funktionen hin zu analysieren, bevor etwaige werkübergreifende lektüremethodologische Konsequenzen gezogen werden.

geschulte Autoren gerne auf Formulierungen wie „based on … we can attribute to Nietzsche the view that ...“ zurückgreifen und damit das Verfahren augenfällig machen, Nietzsche aufgrund einer mehr oder minder breiten Text- und Quellenbasis diese oder jene Lehrmeinung zuzuschreiben, um diese anschließend auf ihre logische Stichhaltigkeit und gegenwartsphilosophische Plausibilität hin befragen zu können.[51] Zu kritisieren ist dabei wohlgemerkt nicht nur das Kontexte missachtende Kompilieren isolierter Zitate, sondern ebenso sehr die grundsätzliche Herangehensweise an einzelne Textsegmente unter der Prämisse, darin eine verklausulierte philosophische These im traditionellen Sinne finden zu müssen, die sich in eine transparentere, im Optimalfall formallogisch rekonstruierbare Argumentationsstruktur überführen ließe: Mit der Voraussetzung, dass es einen von den von Nietzsche gewählten schriftstellerischen Formen ablösbaren, in einer solchen Abstraktion klarer fassbaren Inhalt gäbe, wird dem Philosophen insgeheim eine drastische Unfähigkeit attestiert, sich klar auszudrücken. Wäre es Nietzsche tatsächlich darum gegangen, im Sinne traditioneller philosophischer Theoriebildungen *clare et distincte* Thesen und Positionen zu formulieren sowie diese argumentativ zu plausbilisieren, müssten wir seine Werke als grob missglückt qualifizieren. Umgekehrt erweisen sich die immer neuen Ambitionen, Nietzsche partout so zu rekonstruieren, dass er für ein Philosophieren im Sinne des Präsentierens und Argumentierens von Lehrmeinungen zu diesen oder jenen Themenfeldern fruchtbar gemacht werden kann, als problematische Repatriierungsversuche seitens eines Diskursschemas, dem sich Nietzsches Texte ganz offenkundig verweigern.[52] Freilich sind gerade Rekonstruktionsversuche dieser Art vielfach von der Ambition getragen, Nietzsches philosophische Salonfähigkeit zu demonstrieren und ihm dem ‚principle of charity‘ gemäß

[51] Peter Bornedal sieht darin ein Grundproblem analytisch orientierter Lektüreansätze: „My suspicion is that the main methodological device of the Analytic commentator, the syllogism, is incapable of representing complexity; the complexity, for example, of the context-dependent ‘floating meanings’ of Nietzschean concepts. Since the syllogism gives us only a *linear* and *diachronic* representation of propositions that remains self-identically the same, complexity within such a linear logic is read as contradiction. Now – depending on the commentator’s allegiances – it becomes the undertaking to resolve or underscore ‘Nietzsche’s contradictions.’ In sympathetic approaches, the project is to find a syllogistically satisfying ‘fit’ for Nietzsche within the formal universe of Analytic philosophy. Nietzsche’s text is no longer a text, but a conglomerate of a few well-known philosophical positions and set-problems; reading him becomes a question of navigating him in and between these positions as they stand in some conventional logical relationship to one another.“ (Bornedal 2005, S. 9f.) Auch Helmut Heit beobachtet die beschriebene Tendenz insbesondere im analytisch geprägten anglophonen Sprachraum, es „überwiegt in der anglo-amerikanischen Nietzsche-Forschung ein solcher aneignend-argumentativer Umgang, obwohl es natürlich Ausnahmen und Überschneidungen gibt.“ (Heit 2013, S. 128)

[52] Vgl. dazu die treffenden Ausführungen Stegmaiers: „Nietzsche *wollte* es nicht anders machen. Die literarischen Formen seiner Werke müssen darum bei ihrer Interpretation stets mitbedacht werden. Sie geben die Bedingungen vor, unter denen ihre Inhalte zu verstehen sind; alles, was in ihnen gesagt wird, ist durch das literarische Medium gebrochen. Sie sind keine Formen einer allgemeingültig formulierbaren und systematisch begründbaren Lehre, sollen den Leser erklärtermaßen nicht zu Überzeugungen bringen, die er mit allen teilen kann, sondern gerade in festgefügten Überzeugungen irritieren, jedoch so, dass sie ihn zugleich faszinieren.“ (Stegmaier 2012, S. 15)

dem jeweils favorisierten gegenwartsphilosophischen Kontext entsprechend achtbare philosophische Einsichten zuzuschreiben. Doch je größer dieses Bemühen wird, desto mehr erscheinen Nietzsches Schriften, die einfache thetische Festlegungen vermittels eines umfangreichen Repertoires an Techniken der Subversion (vgl. Kap. 2.1) bzw. „Perspektivierungstechniken" (Born/Pichler 2013, S. 34) gezielt unterlaufen, als dilletantische Realisierungen jenes traditionellen Modells von Philosophie. Geht man hingegen davon aus, dass Philosophie bei Nietzsche anders funktioniert, wesentlich durch eine „innige Verwindung von Form und Inhalt" (Pichler 2013, S. 194) geprägt ist und sich einfachen thetischen Fixierungen konsequent entzieht, gilt tatsächlich: „Man wird nicht Thesen aus beliebigen Texten Nietzsches abstrahieren und kompilieren dürfen, sondern muss seine Texte in der Form ernstnehmen, die er ihnen jeweils gegeben hat." (Stegmaier 2012, S. 76f.)[53]

Mit der skizzierten Konzentration auf die konkreten Textformen geht auch ein grundsätzlicher Fokus auf Nietzsches veröffentlichte bzw. zur Veröffentlichung vorgesehene Schriften einher, die zumeist einen ungleich höheren Grad formaler Durchgestaltung aufweisen als seine nachgelassenen Notate:

> [G]rundsätzlich ist festzustellen, daß N. seine Gedanken im Nachlaß thetischer formuliert, was viele Interpreten dazu verleitet, aus den isolierten Notizen ‚letzte Lehren' zu rekonstruieren und zu Dogmen zu verdinglichen. Im publizierten Werk kommen diese vermeintlichen Lehren, wenn überhaupt, ästhetisch kontextualisiert vor und werden dadurch zumeist auf vielfältige Weise ironisiert, gebrochen und unterlaufen [...]. N. formuliert hier hypothetisch, doppelbödig und vielschichtig; er operiert mit zahllosen Anspielungen und Verweisungen, durch welche die einzelnen Gedanken in einem komplexen Beziehungsgeflecht situiert werden, bzw. durch dieses erst konstituiert werden. Den veröffentlichten Schriften eignet somit qua Form ein Reflexionsgrad mehr als den nachgelassenen Aufzeichnungen. (Zittel 2000c, S. 138f.)

Für eine an durch die Verschränkung von Form und Inhalt konstituierten Reflexionspotentialen interessierte Lektüre sind somit die veröffentlichten Werke von primärem Interesse: Die sie bestimmende Vielfalt an Tonlagen und Sprecherstimmen, deren kontextuelle Subversionen, Perspektivierungen und Brechungen, die Verwebung assertiver Engagements mit unterschiedlichen typologischen Gestalten und nicht zuletzt Nietzsches „Denken in Figuren" (Detering 2012, S. 21) geben ihnen eine Vielschichtigkeit und Dichte, die im Nachlass nur selten zu finden ist.[54] Nichtsdestoweniger bleiben insbesondere die

[53] Neben Stegmaier hat sich auch Andreas Urs Sommer engagiert gegen die skizzierten Kompilationsverfahren gewandt, eine „Disziplinierung der Nietzsche-Forschung" (Sommer 2009, S. 45) gefordert und dafür plädiert, die von Nietzsche gewählten Mitteilungsformen qua „Bücher *als Bücher*" (ebd., S. 48) ernst zu nehmen. Der von Sommer mit erarbeitete *Nietzsche-Kommentar*, von dem mittlerweile drei von elf Teilbänden vorliegen, verspricht in der Tat ein wichtiges Instrument für die textnahe Nietzscheforschung zu werden.

[54] Freilich unterscheiden sich die im Nachlass versammelten Texte stark im Grad ihrer Durcharbeitung – die Bandbreite reicht von einfachen Glossen und Notizen über umfangreichere Notate bis hin zu mehrfach überarbeiteten Entwürfen. Selbst diesen fehlt jedoch die für die veröffentlichten Texte charakteristische Einbettung in einen Werkkontext und dessen intratextuellen Verweisungszusammenhang: Selbst wenn sich ein Aphorismus Zeichen für Zeichen ident im Nachlass wiederfände, wäre er daher gegenüber der veröffentlichten, in einem Werkkontext stehenden Variante formal defizitär.

mittlerweile im Rahmen der KGW IX in differenzierter Transkription vorliegenden Teile des Nachlasses – ebenso wie die teilweise erhaltenen Druckmanuskripte und die darin ersichtlichen letzten Umstellungen und Korrekturen – weiterhin von großer Bedeutung, insofern sich über Verfahren ‚kontrastierender Lektüre' (vgl. Pichler 2014, S. 135-139) noch präziser die Differenzen der unterschiedlichen Textschichten herausarbeiten lassen, sodass sichtbar wird, wie die veröffentlichte Textgestalt im Detail profiliert wurde.

So überzeugend Stegmaiers Plädoyer für eine Hinwendung zu Nietzsches Texten grundsätzlich ist, so problematisch erscheint seine Bezeichnung der gängigen, die konkrete Textgestalt ‚übersehenden' und damit die attestierte Untrennbarkeit von Form und Inhalt missachtenden Verfahren als „systematische Interpretationen" sowie der von ihm propagierten Methode als „Philologie" bzw. „philologisch" (Stegmaier 2007, S. 94): Der Rekurs auf die Dichotomie von ‚systematischen' und ‚philologischen' Zugängen schürt das Missverständnis, dass Interpretationen, die die konkrete Textgestalt berücksichtigen, ‚bloß philologisch' interessiert wären und keine philosophische Tiefe erreichten.[55] Wenn allerdings Nietzsches *Philosophie* tatsächlich *wesentlich* durch ihre konkreten textuellen Formen mitbestimmt ist, wäre das Gegenteil der Fall: Zugänge, die diese Formen missachten, wären nicht nur offenkundig „antiphilologisch" (ebd., S. 88), sondern ebenso anti*philosophisch*, insofern sie die *philosophische* Tiefenstruktur von Nietzsches Denken nicht erreichen. Versteht man interpretative Systematizität nicht im trivialen Sinne der Konstruktion geschlossener, einheitlich organisierter Lehrgebäude, sondern als Interesse an den Tiefenstrukturen und charakteristischen Denkweisen einer Philosophie, lässt sich geltend machen, dass gerade und nur jene Interpretationen Nietzsche ‚systematisch' lesen, die Reflexionsdimensionen berücksichtigen, die sich über die konkreten textuellen Strukturen seines Denkens eröffnen.[56] Demgemäß erscheint es präziser, die von Stegmaier kritisierten collagierenden Interpretationsverfahren nicht als ‚philosophisch' oder ‚systematisch', sondern als ‚systematisierend', ‚kompilierend', ‚abstrahierend' oder ‚konstruierend'[57] zu bezeichnen. Ebenso sollten Interpretationen, die die konkrete textuelle Gestalt von Nietzsches Denken ernst nehmen, sinnvoller als ‚textnah' denn kurzerhand als ‚philologisch' bezeichnet werden, um das Missverständnis zu vermeiden, dass es sich um im strengen Sinne philologische, also

[55] Vgl. dazu auch Heits Unterscheidung zwischen „philosophisch-rekonstruktiv" und „kontextuell-philologisch" verfahrender Nietzscheforschung (Heit 2013, S. 123), die ebenfalls dem genannten Missverständnis Vorschub leistet.

[56] Auch für Tilman Borsche gilt in diesem Sinne: „Der Aphorismus ist *systematisch*, vollendet sich aber nicht im System." (Borsche 2007, S. 189)

[57] Schon die Bezeichnung als ‚rekonstruierend' oder ‚rekonstruktiv' (vgl. Heit 2013, S. 123) ist insofern missverständlich, als sie die problematische Assoziation suggeriert, dass es sich bei den re-konstruierten Strukturen um ein ursprünglich einheitlich vorliegendens, bloß fragmentarisch verstreutes oder stilistisch verklausuliertes Ganzes handelt.

z.B. ausschließlich mit formalen Fragen der Textgenese befasste und nicht an Inhalten interessierte Ansätze handelt.

Die lektüremethodologischen Konsequenzen, die sich aus der These von der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt im Denken Nietzsches ergeben, decken sich dahingehend auch mit den einleitend skizzierten Parallelen zwischen Hegel und Nietzsche: Dem Befund, dass bei beiden Denkern philosophische ‚Wahrheit' ihren Ort nicht mehr in einzelnen Positionen oder Aussagen hat, sondern sich wesentlich in thetische Fixierungen ‚aufhebenden' Reflexionsprozessen ereignet, entspricht der methodologischen Forderung, Nietzsche nicht auf aus seinen Texten extrapolierte Positionen festzulegen, sondern sich auf die reflexive Dynamik der Texte selbst einzulassen. Nicht zuletzt aufgrund dieser Entsprechung sollte deutlich werden, dass das Votum für den textnahen Ansatz und detaillierte Lektüren keineswegs einer Beschränkung auf bloß formal-philologische Fragen gleichkommt, sondern im Gegenteil auf das philosophisch-spekulative Potential von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei abhebt. Die vorliegenden Studien bedienen sich in diesem Sinne zwar einer textnahen Lektüremethode, tun dies jedoch mit insofern systematischem Interesse, als es um die Funktionsweise und Reflexionsstrukturen kritischer Denkformen- und Schreibformen geht.

Partiell wird die textnahe Lektüremethode im Folgenden durch einen zweiten methodischen Ansatz flankiert, nämlich durch das semasiologische, diachron operierende Analyseverfahren des *Nietzsche-Wörterbuchs* (NWB).[58] Im NWB wird Nietzsches Verwendungsweise einzelner Wörter in Längsschnitten durch Werk und Nachlass analysiert, um unterschiedliche Bedeutungsnuancen und Funktionsweisen einzelner Ausdrücke differenzieren zu können. Dabei konnte bereits im Rahmen der bisher abgeschlossenen Artikel nachgewiesen werden, dass viele Ausdrücke bei Nietzsche eine komplexe Bedeutungsvielfalt bergen, die in unterschiedlichen Zeiträumen, Kontexten oder strategischen Zusammenhängen variiert.[59] Insofern es im Rahmen des NWB darum geht, semantische Strukturen in Nietzsches Wortverwendung innerhalb der gesamten KSA zu rekonstruieren, lassen sich zwar neben Kontinuitäten auch kontextuelle Differenzen nachweisen, jedoch kann zwangsläufig nur sehr begrenzt auf einzelne Textabschnitte als solche bzw. deren spezifische Inszenierung und Komposition eingegangen werden. In dieser Hinsicht ist die ‚Längs-

[58] Zur Methode vgl. NWB, S. XI-XVI sowie Siemens/van Tongeren 2012.

[59] Die Herausgeber haben diese grundlegende Einsicht jüngst wie folgt zusammengefasst: „Not only does the meaning of certain words change with the development of his thought; more than most philosophers, he consciously works with the possibility of ascribing different meanings to the same words through differing contextualisations and the deployment of various optics" (Siemens/van Tongeren 2012, S. 448).

Kontextualisierungen‘[60] etablierende Methodik des NWB komplementär zu der im Zuge der vorliegenden Studien primär verfolgten Lektüremethode, die sich auf die interne Logik einzelner Textsegmente sowie deren ‚Quer-Kontextualisierung‘ innerhalb des jeweiligen Werkes konzentriert. So kann insbesondere bezüglich des Problemkomplexes des Perspektivischen durch zwei voneinander unabhängige bzw. hinsichtlich der Bewertung stilistisch-formaler Eigenheiten des jeweiligen Textabschnitts oder Werkes gegenläufige methodische Ansätze belegt werden, dass gängige Vorstellungen von ‚Nietzsches Perspektivismus‘ als eines einheitlichen theoretischen Standpunktes zurückzuweisen sind. Die diesbezüglichen, im Kap. 2.3.1 zusammengefassten Ergebnisse entspringen einer umfangreichen Forschungsarbeit für den NWB Artikel zum Lemma ‚Perspektive‘, ‚das Perspektivische‘ und ‚Perspektivismus‘. Weiters werden im Kap. 2.2.1 unter Rückgriff auf wesentlich beschränktere, aber ebenfalls der Methodik des NWB folgende Längs-Kontextualisierungen problematische Missverständnisse ‚naturalistischer‘ Interpretationen nachgewiesen sowie in Kap. 2.2.2 die primäre Identifikation von Nietzsches Wissenschaftsbegriff mit den modernen Naturwissenschaften problematisiert.[61] Im Kap. 2.5 werden vermittels entsprechender Längs-Kontextualisierungen unterschiedliche Bedeutungsdimensionen von Nietzsches Moralbegriff nachgewiesen, die für die textuelle Analyse seiner moralkritischen Strategeme hilfreich sind. Auch hier zeigt sich, wie die beiden methodischen Ansätze ineinander greifen und einander produktiv ergänzen können.

### 1.2.5 Selbstbezüglichkeitsphänomene im Spiegel der systematisierenden Nietzscheforschung

Probleme der Selbstbezüglichkeit begleiten die philosophische Nietzscheforschung insbesondere im Kontext der Diskussionen um Nietzsches Wahrheits- und Erkenntniskritik seit ihren Anfängen, wurden jedoch bislang kaum zum Gegenstand eigener Untersuchungen gemacht. Überdies lassen sich aufgrund der veränderten forschungsmethodologischen Rahmenbedingungen (vgl. Kap. 1.2.4) Befunde, die im Rahmen systematisierender Interpretationen gewonnen wurden, vielfach nur bedingt bzw. mit gewissen kontextuellen Einschränkungen für textnahe Analysen fruchtbar machen. Im Detail kann daher auf viele

[60] Zur Differenzierung zwischen Längs- und Querkontextualisierung siehe Stegmaier 2012, S. 81.
[61] Vgl. dazu auch Dellinger 2010.

Forschungsergebnisse erst im Zuge der vorliegenden Studien und der dort erfolgenden ausführlichen Auseinandersetzung mit Nietzsches Texten eingegangen werden. Nichtsdestoweniger sollen vorab einige Strömungen und Positionen skizziert werden, die – sei es im positiven oder negativen Sinne – wichtige Bezugspunkte bilden.

Am prominentesten wurden Probleme der Selbstbezüglichkeit in den vergangenen Jahrzehnten im Rahmen der vor allem im anglophonen Sprachraum geführten Debatten um Nietzsches Wahrheits- und Erkenntniskritik sowie den mutmaßlichen ‚Perspektivismus' diskutiert:[62] Im Mittelpunkt steht dabei zumeist die bereits von Arthur C. Danto in seiner für die anglophone Nietzscheforschung grundlegenden Studie aufgeworfene Frage, ob die Nietzsche vermittels systematisierender Lektüreverfahren zugeschriebene Position selbstwidersprüchlich sei und ob bzw. inwiefern sich paradoxe Konsequenzen zeitigende Selbstbezüge vermeiden lassen.[63] Bernhard Reginsters Einschätzung, dass die Nietzscheforschung der vergangenen zwei Jahrzehnte durch das „paradox of perspectivism" dominiert wurde (Reginster 2001, S. 217),[64] hat im Hinblick auf die anglophone Forschung bis heute ihre Gültigkeit behalten.[65] Mit Reginster lassen sich zwei grundsätzliche

---

[62] Siehe zum Einstieg die aktuellen Debatten zum Erkenntnisproblem Dellinger 2011a sowie zum ‚Perspektivismus' Dellinger 2011d und die Auswahlbibliographie Dellinger 2013a. Einen kompakten Überblick über die jüngere anglophone Perspektivismus-Debatte bieten Gemes 2013 und Meyer 2014, S. 202-209.

[63] „Does Perspectivism entail that Perspectivism itself is but a perspective, so that the truth of this doctrine entails that it is false? Would this be what he spoke of in *The Birth of Tragedy* as logic turning round on itself and biting its own tail? Or is this only a seeming paradox, soluble somehow or other? I do not believe Nietzsche ever worked it out, although I am convinced he was aware of it." (Danto 1980 [1965], S. 80) Neben den paradoxen Konsequenzen des ‚Perspektivismus' sieht Danto ein analoges Problem hinsichtlich des Motivs der wesentlichen Metaphorizität von Sprache: „To say that all sentences are metaphorical entails that the thesis itself is metaphorical, hence not literally true, hence literally false. So, if he is right, he is wrong." (ebd., S. 44) Anders als im Falle des ‚Perspektivsmus' geht Danto jedoch hier davon aus, dass Nietzsche diese Konsequenz zugestanden hätte: „I believe Nietzsche would have acknowledged this criticism, and underscored it. He wrote self-consciously under the persuasion that language has inherent limitations and that literal truth is, for deep reasons, never to be attained even superficially." (ebd.) Prägend wurde für die anglophone Forschung jedoch nicht die Suggestion, dass Nietzsches Schreibpraxis als Ausdruck solcher paradoxer Konstellationen verstanden werden könne, sondern die Vorstellung, dass es derartige Paradoxien aufzulösen gälte. Auch der mit Blick auf die zeitgenössische anglophone Forschung formulierten Diagnose Reckermanns zufolge setzt sich demgemäß „[i]n der Debatte über Nietzsches Epistemologie […] allgemein die Überzeugung durch, dass Nietzsches Konzept des Perspektivismus dem Paradox der Selbstreferenz entgehen kann" (Reckermann 2003, S. 193).

[64] Reginster formuliert das „self-referential paradox" wie folgt: „[I]f every view is irretrievably bound to a perspective, how could Nietzsche advocate views in ethics and metaphysics, and indeed how could he consistently advocate perspectivism itself?" (Reginster 2001, S. 217) Zu alternativen Formulierungen und ausführlichen Dokumentationen der anglophonen Diskussionsstränge vgl. Hales/Welshon 1994, S. 108-116 sowie Welshon 2009, S. 36-40. Im deutschsprachigen Raum hat keine vergleichbar intensive Diskussion dieser Themenfelder stattgefunden. Zu den Ausnahmen zählen Ottmann 1987, Gerhardt 1989, Patt 1997, S. 133-143 und Schmitz 1998. Auf Gerhardts viel zitierten Beitrag wird in Kap. 2.3.6 eingegangen.

[65] So sieht Micheal Steven Green im „self-reference problem […] the granddaddy of problems in Nietzsche exegesis" (Green 2002, S. 149). Auch für Simon Blackburn gilt: „This question of self-refutation is the central problem in attempting to understand Nietzsche" (Blackburn 2005, S. 78). Joshua Rayman erklärt gar: „This question of epistemological self-refutation has been the single-minded obsession of analytic Nietzsche scholars for the past forty years" (Rayman 2007, S. 155).

Lösungsansätze des Problems unterscheiden: Während „two-level solution[s]“ mutmaßliche Thesen durch die Differenzierung unterschiedlicher Ebenen (z.B. eine Einschränkung des ‚Perspektivismus‘ auf den Bereich sinnlicher Wahrnehmung, die Ausnahme der ‚Perspektivismus‘-These vom ‚Perspektivismus‘ oder die Fundierung des ‚Perspektivismus‘ in einer Ontologie des ‚Willens zur Macht‘) von den selbstbezüglichen Konsequenzen freizuhalten versuchen, gestehen „perspecitivist solution[s]“ den Selbstbezug zu und begreifen Nietzsches mutmaßliche Thesen ihrerseits als perspektivisch. Erstere unterliegen dabei nach Reginster der Schwierigkeit, entsprechende Differenzierungen zu legitimieren, während letzteren vorgeworfen wird, Nietzsches mutmaßliche Ansprüche nicht hinlänglich plausibel machen zu können. Reginsters Unterscheidung eignet sich zwar nur bedingt zur inhaltlichen Klassifikation der komplexen Vielfalt diskutierter Lösungsansätze, illustriert jedoch trefflich eine die anglophonen Debatten bis heute prägende Tendenz, nämlich die Sorge um die Vermeidung paradoxer oder relativistischer Konsequenzen, die vielfach polemisch als Postmodernismen perhorresziert werden[66] – mit Luhmann könnte man „eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox“ (Luhmann 2000, S. 70) diagnostizieren. Das für die aktuelle Forschungslandschaft nach wie vor wichtigste Beispiel solcher Ambitionen, selbstbezüglich-paradoxe Wendungen von Nietzsches Erkenntniskritik durch Ebenendifferenzierungen zu vermeiden und dergestalt ein für zeitgenössische analytische Debatten salonfähiges Nietzsche-Bild zu etablieren, ist Clark 1990. Clarks einflussreiche Studie versteht sich ausdrücklich als Lösungsversuch des Selbstreferenzproblems (vgl. Clark 1990, S. 3f. sowie Bornedal 2005, S. 7) und schreibt Nietzsche eine ‚naturalistische‘ Erkenntnis- und Wahrheitstheorie neukantianischer Provenienz zu. Als naturwissenschaftlich fundiertes Theorem verstanden zeitigt der ‚Perspektivismus‘ weder relativistische Konsequenzen noch Selbstbezüglichkeitsprobleme (vgl. Clark 1998, S. 75). Obwohl Clarks Studie und insbesondere ihre Entwicklungshypothese, wonach Nietzsche zwar anfänglich eine radikal erkenntnisskeptische Position vertreten habe, diese aber spätestens mit GM aufgegeben habe, teils vehement kritisiert wurde (vgl. z.B. Anderson 1996, Cox 1999, Green 2002, Hussain 2004, Bornedal 2005, Ibáñez-Noé 2005), folgen viele Kritiker Clarks grundsätzlicher Einschreibung Nietzsches in neukantianische Diskurse und der oftmals damit

[66] Siehe z.B. Brian Leiters mit der Frage „Nietzsche, naturalist or postmodernist?“ (Leiter 2002, S. 1-29) überschriebene Einleitung oder Maudemarie Clarks (2005, S. 5) Vorwurf gegen Michael Steven Green, mit seiner zwar anti-kognitivistischen aber doch durch und durch vom analytischen Forschungskontext geprägten Lesart den ‚postmodernen Nietzsche‘ rehabilitieren zu wollen. Zur anglophonen Kontroverse um das Verhältnis Nietzsches zur Postmoderne vgl. Allison 1979, Magnus 1989 sowie die Beiträge in Koelb 1990, insbesondere die Verteidigung der Assoziation in Babich 1990a, S. 249-266 und die vehemente Kritik in Solomon 1990, S. 267-293. Im deutschen Sprachraum hat sich insbesondere Ernst Behler Verdienste um die produktive Aufarbeitung der poststrukturalistischen Nietzsche-Rezeption erworben: vgl. Behler 1985, Behler 1988 und Behler 1989.

einhergehenden ‚naturalistischen' Deutung bzw. nehmen diesbezüglich ausschließlich im Detail Modifikationen vor.[67]

Am vehementesten wurde das ‚naturalistische' Nietzsche-Bild im Anschluss an Clark durch Brian Leiter profiliert, der es als regelrechtes Gegenbild zum allgemein verteufelten ‚postmodernen' Nietzsche und den damit assoziierten Schreckgespenstern von Skeptizismus und Relativismus stilisiert (vgl. Leiter 2002, S. 1-29 sowie Leiter 2013). Seine dezidiert anti-skeptische Deutung beschränkt die kritische Reichweite des Perspektivitätsmotivs auf die Zurückweisung überzogener metaphysischer Realismen bzw. der Option einer ‚view from nowhere', um relativistische Implikationen sowie die gefürchtete selbstreferenzielle Inkohärenz[68] zu vermeiden und Nietzsche eine im zeitgenössischen analytischen Diskurs akzeptable Form von „modest objectivity" zuzuschreiben (vgl. Leiter 1994 und Leiter 2002, S. 264-279).[69] Weitere Ansätze zur Vermeidung der Selbstbezüge reichen von der Differenzierung unterschiedlicher Wahrheitsbegriffe (vgl. z.B. Schacht 1983, S. 52-117 oder Anderson 1999) über die Beschneidungen des ‚Perspektivismus' durch den Ausschluss von zu Selbstreferenzen führenden Allgemeinheitsansprüchen (Hales/Welshon 1994, S. 111-116 sowie Hales/Welshon 2000, S. 31-36) bis hin zur Fundierung in einer zumindest methodisch von perspektivischen Relativierungen isolierten Metaphysik des ‚Willens zur Macht'[70] bzw. einer an den zeitgenössischen Naturwissenschaften orientierten Ontologie des ‚Werdens'[71]. Diese durchwegs im Rahmen systematisierender Deutungen entwickelten Ansätze zur Vermeidung von Selbstreferenzen bzw. deren paradoxer Konsequenzen müssen hier nicht im Detail analysiert werden, bilden jedoch eine wichtige Kontrastfolie für die Grundthese, dass Nietzsche vielfach und gerade im Kontext des Perspektivitätsproblems ganz gezielt mit Selbstbezüglichkeiten und verstörend paradoxen Konstellationen operiert.

---

[67] Vgl. z.B. Anderson 1996, S. 311, der zwar Clarks Entwicklungshypothese entschieden zurückweist, dem ‚neukantianischen' Deutungsansatz aber grundsätzlich beipflichtet. Zu den wenigen grundlegenden Kritikern des ‚neukantianischen Nietzsche' zählt Cox 1999, der jedoch seinerseits, wenngleich in einem weniger naiv-realistischen Sinne, am ‚Naturalismus' Nietzsches festhält. Auch Green 2002 unterstreicht gegen Clark Nietzsches ‚Nonkognitivismus', begründet dies jedoch seinerseits über die Einschreibung in neukantianische Diskurse. Auch Hussain 2004 folgt dieser Einschreibung.

[68] „Incoherence looms when the question arises of the epistemic status of the perspectivist thesis itself" (Leiter 1994, S. 353).

[69] Siehe dazu auch Schacht 2005, der nach einem Schnelldurchlauf der einschlägigen Belegstellen (mit der überraschenden Aussparung des Notats 7[60] sowie von MA I Vorrede 6) zu folgendem, für die Anhänger eines naturalistisch-kognitivistischen Nietzsche-Bildes (vgl. zum vermeintlichen erkenntnistheoretischen Kognitivismus Nietzsches neben Schacht 2000b auch Westphal 1984b) beruhigenden Schluss kommt: „Nietzsche may be considered a kind of 'perspectivist'; but his kind of 'perspectivisim' neither undermines nor conflicts with his cognitivism and cognitive aspirations. On the contrary, they are mutually supportive and illuminating; […] There may be no view from nowhere; [...] But none of this should traumatize us, or paralyze us. Those are the conditions of inquiry. So be it." (Schacht 2005, S. 225)

[70] Siehe insbesondere Richardson 1996, ähnlich zuvor schon Roth 1990.

[71] Vgl. z.B. Mittelman 1984 und Meyer 2014, S. 198-264.

Aufgrund der Dominanz, die das ‚naturalistische' Nietzsche-Bild mittlerweile insbesondere im anglophonen Sprachraum erlangt hat, widmet sich Kap. 2.2.1 ausführlich der Kritik an den problematischen Methoden und Tendenzen ‚naturalistischer' Zugänge. Kap. 2.2.2 schlägt eine alternative, von ‚naturalistischen' Realismen befreite Deutung von Nietzsches Berufungen auf ‚Wissenschaftlichkeit' vor. Dass die für ‚naturalistische' Zugänge typische Angst vor selbstbezüglichen Komplikationen vielfach auch über den Bereich von Wahrheits- und Erkenntniskritik hinausgeht, zeigt sich paradigmatisch, wenn Leiter erklärt, dass Nietzsche „on pain of inconsistency" (Leiter 2002, S. 74) eine Ebenentrennung zwischen der von ihm kritisierten und der ihm vertretenen Moral voraussetzen müsse, in seinem jener These vorangestellten Zitat aus M Vorrede 4 jedoch just die Formulierung unterschlägt, jenes „Buch" stelle „in der That einen Widerspruch dar und fürchtet sich nicht davor" (M Vorrede 4, KSA 3, 16). Kap. 2.5 weist in diesem Sinne nach, dass gerade diese Selbstbezüglichkeit und ihre vermeintliche ‚inconsistency' für den Reflexionshorizont von Nietzsches Moralkritik maßgeblich ist.

Neben den skizzierten, in der aktuellen Forschungslandschaft überwiegenden Tendenzen zur Vermeidung von Selbstbezüglichkeiten wurden im Rahmen der traditionellen, systematisierenden Nietzscheforschung allerdings auch Ansätze zu einer positiven Bewertung entwickelt,[72] an die hier – wenngleich unter veränderten methodischen Voraussetzungen und somit nur mit gewissen Einschränkungen – angeknüpft werden kann.

So geht bereits Karl Jaspers davon aus, dass der Kerngehalt von Nietzsches Denken nicht in einzelnen, scheinbar dogmatisch fixierten Inhalten oder Positionen zu finden sei, sondern in den jene Fixierungen verflüssigenden Aufhebungsbewegungen, die er als „reale Dialektik" (Jaspers 1950 [1936], S. 385) beschreibt. Als Movens jener Bewegungen identifiziert er „Zirkel" und „Widersprüche" (ebd., S. 154), die dergestalt als „indirekte Zeiger" (ebd., S. 190) fungieren und keine zu bemängelnden Unzulänglichkeiten darstellen, sondern als integraler Bestandteil Nietzsches philosophischer Kommunikationspraxis ernst genommen werden müssen.[73] Jaspers differenziert dabei allerdings nicht hinlänglich zwischen

[72] Matthew Meyer erklärt demgemäß hinsichtlich „Nietzsche's views on perspectivism": „[R]eadings of these views in German scholarship often embrace what they see as the circular and self-referential character of the view. In contrast, Anglo-American scholars have often acknowledged the potentially circular and self-referential character of Nietzsche's views, but have usually endeavored to show that Nietzsche escapes what they see as the self-refuting consequences of such characterizations." (Meyer 2014, S. 205)

[73] „Der so hervortretende Widerspruch wäre ein aus der Sache kommender, notwendiger, nicht ein Zeichen schlechten Denkens, sondern von Wahrhaftigkeit. Die Aufgabe der Interpretation ist jedenfalls, die Widersprüche in allen Gestalten aufzusuchen, nirgends zufrieden zu sein, wo man nicht auch den Widerspruch gefunden hat, und dann vielleicht, diese Widersprüche in ihrer Notwendigkeit zu erfahren. Statt gelegentlich an Widersprüchen sich zu stoßen, ist vielmehr der Ursprung der Widersprüchlichkeit zu suchen." (Jaspers 1950, S. 17) Zur Kritik der problematischen Forderung, *überall* Widersprüche finden zu müssen, vgl. Kaufmann 1974, S. 74f.

selbstbezüglichen Strukturen wie Zirkeln auf der einen und Widersprüchen im Sinne einer einfachen Unvereinbarkeit gegensätzlicher Aussagen auf der anderen Seite. Letztere und die darauf bezogene Grundthese, dass „[d]as *Sichwidersprechen* der Grundzug Nietzscheschen Denkens ist“ (ebd., S. 17) entspringen seiner grob kompilierenden, verkürzte Zitate aus unterschiedlichsten Kontexten gegeneinander stellenden Lektüremethode: Die derart konstruierten ‚Widersprüche‘ zwischen scheinbar unvereinbaren Aussagen ergeben sich aus der Abstraktion von den konkreten Texten sowie aus der unberechtigten Voraussetzung, dass es in sämtlichen Texten um die Präsentation einer einheitlichen ‚systematischen‘ Position gehen müsse.[74] Neben diesen spekulativ unergiebigen Unvereinbarkeiten konfrontiert Jaspers als ‚Zirkel‘ bzw. ‚Widersprüche‘ jedoch auch tatsächlich relevante Selbstbezüglichkeitsprobleme im Bereich der Wahrheits- bzw. Erkenntniskritik[75], des Motivs der Auslegung und des ‚Willens zur Macht‘[76] oder der Moralkritik[77] und begreift diese nicht als Defizite, sondern als entscheidenden Grundzug von Nietzsches Denken.[78] Neben der

[74] Werner Stegmaier hat in diesem Sinn gegen das „Dogma der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit von Nietzsches Philosophie“ (Stegmaier 2007, S. 88) eingewandt, dass „Widersprüche vom jeweiligen Interpreten konstruierte Widersprüche“ seien, d.h. Resultat der systematisierenden, von Nietzsches schriftstellerischen Gestaltungsformen absehenden Konstruktion vermeintlicher ‚Positionen‘: „Seine Schriften werden dann ambivalent oder widersprüchlich, wenn seine Begriffe aus ihren jeweiligen Kontexten gelöst und über sie hinweg verallgemeinert werden. Mit dem Vorwurf der Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit an Nietzsche schafft man sich Spielräume für eigene Festlegungen seines Philosophierens, an die er, Nietzsche, sich nicht gehalten habe, und entzieht sich damit seinen gezielten Irritationen.“ (Stegmaier 2012, S. 71)

[75] „In dem Werdeprozeß des Lebens müßte auch alle Wahrheit über diese Wahrheit einen werdenden Charakter haben, also eine Weise des Irrtums sein. Auch diese Aussagen über das Wahrsein wären selbst nicht wahr. Damit ist Nietzsches Denken in eine Situation geraten, die eine allgemeine Notwendigkeit unseres Denkens an der Grenze zeigt: Wenn Erkennen das Erkennen erkennen will, die Wahrheit über die Wahrheit ausgesagt werden soll, so ist die Grundform des Gedankens ein *Zirke1*. […] Seine Gedanken über die Wahrheit mußten, indem sie das leugnen, was sie zu ihrer Formulierung brauchen, in unablässige Widersprüche geraten. Dieses Denken wäre nur eine sinnlose Konfusion, wenn nicht damit Grenzen erfahren würden, die sich nicht anders als indirekt kundgeben können.“ (Jaspers 1950, S. 189f.)

[76] Für die weitere Forschung prägend wurde insbesondere Jaspers These, dass „[d]ie endlose Bewegung des Auslegens zu einer Art von Vollendung zu kommen [scheint] im *Selbsterfassen* dieses Auslegens: in der Auslegung der Auslegungen.“ (Jaspers 1950, S. 296): „Nietzsches Auslegung, die weiß, daß alles Wissen Auslegen ist, wird dieses Wissen in die eigene Auslegung durch den Gedanken hineinnehmen, daß der Wille zur Macht selber der überall wirkende, unendlich mannigfache Antrieb des Auslegens ist. Die Auslegung Nietzsches ist in der Tat eine Auslegung des Auslegens und dadurch für ihn von allen früheren, damit verglichen naiven Auslegungen, die nicht das Selbstbewußtsein ihres Auslegens hatten, geschieden.“ (ebd., 299)

[77] So erkennt Jaspers beispielsweise bereits, dass Nietzsches Pathos des Natürlichen seinerseits distinkt moralischen Charakter hat: „Da Nietzsche also gegen die Unbedingtheit der Moral selbst unbedingt die Wertschätzung der ‚Natur‘ stellt, tut er das, was er verwirft: die absolute Wertschätzung zu vollziehen. Die Voraussetzung der ‚absoluten Moral‘: ‚meine Wertschätzung ist die endgültige‘ bleibt ungewollt – dann aber von ihm selbst erkannt – auch die Nietzsches.“ (Jaspers 1950, S. 154) Auch dass bei Nietzsche bisweilen „die Kritik an der Moral selbst aus der höchst gesteigerten Moralität entspringe“ (ebd., S. 144) ist bereits richtig gesehen. So hellsichtig Jaspers jedoch diese gegenläufigen Tendenzen in Nietzsches Moralkritik identifiziert, so dürftig bleibt der Befund, dass es sich dabei um ‚Widersprüche‘ handelt, die er herausstellen zu können meint, indem er isolierte Zitate aus unterschiedlichsten Kontexten nebeneinander stellt, anstatt durch genaue Textlektüre nachzuweisen, dass es sich dabei um zwei komplementäre, präzise reflektierte moralkritische Strategeme handelt (vgl. Kap. 2.5).

[78] Bis heute anschlussfähig ist dabei Jaspers Grundthese, wonach weniger die Inhalte als die durch die als ‚Widersprüche‘ missverstandenen Selbstbezüge indizierten Reflexionsbewegungen den spekulativen Kern

allerdings auch in diesen Fällen gegebenen Problematik, dass Selbstbezüge und vermeintliche ‚Widersprüche' durch eine grob collagierende Methode konstruiert werden, leidet Jaspers Darstellung darunter, dass er zwar das spekulative Potential ihrer indirekten Anzeigefunktion erkennt, es im Rahmen seines eigenen existenzphilosophischen Grundentwurfs jedoch als ‚Erhellungen' von ‚Sein', ‚möglicher Existenz' bzw. ‚dem Umgreifenden' versteht (vgl. zu diesem Kritikpunkt auch Ulmer 1962, S. 9-11 sowie Kaufmann 1974, S. 16):[79] Die Schlussfolgerung, dass die ‚reale Dialektik' durch Nietzsches genialische Existenz bedingt bzw. deren Zeugnis sei und es sich bei seinen Denkbewegungen somit nicht um methodisch reflektierte Strukturen, sondern gleichsam um unbewusste Ausflüsse handle,[80] ist nicht nur spekulativ unergiebig, sondern verbaut endgültig den durch Jaspers Kompilationsverfahren vermiedenen Blick auf die Texte, in deren Verschränkung von Form und Inhalt sich das vermeintlich fehlende methodische Reflexionsniveau dokumentiert. Seine Studie bildet somit zwar einen wichtigen und für die weitere Forschung prägenden Anhaltspunkt zu einer grundsätzlich positiven Bewertung selbstbezüglicher Strukturen sowie der durch sie bedingten Dynamisierung thetischer Fixierungen, bleibt jedoch in ihren methodischen Verfahren zur Konstruktion jener Strukturen, in der Analyse ihrer Funktionen sowie in ihrer existenzphilosophischen Deutung derselben problematisch.

Auch bei Heidegger als dem neben Jaspers wichtigsten Interpreten der Dreißigerjahre finden sich Ansätze zu einer positiven Bewertung der selbstbezüglichen Konsequenzen von Nietzsches Wahrheitskritik:

> Die Wahrheit sei eine Illusion, sagt Herr Nietzsche. Dann ist doch, wenn Nietzsche ‚konsequent' sein will — und es geht nichts über die ‚Konsequenz' —, dann ist doch auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion, und dann brauchen wir uns nicht länger mit ihm abzugeben. Der leere Scharfsinn, der sich mit dieser Art von Widerlegung aufspielt, erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergißt allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern daß dann ebenso notwendig auch der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte wahre Folgesatz eine ‚Illusion' sein muß. Der Verfechter des Scharfsinns wird nun aber,

---

von Nietzsches Denken bilden und es durch sie zu einer unabschließbaren Dynamisierung seines Philosophierens kommt: „Wenn kein Inhalt als die von Nietzsche eigentlich gemeinte Lehre vom Ganzen besteht, so kann das Entscheidende seines Philosophierens nicht ein bestimmter Inhalt sein, und sei es der beherrschendste und wirksamste in seinen Werken. Es ist zu sehen, was es bedeutet, daß alles Gesagte auch wieder in Frage gestellt wird, daß – willentlich und unwillkürlich – alles Gedachte in Widersprüchen sich wieder aufzuheben scheint." (Jaspers 1950, S. 443f.)

[79] Die ‚indirekten Zeiger' gelten Jaspers etwa als „philosophisches Ausdrucksmittel, und zwar erstens für den existentiellen Appell an wesentliche Wahrheit als getragen von wesentlichem Leben, zweitens für die Möglichkeit eines das Leben transzendierenden Innewerdens des Seins." (Jaspers 1950, S. 190)

[80] „Wenn die Dialektik über jeden der Nietzscheschen Gedanken kommt, Nietzsche sich in seiner restlosen Wahrhaftigkeit ihr anvertraut hat, so hat er doch diese Dialektik selbst nicht methodisch gestaltet. Daran hinderte ihn schon die Vehemenz seiner sich überstürzenden Einfälle, dieses sich selbst Verzehren eines stets gespannten, nur in mystischen Augenblicken zur Ruhe kommenden Denkerlebens." (Jaspers 1950, S. 390) Nietzsche werde „gleichsam stoßweise hellsichtig, ohne das Erblickte weiter zu verdeutlichen. Was er logisch nur zuweilen sieht, ist aber das, was er faktisch vollzieht. Sein logisches Selbstverständnis hat berührt, aber nicht völlig durchleuchtet, was der Form nach Kern seines Philosophierens ist." (ebd., 393)

> inzwischen *noch* klüger geworden, entgegnen, daß dann auch unsere Kennzeichnung seiner Widerlegung als einer Illusion ihrerseits Illusion bleibe. Allerdings — und dieses wechselweise Widerlegen könnte ins Endlose fortgesetzt werden, um stets nur das zu bestätigen, wovon es nämlich beim ersten Schritt schon Gebrauch macht: daß die Wahrheit eine Illusion sei. (Heidegger 1961, S. 501f.)[81]

Heideggers Zurückweisung dessen, was man als *den* Standardeinwand gegen Nietzsches umfassende Wahrheits- und Erkenntniskritik bezeichnen könnte, ist bedeutsam, weil sie entgegen der später insbesondere in der analytischen Tradition dominant werdenden Ansicht, dass es sich hierbei um eine fatale, interpretativ unter allen Umständen zu vermeidende Inkonsistenz handle, auf einer ‚bestätigenden' Funktion der selbstbezüglichen Implikationen beharrt: In der ins Unendliche fortsetzbaren Reflexionsbewegung zeigt sich in der Tat stets aufs Neue der ursprüngliche kritische Impetus an. Mit der anschließenden Erklärung, dass „[d]ieser Satz durch die Widerlegungskunststücke des bloßen Scharfsinns nicht nur nicht erschüttert", sondern „nicht einmal berührt" (ebd., S. 501) werde, schüttet Heidegger allerdings das Kind mit dem Bade aus, insofern er zwar zu recht darauf insistiert, dass Nietzsches Kritik auf diese Weise nicht sinnvoll ‚widerlegt' werden kann, zugleich aber auch – anders als Jaspers – die integrale Bedeutung solcher Reflexionsstrukturen für Nietzsches kritische Praxis aus dem Blick verliert. Heidegger erachtet demgemäß Nietzsches veröffentlichte Texte, in denen sich jene Reflexionsstrukturen primär dokumentieren, als bloßen „Vordergrund" – „[d]ie eigentliche Philosophie bleibt als ‚Nachlaß' zurück." (ebd., S. 17)

Wolfgang Müller-Lauter knüpft in seinen für die Debatten der Siebziger- und Achtzigerjahre prägenden und bis heute einflussreichen Studien (Müller-Lauter 1971, 1974 und 1978) ausdrücklich an Jaspers These an, dass es sich beim ‚Willen zur Macht' um eine „Auslegung des Auslegens" (Jaspers 1950, S. 299) handelt und geht somit von einer konstitutiven Selbstbezüglichkeit jener Motive aus:

> Bei aller Problematik der Nietzsche-Deutung von Jaspers […] ist dies doch richtig gesehen: Alles Wissen ist für Nietzsche Auslegung, alles Wissen um dieses Wissen ist Auslegung von Auslegung. Wir können nach dem von uns hier Ausgeführten auch sagen: Die Auslegungen in ihrer Mannigfaltigkeit sind Interpretationen von Machtwillen; daß sie dies sind, ist ebenfalls Interpretation. (Müller-Lauter 1974, S. 43)

Mit Bezug auf das berühmte „nun, um so besser" am Ende von JGB 22 (vgl. KSA 5, S. 37) geht Müller-Lauter davon aus, dass der Einwand, dass es sich auch bei der ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' bloß um eine Interpretation handle, „offenkundig angenommen" wird, weil er „Nietzsches Deutung gelegen [kommt]" (Müller-Lauter 1974, S. 42). Es handle sich demgemäß um eine „Interpretation der Interpretation" (ebd., S. 58) bzw. einen „Zirkel der

[81] Auch Jaspers hatte sich bereits gegen „die Leerheit des unlebendigen, rationalen Formalismus" (Jaspers 1950, S. 189) solcher Einwände ausgesprochen.

Interpretation“ (ebd., S. 59). Auch Müller-Lauter beruft sich jedoch zwar auf JGB 22 als eine der am augenfälligsten selbstreflexiven Passagen des veröffentlichten Werkes, privilegiert jedoch grundsätzlich wie Jaspers und Heidegger den Nachlass als Quelle zur Rekonstruktion von Nietzsches vermeintlichen ‚systematischen‘ Positionen. Müller-Lauter argumentiert mit Bäumler gegen Schlechtas Vorschlag, sich gerade im Hinblick auf den ‚Willen zur Macht‘ an die hypothetischen und mannigfaltig gebrochenen Äußerungen in den veröffentlichten Schriften zu halten, anstatt aus nachgelassenen Notaten eine Systematik traditionellen Zuschnitts zu konstruieren: „Geht es um die Herausarbeitung von Nietzsches letzten ‚Einsichten‘, […] verdient […] der Nachlaßtext, der ‚Vorstufe‘ ist, den interpretatorischen Vorrang gegenüber der veröffentlichten Fassung“ (ebd., S. 10f.). So sei es mit Bezug auf die von Subversionen durchsetzte Darstellung in JGB 36 „verfehlt, ‚ein Stilmittel als eine sachliche Distanzierung im Hauptpunkt‘ auszulegen“ (ebd., S. 10) – man könne sich folglich bedenkenlos an die thetischeren Formulierungen aus Vorstufen und Nachlass halten. Demgemäß kommt Müller-Lauter zwar zu einer grundsätzlich positiven Bewertung der Selbstbezüglichkeit des Interpretationsmotivs bzw. des ‚Willens zur Macht‘ und beruft sich damit unter anderem auf JGB 22, geht dabei jedoch von einer aus Nachlassnotaten konstruierten ‚Theorie‘ aus, die sich anschließend reflexiv bestätigen soll. Diese Reflexionsbewegung ist jedoch grundlegend anders strukturiert als die in JGB inszenierte Schleifenstruktur, die nicht einfach bestätigende, sondern vor allem auch irritierend-subversive Effekte zeitigt (vgl. Kap. 2.4). Somit ist zwar die grundlegende Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten anerkannt, zugleich aber, wie bei Jaspers, deren Ort in der Reflexion systematisierender Extrapolationen statt in Nietzsches veröffentlichten Schriften angesetzt, in denen sich weitaus komplexere Reflexionsstrukturen nachweisen lassen.

Rüdiger Hermann Grimm kommt wenig später in seiner Monographie (Grimm 1977) zu sehr ähnlichen Ergebnissen und legt kurz darauf unter dem Titel *Circularity and Self-Reference in Nietzsche* eine der wenigen exklusiv auf Fragen der Selbstbezüglichkeiten konzentrierten Publikationen vor (Grimm 1979). Ähnlich wie Müller-Lauter argumentiert Grimm auf der Basis systematisierender Kompilationen, dass für Nietzsche alles Interpretation und Interpretation wesentlich ‚Wille zur Macht‘ sei, wobei diese These selbst einem interpretativen ‚Willen zur Macht‘ entspringe und Nietzsches vermeintlichem neuen Wahrheitskriterium der Machtsteigerung entspräche (so auch Müller-Lauter 1974, S. 45-53).[82]

[82] „Nietzsche asserts that all knowing is interpreting. Since this statement addresses itself to *all* knowing, it is self-referential, i.e. this statement must itself be an interpretation. Indeed, rather than seeking to make an exception for his views, Nietzsche is fully aware that his own views are interpretations. […] If we take Nietzsches position seriously, it can only mean that his claim that all knowing is interpreting, as well as the metaphyical model which supports this epistemic claim, are equally interpretations. The question then arises

Gerade im Kontext des berühmten „nun, um so besser“ am Ende von JGB 22, auf das sich auch Grimm beruft, ist jedoch von einem solchen neuen Wahrheitskriterium keine Spur, im Gegenteil (vgl. Kap. 2.4). Auch hier bleibt es somit bei der grundsätzlich zu würdigenden positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeiten unter methodisch problematischen Voraussetzungen und mit dementsprechend problematischen interpretativen Konsequenzen, die an der konkreten Inszenierung von Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches veröffentlichten Texten vorbeigehen: Die von Grimm konstruierte Zirkularität ist „[a] characteristic feature of all metaphysical argumentation […] since any statement (theory, position, etc.) which attempts to say something about reality as a whole must itself be included within this characterization.“ (Grimm 1979, S. 289) Insofern sich Versatzstücke solcher Argumentationen in Nietzsches veröffentlichten Schriften nicht in traditionellen Thesenstrukturen, sondern nur mannigfach gebrochen vorfinden, ergeben sich auch weitaus komplexere Selbstbezüglichkeitsstrukturen, die nicht einfach nur auf selbstreferenzielle Bestätigung hinauslaufen und dergestalt als Basis metaphysischer Theoriebildung fungieren könnten.

Ähnliches gilt auch für die Deutung Günter Abels, der im Anschluss an Müller-Lauter eine universalistische Theorie interpretierender ‚Willen zur Macht‘ rekonstruiert[83] und von einem „Interpretations-Zirkel“ (Abel 1984, S. 162-184) spricht, im Rahmen dessen Nietzsches philosophische Praxis als Selbstbezug des Interpretierens verstanden werden kann:

> Wenn schließlich in der Perspektive von Nietzsches Philosophie auch jedes ‚Wissen‘ als ein wertschätzend-dafürhaltendes ‚Glauben‘ und darin als ‚Interpretation‘ aufzufassen ist, dann muß Philosophie Inwendigkeit des Interpretierens sein. Darin besteht Nietzsches Vermächtnis und seine philosophische Aktualität. (ebd, S. 175)

Demgemäß könne es zwar nicht mehr darum gehen, „*hinter* die Interpretativität zu kommen“ (Abel 1989, S. 344), wohl aber könne „[d]ie Frage nach der Wahrheit der Interpretation […]

by what right do Nietzsche’s interpretations claim priority over others. They do so by right of that truth criterion which is implicit to Nietzsche’s metaphysical scheme, i.e. the enhancement of power.“ (Grimm 1979, S. 296) Zur Kritik der Rede von einer selbstreferenziellen Konsistenz von Nietzsches vermeintlichem Wahrheitskriterium der Machtsteigerung vgl. treffend Taureck 1985, S. 377f.: „Wenn der Satz ‚Wahr ist, was mein Machtgefühl steigert‘ in dem Sinn selbstbezüglich ist, daß mein Machtgefühl durch das reine Bewußtsein dieser Aussage gesteigert wird, so muß man – in Abwandlung Kants – auch sagen, daß die Vorstellung von Tausend Dollar in dem Sinne selbstbezüglich ist, daß sie mich unmittelbar in den Besitz von 1000 Dollar bringt.“ Abgesehen von der theoretischen Fragwürdigkeit eines solchen ‚Wahrheitskriteriums‘ gilt es zu betonen, dass Nietzsche zwar zu kritischen Zwecken mit der Interpretation des *Glaubens* an Wahrheiten als Funktion von Machtsteigerung experimentiert, aber beispielsweise bei der zentralen Einführung des Motivs des ‚Willens zur Macht‘ in JGB von einem solchen ‚Wahrheitskriterium‘ keine Rede ist, sondern im Gegenteil ausdrücklich die Lebensnotwendigkeit von Fälschung und Falschheit unterstrichen wird (vgl. Kap. 2.4). Nietzsche geht es zu keiner Zeit ernsthaft um die Etablierung einer neuen Theorie bzw. eines neuen Kriteriums von Wahrheit.

[83] Nach Abel sind „in jedem Willen-zur-Macht-Geschehen Faktizität und Interpretativität unauftrennbar immer schon ineinander übergegangen [...]. Alles, was ist, interpretiert, und Interpretation ist alles, was ist.“ (Abel 1984, S. 182) Zur Kritik der in dieser Formulierung deutlich werdenden ontologisierenden Tendenz von Abels Deutung vgl. Patt 1997, S. 142f. und Bittner 1987, S. 84.

als Frage nach der Vergleichung und Übereinstimmung der Interpretation mit sich selbst entfaltet werden.“ (ebd., S. 354) Neben der methodischen Problematik des systematisierend-komplilierenden Deutungsverfahrens zeigt sich an Abels Auslegung vielleicht am deutlichsten, inwiefern derartig konstruierte Reflexionsstrukturen teils gänzlich andere Konsequenzen zeitigen als jene, die sich tatsächlich in Nietzsches Texten dokumentieren: Während Abel auf Basis des ‚Interpretationszirkels‘ eine umfassende, systematisch ausdifferenzierte Theorie der Interpretation bzw. in weiterer Folge seinen eigenen Ansatz einer Interpretationsphilosophie entwickelt, macht Nietzsche die Interpretation des ‚Willens zur Macht‘ zwar etwa in JGB 22 tatsächlich als solche kenntlich, doch im Kontext von JGB hat dieses Zugeständnis eine primär subversive, massiv destabilisierende Wirkung, die wenig Raum für systematische Theorieentwicklung wie jene Abels zu lassen scheint. Jedenfalls bietet uns Nietzsche derlei weder in den veröffentlichten Schriften noch im Nachlass an, wo sich zwar eine Unzahl an Versatzstücken theoretischer Ansätze finden, jedoch keine ausdifferenzierte, ausdrücklich selbstrefereziell fundierte Theorie. Auch die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘, die Abel quasi als systematischen Schlussstein der Theorie interpretierender ‚Willen zur Macht‘ deutet – „als die Quintessenz des Interpretations-Zirkels, als die Interpretation der Interpretationen“ (Abel 1984, S. 184) –, wird in den veröffentlichten Schriften von Nietzsche an keiner Stelle auf eine solche Weise in Stellung gebracht.

Neben Abel haben eine Reihe weiterer Autoren den von Müller-Lauter entwickelten Ansatz zu einer positiven Bewertung der Selbstbezüglichkeiten des Interpretationsmotivs und des ‚Willens zur Macht‘ weitergeführt. So ist beispielsweise für Volker Gerhardt „[d]ie Rede vom Willen zur Macht […] zirkulär im Sinne einer in sich selbst zurücklaufenden Interpretation“ (Gerhardt 1996, S. 280)[84] und für Günter Figal „Nietzsches Philosophie der Interpretation […] eine Auslegung“ der „auch für sie selbst geltenden Faktizität“ und somit „Auslegen oder Interpretieren, das als solches transparent ist, indem es offen und ausdrücklich als solches vollzogen wird“ (Figal 2000, S. 9). Dabei lassen sich vom Standpunkt der hier verfolgten textnahen Lektüremethode jeweils ähnliche Einwände formulieren, nämlich dass zwar die grundsätzlich positive Bewertung der Selbstbezüglichkeiten anzuerkennen ist, deren konkrete Analysen jedoch gegenüber der Vielfalt an sich in Nietzsches Texten

[84] „Das für den basalen Vorgang der Interpretation von Interpretationen verwendete Zeichen ist in sich selbst interpretativ, es ist selbst die Interpretation einer auf sich selbst verweisenden Interpretation. Nicht nur der bezeichnete Wille zur Macht beschreibt einen in sich fest geschlossenen hermeneutischen Zirkel, sondern auch der bezeichnende Begriff stellt einen derartigen Zirkel dar. Die Einkreisung durch Interpretation ist damit vollkommen: Das ‚letzte Faktum‘, zudem wir durchstoßen, ist damit Interpretation von Interpretationen, und der Begriff, mit dem wir dieses Faktum benennen, ist die Interpretation seiner selbst.“ (Gerhardt 1996, S. 280) Ähnlich wie bei Abel zeigt sich auch bei Gerhardt eine problematische Tendenz zur Ontologisierung jener zirkulären Strukturen: „Die Zirkularität des Willens zur Macht wird aber erst interessant, wenn sie als die *Bewegung der Wirklichkeit selbst* verstanden wird.“ (ebd., S. 281)

dokumentierenden Reflexionsstrukturen zu kurz greifen bzw. insbesondere hinsichtlich ihrer subversiv-destabilisierenden Effekte an diesen vorbeigehen.

Auch Paul van Tongerens monographische Studien, die grundsätzlich deutlich textnäher operieren und dabei insbesondere im Umfeld der Selbstaufhebung der Moral subtile Reflexionsstrukturen nachweisen, an die in den hier versammelten Publikationen wiederholt angeknüpft werden kann, folgen bezüglich des Problemkomplexes von Interpretation und ‚Wille zur Macht' im Wesentlichen der Deutung Müller-Lauters (vgl. van Tongeren 1989, S. 195-211) bzw. gehen zwar von den Subversionen in JGB 36 aus (vgl. van Tongeren 2000, S. 156-161), rekonstruieren dann jedoch aus dem Nachlass eine Theorie des ‚Willens zur Macht', um mit Verweis auf JGB 22 deren Selbstbezüglichkeit zu veranschaulichen (ebd., S. 161-168). Anders als Müller-Lauter, Grimm oder Abel zeigt van Tongeren jedoch eine hohe Sensibilität für Nietzsches schriftstellerische Formen und die kritisch-subversiven Konsequenzen der sich einstellenden Selbstbezüglichkeiten. Er verwendet daher Begriffe wie „epistemology" und „metaphysics" ausdrücklich nur unter Anführungszeichen (ebd., S. 120), geht auf Stilmittel wie Parodie oder Ironie ein und bietet keine vergleichbar umfassenden Theoretisierungen oder Systematisierungen des Interpretationsmotivs bzw. des ‚Willens zur Macht' an. Van Tongeren geht davon aus, dass sich Nietzsche der „self-referential consequences of his critique" (ebd., S. 145) bewusst war und weist dies auch überzeugend an Textbeispielen wie JGB Vorrede oder JGB 34 nach. Obwohl van Tongeren hinsichtlich des ‚Willens zur Macht' teils selbst auf systematisierende Methoden zurückgreift und folglich auch bei der Analyse der Reflexionsstruktur dieses Motivs wiederum eine Entsprechung mit der „true nature of being" ortet (ebd., S. 168), hält er doch daran fest, dass auch diese Erkenntnis sich selbst wiederum unter Anführungszeichen setzen muss. Für van Tongeren ergibt sich so wie schon für Müller-Lauter 1971 ein ständiges Oszillieren zwischen dogmatischer Behauptung und Selbstrelativierung, das seinerseits als performativer Vollzug eines ‚Willens zur Macht' in einem agonistischen Konkurrenzkampf der Interpretationen verstanden werden kann.[85] Seine konkreten Analysen der sich in Nietzsches Texten dokumentierenden Selbstbezüglichkeiten sowie die damit verbundene Grundeinsicht, dass deren selbstkritische Konsequenzen keinen Raum mehr für eine nicht unter Anführungszeichen stehende Theoriebildung lassen, bilden daher einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die hier versammelten Studien. Insbesondere können in Kap. 2.5

[85] Auch dabei handelt es sich nach van Tongeren jedoch nicht einfach um eine rein deskriptive These, sondern zugleich um eine praktisch-normative Forderung: „Nietzsches Philosophie vom Willen zur Macht ist keine reine Beschreibung oder Interpretation der Wirklichkeit, sondern sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der normativen These, daß die so verstandene Wirklichkeit bejaht und dauernd als Kampf realisiert werden müsse." (van Tongeren 1989, S. 206)

wesentliche Ergebnisse von van Tongerens Studien zur den selbstbezüglichen Dimensionen von Nietzsches Moralkritik aufgegriffen werden.

Wie van Tongeren knüpft auch Babette Babich mit ihrer positiven Bewertung der reflexiven Konsequenzen von Nietzsches Wahrheits- und Erkenntniskritik ausdrücklich an Jaspers und Müller-Lauter an (vgl. Babich 1994, S. 41). Babich beruft sich dabei ebenfalls auf JGB 22 und wendet sich unter Verweis auf die stilistische Eigenart von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei gegen den logischen Formalismus des klassischen Inkonsistenzvorwurfs: Es handle sich nicht um eine beliebige Inkonsistenz, sondern um eine im Rahmen von Nietzsches auf Leserinvolvierung abzielendem Stil produktive,[86] ‚konsistente Inkonsistenz' eines gerade in seinen Dissonanzen harmonischen Denkens.[87] Der gegen die dominante Perhorreszierung der ‚Inkonsistenz' und das damit einhergehende Ringen um deren interpretative Vermeidung gerichteten These von der Schlüssigkeit und Produktivität vermeintlicher Selbstwidersprüche kann hier ebenso beigepflichtet werden wie Babichs Einsicht, dass Nietzsches schriftstellerische Formen den Schlüssel zu jener Produktivität bergen. Entgegen ihrer Betonung der Untrennbarkeit von Form und Inhalt nietzscheschen Denkens (ebd., S. 44) verfährt Babich allerdings selbst über weite Strecken kompilierend bis systematisierend, anstatt im Detail auf die sich in Nietzsches Texten ergebenden Reflexionsstrukturen einzugehen, an denen sich ihre These von der Produktivität vermeintlicher Selbstwidersprüche belegen ließe. Trotz ihrer resoluten Zurückweisung des logisch-formalistischen Einwands bleibt ihr Anspruch auf eine positive Bewertung dieses Selbstbezugs somit weitgehend im Abstrakten und strukturell weiterhin an jenem Einwand orientiert. Auch ihre Beschreibung von Nietzsches Stil als „concinnity" (ebd., S. 19-22 sowie Babich 1990b), einer Art sich zwischen dem Text und kundigen Lesern ergebenden Harmonie, scheint – anders als die gleichzeitige Beschreibung als „self-deconstruction" (Babich 1990c sowie Babich 1994, S. 22-26) – am Irritationspotential jener Texte vorbeizugehen, die gerade jene Leser immer aufs Neue verunsichern, die sich ernsthaft auf sie einzulassen versuchen (vgl. zur diesbezüglichen Kritik an Babich auch Kap. 2.1).

---

[86] „Nietzsche does indeed contradict himself, but I hold that what must be taken into account in this self-contradiction is the working of his stylistic concinnity as a style posed for the reader's response, a position that is completed only by the reader's response. This radical open-endedness obviates the charge of confusion or error." (Babich 1994, S. 40) Zum Begriff der ‚concinnity' und dem Problem der Leserinvolvierung siehe Babich 1990b.

[87] „[W]e saw that the objection offered by the logical precision 'this too is only an interpretation' turns upon the assumption of the incoherence of self-contradiction. This is a contingent and not an essential incoherence. The dissonance in Nietzsche's thought conversely is an essential and therefore coherent incoherence. If self-contradiction is anathema within traditional logic, it is not inconsistent with a philosophy of interpretation, or perspectivalism. In his blithely self-conscious, deliberately confrontational way, Nietzsche proposes a coherent self-contradiction, that is, a dissonant harmony, or harmony-in-and-through-contradiction" (Babich 1994, S. 41).

Ein zweiter, gegenüber der von Müller-Lauter begründeten Tradition etwas anders gelagerter, mehr auf die kritisch-limitativen Implikationen fokussierender Ansatz zur positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeiten im Rahmen der systematisierenden Nietzscheforschung geht auf Josef Simons in zahlreichen Aufsätzen (vgl. z.B. Simon 1972, 1984, 1985, 1986, 1987, 1989a, 1989b, 1992a, 1992b, 1999, 2000, 2002) entfaltete Deutung zurück.[88] Simon sieht Nietzsche als konsequenten Nachfolger Kants, der dessen Vernunftkritik und deren Selbstbezüglichkeitsproblematik weiter zuspitzt, insofern er auch die Vernunft als Mittel der Aufklärung problematisiert und damit die Möglichkeit eines stabilen Reflexionsstandpunktes in Frage stellt.[89] Dabei bliebe die „Hauptfrage an die Philosophie Nietzsches", ob „diese radikale Vernunftkritik denn selbst noch mit irgendeinem rational einlösbaren Anspruch auftreten wollen [kann]" (Simon 1981, S. 205). Werner Stegmaier bringt die von Simon herausgestellte „Selbstbezüglichkeit von Nietzsches ‚Phänomenalismus und Perspektivismus" dahingehend auf den Punkt, dass man „wie von der Sprache nur *in* der Sprache und vom logischen Schema nur *in* diesem Schema so auch vom Schein, in dem man sich bewegt, wieder nur im Schein und von seiner Perspektive nur in dieser Perspektive sprechen kann" (Stegmaier 2010b, S. 5). Für Simon ist demgemäß „[d]as Grundproblem der Philosophie Nietzsches in allen Bereichen [...] dasselbe Problem der ‚tragischen' Begrenztheit [...] eines notwendigerweise schematischen, befangenen Denkens und damit das der Möglichkeit philosophischer Reflexion auf diese Befangenheit." (Simon 1981, S. 220): „Der Hauptgedanke Nietzsches ist das Denken dieser Befangenheit in einem Schema, dem man nicht entkommt, weil man es gerade dann nur wiederholt, wenn man es zu überwinden versucht" (Simon 1984, S. 22).[90] Obgleich Simon selbst vielfach stark

[88] Obwohl Simon nicht ausdrücklich von „Selbstbezüglichkeit" spricht, hat er sie, wie Werner Stegmaier in seiner kompakten Rekapitulation von Simons Nietzsche-Bild unterstreicht, im Rahmen seiner Deutung doch „in den Mittelpunkt gestellt" (Stegmaier 2010b, S. 5).

[89] „Wenn Kant die Metaphysik durch eine Selbstkritik der Vernunft und ihres Erkenntnisvermögens in Schranken weisen wollte, blieb die Vernunft wie selbstverständlich das Organ der Kritik, einschließlich der Kritik ihrer eigenen Reichweite als Organ der Erkenntnis. Nietzsche versucht dagegen, noch nach der Vernunft selbst zu fragen. In ihren angeblich ‚reinen' Begriffen sieht er Schemata, die im Grunde *historisch* bedingt und mit der Grammatik der besonderen Sprache, in deren Bahnen wir denken, verflochten seien. Damit stellt er einen grundlegenden Denkansatz vor allem der neueren Philosophie in Frage, nämlich den der Möglichkeit der *Reflexion*." (Simon 1981, S. 204)

[90] Diese Wiederholung der Schemata in der Reflexion kommt für Simon jedoch keineswegs einer Bestätigung gleich, vielmehr erweist sich jede Reflexionsstufe aufs Neue als defizitär: „Die Reflexion auf objektiv identifizierbare ‚subjektive' Vorbedingungen oder Vorurteile unterliegt ihrer eigenen These nach wiederum ebensolchen Bedingungen, die sie, indem sie darauf bedacht ist, sie zu erkennen, um sie berücksichtigen zu können, selbst nicht in den Blick bekommt. Sie müßte sich in einer Reflexion der Reflexion usw. ad infinitum verlieren." (Simon 1981, S. 211) Im Anschluss an Simon hat auch Stingelin die Unhintergehbarkeit sprachlicher Schemata betont: „Die Implikation, daß selbst das reflektierende Nachdenken über das sprachliche Schema, das unserem vernünftigen Denken zugrunde liegt, diesem Schema unterworfen ist und ihm folgen muß, verhindert eine (der Erkenntnis) transparente Trennung zwischen Objektsprache und Metasprache, die frei wäre von dem sprachlichen Schema, das ihr Gegenstand ist." (Stingelin 1993, S. 38) Die Konsequenz dieser grundsätzlichen Unhintergehbarkeit ist für Simon ein letztlich aporetischer Gedanke

kompilierend verfährt und selten intensiver auf Nietzsches Texte *als* Texte eingeht, zeigen seine Arbeiten im Vergleich zu jenen Müller-Lauters oder Abels eine deutlich höhere Sensibilität für die kritisch-limitativen, destabilisierenden Funktionen, die den von ihm herausgearbeiteten Selbstbezüglichkeiten zukommen. Äußerlich dokumentiert sich dies nicht zuletzt darin, dass Simon anders als etwa Müller-Lauter zwar eine ganze Reihe von Aufsätzen, jedoch keine umfassende systematisierende Monographie vorgelegt hat und gegenüber Nietzsches vermeintlichen ‚großen Lehren' stets skeptisch bleibt bzw. sie mit Bezug auf das Notat 23[3] aus dem Oktober 1888 als strategisches Operieren mit „starken Gegen-Begriffe[n]" (NL 1888, KSA 13, S. 603) plausibel zu machen versucht (vgl. Simon 1989a, Simon 2000b). So sieht auch Simon die Möglichkeit, dass die Rede vom ‚Willen zur Macht' selbst einem ‚Willen zur Macht' entspringen könne, betont aber – anders als Müller-Lauter, Abel oder Grimm – zugleich, dass es sich dennoch weiterhin nur um eine polemische bzw. im Sinne des Notats 5[9] aus dem Zeitraum 1886-1887 (vgl. KSA 12, S. 187 bzw. KGW IX, N VII 3, S. 179) um eine ‚exoterische'[91] Redeweise handeln müsse und durch diesen Selbstbezug kein neuer, reflexiv stabiler Theoriehorizont eröffnet würde (vgl. Simon 1986, S. 65). Trotz der methodologischen Differenzen bilden Simons Arbeiten für die hier versammelten Studien einen wichtigen Bezugspunkt, insofern sie einerseits die kritisch-limitativen Implikationen von Selbstbezüglichkeiten unterstreichen, diese aber zugleich als konsequente philosophische Entwicklung in der Traditionslinie Kants und Hegels positiv bewerten.

Im Anschluss an Simon unterstreicht auch Rudolf Fietz aus semiotischer Perspektive, dass Nietzsches Kritik insofern selbstbezüglich ist, als sie an entscheidenden Punkten an den kritisierten Schemata partizipiert. Gleichzeitig bleiben Nietzsches Texte nach der Diagnose Fietz' diesen Schemata jedoch nicht einfach in einem unproduktiven Sinne verhaftet, sondern erzielen durch ihre innovativen Schreibstrategien irritierend-subversive Effekte und machen so die Unhintergehbarkeit jener schematischen Bindungen bewusst: Nietzsche „unterminiert den Glauben an die Begriffssprache und ihre vermeintlich stabile Semantik dadurch, daß er gerade die exzeptionellsten Stabilitäten, die semantischen Oppositionen, durch innere Negativierung durchkreuzt" (Fietz 1992, S. 214).[92] Nietzsches schriftstellerische Praxis ziele

einer prinzipiellen Beschränktheit des Denkens: „Nietzsche denkt die menschliche Endlichkeit radikal zu Ende, d. h. bis zur Aporie des Denkens schlechthin. Das Denken ist für ihn das Schicksal des endlichen Menschen und gerade nicht Teilhabe an einem göttlichen ‚reinen' Denken." (Simon 1981, S. 220)

[91] Mit Bezug auf dieses Notat und die Unterscheidung von ‚esoterisch' und ‚exoterisch' hat auch Holger Schmid die Kompatibilität von Nietzsches Erkenntnisskepsis mit ihr scheinbar zuwiderlaufenden Ansprüchen verständlich zu machen versucht (vgl. Schmid 1984).

[92] „Durch textuelle Strategien wie die der Wiederholung traditioneller Termini in (bis hin zum Widerspruch) variierenden Kontexten stellt Nietzsche die relative Stabilität der Signifikate, auf die er in gewissem Maße angewiesen bleibt, fortwährend in Frage. Termini werden de-terminiert und auf unabschließbare Weise

demgemäß nicht mehr auf die einfache, unmittelbare Kommunikation bestimmter Inhalte, sondern operiere insofern wesentlich selbstbezüglich, als sein „Sagen die Fragwürdigkeit des Gesagten mit[sagt]“ (ebd., S. 213)[93], seinen eigenen Vermittlungscharakter reflektiert und dergestalt den Prozesse medialer Bedeutungskonstitution vorführt.[94]

Abseits der Traditionslinien der deutschsprachigen Interpretationen verdient die exklusiv auf das Problem der ‚reflexivity‘ konzentrierte Studie Hilary Lawsons Erwähnung, die sich zwar weniger als Beitrag zur akademischen Nietzscheforschung versteht und im Rahmen derselben auch kaum berücksichtigt wurde, in einem kurzen Kapitel zu Nietzsche jedoch ebenfalls die integrale Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für sein Denken unterstreicht (Lawson 1985, S. 32-57). Lawson sieht, dass Selbstbezüglichkeiten im Sinne des Sprechens über Sprache oder des Denkens des Denkens die abendländische Philosophie seit ihren Anfängen begleiten, in der von ihm behandelten, sich von Nietzsche über Heidegger bis Derrida spannenden Entwicklung jedoch zunehmend destabilisierende bzw. paradoxe Konsequenzen zeitigen, die er als Epochenphänomen des „post-modern predicament“ fasst.[95]

polysemiert; eindeutige Referenzen werden erschüttert, die Zeichen als Zeichen, d.h. in ihrer internen Relationalität, bewußt gemacht.“ (Fietz 1992, S. 213)

[93] „Nietzsches Texte sind daher Appelle zu einer individuellen interpretatorischen Praxis, die sich ihres semiotischen Status, d.h. ihrer unausweichlichen Verstricktheit in die Welt der Zeichen und folglich ihrer Vorläufigkeit und Nicht-Endgültigkeit bewußt bleibt, auch und gerade da, wo sie zu semantischen Fixierungen gezwungen ist.“ (Fietz 1992, S. 213f.)

[94] „Insofern metaphorische Sprachverwendung dem Verstehenden nicht einfach längst bekannte Bedeutungen zur gefälligen Subsumtion hinwirft, sondern den semiotischen Prozeß medialer Bedeutungskonstitution vorzeigt, kann sie als selbstbezügliche charakterisiert werden. Indem sie nicht bestimmte Signifikate vermittelt, sondern *zeigt*, inwiefern jedes Signifikat Ergebnis von Vermittlungsprozessen auf der Signifikantenebene ist, hat sie auf sich selbst Bezug.“ (Fietz 1992, S. 174) Problematisch erscheint dabei jedoch, dass Fietz die spezifische Reflexivität von Nietzsches Texten nicht sauber von der basalen strukturellen Selbstbezüglichkeit jeglichen sprachlichen Zeichens differenziert: „Ästhetische Autoreflexivität von Zeichen, das wird jetzt einsichtig, ist nicht eine semiotische Ausnahmeerscheinung und schon gar nicht ein widersprüchliches, die Grundlage jeder Semiotik in Frage stellendes Konstrukt, wie immer wieder behauptet wird, sondern ist gerade die Möglichkeitsbedingung des Funktionierens von Zeichen und Zeichenprozessen überhaupt. Zeichenhaftigkeit *ist* selbstreferentielle Medialität. […] Jedes Zeichen ist *als* Zeichen selbstbezüglich, d.h. auf seine eigene Zeichenhaftigkeit, auf die differentielle Strukturiertheit seiner medialen Substanz und auf diese Substanz als materiellen Träger der Struktur bezogen. […] Die mediale Selbstreferenz von Zeichen ist konstitutiv für ihr Funktionieren und damit auch Bedingung der Möglichkeit ihrer Sachreferenz.“ (ebd., 174f.) Tatsächlich ist zwar jedes sprachliche Zeichen im beschriebenen Sinne selbstreferenziell, doch nicht jedes Zeichen führt im von Fietz beschriebenen Sinn seine Zeichenhaftigkeit vor bzw. regt zur Reflexion derselben oder von Zeichenhaftigkeit als solcher an. Vor allem aber unterscheiden sich auch die Effekte dieser unterschiedlichen Formen von Reflexivität maßgeblich: Während die eine tatsächlich Möglichkeitsbedingung von Zeichenprozessen als solchen sein mag und in diesem Sinne als konstitutiv beschrieben werden kann, zeitigt die Art und Weise, wie Nietzsches Texte auf ihre eigene Sprachlichkeit und Zeichenhaftigkeit reflektieren, vielfach destabilisierende bis destruktive Effekte.

[95] „Reflexivity, as a turning back on oneself, a form of self-awareness, has been part of philosophy from its inception, but reflexive questions have been given their special force in consequence of the recognition of the central role played by language, theory, sign, and text. […] This questioning, however, has led to views which are unstable. Such claims as ‚there are no facts‘, ‚there are no lessons of history‘, ‚there are no definitive answers or solutions‘, are all reflexively paradoxical. For, is it not a fact that ‚there are no facts‘, and a lesson of history that ‚there are no lessons of history‘, and a definitive answer that ‚there are no definitive answers‘? Often these reflexive problems are ignored, as if they were merely irritating details that could be forgotten about; on other occasions *ad hoc* means of escaping the paradox are hastily erected.“ (Lawson 1985, S. 9f.)

Diese Konsequenzen, so Lawson, seien kein Produkt von Beliebigkeit oder willkürlichem Irrationalismus, sondern Resultat schlüssiger Reflexionsstrukturen (ebd., S. 11f) – die gerade im analytischen Kontext gängige Reaktion, dass es sich dabei um bloße Inkonsistenzen handle, die die Philosophie nicht beschäftigen müssten und getrost den Literaturwissenschaften überantwortet werden könnten, wäre demnach eine allzu billige Ausflucht (ebd., S. 12). Autoren wie Nietzsche, Heidegger oder Derrida weichen, so Lawson, den drohenden Paradoxien nicht aus, sondern konfrontieren sie gezielt und tragen sie in ihren Texten aus. Daraus ergeben sich für Lawson auch lektüremethodologische Konsequenzen: In seiner Einleitung hebt er hervor, „that one effect of reflexivity is to place in question the way in which the text is to be approached" – „A text written in the light of reflexivity" sei wesentlich „evasive (even when it appears dogmatic)" (ebd., S. 9). Zu Paradoxien führende Allaussagen würden dabei nicht vermieden, sondern in Reflexionsbewegungen eingebettet, die auch berücksichtigt werden müssen, wenn sie gerade nicht explizit präsent sind (ebd., S. 28),[96] sodass trotz bisweilen scheinbar dogmatischer Ansprüche von ‚Theorien' stets nur unter Anführungszeichen die Rede sein könne (ebd., S. 29). Obwohl Lawson demgemäß mit der These, dass bei Nietzsche Reflexivität die „propelling force throughout his work" (ebd., S. 54) sei und erstmals ins Zentrum des philosophischen Interesses rücke,[97] grundsätzlich auch die textuellen Konsequenzen dieser Entwicklung im Auge hat, geht er selbst doch kaum auf den konkreten Text als eigentlichen Ort des Reflexionsgeschehens ein. So bleibt es letztlich auch hier bei durch die Reflexion systematisierender Rekonstruktionen gewonnenen Befunden, wie dass die Rede vom ‚Willen zur Macht' selbst einem ‚Willen zur Macht' entspringe und die ‚ewige Wiederkunft' als „an attempt at a resolution of th[is] reflexive circle" (Lawson 1985, S. 51) zu verstehen sei.

Neben Autoren wie Lawson oder Babich hat sich auch Daniel Conway gegen die im anglophonen Raum dominante negative Bewertung von Selbstbezüglichkeiten gewandt und die These vertreten, dass Nietzsche ganz gezielt mit selbstbezüglichen Wendungen seiner Kritikmuster operiere. Nietzsche inszeniere etwa in GT Vorrede (vgl. Conway 1992b)[98] oder

[96] „Thus what is said in the text is always said in the light of the limitations of the text. The text is, therefore, never a given, a static object which can be examined as one would examine a statue. Instead there is a movement, a tension, between what can be said and what cannot be said. Thus descriptions are drawn, views held, and conclusions asserted, only later to be denied and cast aside. Nor is the denial to be seen as more valid than the assertion, for it is merely part of the continuing tension which pervades the text. No section of the text can therefore be taken at face value. No assertion is simply an assertion, for it carries within it the unsaid awareness that it cannot be asserted. In this sense reflexivity is no longer a form of self-reference, a paradoxical puzzle, or a philosophical argument, but an inescapable movement which is still present in the moments of apparent stillness." (Lawson 1985, S. 28)

[97] „With Nietzsche, for the first time, reflexivity moves to the centre of the philosophical stage" (Lawson 1985, S. 54).

EH (vgl. Conway 1993)[99] Formen von Selbstparodie, die eine Distanzierung von scheinbar dogmatisch bezogenen Positionen ermöglichen.[100] Auch mit Bezug auf GM betont Conway die konstitutive Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten und versucht unter Verweis auf das „Wir" zu Beginn der Vorrede (vgl. GM Vorrede 1, KSA 5, S. 247) deutlich zu machen, dass die dort vorgetragenen Analysen auch für Nietzsche selbst gelten müssen.[101] So begrüßenswert Conways Fokus auf die strategische Relevanz von „self-referential loops" (Conway 2001, S. 127) in GM ist, so problematisch ist jedoch seine einfache, die gerade für diesen Text so wichtige Vielfalt unterschiedlicher Sprecherrollen reduzierende Identifikation der unterschiedlichen Sprecher-Ichs bzw. Sprecher-Wirs mit ‚Nietzsche' sowie die damit einhergehende Beschränkung der Autoreferenzialität auf die Partizipation ‚Nietzsches' an der

---

98 „Critics often view the problem of self-reference as fatal to Nietzsche's critique of modernity: everything he says about his ‚enemies' seems to apply equally to himself. This familiar criticism is essentially valid, but its proponents mistakenly assume that Nietzsche's penchant for self-reference is necessarily vicious." (Conway 1992b, S. 343) Demgegenüber gälte es nachzuweisen, „that Nietzsche not only was aware of the self-referential scope of his critique of modernity, but also exploited the ‚problem' of self-reference to ground his revised critical method. His refusal to exempt himself from the terms of his own critique of modernity provides us with an instructive example of what he calls ‚the art of this-worldly comfort.' By means of this art, which involves a strategic exercise in self-parody, Nietzsche forfeits the epistemic privilege of the philosophical critic, thus ensuring that his own critique appeals exclusively to immanent standards of evaluation." (ebd.)

99 „If we are to take Nietzsche seriously as a philosopher, then we must embrace the self-referential implications of his critique of modernity and thus resist the temptation to idolize him. […] Nietzsche's self-parody partially illumniates the distance that separates the author and the subject of *Ecce Homo*, and thus supplies a powerful antidote to the allure of idolatry." (Conway 1993, S. 56) Vgl. dazu im Detail Kap. 2.6.2.

100 Nietzsche „engages in self-parody not simply as a concession to the nihilism of late modernity, but in order to discredit his own claim to a privileged critical perspective. The strategic self-parody that Nietzsche recommends in the Versuch is not limited to questions of textual authority and literary mastery, but also enables the critical method that informs his later works. Nietzsches art of this-worldly comfort thus transforms the self-referential scope of his critical projects from a vicious problem to a philosophical advantage." (Conway 1992b, S. 347) In diesem Sinne ließe sich dann etwa auch die Massivität von Nietzsches Attacken auf das Christentum als Strategem einer sich zugleich auch auf sich selbst beziehenden Form von Kritik interpretieren: „He consequently frames his critique of Christianity to apply self-referentially: beware of all priests, including (and especially) Nietzsche." (ebd., S. 353) Diese ironische bzw. parodistische Dimension von AC konnte auch in der jüngeren, textnahen Forschung bestätigt werden (vgl. Sommer 2000a, S. 55f.). Conways Ansatz bei der für die Neuauflage von 1886 verfassten, mit dem Titel „Versuch einer Selbstkritik" überschriebenen Vorrede von GT legt allerdings ein Missverständnis nahe, zumal hier im Rahmen eines später entstandenen Paratextes eine kritische Perspektive gegenüber einem früheren Text etabliert wird und es sich somit – anders als im Falle der von Conway diagnostizierten Selbstironie von AC oder EH – nicht um eine unmittelbar selbstbezügliche, d.h. sich selbst kritisierende Kritik handelt. Conway unterscheidet in diesem Sinne nicht klar zwischen Selbstbezüglichkeit qua Reflexivität von Texten oder Philosophemen auf der einen Seite und dem bloßen Bezug eines später entstandenen (Para-)Textes auf einen früheren Text auf der anderen Seite. Während im ersten Fall ein und derselbe Text bzw. ein und dasselbe Philosophem das ‚Selbst-' des Selbstbezugs bildet, ist es im zweiten Fall die Metonymie ‚Nietzsche', die ‚sich selbst' kritisiert.

101 „[T]he self-referential applications of his analysis are in fact the natural, expected results of the genealogical approach he employs. If properly executed, that is, a genealogy of morals must generate the kinds of self-referential entanglements that are often thought to vitiate the argument of GM. […] Rather than pretend access to a trans-historical, ‚god's-eye' standpoint, from which he might soberly render an objective, disinterested account of the development of Western morality, he seeks instead to immerse himself in the nuances and vicissitudes of his age. He thereby embeds himself in the moral tradition he wishes to investigate" (Conway 2001, S. 117).

kritisierten Moraltradition.[102] Dass es sich dabei um eine problematische Vereinfachung der komplexen Verschränkung unterschiedlicher Selbstbezüglichkeitsstrukturen im GM handelt, wird im in Kap. 2.3.6 eingehend demonstriert.

Ebenfalls abseits der skizzierten Deutungstraditionen steht Claus Zittels kompakte Studie zu *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche* (Zittel 1995), der die hier versammelten Arbeiten wichtige Anstöße verdanken. Zittel vertritt die These, dass „die Selbstaufhebungsfigur ein Leitmotiv, mehr noch: *einen Grundzug des nietzscheanischen Denkens darstellt*", „die konsequenteste Kritikstrategie Nietzsches ist" und „als ein *Schlüsseltheorem* für die Bewertung des Status der unterschiedlichsten Einzelaussagen Nietzsches angesehen werden kann" (ebd., S. 9f.). Noch vehementer als etwa van Tongeren oder Babich stellt Zittel dabei die kritisch-destabilisierenden Effekte heraus, die Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Denken zeitigen und verdeutlicht, wie sich vor diesem Hintergrund auch scheinbar dogmatische oder naive Äußerungen als Elemente eines reflexiven kritischen Kalküls verständlich machen lassen. Nietzsche ist für Zittel „als letzter und radikalster Vollstrecker der Aufklärung anzusehen […]. Aber er hat in ihr, da seine Kritik wesentlich ein Vollzugsgeschehen ist, das seine eigene Basis auflöst, auch nicht einen neuen sicheren Standpunkt ermöglicht." (ebd, S. 93) Methodologisch problematisch ist dabei jedoch, dass Nietzsche die ‚Selbstaufhebung' der Moral bzw. des ‚Willens zur Wahrheit' ausdrücklich als solche benennt und zwar manche der von Zittel diskutierten Beispiele wie die Vorbereitung dieser Motivkreise in GT ebenfalls plausibel als Selbstaufhebungsbewegungen interpretiert werden können, diese spezifische selbstreferenzielle Struktur jedoch nicht kurzerhand mit Nietzsches (selbst-)kritischer Praxis *in toto* identifiziert werden sollte. Beispielsweise stellt, wie in Kap. 2.5 gezeigt wird, die ‚Selbstaufhebung der Moral' nur eines von zumindest zwei auf Selbstbezüglichkeit basierenden kritischen Strategemen im Rahmen von Nietzsches Moralkritik dar. Auch die seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' oder die Perspektivierungen des vermeintlichen ‚Perspektivismus' sind Selbstbezüglichkeitsstrukturen, die sich funktional davon unterscheiden, was Nietzsche ‚Selbstaufhebung' nennt. Zittels Thesen werden daher hier unter der Modifikation aufgegriffen, dass die (selbst-)kritische Schärfe von Nietzsches

[102] „If properly executed, Nietzsche's genealogy of morals should thus afford us access to what might be called the performative dimension of his thought. With this designation I mean to capture the irreducibly self-referential aspects of his analysis, wherein he displays, or performs, his complicity in the pathological structures that he proposes as constitutive of contemporary morality." (Conway 2001, S. 118) Auch hier zeigt sich wieder Conways problematische Engführung von Selbstbezüglichkeit im Sinne textueller bzw. philosophischer Reflexivität auf der einen Seite und der Applizierbarkeit von im Text vertretenen Thesen auf den nicht sauber vom Sprecher differenzierten Autor auf der anderen Seite. Der Fokus auf letztere führt nicht nur zu einer drastischen Reduktion der Komplexität und Vielfalt der in GM inszenierten Selbstbezüglichkeitsstrukturen, sondern bedingt auch Conways fragwürdige Konzentration auf „those displays of performativity that lie at least partially beyond the sphere of Nietzsche's rhetorical mastery." (ebd.)

Denken nicht nur durch Selbstaufhebungsfiguren, sondern auch durch eine ganze Reihe anderer Formen von Selbstbezüglichkeitsphänomenen geprägt ist. Dementsprechend ist auch Zittels spätere Studie zu ZA nicht mehr exklusiv auf Selbstaufhebungsfiguren konzentriert, sondern analysiert eine breite Vielfalt selbstbezüglicher Irritationen wie die für diesen Text charakteristischen parodistischen Tendenzen (Zittel 2000a, S. 132-151) oder die reflexiven Implikationen des Motivs der Dichterlüge (ebd., S. 35-45). Auf Zittels Analysen zu ZA wird in Kap. 2.6.1 ausführlich eingegangen.

Ein weiterer Beitrag, der sich explizit Problemen der Selbstbezüglichkeit widmet, ist Sandro Zanettis kurzer Aufsatz *Im Spiegelkabinett der Sprache – Figuren der Selbstbezüglichkeit am Beispiel einer Notiz aus dem Nachlass Nietzsches* (Zanetti 2000). Zanetti versteht „Selbstbezüglichkeit […] als eine bestimmte Form des Sprechens *über* Sprache *mit* und *in* Sprache", grenzt sie vom systemtheoretischen Selbstreferenzbegriff ab und betont, dass sie „ganz verschiedene Formen annehmen" können. Diese „in den Schriften Nietzsches in unzähligen Variationen" auftretenden „Figuren" können, so Zanetti, „eine dynamische Heuristik zum Ausdruck bringen, deren Erkenntnisgewinn gerade dort anzusetzen beginnt, wo das Bedürfnis nach einer außersprachlichen Rückvergewisserung auf rhetorisch-figurativen Widerstand stößt." (ebd., S. 93) Zanetti hebt dabei insbesondere auf implizite „Bezugnahme[n] von Aussagen auf ihren eigenen Status als Text" ab: „Neben der expliziten Auseinandersetzung mit der Sprache [...] existiert eine Reihe von Texten, die sich, freilich erst im Verlauf einer aufmerksamen Lektüre, als Sprachreflexionen im Sinne einer Aneignung sprachreflektierender […] Verfahren zu entdecken geben." (ebd.) Obwohl Zanettis kompakte Analyse von Reflexionsstrukturen im berühmten Nachlassnotat 38[12] aus dem Sommer 1885 zwangsläufig keinen Beleg für seine umfassenderen Thesen liefern kann, ist dies doch richtig gesehen: Selbstbezüglichkeiten treten in Nietzsches Texten in einer breiten, nicht auf ein einziges Reflexionsmuster reduzierbaren Vielfalt an Figurationen auf, sind dabei zunächst vielfach implizit bzw. bedürfen einer aktiven Interpretationsleistung des Lesers und lassen sich insgesamt als eine Kritik- bzw. Kommunikationsstrategie verstehen, deren integrale Bedeutung mit dem Wegfall traditioneller Referenzmodelle oder referenzieller Begründungsmuster Hand in Hand geht. Allerdings handelt es sich bei den für Nietzsches Denken kennzeichnenden Selbstbezüglichkeitsphänomenen zwar mitunter, aber keineswegs ausschließlich um Sprachreflexionen im von Zanetti skizzierten Sinne: Es geht nicht nur um Reflexionen auf den Textstatus von Aussagen, sondern insbesondere auch um die Reflexivität von Philosophemen und eine ganze Palette reflexiver Konstellationen, die nicht einfach nur auf das Problem des Sprechens über Sprache in Sprache reduziert werden können.

Im Rahmen der jüngeren textnahen Nietzscheforschung, deren methodologischen Leitmotive in Kap. 1.2.4 skizziert wurden, sind im gleichen Zeitraum wie die hier versammelten Publikationen bereits weitere Beiträge erschienen, die die Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für Nietzsches Denken und Schreiben unterstreichen und die die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes für deren Analyse demonstrieren (vgl. z.B. Born 2012b, Pichler 2013, Born/Pichler 2013, Born 2014). Auf sie wird – soweit sie zur Abfassung der jeweiligen Publikation bereits vorlagen – in den Kapiteln des 2. Abschnitts eingegangen. Ähnliches gilt für Werner Stegmaiers textnahe Untersuchungen von FW 344, FW 354 und FW 374 in Stegmaier 2012: Seine Rekonstruktionen der in FW 344 und FW 354 auftretenden Selbstbezüglichkeitsstrukturen decken sich in wesentlichen Punkten mit den noch vor dem Erscheinen seiner Studie publizierten Kapiteln 2.2.2 (zu FW 344) und 2.3.2 bzw. 2.3.3 (zu FW 354). Seine Thesen zur Selbstbezüglichkeit des ‚Perspektivismus' in FW 374 entsprechen hinsichtlich ihrer restriktiv-beschränkenden, ontologische Theoretisierungen unterlaufenden Wirkung der Deutung in Kap. 2.3.1, das ebenfalls noch vor Erscheinen von Stegmaiers Studie in Druck gegeben wurde. Im später entstandenen Kap. 2.3.4 werden Stegmaiers Thesen zu FW 374 nochmals ausführlich diskutiert, kritisiert und weiter zugespitzt. Zuletzt ist in diesem Zusammenhang Axel Pichlers soeben erschienene Studie zu GD (Pichler 2014) zu nennen, die intensive Detaillektüren zu ausgewählten Kapiteln von GD bietet und dabei überzeugend die integrale Bedeutung unterschiedlicher Selbstbezüglichkeitsstrukturen im Rahmen dieses Werkes demonstriert.[103]

Zusammenfassend kann mit Blick auf die diskutierten Beispiele überwiegend systematisierender Deutungsperspektiven festgehalten werden, dass zwar bereits wichtige Ansätze zu einer positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeitsphänomenen in Nietzsches Denken vorliegen, aber – von wenigen Ausnahmen abgesehen – kaum exklusiv auf das Thema fokussierte Studien. Die wenigen einschlägigen Untersuchungen sind entweder methodisch überholt (z.B. Grimm 1979), auf Selbstbezüglichkeit im Sinne von

[103] Pichlers Studie baut hinsichtlich der Behandlung von Selbstbezüglichkeiten bereits auf den hier versammelten Publikationen sowie dem der Reflexivität von Sprach- und Vernunftkritik in GD Vernunft 5 gewidmeten Beitrag Dellinger 2009a auf (vgl. Pichler 2014, S. 267). Im Unterschied zur vorliegenden Untersuchung ist Pichlers Arbeit, was ihre Textauswahl anbelangt, nicht thematisch organisiert, sondern liefert eine weitgehend linear-chronologische Lektüre ausgewählter Partien von GD sowie eine Rekonstruktion der dabei auftretenden Selbstbezüglichkeitsphänomene. Zu inhaltlichen Überschneidungen kommt es dabei kaum, zumal die für die vorliegende Untersuchung zentralen thematischen Leitmotive wie das Perspektivische oder der ‚Wille zur Macht' sowie deren Verzahnung mit Nietzsches Moralkritik und Symptomatisierung des Denkens in GD keine wesentliche Rolle spielen und daher umgekehrt hier kaum auf Passagen aus GD rekurriert wird. Berührungspunkte gibt es im Wesentlichen nur bezüglich des Topos der Symptomatisierung als solchem, der hier jedoch nicht anhand von Passagen aus GD, sondern mit Bezug auf JGB und FW V erläutert wird. Pichlers Studie und die hiesigen Arbeiten ergänzen sich daher wechselseitig als thematisch unterschiedlich fokussierte und auf unterschiedlicher Textbasis operierende Thematisierungen von Selbstbezüglichkeiten im Denken Nietzsches.

Autorbezogenheit konzentriert (Conway 2001) oder Einzeluntersuchungen mit sehr beschränkter Textbasis (Zanetti 2000). Hinzu kommt, dass auch die in nicht einschlägigen Untersuchungen vorliegenden Ansätze zur positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeiten überwiegend älteren Datums sind und in den Debatten der Nietzscheforschung des 21. Jahrhunderts wenig Beachtung finden – gerade in den letzten zwanzig Jahren hat sich eine gewisse Dominanz der ‚naturalistischen' Deutungstradition ergeben, die primär um Vermeidung oder Auflösung selbstbezüglicher Konsequenzen wie des ‚paradox of perspectivism' bemüht ist. Mit der zeitlichen Distanz zur Mehrheit der vorliegenden Ansätze zur Anerkennung der Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Denken geht allerdings vor allem auch eine methodische Distanz einher: Prägende Ansätze wie jene Jaspers', Müller-Lauters, Simons oder Abels wurden überwiegend im Rahmen systematisch-rekonstruktiver Zugänge entwickelt und sind daher für die jüngere textnahe Nietzscheforschung nur noch bedingt anschlussfähig. Die hier versammelten Studien versuchen, diese Forschungslücke zu schließen, indem ein Verbund exklusiv auf Probleme der Selbstbezüglichkeit konzentrierter, auf einer hinreichend breiten, werk- und themenübergreifenden Textbasis operierender Einzeluntersuchungen vorgelegt wird, die den aktuellen textnahen Forschungsmethoden folgen bzw. diese partiell durch die Methodik des NWB komplementieren. In die Debatten um eine etwaige selbst-referenzielle Inkonsistenz des ‚paradox of perspectivism' wird dabei zwar nicht direkt eingegriffen, aber deutlich gemacht, dass nicht nur die Voraussetzung problematisch ist, dass ‚Perspektivismus' eine von Nietzsche vertretene Position sei, sondern auch die von dieser Vorannahme ausgehenden Konstruktionen von selbstreferenziellen Inkonsistenzen an den konkreten Situationen der Selbstbezüglichkeit in den zentralen Belegstellen zum Problem des Perspektivischen vorbeigehen. Neben den dem Problem des Perspektivischen gewidmeten Kapiteln des Abschnitts 2.3 wird in Kap. 2.4 mit dem Motiv des ‚Willens zur Macht' das zweite Themenfeld bearbeitet, auf das sich die bisherigen Diskussionen zu Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Denken konzentriert haben. Auch hier zeigt sich, wie sich die bei der Einführung des Motivs in JGB inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit von den Reflexionsstrukturen unterscheiden, die auf der Basis systematisierender Interpretationen konstruiert wurden. Der bisher insbesondere von Paul van Tongeren erforschten Selbstbezüglichkeit von Nietzsches Moralkritik widmet sich Kap. 2.5, wobei deutlich wird, dass die von ihm und Claus Zittel in den Mittelpunkt gerückte ‚Selbstaufhebung' nur eines von zumindest zwei auf Selbstbezüglichkeit basierenden moralkritischen Strategemen darstellt, mit denen Nietzsche operiert. Nicht zuletzt wird in Kap. 2.6.2 auf die ironisch-

parodistische Dimension von EH und in Kap. 2.6.1 auf die reflexive Problematisierung des Bejahungsideals in ZA eingegangen, sodass sämtliche für die bisherigen Diskussionen zentralen Themenfelder im Rahmen exemplarischer Lektüren abgedeckt werden. Damit kann nachgewiesen werden, dass es in unterschiedlichen Werken und verschiedenen thematischen Kontexten zu Situationen der Selbstbezüglichkeit kommt, die in ihrer Textgestalt für das jeweilige ‚Thema' von so integraler Bedeutung sind, dass es sich nur noch um den Preis einer drastischen Verkürzung des gebotenen Reflexionsniveaus im Sinne einer systematisierenden Rekonstruktion von ‚Positionen' von seiner situativen Inszenierung ablösen lässt.

## 1.3 Übersicht zu den Publikationen und Manuskripten[104]

| *Kap.* | *Bibliographische Angaben* | *Bearbeitungszustand* |
|---|---|---|
| *2.1* | *Methodologien der Selbstbezüglichkeit: Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'* | |
| | Dellinger, Jakob (2012): „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion", in: *Nietzscheforschung* 19, S. 311–320. | *veröffentlichte Publikation* |
| *2.2* | *Selbstbezüglichkeit vs. ‚Naturalismus': Abgrenzung und Kritik* | |
| *2.2.1* | Dellinger, Jakob (2012): „‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes", in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hrsg.): *„Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen*. Berlin, Boston: de Gruyter, S. 159–171. | *veröffentlichte Publikation* |
| *2.2.2* | Dellinger, Jakob (2012): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor'. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht", in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 149–160. | *veröffentlichte Publikation* |
| *2.3* | *Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen* | |
| *2.3.1* | Dellinger, Jakob (2012): „Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche'", in: *cadernos Nietzsche* 31, S. 127–155. | *veröffentlichte Publikation* |
| *2.3.2* | Dellinger, Jakob (2012): „Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins", in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 233–242. | *veröffentlichte Publikation* |
| *2.3.3* | Dellinger, Jakob (2012): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?", in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 333–343. | *veröffentlichte Publikation* |

[104] Für nähere Erläuterungen zur Auswahl von Text- und Themenbasis vgl. Kap. 1.2.3.

*2.3.4* Von der ‚Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des ‚Perspektivismus'. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in den Aphorismen 373, 374 und 375 von Nietzsches ‚Fröhlicher Wissenschaft'. — *Manuskript noch nicht eingereicht*

*2.3.5* Dellinger, Jakob (2015, in Vorbereitung): „‚Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen'. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I'", in: *Nietzsche-Studien* 44. — *zur Publikation angenommen (am 19.6.2014)*

*2.3.6* Dellinger, Jakob (2015, in Vorbereitung): „Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral'", in: Hans Feger (Hrsg.): *Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China.* Berlin, Boston: de Gruyter. — *zur Publikation angenommen (am 14.4.2013)*

## *2.4 Selbstbezüglichkeiten des ‚Willens zur Macht': Vorspiel, Subversion und Schleife*

Dellinger, Jakob (2013): „Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in ‚Jenseits von Gut und Böse'", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'*. Berlin, Boston: de Gruyter, S. 163–187. — *veröffentlichte Publikation*

## *2.5 Selbstbezüglichkeiten der Moralkritik: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre*

Dellinger, Jakob (2013): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'", in: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler, Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 61–98. — *veröffentlichte Publikation*

## *2.6 Selbstbezüglichkeiten des Bejahungsideals*

*2.6.1* Dellinger, Jakob (2011): „Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'", in: *Nietzscheforschung* 18, S. 155–166. — *veröffentlichte Publikation*

*2.6.2* Dellinger, Jakob (2012): „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'", in: Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 409–419. — *veröffentlichte Publikation*

## *2.7 Selbstbezüglichkeiten der Symptomatisierung: ‚die Person verräth sich'*

Dellinger, Jakob (2014): „‚die Person verräth sich'. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens", in: Christian Benne, Enrico Müller (Hrsg.): *Ohnmacht des Subjekt – Macht der Persönlichkeit.* Basel: Schwabe, S. 131–150. — *veröffentlichte Publikation*

Kap. 2.1 bildet einen direkten Einstieg in die Methodenreflexion der jüngeren textnahen Nietzscheforschung und deren Fokus auf Nietzsches selbstbezügliche ‚Techniken der Subversion', durch die einfache thetische Positionierungen gebrochen, perspektiviert, unterlaufen bzw. in komplexe Reflexionsbewegungen eingebettet werden. Ausgehend von JGB 289 und dem dort bekundeten Zweifel, „ob ein Philosoph ‚letzte und eigentliche'

Meinungen überhaupt haben k ö n n e “ (JGB 289, KSA 5, S. 244), wird am Beispiel des Motivs des ‚Willens zur Macht‘ die Bestrebung systematisierender Deutungen kritisiert, bei Nietzsche Positionen oder ‚Meinungen‘ im traditionellen Sinne zu rekonstruieren und diese durch den Verweis auf Quellen oder Nachlassaufzeichnungen zu positivieren. Wenn „jede Meinung […] auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske“ sein könnte (ebd.), könnte es sich gerade bei scheinbar offensiv proklamierten Thesen wie jener vom ‚Willen zur Macht‘ um ‚Masken‘ handeln. Lässt man sich dergestalt auf das wesentlich durch Selbstbezüglichkeiten bestimmte Irritationspotential von Nietzsches Schriften ein, geht man damit zwangsläufig jeder apodiktischen Legitimationsgrundlage verlustig, insofern jedes vermeintlich belegende Zitat – inklusive der Erklärung über ‚Masken‘ und ‚Meinungen‘ selbst – seinerseits unter den Verdacht gestellt werden kann, eine ‚Maske‘ zu sein. Eine dergestalt auf subversive Selbstbezüglichkeiten fokussierende Lektüre kann sich daher – anders als Verfechter des ‚naturalistischen‘ Nietzsche-Bildes wie Brian Leiter – gegenüber anderen Lesarten nicht trotz, sondern gerade aufgrund ihres eingehenden Textbezuges nicht mehr als endgültig richtigstellendes Korrektiv behaupten.[105] Allerdings lässt sich die ständige Verunsicherung und Irritation des Interpreten, der sich auf das subversive Potential von Nietzsches Texten einlässt, durchaus als konsequente Extension ihrer inhaltlichen Problematik über die Grenzen des Textes hinaus verstehen: Auch die Ergebnisse der hier verfolgten textnahen Lektüremethode dürfen somit nur als ein Nietzsche-Bild unter anderen verstanden werden, das jedoch immerhin seine eigene methodische Problematik als Entsprechung zum Wegfall der Möglichkeit referenzieller Rückversicherungen im Denken Nietzsches begreifen kann.

Auf die Methodenreflexion in Kap. 2.1 folgen im Abschnitt 2.2 eingehendere Auseinandersetzungen mit dem aktuell dominanten ‚naturalistischen‘ Nietzsche-Bild. Dabei wird im Kapitel 2.2.1 zunächst anhand ausgewählter Beispiele demonstriert, dass Brian Leiter als der wohl offensivste Proponent der ‚naturalistischen‘ Lesart eine Reihe jener Textstellen grundlegend missversteht, auf die er selbst zum Beleg von Nietzsches angeblichem Empirismus, der unterstellten Voraussetzung naturwissenschaftlicher Ergebnisse sowie seinem vermeintlichem Festhalten an einem starken Wahrheitsbegriff verweist. Sowohl

[105] Auch Werner Stegmaier ist sich der Tatsache bewusst, dass die von ihm geforderte „Philologie von Nietzsches Aphorismen“ eine wesentlich „unendliche“ wird sein müssen, d.h. nicht auf die endgültige Feststellung eines definitiven Textsinns zielen kann (vgl. Stegmaier 2007, S. 94). Der Verzicht auf apodiktische Geltung bzw. das Zugeständnis unendlicher Interpretationsmöglichkeiten implizieren allerdings wohlgemerkt – wie auch Stegmaiers Studien zu FW V zeigen – keineswegs einen Verzicht auf starke Interpretationsansprüche. Sie gebieten allein ein grundlegendes Bewusstsein der methodischen und interpretativen Bedingungen solcher Ansprüche. In diesem Sinne werden auch im Rahmen der vorliegenden Studien Interpretationen vorgeschlagen und andere aus der Perspektive dieser Interpretationen als Missverständnisse zurückgewiesen.

anhand von FW 354 als auch anhand des ersten Abschnitts von „Warum ich ein Schicksal bin“ aus EH wird dabei deutlich, wie Leiter selbstbezügliche Komplikationen der Berufungen auf „Physiologie und Thiergeschichte“ (FW 354, KSA 3, S. 590) bzw. „Wahrheit“ (EH Schicksal 1, KSA 6, S. 365) unterschlägt, um sein dezidiert anti-postmodernes Nietzsche-Bild etablieren zu können.

Kapitel 2.2.2 geht näher auf den für ‚naturalistische‘ Deutungen so zentralen Begriff der ‚Wissenschaft‘ ein und weist ausgehend von Nietzsches Satz „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor“ (KGW IX, N VII 3, S. 176, vgl. NL 1886-87, KSA 12, S. 189) nach, dass die für dieses Notat leitenden und etwa auch in FW 355 zentralen Kritikmuster wenig Raum für den von ‚naturalistischen‘ Interpreten bisweilen unterstellten starken Begriff naturwissenschaftlicher Erkenntnis lassen. Weiters wird gegen Clark gezeigt, dass ‚Wissenschaft‘ als eine „souveräne Unwissenheit“ vorbereitender Auflösungsvollzug bei Nietzsche primär als formal-methodische Skepsis bestimmt ist und die Berufung auf ‚Wissenschaft‘ in diesem Sinne – etwa in zentralen Texten wie FW 344 oder GM III 24 – nichts mit einer Berufung auf naturwissenschaftliche Ergebnisse zu tun hat. Vielmehr muss dieser Wissenschaftsbegriff im Kontext der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit‘ begriffen werden und bildet daher keinen ‚naturalistischen‘ Gegenpol zu Nietzsches erkenntnisskeptischer Grundhaltung, sondern arbeitet dieser zu bzw. ist Teil ihres kritischen Kalküls.

Nach der vorbereitenden Methodenreflexion sowie den kritischen Abgrenzungen gegen das ‚naturalistische‘ Nietzsche-Bild beginnen mit dem der Problematik des Perspektivischen gewidmeten Abschnitt 2.3 die eigentlichen Studien zu Situationen der Selbstbezüglichkeit. Den konkreten textnahen Analysen ist in Kap. 2.3.1 eine kurze – in portugiesischer Übersetzung publizierte und hier um die englische Originalfassung ergänzte – Rekapitulation der im Rahmen der Arbeit am NWB-Artikel zum Lemma ‚Perspektive, perspektivisch, Perspektivismus‘ gewonnenen Ergebnisse vorgeschaltet, im Rahmen derer vermittels der Methoden des NWB gezeigt wird, dass Nietzsche keine einheitliche Theorie oder Lehre namens ‚Perspektivismus‘ vorträgt und insbesondere Deutungen desselben als Erkenntnistheorie neukantianischer Provenienz der semantischen Breite von Nietzsches Vokabular des Perspektivischen nicht gerecht werden. Weiters wird gezeigt, dass Nietzsches wenige Verwendungen des Ausdrucks ‚Perspektivismus‘ nicht zwangsläufig im Sinne einer Theorie oder Position verstanden werden müssen, sondern ähnlich wie andere -ismen (z.B. ‚Astigmatismus‘) auch bloß als Bezeichnungen eines Problemzusammenhanges lesbar sind.

Die vermittels der Methodik des NWB gewonnene Einsicht, dass Nietzsche sich selbst keine einheitliche Position namens ‚Perspektivismus' zuschreibt und sein Vokabular des Perspektivischen nicht nur kontextuell stark variiert, sondern auch keine einheitliche systematische Durcharbeitung aufweist, wird in den anschließenden Kapiteln des Abschnitts 2.3 durch textnahe Lektüren der zentralen Belegstellen zum Themenkomplex im veröffentlichten Werk bestätigt: Was über das Perspektivische gesagt wird, erweist sich auf jeweils unterschiedliche Weise seinerseits als ‚perspektivisch'.

Kapitel 2.3.2 geht der Selbstbezüglichkeit der Bewusstwerdung des ‚Perspektivismus' in FW 354 nach und demonstriert durch Verweis auf ähnliche Reflexionsstrukturen in der frühen Schrift CV1 sowie in FW 54 und JGB 229/230 deren Kontinuität in Nietzsches Werk. Vertieft wird die Analyse der Situation der Selbstbezüglichkeit in FW 354 im anschließenden Kapitel 2.3.3, das die Möglichkeit prüft, ob es sich beim Motiv der Krankhaftigkeit des Bewusstseins um eine Anspielung auf Dostojewskijs *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* handeln könnte, und andeutet, wie sich diese Hypothese für die Lektüre von FW 354 fruchtbar machen lassen könnte: Ebenso wie bei Dostojewskij die Krankhaftigkeit des Bewusstseins nicht einfach nur konstatiert, sondern durch den sich ständig selbst unterminierenden Reflexionsgestus des Erzählers zugleich performativ umgesetzt wird, lässt sich auch FW 354 als Text lesen, der durch die reflexive Problematisierung seiner eigenen Begrifflichkeit vermittels der Selbstbezüglichkeit des Motivs der perspektivischen Fälschung das Problem des ‚Sich-bewusst-Werdens' und seiner Krankhaftigkeit an sich selbst vorführt.

Kapitel 2.3.4 analysiert die Situation der Selbstbezüglichkeit in FW 374, wo der Selbstbezug perspektivischer Formen eine ‚essentielle' Bestimmung des Daseins und damit auch eine Ontologisierung des ‚Perspektivismus' unmöglich macht. Dass die Möglichkeit einer unendlichen Vielfalt von Interpretations-Perspektiven in diesem Text vermittels der moralischen Kategorien der Bescheidenheit und des Dürfens propagiert wird, entspricht der Kennzeichnung des Bewusstseins von Perspektivität als moralisch-ästhetischer Forderung im vorhergehenden Aphorismus FW 373. Aufgrund der engen Verbindungslinien zwischen den beiden Aphorismen, die auch durch eine Analyse der am Druckmanuskript vorgenommenen Korrekturen nachgewiesen wird, kann auch das ‚perspektivistische' Zugeständnis unendlicher Interpretationsmöglichkeiten aus FW 374 als perspektivische Interpretation begriffen werden, die einer bestimmten, im anschließenden Aphorismus FW 375 nochmals ausführlich beschriebenen und subtil problematisierten Geisteshaltung sowie deren Moral und Lebensinteressen entspringt.

Kapitel 2.3.5 untersucht die Situation der Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen in MA I Vorrede. Die berühmte Passage klingt zunächst wie eine dogmatische Anweisung an den Leser: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört“ (MA I Vorrede 6, KSA 2, S. 20). Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine Figurenrede des ‚freien Geistes‘, der das Erlebnis seiner „g r o ß e n L o s l ö s u n g “ (MA I Vorrede 3, KSA 2, S. 15) nachträglich als lehrreiche Vorbereitung auf seine schicksalhafte „Aufgabe“, das „P r o b l e m d e r R a n g o r d n u n g “ (MA I Vorrede 7, KSA 2, S. 21), interpretiert. Durch den Kontext kommt es zu mehreren, komplex ineinander verschachtelten Perspektivierungen: So wird die Figur des ‚freien Geistes‘ vom Sprecher der Rahmenhandlung als Erfindung bzw. visionäre Projektion eingeführt und jener Sprecher als unzuverlässiger Erzähler profiliert, der ganz ausdrücklich erklärt, sich diverse „Falschmünzerei[en]“ zu gestatten und seinerseits von perspektivischer „Täuschung“ zu leben (MA I Vorrede 1, KSA 2, S. 14f.). Nicht zuletzt die zu narrativen Metalepsen führenden Verbindungen zwischen dem unzuverlässigen Erzähler der Rahmenhandlung und dem ‚freien Geist‘ legen den Schluss nahe, dass es sich auch bei dessen Selbstauslegung seiner Loslösungserfahrung als Lektion über das Perspektivische um eine Interpretation handelt, die ihre eigene Perspektivität intratextuell vorführt.

Das den Abschnitt 2.3 beschließende Kapitel 2.3.6 analysiert die Situation der Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen in GM III 12: Die These, dass es „n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ (GM III 12, KSA 5, S. 365) gibt, ist als These eines sich mit den „Erkennende[n]“ assoziierenden Sprechers wesentlich selbstbezüglich, die von ihm vorgetragene Erkenntnis über die Perspektivität des Erkennens erweist sich ihrerseits als perspektivisch. Vor allem ist das von ihm propagierte perspektivische Objektivitätsverständnis mit seiner Forderung, „m e h r Affekte […] über eine Sache zu Worte kommen [zu] lassen“ und möglichst viele, auch gegensätzliche „interpretirend[e] Kräfte“ aufzurufen, jener des ‚asketischen Ideals‘ nach Elimination von Affekten und Interpretationen entgegengesetzt und entspricht so dem praktischen Interesse der Bekämpfung des asketischen Ideals. Bedeutsam ist weiters, dass sich die Forderung, „sein Für und Wider i n d e r G e w a l t z u h a b e n und aus- und einzuhängen“, um „sich gerade die V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen“, auch als poeseologische Reflexion auf das Textgeschehen von GM III begreifen lässt: Beispielsweise scheint der Sprecher im Rahmen der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit‘ wiederholt selbst die Perspektive des asketischen

Ideals einzunehmen und im 11. und 13. Abschnitt dessen Objektivitätsverständnis zu folgen. Die Proklamation des perspektivischen Objektivitätsverständnisses im 12. Abschnitt lässt sich somit selbst als Instanz des zeitweiligen Ein- und wieder Aushängens einer Perspektive verstehen.

Auf den Nachweis der wesentlichen Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen in den zentralen Belegstellen des veröffentlichten Werkes folgt im Abschnitt 2.4 eine Studie zur Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in JGB, die nachweist, dass das Motiv in einen komplexen, schleifenartigen Reflexionszusammenhang eingeschrieben ist: Nachdem zunächst die gewaltsam-projektive Weltdeutung der Stoiker, die ihr moralisches Ideal in die Natur hineinlesen, als „geistigste[r] Wille zur Macht" (JGB 9, KSA 5, S. 22) beschrieben wird, lassen sich die anschließenden Proklamationen des ‚Willens zur Macht' als Wesen des Lebens (JGB 13, KSA 5, S. 27) oder „Essenz" der Welt (JGB 186, KSA 5, S. 107) ihrerseits als Vollzüge eines solchen projektiven ‚geistigsten Willens zur Macht' begreifen. Aufgrund der subversiven Problematisierungen des Begriffs bleiben jedoch auch diese Identifikation der Etablierung des Motivs als Vollzug des ‚geistigsten Willens zur Macht' bzw. jener Schleifenstruktur als ‚Schleife des Willens zur Macht' an das die ersten beiden Hauptstücke durchziehende Grundmotiv von der Gewaltsamkeit philosophischer Begriffs- oder Theoriebildung und die damit einhergehenden selbstbezüglichen Subversionen rückgebunden. Daher kommt es im Zuge dieser Schleife nicht zu einer einfachen reflexiven Bestätigung oder Stabilisierung des Begriffs des ‚Willens zur Macht', sondern primär zu einer Reflexion des kritischen Grundmotivs: Die ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' erscheint auch und gerade in ihrer Selbstbezüglichkeit nur im Modus des ‚Vorspiels', als simulatives Philosophem eines gegen-moralischen Kalküls.

Eben diesem gegen-moralischen Kalkül als Teil von Nietzsches selbstbezüglicher Moralkritik geht das folgende Kapitel 2.5 nach. Ausgehend von einer Passage aus der Vorrede zu GT werden mit ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' zwei komplementäre Formen selbstbezüglicher Moralkritik differenziert und insbesondere anhand von Passagen aus GM in ihrer Funktionsweise analysiert. Dabei versteht sich die in GM III vollzogene ‚Selbstaufhebung der Moral' als interne Kritik der christlichen Moraltradition durch die Wendung des moralisch fundierten ‚Willens zur Wahrheit' und seines Wahrhaftigkeitsideals gegen sich selbst. Im Rahmen der ‚Gegenlehre' werden hingegen unter Suspension des Wahrhaftigkeitsideals offensiv Standpunkte einer entgegengesetzten, gegenüber der propagierten ‚Lebensfeindlichkeit' der christlichen Tradition ‚lebensfreundlichen' Moral bezogen. Beide Strategeme bauen insofern auf Selbstbezüglichkeit, als durch die Reflexion

ihres jeweiligen moralischen Charakters dem Ziel einer Perspektivierung der Moral zugearbeitet wird: Nietzsches Ambition einer umfassenden, d.h. jegliche Moral betreffenden Moralkritik lässt sich nicht von einem moralinfreien Metastandpunkt aus realisieren, sondern nur durch den Einsatz wesentlich selbstbezüglicher, ihre eigene Moralität kritisch reflektierender Strategeme wie ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre'.

Die anschließenden Kapitel des Abschnitts 2.6 sind der Selbstbezüglichkeit des Bejahungsideals in ZA (Kap. 2.6.1) und EH (Kap. 2.6.2) gewidmet: In beiden Fällen wird der Affirmationsgedanke nicht ungebrochen als positives moralisches Ideal propagiert, sondern vorgeführt, inwiefern die vorbehaltlose Bejahung alles Gegebenen nur im Modus von Traum, Dichtung und Gesang bzw. durch eine transformierende Selbst-Erzählung gelingen kann. So wird über die narrative Umsetzung in ZA bzw. die ironisch-parodistische Präsentation in EH jeweils einerseits die Fragwürdigkeit des Bejahungsideals vermittelt, andererseits jedoch auch eine reflektiertere, selbstbezügliche Form von Bejahung inszeniert – eine Bejahung der Bejahung, die zugleich auch noch ihre eigene Unmöglichkeit bejaht.

Der Abschnitt 2.7 diskutiert anhand ausgewählter Passagen aus JGB sowie der Vorrede zu MA II und FW 370 die Selbstbezüglichkeit von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens, wie sie paradigmatisch in der Formulierung zum Ausdruck kommt, dass Philosophie wesentlich „Selbstbekenntnis ihres Urhebers" (JGB 6, KSA 5, S. 19) sei. In jeder Philosophie dokumentieren sich demgemäß die moralischen Interessen ihres Urhebers – sowohl in den kritisierten Formen des szientistischen Determinismus als auch im propagierten Konzept des ‚Willens zur Macht' als zwei konkurrierenden Weltdeutungen „verräth" sich „die Person" (JGB 21, KSA 5, S. 36). Nietzsche inszeniert in diesem Sinne auch Aspekte seines eigenen Denkens gezielt als Symptomgeschehen: Schon in der These von der Symptomatisierung des Denkens selbst, die als Angelpunkt für Nietzsches gegenmoralische Polemik fungiert, kann man seinerseits ein Symptom der ‚Person' und ihrer moralischen Interessen sehen. Weil jeder Versuch einer diagnostischen Festlegung seinerseits als Symptom betrachtet werden kann, entzieht sich das Kritikmuster der Symptomatisierung jeglicher Objektivierung oder endgültigen Festlegung. Wie anhand der Analysen von MA II Vorrede und FW 370 deutlich wird, beansprucht Nietzsche hier auch selbst keinen privilegierten autoritativen Zugriff auf die sich-verratende Person mehr, sondern inszeniert seine Selbst-Diagnosen der Selbstbezüglichkeit des Symptomatisierungskonzeptes entsprechend konsequent als Versuche des Sich-selbst-Erratens, in denen sich wiederum die Person verrät. Auch in diesem Fall schreibt sich die selbstbezügliche Reflexion über den Text

hinaus fort, insofern damit der Interpret vor die Aufgabe des Erratens gestellt und somit seinerseits dazu aufgefordert ist, sich selbst zu (v)erraten.

Eine abschließende Zusammenfassung und Abschlussdiskussion der Ergebnisse der im zweiten Abschnitt versammelten Studien findet sich im nachfolgenden dritten Abschnitt.

# 2 Publikationen und Manuskripte

## 2.1 Methodologien der Selbstbezüglichkeit: Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion", in: *Nietzscheforschung* 19, S. 311–320.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

Jakob Dellinger

# Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'

## Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion

„Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske" (KSA, JGB, 5, 234), heißt es am Ende des 289. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse*. Zuvor hatte Nietzsche erklärt, dass „[d]er Einsiedler" nicht nur bezweifle, ob je ein Philosoph „seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe", sondern auch, „ob ein Philosoph ‚letzte und eigentliche' Meinungen überhaupt haben *könne*" (ebd.). Die methodologische Frage, die sich anhand dieses Passus aufdrängt, ist, wie man als Interpret mit Situationen wie dieser umgehen sollte, in denen Nietzsche thetisch-assertive Diskursformen bricht, perspektiviert, unterläuft oder gänzlich in Frage stellt. Die unterschiedlichen textuellen Gestaltungstechniken, auf die Nietzsche dafür zurückgreift, sollen im Folgenden als ‚Techniken der Subversion' bezeichnet werden.

Nietzsche operiert in genannten Aphorismus mit Dichotomien wie ‚Meinung' und ‚Maske', ‚Oberfläche' und ‚Tiefe'[1], ‚Vordergrund' und ‚Hintergrund'[2] oder ‚Grund' und ‚Abgrund'[3], die eine nicht auf das Textsegment isolierbare subversive Rückwirkung suggerieren: Sie legen die Frage nahe, ob womöglich auch das, was man in *Jenseits von Gut und Böse* (oder auch darüber hinaus) als Nietzsches ‚letzte und eigentliche Meinungen' zu verstehen versucht sein könnte, ‚Oberfläche', ‚Vordergrund' und ‚Maske' ist. Damit scheint sich nicht nur die Forderung *ad absurdum* zu führen, Nietzsche stets ‚wortwörtlich' zu nehmen[4], sondern überdies ein methodisches Dilemma zu entstehen: Rekonstruktionen von Nietzsches ‚Meinungen' im Sinne traditionell-propositionaler philosophischer Diskursformen laufen Gefahr, an der ‚Oberfläche' zu bleiben, und Versuche, die ‚Oberfläche' der ‚Meinungen' zu transzendieren, sie als ‚Masken' zu ‚erraten', werden zu

---

1 So fragt der Einsiedler, ob bei einem Philosophen nicht „hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, liegen müsse – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche" (KSA, JGB, 5, 234).

2 „Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie" (ebd.).

3 Die Rede ist von einem „Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‚Begründung'" (ebd.).

4 Dies fordert etwa Richard Roos, *Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches*, in: Rudolph Berlinger, Wiebke Schrader (Hg.), *Nietzsche kontrovers*, Bd. 6, Würzburg 1987, 8. Wenn wir Nietzsche jedoch im Hinblick darauf beim Wort nehmen, dass „jedes Wort auch eine Maske" ist, können wir ihn offenbar nicht oder wenigstens nicht mehr in einem einfachen Sinne ‚wortwörtlich' nehmen.

einem erheblichen divinatorischen Wagnis. Wenn jedes Wort unter dem prinzipiellen Verdacht steht, auch eine ‚Maske' zu sein, gibt es nicht nur keinen gesicherten Textbestand mehr, von dem aus sich das Maskenspiel zuverlässig dechiffrieren lassen könnte, keinen ‚Hintergrund' der nicht wieder unter den Verdacht gestellt werden könnte, eine ‚Maske' zu sein[5], sondern auch die jenen Verdacht evozierenden Worte selbst könnten eine ‚Maske' darstellen. In der Tat spricht Nietzsche in Aph. 289 nicht durchgehend in erster Person und kennzeichnet wenigstens einen Satz ausdrücklich als „Einsiedler-Urteil". Setzt er also womöglich bloß die ‚Maske' des Einsiedlers auf, wenn er erklärt, dass „jedes Wort auch eine Maske" ist?[6] Andererseits suggeriert die Wendung „gesetzt, dass ein Philosoph immer vorerst ein Einsiedler war" (ebd.), dass auch der Philosoph Nietzsche ein Einsiedler ist (bzw. es ‚vorerst' war) und jenes Urteil teilt. Nietzsche greift hier auf eine Subversionstechnik zurück, derer er sich häuf g bedient[7], nämlich die Delegation der Sprecherrolle und damit verwobener assertiver Engagements an gewisse typologische Gestalten, bei denen oft nicht ganz klar ist, ob, wann und inwieweit er sich mit ihnen identif ziert. In Aph. 289 wird so die potentiell subversive Rückwirkung auf seine vermeintlichen ‚Meinungen' ihrerseits subvertiert, womit keine eindeutige interpretative Festlegung mehr möglich ist. Die Subversion lässt sich somit hier wie anderorts nicht letztgültig, sondern nur als Verdacht, im Modus des Vielleicht demonstrieren – sie eröffnet Spielräume für unterschiedliche Lektüren und bildet so ein wichtiges Moment in Nietzsches für die Methodenproblematik so zentralem Kalkül der Leserselektion:[8] Insofern die Techniken der Subversion ihrerseits nicht mehr eindeutig ausgewiesen werden können, erzeugen sie seitens des sich auf sie einlassenden Interpreten primär Verunsicherung und Distanzierung, sodass gerade er sich nicht als ‚auserwählter' Leser verstehen kann.[9]

---

5 Vgl. Werner Hamacher, *‚Disgregation des Willens'. Nietzsche über Individuum und Individualität*, in: *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), 333. Einen guten Einstieg in die Maskenproblematik gibt Tobias Nikolaus Klass, *Von Peitschen und Masken. Nietzsches Suche nach Strategien der Selbst-Anrührung*, in: Alfred Schäfer, Michael Wimmer (Hg.), *Masken und Maskierungen*, Opladen 2000, 251–280.

6 Ob sich daraus einfachhin folgern ließe, dass doch nicht jedes Wort eine Maske ist (so Walter Kaufmann, *Nietzsches Philosophie der Masken*, in: *Nietzsche-Studien*, 10–11 (1982), 128f.), darf allerdings bezweifelt werden. Wenn der Satz, dass ‚jedes Wort auch eine Maske' ist, ebenfalls eine Maske ist, scheint er sich zugleich zu bestätigen. Zu Nietzsches Umgang mit solchen performativ-exemplif zierenden Selbstbezüglichkeiten vgl. Jakob Dellinger, *‚Vernünftige' Gedanken von der ‚Vernunft' in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität' des Nietzscheschen Textes*, in: *Nietzscheforschung*, 16 (2009), 183–189.

7 Beispielhaft ist diesbezüglich etwa die Rolle der ‚freien Geister' in der dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*.

8 Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, Aph. 381, sowie Babette Babich, *On Nietzsche's Concinnity: An Analysis of Style*, in: *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), 59–80; Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin, New York 2005, 186–197; Werner Stegmaier, *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), 81f.

9 Babette Babich (*On Nietzsche's Concinnity*, 60) attestiert zwar eine ‚self-deconstruction' des Nietzscheschen Textes, spricht aber auch von ‚concinnity' im Sinne einer Art Harmonie, die zwischen dem Text und dem sich auf das autodekonstruktive Ref exionspotential einlassenden, ‚auserwählten' Leser entstehenden soll.

## Der ‚Wille zur Macht' als Beispiel

Das Motiv des ‚Willens zur Macht' bietet sich als Beispiel an, zumal es nicht nur in früheren Kontroversen um die mit Nietzsches Subversionstechniken verknüpfte Methodenproblematik eine Schlüsselrolle gespielt hat[10], sondern gerade in jüngerer Zeit einerseits dezidiert als ‚Maske' mit strategisch-normativer Intention gedeutet wurde[11], andererseits aber nach wie vor gängigerweise als Schlüsseltheorem mit traditionellem deskriptivem Anspruch und in diesem Sinne als Nietzsches ‚letzte und eigentliche Meinung' verstanden wird.[12] Im Folgenden sollen daher zunächst skizzenhaft einige Subversionstechniken aus den ersten beiden Hauptstücken von *Jenseits von Gut und Böse* rekapituliert werden, die sich auf das Motiv des ‚Willens zur Macht' beziehen lassen und es als aus einem bestimmten Kalkül gewählte ‚Maske' lesbar machen könnten.[13]

In Aph. 6 erklärt Nietzsche, „dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten" (KSA, JGB, 5, 19f). Demgemäß tue man „gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will *er* – ) hinaus?" (ebd., 20). Analog wird in Aph. 9 der Vorwurf gegen die Stoiker erhoben, ihr moralisches Ideal in die Natur hineinzudeuten: „Aber dies ist eine alte ewige Geschichte: was sich damals mit den Stoikern begab, begiebt sich heute noch, sobald nur eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben. Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders" (ebd., 22). Als gemeinsames Strukturmerkmal der beiden Passagen lässt sich hervorheben, dass Nietzsche Aussagen über Philosophie im Allgemeinen zu machen scheint[14] und damit – insbesondere durch die Rede von „unmoralischen" (ebd., 19) Absichten in Aph. 6 – die Frage provoziert, ob diese auch für seine eigene Philosophie gelten.[15] Diese potentielle

---

[10] Beispielsweise in der Debatte zwischen Karl Schlechta, Karl Löwith, Alfred Baeumler und Eckhard Heftrich (vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), 4–12).

[11] Vgl. Maudemarie Clark, *Nietzsche's Doctrine of the Will to Power: Neither Ontological nor Biological*, in: *International Studies in Philosophy*, 32 (2000), 119–135; Linda Williams*, Nietzsche's Mirror. The World as Will to Power*, Lanham 2001; George Stack, *Nietzsche's Anthropic Circle. Man, Science, and Myth*, Rochester, NY 2005, 185–208; Reid Blackman, *Nietzsche's ‚Interpretation' in the Genealogy*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 18 (2010), 693–711.

[12] Siehe dazu auch die kritischen Reaktionen auf Clarks Interpretation: Richard Schacht, *Nietzsche's ‚Will to Power'*, in: *International Studies in Philosophy*, 32 (2000), 83–94; David Owen, *Is there a Doctrine of Will to Power?*, ebd., 95–106; John Richardson, *Clark on Will to Power*, ebd., 107–117.

[13] Vgl. zum Folgenden die ausführlicheren Analysen von Maudemarie Clark, *Nietzsche's Doctrine of the Will to Power* 120–126 und George J. Stack, *Nietzsche's Anthropic Circle,* 693–711.

[14] Auch hier gestatten die potentiellen Subversionen keine eindeutige Festlegung: Die Vergangenheitsform in Aph. 6 kann man so deuten, dass das Gesagte nur für die bisherige Philosophie, nicht aber für jene Nietzsches gelten soll. Analog stellt sich in Bezug auf Aph. 9 die Frage, ob Nietzsches Philosophie ‚an sich selbst glaubt'.

[15] So auch in Aph. 8: „In jeder Philosophie giebt es einen Punkt, wo die ‚Überzeugung' des Philosophen auf die Bühne tritt" (KSA, JGB, 5, 21). Bezieht man das anschließende „adventavit asinus" (ebd.) auf das erste Auftreten des ‚Willens zur Macht' im nächsten Aphorismus, erschiene er als eine eben solche Bühnen-Eselei. Vgl. Marcus Andreas Born, *Nietzsche. El asno sobre el escenario. Ha-*

Selbstbezüglichkeit (meist kritischer) allgemeiner Aussagen bildet eine von Nietzsches zentralsten Subversionstechniken.[16] Hinsichtlich des ‚Willens zur Macht' legt sie die Frage nahe, ob auch im Falle dieses Motivs moralisch-normative Interessen und Projektionen leitend sein könnten.

Ein Paradebeispiel für Nietzsches Techniken der Subversion bildet Aph. 22 mit der berühmten, auf den ‚Willen zur Macht' bezogenen Wendung, dass „auch dies nur Interpretation ist" (ebd., 37).[17] Der Rückbezug der kritischen Unterscheidung von ‚Text' und ‚Interpretation' verbindet sich an dieser Stelle mit der Offenlegung polemischer Intentionen und Gegnerschaft:[18] Nietzsche wendet sich ausdrücklich gegen die den „demokratischen Instinkten" der „Physiker" geschuldete „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung", gegen die „die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche". Indem er sich explizit zu seiner „entgegengesetzten Absicht" bekennt, nimmt er offen Partei für das „Bevorrechtete und Selbstherrliche" (ebd.) und unterstreicht so den normativen Hintergrund seiner ‚Interpretation'.

Eine weitere Subversionstechnik, die man als ‚Symptomatisierung' bezeichnen könnte, zeigt sich im weniger beachteten Zusammenspiel mit Aph. 21: Die Wendung gegen die ‚Physiker' und ihre ‚demokratischen Instinkte' in Aph. 22 lässt sich als Spiegelung des Gegensatzes von „*starke[m]* und *schwache[m]* Willen" (ebd., 36) aus Aph. 21[19] sowie der daran anschließenden Differenzierung von zwei unterschiedlichen, aber jeweils „tief *persönliche[n]* Weise[n]" der Deutung der „‚Unfreiheit des Willens'" interpretieren, von denen eine ‚Stärke' (die „Verantwortlichkeit" der „eitlen Rassen", das „persönliche Anrecht auf *ihr* Verdienst") und die andere ‚Schwäche' (die zu „socialistischem Mitleiden" führende Abwälzung von Verantwortung aus „Selbst-Verachtung", der „Fatalismus der Willensschwachen" (ebd.)) signalisiert. Auch in Aph. 22 werden zwei unterschiedliche Interpretationen des „‚nothwendigen' und ‚berechenbaren' Verlauf[s]" (ebd., 37) der Welt kontrastiert, die sich auf jenen Gegensatz zurückbeziehen lassen. Die Deutung als ‚Wille zur Macht' würde somit als Symptom eines ‚starken Willens' lesbar, das qua Symptom in

---

*cia una lectura contextual de aforismos*, in: Alfredo Rocha de la Torre (Hg.), *Ref exiones de f losofía contemporánea*, Bogotá 2012 (im Erscheinen).

16 Beispielhaft konzentriert wird diese Technik in der kurzen Sentenz „Jedes Wort ist ein Vorurtheil." (KSA, WS, 2, 577), die, wie Paul Rée treffend bemerkt hat, „eine ganze Philosophie [enthält]" (KSA, 15, 111).

17 Siehe dazu grundlegend Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, 41–60.

18 Maudemarie Clark (*Nietzsche's Doctrine of the Will to Power*, 124f.) betont in dieser Hinsicht zu Recht, dass sich der Interpretationsbegriff in Aph. 22 gegen Richard Schachts kognitivistische Deutung sperrt.

19 Nietzsche führt diesen Gegensatz ein, nachdem er den Leser eindringlich davor gewarnt hat, seiner Argumentation zufolge anthropomorphe Kategorien wie den „unfreien Willen" oder „die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck […] als ‚an sich' in die Dinge hinein[zu]dichten, hinein[zu]mischen" (KSA, JGB, 5, 36). Auf die projektionsskeptischen Ausführungen und die zweimalige Warnung vor dieser „Mythologie" des „freien" oder „unfreien Willens" folgt abrupt die These, „im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen" (ebd.). Dieses kontrastierende Arrangement provoziert die Rückfrage, ob es sich nicht auch und gerade bei der Rede von starkem und schwachem Willen sowie der Ausdehnung dieser Begriff ichkeit zur Beschreibung von ‚Natur' und ‚Welt' im nachfolgenden Abschnitt um anthropomorphistische ‚Mythologie' handelt.

seiner Zeichenhaftigkeit jedoch immer auch anders deutbar, für andere Diagnosen offen wäre.[20]

Seit jeher im Zentrum der Diskussionen um den Status des ‚Willens zur Macht' steht Aph 36. Darauf, dass der Text vom einleitenden „Gesetzt […]" bis hin zur Schlusswendung „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht' und nichts ausserdem. –" (ebd., 55) eine einzige Konjunktivkette bildet, wurde vielfach hingewiesen.[21] Gegenüber der berühmt-berüchtigten Vorstufe wird das Motiv des ‚Willens zur Macht' vermittels durchgängiger Konjunktivierung und Hypothetisierung subvertiert.[22]

Eine weitere Gestaltungstechnik, die in Aph. 36 eine subversive Wirkung evoziert, ist jene der Verwendung von Argumenten, Begriffen oder Formulierungen, die in Nietzsches Diskurs problematisch besetzt sind und dergestalt irritierende Spannungen erzeugen. So wird der vielfach kritisierte Glaube an die Willenskausalität als Prämisse angeführt, die Welt auf ihren „‚intelligiblen Charakter'"[23] hin bestimmt und an das „Gewissen der *Methode*" bzw. die „Moral der Methode" appelliert.[24] Dass der Leser hier stutzig werden sollte, unterstreicht Nietzsche vermittels einer weiteren Subversionstechnik, die man als explizite selbstironische Kommentierung bezeichnen könnte: An die Forderung, dass das moralische Gebot der Prinzipiensparsamkeit „bis an seine äusserste Grenze getrieben" werden müsse, schließt sich die dessen Befolgung zusätzlich fragwürdig machende Klammerbemerkung an : „(– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen)" (ebd.).

Nicht zuletzt lässt sich die Indizierung des ‚Willens zur Macht' als „mein Satz" (ebd.) nicht nur als thetische Bekräftigung[25], sondern auch als relativierende Perspektivierung[26] und neuerliche Rückbindung des Konzepts an die Autorpersönlichkeit interpretieren. Im Kontext der Motivik des Persönlichen und seiner Verbindung mit dem Problem der Moral

---

20 So könnte man etwa fragen, warum der ‚starke' Wille einer derartigen Parteinahme bedürfe und was dies für den Begriff der Stärke bedeute (vgl. Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches ‚Der Antichrist'. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, 90–99).

21 Vgl. z. B. Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu ‚Jenseits von Gut und Böse'*, Bonn 1989, 174ff.; Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 305–308.

22 Auch die Vorstufe setzt jedoch mit einer massiven Irritation ein: „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?" (KSA, NF, 11, 610f.; vgl. Linda Williams, *Nietzsche's Mirror*, 110f.).

23 Zur durch diesen Ausdruck entstehenden Irritation vgl. Werner Stegmaier *Philosophie der Fluktuanz*, 308.

24 Immerhin hieß es noch am Ende des ersten Hauptstücks: „wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität" (KSA, JGB, 5, 38). Wenige Seiten zuvor forderte Nietzsche „[d]ie Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die Selbstüberwindung der Moral" (ebd., 51). Als Moment jener Selbstüberwindung bzw. -aufhebung könnte sich auch die Berufung auf die „Moral der Methode" in Aph. 36 erweisen.

25 Diese Lesart propagieren etwa Eckhard Heftrich, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt/M. 1962, 71 oder Richard Schacht, *Nietzsche's ‚Will to Power'*, 86.

26 So z. B. Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, 177.

in den ersten beiden Hauptstücken könnte darin wiederum ein Hinweis auf ‚persönliche' Interessen liegen.[27]

Neben der aphorismeninternen selbstironischen Kommentierung in Aph. 36 lassen sich mit den Aph. 35 und 37 Beispiele für Nietzsches Technik textsegmentexterner Kommentierung bzw. der inhaltlichen und stilistischen Kontrastierung von Aphorismen anführen. Schon der burleske Ton der beiden kurzen Aphorismen kontrastiert den argumentativen Charakter von Aph. 36 und das Mokieren über Voltairesche Aufklärung und Wahrheitssuche aus Aph. 35 lässt sich ebenso als potentielle Subversion einer etwaigen ‚Wahrheit' des ‚Willens zur Macht' verstehen wie die Nachkommentierung in Aph. 37: „‚Wie? Heisst das nicht, populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht –?' Im Gegentheil! Im Gegentheil, meine Freunde! […]" (ebd., 56). Versteht man den ‚Willen zur Macht' als der ontotheologischen Metaphysik opponierendes ‚teuf isches' Gegenprinzip[28], so könnte dies bedeuten, dass das Motiv nicht als neuer Aspirant für den vakant gewordenen Thron göttlicher Wahrheit, sondern ebenfalls als ‚widerlegt' betrachtet werden soll.[29]

## Der ‚Wille zur Macht' zwischen ‚Meinung' und ‚Maske': drei methodische Optionen[30]

Die erste Option im Umgang mit den skizzierten Ref exionsangeboten ist, sie im wesentlichen zu ignorieren oder zu bestreiten, dass sie den thetischen Status des ‚Willens zur Macht' in einem sachlich relevanten Sinne subvertieren. Der ‚Wille zur Macht' erscheint demgemäß als Nietzsches ‚letzte und eigentliche Meinung' über die grundlegende Verfassung ‚der Welt', ‚des Lebens' oder wenigstens ‚des Menschen'.[31] Insofern das Motiv

---

27 Vgl. insbesondere Aph. 6: „[A]n dem Philosophen [ist] ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniss dafür ab, *wer er ist*" (KSA, JGB, 5, 20).

28 Dies legt nicht zuletzt ein Notat aus dem Spätsommer 1885 (KSA, NF, 11, 625f.) nahe. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass ‚Gott' und ‚Teufel' in Aph. 227 nochmals gemeinsam mit dem ‚Willen zur Macht' auftauchen.

29 Immerhin heißt es in Aph. 18: „An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist" (KSA, JGB, 5, 31).

30 Die folgende Differenzierung ist nicht als bibliographisches Klassif kationsraster intendiert, sondern dient ausschließlich der Exposition der methodischen Problematik. Beispielsweise gäbe Clarks Lesart mit ihrer Unterscheidung einer deskriptiven ‚psychologischen' von einer normativen ‚biologischen' bzw. ‚ontologischen' Lehre vom ‚Willen zur Macht' sowohl ein Beispiel für die zweite als auch für die dritte Option. Darauf, dass sich diese Unterscheidung Clarks kaum aufrechterhalten lässt und ihre Subversion der ‚biologischen' bzw. ‚ontologischen' Variante letztlich auch die ‚psychologische' sowie, folglich, „her picture of a science-friendly Nietzsche" (John Richardson, *Clark on Will to Power*, 108) in Frage stellt, hat zuletzt Bernard Reginster (*The Aff rmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Mass. 2006, 132) hingewiesen. Für Vermittlungsversuche zwischen den hier differenzierten Optionen siehe: Richard Schacht, *Nietzsche's ‚Will to Power'*, 89 f oder Gregory Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002, 1–55.

31 Für die hier zu verhandelnde methodologische Problematik ist es dabei von untergeordneter Bedeutung, wie genau der ‚Wille zur Macht' inhaltlich verstanden wird. Entscheidend ist primär die

nach wie vor weiten Teilen der internationalen Nietzscheforschung als zentrale philosophische ‚Lehre' und assertive deskriptive ‚Theorie' gilt, partizipieren sie zumindest implizit an dieser methodischen Option, und tatsächlich scheint viel für sie zu sprechen: Immerhin erklärt Nietzsche das „Leben selbst" (ebd., 27) als ‚Wille zur Macht', bezeichnet ihn als „Essenz" (ebd., 107) der Welt sowie als „*Ur-Faktum* aller Geschichte" (ebd., 208). Auch die Unzahl ungebrochener Diskussionen des Motivs im Nachlass und nicht zuletzt die Befunde der Quellenforschung scheinen eine solche Deutung zu unterstützen: Dass Nietzsche in seinen Überlegungen zum ‚Willen zur Macht' Lektüren zeitgenössischer Autoren wie Wilhelm Roux, William Henry Rolph oder Karl Wilhelm von Nägeli verarbeitet, lässt sich kaum bestreiten, und so wirkt es naheliegend, dass er sich nach reif ichem Studium aktueller Forschungsergebnisse eine ‚letzte und eigentliche Meinung' gebildet hat. Diese kann, so verstanden, problemlos sowohl mit zeitgenössischen als auch mit heutigen Theorien ins Gespräch gebracht und auf ihre ‚Plausibilität' und ‚Aktualität' hin befragt werden. Der offenkundige Nachteil dieser Deutungsstrategie ist allerdings, dass sie Nietzsches schriftstellerischen Formen und die für sie so charakteristischen Techniken der Subversion ignoriert: Seine ‚Theorie' wird von der von ihm gewählten Präsentationsform ablösbar, der Nachlass und dessen vielfach konventionelle thetische Notatform wird ihr eigentlicher Ort.

Die zweite Option gesteht als Mittelweg zwischen ‚letzter und eigentliche Meinung' und ‚Maske' zwar eine gewisse subversive Wirkung zu, beschränkt sie jedoch im Wesentlichen auf deren anti-dogmatische Funktion. Der ‚Wille zur Macht' wird zu einer hypothetisch-interpretativen ‚Lehre' ohne dogmatischen Anspruch. Fokussiert wird dabei meist auf die Subversionstechniken der Interpretationalisierung und Hypothetisierung, die Möglichkeit einer normativ-polemischen Intention wird abgeblendet bzw. als mit einem traditionellen deskriptiven ‚Wahrheitsanspruch' vereinbar erachtet. Nietzsches Interpretationsbegriff oder auch sein Begriff des ‚Perspektivischen' werden demgemäß so verstanden, dass sie zwar dogmatisch-metaphysische, keineswegs aber empirisch-hypothetische Objektivitätsdesiderate ausschließen. Auch diese Lektürestrategie kann sich auf quellenkritische Hintergründe berufen, insofern der Trend zur Hypothetisierung in den Naturwissenschaften spätestens seit Hermann von Helmholtz in vollem Gange war. Eine daran anknüpfende Deutung des ‚Willens zur Macht' als interpretative Hypothese präsentiert uns einen moderaten und ebenfalls gut aktualisierbaren Nietzsche, der sich als Vorreiter des heute gerade im anglophonen Bereich immer mehr sakrosankten ‚Naturalismus'[32] verstehen lässt. Das Pochen auf moderate, wissenschaftlich-nüchterne Hypothetizität scheint allerdings mit den offensiv dogmatisch wirkenden Essenzialisierungen des ‚Willens zur Macht' als Wesen des Lebens, der Welt oder der Geschichte kaum vereinbar. Vor allem aber ist auch hier der Umgang mit Nietzsches Darstellungsformen fragwürdig, insofern das traditionelle propositionale Diskursschema einfach nur graduell abgeschwächt wird: Wenn die Techniken der Subversion tatsächlich bloß die Funktion hätten,

formale Dimension der Rekonstruktion als thetisch-assertives Theorem im Sinne traditioneller propositionaler Diskursformen.

[32] Zur Problematik gewisser ‚naturalistischer' Deutungen vgl. Jakob Dellinger, *‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes*, in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin, Boston 2012 (im Erscheinen).

den ‚Willen zur Macht' als hypothetische Interpretation auszuweisen, hätte Nietzsche durchaus eine um maximale methodische Stringenz und empirische Evidenz bemühte wissenschaftliche Abhandlung schreiben und im Vorwort erklären können, dass es sich um eine interpretative Hypothese ohne dogmatischen Anspruch handelt. Auch diese Option schöpft somit das durch Nietzsches Techniken der Subversion eröffnete Ref exionspotential nicht aus und wird seinen charakteristischen, sich von seinen wissenschaftlichen Quellen klar unterscheidenden Darstellungsformen nicht gerecht.

Als dritte Option bleibt das Zugeständnis einer umfassenderen Subversion: Beim Motiv des ‚Willens zur Macht' handelt es sich demgemäß um eine Weltdeutung, die nicht Nietzsches ‚letzte und eigentliche Meinung' darstellt, sondern derer er sich als einer ‚Maske' bedient und die vom Leser genau daraufhin durchschaut werden soll – um eine gegen die ‚demokratischen Instinkte' gerichtete ‚Gegenlehre'[33], deren deskriptive Ansprüche nicht losgelöst vom normativen Interesse der ‚entgegengesetzten Absicht' bewertet werden dürften, ein Ideal agonaler ‚Stärke' konzeptionell zu unterfüttern.[34] So notiert er in einem seiner zahllosen Titelentwürfe für *Jenseits von Gut und Böse* als Untertitel „Fingerzeige zu einer Moral der Stärksten" (KGW IX, W I 8, 181), am gegenüberliegenden Blatt des Arbeitshefts folgt ein weiterer Titelentwurf: „Maske und Mittheilung" (ebd. 182). Eine solche Deutung entspräche ganz dem Muster aus Aph. 6, wonach die normativen, (un)moralischen Absichten gerade im Hinblick auf die „entlegensten metaphysischen Behauptungen" (KSA, JGB, 5, 20) die eigentliche Triebfeder der Philosophie ausmachen – die Erklärung des ‚Willens zur Macht' als ‚intelligibler Charakter' oder ‚Essenz' der Welt könnte eine eben solche Behauptung darstellen –, sowie dem Muster aus Aph. 9, wonach jede Philosophie die Natur nach ihrem moralischen Ideal deute, sobald sie nur an sich selbst zu glauben beginnt – denn eben dies scheint Nietzsche vorzugeben, wenn er den ‚Willen zur Macht' als „ewigen Grundtext homo natura" (ebd., 169) inszeniert. Der ‚Wille zur Macht' wäre somit eine ‚Gegenlehre', die vom mitdenkenden Leser auf ihre normative Intentionalität und ihren ‚exoterischen'[35] Charakter hin durchschaut werden soll.

---

[33] Zum Begriff der Gegenlehre und damit verbundenen Deutungsperspektiven vgl. Jakob Dellinger, *Zwischen ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre'. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'*, in: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2012 (im Erscheinen); Werner Stegmaier, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 191–224) spricht von ‚Anti-Lehren': Nietzsche biete „gewaltige Lehren, aber auf eine Weise, die sehen läßt, daß es sich nicht um Lehren im gewöhnlichen Sinn handeln kann, [er] überläßt es jedoch den Lesern, dies sehen zu wollen" (ebd., 205). Als Gegen- bzw. Anti-Lehre lässt sich der ‚Wille zur Macht' im mehrfachen Sinne des Nietzscheschen ‚Anti-' begreifen, nämlich einerseits als offensiv gegen andere Lehren gesetzte, mit ihnen konkurrierende Interpretation und andererseits als traditionelle Lehrambition subvertierende Nicht-Lehre.

[34] So z. B. durch die Deutung von Leben als ‚Auslassen' von Kraft statt als Selbsterhaltung (*Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 13) oder als ursprüngliche Aktivität statt als reaktive Anpassung (KSA, GM, 5, 315f.).

[35] Vgl. das berühmte Notat [5]9 (KGW IX, N VII 3, 179). Die Anmerkungen auf der gegenüberliegenden Seite des Notizhefts, die das Notat auf *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 30 und 22 beziehen, stammen allerdings wohl von dritter Hand.

Gegen diese dritte Option scheint vor allem das zu sprechen, was für die ersten beiden Optionen spricht, nämlich die Ergebnisse der Quellenforschung, die Vielzahl ungebrochener Äußerungen im Nachlass und die Tatsache, dass mit dem Attest eines solch umfassenden subversiven Hintergrunds die exegetische Sinnhaftigkeit bezweifelt werden müsste, inhaltliche Details der vermeintlichen ‚Theorie' auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Vom Standpunkt der dritten Lektürestrategie müsste argumentiert werden, dass sich Nietzsche seiner Quellen in diesem Falle weniger im Sinne einer Übernahme von ‚Meinungen' als zu primär subversiven Zwecken bedient, die Geläuf gkeit und Überzeugungskraft des wissenschaftlichen Vokabulars strategisch ausgenützt hätte.[36] Hinsichtlich der ungebrochenen Äußerungen im Nachlass müsste das unbedingte methodische Primat der veröffentlichten Werke betont und unterstrichen werden, dass „[d]en veröffentlichten Schriften […] qua Form ein Ref exionsgrad mehr [eignet]".[37] Bei der Frage nach dem ref exiven Status des Motivs wäre ein Rückgriff auf thetischere Formulierungen im Nachlass somit *per se* nicht sinnvoll.

Die Frage nach dem Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion führt so unmittelbar zu grundlegenden methodologischen Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Quellen, Vorstufen bzw. Nachlass und veröffentlichtem Werk sowie des Verhältnisses von Form, Stil und Inhalt.[38] Aus der Perspektive der zuletzt skizzierten Lektürestrategie erscheinen Versuche, unter Titeln wie „Nietzsches Theorie des…" seine ‚letzten und eigentlichen Meinungen' zu gewissen Themen zu rekonstruieren, um sie anschließend in die Galerie philosophischer Lehrmeinungen einordnen und auf ihre ‚Plausibilität' hin befragen zu können, als problematische Repatriierungsversuche seitens eines Diskursschemas, dem sich Nietzsche bewusst verweigert hat. Dabei ist wohlgemerkt auch eine Opposition von philologisch-exegetischen, Darstellungsformen berücksichtigenden und philosophisch-systematischen, primär an ‚Inhalten' interessierten Zugängen insofern irreführend, als sie die Möglichkeit unterschlägt, dass sich Nietzsches eigentliche philosophische Innovationskraft erst vermittels seiner charakteristischen Darstellungsformen erschließen könnte.[39] Der Vorwurf, dass man ihn seines philosophischen Gewichts beraubt, wenn man die ungebrochene Propositionalisierbarkeit seines Denkens in Zweifel

---

[36] Als Hinweis in diese Richtung lässt sich Aph. 14 lesen (vgl. Jakob Dellinger, *‚Sanitizing' Nietzsche?*). 1884 notiert Nietzsche: „Man will den Leser zur Aufmerksamkeit *zwingen* ‚vergewaltigen': daher die vielen packenden kleinen Züge des ‚Naturalisme' – das gehört zu einem demokratischen Zeitalter: **grobe** und durch Überarbeit ermüdete Intellekte sollen *gereizt* werden!" (KSA, NF, 11, 46).

[37] Claus Zittel, *Nachlass 1880–1885*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart 2000, 139.

[38] Beispielsweise liegt Müller-Lauters einf ussreicher Deutung die Überzeugung zugrunde, dass, wenn „es um die Herausarbeitung von Nietzsches letzten ‚Einsichten'" geht, „der Nachlaßtext, der ‚Vorstufe' ist, den interpretatorischen Vorrang gegenüber der veröffentlichten Fassung [verdient]" (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, 10f.) Im Anschluss an Bäumler erklärt er, „es sei verfehlt, ‚ein Stilmittel als eine sachliche Distanzierung im Hauptpunkt' auszulegen" (ebd., 10). Obgleich diese Einstellung nur noch selten ausdrücklich propagiert wird, bildet sie nach wie vor vielfach eine implizite methodische Voraussetzung.

[39] Vgl. dazu z. B. Bernd Magnus, *Philosophy as a Kind of Writing: Der Fall Nietzsche*, in: Herbert Grabes (Hg.), *REAL: Yearbook of Research in English and American Literature*, Bd. 13, Tübingen 1997, 125–147.

zieht und sich gegen das gängige Verfahren verwehrt, aus komplexen textuellen Konstellationen lehrbuchkonforme Thesenstrukturen zu extrapolieren, setzt ein Verständnis von Philosophie voraus, das eng daran orientiert ist, was Nietzsche in Aph. 289 ‚letzte und eigentliche Meinungen' nennt und wovon er bezweifelt, dass ein Philosoph dergleichen überhaupt haben könne. Tatsächlich eröffnet sich, wie hier abschließend nur angedeutet werden kann, im Bezug auf das Beispiel des ‚Willens zur Macht' durch die umfassende Subversion des Motivs ein nicht unerhebliches spekulatives Potential: Gerade die scheinbar dogmatischen Essentialisierungen und Universalisierungen des Konzepts lassen sich mit Aph. 9 als Vollzug des „geistigste[n] Wille[ns] zur Macht" (ebd., 22) verstehen. Die Konzeption des ‚Willens zur Macht' wäre somit selbst Produkt des ‚Willens zur Macht' – und vielleicht beginnt es mit dieser ‚seltsamen Schleife'[40] erst so richtig philosophisch spannend zu werden? Was genau bedeuten diese konstitutive Selbstbezüglichkeit des ‚Willens zur Macht' und das sich durch sie ergebende, im berühmten „nun, um so besser" (ebd., 37) am Ende von Aph. 22 paradigmatisch zum Ausdruck kommende ‚Zugleich' von Destabilisierung und Bestätigung[41] für den methodischen Status des Motivs? Wie verhält sich diese ‚seltsame Schleife' zwischen ‚Inhalt' und ‚Methode' zu den Zyklizitätskonzepten im deutschen Idealismus? Was genau ‚bestätigt' sich, wenn sich das Motiv des ‚Willens zur Macht' als Produkt eines ‚Willens zur Macht' erweist? Vielleicht ist es, wenn man das destabilisierende Moment ernst nimmt, weniger eine etwaige Ontologie der Machtquanten als vielmehr der gewaltsam-interessierte, ‚perspektivische' Charakter jeglicher interpretativer Festlegung. Dieses ‚Perspektivische' des Interpretierens könnte sich nicht mehr im Rahmen einer diskursiv stabilen Begriff ichkeit von einem Meta-Standpunkt aus beschreiben, sondern nur noch in selbstref exiven, seine jeweiligen Artikulationsgestalten problematisierenden Textkonstellationen anzeigen bzw. vorführen lassen. Die durch die Techniken der Subversion erzielte Leser-Involvierung ließe sich somit als konsequente Extension der inhaltlichen Problematik verstehen: Der ihnen nachspürende Leser würde genötigt, auch noch den ‚perspektivischen' Charakter seiner eigenen interpretativen Festlegungen mitzuref ektieren.[42] Dies gälte wohlgemerkt auch für die hier skizzierten Überlegungen, die weder verhehlen können noch verhehlen wollen, ein Plädoyer für einen verstärkten Fokus auf Nietzsches Techniken der Subversion und somit eine methodisch-interepretative Festlegung zu sein. Doch womöglich dürfte man gerade deshalb und nachdem man dies herausgestellt hat mit den Worten schließen: „nun, um so besser"?

---

40 Douglas R. Hofstadter (*Gödel, Escher, Bach. Ein endloses gef ochtenes Band*, Stuttgart 1985) erwähnt Nietzsche nicht. Dennoch könnte man die Selbstbezüglichkeit des ‚Willens zur Macht' gemäß der von Hofstadter unter anderem anhand von M. C. Eschers Bild *Zeichnen* explizierten Struktur als ‚seltsame Schleife' begreifen.

41 Vgl. Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette 2000, 163–170.

42 So gälte auch für das Motiv des ‚Willens zur Macht', dass es qua Anti- oder Gegenlehre „auf die Zeichen und deren Spielräume für das individuelle Doppelspiel von Zurechtlegung und Auslegung zurück[verweist]" (Werner Stegmaier, *Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen*, in: Renate Reschke (Hg.), *Zeitenwende-Wertewende. Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches*, Berlin 2001, 94).

## 2.2 Selbstbezüglichkeit vs. ‚Naturalismus': Abgrenzung und Kritik

### 2.2.1 ‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes", in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hrsg.): *„Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen* (Nietzsche Heute, Bd. 4). Berlin, Boston: de Gruyter, S. 159–171.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikationen

Jakob Dellinger

# ‚Sanitizing' Nietzsche?

## Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes

„[N]early everybody nowadays wants to be a ‚naturalist'" (Papineau 1993; vgl. Cox 1999, S. 5 ff.) lautet ein gern zitiertes Diktum David Papineaus, das sich praktisch ungebrochen auf weite Teile der angloamerikanischen Nietzscheforschung unserer Tage umlegen ließe.[1] Auch Nietzsche soll nun – nachdem lange eher Bedenken hinsichtlich einer ‚naturalistischen' Verkürzung seines Denkens überwogen (vgl. z.B. Granier 1966, S. 210–211; Müller-Lauter 1974, S. 57; Abel 1984, S. 5) – ein ‚Naturalist' gewesen sein, wobei diese Etikettierung nicht selten mit einer Perhorreszierung des so genannten ‚postmodernen Nietzsche' und der mit ihm assoziierten Schreckgespenster von ‚Skeptizismus' und ‚Relativismus' einhergeht. Freilich: „Jeder, der sich ihm nähert, blickt fasziniert auf das, was seinem eigenen Denken oder Wunsch entgegenkommt; er löst wenige Teile aus dem Gesamten heraus und setzt sie zu *seinem* Nietzsche-Bild zusammen" (Pütz 1967, S. 6). Doch die Vehemenz, mit der etwa Brian Leiter[2] das ‚naturalistische' Nietzsche-Bild als korrektive Revision einer angeblich jahrzehntelang durch postmodernistischen Skeptizismus dominierten und derart grob fehlgeleiteten Forschungsgeschichte inszeniert, provoziert kritische Rückfragen.

Wohlgemerkt ergibt sich, wenn ‚nearly everybody' sich und seinen Nietzsche als ‚naturalistic' versteht, zwangsläufig ein relativ diffuses Bedeutungsfeld. Will man den Erklärungswert des Begriffs ‚Naturalismus' jedoch nicht auf die sowohl in Bezug auf Nietzsche als auch in zeitgenössischen Debatten wenig kontroversielle Ablehnung ‚übernatürlicher' Erklärungsmuster reduzieren, bietet sich die methodische und inhaltliche Affinität zu den Naturwissenschaften als Definitionskriterium an.[3] Leiter spricht mit Bezug auf Nietzsche von einem spekulativen methodischen Naturalismus, der etwa auf dem Gebiet der Psychologie durch genialische Spekulation spätere Einsichten der empirischen Wis-

**1** Einer der wenigen Interpreten, die sich aktuell explizit *gegen* die Deutung Nietzsches als ‚Naturalist' wenden, ist Dirk Johnson (2010, S. 7–8), demzufolge sich Nietzsche in GM des ‚naturalistischen' Vokabulars seiner Zeit nur bediene, um den ‚Naturalismus' von innen her zu unterminieren.

**2** Vgl. zum Folgenden: Leiter 2002, insbesondere S. 1–29.

**3** Zur Problematik der Begriffsdefinition vgl. Gawlick 1984, S. 517 sowie Papineau 2010. Zur Kontroverse in Bezug auf Nietzsche siehe Janway 2007, S. 34–39 sowie Leiter 2012.

senschaften antizipiert. Im Anschluss an Maudemarie Clark (siehe insbesondere Clark 1990) votiert er für eine dezidiert anti-radikale, von skeptischen Tendenzen befreite Lesart, derzufolge Nietzsche keineswegs bezweifle, dass die Naturwissenschaften über „objective knowledge of the truth" (Leiter 2002, S. 22) verfügen.

Ken Gemes und Christopher Janaway haben bereits die Frage aufgeworfen, ob es sich dabei nicht um eine Form von ‚sanitizing' – also eine Art bereinigender Entschärfung Nietzsches für ein angloamerikanisches Lesepublikum – handle, halten zugleich aber fest, dass Leiters Lektüren eine durchaus ernstzunehmende Herausforderung für all jene darstellen, denen ein derart entschärftes Nietzsche-Bild als grobes Missverständnis erscheint.[4] Der folgende Beitrag will sich dieser Herausforderung an drei neuralgischen Punkten, nämlich den Problemkreisen von ‚Empirismus', ‚Wissenschaft' und ‚Wahrheit', stellen.[5] Da der knappe Rahmen keine ausführliche Behandlung dieser ausufernden Themenkomplexe gestattet, erfolgt die Auseinandersetzung anhand von drei kurzen Textpassagen, auf die Leiter zur Stützung seiner Lesart verweist. Unbeachtet bleiben müssen dabei nahe liegende Kritikpunkte wie Clarks Entwicklungshypothese[6], die Isolation deskriptiver und normativer Momente[7], die Deutung des ‚homo natura' Motivs in JGB 230[8] und

**4** „[I]f Leiter's version of Nietzsche's naturalism is a sanitizing of Nietzsche for an Anglo-American audience, it surpasses by leaps and bounds all other such attempts and brings an attention to the detail of Nietzsche's texts that puts a clear onus on those who disagree with Leiter to articulate where that alleged shortfall lies" (Gemes u. Janaway 2005, S. 739).

**5** Wenn im Folgenden Facetten eines Gegenbildes zu Leiters ‚naturalistischer' Lektüre skizziert werden, handelt es sich der zitierten Diagnose Pützens entsprechend freilich gleichfalls um ein – durch den knappen Rahmen in verstärktem Maße – selektives ‚Bild'. Ganz abgesehen von Fragen interpretativer Plausibilität kann allerdings festgehalten werden, dass eine Deutung Nietzsches, die auf seine Einsicht in die notwendige Perspektivität allen Verstehens fokussiert, immerhin den Vorteil genießt, ihre eigene ‚Bildhaftigkeit' als methodische Entsprechung reflektieren und sich allzu prätentiöse Beschwörungen eines ‚wahren Nietzsche' ersparen zu können.

**6** Leiter folgt ausdrücklich Clarks breit kritisierter (vgl. z. B. Green 2002, S. 28–34) These, dass Nietzsche seine erkenntnisskeptische Grundhaltung spätestens mit GM aufgegeben hätte.

**7** So unterscheidet Leiter 2012 einen ‚humeschen' Nietzsche, der sich streng der ‚naturalistischen' Wahrheit verpflichtet, und einen ‚therapeutischen' Nietzsche, der sich zum Zweck einer neuen Wertsetzung rhetorischer Stilmittel bedient. Wenn aber „die *Werthschätzung* ‚ich glaube, daß das und das so ist' als **Wesen** der ‚*Wahrheit*'" (NL, KSA 12, S. 352) gilt, scheint kein Raum mehr für eine Isolation von ‚Werth' und ‚Wahrheit' zu bleiben. Vgl. Gemes u. Janaway 2005, S. 739–740.

**8** Wenn die ‚Natur', von der in JGB 230 die Rede ist, mit dem ‚Willen zur Macht' identifiziert werden kann (vgl. NL, KSA 12, S. 132), könnte darin auch ein wesentlich präskriptives Moment liegen, insofern Nietzsche ähnlich den Stoikern aus JGB 9 der ‚Natur' sein ‚Ideal'

nicht zuletzt Leiters fragwürdige Einstellung gegenüber der internationalen Forschung.[9]

## Nietzsches ‚expliziter Empirismus'

Leiter betont gegen die ‚skeptische Lesart', derzufolge Nietzsche die Möglichkeit objektiver Wahrheit und Erkenntnis in Frage stellt, seinen „explicit *empiricism*" (Leiter 2002, S. 13). Als Empirist, so Leiter, erachte Nietzsche auf Sinneserfahrung basierende Erkenntnisansprüche als ‚epistemisch privilegiert', als mögliche Grundlage ‚objektiver Wahrheiten', bezüglich derer wir ‚objektive Erkenntnis' erlangen können. Manifestiert sieht Leiter diesen ‚expliziten Empirismus' in der kurzen Sentenz JGB 134:[10] „Von den Sinnen her kommt erst alle Glaubwürdigkeit, alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit" (JGB, KSA 5, S. 96). Doch liegt darin tatsächlich ein Bekenntnis zum ‚Empirismus'? Geht man Nietzsches Verwendung der Termini ‚Glaubwürdigkeit', ‚gutes Gewissen' und ‚Augenschein' nach, eröffnet sich eine andere, nahezu entgegengesetzte Deutungsperspektive: Schon der Begriff der ‚Glaubwürdigkeit' ist bei Nietzsche nicht durchgängig positiv besetzt, vielmehr wird etwa die Glaubwürdigkeit Schopenhauers (NL, KSA 9, S. 25), der „ernstesten Philosophen" (FW, KSA 3, S. 442) oder die „Glaubwürdigkeit des Geistes selber" (NL, KSA 11, S. 566) als Problem reflektiert. Noch weitaus deutlicher wird die Problematik von Leiters Interpretation durch einen Blick auf Nietzsches Verwendung des

---

des ‚Willens zur Macht' vorschreibt. Die von Paul van Tongeren (2000, S. 198–202 und 220–228) herausgearbeitete Problematik des Naturbegriffs in JGB spricht ebenso gegen die Deutung des Motivs der ‚Zurückübersetzung' des Menschen in die ‚Natur' im Sinne eines szientistischen Naturalismus wie die von Eckhard Heftrich (1962, S. 137–143) aufgezeigte Parallele zum Problemfeld von Text und Interpretation in JGB 22, die es zweifelhaft erscheinen lässt, den „ewigen Grundtext homo natura" (JGB, KSA 5, S. 169) im Sinne einer unproblematischen faktischen Realität zu verstehen. Beide Punkte legen es nahe, die Ambition „über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr [zu] werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden" (JGB, KSA 5, S. 169) als Ausdruck eines interpretierenden ‚Willens zur Macht' zu verstehen, der sich gegen konkurrierende Interpretationen durchzusetzen sucht, indem er sich selbst als eternaler ‚Text' der Natur behauptet. Die Interpretation der Natur als ‚Wille zur Macht' wäre somit selbst ein Produkt des ‚Willens zur Macht'.

**9** Bezüglich Werner Stegmaiers Standardwerk zu GM bemerkt Leiter (2002, S. xi): „[L]ike much of the German secondary literature it does not probe deeply into philosophical and interpretive difficulties".

**10** Ähnliche Qualifikationen von JGB 134 fanden sich zuletzt bei Kail (2009, S. 7) und Doyle (2009, S. 69–70).

Terminus ‚gutes Gewissen'. So wird das ‚gute Gewissen' mit einem Versuch in Verbindung gebracht, „den Verstand und dessen Zweifel [zu] betäuben" (MA, KSA 2, S. 341), und bezüglich des ‚guten Gewissens', dessen man zur „Schurkerei" bedürfe, heißt es: „das versöhnt den Betrogenen beinahe mit dem Betruge" (M, KSA 3, S. 250). In JGB selbst bezeichnet Nietzsche, aus der Perspektive der zu überwindenden ‚Jugend', „das gute Gewissen als eine Gefahr, gleichsam als Selbst-Verschleierung und Ermüdung der feineren Redlichkeit" (JGB, KSA 5, S. 50). Auch die Bemerkung, dass „[d]er Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, [...] das gute Gewissen erfunden [hat], um seine Seele einmal als einfach zu geniessen" (JGB, KSA 5, S. 235), ist bezeichnend. Eine Notiz aus dem Jahr 1883 begreift das „gute Gewissen" gar als „einen Grad von eingefleischter Verlogenheit" (NL, KSA 10, S. 621), eine weitere, 1888 (NL, KSA 13, S. 572) nochmals aufgegriffene lautet: „Was man nicht hat, aber nöthig hat, das soll man nehmen: also nahm ich mir das gute Gewissen" (NL, KSA 10, S. 585). Angesichts des ‚guten Gewissens' christlicher Theologen heißt es: „es scheint mit dem ‚guten Gewissen' nicht viel auf sich zu haben!" (NL, KSA 11, S. 572). Das hier anklingende Moment trügerischer, durch Selbsttäuschung oder mangelnde Redlichkeit bedingter Naivität gebietet Vorsicht gegenüber einer Deutung, die die Identifikation der ‚Sinne' als Quelle des ‚guten Gewissens' als ungebrochenes Bekenntnis zum Empirismus oder Sensualismus versteht.[11]

Nicht unähnlich verhält es sich mit dem Begriff des ‚Augenscheins':[12] Nietzsche verwendet ‚Augenschein' zwar bisweilen durchaus als Ausdruck für sinnliche Evidenz, andererseits aber auch im Sinne einer naiven Sinnengläubigkeit oder, wie in FW 301, im Zusammenhang mit einem „Allerweltsglaube[n]" (FW, KSA 3, S. 540). „Augenschein und Wahrheit", so heißt es in einem frühen Notat, fallen „für die trägen Geister zusammen" (NL, KSA 7, S. 627). Der ‚Augenschein' kann, wie Nietzsche 1881 notiert, „zum Advokaten alles Scheins und selbst der Lüge" (NL, KSA 9, S. 649) werden. Auch in JGB besitzt der Begriff eine solche kritische Dimension, z.B. wenn es heißt, dass

**11** Ähnliches gilt für den zuletzt intensiv diskutierten Aphorismus JGB 15: Die Debatten, ob sich Nietzsche hier einem Positivismus Machscher Prägung (Hussain 2004) oder einem postpositivistischen Sensualismus (Clark u. Dudrick, 2004) verschreibe, unterschlagen – neben dem offenen Ende des Textes – die grundsätzliche Brisanz des Begriffs des ‚guten Gewissens' in der Eingangswendung „Um Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben, muss man [...]" (JGB, KSA 5, S. 29). Die Folgerung, Nietzsche sei „committed to pursuing physiology with a good conscience and so he concludes that the sense organs are not mere phenomena, but are causes" (Clark u. Dudrick 2004, S. 373) erscheint nicht zuletzt aufgrund der kritischen Dimension des ‚guten Gewissens' übereilt.

**12** Vgl. zum Folgenden: Schank u.a. 2004, S. 216–219.

der Glaube an die Wahrheit synthetischer Urteile a priori nötig sei „als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört" (JGB, KSA 5, S. 26)[13] oder wenn Nietzsche vor der Einführung der ‚Redlichkeit' in JGB 227 am Ende des vorhergehenden Aphorismus erklärt: „[W]ir haben immer die Tölpel und den Augenschein gegen uns!" (JGB, KSA 5, S. 162).[14]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Begriffe ‚Glaubwürdigkeit', ‚gutes Gewissen' und ‚Augenschein' auch eine ganz andere Deutung von JGB 134 zulassen, nämlich die Sentenz nicht als Bekenntnis zum Empirismus, sondern als Warnung vor dem verführerisch einnehmenden Charakter sinnlicher ‚Evidenz' zu lesen. Will man beide Deutungsmöglichkeiten einbeziehen und reflektieren[15], könnte man fragen, ob nicht Nietzsches Satz über den Augenschein der Wahrheit selbst zunächst einen solchen Augenschein erzeugt, nämlich jenen, ein gutes Gewissen zum Empirismus bekunden zu wollen, jedoch durch die – gerade in dieser Aneinanderreihung – ein Moment trügerischer Naivität transportierenden Termini gezielt Misstrauen provoziert und so seine eigene Glaubwürdigkeit fragwürdig macht. Das Problem von Augenschein, Glaubwürdigkeit und gutem Gewissen würde somit gleichsam vorgeführt, indem es der Text nicht einfach benennt, sondern an sich selbst demonstriert.

Neben der inhaltlichen Fragwürdigkeit der Deutung der Sentenz als ‚explicit empiricism' ist auf die grundsätzliche methodische Problematik hinzuweisen, sich Nietzsches Texten mit der Erwartungshaltung zu nähern, darin philosophische Lehrmeinungen im traditionellen Sinn artikuliert zu finden. Versteht man Texte wie JGB 134 (auch JGB 15) als klassische erkenntnistheoretische Positionsbekundungen à la ‚Empirismus' oder ‚Sensualismus', unterstellt man dem Autor insgeheim eine Unfähigkeit, sich klar auszudrücken. Nicht nur verbirgt sich hinter der vermeintlich klaren, ‚positiven' Positionsbekundung vielfach ein subversiv-kritischer Sinn; das Kalkül jener Texte scheint

**13** Vgl. dazu auch die oft zitierte Formulierung „*Unsere* Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind es, die wir in die Welt hineinlegen – so sehr der Augenschein das Umgekehrte lehrt und uns selber als die Folge jener Welt, jene Gesetze als die Gesetze derselben in ihrer Wirkung auf uns zu zeigen scheint" (NL, KSA, 9, S. 637).

**14** Wenn Leiter (2002, S. 14) im Anschluss an Walter Kaufmann „Augenschein" in JGB 134 als „evidence" übersetzt, geht dieser Bedeutungsaspekt des naiven, möglicherweise trügerischen Anscheins weitgehend verloren. Auch die neuere Übersetzung von Judith Norman (Nietzsche 2002, S. 67) gibt „Augenschein" als „evidence" wieder.

**15** Dass Nietzsche solche Spannungsverhältnisse und deren Reflexion gerade bei kurzen Sentenzen einkalkuliert, zeigt folgendes Notat aus dem Jahr 1882: „Der Glaube in der Form, der Unglaube im Inhalt – das macht den Reiz der Sentenz aus – also eine moralische Paradoxie" (NL, KSA 10, S. 68).

schlechterdings nicht mehr dem traditionellen Muster des Artikulierens und Argumentierens von ‚Positionen' zu folgen.

## Nietzsches ‚wissenschaftliche Weltanschauung'[16]

Der Begriff der Wissenschaft spielt für das ‚naturalistische' Nietzsche-Bild eine Schlüsselrolle und wird von Autoren wie Clark oder Leiter gemäß der englischen Übersetzung als ‚science' vorrangig mit den modernen Naturwissenschaften assoziiert. Zwar darf durchaus bezweifelt werden, ob Nietzsche stets an die Naturwissenschaften denkt, wenn er von ‚Wissenschaft' spricht,[17] doch dass er sie intensiv rezipiert und als Quelle genutzt hat, lässt sich kaum bestreiten. Aber implizieren Rekurse auf naturwissenschaftliche Topoi tatsächlich ein Bekenntnis zu einem epistemischen Primat der Naturwissenschaft? Könnte es sich nicht vielmehr um Momente einer perspektivistischen Denk- und Schreibpraxis handeln, die sich verschiedenster Vokabulare und Diskurse bedient, ohne damit strenge epistemologische oder gar ontologische Implikationen zu verbinden?[18] Clark argumentiert in dieser Hinsicht, dass es sich bei Nietzsches

**16** Vgl. Wetter 1935. Wetter kann dahingehend als Vorläufer ‚naturalistischer' Lesarten gelten, dass er gleichfalls unter Berufung auf Nietzsches Affinität zu den empirischen Wissenschaften gegen ‚irrationalistische' Deutungen zu Felde zieht.

**17** Vgl. Dellinger 2012b. Wenn etwa der „Abgrund des wissenschaftlichen Gewissens" (GM, KSA 5, S. 396) als Kern des asketischen Ideals ein rein methodisch-formales Prinzip des Misstrauens bildet und dem wissenschaftlichen ‚Willen zur Wahrheit' ein primär „[n]egativer Charakter der ‚Wahrheit' – als Beseitigung eine Irrthums, einer Illusion" (NL, KSA 11, S. 58) entspricht, hätten Bekenntnisse zur ‚Wissenschaftlichkeit' in diesem Sinne nichts mit einem an Methoden, Inhalten und Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierten ‚Naturalismus' zu tun.

**18** Axel Pichler (2010, 169–177) hat in diesem Zusammenhang zuletzt den Ausdruck ‚virtuelle Ontologien' ins Spiel gebracht. Ein Indiz dafür, dass Nietzsche sich naturwissenschaftlicher Argumentationsmuster bedienen könnte, *ohne* sich auf deren epistemische Verbindlichkeit festzulegen, scheint z.B. in JGB 14 zu liegen: „Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und *nicht* eine Welt-Erklärung ist: aber, insofern sie sich auf den Glauben an die Sinne stellt, gilt sie als mehr und muss auf lange hinaus noch als mehr, nämlich als Erklärung gelten. Sie hat Augen und Finger für sich, sie hat den Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich: das wirkt auf ein Zeitalter mit plebejischem Grundgeschmack bezaubernd, überredend, *überzeugend*, – es folgt ja instinktiv dem Wahrheits-Kanon des ewig volksthümlichen Sensualismus" (JGB, KSA 5, S. 28). Die Überzeugungskraft der ‚Physik' wird hier in aller Deutlichkeit an den sensualistischen Geschmack und ‚Wahrheits-Kanon' des Zeitalters gebunden, von dem sich Nietzsche – insofern er zu den ‚fünf, sechs Köpfen' gerechnet werden darf – ausdrücklich distanziert. Zwar kann hier nicht gezeigt werden, dass mit der Zurückweisung von ‚Erklärung' weit mehr als nur die Möglichkeit der Demonstration einer

‚Perspektivismus' selbst um ein empirisch-naturwissenschaftlich fundiertes Theorem handle, das als solches den Objektivitätsanspruch der Naturwissenschaften per se gar nicht in Frage zu stellen vermöge (Clark 1998, 75). Leiter bedient sich eines ähnlichen Arguments, wenn er im Hinblick auf FW 354 betont, dass die dortigen Ausführungen zu „Phänomenalismus und Perspektivismus" (FW, KSA 3, S. 593) die Wahrheit der wissenschaftlichen „Physiologie und Thiergeschichte" (FW, KSA 3, S. 590) voraussetzen, an die zu Beginn des Aphorismus appelliert wird.[19] Tatsächlich greift die Entwicklung des „Problem[s] des Bewusstseins" (FW, KSA 3, S. 590) anhand der Kategorie der Nützlichkeit unbestreitbar auf das Vokabular des darwinistisch geprägten Zeitkontexts zurück, um daraus das Grundmotiv der Verfälschung zu entwickeln:

> [D]ie Natur des *thierischen Bewusstseins* bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen *wird*, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist. (FW, KSA 3, S. 593)

Doch gerade die zentrale Kategorie der Nützlichkeit wird durch die selbstbezügliche Wendung am Ende des Aphorismus massiv in Frage gestellt:

> [W]ir ‚wissen' (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, *nützlich* sein mag: und selbst, was hier ‚Nützlichkeit' genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehen. (FW, KSA 3, S. 593)

Nietzsches Bewusstseinskritik erweist sich hier als „wesentlich selbstbezüglich" (Simon 2009, S. 47), insofern sie den zuvor mit der ‚Oberflächen- und

---

unbedingten Notwendigkeit des Weltgeschehens ausgeschlossen ist (so Clark u. Dudrick 2004, S. 374). Festhalten lässt sich jedoch, dass angesichts solcher Passagen ‚sensualistisch' oder ‚naturalistisch' anmutende Bemerkungen im Spätwerk mit Vorsicht behandelt werden sollten, insofern sie einer strategisch-agitatorischen Absicht entspringen könnten: Vielleicht will Nietzsche nur „ein derbes arbeitsames Geschlecht von Maschinisten und Brückenbauern der Zukunft, die lauter *grobe* Arbeit abzuthun haben" (JGB, KSA 5, S. 29) mobilisieren, wenn er die ‚Physik' als ‚mehr' gelten lässt, als sie für ihn ‚ist'? Clarks u. Dudricks (2004, S. 374) These, dass sich Nietzsche mit jenem ‚Geschlecht' identifiziere, entspricht weder dem Argumentationsstrang des Aphorismus noch der Verwendung von Attributen wie ‚derb' oder ‚grob'. In der Abschätzigkeit gegen den „Sinnen-Pöbel" (JGB, KSA 5, S. 28) fühlt sich Nietzsche offenbar selbst seinem Intimfeind Platon verbunden.

**19** „[T]his passage [...] presupposes the truth of ‚physiology and the history of animals', the sciences which ground the passage's (purportedly true) claims about the origin of consciousness and language." (Leiter 2002, 18) Vgl. auch Clark 1990, S. 122.

Zeichenwelt‘ verknüpften Begriff der Dummheit auf sich selbst anwendet und somit deutlich macht, dass der Rekurs auf die ‚Natur des thierischen Bewusstseins‘ nicht als Bezug auf einen ‚objektiven‘, der Perspektivismusproblematik entzogenen Erklärungsgrund verstanden werden darf.[20] Insofern es sich bei der zunächst noch einmal ins Spiel gebrachten Kategorie der Nützlichkeit ‚auch nur‘ um einen ‚Glauben‘ und eine ‚Einbildung‘ handelt, wird das gesamte scheinbar ‚naturalistische‘ Argumentationsmuster seinerseits den perspektivistischen Konsequenzen unterworfen, wobei die Wortwahl keinen Zweifel darüber aufkommen lassen sollte, dass es somit kaum noch ‚objective knowledge of the truth‘ beanspruchen kann.[21] FW 354 könnte somit einen Hinweis geben, wie sich eine ‚perspektivistische‘ Grundhaltung mit ‚naturalistischen‘ Motiven vereinbaren lassen könnte, nämlich insofern sie sich ihrer gerade in Nietzsches Zeitkontext vertrauten und bewährten diskursiven Überzeugungskraft zu erkenntniskritischen Zwecken bedient, von denen her sich aber auch jene Überzeugungskraft unterminiert, zumal sich die ‚naturalistischen‘ Erklärungen ihrerseits als Phänomene der perspektivischen ‚Oberflächen- und Zeichenwelt‘ erweisen.

## Nietzsches ‚Entdeckung der Wahrheit‘

Leiters Auffassung nach stehen ‚skeptische‘ Interpretationen dahingehend im Widerspruch zu Nietzsches philosophischer Praxis, dass er beständig mit Begriffen wie ‚wahr‘, ‚falsch‘, ‚wirklich‘, ‚unwirklich‘ usw. operiert und es sich bei solchen „epistemic value terms“ um „concepts that presuppose the possibility of objective truth and our knowledge of it“ (Leiter 2002, S. 13) handle. Zum

**20** Die wesentliche Selbstbezüglichkeit zeigt sich wohlgemerkt schon zuvor, etwa wenn es heißt, „dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins […] gleichsam *majorisirt* und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird“ (FW, KSA 3, S. 592). Der Ausdruck „unser Gedanke“ lässt sich sowohl auf das sich „in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen“ vollziehende „bewusste Denken“ (FW, KSA 3, S. 592) im Allgemeinen beziehen als auch auf Nietzsches eigenen, hier vorgetragenen Gedanken, den er ausdrücklich mit der Wendung „Mein Gedanke ist, wie man sieht […]“ (FW, KSA 3, S. 592) einführt. Auch die selbstironische Hervorhebung der zuvor ja gerade ausgeschlossenen Individualität des Verstehens in der Formulierung „der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie *ich* ihn verstehe“ (FW, KSA 3, S. 593) zeigt, dass Nietzsche die selbstbezüglichen Implikationen des Gedankens der perspektivischen Vergröberung und Vereinfachung einkalkuliert.
**21** Davon, dass hier der kantische Gegensatz von ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ durch jenen von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und alltäglicher Illusionen ersetzt wird (vgl. Hill 2003, S. 190–191), kann demgemäß m. E. ebenfalls keine Rede sein.

Beleg verweist Leiter unter anderem[22] auf eine berühmte Formulierung aus *Ecce homo*: „Ich erst habe die Wahrheit *entdeckt*, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand – *roch* …" (EH, KSA 6, S. 366).[23] Auch in diesem Fall ist jedoch – ganz abgesehen von der grundsätzlichen Inszenierungsproblematik in *Ecce homo*[24] – schon aus rein philologischen Gründen Vorsicht geboten, denn Nietzsche verwendet den hervorgehobenen Begriff ‚entdecken' nicht nur im Sinne von ‚finden', sondern oftmals auch in der wörtlichen Bedeutung von ‚ent-decken', d. h. im Sinne von ‚entlarven'.[25] So behauptet er etwa wenige Seiten später, wiederum mit Hervorhebung des Begriffs, „die christliche Moral *entdeckt* zu haben" (EH, KSA 6, S. 371). Die ‚Entdeckung' der Wahrheit bestünde somit nicht im Fund einer neuen Wahrheit, sondern vielmehr in der Entlarvung der vermeintlichen ‚Wahrheit' als Lüge, d.h. der ‚Lüge als Lüge'.[26] Doch so einfach lässt sich nicht bestreiten, dass Nietzsche in *Ecce homo* auf massive Weise ‚Wahrheit' beansprucht. Man denke nur an die wenige Zeilen zuvor stehende Formulierung, es „redet aus mir die Wahrheit" (EH, KSA 6, S. 365), an die nach einem Gedankenstrich folgende Wendung „Aber meine Wahrheit ist *furchtbar*: denn man hiess bisher die *Lüge* Wahrheit." (EH, KSA 6, S. 365) oder die im Anschluss bekundete Aussicht, dass die „Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt" (EH, KSA 6, S. 366).[27] Formulierungen wie diese machen es durchaus plausibel, ‚entdeckt' im Sinne von ‚gefun-

**22** Weit weniger herausfordernd ist der Verweis auf Sätze wie „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen" (JGB, KSA 5, S. 95). Warum eine solche Lehrambition einen starken Wahrheitsbegriff voraussetzen soll, scheint wenig einsichtig.

**23** Zum hier nicht erschließbaren Kontext von *Warum ich ein Schicksal bin 1* vgl. Stegmaier 2008, zur Wahrheitsproblematik S. 94 ff.

**24** Das für diesen Text so zentrale Verfahren der Selbstinszenierung müsste bei einer eingehenden Interpretation solcher Aussagen ebenfalls einkalkuliert werden, was jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Für einige Hinweise zur Sprechsituation in EH vor dem Hintergrund der Affirmationsproblematik siehe Dellinger 2012a.

**25** Darauf haben auch die Herausgeber des *Nietzsche-Wörterbuchs* (Schank u. a. 2004, S. XXI) in ihrer Einleitung hingewiesen.

**26** Dass Nietzsche in EH nicht einfach hinter seine Wahrheitskritik zurückfällt bzw. zu einem traditionellen Wahrheitsbegriff zurückkehrt, zeigt sich z. B. wenn er schreibt, „dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst *schafft*" (EH, KSA 6, S. 343) oder bezüglich der ‚Wahrheiten' aus GD erklärt: „Was man aber in die Hände bekommt, das ist nichts Fragwürdiges mehr, das sind Entscheidungen. Ich erst habe den Maassstab für ‚Wahrheiten' in der Hand, ich kann erst entscheiden" (EH, KSA 6, S. 355).

**27** Angesichts der (Über-)Strapazierung des Motivs heroischer Wahrhaftigkeit in EH lässt sich die ‚Entdeckung' auch als Endgestalt im Prozess der „Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit" (EH, KSA 6, S. 367) deuten (vgl. Conway 1997, S. 224–225).

den‘ zu lesen, d. h. dahingehend, dass sich hier Nietzsches zuvor angekündigte, furchtbare Wahrheit ausspräche. Beide Lesarten werden durch den unmittelbaren Kontext gleichermaßen nahe gelegt, ihre Duplizität setzt das Verwirrspiel fort, das durch die kokettierende Zurückweisung der Heiligenrolle[28], das Hanswurst-Motiv und das „trotzdem oder vielmehr *nicht* trotzdem“ (EH, KSA 6, S. 365) eingeleitet wurde und die gesicherte Identität des Sprechers ebenso wie die Eindeutigkeit seiner Rede gezielt fragwürdig macht. Nietzsches ‚furchtbare Wahrheit‘ könnte demgemäß gerade darin bestehen, dass ‚die Wahrheit‘ als Lüge entlarvt ist. Wohlgemerkt wäre es ein Leichtes gewesen, hier zwischen zwei Wahrheitsbegriffen (einer ‚neuen‘, gefundenen und einer ‚alten‘, als Lüge entlarvten Wahrheit) zu differenzieren, oder statt ‚entdecken‘ eindeutigere Ausdrücke wie ‚enttarnen‘ oder ‚erfassen‘ zu verwenden. Doch Nietzsche schreibt *nicht* „Ich erst habe die Wahrheit erfasst, indem ich die ‚Wahrheit‘ der Heiligen als Lüge enttarnt habe“. Vielleicht birgt jene Doppeldeutigkeit also einen spezifischen Sinn, nämlich insofern sich die ‚furchtbare Wahrheit‘ zugleich selbst in Frage stellen muss?[29] Das klingt zwar paradox[30], doch man könnte – wie hier nicht näher ausgeführt werden kann – durchaus so weit gehen, zu behaupten, dass Nietzsche eben diese selbstbezüglich-paradoxe Konstellation einer Wahrheit, die gerade in der Entlarvung von Wahrheit besteht, spätestens seit der Rede von der „zur Verzweiflung und zur Vernichtung“ führenden „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein“ (CV, KSA 1, S. 760) verfolgt. Solche Formulierungen provozieren freilich den altbekannten, aber nach wie vor weite Teile der analytisch geprägten Diskussion wie ein Damoklesschwert begleitenden Vorwurf der selbstreferenziellen Inkonsistenz, und tatsächlich hebt sich die Wahrheit, dass die Wahrheit eine Lüge ist, unmittelbar selbst auf. Darin aber eine einfache, sie hinfällig machende ‚Inkonsistenz‘ zu sehen, hat schon Martin Heidegger zu recht als „leere[n] Scharfsinn“[31]

**28** Nietzsche spricht hier in der Tat „wie ein Heiliger von der Wahrheit, aber als ein Heiliger, der ein Kreuz vor allen Heiligen macht“ (Stegmaier 2008, S. 95). Vgl. dazu auch den Briefentwurf an Kaiser Wilhelm II. von Anfang Dezember 1888 (KSB III/5, Nr. 1171), in dem statt von „Heiligen“ von „Propheten“ die Rede ist, so dass die Assoziation mit demjenigen, der von sich behauptet, dass aus ihm ‚die Wahrheit rede‘, noch stärker wirkt.

**29** Als ‚Hanswurst‘ entspräche Nietzsche dem „Narren, dessen neue Wahrheit die Lehre ist, daß es keine Wahrheit gibt“ (Bröcker 1972, S. 139). Nietzsches ‚Wahrheit‘ schließt, wie Stegmaier im Ausgang von der Erklärung, „*daß wir die Wahrheit nicht haben*“ (NL, KSA 9, S. 52) demonstriert hat, „ihre eigene Negation ein“ (Stegmaier 1985, S. 72).

**30** Zum Problem des Paradoxen bei Nietzsche vgl. Stegmaier 2009.

**31** Heidegger 1961, S. 501. Vor allem die an Müller-Lauter anschließende Tradition hat umfangreiche Ansätze zu einem produktiven, über platte Inkonsistenzvorwürfe hinausgehenden Umgang mit den selbstbezüglichen Dimensionen von Nietzsches Wahrheits- und Erkenntniskritik entwickelt. Beispielsweise sei hier auf Josef Simons Lektüren (z. B. 1981) und Abels (1984, S. 162–184) Konzeption des ‚Interpretationszirkels‘ verwiesen. Vgl. auch die ebenfalls

gebrandmarkt. Wenn sich die Wahrheit der Entlarvung der Wahrheit als Lüge ihrerseits als Lüge erweist, ist ihr gerade darin – und wohlgemerkt *nur* darin – zugleich entsprochen. Für eben diese Reflexionsstruktur einer sich selbst aufhebenden Wahrheit über die Wahrheit wäre die Doppeldeutigkeit des ‚Entdeckens' wesentlich: Es handelte sich um ein ‚Zugleich' von ‚finden' und ‚entlarven', wobei die Entlarvung die gefundene Wahrheit aufhebt und eben damit wieder auf eine gefundene, nun ihrerseits zu entlarvende Wahrheit verweist, so dass sich eine unabschließbare Oszillationsbewegung zwischen Behauptung und Relativierung, zwischen Anspruch und Selbstaufhebung, ergibt.[32] Vielleicht ließe sich so auch erklären, warum Nietzsche nicht behauptet, ‚er' rede die Wahrheit, sondern die Wahrheit rede ‚aus ihm', nämlich weil es sich bei der Wahrheit, dass die Wahrheit eine Lüge ist, um eine Art von Wahrheit handeln könnte, die sich nicht mehr in unmittelbaren thetischen Setzungen erschließt, sondern nur noch vermittels der durch ihre Selbstaufhebung induzierten reflexiven Bewegung anzeigen kann.[33] Die behauptete ‚Entdeckung' der Wahrheit stünde somit keineswegs im Widerspruch zu Nietzsches radikaler Wahrheitskritik, sie wäre vielmehr ein ihre selbstbezüglichen Implikationen konsequent reflektierender Ausdruck derselben.

## Fazit: ‚Sanitizing' als Herausforderung

Bernd Magnus hat in Bezug auf John Wilcox' ‚kognitivistisches' Nietzsche-Bild einmal davor gewarnt, „this raging lion into a meek kitten" (Magnus 1980, S. 261) zu verwandeln. Leiter zitiert Wilcox also nicht umsonst als Vorläufer der Gegenbewegung zur ‚skeptischen Lesart', die in Nietzsche einen radikalen Kritiker traditioneller Konzeptionen von Wahrheit und Erkenntnis sieht (vgl. Leiter 2002, S. 13). Die Tendenz zu einer ‚naturalistischen' Deutung mag bei Anhängern eines solchen skeptischeren Nietzsche-Bildes gemäß der eingangs zitierten Einschätzung Gemes und Janways den Eindruck von ‚Sanitizing' erwecken, stellt sie jedoch gerade damit vor eine interessante Herausforderung:

an Müller-Lauter anschließende Diskussion der Selbstwiderspruchsproblematik bei Babette Babich (1994, 37–56). Babich spricht von einer „coherent self-contradiction" (Babich 1994, S. 41) und erklärt die „apparent self-contradiction in Nietzsche's perspectivalism" für „self-referentially consistent" (Babich 1994, S. 45).

**32** Paul van Tongeren (2000, S. 167 f.) spricht in diesem Sinne von einer „contradictory dividedness of a knowing which enforces itself dogmatically and at the same time relativizes its own dogmatism".

**33** Zum Anzeigecharakter dieses Wahrheitsbegriffs und möglichen Verbindungslinien zu Hegelschen Denkfiguren (vgl. Dellinger 2009).

Sollen nämlich die von Leiter ins Zentrum gerückten, seiner Auffassung nach im Widerspruch zu einer ‚skeptischen' Deutung stehenden augenscheinlichen ‚Wahrheitsansprüche' oder Rekurse auf naturwissenschaftliche Erklärungsmuster im Horizont eines solchen Nietzsche-Bildes plausibel gemacht werden, gilt es mehr denn je, die komplexe Vielfalt subversiver bzw. autosubversiver, einfache Festlegungen unterlaufender Textstrategien und Denkkonstellationen zu rekonstruieren, vermittels derer sich Nietzsches philosophischer Duktus dem naturalistischen ‚Sanitizing' entzieht.

## Bibliographie


Abel, Günter (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York.

Babich, Babette (1994): *Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. New York.

Bröcker, Walter (1972): „Nietzsches Narrentum". In: *Nietzsche-Studien* 1, S. 138–146.

Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge.

Clark, Maudemarie (1998): „On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism". In: Christopher Janaway (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educato*. Oxford, S. 37–78.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2004): „Nietzsche's Post-Positivism". In: *European Journal of Philosophy* 12, S. 369–385.

Conway, Daniel (1997): *Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the Twilight of the Idols*. Cambridge.

Cox, Christoph (1999): *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley.

Dellinger, Jakob (2009): „‚Vernünftige' Gedanken von der ‚Vernunft' in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität' des Nietzscheschen Textes". In: *Nietzscheforschung* 16, S. 183–189.

Dellinger, Jakob (2012a): „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'". In: Volker Caysa/Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe*. Berlin, Boston, S. 409–419.

Dellinger, Jakob (2012b): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor'. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht". In: Helmut Heit, Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin, New York, S. 149–160.

Doyle, Tsarina (2009): *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics. The World in View*. Edinburgh.

Gawlick, Günter (1984): „Naturalismus". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel, S. 517–519.

Gemes, Ken/Janaway, Christopher (2005): „Naturalism and Value in Nietzsche". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 71, S. 729–740.

Granier, Jean (1966): *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris.

Green, Michael Steven (2002): *Nietzsche and the Trascendental Tradition*. Urbana.

Heftrich, Eckhard (1962): *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*. Frankfurt a. M.

Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche*. Bd. 1. Pfullingen.
Hill, Kevin R. (2003): *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford.
Hussain, Nadeem J. Z. (2004): „Nietzsche's Positivism". In: *European Journal of Philosophy* 12, S. 326–368.
Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford.
Johnson, Dirk (2010): *Nietzsche's Anti-Darwinism*. New York.
Kail, Peter (2009): „Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation". In: *The Journal of Nietzsche Studies* 37, S. 5–22.
Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality*. London.
Leiter, Brian (2012, im Erscheinen): „Nietzsche's Naturalism Reconsidered".In: Ken Gemes / John Richardson (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford.
Magnus, Bernd (1980): „Nietzsche's Mitigated Skepticism". In: *Nietzsche-Studien* 9, S. 260–267.
Müller-Lauter, Wolfgang (1974): „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht". In: *Nietzsche-Studien* 3, S. 1–60.
Nietzsche, Friedrich (2002): *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Übers. v. Judith Norman. Cambridge.
Papineau, David (1993): *Philosophical Naturalism*. Oxford.
Papineau, David (2010): „Naturalism". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2010 Edition http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/naturalism/ (Stand 11.10.2010).
Pichler, Axel (2010): *Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken*. Wien.
Pütz, Peter (1967): *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart.
Schank, Gerd/van Tongeren, Paul/Siemens, Herman (2004): *Nietzsche-Wörterbuch*. Bd. 1. New York, Berlin.
Simon, Josef (1981): „Friedrich Nietzsche". In: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie*. München, S. 203–224.
Simon, Josef (2009): „Bewusstsein". In: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt, S. 46–47.
Stegmaier, Werner (1985): „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit". In: *Nietzsche-Studien* 14, S. 69–95.
Stegmaier, Werner (2008): „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)". In: *Nietzsche-Studien* 37, S. 62–114.
Stegmaier, Werner (2009): *Paradoxie*. In: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt, S. 262–263.
van Tongeren, Paul (2000): *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette.
Wetter, Hans (1935): *Nietzsches wissenschaftliche Weltanschauung. Eine methodologische Studie*. Diss. Wien.

## 2.2.2 „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor“. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor‘. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht“, in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59). Berlin, Boston: de Gruyter, S. 149–160.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

# „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor". Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht

Jakob Dellinger

Nach Christopher Janaways Diagnose (2007, 203) hat die insbesondere von Maudemarie Clark (1990) und Brian Leiter (2002) forcierte, ‚naturalistische' und dezidiert ‚anti-radikale' Deutung von Nietzsches ‚Perspektivismus' die vormals gängigeren, stärker erkenntnisskeptischen Lesarten mittlerweile ihrer Vormachtstellung beraubt. Die erstaunliche Konjunktur dieses ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes geht mit einer grundlegenden Neubewertung seines Verhältnisses zur Naturwissenschaft einher: Während Interpreten wie Wolfgang Müller-Lauter (1971, 171 f.) oder Josef Simon (1999) zufolge Nietzsches Sprach-, Wahrheits- und Erkenntniskritik auch Objektivitätsansprüche seitens der Naturwissenschaften betreffen, schreibt Leiter ihm einen ‚Naturalismus' zu, der deren „objective knowledge of the truth" (2002, 22) anerkennt. Bei Nietzsches ‚Perspektivismus', so Clark (1998, 75), handle es sich um ein empirisch-wissenschaftliches Theorem, das als solches den Wahrheitsanspruch der Naturwissenschaft prinzipiell nicht in Frage zu stellen vermöge.

Der knappe Rahmen dieses Beitrags gestattet freilich weder eine angemessene Erschließung des umfassenden Problemkomplexes von ‚Perspektivismus' und ‚Wissenschaft' noch eine eingehende Diskussion der Arbeiten Clarks und Leiters. Stattdessen soll im Ausgang von einem Nachlassnotat aus dem Zeitraum 1886–87 ein Ansatz skizziert werden, wie sich jene von ‚naturalistischen' Lektüren ins Zentrum gerückten Passagen, in denen Nietzsche tatsächlich einen Begriff von ‚Wissenschaft' und wissenschaftlichem ‚Willen zur Wahrheit' für sich in Anspruch zu nehmen scheint, im Horizont einer Deutungsperspektive plausibel machen lassen könnten, die jegliche, also mitunter auch naturwissenschaftliche Ansprüche auf ‚objektive Wahrheit' von Nietzsches Skepsis betroffen sieht. ‚Wissenschaft' soll dabei zunächst unter Anführungszeichen gesetzt werden, zumal – wie zu zeigen sein wird – durch eine vorschnelle und undifferenzierte Assoziation mit unserem heutigen, vor allem durch die Naturwissenschaften geprägten Wissenschaftsverständnis wichtige Nuancierungen in Nietzsches Sprachgebrauch unbeachtet bleiben (vgl. Dellinger 2010). Das zu diskutierende Notat lautet wie folgt:

> Die Entwicklung der Wissenschaft löst das ‚Bekannte' immer mehr in ein Unbekanntes auf: sie will aber gerade das Umgekehrte und geht von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen.
>
> In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor, ein Gefühl, daß ‚Erkennen' gar nicht vorkommt, daß es eine Art Hochmuth war, davon zu träumen, mehr noch, daß wir nicht den geringsten Begriff übrig behalten, um auch nur ‚Erkennen' als eine Möglichkeit gelten zu lassen – daß ‚Erkennen' selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung ist. Wir übersetzen eine uralte Mythologie und Eitelkeit des Menschen in die harte Thatsache: so wenig Ding an sich, so wenig ist ‚Erkenntniß an sich' noch erlaubt als
> Begriff. Die Verführung durch ‚Zahl und Logik'
> – – durch die ‚Gesetze'
> ‚Weisheit' als Versuch über die perspektivischen Schätzungen (d. h. über °den° ‚Willen zur Macht') hinweg zu kommen ein lebensfeindliches und auflösendes Princip, Symptom wie bei den Indern usw. Schwächung der Aneignungskraft. (NL 1886–1887 5[14], KSA 12, 189 f.; Passage in ° korrigiert nach KGW IX)

In besonderem Maße interessant ist dieses Notat für eine Untersuchung zu Nietzsches Wissenschaftsbegriff, weil es drei Gesichtspunkte verbindet: Erstens unterwirft er die „Wissenschaft" hier einem seiner zentralen epistemologischen Kritikmuster, wenn er erklärt, sie gehe „von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen". Zweitens scheint er die „Wissenschaft" zugleich als Vehikel seiner Erkenntniskritik in Anspruch zu nehmen, wenn es heißt, sie löse „das ‚Bekannte' immer mehr in ein Unbekanntes auf" und bereite „eine souveräne Unwissenheit vor, ein Gefühl, daß ‚Erkennen' gar nicht vorkommt". Drittens schließlich akzentuiert Nietzsche die Ambivalenz dieser ersten beiden Gesichtspunkte explizit durch die Hervorhebung der Worte „will" und „Umgekehrte" im ersten Satz.

Das sich durch diese drei Aspekte eröffnende Spannungsfeld soll im Folgenden analysiert, kontextualisiert und für eine Annäherung an das Problemfeld der ‚Wissenschaft' im Denken Nietzsches fruchtbar gemacht werden. Dabei soll deutlich werden, 1) dass das für das Notat leitende Kritikmuster kaum Raum für einen starken Begriff naturwissenschaftlicher Erkenntnis lässt, 2) dass ‚Wissenschaft' als Vorbereiterin einer „souveränen Unwissenheit" nicht zwangsläufig oder primär mit naturwissenschaftlicher Welterkenntnis assoziiert werden muss sowie 3) dass dieser Wissenschaftsbegriff im Kontext einer Selbstaufhebungsbewegung zu begreifen ist und somit nicht im Widerspruch zu einer erkenntnisskeptischen Grundhaltung steht, sondern Teil ihres kritischen Kalküls ist.

## 1. ‚Wissenschaft‘ als ‚Wille zur Macht‘

Wenn es heißt, die ‚Wissenschaft‘ gehe vom „Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen“, wird sie im Rahmen jener erkenntniskritischen Grundkonzeption begriffen, die sich bereits im Umfeld von WL am Leitbegriff der Metapher auszudifferenzieren beginnt (vgl. z. B. NL 1872–1873 19[228], KSA 7, 490 f.) und im veröffentlichten Werk vielleicht am prominentesten in der Rede vom „Grundwillen des Geistes“ in JGB 230 zum Ausdruck kommt, dessen „Absicht […] auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen‘, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen [geht]“ (JGB 230, KSA 5, 167). Der insbesondere aus FW 355 bekannten Topos der Rückführung des Fremden auf das Bekannte bildet innerhalb der Fragmentgruppe 5 einen Zusammenhang mit den Überlegungen des Notats 10, das mit der Frage „Was ist ‚erkennen‘?“ (NL 1886–1887 5[10], KSA 12, 187) anhebt und zur Antwort gibt: „Zurückführen von etwas Fremdem auf etwas Bekanntes, Vertrautes.“ (NL 1886–1887 5[10], KSA 12, 187). Auch in dieser Aufzeichnung wird jener Vollzug mit der Dimension des Instinktiven verknüpft, wenn Nietzsche das Suchen nach Regeln und Regelmäßigkeiten, unter die sich das Neue und Befremdliche subsumieren lässt, als „Instinkt des Erkennenden“ begreift und umgehend hinzusetzt, dass „natürlich mit der Feststellung der Regel noch gar nichts ‚erkannt‘ ist!“ (NL 1886–1887 5[10], KSA 12, 187 f.). Vielmehr liege darin der „Aberglaube der Physiker: wo sie verharren können d. h. wo die Regelmäßigkeit der Erscheinungen die Anwendung von abkürzenden Formeln erlaubt, meinen sie, sei erkannt worden.“ (NL 1886–1887 5[10], KSA 12, 188). Ebenso wie in FW 355 sieht Nietzsche den Ursprung dieses Sicherheitsstrebens in einer Furcht vor dem Unbekannten:

> Sie fühlen ‚Sicherheit‘: aber hinter dieser intellektuellen Sicherheit steht die Beruhigung der Furchtsamkeit: sie wollen die Regel, weil sie die Welt der Furchtbarkeit entkleidet. Die Furcht vor dem Unberechenbaren als Hinter-Instinkt der Wissenschaft. (NL 1886–1887 5[10], KSA 12, 188)

Zunächst wird anhand dieser Passagen deutlich, dass Nietzsche z. B. an die Physik denkt, wenn er wissenschaftliche ‚Erkenntnis‘ als Rückführung des Fremden auf das Bekannte begreift. Dies mag banal erscheinen, ist jedoch im Hinblick auf die noch zu demonstrierende Differenzierung in Nietzsches Wissenschaftsbegriff durchaus bedeutsam. Weiters lässt sich festhalten, dass Nietzsche dieses Verständnis von ‚Erkenntnis‘ mit einer Apostrophierung (im Notat 5[10]) bzw. mit einer gänzlichen Zurückweisung des Begriffs (im Notat 5[14]) verknüpft. Auch die kritische Frage nach dem „Ursprung unsres Begriffs ‚Erkenntniss‘“ in FW 355 schließt an die Erklärung aus FW 354 an, wonach wir „gar kein Organ für das Erkennen, für die ‚Wahrheit‘“ (FW 354, KSA 3, 593) haben. Zwar könnte man – einer Lektürestrategie Clarks (vgl.

z. B. Clark 1990, 132–135) folgend – erklären, dass sich diese Zurückweisungen des Erkenntnisbegriffs bloß auf eine etwaige Erkenntnis des kantischen ‚Dings an sich', nicht aber auf die Objektivität empirisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis bezögen, wenn es etwa in 5[14] heißt: „Wir übersetzen eine uralte Mythologie und Eitelkeit des Menschen in die harte Thatsache: so wenig Ding an sich, so wenig ist ‚Erkenntniß an sich' noch erlaubt als Begriff". Doch dies scheint – wenigstens an dieser Stelle – unplausibel. Ganz abgesehen davon, dass bekanntlich auch Kant keine Möglichkeit einer Erkenntnis des ‚Dings an sich' kennt und somit fragwürdig wäre, worauf sich Nietzsches emphatisches Aufklärungspathos bezöge, ist in unmittelbarem Anschluss von einer „Verführung durch ‚Zahl und Logik'" sowie „durch die ‚Gesetze'" die Rede. Nietzsche bezieht sich damit also wohl weniger auf genuin kantische Topoi[1] denn auf den „Aberglauben der Physiker" qua „Glaube an das ‚Gesetz'" aus 5[10]. Somit dürfte es weitaus näher liegen, die Rede von einer „Erkenntniß an sich" im Sinne einer Erkenntnis zu verstehen, die *mehr* als bloß Rückführung des Fremden auf das Bekannte wäre. Die Dichotomie von Fremdem und Bekanntem ist repräsentational neutral, d. h. sie impliziert kein ‚Außen', keine ‚vertikalen' Referenzen zwischen Interpretament und Gegenstand, sondern nur ‚horizontale' Relationen zwischen Interpretamenten, so dass man mit Claus Zittel (2000) von Kategorien einer „relationalen Semantik" sprechen könnte. Die zurückgewiesene Möglichkeit einer „Erkenntniß an sich" läge somit in einem über die Relationalität der je perspektivischen, praktischen Aneignungsinteressen folgenden Auslegungen hinausgehenden, ‚objektiven' Erfassen von Realität, von „Wahrheit" gegenüber der „sich immer neu verschiebende[n] Falschheit" (NL 1885–1886 2[108], KSA 12, 114). Eine solche Deutung entspräche nicht nur jener Funktion, die der Zurückweisung des ‚an sich' in Nietzsches Konzeption des „Perspektivischen" zukommt,[2] sondern auch der berühmten Erklärung, dass „Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist"

1 Zur Missverständlichkeit der Assoziation mit dem kantischen ‚an sich' vgl. Bittner (1987, 80 f.).

2 „Ein ‚Ding an sich' ebenso verkehrt wie ein ‚Sinn an sich', ‚eine Bedeutung an sich'. Es giebt keinen ‚Thatbestand an sich', sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen ‚Thatbestand' geben könne / Das ‚was ist das?' ist eine Sinn-Setzung von etwas Anderem aus gesehen. Die ‚Essenz', die ‚Wesenheit' ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus. Zu Grunde liegt immer ‚was ist das für mich?'" (NL 1885–1886 2[149], KSA 12, 140). Riccardis (2009, 175 f.) These, dass es bei Nietzsches Zurückweisung des ‚an sich' nicht primär um eine „interpretatorische Beziehung", sondern um eine *ontologische* Relationalität ginge, erscheint angesichts solcher Passagen fragwürdig. Mit der Zurückweisung eines ‚an sich' im Gegensatz zur je perspektivischen Bedeutungskonstitution scheint Nietzsche die Möglichkeit *jeglicher* Ontologie zu unterminieren, er „entwirft nicht eine Ontologie des Werdens, er verwirft Ontologie" (Bittner 1987, 82).

(JGB 14, KSA 5, 28): Der immer wieder auftretende Topos des Rückzugs auf Auslegungen bzw. Beschreibungen statt Erklärungen lässt sich ebenso in diesem Sinne des Übergangs von einer repräsentationalen zu einer relational-kontextualistischen Semantik verstehen (vgl. NL 1885–1886 2[89], KSA 12, 105) wie die berühmte Wendung „nicht ‚erkennen‘, sondern schematisiren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut“ (NL 1888 14[152], KSA 13, 333). Analog zur Überschrift dieses Notats – „Wille zur Macht als Erkenntnis“ – könnte man unter Rückgriff auf Nietzsches ‚exoterische‘ Formel also durchaus vom ‚Willen zur Macht als Wissenschaft‘ bzw. der ‚Wissenschaft als Wille zur Macht‘ sprechen, wenn sie als instinktive Rückführung des Unbekannten auf das Bekannte verstanden wird. „Wissenschaft“ in diesem Sinne ist „eine Überwältigung der Natur in Begriffen und Zahlen […]. Es giebt nichts darin, was ‚objektiv‘ sein will: sondern eine Art Einverleibung und Anpassung, zum Zweck der Ernährung.“ (NL 1884 26 [448], KSA 11, 269)

## 2. ‚Wissenschaft‘ als ‚Wille zum Nichts‘

Angesichts dieser – wohlgemerkt nicht etwa auf das mechanistische Paradigma beschränkten – erkenntnisskeptischen Perspektive auf die Naturwissenschaft mag erstaunen, dass Nietzsche der ‚Wissenschaft‘ zugleich eine gewisse vorbereitende Rolle im Rahmen der Erkenntniskritik zuzuschreiben scheint. Schon der erste Satz des Notats 5[14] macht die darin liegende Ambivalenz offenbar: Das Auflösungspotential, das der Wissenschaft „in summa“ bzw. ihrer „Entwicklung“ attestiert wird, ist „das Umgekehrte“ dessen, was sie instinktiv „will“, d. h. der zuvor beschriebenen Perspektive auf den „Instinkt“ der Wissenschaft im Sinne des interpretierenden Willens zur Macht diametral entgegengesetzt. Diesen Gegensatz betont Nietzsche auch am Ende des Notats nochmals, wenn er von der „‚Weisheit‘“ als „Versuch über die perspektivischen Schätzungen (d. h. über den ‚Willen zur Macht‘) hinweg zu kommen“ spricht: „ein lebensfeindliches und auflösendes Princip“, eine „Schwächung der Aneignungskraft“.

Auch diese Perspektive auf die ‚Wissenschaft‘ im Sinne eines lebensfeindlichen Auflösungsvollzuges lässt sich in ihren Grundzügen bereits früh nachweisen (vgl. z. B. NL 1870 3[10–11], KSA 7, 61 f.) und ist uns im zeitlichen Umfeld des Notats 5[14] vor allem aus den Schlusspartien von GM und dem dort zitierten Aphorismus FW 344 geläufig. ‚Wissenschaft‘ wird an dieser Stelle im Sinne eines unbedingten „Willen[s] zur Wahrheit“ begriffen, der nach der Maxime „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“ (FW 344, KSA 3, 576) verfährt. Wenn „es den Anschein haben sollte, – und es hat den Anschein! – als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung,

Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre“ (FW 344, KSA 3, 576),[3] müsse es sich bei diesem wissenschaftlichen Wahrheitsstreben um ein „lebensfeindliches zerstörerisches Princip“ (ebd.) handeln. Nietzsche spricht hier von einer in der „Wissenschaft“ waltenden „Polizei des Misstrauens“ und davon, dass die „Zucht des wissenschaftlichen Geistes damit an[finge], sich keine Ueberzeugungen mehr zu gestatten“ (FW 344, KSA 3, 575). Beachtenswert erscheint, dass dieses durch die Verweigerung von Überzeugungen bzw. die Auflösung des Bekannten in das Unbekannte bestimmte Auflösungspotential kein Moment ‚inhaltlicher‘ Welterkenntnis voraussetzt, sondern rein methodisch bzw. formal als Instanz des „Unbedingt-Misstrauischen“ (FW 344, KSA 3, 576) charakterisiert wird. Der Rekurs auf ‚Wissenschaft‘ im Sinne eines solchen formalen Misstrauens wäre mit der Kritik inhaltlicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis als bloßer Rückführung des Fremden auf das Bekannte durchaus kompatibel. Es geht hier also vielleicht nicht so sehr um die Ersetzung metaphysischer Scheinwahrheiten durch die wahrhaft wahre, naturwissenschaftlich fundierte Wahrheit, wie es das ‚naturalistische‘ Nietzsche-Bild bisweilen suggeriert, sondern kernhaft um ein methodisch-formales kritisches Potential. Nietzsche macht dies auch in GM deutlich, wenn er zwischen „Wissenschaft“ im Sinne einer „eigentliche[n] Wirklichkeits-Philosophie“ und dem „Abgrund des wissenschaftlichen Gewissens“ (GM III 23, KSA 5, 396) unterscheidet, mit dessen „vornehme[n], ausgesuchte[n] Fälle[n]“ (GM III 23, KSA 5, 397) er sich augenscheinlich identifiziert. Während er gegen jene „Wirklichkeits-Trompeter“ (GM III 23, KSA 5, 396)[4] betont, dass „das Wort ‚Wissenschaft‘ in solchen Trompeter-Mäulern einfach eine Unzucht, ein Missbrauch, eine Schamlosigkeit [ist]“, sei die Wissenschaft im Sinne des „Abgrundes“, d. h. „wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, L e i d e n ist […] nicht der Gegensatz jenes asketischen Ideals, vielmehr dessen j ü n g s t e u n d v o r n e h m s t e F o r m selber.“ (GM III 23, KSA 5, 396 f.). Nietzsche kontrastiert diese asketische ‚Wissenschaft‘, bei der es sich, wie er nochmals ausdrücklich betont, um einen „Abgrund“ (GM III 23, KSA 5, 396) handelt, ebenso gegen den gewöhnlichen Wissenschaftsbetrieb, wenn er gleich anschließend gönnerhaft und leicht abschätzig von „ehrlichen Arbeitern“ und einem „brave[n] und bescheidene[n] Arbeiter-Volk“ (GM III 23, KSA 5, 397) in der Wissenschaft spricht.[5] Der als Form des asketischen Ideals bestimmte Begriff von ‚Wissenschaft‘ scheint somit weniger mit inhaltlicher Welterschließung durch die Naturwissenschaft zu tun zu haben als mit jener

3 Diese Formulierung ist bedeutsam, insofern die auffällige dreimalige Wiederholung des Wortes „Anschein“ die selbstbezügliche Dimension der Problematik unterstreicht: Dass das Leben auf „Anschein“ beruht, ist selbst „Anschein“ – und nicht etwa ‚objektive‘ naturwissenschaftliche Erkenntnis.

4 Im Hintergrund steht hier Dühring, vgl. JGB 204 sowie Stegmaier (1994, 194).

5 Bezeichnenderweise deutet Leiter (2002, 21 f.) gerade diese Passage als Indiz für Nietzsches Hochachtung für die Naturwissenschaften.

kritischen Grundhaltung, die Nietzsche auch als ‚Misstrauen‘, ‚Redlichkeit‘, ‚Gewissen‘, oder ‚Wahrhaftigkeit‘ anspricht.[6] Diese Differenzierung ist für das Verständnis der Rolle, die Nietzsche der ‚Wissenschaft‘ in diesem Kontext zuschreibt, von größter Bedeutung. Assoziiert man ‚Wissenschaft‘ ausschließlich mit naturwissenschaftlicher Welterschließung, bleibt nicht nur „das Umgekehrte“ in 5[14] rätselhaft, es lässt sich auch nur schwer verständlich machen, warum es sich bei ihr um die Speerspitze des asketischen Ideals und eine Verneinung unserer diesseitigen, „unmoralisch[en]“ Welt „des Lebens, der Natur und der Geschichte“ (FW 344, KSA 3, 577) handeln soll – und eben diese Fragen bereiten ‚naturalistisch‘ orientierten Interpreten von GM III bisweilen massive Kopfzerbrechen. Versteht man den wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit hingegen im Sinne der ‚Polizei des Misstrauens‘, die der das Fremde auf das Bekannte zurückführenden, lebensnotwendigen ‚Aneignungskraft‘ des Willens zur Macht entgegengesetzt ist, diese Rückführungen in Frage stellt und dergestalt das Bekannte immer mehr in ein Unbekanntes auflöst, erklärt sich zwanglos, warum Nietzsche darin ein asketisches und lebensfeindliches Prinzip sieht.

Vielleicht ließe sich so auch verständlich machen, warum Nietzsche in 5[14] das Auflösungspotenzial in der „Entwicklung“ der Wissenschaft bzw. der Wissenschaft „in summa“ verortet: Wenn er z. B. Boscovich und Kopernikus als „grösste und siegreichste Gegner des Augenscheins“ (JGB 12, KSA 5, 26) rühmt, hebt er jeweils den negativ-kritischen, überkommene Annahmen, d. h. das vermeintlich ‚Bekannte‘ und Sichere auflösenden Aspekt ihrer Innovationen hervor: „dass die Erde nicht fest steht“ bzw. dass wir „dem Glauben an das Letzte, was von der Erde ‚feststand‘, abschwören“ (JGB 12, KSA 5, 26) müssen. Somit könnte es sich analog zur in FW 110 skizzierten Genese der Redlichkeit beim Entwicklungsgang der Wissenschaft um eine durch den Konkurrenzkampf wissenschaftlicher Interpretationen geschürte allmähliche Ausprägung des asketischen Willens zur Wahrheit handeln, der sukzessiv vermeintlich ‚bekannte‘, als unproblematisch geltende und zur ‚erkennenden‘ Aneignung des ‚Unbekannten‘ genutzte Interpretationsmuster wie ‚Atom‘ oder ‚Materie‘ in Frage stellt.

Bedeutsam ist diese Differenzierung nicht zuletzt im Hinblick auf den diesem Begriff von ‚Wissenschaft‘ korrelierenden Wahrheitsbegriff, den man gemäß einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1884 als „[n]egative[n] Charakter der

6 Vgl. Stegmaier (1994, 193). Christian Benne (2005) argumentiert, dass für Nietzsche bis zuletzt die historisch-kritische Philologie als Leit- und Modellwissenschaft fungiert. Eine Orientierung des Wissenschaftsbegriffs am philologischen Ideal der „Ephexis in der Interpretation“ (AC 52, KSA 6, 233) würde mit der hier skizzierten Deutung insofern übereinstimmen, als es sich auch dabei um eine rein methodisch-formale Disziplin handelt, die keineswegs die Möglichkeit adäquater inhaltlicher Welterkenntnis voraussetzt.

‚Wahrheit' – als Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion" (NL 1884 25[165], KSA 11, 58) beschreiben könnte. Die Apostrophierung von „Wahrheit" in diesem Notat lässt sich mit einer etwas später entstandenen, auch den Begriff der ‚Unwissenheit' erhellenden Aufzeichnung dahingehend erläutern, dass „die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres ‚leeren Raums', einen Zuwachs unserer ‚Oede'" (NL 1885 35[47], KSA 11, 533).

Wenn die derart korrelierten Begriffe von ‚Wissenschaft' und ‚Wahrheit' demgemäß wesentlich durch das methodisch-formale Moment des ‚Unbedingt-Misstrauischen' bestimmt sind, unterläge die These Clarks (1990, 183–190) einem Missverständnis, dass Nietzsche mit dem wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit die Möglichkeit von Wahrheit im Sinne naturwissenschaftlicher Welterkenntnis voraussetzen müsse. Auch wäre die Rede davon, dass der Wille zur Wahrheit ein zerstörerisches, auflösendes und lebensfeindliches Prinzip, ein Wille zum Tode und Wille zum Nichts sei, dann bedeutend radikaler zu verstehen als bloß dahingehend, dass die Naturwissenschaft eine von praktischen Werten freie Natur zeige – jenes ‚Nichts' wäre keineswegs ein bloß axiologisches. Der durch die ‚Wissenschaft' als ‚Polizei des Misstrauens' geleitete Auflösungsvollzug zielte demgemäß nicht auf ein zwar lebensfeindliches, aber objektiv wahres naturwissenschaftliches Wissen, sondern auf eine ‚souveräne Unwissenheit', die jedes „‚ich glaube, daß das und das so ist'" (NL 1887 9[38], KSA 12, 352) problematisch werden lässt.

Doch bleibt dabei nicht dennoch ein – wenn auch nicht inhaltliches, sondern methodisch-formales – Objektivitätsideal bestehen? Installiert sich hier nicht die ‚wissenschaftliche' Erkenntniskritik als ‚objective truth'?

## 3. ‚Wissenschaft' als „Lebens-Überdruß des Lebens selber"

Nietzsche betont in 5[14] explizit den Gegensatz zwischen dem auf Aneignung ausgerichteten „Instinkt" der ‚Wissenschaft' und der durch ihre „Entwicklung" bedingten Auflösungsbewegung qua „Schwächung der Aneignungskraft", wenn er akzentuiert, dass es sich dabei um „das Umgekehrte" handle. Er begreift also – will man sich seiner prägnanten Formelsprache bedienen – die ‚Wissenschaft' einerseits als ‚Wille zur Macht' und andererseits als diesem entgegengesetzte ‚Willen zur Wahrheit' oder ‚Willen zum Nichts'. Doch damit ist die volle Sprengkraft dieser Ambivalenz noch nicht erschlossen, denn wie jene Formeln bereits andeuten, lässt sich die der Aneignungskraft entgegen gesetzte Auflösungstendenz ihrerseits als Vollzug des ‚Willens' verstehen. So heißt es in der berühmten Schlusswendung von GM, dass der wissenschaftliche Wille zur Wahrheit zwar „einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens" (GM III 28, KSA 5, 412) be-

deute, zugleich wird jedoch betont: „aber es ist und bleibt ein Wille!…“ (GM III 28, KSA 5, 412) Der asketische Wille zur Wahrheit bildet zwar einen Gegensatz *innerhalb* jener erkenntniskritischen Grundkonzeption, die sich hier als eines ‚exoterischen‘ Ausdrucks des Willensbegriffs bedient, nicht aber einen Gegensatz jener Konzeption selber, d. h. ein sie sprengendes Phänomen. Es wird nicht „nicht“ gewollt, sondern „das Nichts“ (GM III 28, KSA 5, 412) gewollt, d. h. nicht nur die ‚Wissenschaft‘ im Sinne des Aneignungstriebes lässt sich auf ein „Verlangen nach Gewissheit“ und „durchaus etwas fest haben zu wollen“ (FW 347, KSA 3, 581 f.) zurückführen, sondern auch die den auflösenden Willen zur Wahrheit leitende Maxime des „ich will nicht täuschen“: „‚Wille zur Wahrheit‘ als ‚ich will nicht betrogen werden‘ oder ‚ich will nicht betrügen‘ oder ‚ich will mich überzeugen und fest werden‘, als Form des Willens zur Macht.“ (NL 1885 39[13], KSA 11, 624) Die beiden zuvor differenzierten Aspekte von ‚Wissenschaft‘ stehen also zwar im Gegensatz zueinander, lassen sich aber beide als Formen des Willens zur Macht begreifen. Somit handelt es sich beim asketischen Willen zur Wahrheit um einen Willen zur Macht, der sich *gegen* den Willen zur Macht stellt, oder, wie Nietzsche das „Problem der Wahrhaftigkeit“ in einem Notat aus dem Spätsommer 1885 prägnant zum Ausdruck bringt:

> gesetzt, wir leben in Folge des Irrthums, was kann denn da der ‚Wille zur Wahrheit‘ sein? Sollte er nicht ein ‚Wille zum Tode‘ sein müssen? – Wäre das Bestreben der Philosophen und wissenschaftlichen Menschen vielleicht ein Symptom entartenden absterbenden Lebens, eine Art Lebens-Überdruß des Lebens selber? (NL 1885 40 [39], KSA 11, 649)

Welche eminente Bedeutung der Bewusstwerdung dieser prekären Konstellation des Willens zur Wahrheit als „Lebens-Überdruß des Lebens selber“[7] für Nietzsches philosophisches Selbstverständnis zukommt, zeigt sich beispielhaft in der Frage: „welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre?“ (GM III 27, KSA 5, 410) Zuletzt wurde vielfach betont, dass damit ausschließlich der *Wert* des Willens zur Wahrheit, nicht aber dieser selbst oder gar die Möglichkeit von Wahrheit in Frage gestellt wäre.[8] Doch schon die Präfiguration der Problematik in WS 43 legt es nahe, darin ein massives, die Möglichkeitsbedingungen traditioneller philosophischer Diskursformen erschütterndes Dilemma zu sehen: Wenn der Denker qua „Mann ohne Pflicht“ die „Pflicht zur Wahrheit“ in Frage stellt, muss dies zur Folge haben, „dass die Maschine des Denkers nicht mehr recht arbeitet“ (WS 43, KSA 2, 572). Vielleicht handelt es sich also doch um eine fundamentalere, die Möglichkeit

7 Vgl. die Charakterisierung der Askese als „Selbstwiderspruch“ und „‚Leben gegen Leben‘“ (GM III 13, KSA 5, 365).

8 Vgl. z. B. Leiter (2002, 264 ff.) oder Janaway (2007, 231).

eines Standpunkts philosophischer Kritik und deren Artikulation überhaupt betreffende methodische Reflexion, die sich auch als Reaktion auf die am Ende des letzten Abschnitts aufgeworfenen Fragen verstehen lässt?

Am kompaktesten lässt sich dies vielleicht anhand von FW 344 illustrieren. Nietzsche fragt dort nach der bereits zitierten Erwägung, ob die „Zucht des wissenschaftlichen Geistes" nicht damit anfinge, sich „keine Ueberzeugungen mehr zu gestatten", weiter, „ob nicht, damit diese Zucht anfangen könne, schon eine Ueberzeugung da sein müsse, und zwar eine so gebieterische und bedingungslose, dass sie alle andren Ueberzeugungen sich zum Opfer bringt." (FW 344, KSA 3, 575) Mit der Folgerung aus dieser aporetischen Konstellation – „Man sieht, auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es giebt gar keine ‚voraussetzungslose' Wissenschaft." (FW 344, KSA 3, 575) – wird die Glaubensfundiertheit der wissenschaftlichen Glaubenskritik zugestanden und die Selbstaufhebung[9] des wissenschaftlichen Willens zur Wahrheit als letzte Konsequenz der durch ihn bestimmten Auflösungsdynamik markiert: Der sich misstrauisch gegen jegliche Überzeugungen wendende und dergestalt die ‚Aneignungskraft' schwächende, alles ‚Bekannte' auflösende Wille zur Wahrheit erweist sich, nachdem wir „einen Glauben nach dem andern auf diesem Altare dargebracht und abgeschlachtet haben" (FW 344, KSA 3, 576) selbst als überzeugungsfundiert, als ‚moralisch'[10] bedingt, er wird gegen sich selbst misstrauisch und stellt sich selbst in Frage: „Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst" (GM III 27, KSA 5, 410). Mit dieser „Ehrfurcht gebietende[n] Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit" (ebd., 409) stellt sich jene radikal erkenntniskritische Konsequenz ein, die Nietzsche in GM durch das berühmte „‚Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt'" (GM III 24, KSA 5, 399)[11] signalisiert und auch am Ende von FW 344 demonstriert: Wenn er zunächst bekennt, „dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein

9 Stegmaier (1992, 303) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Selbstaufhebung des Verstehen- und Verstanden-Werden-Wollens überhaupt" und begreift die „souveräne Unwissenheit" als Resultat der „Selbstaufhebung des Erkennens in ein Interpretieren" (Stegmaier 1992, 317). Für die Deutung von Nietzsches Hinwendungen zur ‚Wissenschaft' im Lichte des Selbstaufhebungsmotivs vgl. insbesondere Zittel (1995, 57–73).

10 In dieser Hinsicht ist bereits „das Vertrauen auf die Vernunft […] als Vertrauen ein moralisches Phänomen" (M Vorrede 4, KSA 3, 15).

11 Wie Stegmaier (1994, 199–203) oder Simon (1999, 92 f.) und anders als Christian Niemeyer (1998) erachte ich das Zitat des ‚Assassinenspruchs' in GM als zwar bewusst ins Paradoxe zugespitzten, aber gerade darin, d. h. in seiner selbstbezüglichen Reflexivität, affirmativen Ausdruck von Nietzsches Erkenntniskritik.

Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist…“ (FW 344, KSA 3, 577), wird damit zunächst neuerlich der wissenschaftliche Wille zur Wahrheit als Vehikel der ‚gottlosen' und ‚antimetaphysischen' Kritik in Anspruch genommen. Eben diese Bindung wird dann jedoch – wie auch nach Dantos (1980, 191 f.) diesbezüglicher Kritik an Kaufmann immer noch gerne unterschlagen wird – aufgelöst: „Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –“ (FW 344, KSA 3, 577) Diese Formulierung ist für jene Situation, die sich mit der Selbstaufhebung des wissenschaftlichen Willens zur Wahrheit einstellt, zutiefst aufschlussreich: Insofern die Lüge zunächst von der Zurückweisung göttlicher Wahrheit ausgenommen zu werden scheint und dann eben jener Topos nochmals als Lüge charakterisiert wird, müsste es sich bei einem etwaigen Anschein, dass es sich hier wiederum um eine göttliche Wahrheit handelt, seinerseits um ein Produkt der fundamentalen Lügenhaftigkeit handeln, die so einerseits in ihrer Fixierung fragwürdig und andererseits gerade dadurch exemplifiziert wird. Nicht umsonst heißt es in GM, dass man sich mit der Aufkündigung des Glaubens an die Wahrheit in „labyrinthischen Folgerungen verirrt“ (GM III 24, KSA 5, 399): Ebenso wie im Falle des „Nichts ist wahr“, das seine unmittelbare Geltung als wahrer Satz selbst aufhebt, sich aber gerade und *nur* darin entspricht, liegt hier eine Situation vor, in der sich auch die letzte erkenntniskritische Konsequenz nicht mehr ungebrochen als göttliche Wahrheit behaupten, sondern nur noch durch deren Aufhebung im Rahmen selbstbezüglicher Strukturen anzeigen kann.[12]

Demgemäß dürfte die „souveräne Unwissenheit“ nicht dahingehend missverstanden werden, dass sie ein ‚wissenschaftliches' Objektivitätsideal im Sinne des asketischen Willens zur Wahrheit intakt ließe. Der ‚Wissenschaft' käme hier tatsächlich eine wesentlich *vorbereitende* Rolle zu, insofern ihr Wille zur Wahrheit zunächst immer mehr Bekanntes in Unbekanntes auflöst, sich schließlich allerdings als das vermeintlich Bekannteste und Selbstverständlichste selbst als Problem zum Bewusstsein kommt, so dass sich die ‚Unwissenheit' letzten Endes nicht mehr einfachhin als objektive ‚wissenschaftliche' Wahrheit behaupten kann, sondern vielmehr dahingehend als ‚souverän' erwiese, dass sie sich auch selbst noch mitumfasst, paradoxiert und eben darin entspricht. Und so könnte tatsächlich gelten: „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor.“

12 Zum Anzeigecharakter von Nietzsches kritischem Projekt in Verbindung mit der Wahrheitsproblematik siehe Dellinger (2009).

## *Literatur*

Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie.* Berlin, New York (de Gruyter).
Bittner, Rüdiger (1987): „Nietzsche Begriff der Wahrheit". In: *Nietzsche-Studien.* Bd. 16, S. 70–90.
Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy.* Cambridge (Cambridge University Press).
Clark, Maudemarie (1998): „On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism". In: Christopher Janaway (Hg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator.* Oxford (Clarendon Press), S. 37–78.
Danto, Arthur (1980): *Nietzsche as Philosopher.* New York (Columbia University Press).
Dellinger, Jakob (2009): „‚Vernünftige' Gedanken von der ‚Vernunft' in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität' des Nietzscheschen Textes". In: *Nietzscheforschung.* Bd. 16, S. 183–189.
Dellinger, Jakob (2010): *Report on Nietzsche's Philosophy of Science Conference, Technische Universität Berlin.* Auf: http://fns.org.uk/node/242 (Stand: 26. 5. 2011).
Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy.* Oxford (Oxford University Press).
Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality.* London (Routledge).
Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.* Berlin, New York (de Gruyter).
Niemeyer, Christian (1998): „‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt'. Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine spätere Bildungsphilosophie". In: *Nietzsche-Studien.* Bd. 27, S. 196–213.
Riccardi, Mattia (2009): *„Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche.* Basel (Schwabe).
Simon, Josef (1999): „Der Name ‚Wahrheit'. Zu Nietzsches früher Schrift ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne'". In: Manfred Riedel (Hg.): *„Jedes Wort ist ein Vorurteil". Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken.* Köln (Böhlau), S. 77–93.
Stegmaier, Werner (1992): *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche.* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
Stegmaier, Werner (1994): *Nietzsches „Genealogie der Moral".* Darmstadt (WBG).
Zittel, Claus (1995): *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche.* Würzburg (Königshausen & Neumann).
Zittel, Claus (2000): „Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher. Nietzsches relationale Semantik". In: *Nietzscheforschung.* Bd. 7, S. 273–285.

## 2.3 Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen

### 2.3.1 Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche'

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche'", in: *cadernos Nietzsche* 31, S. 127–155.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation (portugiesische Übersetzung der englischen Originalfassung durch Eduardo Nasser)

*Anhang:*

englische Originalfassung

# Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre "o perspectivismo de Nietzsche"*

Jakob Dellinger**

**Resumo**: Este texto contrasta o entendimento comum do "perspectivismo de Nietzsche" com o seu uso da palavra "*Perspektive*" e termos semelhantes. As primeiras seções proporcionam uma breve pesquisa do desenvolvimento dos diversos significados através da carreira de Nietzsche e a influência de Gustav Teichmüller. As seções subsequentes revelam alguns problemas de leituras comuns do perspectivismo, como a teoria do conhecimento de Nietzsche. Discutindo os assuntos de falsificação, objetividade e autorreferência, as seções remanescentes levam à conclusão que o perspectivismo não deve ser entendido como a doutrina epistemológica de Nietzsche, mas como algo que não o deixa criar tal doutrina.
**Palavras-Chave**: perspectivismo – falsificação – objetividade - autorreferência -Teichmüller

A bibliografia sobre Nietzsche em Weimar lista 164 publicações sobre "*Perspektivismus*" até 2007[1]. Acrescentando publicações mais recentes, aquelas não documentadas, bem como textos com um escopo mais geral, o número de discussões relevantes sobre o "perspectivismo de Nietzsche" pode, no mínimo, dobrar. Falar do "perspectivismo de Nietzsche" é comum, e vai muito além do

* Tradução de Eduardo Nasser.

** Doutorando na Universidade de Vienna, colaborador do Nietzsche-Lexikon e membro do Nietzsche Research Group. Email: j.dellinger@overclockers.at

1 http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html (10 de abril de 2011).

campo dos estudos especializados de Nietzsche, muito como falar do "empirismo de Hume" ou o "idealismo de Fichte". Pode, portanto, parecer uma surpresa para alguns que, através do texto da KSA, o termo "*Perspektivismus*" é usado somente algumas vezes e que, como veremos, se mantêm de certa forma incerto se Nietzsche inclusive o entende como um rótulo para a sua posição filosófica. Desnecessário dizer que isto não sentencia de antemão se faz ou não sentido falar do "perspectivismo de Nietzsche" *per se*. Deve haver boas razões para fazê-lo, mesmo que ele não tenha declarado explicitamente sua filosofia como uma forma de perspectivismo. Afinal, nós não poderíamos nos abster de chamar Hume um empirista somente porque ele mesmo parece nunca ter usado a palavra "empirismo". Porém, esta é uma situação diferente na medida em que Nietzsche usa, frequentemente, palavras como "*Perpspektive*", "*perspektivisch*" e, embora algumas vezes somente, "*Perspektivismus*". Apesar da enorme quantidade de literatura sobre o "perspectivismo de Nietzsche", surpreendentemente, porém, pouca atenção acadêmica foi dada à análise de como ele usa estas palavras. Baseado em pesquisas feitas para o *Nietzsche-Wörterbuch,* o presente artigo tenta dar algumas pistas sobre como o seu vocabulário do perspectivístico se relaciona a imagens comuns do "perspectivismo de Nietzsche"[2].

## *Desenvolvimentos e significados*

A palavra "*Perspektive*", e termos relacionados como "*perspektivisch*", podem ser encontrados nos escritos de Nietzsche desde cedo, mas o seu uso permanece esporádico até o início dos anos 1880. Das quase duzentas ocorrências no corpus da KSA, somente

2 Como meu foco é demonstrar o que podemos ganhar analisando de perto a linguagem de Nietzsche, estarei me restringindo a um mínimo no que diz respeito a discussão de literaturas secundárias. Para um breve panorama, ver Dellinger (2009).

algumas podem ser encontradas em cadernos dos anos 1870. Em contraste, o termo "Perspektive" ocorre o dobro de vezes durante um primeiro aumento entre 1881-1882, e depois de uma queda em 1883, anotações de 1884, por si só, contêm mais de vinte exemplos. Nos anos subsequentes, Nietzche continua usando este vocabulário extensivamente, tanto em suas anotações quanto em suas obras publicadas.

Esta clara prevalência quantitativa entre os anos 1884-1888 está ligada intimamente a uma mudança qualitativa distinta: como veremos, uma variedade de diferentes significados podem ser distinguidos quando vemos em que contextos Nietzsche usa as várias formas da palavra "*Perspektive*", mas o significado que é comumente associado com o tema do perspectivismo, bem como com a fala característica do "perspectivístico" em sua forma nominal, começa a se desenvolver paralelamente ao forte aumento de ocorrências em 1884.

Antes deste período, o uso de Nietzsche está voltado predominantemente para os significados que eram comuns em sua época. O exemplo mais óbvio é o que seria considerado provavelmente o significado mais "literal" da palavra hoje, a saber, aquele relacionado à percepção visual dos objetos espaciais e sua diminuição relativa a um ponto de vista particular. Por exemplo, em uma anotação de 1871, Nietzsche explica que no teatro grego, atores tinham que ser colocados num lugar mais alto para serem vistos pela platéia, apesar das "circunstâncias perspectivísticas", ou maiores distâncias (cf. Nachlass/PF 1871, 25[1], KSA 7.568). Outro domínio de significado que era muito comum no século XIX, e que teve um papel importante, tanto para cunhar o termo na renascença, bem como em suas primeiras ressonâncias filosóficas, é o da pintura. Neste sentido, Nietzsche, por exemplo, afirma que algumas paisagens só podem ser pintadas de forma adequada a partir da perspectiva do olho do pássaro (cf. WS/AS 138, KSA 2.612). Nietzsche também emprega a palavra "*Perspektive*" em um sentido temporal, comum em sua época, e que ainda hoje o é na Alemanha. O termo aproxima-se da

"*Aussicht*" alemã quando Nietzsche se refere à "perspectiva de uma nova era" (Nachlass/PF 1870, NL 5[88], KSA 7.116)[3] ou fala a seu amigo Rohde que ele encontrou um velho conhecido o qual ele descreve como uma figura desesperada, "sem perspectivas" (a E. Rohde 7.6.1871, KSB 3.197). Todos esses significados podem ser encontrados similarmente entre os contemporâneos de Nietzsche e, com algumas exceções discutíveis de 1881 e 1882, que poderiam ser vistas como os primeiros indícios da mudança que ocorre em 1884 (cf. por exemplo Nachlass/PF 1881, 15[9], KSA 9.636f), geralmente não tem um papel importante na estrutura conceitual que ele usa para discutir as suas ideias filosóficas. Eles poderiam, portanto, ser qualificados como "convencionais"[4]em contraste com o significado que é comumente associado ao "perspectivismo", que comporta uma característica e pretensão filosófica complexa e que poderia, portanto, ser descrito como uma "expressão técnica" [5] ou "terminológica". O contraste com os exemplos discutidos acima tornam-se evidentes quando olhamos para como este significado "terminológico" é usado na seguinte passagem de 1886:

> Devias aprender a conceber o perspectivístico de toda estima de valor – o deslocamento, a distorção teleologia aparente dos horizontes e de tudo aquilo que pertence ao perspectivístico; e também a parte da estupidez referente a valores opostos e a toda penitência intelectual com que se faz pagar todo pró, todo contra. Devias aprender a conceber a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável

3 As traduções dos fragmentos póstumos cuja indicação do tradutor estão ausentes foram feitas por André Mota Itaparica (NE).

4 Um primeiro significado não convencional que atecipa, de alguma forma, aquele que se desenvolve após 1884 aparece em HL/CO Ext. II quando Nietzsche associa intimamente "Perspektive" com "Horizont". Ambos os termos aqui evocam a imagem de um horizonte de sentido calmo, fechado, que tem a função de possibilitar a vida e é destroçada pelo que ele chama de "Historie" ou "historischer Sinn" (c.f. HL/CO Ext. II, 4, KSA 1.272 and 319-323).

5 Small (2001, 47).

> da vida, a vida como condicionada pelo perspectivístico e sua injustiça. (MA I/HH I, Prefácio 6, KSA 2.220)

Este trecho demonstra diversos atributos típicos do significado terminológico como avaliação, simplificação, injustiça necessária e, por último, que a perspectiva é, como Nietzsche não cessa de repetir, uma condição necessária da vida. Enquanto os aspectos de distorção e aparência ainda evocam analogias com o significado visual, é enfatizando as características previamente mencionadas que o significado vai além do convencional ou suas extensões metafóricas diretas.

Isto pode ser visto comparando um aforismo curto de FW/GC com uma anotação de 1884. O primeiro depende de uma extensão metafórica do significado visual para caracterizar "egoísmo" enquanto o último recupera este tema adicionando aspectos do significado terminológico, lhe oferecendo uma guinada mais radical:

> Egoísmo é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento, segundo a qual está próximo parece grande e pesado; e, à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e peso (FW/GC 162, KSA 3.498. Trad. Paulo César de Souza, p. 164) .

> Egoísmo como o ver e julgar perspectivos de todas as coisas com fins de conservação: todo ver (*o fato de que* em geral algo é percebido, esse selecionar) já é uma valoração, uma aceitação, em oposição a um rejeitar e não-querer-ver) (Nachlass/PF 1884, 26[71], KSA 11.167).

Enquanto FW/GC 162 alude ao domínio do prático através de seu título e da palavra "*Empfindung*", a orientação para necessidades práticas é feita de forma explícita na anotação tardia: o ver perspectivo serve o propósito da preservação e é descrito como uma forma de avaliação. Combinado com o tema do juízo, isto também sugere um sentido mais forte de atividade do que FW/GC 162. A principal diferença, porém, está no aspecto da seleção.

Não é mais sobre ver diferenças de tamanho, grande ou pequeno, mas antes de ver ou não ver, aceitar ou rejeitar, o que traz à mente os temas de interpretação e simplificação, fatores chave do significado terminológico. Este exemplo deve mostrar como o significado terminológico é, por um lado, baseado em significados mais convencionais, mas, por outro, vai além deles por introduzir aspectos que não podem (ou, pelo menos, não facilmente) ser derivados da noção visual de perspectividade.

Ao mesmo tempo em que o significado terminológico torna-se parte característica do vocabulário filosófico de Nietzsche, ele também começa a usar os significados mais convencionais de forma regular e com novas variações. Um destes significados que ele emprega frequentemente na segunda metade dos anos 1880 compreende maneiras específicas de pensar, ou visões em geral, como "perspectivísticas". Neste sentido, por exemplo, Nietzsche antecipa que ZA somente começará a vender e ter efeito depois que o público se tornar mais familiarizado com seus "pensamentos e perspectivas" (para E.W. Fritzsch 16.8.1886, KSB 7.228).

Aspectos como "Schein", simplificação, avaliação ou necessidade para a vida são geralmente implicados de forma velada em passagens nas quais Nietzsche fala de visões como "perspectivas", podendo ainda ser, portanto, diferenciados do significado terminológico em um nível semântico. O mesmo vale para a frase "sob a perspectiva de", que é usada frequentemente depois de 1884. Nietzsche também mistura, porém, significados terminológicos com os mais convencionais, então pode ser eventualmente difícil dizer se há ressonância do significado terminológico ou não.

De qualquer forma, discernir os diferentes significados e períodos em que Nietzsche os usa tem muitas consequências importantes. Por exemplo, isto significa que nem todos os trechos em que Nietzsche usa estes termos podem estar diretamente relacionados ao que ele chama de "perspectivismo". Também significa que devemos ter especial cuidado ao falarmos sobre "perspectivismo" quando discutindo textos anteriores a 1884. Porém, talvez o mais importante

seja que isso significa que enquanto tentamos interpretar o que Nietzsche diz sobre a perspectiva e o perspectivismo (ao invés de usar "perspectivismo" simplesmente como um rótulo interpretativo), não devemos nos deixar ser guiados por argumentos que dependem fortemente de significados mais convencionais. Voltarei a isto mais tarde, mas primeiro tocarei num antecedente importante para o desenvolvimento do significado terminológico.

*A influência de Gustav Teichmüller*

Foi descoberto há muito tempo que o discurso característico de Nietzsche sobre o perspectivístico foi inspirado pelas suas leituras da obra *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), de Gustav Teichmüller.[6] Teichmüller foi um colega de Nietzsche em Basel, mas se mudou para Dorpat (Estônia, então parte da Rússia) em 1871. Os dois não parecem ter tido uma relação muito próxima, e nem mantiveram correspondências, mas Teichmüller enviava seu trabalho regularmente para Franz Overbeck, que repassou Über *die Reihenfolge der platonischen Dialoge* para Nietzsche em 1879, e também emprestou outros dois trabalhos em 1883, um dos quais provavelmente foi *Die wirkliche und die scheinbare Welt.*

Teichmüller desenvolveu seu conceito do perspectivístico em *Darwinismus und Philosophie* (1877) e Über *das Wesen der Liebe* (1879), mas não fez uso dele em seu pequeno estudo da cronologia dos diálogos de Platão que Nietzsche leu. Apesar de não termos evidências de que Nietzsche leu os primeiros dois trabalhos, ele leu a longa crítica de Otto Caspari ao livro de Teichmüller sobre

6 Cf. NOHL (1913). Para comentários mais recentes sobre Nietzsche e Teichmüller, ver SMALL , 2001, p.41-58 e
BROBJER, 2008, p.52 e p. 96 e segs. SCHWENKE, 2006, oferece uma visão eficaz do desenvolvimento de Teichmüller.

o darwinismo[7]. Caspari discute o entendimento de Teichmüller sobre o tempo e cita sua tese de que o tempo não é nada além de uma "aparência perspectiva da ordem sem tempo do mundo"[8] ou, como ele mesmo coloca, "mera aparência, induzida através da perspectiva de nosso ponto de vista particular, restrito"[9]. Enquanto permanece incerto se este pequeno trecho, e as duas paráfrases que captam a terminologia característica de Teichmüller, influenciaram realmente a linguagem de Nietzsche, é mais ou menos nesta época que ele começa a usar o termo mais frequentemente, e, em alguns pontos, parece antecipar a mudança para o significado terminológico. Ainda que antes de 1884 não possamos ver o significado terminológico desvendar-se claramente, é uma suposição segura de que a maior influência veio de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, o qual Nietzsche parece ter lido pela primeira vez em 1883[10]. Teichmüller, ele mesmo, usa a palavra com significados variados, criando tensões interessantes em seu sistema metafísico, mas terei que me restringir a somente alguns comentários aqui.

Em seu prefácio, Teichmüller descreve todos os sistemas filosóficos anteriores como "meras imagens perspectivísticas"[11] na medida em que eles projetam determinados conteúdos ou conceitos metafísicos dentro da realidade. Estes são, de acordo com Teichmüller, de natureza meramente ideal em oposição ao sujeito que projeta, que é, para ele, o ser verdadeiramente substancial. Como deixa claro o subtítulo ("Neue Grundlegung der Metaphysik"), o objetivo de Teichmüller em desbancar essas projeções de perspectivas é o de proporcionar um novo fundamento para a metafísica girando em torno de uma nova concepção de sujeito, concepção

7 CASPARI, 1881, p.141-184.
8 Ibid., p.169.
9 Ibid., p.167.
10 Cf. BROBJER, 2008, p.52.
11 TEICHMÜLLER, 1882, p.XVI.

que ele acha que foi até agora subestimada na filosofia e só verdadeiramente apreciada na idéia cristã de um Deus pessoal[12].

Constantemente contrastando o mundo aparente, perspectivístico com o mundo real, Teichmüller conecta o seu conceito de perspectivístico com diferentes formas de distinção aparência/realidade. Por exemplo, ele descreve o movimento das estrelas, como observado da terra, meramente como aparência perspectivística, em oposição ao verdadeiro conhecimento da sua natureza, proporcionado pela astronomia[13]. Considerando que Nietzsche assimilou a forte associação do "perspektivisch" e "scheinbar", ele abandonou a oposição a uma realidade não-perspectivística que pode ser revelada através da razão.

Alguns dos significados encontrados em Teichmüller não dependem de uma dicotomia aparência/realidade e, inclusive, tendem a solapá-la. Tomemos os exemplos dos partidos políticos que têm diferentes idéias sobre uma nova lei e de um gato pegando um rato. Seu "entendimento das coisas", como ele explica, está perspectivamente relacionado a seu ponto de vista, então enquanto o partido liberal promove uma nova lei, o conservador rejeita; enquanto o rato irá lamentar, o gato está satisfeito[14]. Este contexto "prático" não só forma um pano de fundo importante para o uso terminológico de Nietzsche, bem como para a sua classificação de certas visões ou formas de pensar como "perspectivas", mas também sugere que diferentes perspectivas não podem ser facilmente transcendidas em direção a uma ordem objetiva.

Mais interessante ainda, talvez, são aquelas tendências no vocabulário de Teichmüller que parecem reduzir as distinções aparência/realidade, tal como invocado pelo entendimento visual da perspectividade. Teichmüller segue, de maneira vaga, as concepções de tempo e espaço de Kant como formas de intuição, quando

12 Cf. ibid., 348 e segs.
13 Ibid., p.XX.
14 Ibid., p.185.

ele descreve espaço, tempo, coisidade ("*Ding*") e movimento como "formas de intuição perspectivísticas" que são estritamente subjetivas e que "não tem nada a ver com a realidade"[15]. Porém, ao comparar diversas perspectivas, nós podemos, de acordo com Teichmüller, transcender suas origens subjetivas e alcançar o que ele chama de espaço "geométrico" ou tempo "objetivo"[16]. Nesse ponto, porém, ele nega explicitamente a óbvia analogia com o significado visual: enquanto nossa "teoria comum de perspectiva" supõe que a ordem objetiva, geométrica é anterior à imagem perspectivística, ele argumenta que é, na verdade, o contrário, e a ordem objetiva deve ser considerada um "produto tardio do intelecto"[17]. Teichmüller entende, por vezes, certas operações do intelecto (como sintetizar a multiplicidade dada pelos sentidos) como "perspectivística" também[18] e a sua admissão que a ordem geométrica objetiva é um produto de nosso intelecto literalmente parece levar alguém como Nietzsche a se perguntar se esta ordem não é ela mesma perspectivística.

Embora não devesse ser necessário discutir que Nietzsche se opôs ao conceito de sujeito como substância verdadeira de Teichmüller, bem como seu entendimento da razão como meio de transcender o mundo aparente, perspectivístico para uma realidade objetiva, deve ser notado também que diversos atributos cruciais para o significado terminológico de Nietzsche, como sua noção de interpretação, não estão, ou não aparecem estar, no vocabulário de Teichmüller. Outros temas como ilusão, erro e decepção, aparecem ocasionalmente, mas foram claramente radicalizados e expandidos

15 Ibid., p.186. A noção de "formas perspectivísticas" sobreviveu na linguagem de Nietzsche, mas perdeu o sentido sistemático unificado que Teichmüller atribuía. Enquanto suas discussões de formas perspectivísticas de tempo e espaço tomam quase cem páginas, Nietzsche só fala de diferentes "perspektivische Formen" em FW/GC 374 e Nachlass/PF 1885, NL 40[39], KSA 11.648 e seg.

16 TEICHMÜLLER, 1882, p.271.

17 Ibid., p.216.

18 Cf. ibid., p.19 e seg. e p.37.

por Nietzsche. Na medida em que se pode ver similitudes entre a fala de Nietzsche sobre a simplificação e a generalização e o entendimento de Teichmüller da "imagem perspectivística" como síntese do múltiplo, ele parece restringir este aspecto ao domínio da percepção sensorial, enquanto Nietzsche usa-o num sentido mais amplo. Além disso, como vimos, Teichmüller emprega o conceito em domínios que podem ser qualificados como "práticos", mas ele não vai tão longe quanto Nietzsche, que enfatiza repetidamente que perspectivas estão *sempre* relacionadas às necessidades e interesses de formas específicas de vida. Comparado à insistência de Nietzsche de que o perspectivístico é uma condição necessária para a vida, Teichmüller está numa via completamente diferente quando ele acentua o quão crucial é para a nossa comunicação transcender a aparência perspectivística para uma ordem objetiva[19].

Não deve ser ignorado que muitos dos temas que tomam forma no vocabulário de Nietzsche sobre o perspectivístico a partir 1884 em diante já estão presentes em seu pensamento antes disso. Por exemplo, o aspecto simplificador pode ser detectado em suas primeiras críticas da linguagem. Apontamentos similares podem ser feitos sobre "Schein", ilusão ou sua necessidade para a vida. Desse modo, enquanto é inegável que a noção de Teichmüller do perspectivístico teve um impacto significativo em Nietzsche, ele também foi inteiramente transformado e integrado à sua estrutura filosófica.

## *"Perspektivismus"*

Trataremos agora do termo "*Perspektivismus*" enquanto tal. Teichmüller parece não ter usado a expressão, e nenhuma outra fonte foi identificada até então, portanto, as chances são grandes de

19 Ibid., 271f.

que o termo foi cunhado pelo próprio Nietzsche. No geral, existem cinco ocorrências do termo, além de uma outra – "Bewußtseins-Perspektivism" – encontradas na KSA. A primeira data de 1886, está localizada em FW/GC 354, bem como em duas notas não publicadas (Nachlass/PF 1886, 7[21], KSA 12.303 and 7[60], KSA 12.315). As outras estão em uma anotação tardia (Nachlass/PF 1888, 14[186], KSA 13.373). Consequentemente, pode ser notado sem ser preciso discutir com profundidade estes textos, algo que vai muito além do escopo deste artigo, que Nietzsche não usou o termo "*Perspektivismus*" de forma regular a fim de oferecer um rótulo unificado, ou uma identificação, de uma determinada "teoria", "doutrina" ou mesmo de sua abordagem filosófica num sentido mais geral. Corremos o risco, ao destacarmos este ponto, de falar o óbvio, mas ainda assim parece justificável, pois é precisamente a imagem que muitas discussões ou referências sobre o "perspectivismo de Nietzsche" provocam.

Poderíamos nos perguntar se Nietzsche, nestes poucos textos, usa "Perspektivismus" para rotular uma teoria filosófica ou doutrina ou, como discutiu Robin Small[20], somente para descrever um certo fenômeno[21]. As referências de Nietzsche ao perspectivismo em FW/GC ("Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo, assim como eu o entendo", FW/GC 354, KSA 3.593. trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, Os pensadores, 1974, p. 225) e Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA 12.315 podem discutivelmente ser lidas nas duas formas[22] e, portanto, pode não haver uma resposta definitiva a esta pergunta. A curta nota "perspectivismo da desejabilidade

20 Cf. SMALL, 2001, p.48.

21 Uma diferença semelhante no uso dos dois "isms" alemães pode ser observada em Kant, que fala do "esquematismo transcendental" para denotar um fenômeno que ele discute e do "idealismo transcendental" para caracterizar a sua própria abordagem.

22 Uma observação similar poderia ser feita, marca Small, com respeito ao uso de Nietzsche de "Phänomenalismus". Enquanto claramente denota uma posição na epistemologia em AC 20, dificilmente pode ser lida da mesma forma quando ele fala de um "fenomenalismo do 'mundo interior'" (Nachlass/PF 1888, 15[90], KSA 13.458).

(do ideal)" (Nachlass/PF 1886, 7[21], KSA 12.303), bem como os exemplos na nota de 1888, não podem ser acolhidas, porém, como declarações de uma posição filosófica ou doutrina. Por exemplo, na frase "o átomo que eles postulam é inferido segundo a lógica daquele perspectivismo da consciência – assim, é, ele mesmo, também uma ficção subjetiva" (Nachlass/PF 1888, 14[186], KSA 13.373), o termo parece expressar a perspectividade antropomórfica da consciência como um fenômeno e não como uma posição filosófica. Small, assim, sugere a leitura do "*Perspektivismus*" como sendo um sinônimo de "*Perspektivität*"[23] e isto certamente parece ajudar para os dois últimos exemplos. Como Nietzsche usa esta expressão somente uma vez, as outras mais utilizadas "perspektivisch" e "das *Perspektivische*" podem ser, porém, pontos de referência mais adequados para o seu uso da linguagem. Entendido desta forma, o "ism" no perspectivismo enfatiza ou a natureza perspectivística de um certo domínio (como a consciência ou o "*Wünschbarkeit*" de ideais) ou o que Nietzsche nomeia de uma maneira mais geral como a "necessidade do perspectivístico" (GT/NT, Preface 5, KSA 1.18). O "perspectivismo" poderia, portanto, ser entendido em ambos os sentidos discutidos, seja como um problema filosófico, ou como uma "posição" que é caracterizada, por anunciar a necessidade do perspectivístico. Como pretendo mostrar, porém, a seguir, esta "posição" pode não mais tomar a forma de uma teoria filosófica ou doutrina no sentido mais tradicional.

## *"Teoria" do conhecimento ou infinidade de interpretações?*

O "perspectivismo de Nietzsche" é frequentemente interpretado como uma teoria do conhecimento de origem Kantiana ou neokantiana, ou seja, uma doutrina que tenta descrever como

23 Cf. SMALL, 2002, p.48.

chegamos a objetos empíricos impondo esquemas conceituais sobre os dados sensoriais. Não entrarei em detalhes sobre as diferentes variações desta imagem comum, pois minha preocupação aqui é mais geral, a saber, que Nietzsche faz uso do significado terminológico em numerosos contextos que não pode ser explicado se estiver restrito ao domínio da experiência num sentido kantiano. Tome por exemplo a famosa passagem GM/GM III, 12, tida por muitos intérpretes como a expressão chave do "perspectivismo de Nietzsche". A alegação de que há somente um ver e "saber" perspectivístico é precedida pela discussão do ideal ascético na filosofia Vedanta e Kant. Os conceitos de conhecimento e perspectiva são introduzidas com respeito a diferenças no pensamento e avaliação filosófica: "devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras" (GM/GM III, 12, KSA 5.364. Trad. Paulo César de Souza, p. 108). Como notou acertadamente Christopher Janaway, Nietzsche pouco faz para fazer com que esse texto seja uma tentativa de dar uma contribuição séria à epistemologia[24], e parece, antes de tudo, simplesmente não se preocupar com a percepção dos objetos empíricos.

Um bom exemplo de como Nietzsche oscila entre os diferentes contextos é dado por uma nota que começa no contexto da percepção referindo-se a um "mundo perspectivo (...) para o olho, tato e ouvido" e rapidamente muda para o contexto completamente diferente do "pensamento de processos da história" (Nachlass/PF 1884, NL 25[505], KSA 11.146). Nietzsche não parece demarcar uma linha clara para discernir entre o perspectivístico, como um problema da epistemologia, de diversos outros domínios, de modo que o conceito restringido a este campo não se adapta a seu uso da linguagem. Não iria tão longe quanto Ken Gemes, porém, que demanda uma leitura "antiepistemológica" do perspectivismo, mantendo que este serve primeiramente como forma terapêutica

24 Cf. JANAWAY, 2007, p.211.

para liberar nossos impulsos ao invés de estar vinculado a questões sobre a natureza da crença ou conhecimento[25]. Muitas das passagens nas quais Nietzsche usa seu vocabulário do perspectivístico lidam, na realidade, precisamente com estas questões.

Outro ponto que torna duvidosa a interpretação do perspectivismo como uma ampla teoria neokantiana da experiência é que Nietzsche atribui "perspectivas" não só ao intelecto humano, ou à percepção de sujeitos individuais, mas também a sociedades, raças, estados, igrejas, crenças, culturas, centros de força, emoções, impulsos ou vontades de potência. Atribuir percepção sensorial, e sua esquematização conceitual, a sociedades ou impulsos certamente pareceria estranho.

Outro ponto de partida comum para as interpretações do "perspectivismos de Nietzsche" é a frase de efeito "Fatos é o que não há, e sim apenas interpretações" (Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA12.315. Trad. Flávio Kothe, Fragmentos Finais, 2002, p. 164), tirada de uma nota que contém uma das poucas referências ao perspectivismo (sob aspas). Nietzsche explica sua tese dizendo "nós não podemos constatar nenhum fato 'em si'" (ibid.) e parece usar o termo perspectivismo para descrever que, assim como ele mantêm em FW/GC 374, existem infinitas possibilidades para interpretar "o mundo" e que nossos impulsos que governam nossas interpretações lutam para impor forçosamente suas perspectivas como a norma. Não há espaço para uma leitura completa da passagem, ou uma discussão sobre as objeções que foram feitas contra uma leitura profundamente interpretacionista aqui, mas no vocabulário de Nietzsche, as noções de perspectiva e interpretação são, de fato, tão interligadas que é difícil mantê-las à parte. O que gostaria de enfatizar é que ao compreendermos perspectivas enquanto formas de interpretação, podemos compreender muito melhor, tanto os diferentes contextos nos quais Nietzsche fala de "perspectivas",

25 Cf. GEMES, 2009.

quanto os diferentes "temas" atribuidos a elas. Julgamentos morais, pensamento abstrato e percepção de objetos cotidianos podem todos ser razoavelmente entendidos como interpretações. Interpretações podem também ser mais ou menos atribuídas a indivíduos, impulsos (que guiam nosso entendimento, julgamentos morais, etc.) e até instituições ou grupos (que tem uma visão comum de algo). De qualquer forma, Nietzsche parece pensar que assim o é.

Passarei agora para três das principais questões em discussões recentes sobre perspectivismo, a saber, os problemas da "falsificação", objetividade e autorreferência. No desenvolvimento, tentarei iluminar as conexões entre perspectivas como interpretações e a não disponibilidade de um "*an sich*" mencionado no trecho acima.

## *O problema da "falsificação"*

Debates recentes sobre o "perspectivismo de Nietzsche" frequentemente giram em torno do que foi chamado de "tese da falsificação"[26] ou "teoria do erro"[27]. Em poucas palavras, a questão é se a noção de Nietzsche do perspectivistico implica alguma distorção da realidade e, portanto, pressupõe um conceito de realidade que ele frequentemente rejeita.

De fato, Nietzshce não só associa perspectivas com termos como "Ilusão", "*Irrthum*", "*Täuschung*" ou "*Fälschung*" repetidamente, mas também acentua estes aspectos em algumas das mais importantes discussões do perspectivístico, como FW/GC 354 ou os prefácios a MA I/HH I e GT/NT. Somente alguns exemplos:

> Toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivismo e do erro (GT/NT, Prefácio 5, KSA 1.18. Trad. Paulo César de Souza, p. 19).

26 Cf. CLARK, 1990, p.96-126.
27 Cf. GREEN, 2002, p.58-94.

> Lá falta o erro, a restrição perspectiva (Nachlass/PF 1885, 1[105], KSA 12.36).

> Como é possível o erro? Mais corretamente: leis de conservação para processos duradouros pressupõem a ilusão perspectiva (Nachlass/PF 1884, 26[38], KSA 11.158).

> Mas ninguém compreendeu o oposto, a inadequação da verdade para a vida e o condicionamento da vida à ilusão perspectiva (Nachlass/PF 1884, 26[334], KSA 11.238).

> Não há nenhuma coisa em si, também nenhum conhecimento absoluto, o caráter perspectivo, enganador, pertence à existência (Nachlass/PF 1885, 34[120], KSA 11.460).

Isto deixa, então, Nietzsche imerso numa óbvia inconsistência? Pelo menos temos evidências claras de que ele estava ciente do assunto o qual é frequentemente acusado. Em uma nota de 1886, Nietzsche nega que o intelecto poderia criticar a ele mesmo porque, entre outras razões, isto iria pressupor que há algo "em si mesmo" além das apropriações perspectivísticas: "Isso já pressupõe que, fora de toda espécie de consideração e apropriação sensível-espiritual, *houvesse algo*, um em-si" (Nachlass/PF 1886, NL 5[11], KSA 12.188). Em outra nota do mesmo ano, Nietzsche argumenta contra a possibilidade de distinguir a "natureza das coisas" do "mundo aparente" e explica:

> Para poder fazer tal diferenciação seria preciso pensar o nosso intelecto como contendo um caráter bastante contraditório: uma vez, orientado por uma visão perspectivística, como seria necessário para que seres da nossa espécie pudessem continuar existindo; outra vez, tendo ao mesmo tempo ainda uma capacidade de entender uma visão perspectivista como perspectivista, o fenômeno como fenômeno. Isso quer dizer: contando com uma crença na "realidade", como se esta

> fosse única, e tendo por outro lado a compreensão relativa a essa crença de que ela seria, por sua vez, apenas uma limitação perspectivista em relação a uma verdadeira realidade (Nachlass/PF 1886, NL 6[23] 12.241. Trad. Flávio Kothe, Fragmentos finais, 2002, p. 66)

Como podemos ver nesses trechos, Nietzsche estava ciente das dificuldades comumente associadas ao problema da falsificação. Ele, porém, não abre mão nem da noção do perspectivístico, nem de sua associação com diferentes aspectos da distorção. Também devemos ter em mente que ele nega explicitamente que aquilo que ele fala sobre o perspectivismo e sua "grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização" (FW/GC 354, KSA 3.593. Trad. Rubens Rodrigues Filho, Os pensadores, 1974, p. 226) é somente uma reprodução do velho problema do sujeito e objeto, ou aparência e coisa-em-si, o que inevitavelmente seria se o perspectivístico fosse entendido como uma distorção de uma realidade subjacente. Dentro de um único e mesmo parágrafo, Nietzsche sustenta que o «Perspektivismus» implica uma falsificação profunda e rejeita a inteligibilidade da oposição entre uma «coisa-em-si» e aparência.

Uma nota de 1886 vai ainda mais longe. Ao invés de explicar a falsificação através da apropriação indevida de uma realidade subjacente, ela alega que a falsificação perspectivística é necessária *porque* não há tal realidade:

> A mais extremada forma de niilismo seria: que toda crença, todo tomar-por-verdadeiro é necessariamente falso: *porque um* **mundo verdadeiro** *nem sequer existe*. Portanto: uma *aparência perspectivista*, cuja origem reside em nós mesmos (na medida em que temos constantemente *necessidade* de um mundo mais estreito, estrito, restrito, simplificado (Nachlass/PF 1886, NL 9[41], KSA 12.354. Trad. Flávio Kothe, Fragmentos finais, 2002, p. 165).

De que modo, então, faria sentido falar de falsificação ou simplificação? Alguns comentadores sugeriram que o tema da distorção e simplificação não deve ser entendido com relação a uma realidade subjacente, mas antes em relação a outras interpretações ou perspectivas[28]. Esta leitura realmente evita as dificuldades comumente associadas com a "tese da falsificação" e dá sentido ao argumento citado em que cada crença é inerentemente falsa *pois* não há mundo verdadeiro. Se não há mundo verdadeiro e fatos, mas somente uma infinidade de interpretações possíveis, então assumir certa perspectiva, formando uma crença ou "*Für-wahr-halten*", necessariamente implica uma simplificação profunda, no sentido de ignorar outras possibilidades, contextos, fundações, pontos de vista conflitantes e assim por diante. Quando Nietzsche se refere à „parte de estupidez referente a valores opostos e a toda penitência intelectual com que se faz pagar todo pró, todo contra" (MA I/HH I, Prefácio 6, KSA 2.20. Trad. Rubens Rodrigues Filho, Os pensadores, 1974, p. 97) como características necessárias do perspectivístico, a ignorância e o enfraquecimento intelectual estão claramente relacionadas a outras perspectivas e seus valores, não a uma realidade subjacente.

Outra passagem que fornece apoio para esta leitura é uma nota de 1885, na qual Nietzsche estabelece uma analogia às estruturas sociais e entende "o não-saber, o ver no grande e no grosseiro, o simplificar e falsificar, o perspectivo" (Nachlass/PF 1885, 40[21], KSA 11.639) como virtudes indispensáveis do governante que tem de simplificar a luta de seus súditos. Governantes e súditos devem, como destaca Nietzsche, ser entendidos como sendo do mesmo tipo, por isso mais uma vez, a simplificação perspectivística está relacionada a outras simplificações perspectivística, que resulta

28 Cf. e.g. SIMON, 1986, p.70, ABEL, 1989, p. 345 e seg., COX, 1999, p.165-168, COKER, 2002, p.19.

numa hierarquia flutuante de perspectivas ao invés de um esquema fixo de sujeito e objeto ou realidade subjacente e falsificação perspectivística.

*A questão da objetividade*

A referência de Nietzsche à "objetividade" (entre aspas) em GM/GM III, 12 levou alguns comentadores inferirem que a sua concepção do perspectivístico deve deixar espaço para uma forma de "objetividade modesta"[29]. "Perspectivismo", portanto, significaria somente que nunca podemos ter uma "visão de lugar algum" e, como sugere a analogia visual, combinando múltiplas perspectivas, teríamos um melhor, mais apropriado, entendimento do objeto em questão. Este entendimento invocado pela analogia visual parece ainda, porém, se apegar à concepção tradicional de objetividade: "objetividade" ainda significaria ver o objeto "como ele é", mesmo que isso só seja possível por uma aproximação e pela combinação de perspectivas. Isto voltaria a cair nos esquemas clássicos sujeito/objeto e aparência/realidade que Nietzsche repetidamente interroga[30].

Embora a noção nietzschiana terminológica do perspectivístico ir além do uso metafórico do entendimento visual, não devemos tomar como certo que a pura analogia visual é esclarecedora para o que Nietzsche diz[31]. Como vimos, Teichmüller já negou ligações muito próximas ao significado visual, e na medida em que Nietzsche radicaliza geralmente sua concepção, seria surpreendente vê-lo reintroduzir a idéia de um objeto subjacente. Realmente, a descrição de Nietzsche da „objetividade" como "a faculdade de ter seu pró e

29 LEITER, 1994, p.349.
30 Cf. ZITTEL, 2000, p.102, COX, 1999, p.164.
31 Cf. ibid., p.117.

seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas" (GM/GM III, 12, KSA 5.364f. Trad. Paulo César de Souza, p. 108 e 109) permite uma leitura diferente se levarmos em consideração o que ele diz sobre a amplidão e estreiteza, justiça ou injustiça, das perspectivas. Como em GM/GM III, 12 (e Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA 12.315), Nietzsche associa perspectivas com um certo pró e contra no prefácio para MA/HH quando fala da "injustiça necessária de todo pró e contra" (MA I/ HH I, Prefácio 6, KSA 2.20. Trad. Rubens Rodrigues Filho, Os pensadores, 1974, p. 97). Nesse ponto, ele introduz uma diferença entre injustiça "mais estreita" e "mais ampla", o que pode ser associada com o tema de possuir poder sobre os seus "prós e contras". Isto corresponde à sua interpretação de justiça como uma "função de uma potência de ampla visão, que vê acima das pequenas perspectivas do bem e do mal, que tem portanto um amplo horizonte da *vantagem*" (Nachlass/PF 1884, 26[149], KSA 11.188). Note que justiça é descrita aqui num horizonte mais amplo de interesse quando comparado com as perspectivas mais estreitas, uma função do poder e não como algo sem interesse ou somente referida a algum tipo de objeto. Quando Nietzsche fala em amplidão ou justiça no contexto das perspectivas, essas noções não parecem implicar o aumento da adequação a um objeto subjacente, mas, pelo contrário, invocam a imagem de um horizonte mais amplo que compromete (ou que não é mais limitado) os prós e contras daquelas mais limitadas e podem, até um determinado grau, possibilitar o surgimento de perspectivas conflitantes (cf. Nachlass/PF 1884, 26[359], KSA 11.244).

Numa nota de 1885, Nietzsche primeiramente sustenta que qualquer ser ou "o que é isso" é uma "postulação" perspectivística e pressupõe multiplicidade: "o 'o que é isso?' constitui uma *postulação de sentido* a partir da perspectiva de algo outro. A 'essência', a 'essencialidade', é algo perspectivístico e já pressupõe uma multiplicidade" (Nachlass/PF 1885, 2[149], KSA 12.140. Trad.

Flávio Kothe, Fragmntos finais, 2002, p. 159) Ele então passa para a questão da combinação de múltiplas perspectivas: "uma coisa estaria designada somente quando todos os entes tivessem perguntado e respondido 'o que é isso?'. Digamos que falte um único ente com as suas relações e perspectivas peculiares em relação a todas as coisas: e tal coisa não estaria ainda bem definida" (*ibid*.) Eu gostaria somente de destacar dois aspectos aqui: primeiro, essa passagem indica que as perspectivas constituem o "objeto" ao invés de serem representações mais ou menos exatas dele. Se fosse este último, quase não faria diferença se, presumidamente, uma das inúmeras perspectivas estivesse ou não faltando. Segundo, o texto parece implicar que o "que é isso?" de um ser a respeito de uma coisa, de alguma forma depende das relações e perspectivas desse ser com todas as outras coisas ("Perspektiven zu allen Dingen"). Qualquer "o que é isso?" pressuporia, portanto, multiplicidade na medida em que isso é dependente de todas as demais relações interpretativas. Manter que algo é "isto e aquilo" inevitavelmente simplificaria a infinita, flutuante complexidade das relações interpretativas que "definem" o que "algo é".

O famoso verso "*quanto* mais afeto permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'" (GM/GM III, 12, KSA 5.365. Trad. Paulo César de Souza, p. 109) pode, portanto, ser entendido diferentemente: de modo distinto àquilo que a analogia visual sugere, aumentar a "objetividade" não significaria a revelação de mais características do objeto que existe anteriormente às várias perspectivas que podemos ter dele, mas, pelo contrário, desperta o esclarecimento sobre os diversos panos de fundo das interpretações e suas interações discursivas que constituem o "objeto", um esclarecimento referente às "forças ativas e interpretativas, as quais fazem com que ver seja ver-algo" (*ibid*.)[32].

32 Uma interpretação similar deste tema foi sugerida por Tracy Strong, 1985, p.172.

*A questão da autorreferência*

A questão da autorreferência é uma das questões mais notórias em torno do "perspectivismo de Nietzsche". Eu terei de me restringir a alguns breves comentários aqui e não entrarei em detalhes sobre os diversos caminhos em que essa questão foi posta, respondida ou circunscrita pelos comentadores. Basta lembrar que se "perspectivismo" é tido como uma expressão para a situação em que não há fatos, somente interpretações, pode parecer que incorre numa inconsistência autorreferida: tudo o que Nietzsche fala sobre o perspectivístico não seria perspectivístico em si mesmo? E isso não faria de sua crítica da, por exemplo, moral cristã, também uma mera perspectiva? Enquanto se pode responder que isso, na verdade, somente confirmaria o "perspectivismo" ao invés de contradizê-lo[33], muitos comentadores ficam desconfortáveis com esse tipo de circularidade e muito esforço foi dispendido com diferentes estratégias para evitá-lo. Surpreendentemente poucos perguntaram se Nietzsche, no final das contas, compartilhava esse sentimento.

Sobre as implicações da crítica de Nietzsche sobre a moralidade cristã, ele realmente usa para descrever seu "*Umwertung*", os termos "perspectiva" e o intimamente relacionado "*Optik*", situando-o assim numa dicotomia entre saúde e doença ao invés de verdade e falsidade (cf. EH/EH Por que sou tão sábio 1, KSA 6.266; cf. Nachlass/PF 1888, 24[1], KSA 13.631). No final de WA/CW, ele recorre ao mesmo vocabulário de valor ótico, saúde e doença e rejeita explicitamente que sua oposição ao cristianismo está baseada na distinção entre verdadeiro e falso:

33 Como sugerido por Martin Heidegger (1961, p.501 e seg.) com relação à tese de que a verdade é uma forma de ilusão. Seguindo a visão de Karl Jasper de que Nietzsche dá uma "interpretação da interpretação" (1950, p.296), comentadores como Wolfgang Müller-Lauter (1974), Josef Simon (1981), Günther Abel (1984) ou Werner Stegmaier (2004) desenvolveram abordagens sofisticadas para lidar com os aspectos da autorreferência no pensamento nietzschiano ao invés de condená-los como "inconsistentes" ou "contraditórios". Infelizmente, estas abordagens são, na maior parte das vezes, ignoradas em debates recentes.

> São *ambas* necessárias, tais formas contrárias na ótica dos valores: são maneiras de ver, em que razões e refutações não influem. Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos. Combater o pessimismo como uma filosofia foi o apogeu da estupidez erudita. As noções de "verdadeiro" e "não-verdadeiro" não possuem, a meu ver, qualquer sentido na ótica" (WA/CW Epílogo, KSA 6.51. Trad. Paulo César de Souza, p. 44).

Nietzsche não parece aqui se preocupar em apresentar seu ponto de vista como uma perspectiva diferente ao invés de "verdadeira", e enquanto é inegável que em seus últimos trabalhos ele parece reivindicar a verdade ousadamente por vezes, isto pode muito bem ser uma reação estratégica às reinvindicações de verdade feitas pela perspectiva cristã ("Se a mendacidade reivindica a todo preço a palavra "verdade" para a ótica [...] EH/EH, Por que sou um destino, 5, KSA 6.370. Trad. Paulo César de Souza, p. 113).

Minha principal preocupação aqui é se devemos considerar as declarações de Nietzsche sobre o perspectivístico como sendo perspectivísticas nelas mesmas e o que isto significaria. Enquanto vemos diversos textos que refletem as implicações autorreferenciais de sua crítica do conhecimento, verdade e linguagem, me aterei aqui a duas passagens que explicitamente giram em torno dos termos "*Perspektivismus*" e "*perspektivisch*".

No final de FW/GC 354, a categoria de utilidade, que conduz o argumento, e dá base para a sua tese sobre o "fenomenalismo e perspectivismo", se volta contra si mesma: " 'sabemos' (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil: até mesmo o que aqui é denominado 'utilidade' é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente aquela estupidez, a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos" (FW/GC 354, KSA 3.593. Trad. Rubens Rodrigues Filho, Os pensadores, 1974, p. 226). Ao colocar em questão a categoria de utilidade como mera crença, ilusão ou tolice (termos que aludem à explicação do perspectivismo),

Nietzsche esclarece que a análise do perspectivismo não é feita de uma certa metaposiçao neutra que permanece protegida da "corrupção, falsificação, superficialização e generalização"(*ibid*.). Ao invés disso, os textos parecem enredados pela própria dificuldade que buscam descrever. Seu caráter autorreferencial já é transparente quando Nietzsche declara "que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência […] é constantemente como que majorizado e retraduzido para a perspectiva do rebanho" (*ibid*., 592. ibid. p. 225) pois a expressão "nosso pensamento" pode ser relacionada tanto ao pensamento consciente em geral quanto ao pensamento que Nietzsche está articulando e ao qual ele se refere explicitamente usando o mesmo termo: "meu pensamento é, como se vê […]" (*ibid*.). A autorreferencialidade aparece, inclusive, na própria introdução do perspectivismo enquanto tal, na qual Nietzsche se refere ao "fenomenalismo e perspectivismo, assim como eu o entendo" (*ibid*., 593, ibid. 225). Destacando que este é o *seu* entendimento do perspectivismo, ele não só o relaciona ao seu próprio ponto de vista, mas também cria uma tensão autoirônica, pois algumas linhas acima ele negou a mera possiblidade de algo como um entendimento "individual".

Em FW/GC 374, as implicações autorreferenciais são colocadas mais explicitamente quando Nietzsche argumenta que qualquer autoexame do intelecto humano inevitavelmente termina vendo a si mesmo sob suas próprias formas perspectivas:

> Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem "sentido", não vem a ser justamente "absurda", se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* — isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas (FW/GC 374, KSA 3.626. Trad. Paulo César de Souza, p. 278).

Note que a circularidade serve aqui como uma explicação para o porquê nós somos incapazes de determinar o alcance do caráter perspectivo do nosso ser. Isso nos previne de afirmar ousadamente que todo ser é essencialmente interpretativo. Nietzsche, nesse ponto, se limita antes à afirmação (aparentemente) mais moderada de que nós não podemos evitar a possibilidade de que o mundo englobe uma infinita possibilidade de interpretações: "O mundo tornou-se novamente infinito para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*" (*ibid*., p.627). Determinar o alcance do caráter perspectivístico do ser significaria oferecer uma crítica do conhecimento num sentido kantiano, uma clara, decisiva determinação das limitações do intelecto humano através da autorreflexão. Ainda assim, para Nietzsche, é precisamente isso que se tornou impossível pelo fato do perspectivístico não poder ser superado ou transcendido em direção a um metanível estável de análise. Talvez é essa autor-referenciabilidade o fato de que qualquer indagação dentro do caráter perspectivístico do nosso entendimento deva em si mesma permanecer perspectivística, o que previne Nietzsche de desenvolver o perspectivismo como uma outra doutrina ou uma rigorosa teoria do conhecimento. A necessidade do perspectivístico em qualquer "Für-wahr-halten" parece subverter a estabilidade discursiva de qualquer estrutura filosófica, incluindo aquelas usadas para demonstrar essa necessidade, e sabota, portanto, a própria possibilidade em propor "doutrinas" ou "teorias" filosóficas num sentido tradicional[34]. Certamente podemos, contudo, optar por rotular essa visão, ou o estilo de pensamento que disso decorre, de "*Perspektivismus*"[35]. Nós devemos, de qualquer modo, ter em

34 Como coloca Tracy Strong (1985, p.177), „O Perspectivismo não pode ser uma doutrina ou ponto de vista porque, entendida de forma adequada, impossibilita o ativismo epistemológico que uma doutrina requer" Cf. GOEHR, 2010, p.35.

35 Para leituras nessa direção, ver BRÄUTIGAM, 1977 e NEHAMAS, 1985.

mente que "*Perspektivismus*", nesse sentido, não é a doutrina epistemológica de Nietzsche, mas, antes, o que o impede de apresentar tal doutrina.

**Abstract:** This paper contrasts common understandings of "Nietzsche's perspectivism" with his use of the word "*Perspektive*" and related wordforms. The first sections provide a brief survey of the development of different meanings throughout Nietzsche's career and the influence of Gustav Teichmüller. The next sections unfold some problems of common readings of perspectivism as Nietzsche's theory of knowledge. Discussing the issues of falsification, objectivity and self-reference, the remaining sections lead to the conclusion that perspectivsm should not be understood as Nietzsche's doctrine of epistemology but rather as what keeps him from providing such a doctrine.
**Keywords:** perspectivism – falsification – objectivity - self-reference - Teichmüller

## referências bibliográficas:

1. ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: de Gruyter, 1984.
2. ABEL, G. *Wahrheit als Interpretation*. In: ABEL, G., SALAQUARDA, J.; MÜLLERLAUTER, W. (org.). *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*. Berlin: de Gruyter, 1989, p.331-363.
3. BRÄUTIGAM, B. Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren. In: *Nietzsche-Studien*, n. 6, p. 45-63, 1977.
4. BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2008.
5. CASPARI, O. *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Breslau: Trewendt, 1881.
6. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
7. COKER, J. Construing Perspectivism. In: *International Studies in Philosophy*, n.34, p. 5-28, 2002.

8. COX, C. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley: Univ. of California Press, 1999.
9. DELLINGER, J. Perspektivismus. In: NIEMEYER, C. (org.) *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2009, p. 266-267.
10. GEMES, K. Janaway on Perspectivism. In: *European Journal of Philosophy*, n.17, p.101-112, 2009.
11. GOEHR, L. Perspektivismus ohne Perspektive oder: Philosophie ohne Kunst. Mit Nietzsches fröhlicher Wissenschaft auf der Bühne stehen. In: KOCH, G. (org.) *Perspektive - Die Spaltung der Standpunkte. Zur Perspektive in Philosophie, Kunst und Recht.* München: Fink, 2010, p.29-48.
12. GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2002.
13. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. 1. Pfullingen: Neske, 1961.
14. JANAWAY, C. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.
15. JASPERS, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter, 1950.
16. LEITER, B. Perspectivism in Nietzsche's ‚Genealogy of Morals'. In: SCHACHT, R. (org.) *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'*. Berkeley: Univ. of California Press, 1994, p.334-357.
17. MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche-Studien*, n.3, p.1-60, 1974.
18. NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985.
19. NOHL, H. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n.149, p.106-115, 1913.
20. SCHWENKE, H. *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006.
21. SIMON, J. Friedrich Nietzsche. In: HÖFFE, O. (org.) *Klassiker der Philosophie*. München: Beck, 1981, p.203-224.
22. SIMON, J. Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation. In: DJURIC, M., SIMON, J. (org.) *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986, p.62-74,
23. SMALL, R. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.
24. STEGMAIER, W. Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft'. In: RESCHKE, R. (org.) *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?* Berlin: Akademie, 2004, p.167-178.

25. STRONG, T. B. Texts and Pretexts. Reflections on Perspectivism in Nietzsche. In: *Politcal Theory*, n.13, p.164–182, 1985.
26. TEICHMÜLLER, G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: Mattiesen, 1877.
27. TEICHMÜLLER, G. Über das Wesen der Liebe. Leipzig: Duncker & Humblot, 1879.
28. TEICHMÜLLER, G. Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge. Leipzig: Köhler, 1879.
29. TEICHMÜLLER, G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau: Koebner, 1882.
30. Zittel, C. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra. Würzburg:* Königshausen & Neumann, 2000.

Artigo recebido em 17/05/2011.
Artigo aceito para publicação em 16/06/2011.

Anhang: Englische Originalfassung

*Jakob Dellinger, Vienna*[1]

# Rereading Perspectivity

## Some remarks on "Nietzsche's Perspectivism"

**Abstract:** This paper contrasts common understandings of "Nietzsche's perspectivism" with his use of the word "Perspektive" and related wordforms. The first sections provide a brief survey of the development of different meanings throughout Nietzsche's career and the influence of Gustav Teichmüller. The next sections unfold some problems of common readings of perspectivism as Nietzsche's theory of knowledge. Discussing the issues of falsification, objectivity and self-reference, the remaining sections lead to the conclusion that perspectivsm should not be understood as Nietzsche's doctrine of epistemology but rather as what keeps him from providing such a doctrine.

**Keywords:** perspectivism, falsification, objectivity, self-reference, Teichmüller

The Weimar Nietzsche bibliography lists 164 publications on "Perspektivismus" until 2007.[2] Adding newer publications, those not documented as well as texts with a broader overall scope, the number of relevantly detailed discussions of "Nietzsche's perspectivism" may be at least twice as high. Speaking of "Nietzsche's perspectivism" is common far beyond the field of specialised Nietzsche scholarship, much like speaking of "Hume's empiricism" or "Fichte's idealism".

It may thus come as a surprise to some that throughout the text of the KSA, the term "Perspektivismus" is only used about a handful of times and that, as we shall see, it remains

[1] Ph.D. student at the University of Vienna, contributor to the *Nietzsche-Lexikon* and member of the Nietzsche Research Group. E-mail: j.dellinger@overclockers.at

[2] http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html (April 10th 2011).

somewhat unclear whether Nietzsche even understands it as a label for his own philosophical position. Needless to say, this does not prejudge the question of whether or not it makes sense to speak of "Nietzsche's perspectivism" per se. There may be good reasons to do so even if he didn't explicitly declare his philosophy to be a form of perspectivism. After all, we would not want to refrain from calling Hume an empiricist just because he never seems to have used the word "empiricism" himself. But this is a different situation, as Nietzsche does, quite frequently, use words like "Perpspektive", "perspektivisch" and, albeit only a few times, "Perspektivismus". Despite the enormous amount of literature on "Nietzsche's perspectivism", surprisingly little scholarly attention has been paid to the analysis of how he uses these words though. Based on research conducted for the *Nietzsche-Wörterbuch*, the following paper attempts to give some basic hints regarding how his vocabulary of the perspectival relates to common pictures of "Nietzsche's perspecitivsm".[3]

## Developments and meanings

The word "Perspektive" and related wordforms like "perspektivisch" can be found in Nietzsche's writings from relatively early on, but their use remains sporadic until the early 1880ies. Of the roughly two hundred occurrences in the corpus of the KSA, only a good handful is to be found in notebooks of the 1870ies. By contrast, wordforms on "Perspektive" occur twice as often during a first increase in 1881-1882 and after a drop in 1883, notes from 1884 alone contain more than twenty examples. In the following years, Nietzsche keeps using this vocabulary extensively both in his notes and published works.

This clear quantitative prevalence of the years 1884-1888 goes hand in hand with a fairly distinct qualitative change: As we shall see, a variety of different meanings can be distinguished when looking at how and in which contexts Nietzsche uses the various wordforms of "Perspektive", but the meaning that is commonly associated with the theme of perspectivism as well as the characteristic talk of "the perspectival" in nominalized form start to develop parallel to the strong increase of occurrences in 1884.

Before this period, Nietzsche's usage leans predominantly towards the meanings that were common at his time. The most obvious example is what we would probably consider to

[3] As my focus is on demonstrating what we can gain from closely analysing Nietzsche's language, I will have to restrict myself to a minimum when it comes to discussing secondary literature. For a brief overview, see Dellinger (2009).

be the most "literal" meaning of the word today, namely the one related to the visual perception of spatial objects and their foreshortening relative to a particular point of view. For instance, in a note from 1871, Nietzsche explains that in early Greek theatre, actors had to be placed higher in order to be seen by the audience despite the "perspectival circumstances", viz bigger distance (cf. Nachlass/PF 1871, 25[1], KSA 7.568). Another domain of meaning that was very much common in the 19th century and played a key role both for the coining of the term in the Renaissance as well its early philosophical resonance is that of painting. In this sense, Nietzsche e.g. contends that some landscapes can only be painted adequately from a bird's eye-perspective (cf. WS/AS 138, KSA 2.612). Nietzsche also employs the word "Perspektive" in a temporal sense that was common at his time and still is in today's German. The term comes close to the German "Aussicht" when Nietzsche refers to a „Perspektive auf eine neue Zeit" (Nachlass/PF 1870, NL 5[88], KSA 7.116) or tells his friend Rohde that he has met an old acquaintance whom he describes as a desperate figure „ohne Perspektiven" (to E. Rohde 7.6.1871, KSB 3.197). All these meanings can be found similarly among Nietzsche's contemporaries and, with some arguable exceptions from 1881 and 1882 that could be seen as first hints of the shift that occurs in 1884 (cf. e.g. Nachlass/PF 1881, 15[9], KSA 9.636f), generally don't play a key role in the conceptual framework he uses to discuss his philosophical ideas. They could thus be qualified as "conventional"[4] in contrast to the meaning that is commonly associated with "perspectivism", which bears a characteristic, complex philosophical purport and could hence be described as a "technical expression"[5] or "terminological". The contrast to the examples discussed above should become evident when looking at how this "terminological" meaning is used in the following passage from 1886:

> Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die n o t h w e n d i g e Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als b e d i n g t durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. (MA I/HH I, *Preface* 6, KSA 2.20)

This passage shows several features that are characteristic for the terminological meaning such as valuation, simplification, necessary injustice and last but not least that the perspectival is, as Nietzsche will not cease to repeat, a necessary condition of life. While the aspects of distortion and appearance still invoke analogies to the visual meaning, it is by emphasizing

---

[4] A first more unconventional meaning that in some ways anticipates the one that develops after 1884 surfaces in HL/CO Ext. II when Nietzsche closely associates "Perspektive" with "Horizont". Both terms here invoke the image of a steady, closed horizon of meaning that has a life-enabling function and is shattered by what he calls "Historie" or "historischer Sinn" (c.f. HL/CO Ext. II, 4, KSA 1.272 and 319-323).

[5] Small (2001, 47).

the aforementioned features that the terminological meaning goes beyond the basic conventional ones or their straightforward metaphorical extensions.

This can be illustrated by comparing a short aphorism from FW/GC to a notebook entry from 1884. The first relies on a metaphorical extension of the visual meaning to characterize "egoism" and the latter picks up this theme, but adding aspects of the terminological meaning, it gives it a more radical twist:

> Egoismus ist das p e r s p e c t i v i s c h e Gesetz der Empfindung, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint: während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen. (FW/GC 162, KSA 3.498)

> ‚Egoismus als das perspektivische Sehen und Beurtheilen aller Dinge zum Zweck der Erhaltung: alles Sehen (d a ß überhaupt etwas wahrgenommen wird, dies Auswählen) ist schon ein Werthschätzen, ein Acceptiren, im Gegensatze zu einem Zurückweisen und Nicht-sehen-wollen' (Nachlass/PF 1884, 26[71], KSA 11.167).

While FW/GC 162 alludes to the domain of the practical through its title and the word "Empfindung", the orientation to practical needs is made more explicit in the later note: The perspectivial seeing serves the purpose of preservation and is described as a form of valuation. Combined with the theme of judgement, this also suggests a stronger sense of activity than FW/GC 162. The key difference lies in the aspect of selection though. It's no longer about seeing differences in size, big and small, but rather about seeing or not seeing at all, accepting or rejecting, which brings to mind the themes of interpretation and simplification, which are key features of the terminological meaning. This example should show how on the one hand, the terminological meaning is based upon the more conventional ones, but on the other, goes beyond them by introducing aspects that can not (or at least not easily) be derived from the visual notion of perspectivity.

At the same time as the terminological meaning becomes a characteristic part of Nietzsche's philosophical vocabulary, he also starts using the more conventional ones on a more regular basis and in new varieties. One such meaning that he employs frequently in the second half of the 1880ies understands specific ways of thinking or views in general as "perspectives". In this respect, Nietzsche e.g. anticipates that ZA will only start to sell and take effect after the audience has become more familiar with his "thoughts and perspectives" (to E.W. Fritzsch 16.8.1886, KSB 7.228).

Aspects like "Schein", simplification, valuation or necessity for life are usually not explicitly implied in passages where Nietzsche speaks of views as "perspectives", so they can still be distinguished from the terminological meaning on a semantic level. The same goes for the phrase "under the perspective of", which is used quite frequently after 1884. Nietzsche

also mixes terminological and more conventional meanings though, so it can occasionally be hard to tell whether there is a resonance of the terminological meaning or not.

Anyhow, discerning the different meanings and the periods in which Nietzsche uses them has several important consequences. For example, this means that not every passage where Nietzsche uses these terms can be directly related to what he calls "perspectivism". It also means that we should be especially careful in speaking about "perspectivism" when discussing texts from before 1884. Perhaps most importantly though, it means that as long as we are aiming to interpret what Nietzsche says about the perspectival and perspectivism (rather than using "perspectivism" as a merely interpretative label), we should not let ourselves be guided too much by arguments that strongly rely on the more conventional meanings. I will come back to this point later on, but first I will briefly touch upon an important background for the development of the terminological meaning.

## The influence of Gustav Teichmüller

It has been discovered long before that Nietzsche's characteristic talk of the perspectival was inspired by his reading of Gustav Teichmüler's *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882).[6] Teichmüller was a colleague of Nietzsche in Basel but left for Dorpat (Estonia, then part of Russia) in 1871. The two didn't seem to have a close relationship and didn't keep up a correspondence, but Teichmüller regularly sent his works to Franz Overbeck who forwarded *Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge* to Nietzsche in 1879 and also lent him two other works in 1883, one of which presumably was *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Teichmüller first developed his concept of the perspectival in *Darwinismus und Philosophie* (1877) and *Über das Wesen der Liebe* (1879) but didn't make use of it in his short study on the chronology of Plato's dialogues that Nietzsche read. While we have no evidence that Nietzsche read the first two works, he did read Otto Caspari's extensive review of Teichmüller's book on Darwinism.[7] Caspari discusses Teichmüller's understanding of time and quotes his thesis that time is nothing but "the perspectival appearance of the timeless world order"[8] or, as he puts it himself, "mere appearance, induced through the perspective of

[6] Cf. Nohl (1913). For more recent comments on Nietzsche and Teichmüller, see Small (2001, 41-58) and Brobjer (2008, 52 and 96f). Schwenke (2006) gives a useful overview of Teichmüller's development.
[7] Caspari (1881, 141-184).
[8] Ibid., 169.

our particular, restricted point of view"[9]. While it remains uncertain whether the short quote and the two paraphrases that pick up Teichmüller's characteristic terminology have actually influenced Nietzsche's language, it is about at the same time that he starts to use the term more frequently and at some points seems to anticipate the shift to the terminological meaning. Since it is not before 1884 that we can see the terminological meaning being unfolded clearly though, it is still a safe assumption that the major influence came from *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, which Nietzsche appears to have read for the first time in late 1883.[10] Teichmüller himself uses the word in a variety of different meanings that create some interesting tensions in his metaphysical system, but I will have to restrict myself to a few general comments here.

In his preface, Teichmüller describes all previous philosophical systems as „merely perspectival images"[11] in so far as they project certain contents or metaphysical concepts into reality. These are, according to Teichmüller, of merely ideal nature as opposed to the projecting subject which he identifies as truly substantial being. As the subtitle ("Neue Grundlegung der Metaphysik") makes clear, Teichmüller's aim in debunking these perspectival projections is to provide a new foundation for metaphysics revolving around a novel conception of the subject, which he thinks was hitherto underestimated in philosophy and only truly appreciated in the Christian idea of a personal god.[12]

Constantly contrasting the perspectival, apparent world with the real world, Teichmüller ties his concept of the perspectival with different forms of appearance/reality distinctions. For instance, he describes the movement of the stars as observed from the earth as merely perspectival appearance as opposed to the true knowledge of its nature provided by astronomy.[13] Whereas Nietzsche picked up the strong association of "perspektivisch" and "scheinbar", he dropped the clear-cut opposition to a non-perspectival reality that can be revealed through reason.

Some of the meanings that can be found in Teichmüller do not rely on such a straightforward appearance/reality dichotomy or even tend to undercut it though. For instance, he gives the examples of political parties having different opinions about a new law and of a cat catching a mouse. Their "understanding of things", as he explains, is perspectivally related to their point of view, so while the liberal party commends a new law, the conservatives reject

[9] Ibid., 167.
[10] Cf. Brobjer (2008, 52).
[11] Teichmüller (1882, XVI).
[12] Cf. ibid., 348ff.
[13] Ibid., XX.

it, and while the mouse will lament, the cat is satisfied.[14] This "practical" context not only forms an important background for Nietzsche's terminological use as well as his qualification of certain views or forms of thinking as "perspectives", it also suggests that different perspectives can not easily be transcended towards an objective order.

Perhaps even more interesting are those leanings in Teichmüller's vocabulary that seem to undercut appearance/reality distinctions as invoked by the visual understanding of perspectivity. Teichmüller loosely follows Kant's conception of space and time as forms of intuition when he describes space, time, thinghood ("Ding") and motion as "perspectival forms of intuition" that are strictly subjective and "have nothing to do with reality".[15] By comparing several perspectives though, we can, according to Teichmüller, transcend their subjective origin and reach what he calls a "geometrical" space or "objective" time.[16] At this point, he explicitly denies the seemingly obvious analogy to the visual meaning though: While our "common theory of perspective" supposes that the objective, geometrical order is prior to the perspectival image, it is, as he argues, actually the other way around, the objective order must be considered to be "a later product of our intellect".[17] Teichmüller sometimes understands certain operations of the intellect (such as synthesizing the sensual manifold) as "perspectival" as well,[18] so his admittance that the objective geometrical order is a product of our intellect literally seems to invite someone like Nietzsche to ask whether this order may not be perspectival itself.

While it should not require further discussion to establish that Nietzsche opposed to Teichmüllers concept of the subject as true substance as well as his understanding of reason as a means to transcend the apparent, perspectival world towards a true, objective reality, it should also be noted that several features that are crucial for Nietzsche's terminological meaning such as the notion of interpretation are not or not readily apparent in Teichmüller's vocabulary. Other themes like those of illusion, error and deception surface occasionally, but are clearly radicalised and expanded by Nietzsche. While one may see similarities between Nietzsche's talk of simplification or generalisation and Teichmüller's understanding of the "perspectival image" as a synthesis of the manifold, he seems to restrict this aspect to the domain of sensual perception whereas Nietzsche uses it in a much broader sense. Also, as we

---

[14] Ibid., 185.

[15] Ibid., 186. The notion of "perspectival forms" has survived in Nietzsche's language, but lost the unified systematic rendering that Teichmüller gave it. While his discussion of the perspectival forms of time and space takes up about a hundred pages, Nietzsche only speaks of different "perspektivische Formen" in FW/GC 374 and Nachlass/PF 1885, NL 40[39], KSA 11.648f.

[16] Teichmüller (1882, 271).

[17] Ibid., 216.

[18] Cf. ibid., 19f and 37.

have seen, Teichmüller employs the concept in domains that could be qualified as "practical", but he doesn't go as far as Nietzsche who repeatedly emphasizes that perspectives are *always* related to the needs and interests of specific forms of life. Compared to Nietzsche's insistence that the perspectival is a necessary condition for life, Teichmüller is on a completely different track when he stresses how crucial it is for our communication that we can transcend the perspectival appearance towards an objective order.[19]

It also shouldn't be overlooked that many of the themes that take shape in Nietzsche's vocabulary of the perspectival from 1884 onwards have already been present in his thinking before. For instance, the aspect of simplification can be traced all the way back to his early critique of language. Similar points could be made about features like "Schein", illusion or their necessity for life. So while there is no denying that Teichmüller's notion of the perspectival had a significant impact on Nietzsche, it has been thoroughly transformed and integrated into his own philosophical framework.

## "Perspektivismus"

Let us now proceed to the term "Perspektivismus" itself. Teichmüller does not seem to have used the expression and no other sources have been identified as of yet, so chances are that it has actually been coined by Nietzsche himself. Altogether, there are five occurrences of the term plus another one of "Bewußtseins-Perspektivism" to be found in the KSA. The first date from 1886 and can be found in FW/GC 354 as well as two unpublished notes (Nachlass/PF 1886, 7[21], KSA 12.303 and 7[60], KSA 12.315). The other ones can be found in a late notebook entry (Nachlass/PF 1888, 14[186], KSA 13.373). Consequently, it can be noted even without discussing these texts in detail, which is something that is beyond the scope of this article, that Nietzsche did not use the term "Perspektivismus" on a regular basis in order to give a binding label or identification of a certain "theory", "doctrine" or even his philosophical approach in a more general sense. Stressing this point may be at the risk of stating the obvious, but it still seems warranted as this is precisely the image that many discussions of or references to "Nietzsche's perspectivism" provoke.

In fact, one may go as far as asking whether Nietzsche, in these few texts, uses "Perspektivismus" to label a philosophical theory or doctrine at all or, as Robin Small[20] has

[19] Ibid., 271f.
[20] Cf. Small (2001, 48).

argued, only to describe a certain phenomenon.[21] Nietzsche's references to perspectivism in FW/GC ("Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie i c h ihn verstehe", FW/GC 354, KSA 3.593) and Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA 12.315 can arguably be read in both ways[22] and there may hence be no definite answer to this question. The short note "P e r s p e k t i v i s m u s der Wünschbarkeit (des I d e a l s)" (Nachlass/PF 1886, 7[21], KSA 12.303) as well as the examples in the note from 1888 do not seem to invite being read as statements of a philosophical position or doctrine though. For instance, in the phrase "das Atom, das sie ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewußtseins-Perspektivism, — ist somit auch selbst eine subjektive Fiktion" (Nachlass/PF 1888, 14[186], KSA 13.373), the term seems to express the anthropomorphic perspectivity of consciousness as a phenomenon rather than a philosophical position. Small thus suggests to read "Perspektivismus" as being synonymous with "Perspektivität"[23] and this certainly seems helpful for the last two examples. As Nietzsche only uses this expression once, the more frequently employed "perspektivisch" and "das Perspektivische" may be points of reference that are better suited to his use of language though. Understood this way, the "ism" in perspectivism would either emphasize the perspectival nature of a specific domain (such as consciousness or the "Wünschbarkeit" of ideals) or what Nietzsche refers to as the "necessity of the perspectival" (GT/NT, *Preface* 5, KSA 1.18) in a more general sense. "Perspectivism" could hence be understood in both of the senses discussed, either as a philosophical problem or as a "position" that is characterised by stating the necessity of the perspectival. As I hope to make clear in what follows though, this "position" may no longer be able to take the shape of a philosophical theory or doctrine in the traditional sense.

## "Theory" of knowledge or infinity of interpretations?

"Nietzsche's perspectivism" is frequently construed as a theory of knowledge of broadly Kantian or Neo-Kantian provenance, i.e. a doctrine that attempts to describe how we arrive at empirical objects by imposing conceptual schemes on sensory data. I won't go into the

[21] A similar difference in using two German "isms" can be observed in Kant who speaks of "transcendental schematism" to denote a phenomenon he discusses and of "transcendental idealism" to characterize his own approach.

[22] A similar observation could, pace Small, be made regarding Nietzsche's use of "Phänomenalismus". While it clearly denotes a position in epistemology in AC 20, it can hardly be read the same way when he speaks of a "Phänomenalismus der ‚inneren Welt'" (Nachlass/PF 1888, 15[90], KSA 13.458).

[23] Cf. Small (2002, 48).

different variations of this common picture here as my concern with it is a very general one, namely that Nietzsche makes use of the terminological meaning in numerous contexts that can not be accounted for if it is restricted to the domain of experience in a Kantian sense. Take for example the famous passage GM/GM III, 12, taken by many interpreters to be the key expression of "Nietzsche's perspectivism". The claim that there is only a perspectival seeing and "knowing" is preceded by a discussion of the ascetic ideal in the philosophy of the Vedanta and Kant. The concepts of knowledge and perspective are introduced with respect to differences in philosophical thought and valuation: "Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen" (GM/GM III, 12, KSA 5.364). As Christopher Janaway has rightly noted, Nietzsche does little to make this text look like an attempt to give a serious contribution to epistemology[24], it simply doesn't seem to be concerned with the perception of empirical objects in the first place.

A good example for how readily Nietzsche shifts between various different contexts is a note that starts out within the context of perception by referring to a „perspektivische Welt [...] für das Auge, Getast und Ohr" and then quickly moves on to the completely different context of "Durchdenken von Vorgängen der Geschichte" (Nachlass/PF 1884, NL 25[505], KSA 11.146). Nietzsche doesn't seem to draw a line between the perspectival as a problem of epistemology and various other domains, so restricting the concept to this field doesn't square with his use of language. I still wouldn't go as far as Ken Gemes however, who calls for an "anti-epistemological" reading of perspectivism, holding that it primarily serves the therapeutic aim of freeing our drives rather than being concerned with questions about the nature of belief or knowledge.[25] Many of the passages in which Nietzsche uses his vocabulary of the perspectival actually do deal with precisely these questions.

Another point that makes it questionable to construe perspectivism as a broadly Neo-Kantian theory of experience is that Nietzsche attributes "perspectives" not only to the human intellect or individual perceiving subjects but also to societies, races, states, churches, beliefs, cultures, centres of force, affects, drives or wills to power. Attributing sensory perception and its conceptual schematization to societies or drives would certainly seem awkward.

Another common point of departure for construals of "Nietzsche's perspectivism" is the catchphrase "Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen" (Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA 12.315), taken from a note that contains one of the scarce references to perspectivism (under quotation marks). Nietzsche explains his thesis by saying "Wir können kein Factum ‚an sich'

[24] Cf. Janaway (2007, 211).
[25] Cf. Gemes (2009).

feststellen" (ibid.) and seems to use the term perspectivism to describe that, much like he holds in FW/GC 374, there are infinite possibilities of interpreting "the world" and that our drives which govern our interpretations strive to forcefully impose their perspective as the norm. There is no space for a full reading of the passage or a discussion of objections that have been made against a profoundly interpretationalist reading here, but in Nietzsche's vocabulary, the notions of perspective and interpretation are indeed so closely intertwined that it is often difficult to keep them apart. What I'd like to emphasize is that by understanding perspectives as forms of interpretation, we can make much better sense both of the various different contexts in which Nietzsche speaks of "perspectives" and the various different "subjects" to which he attributes them. Moral judgements, abstract thinking and the perception of everyday objects can all be reasonably thought of as interpretations. Interpretations can also be more or less reasonably attributed to individuals, drives (who guide our understanding, moral judgements, etc.) and even institutions or groups (who share a common view on something). At any rate, Nietzsche seems to think so.

I will now move on to three of the key issues in recent discussions about perspectivism, namely the problems of "falsification", objectivity and self-reference. Underway, I'll try to shed some light on the connection between perspectives as interpretations and the unavailability of an "an sich" mentioned in the passage above.

## The problem of "falsification"

Recent debates about "Nietzsche's perspectivism" often revolve around what has been called a "falsification thesis"[26] or "error theory"[27]. Put in a nutshell, the question is whether Nietzsche's notion of the perspectival implies some sort of distortion of reality and thereby presupposes a concept of reality that he frequently rejects. Indeed, Nietzsche not only associates perspectives with terms such as "Illusuion", "Irrthum", "Täuschung" or "Fälschung" repeatedly but also highlights these aspects in some of the most important discussions of the perspectival like FW/GC 354 or the prefaces to MA I/HH I and GT/NT. Just a few examples:

> alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums (GT/NT, *Preface* 5, KSA 1.18)

[26] Cf. Clark (1990, 96-126).
[27] Cf. Green (2002, 58-94).

> Der Irrthum, die perspektivische Beschränktheit fehlt da. (Nachlass/PF 1885, 1[105], KSA 12.36)
>
> Wie ist der Irrthum möglich? richtiger: Erhaltungsgesetze für Dauer- Prozesse setzen perspektivische Illusion voraus. (Nachlass/PF 1884, 26[38], KSA 11.158)
>
> Aber Keiner hat auch die Kehrseite, die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion begriffen. (Nachlass/PF 1884, 26[334], KSA 11.238)
>
> Es giebt keine Dinge an sich, auch kein absolutes Erkennen, der perspectivische, täuschende Charakter gehört zur Existenz. (Nachlass/PF 1885, 34[120], KSA 11.460)

So does that land Nietzsche in a blatant inconsistency? At least we have some clear evidence that he was aware of the issue he's frequently charged with. In a note from 1886, Nietzsche denies that the intellect could criticise itself because, among other reasons, this would presuppose that there is something "in itself" beyond the perspectival appropriations: „Dies setzte schon voraus, daß es, abseits von allen perspektivischen Arten der Betrachtung und sinnlich-geistiger Aneignung, e t w a s g ä b e , ein ‚An-sich'" (Nachlass/PF 1886, NL 5[11], KSA 12.188). In another note from the same year, Nietzsche argues against the possibility of distinguishing the "nature of things" from the "apparent world" and explains:

> Um eine solche Unterscheidung machen zu können, müßte man sich unsern Intellekt mit einem widerspruchsvollen Charakter behaftet denken: einmal, eingerichtet auf das perspektivische Sehen, wie dies noth thut, damit gerade Wesen unsrer Art sich im Dasein erhalten können, andrerseits zugleich mit einem Vermögen, eben dieses perspektivische Sehen als perspektivisches, die Erscheinung als Erscheinung zu begreifen. Das will sagen: ausgestattet mit einem Glauben an die „Realität", wie als ob sie die einzige wäre, und wiederum auch mit der Einsicht über diesen Glauben, daß er nämlich nur eine perspektivische Beschränktheit sei in Hinsicht auf eine wahre Realität. (Nachlass/PF 1886, NL 6[23] 12.241)

As can be seen from these passages, Nietzsche was aware of the difficulties commonly associated with the problem of falsification. He neither gives up the notion of the perspectival nor its association with the various different aspects of distortion though. We should also keep in mind that he explicitly denies that what he says about perspectivism and its "grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation" (FW/GC 354, KSA 3.593) is just a new rendering of the old problem of subject and object or appearance and thing-in-itself, which it would inevitably end up being if the perspectival is understood as a distortion of an underlying reality. Within one and the same paragraph, Nietzsche holds that "Perspektivismus" implies a thoroughgoing falsification and rejects the intelligibility of the opposition between a "thing-in-itself" and appearance.

A note 1886 goes even further. Rather than explaining falsification through a misappropriation of an underlying reality, it claims that perspectival falsification is necessary *because* there is no such reality:

> Die extremste Form des Nihilism wäre: daß j e d e r Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: w e i l e s e i n e **w a h r e W e l t** g a r n i c h t g i e b t. Also: ein

> p e r s p e k t i v i s c h e r S c h e i n , dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend n ö t h i g h a b e n ) (Nachlass/PF 1886, NL 9[41], KSA 12.354)

In which sense, then, could it make sense to speak of falsification and simplification? Some commentators have suggested that the theme of distortion and simplification should not be understood in relation to an underlying reality, but rather with respect to other interpretations or perspectives.[28] This reading indeed avoids the difficulties commonly associated with the "falsification thesis" and allows to make sense of the quoted argument according to which every belief is inherently false *because* there is no true world. If there is no true world, no facts but only an infinity of possible interpretations, then taking a certain perspective, forming a belief or "Für-wahr-halten" necessarily implies a thoroughgoing simplification in the sense of ignoring other possibilities, contexts, backgrounds, foundations, conflicting points of view and so forth. When Nietzsche refers to „das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht" (MA I/HH I, *Preface* 6, KSA 2.20) as necessary features of the perspectival, ignorance and intellectual loss are clearly related to other perspectives and their values, not to an underlying reality.

Another passage that provides support fort this reading is a note from 1885 where Nietzsche establishes an analogy to social structures and understands "das Nichtwissen, das Im-Großen-und-Groben-Sehen, das Vereinfachen und Fälschen, das Perspectivische" (Nachlass/PF 1885, 40[21], KSA 11.639) as indispensable virtues of the ruler who needs to simplify the struggle of his subjects. Ruler and subjects must, as Nietzsche stresses, be understood as being of the same type, so once again, the perspectival simplification is related to other perspectival simplifications, which results in a fluctuant hierarchy of perspectives rather than a fixed scheme of subject and object or underlying reality and perspectival falsification.

## The question of objectivity

Nietzsche's reference to "objectivity" (with quotation marks) in GM/GM III, 12 has led some commentators to infer that his conception of the perspectival must leave room for a form of "modest objectivity"[29]. "Perspectivism" then, would only mean that we can never get a "view

[28] Cf. e.g. Simon (1986, 70), Abel (1989, 345f), Cox (1999, 165-168), Coker (2002, 19).
[29] Leiter (1994, 349).

from nowhere", and just like the visual analogy suggests, combining multiple perspectives will give us a better, more appropriate understanding of the object in question. This understanding invoked by the visual analogy still seems to cleave to the traditional conception of objectivity though: "Objectivity" would still mean to see the object "as it is", even if this is possible only by approximation and through the combination of perspectives. This would fall back into the classic subject/object and appearance/reality schemes that Nietzsche repeatedly calls into question.[30]

As Nietzsche's terminological notion of the perspectival goes beyond a metaphorical use of the visual understanding though, we should not take it for granted that the straightforward visual analogy is illuminating for what he says.[31] As we have seen, too close ties to the visual meaning have already been denied by Teichmüller and in so far as Nietzsche generally radicalises his conception, it would be surprising to see him re-introduce the idea of an underlying object. Indeed, Nietzsche's description of „objectivity" as „das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss" (GM/GM III, 12, KSA 5.364f) allows for a different reading if we take into account what he says about the wideness or narrowness of perspectives as well as their justice and injustice. Like in GM/GM III, 12 (and Nachlass/PF 1886, 7[60], KSA 12.315), Nietzsche associates perspectives with a certain "pro and con" in the preface to MA/HH when speaking of "die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider" (MA I/HH I, *Preface* 6, KSA 2.20). At this point, he introduces a difference between „narrower" and „wider" injustice that can be associated with the theme of having power over your "pros and cons". This corresponds to his rendering of justice as „Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vortheils hat' (Nachlass/PF 1884, 26[149], KSA 11.188). Note that justice is here described as a wider horizon of interest as compared to the narrower perspectives, a function of power and not something that is without interest or just towards some kind of object. When Nietzsche speaks of wideness or justice in the context of perspectives, these notions do not seem to imply increasing adequacy to an underlying object but rather invoke the image of a wider horizon that compromises (or is no longer bound to) the "pros and cons" of more limited ones and can, up to a certain degree, give room to conflicting perspectives (c.f. Nachlass/PF 1884, 26[359], KSA 11.244).

[30] Cf. Zittel (2000, 102), Cox (1999, 164).
[31] Cf. ibid., 117.

In a note from 1885, Nietzsche first contends that any being or "what is this" is a perspectival "Setzung" and presupposes multiplicity: "Das ‚was ist das?' ist eine S i n n - S e t z u n g von etwas Anderem aus gesehen. Die ‚E s s e n z', die ‚W e s e n h e i t' ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus." (Nachlass/PF 1885, 2[149], KSA 12.140) He then moves on to the question of combining multiple perspectives: „Ein Ding wäre bezeichnet, wenn an ihm erst alle Wesen ihr ‚was ist das?' gefragt und beantwortet hätten. Gesetzt, ein einziges Wesen, mit seinen eigenen Relationen und Perspektiven zu allen Dingen, fehlend: und das Ding ist immer noch nicht ‚definirt'." (ibid.) I'd just like to highlight two aspects here: Firstly, this passage indicates that the perspectives constitute the "object" rather than being more or less accurate representations of it. If it was the latter, it would hardly make a difference if one out of, presumably, innumerable perspectives was missing or not. Secondly, the text seems to imply that a being's "what is this?" regarding one thing somehow depends on this being's relations and perspectives to *all other* things („Perspektiven zu allen Dingen"). Any "what is this?" would thus presuppose multiplicity in so far as it is interdependent with all other interpretative relations. Holding that something is "this and that" would inevitably simplify the infinite, fluctuant complexity of interpretive relations that "defines" what "something" is.

The famous line "j e m e h r Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, j e m e h r Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff' dieser Sache, unsre ‚Objektivität' sein" (GM/GM III, 12, KSA 5.365) could thus be understood differently: Unlike the visual analogy suggests, increasing „objectivity" would not mean to reveal more features of an object that exists prior to the various perspectives we can take on it, but rather to raise awareness about the various different affective backgrounds of interpretations and their discursive interplay that constitute the "object", an awareness regarding "die aktiven und interpretirenden Kräfte [...] durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird" (ibid.).[32]

## The question of self-reference

The question of self-reference is one of the most notorious issues surrounding "Nietzsche's perspectivism". I will have to restrict myself to a few brief comments here and won't go into detail about the various different ways in which this question has been posed, answered or

[32] A similar rendering of this theme has been suggested by Tracy Strong (1985, 172).

circumvented by commentators. It should suffice to recall that if "perspectivism" is taken to be an expression for the situation that there are no facts, only interpretations, it may appear to run into a self-referential inconsistency: Doesn't anything Nietzsche says about the perspectival end up being perspectival itself and doesn't this turn his critique of, e.g. Christian morality into a mere perspective as well? While one may answer that this would, in fact, only confirm "perspectivism" rather than contradicting it[33], many commentators are uncomfortable with this type of circularity and much effort has gone into different strategies to avoid it. Surprisingly few have asked whether Nietzsche did share this feeling though.

As far as the implications for Nietzsche's critique of Christian morality are concerned, Nietzsche indeed uses the terms "perspective" and the closely related „Optik" to describe his "Umwertung", situating it within a dichotomy of health and illness rather than truth and falsity (cf. EH/EH *Why I am So Wise* 1, KSA 6.266; cf. Nachlass/PF 1888, 24[1], KSA 13.631). At the end of WA/CW, he resorts to the same vocabulary of value-optics, health and illness and explicitly rejects that his opposition to Christianity is based on a distinction between true and false:

> Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind b e i d e nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht. Dass man den Pessimismus wie eine Philosophie bekämpft hat, war der Gipfelpunkt des gelehrten Idiotenthums. Die Begriffe „wahr" und „unwahr" haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn (WA/CW *Epilogue*, KSA 6.51)

Nietzsche doesn't seem to worry about presenting his point of view as a different rather than a "truer" perspective here and while there is no denying that in his late works, he seems to claim truth quite boldly at times, this might just as well be a strategic reaction to the claims to truth made by the Christian perspective ("Wenn die Verlogenheit um jeden Preis das Wort ‚Wahrheit' für ihre Optik in Anspruch nimmt […]", EH/EH, *Why I am a Destiny* 5, KSA 6.370).

My main concern here is with the question of whether we should consider Nietzsche's statements about the perspectival as being perspectival themselves and what this would mean though. While there are numerous texts that reflect the self-referential implications of his critique of knowledge, truth and language, I will stick to two passages that explicitly revolve around the terms "Perspektivismus" and "perspektivisch" here.

[33] As suggested by Martin Heidegger (1961, 501f) with regard to the thesis that truth is a form of illusion. Following Karl Jasper's lead that Nietzsche gives an "interpretation of interpretation" (1950, 296), commentators such as Wolfgang Müller-Lauter (1974), Josef Simon (1981), Günther Abel (1984) or Werner Stegmaier (2004) have developed sophisticated approaches for dealing with the self-referential aspects in Nietzsche's thought rather then condemning them as "inconsistencies" or "contradictions". Unfortunately, these approaches go mostly unnoticed in recent debates.

At the end of FW/GC 354, the category of utility that leads the argument and grounds his thesis about "phenomenalism and perspectivism" is turned back against itself: „wir ‚wissen' (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, n ü t z l i c h sein mag: und selbst, was hier ‚Nützlichkeit' genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn' (FW/GC 354, KSA 3.593). By calling into question the category of utility as a mere belief, delusion or foolishness (terms that all allude back to the explanation of perspectivism), Nietzsche makes clear that the analysis of perspectivism is not done from some sort of neutral meta standpoint that remains unspoiled by the "Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation" (ibid.) that are associated with it. Much rather, the text seems to be caught up in the very difficulty it seeks to describe. Its self-referential character already shines through when Nietzsche states „dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins […] gleichsam m a j o r i s i r t und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird" (ibid., 592) because the expression „unser Gedanke" can be related both to conscious thinking in general as well as to the very thought Nietzsche is articulating and to which he explicitly refers using the same term: „Mein Gedanke ist, wie man sieht […]" (ibid.). The self-referentiality even shows up in the very introduction of perspectivism itself, Nietzsche refers to „der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie i c h ihn verstehe" (ibid., 593). By highlighting that this is *his* understanding of perspectivism, he not only relates it back to his own point of view but also creates a self-ironic tension because just a few lines above, he has denied the very possibility of such a thing as "individual" understanding.

In FW/GC 374, the self-referential implications are stated more explicitly when Nietzsche argues that in any self-examination of the human intellect, it inevitably ends up seeing itself under its own perspectival forms:

> 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, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein a u s l e g e n d e s 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 n u r in ihnen zu sehn. (FW/GC 374, KSA 3.626)

Note that the circularity here serves as an explanation as to why we are unable to determine how far the perspectival character of our being goes. It prevents us from boldly asserting that *all* being is *essentially* interpretative. Nietzsche, at this point, rather confines himself to the (seemingly) more moderate assertion that we can not rule out the possibility that the world comprises an infinite possibility of interpretations: "Die Welt ist uns vielmehr noch einmal

‚unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst." (ibid., 627)

Determining how far the perspectival character of being goes would mean to provide a critique of knowledge in a Kantian sense, a clear, decisive determination of the limitations of the human intellect through self-reflection. Yet this, for Nietzsche, is precisely what's made impossible by the fact that the perspectival can not be escaped or transcended towards a stable meta level of analysis.

Perhaps it is this self-referentiality, the fact that any inquiry into the perspectival character of our understanding must itself remain perspectival, that prevents Nietzsche from developing perspectivism into a doctrine or full-fledged theory of knowledge. The necessity of the perspectival in any "Für-wahr-halten" seems to subvert the discursive stability of any philosophical framework, including those used to demonstrate this necessity, and thereby undermines the very possibility of proposing philosophical "doctrines" or "theories" in a traditional sense.[34] Of course, we may nonetheless choose to label this insight or the style of thinking that follows from it "Perspektivismus".[35] We should, however, keep in mind that "Perspektivismus", in this sense, is not Nietzsche's doctrine of epistemology but rather what keeps him from presenting such a doctrine.

## References


- ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr.* Berlin: de Gruyter, 1984.
- ABEL, G. Wahrheit als Interpretation. In: ABEL, G., SALAQUARDA, J., MÜLLER-LAUTER, W. (org.) *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, 1989, p.331-363.
- BRÄUTIGAM, B. Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren. In: *Nietzsche-Studien*, n. 6, p. 45-63, 1977.
- BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography.* Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2008.


[34] As Tracy Strong (1985, 177) has put it, „Perspectivism cannot be a doctrine or a point of view because, properly understood, it makes impossible the epistemological activism that a doctrine requires." Cf. Goehr (2010, 35).

[35] For readings that go in this direction, see Bräutigam (1977) and Nehamas (1985).

- CASPARI, O. *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze.* Breslau: Trewendt, 1881.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- COKER, J. Construing Perspectivism. In: *International Studies in Philosophy,* n.34, p. 5-28, 2002.
- COX, C. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation.* Berkeley: Univ. of California Press, 1999.
- DELLINGER, J. Perspektivismus. In: NIEMEYER, C. (org.) *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2009, p. 266-267.
- GEMES, K. Janaway on Perspectivism. In: *European Journal of Philosophy*, n.17, p.101-112, 2009.
- GOEHR, L. Perspektivismus ohne Perspektive oder: Philosophie ohne Kunst. Mit Nietzsches fröhlicher Wissenschaft auf der Bühne stehen. In: KOCH, G. (org.) *Perspektive - Die Spaltung der Standpunkte. Zur Perspektive in Philosophie, Kunst und Recht.* München: Fink, 2010, p.29-48.
- GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition.* Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche.* Vol. 1. Pfullingen: Neske, 1961.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy.* Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.
- JASPERS, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin: de Gruyter, 1950.
- LEITER, B. Perspectivism in Nietzsche's ‚Genealogy of Morals'. In: SCHACHT, R. (org.) *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'.* Berkeley: Univ. of California Press, 1994, p.334-357.
- MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche-Studien,* n.3, p.1-60, 1974.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985.
- NOHL, H. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* n.149, p.106-115, 1913.
- SCHWENKE, H. *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller.* Basel: Schwabe, 2006.
- SIMON, J. Friedrich Nietzsche. In: HÖFFE, O. (org.) *Klassiker der Philosophie.* München: Beck, 1981, p.203-224.
- SIMON, J. Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation. In: DJURIC, M., SIMON, J. (org.) *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986, p.62-74,
- SMALL, R. *Nietzsche in Context.* Aldershot: Ashgate, 2001.

- STEGMAIER, W. Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft'. In: RESCHKE, R. (org.) *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?* Berlin: Akademie, 2004, p.167-178.
- STRONG, T. B. Texts and Pretexts. Reflections on Perspectivism in Nietzsche. In: *Politcal Theory*, n.13, p.164–182, 1985.
- TEICHMÜLLER, G. *Darwinismus und Philosophie.* Dorpat: Mattiesen, 1877.
- TEICHMÜLLER, G. *Über das Wesen der Liebe.* Leipzig: Duncker & Humblot, 1879.
- TEICHMÜLLER, G. *Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge.* Leipzig: Köhler, 1879.
- TEICHMÜLLER, G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik.* Breslau: Koebner, 1882.
- Zittel, C. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

## 2.3.2 Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins“, in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten* (Nietzsche Heute, Bd. 3). Berlin, Boston: de Gruyter, S. 233–242.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

Jakob Dellinger

# Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr

## Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins

Ein frühes Notat Nietzsches beginnt mit den Worten: „Alle Erweiterung unsrer Erkenntniß entsteht aus dem Bewußtmachen des Unbewußten. Nun fragt es sich, welche Zeichensprache wir dazu haben." (NL 1870–1871, KSA 7, 5[89], S. 116) Eine Interpretation dieser Wendungen als Antizipation Freudscher Leitmotive liegt nahe. Im Folgenden sollen jedoch zwei Aspekte akzentuiert werden, durch die sich eine für Nietzsches Denkhorizont charakteristische, vom Früh- bis ins Spätwerk immer wieder auftretende Figuration des Motivs der Erkenntnis als Bewusstmachung[1] von Freuds Ansatz zu unterscheiden scheint: Erstens birgt jenes Motiv bei Nietzsche – und darin läge eine Differenz zur Psychoanalyse als therapeutischem Verfahren – vielfach ein Moment des Gefährlichen, Grausamen und Destruktiven.[2] Zweitens zeigen sich Bestrebungen nach Erkenntnis als Bewusstmachung bei ihm wiederholt auf teils prekäre Weise als an die unbewussten, bewusst zu machenden Bedingungskomplexe rückgebunden und führen so zu unterschiedlichen Formen selbstbezüglicher Konstellationen. Diese Dimension von Nietzsches „Bewusstmachungen" lässt sich nicht nur als Hintergrund der im zitierten Notat anklingenden Notwendigkeit einer speziellen „Zeichensprache" begreifen, sondern bildet ebenfalls eine zentrale methodische Differenz zu der von Freud vorausgesetzten Trennbarkeit der Objektebene des unbewussten Triebgeschehens und der Metaebene der sie analysierenden Wissenschaft.[3]

---

**1** Trotz seiner vehementen Kritik an idealistischen Überschätzungen des Bewussteins lassen sich auch zentrale Philosopheme des späteren Nietzsche als Formen von ‚Bewusstmachung' verstehen. Prägnant zeigt sich dies etwa anhand der der Bewusstmachung der „unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen" (JGB 20, KSA 5, S. 34) oder der Frage „[W]elchen Sinn hätte u n s e r ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst a l s P r o b l e m zum Bewusstsein gekommen wäre?" (GM III 27, KSA 5, S. 410). Marcus Andreas Born (2010, S. 297) hat in dieser Hinsicht erklärt, dass Nietzsche „letztlich nicht aus dem Bereich des an Sokrates verurteilten Intellektualismus heraustritt, sondern sich tiefer in ihn einlässt, indem er den Willen zur Bewusstwerdung […] weiterführt".

**2** Mit Bezug auf das eingangs zitierte Notat, hat dies jüngst bereits Martin Liebscher (2010, S. 251f.) betont.

**3** „Im Gegensatz zu Freuds Zäsur zwischen den triebpsychologischen Bedingungen des Wissens und der Metaebene Wissenschaft stößt man bei Nietzsche auf eine Verflüssigung der beiden Ebenen" (Gasser 1997, S. 342).

Dem Spannungsverhältnis dieser beiden Aspekte soll im Folgenden zunächst anhand einer knappen Kontextualisierung des zitierten Notats in Texten aus Nietzsches früher Baseler Zeit, in denen die vernichtende Dimension von Erkenntnis mehrfach anklingt, sowie in weiterer Folge anhand eines Bezugs auf die Charakterisierung von Erkenntnis als Grausamkeit in JGB 229/230 und des Bewusstseins als Gefahr und Krankheit in FW 354 nachgespürt werden.

## Erkenntnis als Vernichtung

Einen ersten Ansatzpunkt zur Veranschaulichung der prekären Konsequenzen, die sich bereits in Nietzsches Denkhorizont der späten Sechziger- und frühen Siebzigerjahre für eine Ambition von Erkenntnis als ‚Bewusstmachen des Unbewussten' ergeben, bietet ein später in ST und GT aufgegriffenes[4] Notat aus dem Jahr 1869, in dem das Daimonion des Sokrates als „das Unbewusste" bezeichnet wird, „das aber nur h i n d e r n d dem Bewußten hier und da entgegentritt" und insofern „nicht p r o d u k t i v, sondern nur k r i t i s c h [wirkt]" (NL 1869, KSA 7,1[43], S. 21). Sokrates ist damit für Nietzsche jedoch ein höchst atypischer Fall: „Sonderbarste verkehrte Welt! Sonst ist das Unbewußte immer das Produktive, das Bewußte das Kritische." (NL 1869, KSA 7, 1[43], S. 21) Diese Fassung des Unbewussten als schöpferisches, produktives und affirmatives sowie des Bewussten als antagonistisches, ihm kritisch, negierend und hindernd entgegentretendes Moment bleibt für Nietzsche bestimmend.[5]

Ein gutes Beispiel für die produktiv-affirmative Funktion des Unbewussten bildet die berühmte Erklärung aus WL, der Mensch lüge „in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben d u r c h d i e s e U n b e w u s s t h e i t, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit" (WL 1, KSA 1, S. 881). Aus der grundlegenden Bestimmung des Bewussten als der unbewussten Produktivität hindernd entgegentretendes Moment lässt sich auch bereits jener destruktive Zug erahnen, welcher der Erkenntnis als Bewusstmachung zukommen muss und der in einem weiteren frühen Notat prägnant zum Ausdruck kommt: „Weltvernichtung durch

**4** Vgl. ST, KSA 1, S. 542 und GT 13, KSA 1, S. 90.

**5** Zur Genese dieser Konstellation im Frühwerk und terminologischen Variationen siehe Gödde (2002, S. 160–165.)

Erkenntniß! Neuschaffung durch Stärkung des Unbewußten!“ (NL 1869–1870, KSA 7, 3[55], S. 75)[6]

Im Detail lässt sich jener Zug in CV 1 beobachten, wenn von der „verhängnißvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtheits-Zimmer hinaus und hinab zu sehen verlangt“ (CV 1, KSA 1, S. 760) die Rede ist. Seine Erkenntnis der „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein“ würde den Menschen „zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben“. Wenn der Mensch „eigentlich d u r c h ein fortwährendes Getäuschtwerden [lebt]“ und „die zutrauensvoll sich nahende Illusion“ dergestalt lebensnotwendig ist, muss sich die jenes Zutrauen zur Illusion untergrabende Bewusstmachung der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis und der Eitelkeit des „Pathos der Wahrheit“ zwangsläufig als lebensfeindlich erweisen. Das dem „in der Gleichgültigkeit seines Nichtswissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend[en]“ Menschen zugerufene „‚Weckt ihn auf‘“ des Philosophen birgt somit eine – im Gegensatz zur „Kunst“, die ihn schlafen lassen und dergestalt „das Leben [will]“ – distinkt destruktive Tendenz, seine „Erkenntniß [...] erreicht als letztes Ziel nur – die Vernichtung“ (CV 1, KSA 1, S. 760).

Zugleich zeigt sich in CV 1 bereits deutlich jene zirkuläre Selbstbezüglichkeitsproblematik, die sich bei diesem Projekt der Erkenntnis als Bewusstmachung des Unbewussten einstellt und deren Kommunikation in Formen einer ungebrochenen, direkten Mitteilung zusehends unmöglich macht: Das Motiv der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis wird zunächst vom „quasi imaginierten ‚Standpunkt außerhalb‘“ (Hödl 1997, S. 62) des „gefühllose[n] Dämon[s]“ (CV 1, KSA 1, S. 759) eingeführt. Erst nachdem die Rede wieder an den menschlichen Erzähler übergeht, tritt die paradox-selbstbezügliche Formulierung der „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein“, auf. Auch die vernichtende, zu dieser prekären ‚Wahrheit‘ führende Erkenntnisambition entspringt also offenbar ihrerseits dem „[s]chwärmerische[n] Wahn“ (CV 1, KSA 1, S. 759) des Pathos der Wahrheit: „‚Weckt ihn auf‘ ruft der Philosoph, im Pathos der Wahrheit. Doch er selbst versinkt, während er den Schlafenden zu rütteln glaubt, in einen noch tieferen magischen Schlummer“ (CV 1, KSA 1, S. 760). Auch die zerstörerische Bewusstmachungsambition erweist sich dergestalt als an die Dimension des unbewussten ‚Getäuschtwerdens‘ rückgebunden. Sie kann sich keiner einfachen, ungebrochenen Sprache mehr bedienen,

**6** Vgl. dazu auch die Formel „fiat veritas, pereat mundus“ (NL 1873, KSA 7, 29[8], S. 623), die wenig später als „fiat veritas pereat vita“ (UB II 4, KSA 1, S. 272) und schließlich in GM als „pereat mundus, fiat philosophia“ (GM III 7, KSA 5, S. 351) aufgegriffen wird und so die Kontinuität dieser Motivik zwischen Früh- und Spätwerk veranschaulicht.

die von einem stabilen Außen- oder Metastandpunkt aus operiert, sondern bedarf einer „Zeichensprache“, welche die Uneinholbarkeit ihrer eigenen Bedingtheit reflektiert und das „Unbewusste“ nur noch vermittels der Entlarvung ihres eigenen Pathos anzeigen kann.[7]

## Erkenntnis als Grausamkeit

Die skizzierte Spannung, die durch das aufgrund der Lebensnotwendigkeit des Unbewussten und der Illusion entstehende destruktive Moment der Erkenntnis als Bewusstmachung des Unbewussten einerseits und die zu unterschiedlichen selbstbezüglichen Konstellationen führende Rückbindung von Erkenntnisvollzügen an Dimensionen des Unbewussten andererseits entsteht, bleibt für zentrale Aspekte des Erkenntnismotivs bis ins Spätwerk prägend.[8]

Die durch diese Rückbindungen entstehende zirkuläre Selbstbezüglichkeitsproblematik zeigt sich etwa in FW 54, wenn Erkenntnis als „Bewusstsein vom Scheine“ (FW 54, KSA 3, S. 416) begriffen wird, das selbst dem Schein entspringt:

> Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, – dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der ‚Erkennende‘, meinen Tanz tanze. (FW 54, KSA 3, S. 417)

Ähnlich wie in CV 1 ist die den Traum bewusst machende Erkenntnis hier selbst Teil des Traums. Das destruktive Moment klingt an dieser Stelle nur in der prekären Erklärung an, weiterträumen zu müssen, um nicht zugrunde zu gehen,[9] tritt aber etwa in FW 107 wieder deutlich zutage, wenn es heißt, dass

---

**7** Schon hier zeigt sich somit die von Gasser (1997, S. 345) herausgearbeitete „Subversion der Freudschen Voraussetzungen“, insofern Nietzsche „die von Freud supponierte Grenze zwischen *Trieb* zum Wissen und *Metaebene* Wissenschaft schon dem Prinzip nach unterminiert“. Für Freud stand „außer Diskussion, daß die gewonnenen Einsichten sich als Resultate einer *wissenschaftlichen* Haltung begreifen ließen, in der sich das Erkenntnissubjekt von den Einflüssen seines eigenen Forschungsgegenstandes freigemacht habe.“ (Gasser 1997, S. 340)

**8** Vgl. Dellinger (2011) sowie Claus Zittels (1995, S. 57–73) Darstellung der Selbstaufhebungsdynamik des Erkennens.

**9** „[I]ch bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen“ (FW 54, KSA 3, S. 417). Die einerseits als Erwachen geschilderte, andererseits aber auf ein Bewusstsein des Träumens eingeschränkte Situation scheint bezüglich der Gefahr des Zugrundegehens eigentümlich zu

die „Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit“ sowie „in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins“ ohne die Kompensation durch den Schein der Kunst „den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben“ (FW 107, KSA 3, S. 464) müssten.[10]

Noch weitaus expliziter wird die hemmende, dem ‚Produktiven‘ entgegengesetzte Stellung der Erkenntnis in JGB 229/230: Der „Erkennende“ betreibe „eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will“ und walte als „Künstler und Verklärer der Grausamkeit“ (JGB 229, KSA 5, S. 167), wenn er sich gegen die unbewusste Produktivität des ‚Grundwillens‘ und sein Streben nach Herrschaft, Vereinfachung oder Zurechtfälschung stellt:

> Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublime Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks. (JGB 230, KSA 5, S. 168)

Auch hier erweist sich der Erkenntnisvollzug jedoch als latent an das gebunden, wogegen er sich kehrt: Nietzsche hebt hervor, dass auch der Erkennende „will“, es sich auch bei der dem Grundwillen entgegengesetzten Grausamkeit um ein „Erkennen-*Wollen* [meine Hervorhebung, J.D.]“ handelt. Der Erkennende, der „seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen“ (JGB 229, KSA 5, S. 167) folgt seinerseits dem „Hange [s]eines Geistes“ (JGB 230, KSA 5, S. 168). Auch der ‚Wille zur Wahrheit‘ des Erkennenden lässt sich als Spielform des „Willens zur Macht“ verstehen, sodass man die grausame Stellung des „Erkenntniswillens“ gegen den „Grundwillen“ als Stellung des Willens zur Macht gegen sich selbst bzw. mit einem Notat aus dem Spätsommer 1885 als Wendung des Lebens gegen das Leben begreifen kann:

> gesetzt, wir leben in Folge des Irrthums, was kann denn da der ‚Wille zur Wahrheit‘ sein? Sollte er nicht ein ‚Wille zum Tode‘ sein müssen? – Wäre das Bestreben der Philosophen

schwanken, insofern das Bewusstsein, weiterträumen zu *müssen*, bereits eine eminente Gefahr suggeriert, dass dies nicht gelingen könnte.

**10** Vgl. dazu auch die Schilderung der Genese des Triebs zur Wahrheit als Lebensphänomen und seiner Stellung gegen die lebensnotwenige Irrtümlichkeit in FW 110. Zittel (1995, S. 63) erklärt demgemäß die „Leidenschaft der Erkenntnis als grundsätzlich gegen das Leben gerichtete Strategie des Lebens selber“.

> und wissenschaftlichen Menschen vielleicht ein Symptom entartenden absterbenden Lebens, eine Art Lebens-Überdruß des Lebens selber? (NL 1885, KSA 11, 40[39], S. 649)[11]

Der Erkennende, der sich nicht mehr auf „Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntniss, Heroismus des Wahrhaftigen“ berufen kann, weil dergleichen als „Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewussten[12] menschlichen Eitelkeit“ entlarvt wurde, kann die Frage „‚warum überhaupt Erkenntnis?‘“ (JGB 230, KSA 5, S. 169) nur noch durch den Verweis auf seinen Hang zur Grausamkeit beantworten, der sich seinerseits als Zeichensprache, als ‚Symptom entartenden absterbenden Lebens‘ dechiffrieren lässt: „[W]ir fanden und finden keine bessere Antwort …“ (JGB 230, KSA 5, S. 170).[13]

## Bewusstsein als Gefahr und Krankheit

Als pointierte, weiter zugespitzte Reflexion dieser Problematik lässt sich die Fassung des Bewusstseins als Gefahr und Krankheit in FW 354 interpretieren: „Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist.“ (FW 354, KSA 3, S. 593) Dass das Wissen um die Krankhaftigkeit des Bewusstseins den unter den „bewusstesten Europäern“ Lebenden attestiert wird, könnte eine Anspielung auf Dostojewskij darstellen, dessen „Kellermensch“ in den sich beständig selbst unterminierenden Reflexionen seiner Krankhaftigkeit so weit

---

**11** Nietzsche fügt die Worte „des Lebens“ nachträglich ein und hebt so gezielt diese prekäre Konstellation hervor (vgl. KGW IX, W I 7, S. 54). Vgl. dazu auch Dellinger (2012a) sowie das Notat auf der W I 7 vorhergehenden S. 53: „Daß man schädigt, indem man nicht die Wahrheit sagt, ist der Glaube der Naiven, eine Art Frosch-Perspektive der Moral. Wenn das Leben und der Werth des Lebens auf gut geglaubten Irrthümern ruht, so könnte gerade der Wahrheit-Redende, Wahrheit-Wollende der Schädigende sein (als der Aufdröseler der Illusionen.“ (NL 1885, KSA 11, 40[44], S. 651f)

**12** In der Erstfassung (vgl. KGW IX, N VII 1, S. 21) fügt Nietzsche zunächst das Wort „unbewußten“ und anschließend den die Dichotomie von Bewusstem und Unbewusstem noch stärker akzentuierenden Zusatz ein, dass der Erkennende im Gegensatz dazu „ja sich selber bewußt ist“. Gestrichen wurde die prägnante selbstbezügliche Wendung, dass er „zu eitel ist“, um sich derartige „Befriedigungen der Eitelkeit zu gestatten“.

**13** In der Erstfassung hieß es am Ende demgemäß: „Ein solcher Mensch, {eine solche Arbeit, eine solche Aufgabe – das alles} ist ein Problem.“ (KGW IX, N VII 1, S. 21) Einen pointierten Hinweis, inwiefern diese Lust an der Grausamkeit für Nietzsches Aufdeckungskalkül prägend bleibt, birgt der antichristliche Schluss „Der Glaube macht selig: folglich lügt er…“ (AC 50, KSA 6, 230).

geht, zunächst das übermäßige Bewusstsein – aufgrund dessen er im Gegensatz zu den „hommes d'action" sogar „incapable d'être même un goujat" (Dostojewskij 1886, S. 162) sei – und schließlich das Bewusstsein als solches als Krankheit zu erklären: „[N]on-seulement un excès de conscience est maladif, mais que la conscience elle-même, en soi et en principe, est une maladie" (Dostojewskij 1886, S. 163).[14] Jedenfalls darf aber wohl Nietzsche selbst zu jenen gezählt werden, die unter den „bewusstesten Europäern" leben, sodass nach den reflexiv-selbstbezüglichen Implikationen gefragt werden kann, die sich aus der Bezeichnung des Bewusstseins als Krankheit für Nietzsches Programm der Bewusstmachung im allgemeinen und sowie jener Krankheit im speziellen ergeben: Müssen, wenn das Bewusstsein eine Krankheit ist, nicht auch die „bewusstesten Europäer" krank sein, ja könnte sich die Bewusstmachung jener Krankheit nicht als auf ausgezeichnete Weise krankhaft erweisen? Tatsächlich kann die Art und Weise, wie sich Nietzsches Aphorismus selbst in die von ihm beschriebene Problematik verstrickt, genau dahingehend verstanden werden. Schon wenn Nietzsche im ersten Satz erklärt, dass „[d]as Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) erst dann vor uns hin[tritt], wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten" (FW 354, KSA 3, S. 590), situiert er seinen dieses Problem aufwerfenden Text innerhalb eines Prozesses des Begreifens, bei dem es sich selbst um einen Prozess der Bewusstwerdung zu handeln scheint. Wenn es anschließend im Hinblick auf das fortschreitende Sich-Bewusst-Werden des Menschen heißt „er thut es noch, er thut es immer mehr" (FW 354, KSA 3, S. 592), schreibt sich der Text selbst in jenen Prozess des „immer mehr" ein, insofern er durch ein Sich-Bewusst-Werden des Sich-Bewusst-Werdens der fortschreitenden Bewusstwerdung zuarbeitet. Prekär wird diese reflexiv-selbstbezügliche Dimension, wenn Nietzsche zunächst den Gedanken der Zugehörigkeit des Bewusstseins zur „Heerden-Natur" des Menschen mit den Worten „Mein Gedanke ist […]" einführt, und kurz darauf erklärt, „dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins – durch den in ihm gebietenden ‚Genius der Gattung' – gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurückübersetzt wird" (FW 354, KSA 3, S. 592). Auch Nietzsches eigener „Gedanke" scheint demgemäß von jenem „Phänomenalismus und Perspektivismus" betroffen, dass „die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt" (FW 354, KSA 3, S. 593). Die ironische Hervorhebung des „ich" in der Formulierung „Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe" provoziert die kritische Gegenreflexion, dass kurz zuvor die Möglichkeit ‚individuel-

**14** Zu philologischen Details und quellenkritischen Hintergründen siehe Dellinger (2012b).

len‘ Verstehens zurückgewiesen wurde, der Text also selbst an die perspektivische „Oberflächen- und Zeichenwelt“ und ihre Problematik gebunden bleibt, „dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativdumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird“. Schließlich scheint Nietzsche die Krankheit des Bewusstseins nicht einfach nur zu beschreiben oder zu diagnostizieren, sondern regelrecht vorzuführen, wenn es am Ende des Aphorismus heißt:

> wir ‚wissen‘ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag: und selbst, was hier ‚Nützlichkeit‘ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn. (FW 354, KSA 3, S. 593)

Indem die für die gesamte Argumentation leitende Kategorie der „Nützlichkeit“ selbst als Effekt der perspektivischen „Oberflächen- und Zeichenwelt“ entlarvt und radikal in Frage gestellt wird, desavouiert der Text die Verbindlichkeit seiner eigenen Sprache. Er demonstriert damit an sich selbst jene ‚hindernde‘, der produktiv-affirmativen Wirkung des Unbewusstheit oder Instinktiven entgegengesetzte Funktion des Bewusstseins, die Nietzsche bereits in den frühen Siebzigerjahren umreißt und an der er auch noch 1888 festhält: „das Bewußtwerden ist ein Zeichen davon, daß die eigentliche Moralität, d.h. Instinkt-Gewißheit des Handelns, zum Teufel geht…“ (NL 1888, KSA 13, 14[142], S. 327).[15] Die Rückbindung der Leitkategorie der „Nützlichkeit“ an die „grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation“ (FW 354, KSA 3, S. 593) bewusst zu machen und dergestalt die „Instinkt-Gewißheit“ des operativen Begriffsapparates zu unterminieren, erscheint in der Diktion dieses Notats als „eine gewisse Krankhaftigkeit“, denn „starke Zeiten und Völker reflektiren nicht über ihr Recht“ (NL Frühjahr 1888, KSA 13, 14[142], S. 327).

Am Ende von FW 354 erfüllt sich somit die letzte Konsequenz der zitierten Eingangsthese des Aphorismus: Der angekündigte Prozess des Begreifens ist selbst ein Vollzug des „Sich-Bewusst-Werdens“, der sich am Ende als eine „Spiegelung“ erweist, derer wir entraten könnten, als „in der Hauptsache überflüssig“ (FW 354, KSA 3, S. 590). Indem der Text die Überflüssigkeit des Sich-Bewusst-Werdens bewusst werden lässt, erweist er sich als Extremfall jener „Krankhaftigkeit“: Wenn das Bewusstsein eine Krankheit ist, müssen die „bewusstesten Europäer“ nicht einfach nur krank, sondern *am kränksten* sein. Ähnlich wie Nietzsche Sokrates als den „extreme[n] Fall“ (GD Sokrates 9,

**15** Für weitere um diese Thematik kreisende Notate aus dem Jahr 1888 vgl. Gödde (2002, 187 f.).

KSA 6, S. 71) der Instinktanarchie pathologisiert, könnte es sich beim Bewusstsein der Krankheit um den „extremsten Fall“ der Krankheit des Bewusstseins handeln.[16] Indem Nietzsche das Bewusstsein der Krankheit als Form der Krankheit des Bewusstseins vorführt, stellt sich jene Konstellation ein, die er in einem weiteren Notat aus dem Frühjahr 1888 als „die extremste Bewußtheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte“ bezeichnet: „damit sind wir praktisch am fernsten von der Vollkommenheit in Sein, Thun und Wollen: unsere Begierde, unser Wille selbst zur Erkenntniß ist ein Symptom einer ungeheuren décadence... Wir streben nach dem Gegentheil von dem, was starke Rassen, starke Naturen – wollen“ (NL 1888, KSA 13, 14[226], S. 398).

## Fazit: Autodeixis der Krankheit

Erkenntnis qua „Bewusstmachung des Unbewussten“ erweist sich in den diskutieren Beispielen nicht nur als vernichtend, grausam und gefährlich, sondern auch stets als rückgebunden an die jeweilige Figuration des unbewussten Bedingungskomplexes bzw. als parasitärer Vollzug desselben: Die Bewusstmachung des „Pathos der Wahrheit“ und der „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein“ entspringt selbst einem „Pathos der Wahrheit“, jene des „Grundwillens des Geistes“ einem umgekehrten, gegen sich selbst gekehrten „Hang des Geistes“ und jene der Perspektivität der „Oberflächen- und Zeichenwelt“ des Bewusstseins einem verschwenderischen, letztlich krankhaften Exzesses der ihr entspringenden „Kraft und Kunst der Mittheilung“ (FW 354, KSA 3, S. 591). Nietzsches selbstbezügliche, ihre eigene „Instinkt-Gewissheit“ torpedierenden Schreibstrategien zeigen diese Rückbindungen an und arbeiten damit jener „extremsten Bewusstheit“ zu, die sich von seinen Voraussetzungen als äußerstes Dekadenzsymptom dechiffriert. Das frühe Desiderat einer „Zeichensprache“ zur Bewusstmachung des Unbewussten kulminiert dergestalt im semiotischen Strategem einer Autodeixis der Krankheit des Bewusstseins als Bewusstsein der Krankheit.

**16** „Dies ist der subversive Zusammenhang, in den Nietzsche den Philosophen und damit auch sich selbst verstrickt: Der schärfste Diagnostiker ist stets auch exemplarischer Ausdruck der jeweils diagnostizierten Krise.“ (Müller 2009, S. 147) Demgemäß kann, „[s]o wie Hegels Reflexion auf die entstehenden Wissenschaften sich als Teil dessen versteht, was sie beschreibt, [...] auch Nietzsches Kritik zugleich als Diagnose *und* Symptom jener ‚Krankheit‘ gedeutet werden, die sie in der Moderne ausmacht“ (Purtschert 2006, S. 123).

## Literaturverzeichnis

Born, Marcus Andreas (2010): *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*. Paderborn: Fink.

Dellinger, Jakob (2011): „Erkenntnis“. In: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Darmstadt: WBG, S. 96–97.

Dellinger, Jakob (2012a): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor‘. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht“. In: Helmut Heit/Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 149–160.

Dellinger, Jakob (2012b): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ 354?“. In: *Nietzsche-Studien* 41, im Erscheinen.

Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch (1886): *L’esprit souterrain*. Übers. von E. Halpérine und Ch. Morice. Paris: Plon-Nourrit.

Gasser, Reinhard (1997): *Nietzsche und Freud*. Berlin, New York: De Gruyter.

Gödde, Günter (2002): „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“. In: *Nietzsche-Studien* 31, S. 154–194.

Hödl, Hans Gerald (1997): *Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873)*. Wien: WUV.

Liebscher, Martin (2010): „Friedrich Nietzsche’s Perspectives on the Unconscious“. In: Angus Nicholls/Martin Liebscher (Hrsg.): *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 241–260.

Müller, Enrico (2009): „Von der ‚Umwertung‘ zur Autogenealogie. Die ‚Götzen-Dämmerung‘ im Kontext des Spätwerks“. In: *Nietzscheforschung* 16, S. 146–149.

Purtschert, Patricia (2006): *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*. Frankfurt am Main: Campus.

Zittel, Claus (1995): *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

## 2.3.3 Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?", in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 333–343.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikationen

Jakob Dellinger

# BEWUSSTSEIN ALS KRANKHEIT. EINE ANSPIELUNG AUF DOSTOJEWSKIJ IN *DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT* NR. 354?

***Zusammenfassung:*** Im Artikel wird argumentiert, dass es sich bei der Charakterisierung von Bewusstsein als Krankheit in FW 354 um eine Anspielung auf Dostojewskijs *L'esprit souterrain* handeln könnte. Neben der inhaltlichen Parallele der Bezeichnung des Bewusstseins als Krankheit lassen sich zwischen Nietzsches und Dostojewskijs Text maßgebliche Gemeinsamkeiten auf formal-stilistischer Ebene feststellen. Der Artikel diskutiert die chronologische Möglichkeit einer solchen Anspielung und skizziert etwaige Implikationen für die Interpretation von FW 354.

***Schlagwörter:*** Bewusstsein, Krankheit, Dostojewskij, Selbstbezüglichkeit, Perspektivismus.

***Abstract:*** The article argues that the characterisation of consciousness as a disease in GS 354 may be an allusion to Dostoevsky's *L'esprit souterrain*. In addition to the claim that consciousness is a disease, the two texts also exhibit significant stylistic similarities. After investigating the chronological possibility of such an allusion, the article provides some suggestions as to what this could mean for our understanding of GS 354.

***Keywords:*** Consciousness, Disease, Dostoevsky, Self-reference, Perspectivism.

Unmittelbar nach den berühmten Erklärungen zum „Phänomenalismus und Perspektivismus" fällt in FW 354 der provokante Satz: „Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist." (FW 354, KSA 3.593) Dass die Einsicht in die Krankhaftigkeit des *Bewusstseins* jenen zugeschrieben wird, die unter den *bewusstesten* Europäern leben, evoziert nicht nur Fragen der Selbstbezüglichkeit,[1] sondern könnte auch einen Hinweis darauf bilden, dass der Verfasser jene Einsicht mit anderen teilt. Tatsächlich findet sich eine ausdrückliche Charakterisierung des Bewusstseins als Krankheit just bei einem Autor, den Nietzsche als einen der „bewusstesten Europäer" verstanden haben könnte, nämlich Fjodor M. Dostojewskij.[2]

---

[1] Wenn das Bewusstsein eine Krankheit ist, müssen offenbar auch die „bewusstesten Europäer" krank, und zwar vielleicht sogar auf ausgezeichnete Weise krank sein. Vgl. Jakob Dellinger, Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins, in: Jutta Georg / Claus Zittel (Hg.), Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012 (im Erscheinen).

[2] Auf den möglichen Bezug der Fassung des Bewusstseins als Krankheit auf Dostojewskij hat bereits – allerdings ohne nähere Erläuterungen oder Stellenangaben – Gary Shapiro, Translating, Repeating, Naming: Foucault, Derrida, and ‚The Genealogy of Morals', in: Clayton Koelb (ed.), Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra, Albany, NY 1990, S. 39–55, hier: S. 43, hin-

Der autodiegetische Erzähler von Dostojewskijs kurzem Roman Записки из подполья[3] erklärt zu Beginn des zweiten Abschnitts des ersten Teils[4] zunächst, dass ein zu ausgeprägtes Bewusstsein eine Krankheit sei: „C'est une maladie que d'avoir une conscience trop aiguë de ses pensées et de ses actions, une vraie maladie."[5] Er unterstreicht dabei ausdrücklich den Kontrast zwischen jenem krankhaften Übermaß an Bewusstsein, aufgrund dessen er im Gegensatz zu den „hommes d'action" sogar „incapable d'être même un goujat"[6] sei und das er auch bei den kultivierteren Menschen seiner Zeit diagnostiziert, auf der einen sowie dem für alltägliche Bedürfnisse vollkommen ausreichenden Normalbewusstsein auf der anderen Seite: „Une conscience ordinaire, médiocre, suffirait, et au delà, aux besoins quotidiens de l'humanité; ce serait assez de la moitié, du quart de la conscience commune aux hommes cultivés de notre malheureux dix-neuvième siècle et qui ont de plus la malechance d'habiter à Pétersbourg."[7] Der Gegensatz zwischen dem den alltäglichen Lebensvollzügen angemessenen Bewusstsein der „hommes d'action" und dem ungleich größeren, krankhaften Bewusstsein der „hommes cultivés" scheint jenem zwischen der Beschreibung des Bewusstseins als Nützlichkeitsphänomen auf der einen und dem wachsenden Bewusstsein als Gefahr und Krankheit auf der anderen Seite aus FW 354 nicht unähnlich. Er wird in *L'esprit souterrain* zwar nur wenige Zeilen später unterlaufen, wenn der Erzähler bekennt, mit seiner Krankheit geprahlt zu haben, insofern er sich gerade aufgrund seines krankhaften Bewusstseins zu den „hommes cultivés" gerechnet hatte. Doch dieses Zugeständnis führt ihn nicht zu einer etwaigen Konzession, dass das Bewusstsein doch nicht krankhaft sei, sondern vielmehr zu der weitergehenden These, dass nicht nur ein zu ausgeprägtes Bewusstsein, sondern das Bewusstsein als solches und im Prinzip eine Krankheit sei: „Il n'en est pas moins vrai que non-seulement un excès de conscience est maladif, mais que la conscience elle-même, en soi et en principe, est une maladie".[8]

---

gewiesen. Renate Müller-Buck, „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte". Nietzsche liest Dostojewskij, in: Dostoevsky-Studies 6 (2002), S. 89–118, hier: S. 103 f., konstatiert ausdrücklich eine Parallele zur Bezeichnung des Bewusstseins als Krankheit in FW 354, beschränkt sich allerdings auf die Feststellung dieser Gemeinsamkeit sowie die darauf basierende Vermutung, dass Nietzsche Dostojewskij bereits Ende 1886 kennengelernt haben könnte. Nach der Bedeutung dieses möglichen intertextuellen Bezuges für die Interpretation von Nietzsches Aphorismus, weiteren Indizien sowie Gemeinsamkeiten auf formal-stilistischer Ebene fragt Müller-Buck nicht. Auch die Problematik ihres Datierungsvorschlags sowie andere Möglichkeiten zur Erklärung des fraglichen Bezugs (siehe unten) werden von Müller-Buck nicht diskutiert.

[3] Deutsch wird der Titel als *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* oder *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* wiedergegeben. Nietzsche liest die französische Kompilation Fjodor M. Dostojewskij, L'esprit souterrain, traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice, Paris 1886, welche die 1864 veröffentlichten *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* der 1847 erschienenen Erzählung *Die Wirtin* beifügt. Die beiden von Dostojewskij selbst nicht so zusammengestellten Texte werden von den Herausgebern durch einen kurzen Zwischentext verbunden, der auch die beiden Hauptprotagonisten identifiziert. Vgl. dazu ausführlich C. A. Miller, Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 202–257. Ein Digitalisat der von Nietzsche gelesenen Ausgabe von *L'esprit souterrain* ist frei zugänglich über die Website der Bibliothèque nationale de France: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76222q (Stand 2. 10. 2011).

[4] In der Kompilation *L'esprit souterrain* handelt es sich um den zweiten Abschnitt des zweiten Teils.

[5] Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 162.

[6] Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 162.

[7] Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 162.

[8] Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 163. Im dritten Abschnitt taucht die genannte Differenzierung wieder auf, wenn vom „homme vrai, normal" im Gegensatz zu jenem Typus, „qui a la cons-

Nicht nur die inhaltliche Parallele hinsichtlich dieser These, sondern auch die Art und Weise ihrer literarischen Inszenierung in *L'esprit souterrain* könnte sich für die Interpretation von FW 354 als interessant erweisen. Dostojewskijs Protagonist behauptet nicht einfach nur, an der Krankheit des Bewusstseins zu leiden, insofern ihn seine quälenden Reflexionen im Gegensatz zu den „hommes d'action" davon abhalten, etwas zu tun oder zu werden,[9] sondern er führt diese Krankheit auch formal-stilistisch durch die ständige reflexive Unterminierung und Bloßstellung seiner eigenen Aussagen vor. Die Zurücknahme der für den Erzähler schmeichelhaften Distinktion zwischen dem gewöhnlichen Normalbewusstsein und dem zwar krankhaften, aber elitären Überschuss durch die Bewusstmachung seiner Prahlerei ist hier ebenso ein gutes Beispiel wie der Beginn der *Aufzeichnungen*.[10] Bezeichnend ist auch ein Passus, in dem der Protagonist bekennt, dass sein soeben gemachter Witz ihm nun erbärmlich erscheine, er ihn aber gerade deshalb nicht streiche.[11] Warum Dosto-

---

cience intense" (Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 167), die Rede ist. Für mögliche Hintergründe dieser Motivik als Polemik gegen Rousseau vgl. Barbara F. Howard, The Rhetoric of Confession: Dostoevskij's Notes from Underground and Rousseau's Confessions, in: The Slavic and East European Journal 25.4 (1981), S. 16–32, hier: S. 26 ff. Zur grundsätzlichen Problematik dieses Gegensatzes siehe J. R. Hall, Abstraction in Dostoyevsky's „Notes from the Underground", in: The Modern Language Review 76.1 (1981), S. 129–137, hier: S. 132 f., sowie Tzvetan Todorov, Les Genres du Discours, Paris 1978, S. 137 f.

[9] „Mais puis-je seulement devenir quelque chose? Ni méchant ni bon, ni coquin, ni honnête, ni héros, ni goujat." (Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 159) Vgl. Richard Peace, Dostoevsky's Notes from Underground, Bristol 1993, S. 5 ff.

[10] „Je suis malade. Je suis méchant, très-désagréable. Je dois avoir mal au foie, mais je n'entends goutte à mon malaise, et je ne sais pas précisément où je suis attaqué. Je ne me soigne pas … Je ne me suis jamais soigné, malgré une très-réelle estime pour la médecine et les médecins. De plus, je suis extrêmement superstitieux puisque j'estime la médecine! (Je suis instruit, et pourtant je suis superstitieux, c'est ainsi.)" (Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 156.) Die Behauptung, krank zu sein, wird hier umgehend durch das freimütige Bekenntnis des Erzählers irritiert, keine Ahnung von seiner Krankheit zu haben. Die Erklärung, sich nicht behandeln zu lassen, wird durch den Ausdruck der Hochachtung für die Medizin konterkariert, und diese wiederum durch die Rückführung auf einen Aberglauben fragwürdig gemacht, der seinerseits durch die Behauptung kontrastiert wird, kenntnisreich, aber *trotzdem* abergläubisch zu sein. Analog bekennt der Erzähler wenig später, unfähig zur Boshaftigkeit zu sein und keinem Spatzen etwas zuleide tun zu können („je m'avouais en rougissant que […] je ne suis pas méchant" (ebd., 158). Bei seiner Behauptung, ein boshafter Beamter gewesen zu sein, habe es sich um eine Lüge, und zwar um eine Lüge aus Boshaftigkeit gehandelt (zu der er sich kurz zuvor für unfähig erklärt hatte): „Et je mentais en disant que j'ai été un fonctionnaire méchant. Eh! c'est par méchanceté que je mentais." (ebd.) Vgl. dazu auch die gerade an diesem Punkt treffende Charakterisierung des Kellermenschen als „Paradoxalist": Horst-Jürgen Gerigk, Dostojewskijs „Paradoxalist". Anmerkungen zu den ‚Aufzeichnungen aus einem Kellerloch', in: Paul Geyer (Hg.), Das Paradox: eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen 1992, S. 481–500.

[11] „(Pas fameux, mon *trait*, pourtant je ne le bifferai pas. En l'écrivant je le croyais très-fin, et maintenant je vois bien qu'il est pitoyable, et c'est pour cela que je ne le bifferai pas.)" (Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 157). Todorov, Les Genres du Discours, S. 143, bezeichnet den Passus als „commentaire métalinguistique". Die beständigen Widersprüche, Metaisierungen und Selbstinfragestellungen führen laut seiner Diagnose zu einer radikalen Destabilisierung jeglicher Aussage: „L'énoncé, pris dans ce jeu, perd toute stabilité, objectivité, impersonalité: il n'existe plus d'idées absolues" (ebd., S. 144). Im Anschluss an Michail Bachtins einflussreiche, erstmals 1929 und in zweiter, erweiterter Auflage 1963 erschienenen Studie (deutsch: Probleme der Poetik Dostoevskijs, München 1971) erklärt Todorov, dass die revolutionäre Leistung Dostojewskijs darin liege, vermittels dieser Techniken die Gedanken aus repräsentationalistischen Fixierungen

jewskijs Figur als paradigmatisches Beispiel eines „unzuverlässigen Erzählers“[12] gilt, wird spätestens im elften Abschnitt deutlich, wenn er seinen Lesern versichert, selbst kein Wort von dem zu glauben, was er soeben geschrieben hat, nur um postwendend zu erklären, doch daran zu glauben, aber den Eindruck nicht loszuwerden, wie gedruckt zu lügen.[13] Die Krankhaftigkeit des Bewusstseins wird so nicht einfach nur konstatiert, sondern zugleich durch den sich beständig selbst unterminierenden Reflexionsgestus veranschaulicht.

Dostojewskijs literarische Umsetzung dieses Reflexionsgestus könnte sich für die Interpretation von FW 354 insofern als bereichernd erweisen, als auch Nietzsche die These von der Krankhaftigkeit des Bewusstseins mit selbstreflexiven Textkonstellationen verbindet, die eine Destabilisierung thetisch-propositionaler Strukturen bzw. des operationalen Begriffsapparates zur Folge haben. Wenn es etwa heißt, „dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins […] gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird“ (FW 354, KSA 3.592), lässt sich der Ausdruck „unser Gedanke“ sowohl auf das sich „in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen“ vollziehende „bewusste Denken“ (ebd.) im Allgemeinen beziehen als auch auf Nietzsches eigenen, hier vorgetragenen Gedanken, den er ausdrücklich mit der Wendung „Mein Gedanke ist, wie man sieht […]“ (ebd.) einführt. Dass Nietzsche seinen Text gezielt in die von ihm geschilderte Problematik verstrickt, zeigt sich auch, wenn er einerseits erklärt, dass „Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches““ (ebd.), andererseits aber wenige Zeilen später, im Satz „Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe“ (ebd., KSA 3.593), die Individualität seines Verstehens hervorhebt.[14] Vor allem aber lässt sich die Schlusswendung als eine dem Re-

---

herausgelöst zu haben: „[L]es idées perdent leur statut singulier, privilégié, elles cessent d’être des essences immuables pour s’intégrer en un plus vaste circuit de la signification“ (ebd. 145). Todorov versteht Nietzsche allerdings als einen Leser Dostojewskijs, der gerade dieses Innovationspotential übersehen und ihn unter Missachtung der literarischen Struktur seines Diskurses auf den thetisch-propositionalen Gehalt seiner Schriften reduziert habe: „Nietzsche […] participe d’une tradition séculaire qui, dans le littéraire, lit le psychologique, le philosophique, le social – mais non la littérature même, ou le discours; qui ne s’aperçoit pas que l’innovation de Dostoïevski est bien plus grande sur le plan symbolique que sur celui de la psychologie.“ (ebd.) Wie im Folgenden vorgeschlagen werden soll, könnte sich Nietzsche jedoch gerade für die von Todorov als innovativ hervorgehobenen formalen, thetische Diskurselemente destabilisierenden Aspekte interessiert und im Hinblick auf diese eine gewisse Verwandtschaft gesehen haben.

[12] Vgl. vor allem Sophia Manns, ‚Unreliable narration‘ in der russischen Literatur. F. M. Dostoevskijs Zapiski iz podpol’ja und V. V. Erofeevs Moskva-Petuski im Vergleich, Frankfurt am Main 2005, S. 42–68, sowie Greta Olson, Reconsidering Unreliability: Fallible and Untrustworthy Narrators, in: Narrative 11.1 (2003), S. 93–109, und James Lethcoe, Self-Deception in Dostoevskij’s Notes from the Underground, in: The Slavic and East European Journal 10.1 (1966), S. 9–21, hier: S. 13f. u. 19ff.

[13] „Je vous jure, messieurs, que je ne crois pas un traître mot de tout ce que je viens d’écrire, c’est-à-dire, peut-être bien au contraire j’y crois très-vivement, et pourtant quelque chose me dit que je mens comme un cordonnier.“ (Dostojewskij, L’esprit souterrain, S. 158).

[14] „Wenn das Bewusstsein eine Funktion der Gesellschaft ist und die Individualität des Einzelnen in ihm verschwindet, kann man nicht mehr glaubhaft sein ‚ich‘ betonen. Doch genau das tut Nietzsche. […] Er behauptet sein ‚ich‘ in der Paradoxie, dass es, nach seinen Vermutungen, gerade durch die bewusste Behauptung in der bloßen Sprachkonvention untergeht.“ (Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft, Berlin / Boston 2012, S. 264) In diesem Sinne ließe sich auch die Be-

flexionsgestus von Dostojewskijs Protagonisten verwandte, die diskursive Stabilität des eigenen Begriffsapparates unterminierende Reflexion verstehen:

> wir „wissen" (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag: und selbst, was hier „Nützlichkeit" genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn. (ebd.)

Die für die Darstellung des Bewusstseins als Phänomen der „Heerden-Nützlichkeit" zentrale Kategorie der Nützlichkeit wird hier an den von ihr her eingeführten Problemkomplex des perspektivischen Glaubens und Einbildens rückgebunden und dergestalt in eine selbstbezügliche, sie massiv destabilisierende Struktur verstrickt.[15] Darüber hinaus lässt sich die Rede von der „verhängnissvollste[n]" Dummheit und dem „zu Grunde gehn" auch im Rückbezug auf das über die bloße Überflüssigkeit der „Spiegelung" (ebd., 3.590) hinausgehende Motiv der Gefahr bzw. Krankhaftigkeit des Bewusstseins interpretieren: Demgemäß würde durch die Bewusstmachung des Einbildungscharakters der eigenen Begrifflichkeit die Gefährlichkeit und Krankhaftigkeit von Bewusstmachungsvollzügen ähnlich wie in Dostojewskijs Text gleichsam vorgeführt und demonstriert.

Könnte hier also tatsächlich eine Dostojewskij-Reminiszenz vorliegen? Dagegen sprechen jedenfalls die gängigen Datierungen von Nietzsches Erstlektüre von *L'esprit souterrain* bzw. der Entstehung des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*: Während Nietzsches Erstlektüre üblicherweise Anfang 1887 angesetzt wird,[16] reicht er das Druckmanuskript des V. Buchs bereits Ende Dezember 1886 ein (vgl. Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, Ende Dezember 1886, Nr. 784, KSB 7.296 f.) und erklärt später, es bereits im Oktober verfasst zu haben (vgl. Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.23). Falls diese Datierungen korrekt sein sollten, wäre eine Anspielung auf Dostojewskijs Text auszuschließen.

---

zeichnung des zweiten Teils von *L'esprit souterrain* als „eine Art Selbstverhöhnung des γνῶθι σαυτόν" (Nietzsche an Franz Overbeck, 23. Februar 1887, Nr. 804, KSB 8.28) auf FW 354 beziehen. Das Motiv des γνῶθι σαυτόν wird von den französischen Herausgebern in dem aus ihrer eigenen Feder stammenden Zwischentext ausdrücklich mit jenem der Krankheit des Bewusstseins verknüpft: „Il vivait, en effet, en une sorte de souterrain spirituel, il avait un ESPRIT SOUTERRAIN, toujours agitant d'obscurs problèmes, toujours sondant les ténèbres de sa pensée, toujours creusant plus avant et plus profond dans les mystères de sa conscience: ‚la conscience, cette maladie!' écrit-il quelque part. […] Car cet homme se vit et se connut, et son destin est une triste réponse à l'antique maxime: ‚Connais-toi.' – Non, il n'est pas bon à l'homme de se connaître lui-même." (Dostojewskij, L'esprit souterrain, S. 155 f., vgl. Müller-Buck, „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte", S. 94 f.)

[15] Nietzsche zieht „[i]m Schlusssatz des Aphorismus […] die äußerste Konsequenz, dessen ganze Argumentation zu paradoxieren." (Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 264) Diese Destabilisierung der am zeitgenössischen Darwinismus orientierten argumentativen Leitkategorie lässt einseitig naturalistische Deutungen fragwürdig erscheinen, die den anfänglichen Verweis auf „Physiologie und Thiergeschichte" (FW 354, KSA 3.590) als Beispiel für Nietzsches vermeintlichen Glauben an die Möglichkeit objektiver, naturwissenschaftlich erschließbarer und von der Perspektivismusproblematik ausgenommener Wahrheit und Erkenntnis verstehen. Vgl. Brian Leiter, Nietzsche on Morality, London 2002, S. 18, sowie zur Kritik Jakob Dellinger, ‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012 (im Erscheinen).

[16] Vgl. z. B. Adrian Del Caro, Dostojewski, in: Christian Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 73.

Die übliche Datierung der Lektüre von *L'esprit souterrain* auf Anfang 1887 basiert insbesondere auf einer Stelle aus einem Brief an Overbeck von Ende Februar:

> Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht – ich ungebildeter Mensch, der keine „Journale" liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk l'esprit souterrain unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21ten Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35ten mit Stendhal gegangen!) (Nietzsche an Franz Overbeck, 23. Februar 1887, Nr. 804, KSB 8.27)

Hinsichtlich der Verlässlichkeit dieser Angaben ist jedoch eine gewisse Vorsicht geboten. Schon die Selbstbeschreibung als „ungebildeter Mensch, der keine „Journale" liest", gibt Anlass zum Misstrauen. Vor allem aber müsste Nietzsche entgegen der Hervorhebung der gänzlichen Unbekanntheit und Zufälligkeit[17] wenigstens den Namen Dostojewskijs spätestens seit September 1886 gekannt haben, als er Widmanns mit einem langen Dostojewskij-Zitat eingeleitete Rezension von JGB im *Bund* gelesen hatte.[18] Es könnte sich also um eine Stilisierung der eigenen Unzeitgemäßheit bzw. der schicksalhaften Zufälligkeit der Begegnung handeln,[19] angesichts derer auch die Zeitangabe nicht zwangsläufig

---

[17] Vgl. auch Nietzsche an Heinrich Köselitz, 7. März 1887, Nr. 814, KSB 8.41: „Mit Dostoiewsky ist es mir gegangen wie früher mit Stendhal: die zufälligste Berührung, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den Namen – und der plötzlich redende Instinkt, hier einem Verwandten begegnet zu sein."

[18] Darauf haben bereits Wolfgang Gesemann, Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre, in: Welt der Slaven 6 (1961), S. 129–156, hier: S. 154 f.; Miller, Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, S. 204; Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, Bd. 2, München 1978, S. 504 f., und Müller-Buck, „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte", S. 91, hingewiesen. Köselitz, der die Rezension ebenfalls, wenn auch erst etwas später, gelesen hatte (vgl. Heinrich Köselitz an Nietzsche, 28. November 1886, Nr. 417, KGB III 4.242), war Dostojewskijs Name allerdings nicht in Erinnerung geblieben, entgegnet er doch auf Nietzsches erste Erkundigung, ob er Dostojewskij kenne: „Von Dostoiewsky […] kenne ich Nichts; ja, ich höre von Ihnen diesen Namen zum ersten Mal." (Heinrich Köselitz an Nietzsche, 20. Februar 1887, Nr. 434, KGB III 6.21) Rund einen Monat später erinnert sich Köselitz des Zitats jedoch wieder: „Wissen Sie auch noch, dass das unpassende Motto über Widmann's Aufsatz im „Bund" aus Dostojewsky's Roman „Junger Nachwuchs" war?" (Heinrich Köselitz an Nietzsche, 18. März 1887, Nr. 444, KGB III 6.35). Nietzsche geht darauf in seiner Antwort (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 27. März 1887, Nr. 822, KSB 8.50) nicht ein, doch setzte er jedenfalls bei seiner ursprünglichen Frage „Kennen Sie Dostoiewsky?" (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.24) seitens Köselitz offenbar keine Geläufigkeit des Namens durch die Widmann-Rezension voraus. Daraus lässt sich zwar nicht zwangsläufig ableiten, dass ihm selbst, zumal mindestens einige Wochen zuvor, diese Verbindung nicht bewusst war, doch es spricht zumindest dagegen, dass diese Assoziation für Nietzsche von zentraler Bedeutung war. Janz geht demgemäß auch von einer eher unbewussten Beeinflussung durch das Rezensions-Motto aus, die Nietzsche dazu verleitet haben könnte, zu *L'esprit souterrain* zu greifen: „Vielleicht schlummerte eine Erinnerung daran im Unterbewußtsein, die ihn dann veranlaßte, nach dem Buche zu greifen, als er den Namen in der Auslage sah." (Janz, Friedrich Nietzsche, Bd. 2, S. 505)

[19] Auch dies haben bereits Miller, Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, S. 203 ff., sowie Janz in einer Diskussion im Anschluss an einen Vortrag Millers unterstrichen: „Nietzsche trägt mit solchen Äußerungen wieder einmal zu seiner eigenen Legende bei." (C.A. Miller, Nietzsches „Soteriopsychologie" im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 130–157, hier S. 150).

im Sinne einer präzisen Datierung verstanden werden müsste. *L'esprit souterrain* dürfte Ende November erschienen sein[20] und da sich Nietzsche seit Ende Oktober in Nizza befand, scheint es durchaus möglich, dass er das Buch bereits Ende 1886, also vor der Einsendung des Manuskripts zu FW V gelesen hat.[21] Ungewöhnlich wäre allerdings, dass Nietzsche Dostojewskij erst im Februar brieflich erwähnt, wenn die Lektüre bereits Ende 1886 einen solchen Eindruck auf ihn gemacht hätte, dass er in einem Aphorismus auf ihn anspielt.

Bezüglich der Datierung der Entstehung von FW 354 muss neben der Angabe, dass das V. Buch der FW bereits im Oktober verfasst wurde (vgl. Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.23), zunächst berücksichtigt werden, dass Nietzsche das Ende 1886 eingesandte Druckmanuskript des V. Buchs mehrfach nachträglich erweitert hat. So schiebt Nietzsche Mitte Februar den 358. Aphorismus ein (vgl. Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 18. Februar 1887, Nr. 801, KSB 8.25)[22] und veranlasst

---

[20] Vgl. Nietzsche, Lettres à Peter Gast, Bd. 1, hg. u. übers. von André Schaeffner, Monaco 1957, S. 313. Schaeffner verweist in seinem Kommentar auf das *Journal de la Librairie* vom 4. 12. 1886, demzufolge das Werk am 20. 11. 1886 beim Innenministerium eingereicht wurde. Millers Datierung (Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, S. 209) beruft sich auf Schaeffner.

[21] Vgl. Schaeffner, Nietzsche, S. 313, Miller, Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, S. 209, und Müller-Buck, „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte", S. 103 f. Als Indiz für eine Datierung der Lektüre auf Ende 1886 wurde wiederholt (vgl. z. B. ebd., S. 94, aber auch Schaeffner, Nietzsche, S. 313 f.) angeführt, dass sich Nietzsche in der Vorrede zur *Morgenröthe*, die er Köselitz Ende Dezember „zur letzten Revision" (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 22. Dezember 1886, Nr. 781, KSB 7.292) schickt, im ersten Satz selbst als „„Unterirdischen"" (M, Vorrede 1) bezeichnet. Tatsächlich lassen sich zwischen den ersten beiden Abschnitten der Vorrede und *L'esprit souterrain* zahlreiche Parallelen feststellen. Motive des Unterirdischen und des Grabens in die Tiefe sind bei Nietzsche allerdings auch schon zuvor präsent: Vgl. z. B. die Rede vom „unterirdische[n] Nein" der „pessimistischen Maulwürfe" (JGB 208, KSA 5.137) oder das in eine Szenerie von „Höhle", „Tiefe" und „Abgrund" eingebettete „Einsiedler-Urtheil", es sei für einen Philosophen etwas „Willkürliches", wenn er „nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte" (JGB 289). Miller, Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, S. 209–212, konstatiert nach der Diskussion weiterer Beispiele zwar einen Kontrast zwischen Nietzsches früherer Verwendung solcher Motive und den spezifischen Parallelen in der Vorrede, eindeutig geltend machen lässt sich ein Einfluss Dostojewskijs in diesem Fall aber wohl kaum. Beachtet werden muss auch, dass sich die charakteristische Bezeichnung als „Unterirdischer" bereits in zwei Vorstufen findet (vgl. KGW IX 5, W I 8.39 f.) und Nietzsche schon Mitte November 1886 erklärt, er habe die Vorrede „druckfertig gemacht" (Nietzsche an Franz Overbeck, 14. November 1886, Nr. 775, KSB 7.282). Falls diese Vorstufen der im Brief genannten Fassung entsprechen oder noch älter sein sollten (möglicherweise noch aus Ruta, d. h. von vor Ende Oktober) und Schaeffners Datierung der Erscheinung von *L'esprit souterrain* auf Ende November korrekt ist, wäre ein Einfluss auf die dort bereits vorhandenen Formulierungen somit aus chronologischen Gründen auszuschließen. Wohlgemerkt spitzt Nietzsche die Motivik des Unterirdischen in der späteren Fassung (KGW IX 5, W I 8.40) durch nachträgliche Korrekturen und Einfügungen weiter zu (aus dem schon in JGB 289 auftauchenden „Höhlenbär" wird nun auch am Ende des ersten Abschnitts der „Unterirdische", hinzu kommt die Charakterisierung als „Maulwurf"). Derartige Bearbeitungen könnten gegenüber der ersten Niederschrift der Vorstufen auch später erfolgt sein, doch der erste Satz mit der ersten Bezeichnung als „Unterirdischer" findet sich in seiner finalen Gestalt bereits in der früheren Fassung (KGW IX 5, W I 8.39).

[22] In diesem Fall legt die Bezeichnung als „einzelnes Blatt, das […] hier liegen geblieben war" (Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 18. Februar 1887, Nr. 801, KSB 8.25) allerdings nahe, dass der Text bereits mit dem Rest des Manuskripts oder zumindest bereits vor längerer Zeit entstanden war. Für ersteres würde auch die ursprünglich auf dem Blatt verzeichnete Nummer 346

noch gut zwei Monate später eine Erweiterung um acht neue Aphorismen (Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 29. April 1887, Nr. 838, KSB 8.64). Könnte es sich bei FW 354 vielleicht um eine der in diesem Brief genannten „8 neuen Nummern" handeln? Dass sich Nietzsche auf „den letzten Bogen" bezieht, der durch die Erweiterungen „zum Doppelbogen anschwellen dürfte" sowie die Erklärung, dass es ihm darum gegangen sei, dem V. Buch „noch mehr den Charakter einer Vorbereitung „für Also sprach Zarathustra" zu geben" (ebd.), suggeriert jedoch eher, dass es sich dabei um Passagen gegen Ende des Werkes handelt. Auch eine Analyse der Nummerierungen im Druckmanuskript[23] wirft zwar weitere Fragen auf, legt aber jedenfalls nicht nahe, dass es sich bei Nr. 354 um einen nachträglichen Einschub handelt.[24]

Berücksichtigt werden muss jedoch außerdem, dass Nietzsche das Manuskript Anfang Februar von Fritzsch zurückverlangt (vgl. Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 8. Februar 1887, Nr. 797, KSB 8.18f.), um es anderweitig zu verwenden.[25] Wenige Tage später bestätigt Nietzsche zwar in einer Antwort auf einen nicht erhaltenen Brief Fritzschs die Verwendung des Manuskripts für die Neuauflage von FW (statt für eine zweite Auflage von JGB, vgl. Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 13. Februar 1887, Nr. 799, KSB 8.22), doch offenbar dürfte das Schreiben den Verleger nicht rechtzeitig erreicht haben, denn kurz darauf heißt es: „unsre Briefe haben sich wieder gekreuzt! Es bleibt mir Nichts übrig, um bei dem stehen zu bleiben was ich in meinem letzten Briefe Ihnen mittheilte, als das Manuscript zum zweiten Mal Ihnen zuzusenden" (Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 18. Februar 1887, Nr. 801, KSB 8.25). Nietzsche hatte also das Manuskript zu einer Zeit nochmals (wenngleich vermutlich nur wenige Tage) bei sich, als er Dostojewskij bereits gelesen hatte,[26] fügt bei dieser Gelegenheit den 358. Aphorismus ein und nummeriert das Manuskript neu. Dass es im Zuge dieser Arbei-

---

sprechen, so dass sich Nietzsche erst nachträglich für die Platzierung als Nr. 358 entschieden hätte. Auch die heutige Nr. 348 trug jedoch ursprünglich die Nr. 346.

[23] Das Druckmanuskript ist auf *Nietzsche Source* frei zugänglich: http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/D-16a (Stand 7. 10. 2011). Für die prompte Bereitstellung der fehlenden Seite 19, die den 354. Aphorismus enthält, danke ich Paolo D'Iorio. Laut Auskunft des Herausgebers soll die fehlende Seite ab Oktober 2012 ebenfalls unter der angegebenen Adresse verfügbar sein.

[24] Insofern man davon ausgehen kann, dass es sich bei jenen Texten um die letzten Einfügungen handelt, die nicht am Anfang der Nummerierung stehen und deren Nummern dennoch nicht mehr korrigiert wurden, scheinen zumindest 9 Texte eingefügt worden zu sein (366, 368, 370, 371, 373, 377, 380, 382, 383). Neben 358 könnte es sich auch bei 345 und 346 um nachträgliche Einfügungen handeln, zumal sie wie 343 und 344 unverändert und von 347 bis 354 alle Nummern um zwei verschoben sind (347 war 345, 348 war 346, etc.).

[25] Anfang März (Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 6. März 1887, Nr. 813, KSB 8.39) zieht Nietzsche das Projekt nochmals zurück, zumal er nur Korrekturbögen zur Vorrede und den LPV erhält und daraus schließt, dass Fritzsch das V. Buch nicht drucken möchte. Nietzsche erwägt wiederum, das Manuskript für eine zweite Auflage von JGB zu verwenden (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 7. März 1887, Nr. 814, KSB 8.40), doch diesmal trifft Fritzschs klärende Antwort rechtzeitig ein, so dass Nietzsche am 12. März die ursprünglichen Pläne endgültig bestätigt (Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 12. März 1887, Nr. 817, KSB 8.44).

[26] Fünf Tage zuvor beschließt Nietzsche einen Brief an Overbeck mit den Fragen „Habe ich Dir von H. Taine geschrieben? Und daß er mich „infiniment suggestif" findet? Und von Dostoiewsky?" (Nietzsche an Franz Overbeck, 12. Februar 1887, Nr. 798, KSB 8.21), am nächsten Tag fragt er Köselitz: „Kennen Sie Dostoiewsky? Außer Stendhal hat Niemand mir so viel Vergnügen und Überraschung gemacht: ein Psychologe mit dem „ich mich verstehe"." (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.24).

ten auch zu punktuellen Korrekturen und Ergänzungen gekommen sein könnte, scheint plausibel, und tatsächlich handelt es sich, wie ein Blick in das Druckmanuskript zeigt, gerade bei dem fraglichen Satz „Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist." um einen nachträglichen Einschub.[27]

Unabhängig davon, ob man Nietzsches Erstlektüre von *L'esprit souterrain* auf Ende 1886 oder Anfang 1887 datiert, scheint es somit angesichts der Angabe, dass das Manuskript ursprünglich im Oktober 1886 abgefasst wurde (vgl. Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.23), wohl am plausibelsten, dass Nietzsche die Anspielung auf Dostojewskij nachträglich eingefügt hat, nämlich entweder im Zuge etwaiger Überarbeitungen vor der Einsendung des Manuskripts Ende Dezember 1886 oder als er dieses Mitte Februar 1887 nochmals bei sich hatte.[28] „Der Instinkt der Verwandtschaft" (Nietzsche an Franz Overbeck, 23. Februar 1887, Nr. 804, KSB 8.27) hätte somit gerade im Hinblick auf die Parallelen zwischen Dostojewskijs literarischer Inszenierung der Krankheit des Bewusstseins und der Selbstbezüglichkeitsproblematik des „Sich-Bewusst-Werdens" in FW 354 gesprochen, so dass sich Nietzsche zum Einschub der diese Verwandtschaft bekundenden Anspielung auf die „bewusstesten Europäer" entschloss.

Die Bedeutung dieses möglichen intertextuellen Bezugs für die Interpretation von FW 354 kann hier nur angedeutet werden: Entgegen der gängigen Lesart, dass die Rede von der Krankhaftigkeit des Bewusstseins bloß die Tendenz zur perspektivisch „vergemeinerte[n] Welt" (FW 354, KSA 3.593) pathologisiert,[29] könnte der mögliche Dostojewskij-Bezug ein zusätzliches Indiz für Interpretationen bilden, die jene Krankhaftigkeit auch bzw. primär im Sinne der destabilisierenden Wirkung von Bewusstwerdungsprozessen verstehen. Der Schluss des Aphorismus würde somit als performative Einlösung der Eingangsthese lesbar, dass „[d]as Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) […] erst dann vor uns hin[tritt], wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten" (ebd., KSA 3.590). Nietzsches Text schreibt sich, so verstan-

---

[27] Ob dieser bereits vor Ende Dezember 1886 oder tatsächlich erst um den 18. Februar erfolgte, lässt sich zwar kaum ermitteln, doch dass der Satz zwischen der Erklärung zum „Phänomenalismus und Perspektivismus" und der diese spezifizierenden Abgrenzung von den „Erkenntnisstheoretikern" (FW 354, KSA 3.593) ein wenig wie ein Fremdkörper wirkt, scheint jedenfalls eher dagegen zu sprechen, dass die Ergänzung unmittelbar nach der Niederschrift vorgenommen wurde.

[28] Versteht man die Rede von einem „Nihilismus nach Petersburger Muster" (FW 347, KSA 3.582) als Anspielung auf Dostojewskij (dies suggeriert etwa Gianluca Garelli, Nietzsche und Russland (III), in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 451 f., hier: S. 451), so könnte darin ein weiteres Beispiel für ein solches Verfahren Nietzsches liegen: Auch die Worte „nach Petersburger Muster" wurden nachträglich in das Druckmanuskript eingeschoben. Dass es sich bei der Tatsache, dass zwei mögliche Anspielungen auf Dostojewskij nachträglich eingeschoben wurden, um eine bloß zufällige Koinzidenz handelt, erscheint sehr unwahrscheinlich. Auch wenn Nietzsche erklärt, dass „das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht" (FW 357, KSA 3.598) und hinzusetzt „(vielleicht einen krankhaften Zustand)", handelt es sich bei der den Rückbezug zu FW 354 herstellenden Klammerbemerkung um einen nachträglichen Einschub in das Druckmanuskript.

[29] So z. B. Adrian Del Caro, Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 48), Berlin / New York 2004, S. 428, oder Marie Fleming, Nietzsche on Science and Consciousness, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59), Berlin / Boston 2012, S. 333–343, hier: S. 340 f.

den, selbst in diesen Prozess des Begreifens ein und bildet seinerseits einen Vollzug des „Sich-Bewusst-Werdens", der dessen Krankhaftigkeit durch die reflexive Problematisierung seiner eigenen Begrifflichkeit an sich selbst demonstriert, eine Autodeixis der Krankheit des Bewusstseins als Bewusstsein der Krankheit.[30] Damit könnte eine solche Interpretation zugleich an Problemstrukturen anknüpfen, die in Nietzsches Überlegungen zum Motiv der Bewusstwerdung bzw. Bewusstmachung vom Frühwerk[31] bis zum Ende seines Schaffens immer wieder auftauchen, zuletzt etwa in AC 14 oder den Problematisierungen der Bewusstheit als der „Instinkt-Gewissheit" entgegenstehenden, krankhaften décadence in Überlegungen aus dem Frühjahr 1888.[32] Nicht zuletzt würde eine solche Deutung eine Schwierigkeit zu vermeiden gestatten, die sich bei der Interpretation von FW 354 ergibt, wenn man die Krankhaftigkeit des Bewusstseins als Pathologisierung des „Perspektivismus" zu verstehen versucht: Bekanntlich begreift Nietzsche das ‚Perspektivische' und die ihm inhärente Vereinfachung, Vergröberung und Verfälschung zumeist als unabdingbar und lebensnotwendig,[33] nicht aber als Gefahr oder Krankheit. Auch in dieser Hinsicht könnte sich ein Fokus auf das Moment der Bewusstwerdung im Sinne der reflexiven „Spiegelung" als fruchtbar erweisen: Gefährlich und potentiell krankhaft wäre demgemäß nicht das ‚Perspektivische' selbst, sondern vielmehr dessen Bewusstwerdung bzw. Bewusstmachung. In einem Notat aus dem Herbst 1887 erklärt Nietzsche, „[d]ie extremste Form des Nihilism" sei, dass „jeder Glaube, jedes Für-wahrhalten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht giebt", sondern nur einen „perspekt. Schein, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir ~~künstliche Wahrheiten~~ eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend nöthig haben)". Demgemäß sei es das „Maaß der Kraft […] wie sehr wir uns die Scheinbarkeit {die Nothwendigkeit der Lüge} eingestehen können, ohne zu Grunde zu gehen." (Nachlass 1888, 9[41], KSA 12.354 /

[30] Siehe dazu ausführlicher: Dellinger, Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr.

[31] Vgl. etwa die Reflexionen zur kritisch-hindernden Funktion des Bewusstseins mit Bezug auf Sokrates (Nachlass 1869, 1[43], KSA 7.21; ST, KSA 1.542; GT 13, KSA 1.90) oder die destruktive Tendenz des den „Traum" bewusst machenden Weckrufs des Philosophen in CV 1, dessen Erkenntnis „als letztes Ziel nur – die Vernichtung" erreicht und der sich mit der Einsicht in die „Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein" (CV 1, KSA 1.760), zugleich in eine massive Selbstbezüglichkeitsproblematik verstrickt.

[32] Vgl. z.B.: „Andrerseits verräth das Auftreten der moral. Skrupel, anders ausgedrückt: das Bewußtwerden der Werthe, nach denen man handelt, eine gewisse Krankhaftigkeit; starke Zeiten u. Völker reflektiren nicht über ihr Recht, über Prinzipien zu handeln, über Instinkt u. Vernunft – // das Bewußtwerden ist ein Zeichen davon, daß die eigentl. Moralität, dh. Instinkt-Gewißheit des Handelns, zum Teufel geht …" (Nachlass 1888, 14[142], KSA 13.327 / KGW IX 8, W II 5.67). Ähnlich wie Nietzsche wohl zu den unter den „bewusstesten Europäern" Lebenden aus FW 354 gerechnet werden darf, nimmt er sich auch in der folgenden Passage selbst nicht von seiner Diagnose aus: „Aber jetzt haben wir den entgegengesetzten Punkt erreicht, ja, wir haben ihn erreichen gewollt – die extremste Bewußtheit, die Selbstdurchschauung des M. u der Geschichte … // – damit sind wir praktisch am fernsten von der Vollkommenheit in Sein, Thun u. Wollen: unsere Begierde, unser Wille selbst zur Erkenntniß ist ein Symptom einer ungeheuren decadence … Wir streben nach dem Gegentheil von dem, was starke Rassen, starke Naturen wollen …" Nachlass 1888, 14[226], KSA 13.398 / KGW IX 8, W II 5.1)

[33] Vgl. etwa die Bezeichnung des Perspektivischen als „Grundbedingung alles Lebens" (JGB, Vorrede) oder die an den „freien Geist" ergehende Aufforderung, „das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit" (MA I, Vorrede 6) zu begreifen.

KGW IX 6, W II 1.111)[34] Analog zu FW 354 wird hier das Perspektivische mit Attributen wie Vereinfachung, Verkürzung und Falschheit in Verbindung gebracht. Es sind jedoch nicht diese Züge des perspektivischen Scheins selbst, die die Gefahr des Zugrundegehens bergen – wir haben sie vielmehr „fortwährend nöthig" –, sondern deren Bewusstwerdung, das Sich-Eingestehen ihrer Notwendigkeit. Wenn jedoch dem zitierten Notat gemäß tatsächlich *jeder* „Glaube" und *jedes* „Für-wahr-halten" von der notwendigen Falschheit des Perspektivischen betroffen sind, scheint dies auch für ein etwaiges „Für-wahr-halten" jener Notwendigkeit und deren glaubhafte Vermittlung selbst gelten zu müssen. Demgemäß wäre es nur konsequent, wenn Nietzsche die für den Aufweis des „Perspektivismus" genutzte Kategorie der „Nützlichkeit" am Ende von FW 354 selbst als Phänomen der perspektivischen „Oberflächen- und Zeichenwelt" reflektiert. Indem er auch noch die perspektivische Scheinbarkeit seiner eigenen Darstellung bewusst macht und diese damit radikal destabilisiert, stellt er sich der „Gefahr" der Krankheit und des „extremsten Nihilismus" als „Maß der Kraft".

[34] Freilich erwägt Nietzsche am Ende des Notats, ob Nihilismus „als Leugnung einer wahrhaften Welt, eines Seins eine göttliche Denkweise sein" (KSA 12.354 / W II 1.111.) könnte, und bemisst in einem früheren Text „die Efflorescenz des Leibes, die Sprungkraft, Muth u. Lustigkeit des Geistes" danach, „wie viel von Krankhaftem er auf sich nehmen u. überwinden kann – gesund machen kann." (Nachlass 1885/86, [2]97, KSA 12.108 / KGW IX 5, W I 8.128) Die Krankheit des Bewusstseins könnte sich demgemäß auch als Prüfstein zwischen Zugrundegehen und großer, ‚göttlicher' Gesundheit erweisen: „Das, woran die zarteren M. zu Grunde gehen {würden}, gehört zu den Stimulanz-{Mitteln} der großen Gesundheit." (ebd.) Beide Optionen bedürfen jedoch wohl zunächst einer uneingeschränkten Infektion und Konfrontation der „Gefahr" des „extremsten Nihilismus".

## 2.3.4 Von der ‚Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des ‚Perspektivismus'. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in den Aphorismen 373, 374 und 375 von Nietzsches ‚Fröhlicher Wissenschaft'

*Bibliographische Angaben:*

Kurzfassung vorgesehen für den Tagungsband des internationalen Kongresses „Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation" (16. bis 19. Oktober 2014, Naumburg an der Saale)

*Bearbeitungszustand:*

Manuskript noch nicht eingereicht (Veröffentlichung in Vorbereitung)

# Von der ‚Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des ‚Perspektivismus'

## Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in den Aphorismen 373, 374 und 375 von Nietzsches ‚Fröhlicher Wissenschaft'

Dass es sich beim Motiv der „fleissigste[n] und peinlich-gewissenhafteste[n] Analysis und Selbstprüfung des Intellekts", bei der dieser „nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und n u r in ihnen zu sehn" (FW 374, KSA 3, S. 626), um eine Anspielung auf den kantischen Topos selbstbezüglicher Vernunftkritik handelt, wurde bereits vielfach registriert – in einer Vorstufe war noch ausdrücklich von einer „Kritik des Intellekts" (KGW IX, N VII 3, S. 2) die Rede. Nietzsche bringt hier also sein Schlüsselmotiv des Perspektivischen und dessen Selbstbezüglichkeit mit der kritizistischen Tradition in Verbindung. Werner Stegmaier vertritt demgemäß mit Bezug auf FW 374 die These, dass „Nietzsche auch hier in der kritischen Bahn [bleibt]":

> „[W]ie Kants Kritik eine Kritik der Vernunft durch die Vernunft selbst so ist auch die Kritik des Intellekts für Nietzsche eine selbstbezügliche Kritik. Eben in dieser Selbstbezüglichkeit, dass sie sich auch selbst nur in ihrer eigenen Perspektive beobachten kann, liegt ihr ‚notwendiger', unaufhebbarer Perspektivismus, der Fragen nach dem Sein an sich gar nicht mehr sinnvoll stellen lässt, keine Ontologie in diesem Sinne zulässt." (Stegmaier 2012, S. 414)[1]

Doch bedeutet das zwischen den beiden Denkern zweifellos gegebene Einverständnis hinsichtlich der Unmöglichkeit einer Ontologie im traditionellen Sinne sowie der notwendig selbstbezüglichen Verfassung einer ‚Kritik des Intellekts' tatsächlich, dass sich diese Selbstbezüglichkeit für Nietzsche und Kant derart ähnlich darstellt, wie Stegmaiers Formulierung suggeriert? Dass eine ‚Kritik des Intellekts' auch für Nietzsche prinzipiell nur

[1] Stegmaier wendet sich nachdrücklich gegen die in der Forschung nach wie vor gängige Tendenz zur Ontologisierung des Topos des Perspektivischen und arbeitet überzeugend dessen Selbstbezüglichkeit heraus. Dass Nietzsche in FW 374 „*seinen* ‚Perspektivismus'" (Stegmaier 2012, S. 410) zum Ausdruck bringt, steht jedoch auch für ihn fest. Die – freilich nicht nur von Stegmaier – wie selbstverständlich an den Text herangetragene Annahme, dass es hier um eine Formulierung von ‚Nietzsches Perspektivismus' gehe, obwohl der Ausdruck ‚Perspektivismus' weder in 374 noch in 373 oder 375 auftaucht, ist jedoch in mehrerlei Hinsicht problematisch. Abgesehen von der grundsätzlichen Frage, ob Nietzsche den Ausdruck ‚Perspektivismus' überhaupt im Sinne einer Positionsbezeichnung gebraucht, die eine Rede von ‚seinem' Perspektivismus legitimieren würde (vgl. Dellinger 2012c), hat die Vorstellung, dass Nietzsche eine Position, Theorie oder Lehrmeinung namens ‚Perspektivismus' vertrete, viele Interpreten dazu verleitet, die zentralen Belegstellen (FW 354, FW 374, GM III 12 und MA I Vorrede 6) unter Vernachlässigung ihrer individuellen Textualität und inhaltlichen Heterogenität als Ausdruck eines einheitlichen, von den jeweiligen Inszenierungen ablösbaren theoretischen Gehalts zu begreifen. Zur Kritik dieser Tendenz und für alternative Lektürevorschläge vgl. Dellinger 2012a, Dellinger 2015a und Dellinger 2015b.

durch den Intellekt selbst erfolgen kann, muss keineswegs bedeuten, dass sie auch im Sinne Kants erfolg*reich* sein kann. Vielmehr wird eben dies bereits in der erwähnten Vorstufe nachdrücklich in Zweifel gezogen, wenn es heißt, dass jene „Kritik immer mit dem Fehler behaftet ist, daß ein Werkzeug seinen Werth u. seine Grenze nicht selbst ‚erkennen' kann" (KGW IX, N VII 3, S. 2). Der Selbstbezug der „perspektivischen Formen" des Intellekts scheint für Nietzsche eine im doppelten Sinne grundlegende Kritik wie jene Kants, die ‚Wert und Grenze' des Vernunftgebrauchs zuverlässig zu bestimmen beansprucht, schlechterdings unmöglich zu machen. In dieser unterschiedlichen Einschätzung jener selbstbezüglichen Konstellationen könnte eine ganz entscheidende Differenz zwischen Nietzsche und Kant liegen, die zugleich erhellt, warum sich die schriftstellerischen Formen so drastisch unterscheiden, in denen die beiden Denker ihre Kritik formulieren.

Der folgende Beitrag soll in einer eingehenden Lektüre der Aphorismen FW 373, 374 und 375 exemplarisch nachzeichnen, wie sich Nietzsches perspektivische Kritik im Detail konfiguriert, und demonstrieren, dass es dabei nicht zur Stabilisation einer kritischen Position namens ‚Perspektivismus' kommt, sondern vielmehr zu deren reflexiver Perspektivierung. Entgegen Stegmaiers These liegt also gerade im Selbstbezug des Perspektivitätsmotivs und dessen schriftstellerischer Umsetzung eine entscheidende Divergenz zwischen Nietzsches und Kants Formen philosophischer Kritik.[2]

## Zur Verflechtung der Aphorismen

Stegmaier hat FW 373, 374 und 375 bereits als Teil einer „Aphorismenkette" (Stegmaier 2012, S. 385) verstanden und auf eine Reihe von Begriffen und Motiven hingewiesen, über die die drei Textsegmente miteinander verwoben sind. Darauf, dass eine ganze Reihe dieser Verflechtungen erst im Zuge der Korrektur des Druckmanuskripts[3] hergestellt wurde, geht Stegmaier allerdings nicht ein. Tatsächlich wurde FW 373 durch diese Korrekturen regelrecht auf das Problem und die Begrifflichkeit des Perspektivischen bzw. auf FW 374 zugeschnitten. So tauchte beispielsweise der Schlüsselbegriff der ‚Interpretation' in FW 373 zunächst noch

[2] FW 374 wird, wie auch die anderen Schlüsselpassagen zum Problemkomplex des Perspektivischen, in der Forschung zwar ständig zitiert, aber – abgesehen von der vorzüglichen Behandlung in Stegmaier 2012, S. 395-412 – kaum eingehend *gelesen*. Der vorliegende Beitrag setzt sich daher ausführlich mit Stegmaiers Interpretation auseinander und liefert nur punktuell Verweise auf weitere Sekundärliteratur. Für eine allgemeine Auswahlbibliographie zum Thema des Perspektivischen bei Nietzsche vgl. Dellinger 2013b.

[3] Das Druckmanuskript D-16a ist im Rahmen der Digitalen Faksimile Gesamtausgabe (DFGA) frei zugänglich unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/D-16a (Stand 14.9.2014).

gar nicht auf – bei allen drei Belegen handelt es sich um nachträgliche Korrekturen, zuvor war statt von „Welt-Interpretation[en]“ noch von „Welt-Auffassung[en]“ die Rede (vgl. D-16a, S. 44f. sowie die Vorstufe in KGW IX, W I 8, S. 74). Auch die auf das Motiv unendlicher Interpretationsmöglichkeiten vorausweisende Rede von einem „vieldeutigen“ Charakter ist Resultat einer Korrektur, ebenso die Kennzeichnung der „Ehrfurcht“ als „Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht“ (ebd., S. 44), mit der ebenfalls das Motiv perspektivischer Beschränktheit vorweggenommen wird. Auch mit der nachträglichen Spezifikation der „‚wissenschaftliche[n]‘ Welt-Interpretation“ durch die Worte „wie ihr sie versteht“ wird das Problem der Perspektivität markiert (ebd.). Nicht zuletzt wurde der Zusatz „das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen“ sowie der Satz „Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell s i n n l o s e Welt“ (ebd., S. 45) im Nachhinein eingefügt und so die Verbindung zum womöglich „ohne ‚Sinn‘ eben zum ‚Unsinn‘“ werdenden „Dasein“ (FW 374, KSA 3, S. 626) hergestellt. Umgekehrt wurde in FW 374 der Begriff „essentiell“ eingefügt (D-16a, S. 46) und so wiederum ein Rückbezug auf FW 373 etabliert, der die geschilderte Option als Verkehrung der „essentiell mechanische[n] Welt“ erscheinen lässt, die „eine essentiell s i n n l o s e “ sein soll (D-16a, S. 45).

Das Druckmanuskript von FW 375 zeigt kaum nennenswerte Überarbeitungsspuren, die auf eine im Zuge der Korrekturen verstärkte Verflechtung mit den vorhergehenden Abschnitten schließen ließen. Die Verknüpfungen sind allerdings auch so mehr als deutlich: In der „Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Überlistungen“ (FW 375, KSA 3, S. 627) klingt die Stimme nach, die in FW 373 „den Herrn Mechanikern in’s Ohr und Gewissen“ (FW 373, KSA 3, S. 626) gesprochen hatte. Die Vorbehalte gegenüber „jedem unbedingten Ja und Nein“ (FW 375, KSA 3, S. 627) scheinen sich auch schon in der vorsichtigen Formulierung zu dokumentieren, dass „wir die Möglichkeit nicht abweisen können“ (FW 374, KSA 3, S. 627), dass es unendlich viele Interpretationsmöglichkeiten geben könnte. Das in FW 374 titelgebende Motiv der Unendlichkeit wird mit den Begriffen des „Unbegrenzten“ und „‚Freien an sich‘“ (FW 375, KSA 3, S. 627) wieder aufgenommen. Überdies weist die Rede vom „Fragezeichen-Charakter der Dinge“ (ebd.) auf die zu Beginn von 373 genannten „Probleme und Fragezeichen“ (FW 373, KSA 3, S. 624) zurück und der „Geschmack, der alle plumpen vierschrötigen Gegensätze ablehnt“ (FW 375, KSA 3, S. 628) erinnert an die Forderungen des „g u t e [ n ] […] Geschmack[s] der Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht“ (FW 373, KSA 3, S. 625). Zuletzt entsteht zwischen 374 und 375 eine Verknüpfung über das Motiv der Ecke: „Wir können nicht um unsre Ecke sehn“ (FW 374, KSA 3, S. 626) und „wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen

Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben d ü r f e .“ (ebd., S. 627) Wenn nun in 375 die Rede ist von der „frohlockende[n] Neugierde eines ehemaligen Eckenstehers, der durch seine Ecke in Verzweiflung gebracht worden ist und nunmehr im Gegensatz der Ecke schwelgt und schwärmt“ (FW 375, KSA 3, S. 627), so ist der Rückbezug nicht nur durch die dreimalige Wiederholung des Begriffs, sondern auch durch seine motivische Einbettung deutlich markiert.

Die skizzierten, teils über Korrekturen am Druckmanuskript hergestellten Verflechtungen lassen den Versuch erlaubt erscheinen, FW 373, 374 und 375 im Folgenden noch stärker aufeinander zu beziehen, als Stegemaier dies bereits vorgeschlagen hat.

## FW 373: Zwei Ebenen perspektivischer Kritik an unreflektierten Perspektiven

Wiewohl die eingehenden begrifflichen Verknüpfungen zu FW 374 zu einem erheblichen Teil erst durch Korrekturen im Druckmanuskript hergestellt wurden, inszeniert FW 373 von Anfang an ein Problem der Perspektivität: Dem „geistigen Mittelstand“ zugehörige „Gelehrte […] [dürfen] die eigentlichen g r o s s e n Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen: zudem reicht ihr Muth und ebenso ihr Blick nicht bis dahin“ (FW 373, KSA 3, S. 624f.). Bereits hier geht es um ein Problem der Beschränktheit der „Sicht“ und der Reichweite des „Blicks“ – oder kurz: der Perspektive. Insofern es sich bei den „Gesetzen der Rangordnung“, aus denen dies „folgt“ (FW 373, KSA 3, S. 624), um „*von ihm* postuliert[e] Gesetze“ (Stegmaier 2012, S. 397) handelt, geht Nietzsche jenes Problem in der Tat „normativ an“ (Stegmaier 2012, S. 401), inszeniert es von Anfang an nicht als eine theoretisch zu entscheidende Angelegenheit, sondern als eine praktische Frage des ‚Dürfens‘ und Sollens. Als erstes Beispiel einer solchen mittelständigen Beschränktheit geistiger Perspektiven wird Herbert Spencer attackiert, wobei wiederum über die Begriffe des Horizonts und der Perspektive die Anbindung an den Problemkreis der Perspektivität gewahrt bleibt:

> Was zum Beispiel den pedantischen Engländer Herbert Spencer auf seine Weise schwärmen macht und einen Hoffnungs-Strich, eine Horizont-Linie der Wünschbarkeit[4] ziehen heisst, jene endliche

[4] Das Auftreten des Begriffs der „Wünschbarkeit“ ist für eine der wenigen Belegstellen für Nietzsches Verwendungen des Ausdrucks ‚Perspektivismus‘ erhellend, nämlich für das kurze Notat „P e r s p e k t i v i s m u s der Wünschbarkeit (des I d e a l s )“ (NL 1886-1887 [7] 21, KSA 12, S. 303): Dabei handelt es sich um eines jener Notate, die nahelegen, dass Nietzsche den Ausdruck ‚Perspektivismus‘ nicht, oder wenigstens nicht durchgehend, als Bezeichnung für eine Position oder Lehrmeinung verwendet, sondern zumindest auch als reine Phänomenbezeichnung – ähnlich wie der Begriff ‚Metabolismus‘ zwar in

> Versöhnung von „Egoismus und Altruismus“, von der er fabelt, das macht Unsereinem beinahe Ekel: — eine Menschheit mit solchen Spencer’schen Perspektiven als letzten Perspektiven[5] schiene uns der Verachtung, der Vernichtung werth! Aber schon d a s s Etwas als höchste Hoffnung von ihm empfunden werden muss, was Anderen bloss als widerliche Möglichkeit gilt und gelten darf, ist ein Fragezeichen, welches Spencer nicht vorauszusehn vermocht hätte… (FW 373, KSA 3, S. 625)

Man kann an dieser Stelle zwei Ebenen oder Dimensionen der Kritik differenzieren: Erstens fungiert Spencer offenkundig als Beispiel der bereits eingangs beschriebenen perspektivischen Beschränkung, insofern er seine Hoffnungs-Perspektive „nicht kritisch in Frage zu stellen fähig ist“ (Stegmaier 2012, S. 403) und „Nietzsche, den Kritiker seiner moralischen Perspektive, nicht vorausgesehen [hat]“ (Stegmaier 2012, S. 404). Man könnte dies als formale Dimension der Kritik bezeichnen – sie betrifft nicht den Inhalt, das Was von Spencers Hoffnungsperspektive, sondern ausschließlich ihren formalen Status, nicht als Perspektive reflektiert worden zu sein. Dieses „Fragezeichen, welches Spencer nicht vorauszusehn vermocht hätte“ (FW 373, KSA 3, S. 625) könnte somit eines jener eingangs genannten „eigentlichen g r o s s e n Probleme und Fragezeichen“ darstellen, die Angehörige des „geistigen Mittelstande[s]“ den „Gesetzen der Rangordnung“ zufolge „gar nicht in Sicht bekommen [dürfen]“ (FW 373, KSA 3, S. 624f.).[6]

---

der Architektur als Schulbezeichnung fungiert, nicht aber im Bereich von Biologie und Medizin, wo er ebenso wie z.B. ‚Astigmatismus‘ ausschließlich ein Phänomen bezeichnet. In eben diesem Sinne scheint auch in FW 373 nicht eine Lehrmeinung proklamiert, sondern die Perspektivität der Wünschbarkeit von Idealen demonstriert zu werden, wenn Spencers Ideal der „Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus‘“ als verachtenswerte Wunschperspektive diffamiert und im Verlauf der Aphorismenkette alternative Wunschperspektiven exponiert werden.

[5] Die Rede von „Spencer’schen Perspektiven als letzten Perspektiven“ ist ein gutes Beispiel für eine jener Facetten von Nietzsches Vokabular des Perspektivischen, die dessen Interpretation so schwierig machen: Isoliert betrachtet, könnte man den Begriff der Perspektive hier in dem im 18. Jahrhundert aufkommenden und zu Nietzsches Zeit bereits weit verbreiteten Sinn einer Zukunftsaussicht verstehen, die gewisse Hoffnungsmomente einschließt. Erst durch den Kontext, in dem zwar der Begriff selbst nicht mehr auftaucht, wohl aber durch Begriffe wie ‚Blick‘, ‚Sicht‘ oder ‚Horizont‘ eine Metaphorik sowie – insbesondere durch die suggerierte Pluralität von ‚Welt-Interpretationen‘ – eine Argumentationspraxis des Perspektivischen inszeniert wird, gerät die zunächst relativ konventionell anmutende Verwendung des Begriffs der ‚Perspektive‘ in die Nähe der ‚terminologischen‘ Bedeutungsdimension der substantivierten Rede vom ‚Perspektivischen‘, die in Nietzsches Sprachgebrauch ab 1885 prominent wird. Noch deutlicher wird diese Aufladung scheinbar konventioneller Bedeutungsweisen durch die ‚terminologische‘ Bedeutungsdimension anhand der Aufnahme des Vokabulars des Perspektivischen in FW 374.

[6] Stegmaier identifiziert die Wissenschaft als das ‚große Problem‘ von FW 373 (vgl. Stegmaier 2012, S. 401). Freilich geht es im zweiten Beispiel von FW 373 tatsächlich um Wissenschaft, doch die über die Metaphorik der Perspektivität und den Begriff des Fragezeichens hergestellten Verbindungslinien lassen es m.E. naheliegender erscheinen, das Problem der Perspektivität als eines der „g r o s s e n Probleme[n] und Fragezeichen“ zu begreifen. Auch fungiert die mechanistische Wissenschaftsauffassung ihrerseits nur als Beispiel für das Problem der perspektivischen Beschränktheit. In diesem Sinne wirkt auch die These fragwürdig, dass es in FW 373 wesentlich um eine „Sinnverschiebung des Begriffs Wissenschaft“ (Stegmaier 2012, S. 395) gehe: Zwar wird die mechanistische Wissenschaftsdeutung ob ihrer perspektivischen Beschränkung kritisiert – ein alternativer Begriff von Wissenschaft wird allerdings, soweit ich sehe, in FW 373 weder angeboten noch positiv in Anspruch genommen. Demgemäß erscheint auch schwer nachvollziehbar, inwiefern Nietzsche, „[w]enn er von Gesetzen spricht, seinerseits betont die Perspektive der Wissenschaft“ einnimmt und es sich bei den „Gesetzen der Rangordnung“ um „Gesetz[e] im Sinn schlechthin allgemeingültiger wissenschaftlicher Aussagen über regelmäßige Zusammenhänge in einem bestimmten Bereich des Weltgeschehens“ (Stegmaier 2012, S. 397) handeln sollte: Wenn, wie es im Folgenden zu demonstrieren gilt, das für die „Gesetze der Rangordnung“ maßgebliche

Zweitens wird jedoch auch eine inhaltliche Gegenposition markiert: Der „Unsereinem“ angesichts von Spencers Hoffung nahegelegte „Ekel“ scheint zunächst weniger deren formalen Status qua Nicht-Reflektieren ihrer Perspektivität als deren Inhalt, die „Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus‘“ zu betreffen – dasjenige, „[w]as“ Specer „schwärmen macht“. Entscheidend ist nun, dass sich die weiteren Abneigungsbekundungen sowohl auf diese inhaltliche Ebene als auch auf die zuvor skizzierte formale Ebene beziehen lassen: So kann die anschließend genannte „Verachtung“ nicht nur auf den Inhalt der „Spencer’schen Perspektiven“, sondern auch darauf bezogen werden, dass diese als „die letzten Perspektiven“ gelten sollen, d.h. auf ihren formalen Status, nicht als Perspektive reflektiert worden zu sein. Auch die wiederum das normative Moment betonende Formulierung „was Anderen bloss als widerliche Möglichkeit gilt und gelten *darf* [meine Hervorhebung, J.D.]“ lässt sich sowohl inhaltlich auf das „Etwas“ der Hoffnung als auch formal auf das hervorgehobene „ [ D ] a s s “ jener Hoffnung beziehen. Das ist insofern bedeutsam, als somit nicht etwa bloß die inhaltliche Opposition als emotional-affektiv und die formale Kritik als nüchtern-distanzierte, ‚objektive‘ Einsicht erscheint: Vielmehr wird auch die Kritik hinsichtlich der mangelnden Reflexion der Perspektivität als affektive Abneigung inszeniert. Dies geht mit der im Zusatz ‚…und gelten *darf*‘ nochmals unterstrichenen normativen Dimension der hier hinsichtlich des Bewusstseins der Perspektivität etablierten „Rangordnung“ einher: Die „Gesetze der Rangordnung“ werden dergestalt performativ konstituiert – erlassen vom sich als überlegen inszenierenden Perspektivitätsbewusstsein, das „Gelehrte“ wie Spencer, die ihre eigene Perspektivität nicht reflektieren, polemisch dem „geistigen Mittelstande“ zuordnet, dabei aber zugleich auch noch die moralische Perspektivität dieses normativen Aktes sichtbar macht.[7]

Stegmaier differenziert die inhaltliche und formale Ebene der Kritik zwar nicht ausdrücklich, scheint aber ebenfalls davon auszugehen, dass der „Ekel“ beide Seiten umfasst:

> Mit seinem Angriff kompromittiert Nietzsche sich selbst, in seinem ‚Ekel‘ macht er keinen Anspruch auf Objektivität, sondern setzt *seine* Moral gegen Spencers Moral, eine reflektierte, sich ihrer leitenden Affekte bewusste Moral gegen eine, wie er sie einschätzt, unschuldige, unreflektierte Moral, kurz eine problembewusste gegen eine problemlose Moral. (Stegmaier 2012, S. 405)

Perspektivitätsbewusstsein selbst als moralisch bzw. ästhetisch fundiert gekennzeichnet wird, müsste es sich wesentlich um moralisch-praktische, normative und nicht um Objektivität beanspruchende wissenschaftlich-theoretische, deskriptive ‚Gesetze‘ handeln. Eben dies scheint jedoch auch Stegmaier selbst zu betonen, wenn er schreibt, dass Nietzsche „das Problem des Problematisch-Werdens normativ an[geht]“ (Stegmaier 2012, S. 401) und es sich um „*von ihm* postulierte Gesetze“ (ebd., S. 397) handle.

[7] Ähnlich wie in MA I Vorrede 6 werden somit die Probleme des Perspektivischen und der ‚Rangordnung‘ verschränkt, indem einerseits eine Rangordnung als perspektivisch markiert und andererseits die Einsicht in das Perspektivische zum Maßstab einer Rangordnung erhoben wird. Vgl. Dellinger 2015b.

Es gehe also, so Stegmaier, darum, sich mit den anschließenden, dafür Raum lassenden Auslassungspunkten „gewahr zu werden, dass da eine Moral aus der Perspektive einer anderen beurteilt wird, die sich erregt äußert“ (Stegmaier 2012, S. 405). Dies ist sowohl für die beiden nachfolgenden Aphorismen als auch für den weiteren Verlauf von FW 373 von eminenter Wichtigkeit, soll doch das anschließend geschilderte zweite Beispiel der perspektivischen Beschränktheit der „materialistische[n] Naturforscher“ eine analoge („Ebenso“-) Struktur besitzen:

> Ebenso steht es mit jenem Glauben, mit dem sich jetzt so viele materialistische Naturforscher zufrieden geben, dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Werthbegriffen ihr Äquivalent und Maass haben soll, an eine „Welt der Wahrheit“, der man mit Hülfe unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte — wie? wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen? (FW 373, KSA 3, S. 625)

Auch hier verbinden sich wiederum formale und inhaltliche Kritik, Skepsis gegenüber dem Glauben an die Letztgültigkeit menschlicher Erkenntnisse als solcher und bestimmter Erkenntnisse als Herabwürdigung – und zwar, worin bereits FW 374 anklingt, als Herabwürdigung des „Dasein[s]“. Wie im ersten Beispiel wird im Anschluss unterstrichen, dass nicht nur die inhaltliche Kritik als Herabwürdigung wesentlich emotional-affektiv verfasst ist, sondern auch die formale Forderung nach Überwindung der perspektivischen Beschränktheit:

> Man soll es vor Allem nicht seines v i e l d e u t i g e n Charakters entkleiden wollen: das fordert der g u t e Geschmack, meine Herren, der Geschmack der Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht! Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in e u r e m Sinne (— ihr meint eigentlich m e c h a n i s t i s c h ?) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist. (FW 373, KSA 3, S. 625)

Zur Einsicht in die Multiperspektivität, welche die eingangs genannte Rangordnung begründet, wird hier, wie Stegmaier zu recht unterstreicht, ganz ausdrücklich „moralisch“ (Stegmaier 2012, S. 406) – „[m]an soll“ – und unter Appell an ästhetische Kriterien – es „ist zuletzt eine Sache des ‚Geschmacks‘“ (Stegmaier 2012, S. 406) – aufgerufen. Die „massive[n] Beleidigungen“ (Stegmaier 2012, S. 406) lassen sich wiederum sowohl auf die inhaltliche Opposition zur mechanistischen Weltsicht als auch auf die formale Kritik an deren „Glauben“ beziehen, „allein […] im Rechte“ (FW 373, KSA 3, S. 625) zu sein. Stegmaiers zuvor zitierter Befund, dass hier explizit eine Moral gegen die andere gesetzt werde, gilt demnach auch hier, und zwar in zweifachem Sinne: Erstens insofern dem „Mechanismus“ am Ende des Textes als inhaltliches Gegenbild die „Musik“ (ebd.) entgegengesetzt wird, und zweitens insofern dem formalen Streben nach Letztgültigkeit eines nach Vieldeutigkeit

entgegensteht. Dass damit „eine problembewusste gegen eine problemlose Moral“ (Stegmaier 2012, S. 405) antritt, ist so zwar zutreffend, allerdings in einem komplexeren Sinne, als es zunächst den Anschein haben mag: Die problembewusste Moral erscheint nämlich derart problembewusst, dass auch ihr Problembewusstsein qua Wissen um die eigene Perspektivität noch perspektiviert, problematisiert und als affektiv, moralisch bzw. ästhetisch fundiert gekennzeichnet wird. Dass dies für den anschließenden, vielfach als klassische Proklamation von ‚Nietzsches Perspektivismus‘ verstandenen Aphorismus 374 weitreichende Konsequenzen haben muss, sollte bereits jetzt einleuchten.

## FW 374: Der Selbstbezug ‚perspektivischer Formen‘ als ‚neues Unendliches‘

Stegmaier wendet sich mit Bezug auf FW 374 primär gegen ontologische Ausdeutungen des ‚Perspektivismus‘: „Nietzsches Perspektivismus ist […] keine Ontologie, und ihm liegt auch keine Ontologie der Willen zur Macht (oder gar des einen Willens zur Macht) zugrunde.“ (Stegmaier 2012, S. 412) Tatsächlich wird die in Nachlassnotaten bisweilen erprobte Möglichkeit einer Essentialisierung bzw. Ontologisierung des Motivkomplexes von Perspektivität, Auslegung, Interpretation und – den hier freilich nicht genannten – ‚Willen zur Macht‘ zu Beginn des Textes ausdrücklich zurückgewiesen:[8]

> 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, andrerseits, 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. (FW 374, KSA 3, S. 626)

Eine solche Ontologisierung könnte, so ließe sich ergänzen, eine Gegenposition zum in FW 373 geschilderten Mechanismus darstellen. Während „[e]ine ‚wissenschaftliche‘ Welt-Interpretation, […] eine der dümmsten, das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein [könnte]“ und „eine essentiell mechanische Welt eine essentiell sinnlose Welt [wäre]“ (FW 373, KSA 3, S. 626), wird in FW 374 die Option, dass „alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“ als Antithese („andrerseits“) des Verdachts geschildert, „ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn‘ eben zum ‚Unsinn‘

[8] Dies gilt es insbesondere gegen die auch in der jüngeren Forschung noch vertretene Thesen zu betonen, dass der vermeintliche ‚Perspektivismus‘ durch eine relationale Machtquanten-Ontologie bzw. eine Ontologisierung des Interpretationsbegriffs fundiert sei.

wird“ (FW 374, KSA 3, S. 626).[9] Die hier freilich nicht erwähnte, ja kaum angedeutete Konzeption eines alles durchwaltenden Kampfes interpretierender ‚Willen zur Macht‘, derzufolge alles Dasein wesentlich auslegend wäre, erscheint demgemäß als ein der mechanistischen Entzauberung der Welt entgegengesetztes Projekt der Sinnstiftung.[10] Die beiden zu Beginn von 374 geschilderten Optionen, die gleichermaßen „nicht ausgemacht“ werden können, schließen in dieser Hinsicht direkt an die Perspektive des Mechanismus bzw. die angedeutete Gegenperspektive aus 373 an und werden nochmals ausdrücklich als perspektivisch markiert:[11] Es steht also Perspektive gegen Perspektive – und daran vermag offenbar auch das kritische Bewusstsein der Perspektivität nichts zu ändern. Die Selbstbezüglichkeit der „perspektivischen Formen“ scheint eine letztgültige Entscheidung zwischen den beiden Interpretationsperspektiven unmöglich zu machen.[12]

Das nachfolgende Beispiel der Empfindungsrichtung der Zeit passt hingegen nicht recht zum in FW 373 eröffneten Kontext und dessen Aufnahme, insofern es eine mehr oder weniger invariante allgemein-menschliche Perspektive anstatt variabler individueller Perspektiven nahelegt:[13]

---

[9] Noch deutlicher war diese Verbindung zwischen FW 373 und FW 374 angesichts des im Druckmanuskript gestrichenen Schlusses von FW 373, in dem den Mechanisten ausdrücklich die dann zu Beginn von FW 374 mit dem Motiv der Sinnlosigkeit wieder aufgenommene Entwertung des Daseins unterstellt wurde: „Die Naturforscher des mechanistischen Bekenntnisses leugnen im Grunde gleich allen Tauben, daß es Musik giebt, daß das Dasein Musik ist, selbst daß es Ohren geben dürfe... Sie entwerthen damit das Dasein.“ (D-16a, S. 45; vgl. KSA 13, S. 275).

[10] Zum ‚Willen zur Macht‘ als Grundbegriff eines solchen Projektes einer ‚Gegenlehre‘ vgl. Dellinger 2013a.

[11] Auch der die beiden Optionen differenzierende Passus war in der Vorstufe noch nicht enthalten: „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht, kann, wie billig, auch durch die fleißigste u. peinlichste Kritik des Intellekts nicht ausgemacht werden: welche Kritik {überdies} immer mit dem Fehler behaftet ist, daß ein Werkzeug seinen Werth u. seine Grenze nicht selbst ‚erkennen‘ kann: – u der Intellekt ist ein Werkzeug. Ob es Wesen geben könnte, denen zb. unser Zeitbegriff fremd ist u. die, nach unserem Maaß gemessen, die Zeit zurück empfinden, also ‚rückwärts leben‘ –“ (KGW IX, N VII 3, S. 2) Allerdings ist zu beachten, dass es sich bei FW 373 möglicherweise um eine der „8 neuen Nummern“ handeln könnte, die Nietzsche nachträglich ins Druckmanuskript eingeschoben hat (vgl. Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 29. April 1887, Nr. 838, KSB 8, S. 64 sowie Dellinger 2012a, S. 339f.). Demgemäß könnten sich zwar mutmaßlich noch später entstandene Korrekturen an FW 374, nicht aber die ursprüngliche Niederschrift im Druckmanuskript direkt auf den später vorangestellten Text von FW 373 beziehen.

[12] Das ist um so bemerkenswerter, als sich in FW 374 über die Verwandtschaft der Begriffe von Auslegung und Interpretation eine stärkere Affinität der inhaltlichen und der formalen Ebene der Kritik andeutet: Die inhaltliche Gegenperspektive des ‚essentiell auslegenden‘ Daseins scheint der formalen Position des Zugeständnisses unendlicher Interpretationsmöglichkeiten eng verwandt. In diesem Sinne lässt sich auch die Fragensequenz des ersten Satzes so deuten, dass sich die Frage, ob das Dasein „irgend einen andren Charakter noch hat“ als den „perspektivische[n]“ mit jener deckt, ob nicht alles Dasein auslegend sei. So könnte dann auch die Erklärung, dass dies „nicht ausgemacht werden“ könne sowohl auf die inhaltliche Gegenperspektive als auch auf die formale Position des Perspektivitätsbewusstseins bezogen werden, das sich seinerseits nicht verabsolutieren darf.

[13] Während die in FW 374 diskutierte ‚perspektivische Form‘ der Empfindungsrichtung der Zeit als prinzipiell unhintergehbare anthropomorphe Struktur erscheint, die allen Menschen gemein ist und zu der Alternativen zwar potenziell denkbar, aber jedenfalls nicht praktisch verfügbar sind, handelt es sich bei der in FW 373 kritisierten Welt-Interpretation der Mechanisten ganz offenbar um eine Perspektive, zu der es für andere Menschen zugängliche Alternativen gibt. Die Alternative einer non-mechanistischen Welt-Interpretation suggeriert ein ganz anderes Bild von Perspektivität als jene einer rückwärts oder abwechselnd vorwärts und rückwärts ablaufenden Zeit. Trotz der engen Verknüpfung der beiden Textabschnitte bleibt Nietzsches

> 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 k ö n n t e : zum Beispiel, ob irgend welche Wesen die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können (womit eine andre Richtung des Lebens und ein andrer Begriff von Ursache und Wirkung gegeben wäre). (FW 374, KSA 3, S. 626f.)

Bezieht man die Erklärung über die Unhintergehbarkeit der „perspektivischen Formen" bei der „Selbstprüfung des Intellekts" auf das Beispiel der Empfindungsrichtung der Zeit, scheint sie zunächst nicht viel mit dem eröffneten Problemkreis der perspektivischen ‚Welt-Interpretationen' aus FW 373 zu tun zu haben und bloß zu implizieren, dass sich der Intellekt selbst im Sinne der stetig fortlaufenden Zeit als zeitlich betrachten müsse. Textgenetisch lässt sich dies dahingehend erklären, dass zwar das Beispiel, nicht aber die Erklärung hinsichtlich der Selbstbetrachtung in den perspektivischen Formen der Vorstufe (KGW IX, N VII 3, S. 2) entstammt. Der ebenfalls nicht mehr der gleichen Vorstufe entstammende Anschluss („Aber ich denke...") knüpft jedoch mit dem Begriff der Interpretation wieder an eben jenen Problemkreis an. So entsteht ein Komplex verschiedener Kontextbezüge, die es nahezu unmöglich erscheinen lassen, die berühmten Eingangssätze des Aphorismus sinnvoll auf eine einzige Deutungsrichtung festzulegen. Jedenfalls lässt sich das Motiv der Unhintergehbarkeit der „perspektivischen Formen" bei der „Selbstprüfung des Intellekts" aber *auch* auf die formale Gegenposition aus FW 373 beziehen: Insofern „der perspektivische Charakter des Daseins" auf die Rede von einem „v i e l d e u t i g e n Charakter des Daseins" (FW 373, KSA 3, S. 625) zurückverweist (vgl. Stegmaier 2012, S. 412), entspräche er dem Perspektivitätsbewusstsein aus dem vorhergehenden Aphorismus. Die perspektivische Form des Intellekts wäre demnach die Denkform des Perspektivischen selbst. Dass er sich selbst nur unter seinen perspektivischen Formen sehen kann, bedeutete demnach, dass die Denkform des Perspektivischen nur als wesentlich selbstbezügliche eingeführt werden kann: Der mittels der Denkform des Perspektivischen betrachtende Intellekt muss auch sich selbst und sein Betrachten noch mittels der Denkform des Perspektivischen betrachten, d.h. die Denkform des Perspektivischen ihrerseits perspektivieren.[14] Tatsächlich lässt sich die bereits in FW 373

Vokabular des Perspektivischen und der Interpretation also auch hier, gleichsam auf engstem Raum, so heterogen, dass es sich nicht ungebrochen im Sinne einer einheitlichen Bedeutung dessen theoretisch systematisieren lässt, was ‚Interpretationen' oder ‚Perspektiven' sind. Zur möglichen Inspiration der Rede von ‚perspektivischen Formen' durch Gustav Teichmüllers „perspectivische Anschauungsformen" (Teichmüller 1882, S. 186) siehe Dellinger 2012c, S. 135f.

[14] Darauf verweist auch Stegmaiers eingangs zitierte Erklärung, dass sich die Kritik des Intellekts für Nietzsche „selbst nur in ihrer eigenen Perspektive beobachten kann" (Stegmaier 2012, S. 414). Stegmaier spricht in diesem Sinne auch von der „Paradoxie", dass „auch der Perspektivismus nur eine Perspektive [ist]" (ebd.). Neben Stegmaier hat Philipp Mauch in seiner Dissertation die Selbstbezüglichkeitsstruktur des Perspektivischen in FW 374 hervorgehoben und darauf hingewiesen, dass deren performativer Anzeigecharakter „die Evidenz des Perspektivismus [*inszeniert*]": Es werde „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

auftretende und in 374 aufgenommene Duplizität der Ebenen inhaltlicher und formaler Kritik in genau diesem Sinne interpretieren: Indem nicht nur die inhaltlichen Gegenpositionen gegen Spencer, die Mechanisten und den ‚Unsinn' als ästhetisch-moralisch motiviert profiliert werden, sondern auch die formale Gegenposition des Perspektivitätsbewusstseins (vulgo: ‚Perspektivismus'), kommt es zu einer Anwendung der kritischen Denkform des Perspektivischen auf sich selbst. Dass aufgrund jenes Selbstbezugs nicht ausgemacht werden kann, „wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht" (FW 374, KSA 3, S. 626), bedeutet demnach, dass die sich selbst perspektivierende perspektivische Kritik keine stabile Grenzziehung im Kantischen Sinne mehr beanspruchen kann, weil sie ständig auch die Autorität bzw. Objektivität ihres eigenen kritischen Standpunkts in Frage stellt, insofern sie sich selbst als affektiv, moralisch oder ästhetisch motiviert versteht. Mit dieser Reflexion des Perspektivischen in sich selbst entsteht dem Titel von FW 374 gemäß tatsächlich ein „neues ‚Unendliches'": Wenn das kritische Bewusstsein der Perspektivität jeweils seinerseits perspektiviert werden kann – sich also auch die hier inszenierte Perspektivierung des ‚Perspektivismus' als perspektivisch begreifen ließe, ebenso dieses Begreifen usw.[15] –, ergibt sich eine potenziell unabschließbare Reflexionsstruktur. Die Perspektivierung des gemeinhin als ‚Perspektivismus' gefassten Perspektivitätsbewusstseins lässt sich immer weiter iterieren, weil sie nicht de-finieren kann, „wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht" (FW 374, KSA 3, S. 626) und so jede Reflexionsstufe aufs Neue vermittels der kritischen Denkform des Perspektivischen problematisiert werden kann.[16] „[D]er perspektivische

besteht gewissermaßen die Raffinesse des Arguments, wird der perspektivische Charakter des Daseins in eigentümlicher Weise evident." (Mauch 2009, S. 31f.) Mauch liefert zwar keine eingehende Textlektüre, geht nicht auf die Verbindungslinien zu FW 373 und FW 375 ein und weist auch nicht im Detail nach, wie die Denkform des Perspektivischen ihrerseits perspektiviert wird. Seine Deutung des Titels des Aphorismus als Anspielung auf die unendliche Reflexionsstruktur des Perspektivischen sowie deren Anzeigefunktion ist nichtsdestoweniger überzeugend und wird hier aufgegriffen.

15 Stegmaier deutet diese sich gleichsam über die Ränder des Blatts auf den Interpreten ausdehnende Reflexionsdynamik im Hinblick auf den in FW 373 inszenierten Gegensatz moralischer Perspektiven an, angesichts dessen sich der Leser bewusst werden könne, dass er „dies unwillkürlich wieder aus der Perspektive *seiner* Moral beobachtet – so kann er wahrnehmen, ob er seinerseits für oder gegen Spencer Partei ergreift oder, reflektierter, ob er für oder gegen diese Art von Kriegs-Praxis ist." (Stegmaier 2012, S. 405)

16 Nietzsches Text realisiert nur zwei Schritte dieser Reflexionsstruktur relativ explizit, nämlich den Gegensatz der inhaltlichen Perspektiven bzw. deren Perspektivierung sowie die Perspektivierung des sich damit einstellenden Perspektivitätsbewusstseins. Der Schluss, dass sich diese Reflexionsstruktur *unendlich* fortsetzen lässt, deutet sich zwar im Titel an und scheint auch in der zentralen Formulierung impliziert, dass der Intellekt „nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und n u r in ihnen zu sehn". Umgekehrt scheint der Anspruch auf unendliche Fortsetzbarkeit mit der anschließenden Rede von der bloßen *Möglichkeit* unendlicher Interpretationsvielfalt sowie mit dem Beharren darauf, dass die Reichweite des „perspektivische[n] Charakter[s] des Daseins" nicht bestimmt werden könne, gezielt vermieden. Der Schluss, dass jene Reflexionsstruktur tatsächlich *ad infinitum* entfaltet werden kann, der die paradoxe Konsequenz zeitigt, dass „der Perspektivismus" einerseits „als Perspektivismus über sich selbst nichts wissen [kann]" (Stegmaier 2014, S. 414), jene Unwissenheit jedoch andererseits als ‚unendliche' zu universalisieren scheint, bleibt so wenigstens zum Teil dem Interpreten und *seiner* perspektivischen Entscheidung überlassen. Auch hier dehnt sich demnach die Reflexionsdynamik auf den Leser aus, insofern

Charakter des Daseins“ wird durch diese Perspektivierung jedoch zugleich als solcher illustriert, die Perspektivierung führt das Problem des Perspektivischen performativ vor und ist damit zugleich eine Potenzierung des ‚Perspektivismus‘.[17]

Die explizite These hinsichtlich der unhintergehbaren Selbstbezüglichkeit der „perspektivischen Formen“ (FW 374, KSA 3, S. 626) pointiert, so verstanden, also jene Reflexivität des Kritikmusters der Perspektivierung, die sich bereits in FW 373 gezeigt hatte, insofern auch die formale Kritik des Perspektivitätsbewusstseins als affektiv, moralisch und ästhetisch motiviert perspektiviert wurde. Eben diese Perspektivierungen treten folgerichtig auch in FW 374 wieder auf: Wie Stegmaier unterstreicht, betont Nietzsche bei der anschließenden Erklärung über die Möglichkeit unendlicher Interpretationsvielfalt, die „das begriffliche Ergebnis seiner Kritik“ darstelle, „die eigene Entscheidung“, wobei es sich, weil hier „Begründungen und Widerlegungen nicht mehr möglich“ (Stegmaier 2012, S. 415) seien, analog zu FW 373 um ein ästhetisches Geschmacksurteil handle:

> Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben d ü r f e . Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie u n e n d l i c h e I n t e r p r e t a t i o n e n i n s i c h s c h l i e s s t . (FW 374, KSA 3, S. 627)[18]

Tatsächlich ist mit dem „Aber ich denke“ sowie mit der Bindung an ein „wir“ bzw. „uns“ nachdrücklich die Positionalität des Sprechers markiert und die Zurückweisung der „lächerlichen Unbescheidenheit“ legt in der Tat eine Parallele zum „g u t e [ n ] Geschmack […] der Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht“ (FW 373, KSA 3, S. 625) nahe.

---

der Text ihm eine perspektivische Festlegung nahelegt, ihm aber zugleich die Möglichkeit gibt, sie als solche zu reflektieren. Die ‚Unendlichkeit‘ des Perspektivischen würde sich demnach gerade im paradoxen Zugleich ihrer Behauptung und deren Einschränkung als bloß perspektivische Möglichkeit dokumentieren. Möglicherweise sind diese paradoxen Konsequenzen auch ein Grund dafür, warum Nietzsche die Unendlichkeit jener Reflexionsstruktur bzw. die unendliche Interpretationsvielfalt nicht geradewegs behauptet, sondern jenen „Gegensatz der Ecke“ (FW 375, KSA 3, S. 627) in FW 375 der perspektivischen Haltung der typologischen Gestalt der ‚Epikureer‘ zuschreiben wird.

[17] Gemäß der jüngst von Axel Pichler mit Bezug auf GD vorgeschlagenen terminologischen Differenzierungen wäre diese Selbstbezüglichkeitsstruktur als ‚performative Schleife‘ zu qualifizieren (vgl. Pichler 2014, S. 266-306).

[18] Erhellend bezüglich der Formulierung, wonach die Welt womöglich „u n e n d l i c h e I n t e r p r e t a t i o n e n i n s i c h s c h l i e s s t “ , ist Stegmaiers Hinweis, dass sie sich sowohl dahingehend verstehen lässt, dass die Welt „unbegrenzt interpretiert wird“ als auch dahingehend, dass sie „ihrerseits unbegrenzt interpretiert“ (Stegmaier 2012, S. 415): Damit ist nochmals auf den Beginn des Aphorismus und die dort geschilderte Option zurückverwiesen, dass „alles Dasein e s s e n t i e l l ein auslegendes Dasein ist“, was zwar „nicht ausgemacht werden“ kann, aber offenbar auch nicht ausgeschlossen werden soll. Dieser Offenheit für beide Lesarten korrespondiert die Zweideutigkeit des Begriffs des Daseins als Existenz im allgemeinen und menschlichen bzw. tierischen Sinne: Als unendlich interpretierende wäre die Welt wesentlich nach Art lebendiger Organismen gedacht, als unendlich interpretierte bzw. interpretierbare im gängigen Sinne als Totalität des nicht näher bestimmten Seienden. Die zweite Lesart verweist dabei zurück auf den Topos der ‚Welt-Interpretationen‘: Die angedeutete Gegen-Perspektive zur mechanistischen ‚Welt-Interpretation‘ könnte somit bloß Beispiel einer potenziell unendlichen Vielfalt unterschiedlicher Interpretationsoptionen gewesen sein.

Zugleich schwingt über die augenfällige Parallele des berühmten Passus über die Möglichkeit unendlicher Interpretationen zu jenem „Geschmack“ und zur vorhergehenden Forderung, dass man das Dasein „nicht seines v i e l d e u t i g e n Charakters entkleiden wollen [soll]“ (FW 373, KSA 3, S. 625) sowie im akzentuierten Begriff des Dürfens – in dem man auch einen Anklang an das Problem des Sehen-Dürfens der „g r o s s e n Probleme und Fragezeichen“ (FW 373, KSA 3, S. 624) hören kann – auch wieder jenes moralisch-normative Moment des Sollens mit, das Stegmaier mit Bezug auf FW 373 hervorhebt. Bereits die Qualifikation der „Analysis und Selbstprüfung des Intellekts“ als „peinlich-gewissenhafteste“ (FW 374, KSA 3, S. 626) birgt über den Begriff des Gewissens eine entsprechende moralistische Konnotation – der Appell an die Kategorie der Bescheidenheit stellt sie nun deutlich als solche heraus.

Auch in FW 374 wird das gemeinhin als ‚Perspektivismus‘ gefasste Zugeständnis einer potenziell unendlichen Vielfalt an Interpretationsperspektiven also nicht als objektive Einsicht, sondern als ihrerseits positionale, moralisch-ästhetisch fundierte Perspektive eingeführt: Dass alles perspektivisch oder unendlich vielfältig interpretierbar sei, wird nicht einfach dekretiert, sondern aus der Perspektive eines Gestus der Bescheidenheit als Möglichkeit postuliert und damit zugleich vorgeführt. Damit, dass *nicht* einfach die These formuliert wird, dass die Welt „u n e n d l i c h e I n t e r p r e t a t i o n e n i n s i c h s c h l i e s s t “ , sondern „wir“ bloß „die Möglichkeit nicht abweisen können“, ist abermals die potenziell infinit iterierbare Reflexionsstruktur der Perspektivierung des ‚Perspektivismus‘ nachvollzogen: Die Möglichkeit unendlicher Interpretationen wird ihrerseits als mögliche Interpretation eingeführt und eben darin ist uns die Welt „noch einmal ‚unendlich‘ geworden“ (FW 374, KSA 3, S. 627).

## FW 375: Zur Genealogie des epikureischen ‚Perspektivismus‘

Einen weiteren, wesentlichen Beitrag zu dieser Perspektivierung des ‚Perspektivismus‘ leistet der anschließende Aphorismus 375:

> W a r u m w i r E p i k u r e e r s c h e i n e n . — Wir sind vorsichtig, wir modernen Menschen, gegen letzte Ueberzeugungen; unser Misstrauen liegt auf der Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Ueberlistungen, welche in jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein liegen: wie erklärt sich das? Vielleicht, dass man darin zu einem guten Theil die Behutsamkeit des „gebrannten Kindes“, des enttäuschten Idealisten sehn darf, zu einem andern und bessern Theile aber auch die frohlockende Neugierde eines ehemaligen Eckenstehers, der durch seine Ecke in Verzweiflung gebracht worden ist und nunmehr im Gegensatz der Ecke schwelgt und schwärmt, im Unbegrenzten, im „Freien an sich“. Damit bildet sich ein nahezu epikurischer Erkenntniss-Hang aus, welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren

> lassen will; insgleichen ein Widerwille gegen die grossen Moral-Worte und -Gebärden, ein Geschmack, der alle plumpen vierschrötigen Gegensätze ablehnt und sich seiner Uebung in Vorbehalten mit Stolz bewusst ist. (FW 375, KSA 3, S. 627f.)

Die hier geschilderte Vorsicht und Zurückhaltung, das gewissenhafte Misstrauen gegenüber starken Positionierungen, knüpft offenkundig an die Charakterisierung des Perspektivitätsbewusstseins in den vorhergehenden Aphorismen an: Schon in FW 373 wurde den geistig Mittelständischen „ihr inneres Vorausnehmen und Wünschen, es möchte so und so beschaffen sein“ sowie, dass „ihr Fürchten und Hoffen zu bald schon zur Ruhe, zur Befriedigung [kommt]“ (FW 373, KSA 3, S. 625) zum Vorwurf gemacht. Die Forderung nach Einsicht in die Perspektivität der eigenen Position richtet sich dort dem Titel gemäß gegen „‚Wissenschaft‘ als Vorurteil“ und suggeriert als Alternative die Enthaltung von unbedingten Urteilen, die Skepsis gegenüber einer „‚Welt der Wahrheit‘, der man mit Hülfe unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte“ (ebd.). Nun fungiert wiederum die grobe Viereckigkeit „vierschrötige[r] Gegensätze“ (FW 375, KSA 3, S. 628) als Gegenbild perspektivistischer Komplexität und auch die Wendung gegen die „Unbescheidenheit“ und die vorsichtige Deklaration, dass wir „die Möglichkeit nicht abweisen können“ (FW 374, KSA 3, S. 627), lassen sich als Beispiele der in FW 375 beschriebenen Geisteshaltung verstehen. Weiters erinnert das Motiv des Schwärmens und Schwelgens an die Schilderung des „großen Schauder[s]“ qua Kokettieren mit der Möglichkeit, das „Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen“ (ebd.). Nicht zuletzt verweist das Bekenntnis zum „Fragezeichen-Charakter der Dinge“ (FW 375, KSA 3, S. 627) zurück auf die „g r o s s e n Probleme und Fragezeichen“ sowie das gegen Spencer gesetzte „Fragezeichen“ (FW 373, KSA 3, S. 624f.) und ist so wesentlich ein Bekenntnis zur Multiperspektivität. Demgemäß liegt es nahe, in den „Epikureern“, die „wir“ dem Titel gemäß zu sein „scheinen“, eine Typologisierung des in den vorhergehenden Aphorismen entfalteten Perspektivitätsbewusstseins und der damit verbundenen, üblicherweise als ‚Perspektivismus‘ bezeichneten Grundhaltung zu sehen, die auch in den vorhergehenden Aphorismen bereits mehrfach an ein „wir“ gebunden wurde. Stegmaier verweist zur Erklärung der im Titel markierten Scheinbarkeit auf kritische Distanzierungen gegenüber Epikur und den Epikureern in FW 370 und anderen Texten. Weil Nietzsche die Epikureer auch mit „Christen und Romantikern“ in Verbindung bringt, so Stegmaier, „konnte es nur so ‚scheinen‘ als ob er und seinesgleichen Epikureer seien.“ (Stegmaier 2012, S. 420). Es bestünden demgemäß zwar gewisse Parallelen – Stegmaier nennt etwa die „Distanz zu aller Metaphysik“, ein „Streben nach unerschütterlicher Gelassenheit“ und den „für einen modernen freien Geist noch immer vorbildlichen

‚Erkenntnis-Hang' (Stegmaier 2012, S. 419f.) – aber eben auch Differenzen, die allerdings hier nicht explizit markiert werden. Man kann die im Titel angezeigte Scheinbarkeit allerdings auch in einem etwas anderen Sinne verstehen, nämlich dahingehend, dass die epikureische Hexis hier im Sinne einer Maske *als Perspektive* inszeniert wird: Scheinbar wäre somit weniger die Identifikation des Sprecherkollektivs mit der typologischen Gestalt der Epikureer als die Identifikation Nietzsches mit jenem Sprecherkollektiv.[19]

Auch in FW 375 wird deutlich die praktisch-moralische und ästhetische Positionalität markiert:[20] Wie in FW 373 den Mechanikern „in's Ohr und Gewissen" (FW 373, KSA 3, S. 626) geredet und in FW 374 die „Analysis und Selbstprüfung des Intellekts" als „peinlich-gewissenhafteste" (FW 374, KSA 3, S. 626) beschrieben wurde, tritt auch hier das Gewissen in der Gestalt der Vorsicht vor „Gewissens-Überlistungen" (FW 375, KSA 3, S. 627) als moralische Instanz in Erscheinung. Auch die Rede von einem „Hang" und die Betonung des Wollens („[…] nicht leichten Kaufs fahren lassen will") bzw. Nicht-Wollens („Widerwille") unterstreichen den Eindruck, dass es nicht um eine bloß theoretische, logisch entscheidbare Frage, sondern um eine praktische Haltung geht. Es ist, wie schon in FW 373, letztlich eine Frage des „Geschmack[s]" (FW 373, KSA 3, S. 625).

FW 375 stellt – Stegmaier geht darauf überraschenderweise nicht näher ein – ausdrücklich die, wenn man so will ‚genealogische', Frage nach den Ursachen einer solchen Geisteshaltung: „[W]ie erklärt sich das?" (FW 375, KSA 3, S. 627) Der Leser wird damit regelrecht dazu eingeladen, nach den Bedingungen und Motivationen der Hexis des epikureischen ‚Perspektivismus' zu fragen. Dabei sind beide vom Text suggerierten Erklärungsangebote brisant: Die Erklärung durch Verweis auf „die frohlockende Neugierde eines ehemaligen Eckenstehers, der durch seine Ecke in Verzweiflung gebracht worden ist und nunmehr im Gegensatz der Ecke schwelgt und schwärmt, im Unbegrenzten, im ‚Freien an sich'" verweist zurück auf FW 374. Die Möglichkeit eines Verlassens der „Ecke" im Sinne eines Transzendierens der „perspektivischen Formen" des „menschliche[n] Intellekts" (FW 374, KSA 3, S. 626) wird dort explizit ausgeschlossen. Eben diese Unhintergehbarkeit der menschlichen Perspektive könnte es demnach gewesen sein, die den „Eckensteher" zur „Verzweiflung" (FW 375, KSA 3, S. 627) gebracht hat. Die durch den Begriff des

[19] Auch die zentralen Äußerungen über das Perspektivische in MA I Vorrede 6 (vgl. Dellinger 2015b) und GM III 12 (vgl. Dellinger 2015a) sind nicht einfach als Meinungsbekundungen im Namen der Metonymie ‚Nietzsche' formuliert, sondern jeweils sorgfältig profilierten Sprecherfiguren in den Mund gelegt, die nicht einfach mit ‚Nietzsche' identifiziert werden sollten.

[20] Daran ändert wohlgemerkt auch die ausdrückliche Ablehnung der „grossen Moral-Worte" nichts – gerade diese Ablehnung kann für Nietzsche bekanntlich ein distinkt moralisches Phänomen sein.

„Eckenstehers“ suggerierte Borniertheit und Beschränkung auf sich selbst[21] mag auf ein Sich-Verrennen in der nach FW 374 ohnehin nicht abschließbaren „Selbstprüfung des Intellekts“ (FW 374, KSA 3, S. 626) anspielen. Der „Gegensatz der Ecke“ und dass es sich beim „Eckensteher“ um einen „ehemaligen“ (FW 375, KSA 3, S. 627) handeln soll, dürfte sich somit nicht auf das in FW 374 ausdrücklich ausgeschlossene Transzendieren der menschlichen Perspektive beziehen, sondern auf das pluralistische Zugeständnis der Multiperspektivität, dass man *nicht* „nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben d ü r f e “ und wir somit „die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie [die Welt] u n e n d l i c h e I n t e r p r e t a t i o n e n i n s i c h s c h l i e s s t .“ (FW 374, KSA 3, S. 627) Die Formulierung, dass es sich dabei um ein Schwelgen und Schwärmen „im Unbegrenzten, im ‚Freien an sich‘“ (FW 375, KSA 3, S. 627) handelt, birgt jedoch durchaus kritische Untertöne: Der Begriff des Schwärmens suggeriert nicht nur ein Moment des Utopischen, sondern wurde in 373 noch zur Charakterisierung der Borniertheit Spencers zum Einsatz gebracht – seine beschränkte Perspektive wurde als das charakterisiert, was ihn „auf seine Weise schwärmen macht und einen Hoffnungs-Strich, eine Horizont-Linie der Wünschbarkeit ziehen heisst“ (FW 373, KSA 3, S. 625). Womöglich handelt es sich also auch hier, beim Schwelgen in der ‚perspektivistischen‘ Möglichkeit unendlicher Interpretationen, um einen, freilich anders gearteten perspektivischen ‚Hoffnungs-Strich‘, nämlich um das, was den Epikureer ‚auf seine Weise schwärmen macht‘, um *seine* Perspektive.[22] Die genealogische Erklärung vermittelt jedenfalls ebenso wie die im Kontext von Nietzsches Polemik gegen jegliches ‚An sich‘ auffällige Rede von einem Schwelgen im ‚Freien an sich‘ eine gewisse kritische Distanz zu der geschilderten Geisteshaltung.[23] Dies gilt auch für den ersten, zuvor angebotenen Erklärungsansatz, der „zu einem guten Theil“ gelten könnte, wohingegen der zweite, „zu einem anderen und besseren Theile“ (FW 375, KSA 3, S. 627) zutreffen soll, also als noch vergleichsweise schmeichelhaft verstanden werden kann: Stegmaier bezieht die „Behutsamkeit des ‚gebrannten Kindes‘, des enttäuschten Idealisten“ (ebd.) auf

[21] Vgl. NWB, Art. Eckensteher, S. 683: „Mit dem negativ konnotierten Wort ‚Eckensteher‘ bezeichnet N. jene Menschen und Menschengruppen, die sich auf unterschiedliche, nicht akzeptable Weise ein- und beschränken, sei es durch Gebundenheit an einen Ort, ihre engere Heimat, ihre beschränkte Welt: an einen (den christlichen) Glauben, an eine (die tradierte) Moral, an den Idealismus; sowie durch lebenslängliche Spezialisierung auf ein Arbeitsfeld, so die Gelehrten und ‚Spezialisten‘.“

[22] Auch hier zeigt sich in diesem Sinne wieder ein „Bedürfniss“, ein „inneres Vorausnehmen und Wünschen, es möchte s o u n d s o beschaffen sein“ (FW 373, KSA 3, S. 625).

[23] Sucht man diese Distanz innerhalb des Textsegments selbst festzumachen, könnte man die Frage aufwerfen, ob das im Titel genannte ‚wir‘ mit jenem des ersten Satzes bzw. des weiteren Textverlaufes identisch ist: Folgt man der oben vorgeschlagenen Deutung der im Titel genannten Scheinbarkeit, wäre jenes ‚wir‘, das sich im Titel als scheinbar epikureisch deklariert, nicht einfach ident zu jenem des Textes, sondern stünde in einer gewissen kritischen Distanz zur Scheinbarkeit der im Folgenden eingenommenen Perspektive. Das ‚wir‘ des Titels reflektierte demnach die Scheinbarkeit, jenes des Textabschnittes hingegen nicht.

„Enttäuschungen über neue Idealismen“ (Stegmaier 2012, S. 421) bzw. „Enttäuschung über all die illusionären Idealismen, die die europäische Philosophie hervorgebracht hat“ (Stegmaier 2012, S. 419). Vielleicht kann man das jedoch auch noch konkreter fassen: Der geläufigen Redewendung gemäß scheut das gebrannte Kind das Feuer. Geschildert wird eine Scheu gegenüber „letzte[n] Überzeugungen“, gegenüber „jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein“ (FW 375, KSA 3, S. 627) – eben darin könnte also das Feuer liegen, an dem sich das Kind verbrannt hat. Der ‚Idealismus‘, im Hinblick auf den sich jene ‚Enttäuschung‘ eingestellt hat, durch die sich die geschilderte Geisteshaltung erklären könnte, ließe sich somit konkret identifizieren als ein ‚Idealismus‘, der wesentlich durch die Orientierung an etwas Letztem und Unbedingten charakterisiert ist. Ein eben solcher ‚Idealismus‘ war bereits das zentrale Thema von FW 344.[24] Auch dort geht es um eine Skepsis gegenüber ‚letzten Überzeugungen‘, die sich allerdings ihrerseits als Resultat einer ‚letzten Überzeugung‘ erweist. Aufgrund der durch diese Konstellation evozierten Selbstaufhebungsbewegung, im Zuge derer sich der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ (FW 344, KSA 3, S. 575) selbst als moralisch fundiert begreift, muss auch die ‚letzte Überzeugung‘, dass ‚Überzeugungen‘ kategorisch zurückgewiesen werden müssen, *als* ‚letzte Überzeugung‘ zurückgewiesen werden. In FW 375 geht es demgemäß nicht mehr wie noch in FW 344 um eine kategorische Zurückweisung ‚letzter Überzeugungen‘, um ein unbedingtes ‚Nein‘ gegenüber ‚jedem unbedingten Ja und Nein‘, um einen ‚starken Glauben‘ gegen ‚starke Glauben‘, sondern um die vorsichtig-scheue „Behutsamkeit des ‚gebrannten Kindes‘“ (FW 375, KSA 3, S. 627). Das gesuchte „Feuer“ könnte somit jenes sein, mit Bezug auf das es in FW 344 geheißen hatte, dass „wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker“ es „noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“, und dass nunmehr „dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird“ (FW 344, KSA 3, S. 577). Mit der in FW 344 geschilderten Selbstaufhebung jenes ‚Idealismus‘ haben ‚wir‘ uns verbrannt. Der „Widerwille gegen die grossen Moral-Worte“ (ebd.) richtet sich somit auch und gerade gegen den durch die Maxime „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“ bestimmten „B o d e n d e r M o r a l“ (FW 344, KSA 3, S. 576), auf dem der ‚unbedingte Wille zur Wahrheit‘ ruht. Jenes ‚Wir‘, das nun dem Titel gemäß als ‚Epikureer‘ erscheint, ist also offenbar bereits einen Schritt weiter, steht aber dennoch in der gleichen Entwicklungslinie und setzt deren destruktive Logik mit

[24] Die Haltung der ‚Erkennenden‘ aus FW 344 wird in GM kurz vor dem langen Zitat aus FW 344 indirekt als ‚Idealismus‘ gekennzeichnet, wenn von den „letzten Idealisten der Erkenntnis“ (GM III 24, KSA 5, S. 398) die Rede ist. Zu FW 344 vgl. Stegmaier 2012, S. 125-136 sowie Dellinger 2012b, S. 153-159.

der Aufgabe unbedingter Konsequenz konsequent fort: Zwar herrscht nicht mehr das rigorose Regime der „Polizei des Misstrauens“ (FW 344, KSA 3, S. 575), die jegliche Überzeugungen unter Aufsicht stellt, aber „unser Misstrauen liegt“ nach wie vor „auf der Lauer“ vor „letzten Überzeugungen“ – nur dass das Misstrauen gegenüber „jedem unbedingten Ja und Nein“ (FW 375, KSA 3, S. 627) nun eben auch noch das unbedingte Nein jener ‚Polizei‘ einschließt. Die moralische Verweigerungshaltung ist zwar nun nicht mehr unbedingt und an „grossen Moral-Worte[n]“ orientiert, wohl aber verweigert man sich „Gewissens-Überlistungen“ und ist sich seiner „Uebung in Vorbehalten mit Stolz bewusst“ (FW 375, KSA 3, S. 628). Die in GM III als Kern des ‚asketischen Ideals‘ identifizierte Logik der Selbstaufhebung der Moral bzw. des ‚Willens zur Wahrheit‘ wäre mit dem „Widerwille[n] gegen die grossen Moral-Worte“ demnach nicht eigentlich überwunden, sondern vielmehr über die für ihre erste Selbstproblematisierung maßgebliche unbedingte Verpflichtungstreue hinaus weiter getrieben: Bei der in FW 373-375 inszenierten epikureischen Haltung handelte es sich um eine quasi hyper-asketische Endgestalt jener Selbstaufhebung, insofern sie sich auch noch die unbedingte Askese asketisch verweigert.

Für die Deutung des epikureischen ‚Perspektivismus‘ als hyper-asketische Hexis sprechen nicht zuletzt die augenfälligen Parallelen zu den Charakterisierungen jenes Figurenkonglomerats, das in GM die Selbstaufhebung des asketischen Ideals trägt. Zu nennen ist hier insbesondere der FW 373-375 durchziehende, auch in FW 357 zentrale und über die Zitierung dieses Aphorismus für die Explikation der Selbstaufhebungslogik in GM III 27 herangezogene Schlüsselbegriff des ‚Gewissens‘:[25] Mit ihrer Vorsicht gegen „Gewissens-Ueberlistungen“ (FW 375, KSA 3, S. 627) erscheinen die Epikureer tatsächlich als letzte Erben des „Abgrund[s] des wissenschaftlichen Gewissens“ (GM III 23, KSA 5, S. 396) und der „letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward“ (GM III 24, KSA 5, S. 398f.). Auch über den Begriff des Misstrauens etabliert sich nicht nur, wie skizziert, eine Parallele zu FW 344, sondern ebenso zum „Misstrauen“ der „‚Erkennenden‘“ in GM III 24, die „misstrauisch gegen alle Art Gläubige sind“ (GM III 24, KSA 5, S. 398): Wie sich das Misstrauen der Epikureer gegen

[25] Mit Bezug auf Schopenhauer heißt es in FW 357: „An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die V o r a u s s e t z u n g seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die L ü g e im Glauben an Gott verbietet… Man sieht, w a s eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.“ (FW 357, KSA 3, S. 600) Folglich haben Interpretationen von Natur, Geschichte und menschlichen Erlebnissen als Zeugnisse göttlichen Wirkens „das Gewissen g e g e n sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig“ (ebd.).

jeglichen „starken Glauben“ (FW 375, KSA 3, S. 627) richtet, so ist auch den ‚Erkennenden‘ die „Stärke eines Glaubens“ ein Indiz für die „Unwahrscheinlichkeit […] des Geglaubten“ (GM III 24, KSA 5, S. 398). Auch die Verweigerung gegenüber „jedem unbedingten Ja und Nein“ (FW 375, KSA 3, S. 627) erinnert an die asketische „Philosophen-Enthaltsamkeit […] des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja“ (GM III 24, KSA 5, S. 399). Die Epikureer unterliegen zwar nicht mehr dem zur Selbstaufhebung führenden Selbstmissverständnis der ‚Erkennenden‘, deren Misstrauen seinerseits einem unbedingten Nein, einem starken Glauben entspringt – „[d]iese Verneinenden und Abseitigen von Heute, diese Unbedingten in Einem, im Anspruch auf intellektuelle Sauberkeit […], glauben noch an die Wahrheit“ (ebd., S. 398f.) – und deren Erkenntnisstreben noch ganz an die christliche Wahrhaftigkeitsmoral gebunden ist, doch die Wesenszüge ihres von der unbedingten moralischen Verpflichtung befreiten „Erkenntnis-Hang[es]“ (FW 375, KSA 3, S. 627) bleiben jenen der asketischen Figuren dennoch zutiefst verwandt. Der Asketismus ist damit nicht eigentlich überwunden, sondern vielmehr über seine Selbstaufhebung hinaus zugespitzt.

Nimmt man das den Aphorismus beschließende Bild des „Zügel-Straffziehn[s]“ (FW 375, KSA 3, S. 628) Stegmaiers Vorschlag folgend als Anspielung auf Platons berühmtes Reiter-Gleichnis aus dem *Phaidros* (246a-256e),[26] lässt sich auch darin eine Akzentuierung des asketisch-moralisierenden Moments sehen:

> Denn Das macht unsern Stolz aus, dieses leichte Zügel-Straffziehn bei unsrem vorwärts stürmenden Drange nach Gewissheit, diese Selbstbeherrschung des Reiters auf seinen wildesten Ritten: nach wie vor nämlich haben wir tolle feurige Thiere unter uns, und wenn wir zögern, so ist es am wenigsten wohl die Gefahr, die uns zögern macht… (FW 375, KSA 3, S. 628)

Stegmaiers Deutung zufolge „[besetzt] Nietzsche“ gegenüber Platons idealistischer Konzeption „die Rollen um“ (Stegmaier 2012, S. 420), insofern nicht mehr die Leidenschaften von der *ratio* kontrolliert werden, sondern nunmehr das rationelle Gewissheitsstreben selbst gezügelt werden muss. Doch kommt es tatsächlich zu einer gänzlichen Verkehrung der Rollen? Das Bild des Zügelns und insbesondere des „leichte[n]“ (FW 375, KSA 3, S. 628), wie Stegmaier richtig unterstreicht, im Gegensatz zum *Phaidros* nicht-gewaltsamen Straffens der Zügel ist und bleibt ein Bild stolzer moralischer Kontrolle und souverän-rationaler Beherrschung. Nietzsche vertauscht also nicht die Besetzung von Reiter und wildem Pferd,[27] sondern tauscht nur das Pferd aus: „[N]ach wie vor“ geht es um

[26] Dagegen spricht, dass wesentliche Elemente aus Platons Gleichnis wie die Gegensätzlichkeit der beiden Pferde oder das Fliegen des Gespanns und die damit verbundene Vertikalorientierung nicht aufgenommen werden.

[27] Das im *Phaidros* für das Gleichnis wesentliche brave Pferd und die Gegensätzlichkeit der beiden Pferde spielen wie gesagt in FW 375 keine Rolle.

vernünftig-besonnene Zurückhaltung, nur dass nunmehr das Gewissheitsstreben als wildes Pferd fungiert – es bleiben „tolle feurige Thiere", wobei auch diese Verbildlichung des „Drange[s] nach Gewissheit" dafür spricht, dass es bei der Rede vom „gebrannten Kin[d]" um das gleiche ‚Feuer' geht wie in FW 344. Jedenfalls besteht hinsichtlich der moralistischen Konnotation durchaus eine Kontinuität der Bilder aus dem *Phaidros* und FW 375, wobei man die betonte Leichtigkeit des Zügelns sogar als Überbietung der dem platonischen Gleichnis gemäß schwierigen Beherrschung interpretieren könnte – die durch das „leichte Zügel-Straffziehn" (ebd.) zu bändigenden Pferde erinnern letztlich eher an das göttliche, ebenfalls leicht zu zügelnde denn an das nur mühsam unter Kontrolle zu haltende menschliche Gespann aus dem *Phaidros*. Aufgrund der skizzierten Verbindung zum Motivkreis des asketischen Ideals könnte man diese Aufnahme des platonischen Bildes auch als eine zugespitzte Form der Askese interpretieren – immerhin soll der zur Selbstaufhebung führende asketische Glaube der ‚Erkennenden' aus FW 344 „auch der Glaube Plato's" (FW 344, KSA 3, S. 577) gewesen sein.

Im Sinne eines subtilen Hinweises auf den prekären Charakter der epikureischen Haltung lässt sich auch die eigentümliche Katachrese begreifen, die das Schlussbild in FW 375 erfährt: Während das Bild des „Zügel-Straffziehn[s]" eine Beherrschung der Pferde durch den Reiter suggeriert, ist anschließend von einer „Selbstbeherrschung des Reiters" die Rede. Freilich geht es auch bei Plato um Selbstbeherrschung (vgl. Stegmaier 2012, S. 420), Reiter und Pferde repräsentieren Teile der Seele – doch *innerhalb* des Bildes von einer ‚Selbstbeherrschung des *Reiters*' zu sprechen, bricht zunächst dessen interne Logik. Als Hinweis auf das asketische Moment des seinerseits gezügelten Zügelns eines seine Rosse wie sich selbst beherrschenden Reiters wäre der Bildbruch jedoch durchaus konsequent: Sowohl der Reiter als auch die Pferde sind im skizzierten Sinne Repräsentanten der Erosionsgeschichte des asketischen ‚Idealismus', wenn auch in unterschiedlichen Stadien – einmal als „feurige Thiere", die das in FW 344 geschilderte schonungslose Gewissheitsstreben repräsentieren, und einmal als perspektivistisch-zurückhaltendes „gebrannte[s] Kin[d]" (ebd.). Dazu würde dann auch passen, dass die Epikureer, als die ‚wir' dem Titel gemäß erscheinen sollen, in FW 370 mit „Christen" und „Romantiker[n]" (FW 370, KSA 3, S. 620) in Verbindung gebracht werden – mit Figuren also, die als Typisierungen der asketischen Moral bzw. des ‚verarmenden' Lebens ebenfalls wiederholt in jene Erosionsgeschichte eingeschrieben werden.[28]

[28] Nietzsches Haltung gegenüber Epikur und den Epikureern ist vielschichtig und kann hier nicht eingehend diskutiert werden. Es genügt darauf hinzuweisen, dass die von einigen Interpreten (vgl. z.B. Bornmann 1984, Kimmich 1993, S. 237-240) akzentuierten, insbesondere nach ZA deutlicher werdenden kritischen

Stegmaier stellt die hier skizzierte Verbindung zum Problemkreis der asketischen Moral nicht her und registriert daher auch keine Distanzierung von der ‚perspektivistischen' Haltung. Angesichts der Rede vom „Drange nach Gewissheit" (FW 375, KSA 3, S. 628), der sich vermittels des Bezugs auf das asketische Gewissheitsstreben gut plausibilisieren lässt, zeigt sich Stegmaier jedoch offen in seiner Leseerwartung irritiert: „Bei Nietzsches Pathos für Abenteuer des Geistes und angesichts des stolzen Bildes hätte man einen vorwärtsstürmenden Drang nach *Un*gewissheit erwartet." (Stegmaier 2012, S. 421) So erscheint dann auch Stegmaiers Deutung des „Stolz[es]" als Resultat einer „Befreiung der Philosophie zu einer realistischeren Orientierung in beweglichen Perspektiven" (Stegmaier 2012, S. 419) aus der Perspektive der hier vorgeschlagenen Lektüre zu optimistisch und versöhnlich. Stegmaier schließt damit, dass der Reiter „mit der kraftvollen Beweglichkeit unter wechselnden und immer neuen Perspektiven, wie sie ein freier Geist, wie er ihn denkt, bei seinen immer gestraffteren Ritten erworben hat" nicht mehr „vor leidenschaftlichen Abenteuern des Geistes" zögert.[29] Doch die den Aphorismus beschließenden Auslassungspunkte legen

Vorbehalte Nietzsches gegenüber Epikur und dem Epikureismus die hier vorgeschlagene Deutung unterstützen könnten. Diese werden insbesondere vor dem Hintergrund von Schopenhauers Deutung der epikureischen Ataraxie als Zustand der Erlösung vom Wollen verständlich, die Nietzsche in GM III 6 wörtlich zitiert: „Das ist der schmerzlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still" (GM III 6, KSA 5, S. 348, vgl. WWV I, § 38, S. 253 sowie Bornmann 1984, S. 178). Insofern das Streben nach einer solchen Erlösung vom Willen und einer Elimination des mit ihm einhergehenden affektiven Engagements in GM als Paradigma einer zur Selbstaufhebung tendierenden asketischen Praxis fungiert, erscheint es durchaus folgerichtig, die typologischen Figuren Epikurs bzw. der Epikureer ebenfalls in diesen Kontext zu stellen. Tatsächlich lassen sich Nietzsches kritische Bemerkungen gegen Epikur aus dem Entstehungszeitraum von FW V und GM in eben diesem Sinne verständlich machen: So treten in der neuen Vorrede zu GT die Fragen auf, ob „[d]er epikurische Wille g e g e n den Pessimismus nur eine Vorsicht des Leidenden" und „die ‚griechische Heiterkeit' des späteren Griechenthums nur eine Abendröthe" gewesen sein könnten, die an den „Sokratismus der Moral" als „Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung" (GT Vorrede 1, KSA 1, S. 12) anschließen. Wenn – so die Suggestivfrage – „Epikur ein Optimist [war] — gerade als L e i d e n d e r " und sich demgemäß von der Verdichtung des Leidens durch den ‚starken' Pessimismus abgewandt hätte, könnte er als „ein Symptom der absinkenden Kraft, des nahenden Alters, der physiologischen Ermüdung" (GT Vorrede 4, KSA 1, S. 17f.) verstanden werden. Auch hier wird Epikur also als eine Art Spätphänomen in die Traditionslinie der sich selbst aufhebenden sokratischen Moral gestellt, ohne ihr unmittelbar anzugehören. Ebenso wird in GM, der zuvor zitierten Deutung Schopenhauers folgend, dem zwar „klaren, kühlen, griechisch-kühlen, aber leidenden Epikur" (GM III 17, KSA 5, S. 382f.) hinsichtlich seiner „Schätzung" für das „das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, L e i d l o s i g k e i t " eine grundlegende Verwandtschaft mit diversen Typologisierungen des Asketismus attestiert. Vor diesem Hintergrund wird schließlich auch begreiflich, warum Epikur in AC „wenn auch mit einem grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft" als „t y p i s c h e r d é c a d e n t " (AC 30, KSA 6, S. 201) erscheint. Dabei ist hier nicht näher von Bedeutung, ob sich diese kritische Perspektive auf Epikur bei Nietzsche einer späten „Umwertung" (so Bornmann 1984, S. 188) verdankt oder bereits früher im Umkreis vermeintlich wohlwollender Akzentuierungen nachweisen lässt (so Bertino 2007, S. 98f.). Auch erschöpft sich Nietzsches Haltung gegenüber Epikur freilich nicht in dieser Zuordnung zur asketischen Tradition – für die hier vorgeschlagene Interpretation von FW 375 kommt es alleine auf den Nachweis an, dass Nietzsche diese Zuordnung gerade in diesem Zeitraum wiederholt vornimmt und folglich auch hier eine entsprechende Deutung der Typologisierung in FW 375 nicht ausgeschlossen werden kann.

[29] Es folgt noch – wie zum Beleg – ein Zitat des berühmten Passus über das Perspektivische aus MA I Vorrede 6. Dass Stegmaier dabei den für die Interpretation wichtigen Kontext innerhalb der Vorrede sowie die markante Perspektivierung am Schluss des Abschnitts (vgl. dazu Dellinger 2015b) ausblendet, erscheint

weniger die Frage nahe, wovor wir „auch nicht“ (Stegmaier 2012, S. 421) zögern, als, was es denn nun eigentlich ist, das „uns zögern macht“, wenn „es am wenigsten wohl die Gefahr“ ist (FW 375, KSA 3, S. 628). Als Antwort läge hier der skizzierte asketische Hintergrund nahe: Grund des Zögerns wäre somit nicht ein Zurückschrecken vor der in FW 344 exponierten lebensfeindlich-nihilistischen „Gefährlichkeit des ‚Willens zur Wahrheit‘“ (FW 344, KSA 3, 576), sondern eine zum ‚Hang‘ gewordene hyper-asketische Moral, die die Selbstaufhebungstendenz der Verweigerung ‚letzter Überzeugungen‘ durchschaut hat und sich daher auch noch die unbedingte Askese asketisch verweigert, aber nichtsdestoweniger zügelnd wirkt. Demgemäß ginge es letztlich weniger um eine „Befreiung zum Perspektivismus“ (Stegmaier 2012, S. 419) als um die – nicht zuletzt über die in FW 375 erfolgte Typologisierung erreichte – Perspektivierung jener Denkhaltung und, folgt man der vorgeschlagenen Einschreibung in die Selbstaufhebungsbewegung des ‚asketischen Ideals‘, um die genealogische Distanzierung bzw. Problematisierung der sie leitenden Moral.

## Fazit: Selbstbezüge der kritischen Denkform des Perspektivischen

Wie gezeigt wurde, kommt es im Zuge der Aphorismen FW 373, 374 und 375 zu einer ganzen Reihe von Perspektivierungen der gemeinhin als ‚Perspektivismus‘ bezeichneten Position – die kritische Denkform des Perspektivischen erweist sich als fundamental selbstbezüglich: So werden in FW 373 Spencer und die Mechanisten unter Verweis auf ihre leitenden Werthaltungen als perspektivisch beschränkt kritisiert, zugleich aber auch das scheinbar überlegene Perspektivitätsbewusstsein seinerseits als moralisch bzw. ästhetisch fundiert charakterisiert. Nicht nur die angedeuteten inhaltlichen Gegenperspektiven, sondern auch das mit ihnen einhergehende Bewusstsein perspektivischer Beschränktheit bleibt so wesentlich Perspektive. Diese Perspektivierung auf eine bestimmte moralische bzw. ästhetische Haltung setzt sich in FW 374 fort: Die ‚perspektivistische‘ Möglichkeit unendlicher Interpretationen wird nicht als neutral-theoretische Lehrmeinung, sondern im Appell an die moralische Kategorie der Bescheidenheit und in diesem Sinne ihrerseits als Perspektive eingeführt. Der Intellekt sieht sich in diesem Sinne tatsächlich insofern in seinen ‚perspektivischen Formen‘, als auch die Betrachtung anhand der kritischen Denkform des Perspektivischen nochmals anhand jener Denkform betrachtet wird. In FW 375 schließlich

angesichts seiner eigenen Forderung nach kontextueller Sensibilität und der Berücksichtigung von Nietzsches schriftstellerischen Methoden verwunderlich.

folgt die eingehende Perspektivierung des bescheidenen Zugeständnisses unendlicher Interpretationsmöglichkeiten auf eine bestimmte, wiederum durch moralische und ästhetische Momente definierte, durch die Figur der Epikureer typologisierte Geisteshaltung, wobei man aufgrund der umrissenen Parallelen zum Motivstrang der Selbstaufhebung des ‚asketischen Ideals' neben dieser zunächst neutralen Perspektivierung auch von einer kritischen Problematisierung ausgehen kann.[30]

Nietzsches kritische Denkform des Perspektivischen hat sich somit zwar der These Stegmaiers entsprechend als wesentlich selbstbezüglich erwiesen, doch die Implikationen jenes Selbstbezugs unterscheiden sich maßgeblich von jenen der im doppelten Genetivsinn der *Kritik der reinen Vernunft* intendierten Reflexivität[31] und gehen weit über die Zurückweisung ontologischer Ansprüche hinaus, die Stegmaier in den Mittelpunkt rückt:[32] Während Kants Vernunftkritik eine im doppelten Sinne des Wortes grundlegende Kritik zu sein beansprucht, die von einem stabilen, transzendentalphilosophisch fundierten Standpunkt aus eine klare Grenze zwischen legitimen und illegitimen Erkenntnisansprüchen etabliert, induziert der Selbstbezug der kritischen Denkform des Perspektivischen in FW 373-375 eine reflexive Dynamik, die den kritischen Standpunkt selbst in Frage stellt und damit als

[30] Als weiteres Indiz gegen die Annahme, dass Nietzsche in FW 374 eine einheitliche theoretische Position namens ‚Perspektivismus' proklamiert, kann abschließend festgehalten werden, dass sich das Perspektivitätsmotiv in FW 374 maßgeblich anders konfiguriert als in FW 354, GM III 12 oder MA I Vorrede: Beispielsweise ist das für die explizite Rede von ‚Perspektivismus' in FW 354 grundlegende Motiv der Verfälschung hier kaum bis gar nicht präsent, umgekehrt ist in FW 354 keine Rede von einer Vielfalt unterschiedlicher Interpretationsperspektiven. Während die Konzeption perspektivischer Erkenntnis in GM III 12 als Strategem gegen das asketische Objektivitätsverständnis in Stellung gebracht wird, ist die vorsichtige epikureische Grundhaltung der Möglichkeit infiniter Multiperspektivität in FW 375 ihrerseits (hyper-)asketisch konnotiert. Anders als in MA I Vorrede 6 und GM III 12 ist in den untersuchten Aphorismen keine Rede von einer Möglichkeit des Aus- und Einhängens von Perspektiven und nicht zuletzt unterscheidet sich die nüchterne Denkmöglichkeit unendlicher Perspektivenvielfalt drastisch von der Option des kalkulierten Einsatzes täuschender Perspektiven in MA I Vorrede. Bei allen motivischen Parallelen und Zusammenhängen weisen die zentralen Behandlungen des Motivkomplexes also ein Maß an Heterogenität auf, das es wenig naheliegend erscheinen lässt, sie als Artikulationen einer einheitlichen Theorie oder Lehrmeinung namens ‚Perspektivismus' zu begreifen. Tatsächlich gilt jedoch für alle vier Belegestellen, dass das Motiv des Perspektivischen – wenngleich auf je unterschiedliche Weise – wesentlich selbstbezüglich verfasst ist und seinerseits perspektiviert wird.

[31] Ob und inwiefern Kant diesen Anspruch tatsächlich einzulösen vermag, kann hier nicht diskutiert werden. Vgl. dazu kritisch Kuhne 2007, S. 161-174. Dass Kant mit der Selbstbezüglichkeit des erkenntniskritischen Denkens nicht radikal genug ernst macht, moniert bereits Hegels klassischer Vorwurf, wonach der Königsberger „das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen" zu untersuchen versucht habe. Zwar „sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen." (Enz. 1830, § 41, Zusatz 1, S. 114)

[32] Auch bei Stegmaier deutet sich allerdings wiederholt an, dass der Selbstbezug der kritischen Denkform des Perspektivischen nicht nur jegliche ontologische Rückgründung unmöglich macht, sondern auch die Stabilisierung einer sinnvoll als ‚Perspektivismus' fassbaren Position selbst. So z.B. wenn es heißt, Nietzsche habe „mit seinem Perspektivismus jede Ontologie, einschließlich die Ontologisierung des Perspektivismus selbst, in die Paradoxie (auch der Perspektivismus ist nur eine Perspektive) und die Aporie (der Perspektivismus kann als Perspektivismus über sich selbst nichts wissen) getrieben." (Stegmaier 2014, S. 414) Die hier benannten paradox-aporetischen Konsequenzen betreffen, wie die Formulierung nahelegt, nicht nur etwaige Ontologisierungen, sondern ebenso (wenn nicht gar primär) ‚den Perspektivismus' selbst.

radikalisierter Gedanke der Begrenztheit selbst nicht *be*-, sondern wesentlich *en*tgrenzend wirkt, insofern keine derartige Demarkationslinie mehr gezogen werden kann und die Möglichkeit unendlicher Interpretationsvielfalt zugestanden wird: Nietzsche steht in dieser Hinsicht Hegel näher als Kant, insofern hier dessen Forderung umgesetzt ist, dass „die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein" und „sie [sich] selbst untersuchen" (Enz. 1830, § 41, Zusatz 1, S. 114) müssen. Demgemäß kann es für Nietzsche wie für Hegel keinen einheitlichen oder stabilen kritischen Standpunkt mehr geben, sondern nur mehr eine durch den Selbstbezug kritischer Denkformen induzierte Reflexionsbewegung. Anders als für Hegel ist diese Reflexionsbewegung für Nietzsche jedoch nicht mehr systematisch fassbar und generiert auch keinen methodischen Fortschritt im Sinne einer Progression oder Stufenordnung. Insofern sich auch der vermeintliche ‚Perspektivismus' noch perspektiviert und auch das ‚perspektivistische' Zugeständnis unendlicher Interpretationsmöglichkeiten noch an die Perspektive einer typologischen Gestalt sowie die für sie leitende Moral und Ästhetik gebunden werden, kommt es tatsächlich zu einem ‚neuen Unendlichen' – einer um ihres kritischen Anspruchs willen potenziell *ad infinitum* iterierbaren Reflexionsstruktur, der schlechterdings keine Grenze mehr gezogen werden kann: Die kritische Denkform des Perspektivischen kann, ja muss um willen ihrer kritischen Plausibilität unendlich in sich selbst reflektiert werden und führt dabei den ‚perspektivischen Charakter des Daseins' vor, etabliert jedoch ihrerseits kein – sei es traditionell-linear oder selbstbezüglich-zirkulär verfasstes[33] – neues Fundament, keine stabile Reflexionsebene oder auch nur eine durchgängige, methodisch verbindliche kritische Praxis. Zwar liegt es nahe, die Reflexivität des Perspektivischen als eine Art kritischen Reflexionshorizont von Nietzsches philosophischer Praxis zu begreifen: So wie Nietzsche gegen Spencer und die Mechanisten polemische Gegen-Perspektiven inszeniert und diese als solche reflektiert, kann man auch andere, scheinbar thetische Strukturen in seinen Schriften als Perspektiven reflektieren – aber man muss nicht. Die Denkform des Perspektivischen taucht im Aphorismengeflecht auf, reflektiert sich in sich selbst und taucht wieder ab.

[33] Zur Differenz zwischen dem Selbstbezügen des Perspektivischen bei Nietzsche und der sich über Selbstbezüge konstituierenden ‚selbsttragenden Konstruktion' der Systemtheorie Niklas Luhmanns vgl. Dellinger 2015b, Fußnote 52.

# Literatur- und Abkürzungsverzeichnis


Bertino, Andrea Christian (2007): „Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise“. In: Nietzsche-Studien, 36, S. 95–130.

Bornmann, Fritz (1984): „Nietzsches Epikur“. In: Nietzsche-Studien, 13, S. 177–188.

Dellinger, Jakob (2012a): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ Nr. 354?“. In: Nietzsche-Studien, 41, S. 333–343.

Dellinger, Jakob (2021b): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor‘. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht“. In: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität. Berlin, Boston: de Gruyter, S. 149–160.

Dellinger, Jakob (2012c): „Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche‘“. In: cadernos Nietzsche, 31, S. 127–155.

Dellinger, Jakob (2013a): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung‘“. In: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler, Andreas Urs Sommer (Hrsg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 61–98.

Dellinger, Jakob (2013b): „Themenseite Perspektivismus“. In: Nietzsche Online. Berlin, Boston: de Gruyter. http://www.degruyter.com/view/NO/W_ThemenV002 (zuletzt besucht am 15.9.2014)

Dellinger, Jakob (2015a): „Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral‘“. In: Hans Feger (Hrsg.): Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China. Berlin, Boston: de Gruyter.

Dellinger, Jakob (2015b): „‚Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen‘. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I‘“. In: Nietzsche-Studien, 44.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003, abgekürzt als Enz. 1830): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen. In: Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kimmich, Dorothee (1993): Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kuhne, Frank (2007): Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie. Hamburg: Meiner.

Mauch, Philipp (2009): Nietzsche über das Ganze. Immanenz und Differenz in ‚Jenseits von Gut und Böse‘. Eine konzeptionelle Analyse. Diss. München.

Pichler, Axel (2014): Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der ‚Götzen-Dämmerung‘. Berlin, Boston: de Gruyter.

Schopenhauer, Arthur (1977, abgekürzt als WWV I): Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband. In: Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe v. A. Hübscher. Zürich: Diogenes.

Stegmaier, Werner (2012): Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Berlin, Boston: de Gruyter.

Teichmüller, Gustav (1882): Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau: Koebner.

Van Tongeren, Paul/Schank, Gerd/Siemens, Herman (2004, abgekürzt als NWB): Nietzsche Wörterbuch. Bd.1: Abbreviatur – einfach. Berlin, New York: de Gruyer.

## 2.3.5 Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen‘. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I‘

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2015): „„Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I‘“, in: *Nietzsche-Studien* 44.

*Bearbeitungszustand:*

zur Publikation angenommen (Formatierung gemäß Vorgaben der *Nietzsche-Studien*)

# „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“.

## Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*

**Zusammenfassung:** Der Artikel demonstriert, dass es philologisch problematisch ist, die berühmte Passage über ‚das Perspektivische‘ aus MA I Vorrede 6 isoliert zu zitieren, wie als ob es sich um eine direkte Anweisung an den Leser handelte. Vielmehr sollten der Kontext der gesamten Vorrede sowie insbesondere deren narrative Struktur, Erzählverhalten und Figurengestaltung berücksichtigt werden. Die vorgeschlagene Lektüre zeigt dabei, dass die Aussagen über das Perspektivische im Rahmen eines Komplexes ineinander verschränkter Perspektivierungen ihrerseits perspektiviert werden. Diese selbstbezügliche Struktur ermöglicht nicht nur eine Interpretation der Passage als poeseologische Reflexion, sondern lässt die gesamte Vorrede als eine ‚Schule des Verdachts‘ erscheinen, die das Problem des Perspektivischen performativ vorführt.

**Schlagwörter:** Perspektivismus, das Perspektivische, Selbstbezüglichkeit, Täuschung, freier Geist, unzuverlässiger Erzähler.

**Abstract:** The article demonstrates that it is philologically problematic to quote the infamous passage about ‘the perspectival‘ in an isolated manner as if it was an instruction directly addressed to the reader. Instead, the context of the entire preface and, in particular, its narrative structure, mode of narration and characterisation should be taken into consideration. In doing so, the proposed reading shows that the statements about the perspectival are themselves put into perspective throughout a complex of intertwined ‘perspectivizations’. This self-referential structure not only makes it possible to read the passage as a poeseological reflection but also lets the entire preface appear as a ‘school of suspicion’ that exhibits the problem of the perspectival in a performative way.

**Keywords:** Perspectivism, the perspectival, self-reference, deception, free spirit, unreliable narrator.

> Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die n o t h w e n d i g e Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als b e d i n g t durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. (MA I, Vorrede 6)

Dieser Passus ist neben FW 354, FW 374 und GM III 12 einer der *loci classici* für das, was üblicherweise als ‚Nietzsches Perspektivismus‘ bezeichnet wird.[1] Zwar fällt wie auch in FW

[1] Zur Problematisierung der mit dieser Bezeichnung vielfach einhergehenden Vorstellung, dass es sich beim Ausdruck ‚Perspektivismus‘ um eine durch Nietzsches eigenen Sprachgebrauch sanktionierte Bezeichnung

374 und GM III 12 der Begriff ‚Perspektivismus' nicht explizit, aber nichtsdestoweniger scheint eine klare, wie ein imperativischer Lehranspruch vorgetragene Anweisung formuliert zu werden, die starke Thesen impliziert: Jede ‚Wertschätzung' ist perspektivisch und als solche nicht nur beschränkt durch ihre Ignoranz gegenüber alternativen Werthaltungen, sondern auch wesentlich deformierend.[2] Jede Stellungnahme, jedes Pro und Contra muss andere Positionen ausschließen und ist insofern prinzipiell einseitig, prinzipiell diskriminierend – nur so können sich temporär stabile Sinnstrukturen und Zweckordnungen etablieren. Eben dies soll eine Grundvoraussetzung des ‚Lebens' sein. Das wären Thesen, die sich durchaus verteidigen ließen und insbesondere zu konstruktivistischen Tendenzen der Gegenwartsphilosophie problemlos anschlussfähig wären: Dass Werthaltungen gewaltsam-normativen Charakter haben, aus bestimmten Perspektiven erfolgen, andere Perspektiven ausschließen und so beschränkte ‚Horizonte' konstituieren, wirkt auf uns heute ebenso einleuchtend, wie dass – wenigstens menschliches – Leben nicht ohne das Geltenlassen gewisser Festsetzungen, den ständigen Abbruch drohender Begründungsregresse und die damit einhergehende Komplexitätsreduktion auskäme. Dies gälte es, so scheint Nietzsche uns aufzufordern, einzusehen. Doch Nietzsche formuliert diese Thesen nicht als Thesen und er formuliert auch keine direkte Anweisung an den Leser, sondern bettet die zitierte Passage in einen hochkomplexen Kontext ein, der es problematisch macht, sie wie oben isoliert wiederzugeben, wie als ob es sich um eine in seinem Namen erhobene, unmittelbar an den

---

einer von ihm vertretenen erkenntniskritischen Position handle, vgl. Robin Small, Nietzsche in Context, Aldershot 2001, S. 47 f., Jessica Berry, Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, New York 2011, S. 104–132, Jakob Dellinger, Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre 'o perspectivismo de Nietzsche', in: cadernos Nietzsche 31 (2012), S. 127–155, und Jakob Dellinger, Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral', in: Hans Feger (Hg.), Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China, Berlin / Boston 2015 (in Vorbereitung). Für einen Überblick zur aktuellen Forschungssituation vgl. Jakob Dellinger, Perspektivismus, in: Christian Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, 2. erw. Auflage, Darmstadt 2011, S. 288 f., sowie die Auswahlbibliographie Jakob Dellinger, Themenseite Perspektivismus, in: Nietzsche Online, http://www.degruyter.com/view/NO/W_ThemenV002 (Stand 4.4.2014).

[2] Das hier über die Begriffe der Verschiebung, Verzerrung und Ungerechtigkeit präsente Motiv der Deformation zählt zu einem der notorischsten Probleme der in den vergangenen Jahrzehnten insbesondere im angloamerikanischen Raum ausgetragenen Debatten um ‚Nietzsches Perspektivismus' als einer erkenntnistheoretischen Position: Nietzsche müsse, so wird vielfach argumentiert, mit dem Motiv der ‚falsification' eine zugrundeliegende ‚Realität an-sich' voraussetzen, die verfälscht werde (vgl. z.B. Maudemarie Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge 1990, S. 96-126), was wiederum dem mutmaßlichen ‚Perspektivismus' widerspräche, der somit selbstwidersprüchlich wäre. Das ist jedoch – abgesehen von der grundsätzlichen Fragwürdigkeit der Rekonstruktion von ‚Nietzsches Perspektivismus' als einer erkenntnistheoretischen Position – sowohl systematisch unzutreffend als auch, wenigstens im hiesigen Falle, exegetisch zweifelhaft: Die Rede von der „Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe" lässt es naheliegender erscheinen, das Motiv der Deformation nicht auf eine ‚Realität an sich', sondern auf andere Perspektiven zu beziehen (vgl. Christoph Cox, Nietzsche's Anti-Realism: Remarks around John Coker's 'Construing Perspectivism', in: International Studies in Philosophy 34 (2002), S. 29–34, hier S. 30), deren jeweilige ‚Teleologien' und Sinnzusammenhänge bei der Integration in die eigenen notwendig aufgebrochen und verändert werden müssen. Damit löst sich auch der vermeintliche ‚Selbstwiderspruch' auf.

Rezipienten adressierte Aufforderung handelte.[3] Eben dieser Kontext wird jedoch zumeist nicht eingehend analysiert oder gar gänzlich ignoriert – die Passage wird wie die einschlägigen Stellen in FW 354, FW 374 und GM III 12 zwar ständig verkürzt als Beleg für ‚Nietzsches Perspektivismus' zitiert, jedoch nur selten bis gar nicht sorgfältig gelesen.[4] Im Folgenden soll daher auf einige Aspekte und Zusammenhänge aus dem Kontext der Vorrede hingewiesen werden, die für die angemessene Deutung der zitierte Passage unverzichtbar erscheinen[5] und dafür sprechen – wie dies zuletzt auch für die anderen genannten Texte geltend gemacht wurde –, von einer irreduziblen Selbstbezüglichkeit des Motivs des ‚Perspektivischen' auszugehen, die eine Perspektivierung des vermeintlichen ‚Perspektivismus' zur Folge hat.[6] Dabei soll zunächst im Rahmen einer ersten Annäherung

[3] Mit Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012, liegt nunmehr ein breit angelegter Nachweis vor, wie gewinnbringend es sein kann, sich im Detail auf die Kontexte und schriftstellerischen Formen einzulassen, in die Nietzsche sein Denken gestellt hat, anstatt einzelne Elemente und Aussagen herauszugreifen und im Sinne traditioneller, propositionaler Thesen oder Lehrmeinungen zu interpretieren. Der grundsätzlichen Forderung nach einem Übergang von „Übersichten und systematische[n] Interpretationen" hin zu einer Texte im Detail analysierenden „unendliche[n] Philologie von Nietzsches Aphorismen" (Werner Stegmaier, Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 80–94, hier S. 94) fühlt sich auch dieser Beitrag verpflichtet. Zur Methodenreflexion der jüngeren, kritisch an Stegmaier anknüpfenden textnahen Nietzsche-Forschung vgl. Axel Pichler, Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der ‚Götzen-Dämmerung', Berlin / Boston 2014, und Jakob Dellinger, Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion, in: Nietzscheforschung 19 (2012), S. 311–320.

[4] Im Zuge meiner Recherchen konnte ich keine Interpretation der Passagen über das Perspektivische finden, die deren Kontext *eingehend* berücksichtigt. Auch jenseits exklusiv auf das Problem des Perspektivischen fokussierter Beiträge ist das Angebot an textnahen Lektüren zu MA I Vorrede überaus dürftig: Die einzige Behandlung der Vorrede im Ganzen, auf die ich gestoßen bin, ist Claus-Artur Scheier, Einleitung, in: Claus-Artur Scheier (Hg.), Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, Hamburg 1990, S. LIX-LXX. Eine kurze aber aufschlussreiche Analyse der ‚Metaisierungen' des ersten Abschnitts liefert Axel Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* I und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens, in: Nietzscheforschung 19 (2012), S. 301–309. Die Deutung von Keith Ansell-Pearson, Viroid life. Perspectives on Nietzsche and the transhuman condition, London / New York 1997, S. 27-32, leidet darunter, dass vorwiegend ‚große Themen' wie ‚ewige Wiederkunft' und ‚Übermensch' auf den Text projiziert werden. Wichtige grundlegende Überlegungen zu Nietzsches Vorreden liefert Paul van Tongeren, „‚Ich' bin darin [...] ego ipsissimus [...], ego ipsissimum". Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 1-16.

[5] Diesem Projekt kann man entgegenhalten, dass jedes Zitat qua Zitat verknappend ist, notwendigerweise Kontexte ausblenden muss. Das ist freilich richtig – auch das Bemühen, deutungsrelevante Kontexte zu erschließen, stößt ständig an Grenzen, und zwar meist bereits, wenn es um den Kontext einer als deutungsrelevanter Kontext identifizierten Parallelstelle oder Vorstufe geht. Auch in diesem Beitrag wird der Kontext der gesamten Vorrede nur sehr selektiv erschlossen werden können. Diese grundlegende Problematik ändert jedoch nichts daran, dass es Texte gibt, aus denen sich einzelne Passagen relativ widerstandslos zitieren lassen, und solche, bei denen es philologisch inakzeptabel ist, einzelne Passagen ohne Beachtung gewisser Kontexte oder Rahmenbedingungen zu zitieren und dabei so zu behandeln, als ob sie eine Meinung oder Aufforderung des Autors wiedergeben.

[6] So hat Werner Stegmaier zuletzt mit Bezug auf FW 374 unterstrichen, dass „auch der Perspektivismus nur eine Perspektive [ist]" (Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 414), und demonstriert, wie am Ende des Aphorismus FW 354 die selbstbezügliche Konsequenz gezogen wird, „dessen ganze Argumentation zu paradoxieren" (ebd., S. 264). Vgl. zur Selbstbezüglichkeit in FW 354 auch Jakob Dellinger, Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 333–343. Zur Perspektivierung der Passagen über das ‚perspektivische Erkennen' in GM III 12 siehe Dellinger, Aufklärung über Perspektiven.

der unmittelbare Kontext im sechsten Abschnitt und anschließend der weitere Kontext der gesamten Vorrede umrissen werden, wobei basierend auf den dabei erschlossenen Zusammenhängen auch nochmals auf den sechsten Abschnitt einzugehen sein wird.[7] Abschließend sollen einige Konsequenzen aufgezeigt werden, die sich aus der skizzierten Lektüre für die gängige Qualifikation von MA I, Vorrede 6, als Ausdruck von ‚Nietzsches Perspektivismus' ergeben.

## Erste Annäherung: Figurenrede und Erzählerkommentar

Zwei entscheidende Aspekte, die beim Zitieren der einschlägigen Passagen vielfach ignoriert werden, betreffen den unmittelbaren Kontext, in dem sie innerhalb des sechsten Abschnitts stehen.[8] Dabei ist erstens zu unterstreichen, dass die Passagen Teil einer Figurenrede[9] sind, die durch Anführungszeichen sowie eine entsprechende Einleitung explizit als solche gekennzeichnet ist:

> Um jene Zeit mag es endlich geschehn, unter den plötzlichen Lichtern einer noch ungestümen, noch wechselnden Gesundheit, dass dem freien, immer freieren Geiste sich das Räthsel jener grossen Loslösung zu entschleiern beginnt, welches bis dahin dunkel, fragwürdig, fast unberührbar in seinem Gedächtniss gewartet hatte. Wenn er sich lange kaum zu fragen wagte „warum so abseits? so allein? Allem entsagend, was ich verehrte? der Verehrung selbst entsagend? warum diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden?" — jetzt wagt und fragt er es laut und hört auch schon etwas wie Antwort darauf. (MA I, Vorrede 6)

---

[7] Partiell einbezogen werden dabei auch über diverse Vorstufen und das Druckmanuskript (Archivnummer GSA 71/15 bzw. Mette-Signatur D 11a) rekonstruierbare Aspekte der Textgenese, insofern diese zur Herausarbeitung gewisser Spezifika des Drucktextes hilfreich erscheinen. Ich folge in diesem Sinne dem von Axel Pichler als „kontrastierende Lektüre" beschriebenen Verfahren, durch die Gegenüberstellung unterschiedlicher Stadien der Textgenese eine „Profilierung der spezifischen Darstellungsform der jeweiligen ‚Textschicht'" (Pichler, Philosophie als Text, S. 115 f.) zu ermöglichen. Für den Hinweis auf diverse nicht im KGW-Nachbericht verzeichnete Vorstufen gilt mein herzlicher Dank Beat Röllin. Auch seine Anmerkungen zur Textgenese (Beat Röllin, Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte, Paderborn 2012, S. 46 sowie Beat Röllin, Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von ‚Jenseits von Gut und Böse', in: Marcus A. Born / Axel Pichler (Hg.), Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse', Berlin / Boston 2013, S. 47–67, hier S. 52) sowie zum Druckmanuskript (Röllin, Nietzsches Werkpläne, S. 40f.) waren überaus hilfreich. Für die Möglichkeit der Einsicht in das Druckmanuskript, das in Kürze auf www.nietzsche-source.org zugänglich sein soll, danke ich Paolo D'Iorio.

[8] Zu den Ausnahmen, die den unmittelbaren Kontext wenigstens ansatzweise berücksichtigen, zählen z.B. George J. Stack, Nietzsche's Anthropic Circle. Man, Science, and Myth, Rochester, NY 2005, S. 73-75, und Els Weijers, Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten, in: Roland Duhamel / Erik Oger (Hg.), Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst, Würzburg 1994, S. 37–54, hier S. 50.

[9] Man kann Nietzsches „Denken in Figuren" (Heinrich Detering, Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010, S. 20) eine grundsätzliche Tendenz zur Dramatisierung philosophischer Zusammenhänge attestieren. Da eine eingehende Erörterung dieser Tendenz einer gesonderten Untersuchung bedürfte, wird der Begriff der Figurenrede im Folgenden jedoch zunächst nur im geläufigen narratologischen Sinne, d.h. im Unterschied zur Erzählerrede, verwendet.

Die sich zunächst aufdrängende Frage, wer im Folgenden spricht, klärt sich zu Beginn des nachfolgenden siebten Abschnitts: „Dergestalt giebt der freie Geist sich in Bezug auf jenes Räthsel von Loslösung Antwort“ (MA I, Vorrede 7). Es handelt sich also um eine Art Selbstgespräch des ‚freien Geistes‘, wobei zumindest auffällig wirkt, dass dieser zunächst erst „etwas wie eine Antwort darauf [hört]“, also offenbar weder hinsichtlich der Art der Botschaft noch hinsichtlich des sie formulierenden Sprechers Gewissheit herrscht, und erst nachträglich sich selbst als Sprecher und den Charakter der Botschaft mit Bestimmtheit als Antwort identifiziert.

Noch ohne auf Details oder inhaltliche Implikationen der einleitenden Situierung der Figurenrede bzw. die Charakterisierung der Figur einzugehen, kann man festhalten, dass die gängige Praxis, Zitate aus dieser Rede wie Meinungsäußerungen Nietzsches zu behandeln, philologisch problematisch ist: Ebenso, wie sich im Bezug auf Za wenigstens teilweise die Einsicht durchzusetzen beginnt, dass Aussagen Zarathustras nicht einfach als Meinungsäußerungen Nietzsches aufgefasst werden dürfen, gilt es dies auch für in anderen Werken inszenierte Figurenreden einzufordern – auch und gerade wenn diese auf den ersten Blick weniger ‚literarisch‘ und eher ‚philosophisch‘ wirken und man dergestalt noch mehr versucht sein mag, sie als propositionalisierbare Philosopheme traditionellen Zuschnitts aufzufassen.

Abgesehen davon, dass es sich bei der Passage über die Wertschätzung des Perspektivischen um eine explizit als solche ausgewiesene Figurenrede handelt, muss zweitens berücksichtigt werden, dass auf sie ein den Abschnitt beschließender, direkt auf sie Bezug nehmender Erzählerkommentar folgt. Nachdem in der Figurenrede sieben „Du solltest“ aneinandergereiht wurden, fällt der Erzähler dem ‚freien Geist‘ regelrecht ins Wort:

> „[…] Du solltest“ — genug, der freie Geist w e i s s nunmehr, welchem „du sollst“ er gehorcht hat, und auch, was er jetzt k a n n , was er jetzt erst d a r f … (MA I, Vorrede 6)

Dieser die Antwort des ‚freien Geistes‘ unterbrechende Kommentar ist für deren Bewertung von ganz entscheidender Bedeutung, unterstreicht er doch, dass es sich – wie die repetitive Aneinanderreihung der „Du solltest“-Lektionen bereits nahegelegt hatte – beim Beherzigen derselben um ein Phänomen des weisungsgemäßen Befolgens eines bestimmten Imperativs gehandelt hat. Die Aufforderung „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“ erhält damit eine normativ-moralische Dimension: Die Perspektivität von Wertschätzungen wird nicht als deskriptiv-neutrale theoretische These präsentiert, sondern als moralischer Imperativ, den der ‚freie Geist‘ seiner eigenen, nachträglichen Interpretation der

rätselhaften Erinnerung zufolge befolgt hat.[10] Dass dies gerade durch einen die Figurenrede unterbrechenden Erzählerkommentar explizit gemacht wird, ist insofern brisant, als der Erzähler im ersten Abschnitt die Schilderung „eine[r] Art Scheu und Misstrauen selbst gegen die Moral“ (MA I, Vorrede 1) als eine der Folgen der Lektüre seiner Schriften aufnimmt. Man kann den Erzählerkommentar dahingehend als Markierung einer gewissen abschätzigen Distanz gegenüber der Imperativ-Gläubigkeit und -Hörigkeit des ‚freien Geistes‘ lesen. Jedenfalls aber wird durch die Vergangenheitsform und die Kontrastierung von Sollen, Können und Dürfen suggeriert, dass es sich beim Befolgen des geschilderten Imperativs (der Singular in der Formulierung „welchem ‚du sollst‘“ legt es nahe, sämtliche „Du solltest“-Aufforderungen als Variationen eines einheitlichen Motivs zu verstehen) um ein transitorisches, vorbereitendes und nunmehr („jetzt“) abgeschlossenes Stadium handelt. Der Imperativ zur Einsicht in den perspektivischen Charakter aller Wertschätzungen und deren notwendige Ungerechtigkeit könnte in diesem Sinne als instrumentell erscheinen – zweifellos bleibt er jedoch auf die Entwicklungsgeschichte der typologischen Figur des ‚freien Geistes‘ bezogen. Damit wird deutlich, dass zur Interpretation der Passagen über das Perspektivische auch der weitere Kontext der gesamten Vorrede einbezogen werden muss, im Rahmen derer jene Geschichte entfaltet und situiert wird.

Die Vorstufe in KGW IX 2, N VII 2, S. 25, enthält zwar bereits wesentliche Elemente der Passage über das Perspektivische, zeigt jedoch noch keine Spuren jener komplexen literarischen Einbettung und ist noch als eine einfache Reihe von Dass-Sätzen formuliert:

> Daß man Gewalt über sein Für u Wider bekommt, {u sie aus- u einzuhängen verstehen lernt –} // daß man das Perspektivische in jeder Werthschätzung {begreift}, den ~~Gran nothwendiger Farbenblindheit~~ u. ebenso was zum Perspekt. gehört, die Verschiebung Verzerrung u. scheinbare Teleologie der Linien, das Stück Farbenblindheit {u. Dummheit} in Bezug auf ~~nähere benachbarte u~~ entgegengesetzte Werthe, ~~und überhaupt~~ die ganze intell. Einbuße, welche sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht – daß man die Ungerechtigkeit im Zeichen jenes Für u. Wider begreift, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben-wollen, {das Leben selber als bedingt durch das Perspektivisch-sehen, durch Ungerechtigkeit} ~~als~~ – daß man die Ungerechtigkeit dort am größten finden {lernt}, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten ~~ist~~“. (KGW IX 2, N VII 2, S. 25)

Die zu diskutierende Passage stellt in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel für Claus Zittels vielzitierte These dar, dass „[d]en veröffentlichten Schriften […] qua Form ein

[10] Die Unterscheidung deskriptiv/normativ bleibt Nietzsches Denken grundsätzlich unangemessen, insofern er die Möglichkeit eines rein deskriptiven, von normativ-moralischen Hintergründen befreiten Philosophierens prinzipiell ausschließt (vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Perspektivierung der Moral. ‚Ist aber ein außermoralisches Denken möglich?‘, in: Theologie der Gegenwart 35 (1992), S. 91–106, sowie Jakob Dellinger, Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung‘, in: Dieter Birnbacher / Matthias Koßler / Andreas U. Sommer (Hg.), Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 61–98, hier S. 70 f.). Ich greife hier und im Folgenden dennoch bisweilen auf Unterscheidungen dieser Art zurück, um auf das praktisch-wertsetzende Moment vermeintlich neutral-theoretischer Philosopheme hinzuweisen und zu demonstrieren, dass sie sich einer entsprechend einseitigen Festlegung entziehen.

Reflexionsgrad mehr als den nachgelassenen Aufzeichnungen [eignet]“:[11] Im Gegensatz zu den einfachen assertiven Dass-Sätzen der Vorstufe entspinnt sich – wie es im Folgenden im Detail nachzuweisen gilt – durch die weitaus komplexere literarische Form des veröffentlichten Textes ein umfassender, den Kontext der gesamten Vorrede mit einbindender Reflexionshorizont.

## Der weitere Kontext: Die „Schule des Verdachts“ (MA I, Vorrede 1)[12]

Der erste Abschnitt kennzeichnet nicht nur Nietzsches frühere Schriften im Zuge anonymer, einem nicht näher definierten ‚Man‘ zugeschriebener Fremdcharakterisierungen als „Schule des Verdachts“, sondern fungiert selbst *in nuce* als eine solche Schule.[13]

Die im Konjunktiv gehaltene, durch Formulierungen wie „Es ist mir […] ausgedrückt worden, dass […]“, „hat man mir gesagt“ oder „Man hat meine Schriften […] genannt“ (MA I, Vorrede 1) profilierte „nachträglich[e] Selbstcharakterisierung qua vermeintlich[e] Fremdcharakterisierung“[14] spielt, wie Axel Pichler aufgezeigt hat, mit der traditionellen Bestätigungsfunktion nachträglicher Vorreden, unterläuft diese jedoch zugleich auch.[15] Tatsächlich greift der Sprecher die referierten Fremdbestimmungen zunächst positiv auf – „In der That, ich selbst glaube nicht, dass jemals jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehn hat“ (MA I, Vorrede 1) –, führt sie dann jedoch zu einer Wendung des Verdachts gegen sich selbst, der bis zum Zugeständnis der Möglichkeit kalkulierter Täuschung geht. Auf diese Weise werden die vom sich derart als ‚unzuverlässig‘ erweisenden Erzähler

[11] Claus Zittel, Nachlaß 1880-1885, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2000, S. 138–142, hier S. 139, vgl. dazu ausführlich Pichler, Philosophie als Text, S. 50-68.

[12] Vgl. zum Folgenden Abschnitt grundlegend Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext.

[13] Die Vorstufe in KGW IX 5, W I 8, S. 101 setzt in der Grundschicht noch mit einer direkten Selbstcharakterisierung des Sprechers ein: „Es ist etwas Gemeinsames an allen meinen Schriften: sie enthalten, von der Geburt der Tg. an bis zu dem letztens veröffentlichten Vorspiel einer Ph. der Zukunft, eine gefährliche Anleitung zur Umkehrung der gewohnten Werthschätzungen“. Die Überarbeitung wechselt jedoch bereits in den Modus der Fremdcharakterisierung: „Es ist mir oft genug u. immer mit großer Befremdung angedeutet worden, daß es etwas Gemeinsames an allen meinen Schriften gäbe {welches} ~~das~~ sie von jeder anderen Litteratur abhebe“.

[14] Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext, S. 311

[15] Pichler verweist auf die von Gérard Genette beschriebenen Funktion nachträglicher Vorreden, Leserreaktionen aufzunehmen und damit „die Glaubwürdigkeit und Plausibilität des Dargestellten zu stärken.“ Zugleich werden, so Pichler, vom Erzähler selbst vorgetragene und nicht näher ausgewiesene Fremdcharakterisierungen wie die vorliegenden „in der Narratologie jedoch auch als der erste Schritt in die Richtung eines unzuverlässigen Erzählers erachtet.“ (ebd.)

wiedergegebenen, möglicherweise fiktiven Fremdcharakterisierungen ihrerseits unzuverlässig und bilden als scheinbar externe Referenzen eine zusätzliche Ebene potentieller Täuschung.[16] Schon die Aussage, dass Nietzsches Schriften „allesammt, hat man mir gesagt, Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel [enthielten]“ und darin „etwas Gemeinsames und Auszeichnendes an allen meinen Schriften“ (MA I, Vorrede 1) läge, drängt die Frage auf, ob auch die vorliegende Vorrede selbst jene Charakteristika aufweist.[17] Vielleicht stellt gerade die in den Abschnitten 3 bis 7 entfaltete, verführerisch emanzipatorische Entwicklungsgeschichte des ‚freien Geistes‘ eine solche ‚Vogelfalle‘ dar? Jedenfalls ist der gesamte Abschnitt konsequent auf Iterierbarkeit der in ihm exemplarisch geschilderten Verdachtsmomente angelegt. Der Leser wird geradewegs dazu herausgefordert, dass er „etwas von den Folgen erräth, die in jedem tiefen Verdachte liegen, etwas von den Frösten und Aengsten der Vereinsamung“. Es gälte zu verstehen,

> wie oft ich zur Erholung von mir, gleichsam zum zeitweiligen Selbstvergessen, irgendwo unterzutreten suchte — in irgend einer Verehrung oder Feindschaft oder Wissenschaftlichkeit oder Leichtfertigkeit oder Dummheit; auch warum ich, wo ich nicht fand, was ich b r a u c h t e , es mir künstlich erzwingen, zurecht fälschen, zurecht dichten musste (— und was haben Dichter je Anderes gethan? und wozu wäre alle Kunst in der Welt da?). Was ich aber immer wieder am nöthigsten brauchte, zu meiner Kur und Selbst-Wiederherstellung, das war der Glaube, n i c h t dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu s e h n , — ein zauberhafter Argwohn von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde, ein Ausruhen im Vertrauen der Freundschaft, eine Blindheit zu Zweien ohne Verdacht und Fragezeichen, ein Genuss an Vordergründen, Oberflächen, Nahem, Nächstem, an Allem, was Farbe, Haut und Scheinbarkeit hat. (MA I, Vorrede 1)

Mit den Motiven des Zurechtdichtens bzw. gewaltsamen Zurechtfälschens und deren als Anspielung auf den Topos der Dichterlüge[18] lesbaren Assoziation mit Dichtung und Kunst kündigt sich hier erstmals jene Tendenz zur Fiktionalisierung an, die für die Situierung der Binnenerzählung von entscheidender Bedeutung ist. Folgt man den Hinweisen zur Ausdehnung der geschilderten Verdachtsmomente auf den vorliegenden Text, drängt sich

[16] Ob sich für die referierten Fremdcharakterisierungen historische Quellen ausfindig machen lassen könnten oder sie tatsächlich ‚bloß fiktiv‘ sind, ist aus textanalytischer Perspektive von untergeordneter Bedeutung: Die Tatsache, dass die Charakterisierungen einem anonymen, auch für kundige Leser nicht einfach identifizierbaren ‚Man‘ in den Mund gelegt werden und es sich somit letztlich wiederum um Selbstcharakterisierungen des sich als unzuverlässig erweisenden Sprechers handelt, verlöre kaum an Irritationspotential, wenn sich – etwa in Rezensionen, Briefen oder dokumentierten mündlichen Äußerungen – historische Quellen oder Inspirationen nachweisen ließen (vgl. z.B. das Motiv der Vogelschlingen in Gottfried Keller an Nietzsche, 20. September 1882, Nr. 146, KGB III 2.291). Der Formulierung „oft genug“ (MA I, Vorrede 1) zufolge müsste es sich jedenfalls auch um eine Mehrzahl von Quellen handeln. Bemerkenswert ist auch, dass bereits in der Vorstufe in KGW IX 5, W I 8, S. 101 von einem „Gemeinsame[n] an allen meinen Schriften: […] von der Geburt der Tg. an bis zu dem letztens veröffentlichten Vorspiel einer Ph. der Zukunft“ die Rede ist. Geht man davon aus, dass diese Vorstufe auf Sommer 1885, jedenfalls aber vor der von Röllin, Nietzsches Werkpläne, S. 46 vermuteten, nicht überlieferten Reinschrift der Vorrede im Frühjahr 1886 zu datieren ist, wäre die Fremdcharakterisierung zumindest hinsichtlich ihres Bezugs auf das Werkkorpus von GT bis JGB fiktiv – das „Vorspiel einer Ph. der Zukunft“ wurde erst am 4.8.1886 veröffentlicht (vgl. Röllin, Ein Fädchen um’s Druckmanuskript, S. 60).

[17] Vgl. Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext, S. 311 f.

[18] Vgl. zum Topos der Dichterlüge bei Nietzsche Claus Zittel, Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000, S. 35-45.

damit die Frage auf, ob der Sprecher hier ebenfalls als „Dichter“ spricht und tut, wozu „alle Kunst in der Welt da“ ist. Demnach könnte insbesondere die Binnengeschichte des ‚freien Geistes‘ prinzipiell fiktiver Natur sein und ebenfalls einer in diesem Sinne ‚poetischen‘ Intuition entspringen.

In weiterer Folge gesteht der Sprecher zu, dass man ihm „in diesem Betrachte mancherlei ‚Kunst‘, mancherlei feinere Falschmünzerei vorrücken könnte“[19] und führt als „Beispiel“ Schopenhauer, „insgleichen […] Wagner“, „insgleichen […] die Griechen“ und „insgleichen […] die Deutschen“ an. Die bereits durch die Verkettung der „insgleichen“ signalisierte Fortsetzbarkeit wird schließlich durch einen Einschub explizit unterstrichen: „und es gäbe vielleicht noch eine ganze lange Liste solcher Insgleichen?“.[20] Der Leser wird damit regelrecht dazu agitiert, jene Liste fortzusetzen, wobei ausdrücklich unterstrichen wird, dass es nicht etwa nur in den bisherigen Schriften derlei „Falschmünzerei“ aufzudecken gälte, sondern der Sprecher ihrer vielmehr immer noch und womöglich immer wieder bedürfen könnte:[21]

---

[19] Der im ersten Abschnitt zweimal verwendete Begriff, jemandem etwas ‚vorzurücken‘ – „dass man mir […] Falschmünzerei vorrücken könnte“ bzw. „gesetzt aber, dies Alles wäre wahr und mit gutem Grunde mir vorgerückt“ (MA I, Vorrede 1) – bedeutet nach Heyses *Handwörterbuch* „einem etwas […] gleichs. vor Augen rücken, d.i. ihn an etwas früher Gethanes od. Empfangenes auf schonungslose, kränkende Weise erinnern, sinnv. vorhalten, welches weniger hart ist, u. vorwerfen, worin größere Heftigkeit, aber geringere Bitterkeit liegt“ (Karl Wilhelm Ludwig Heyse, Handwörterbuch der deutschen Sprache, 2. Abt., 2. Teil (stehen bis Z), Magdeburg 1849, S. 1727). In der Grundschicht der Vorstufe KGW IX 5, W I 8 S. 119, war dieser Aspekt des schonungslosen Vorwurfs noch deutlicher markiert: „was wißt ihr denn, wie sehr ich dies mir zum Vorwurf gemacht habe?“. Die für die Druckfassung kennzeichnende affirmative Aufnahme des Vorwurfs deutet sich im Anschluss erst vage an: „Und wer kann mir vorwerfen, daß ich nicht verstanden hätte, zur rechten Zeit mich zu enttäuschen?“ Die Überarbeitungen fokussieren stärker auf das positive, lebensnotwendige Moment jener Zurechtmachungen und beziehen das Eingeständnis auf das dahingehend nunmehr aufgeklärte Selbstbild des Sprecher-Ichs: „was wißt ihr denn {davon}, welche Klugheit der Selbst=Erhaltung {aber} in diesen Selbst=Täuschungen lag? Und wie ich keine Stunde länger den Schleier über meinen Augen duldete, ~~als~~ {sobald} ichs wieder aushielt, klar zu sehen, – mich zu sehen? –“ Die für die veröffentlichte Fassung maßgebliche reflexive Ausdehnung des Täuschungsmotivs auf das aktuelle Textgeschehen lässt sich in der Vorstufe jedoch noch nicht nachweisen. Noch im Druckmanuskript war ursprünglich die Rede von einer Selbsttäuschung über Schopenhauer „in jüngeren Jahren“ (GSA 71/15 Bl. 2r), was eine Beschränkung des Täuschungsmotivs auf die Vergangenheit nahelegt. In diesem Sinne kann man in der textgenetischen Entwicklung von der Vorstufe über das Druckmanuskript bis hin zur Druckfassung eine schrittweise, zum Selbstbezug führende Ausweitung und textuell immer konsequenter umgesetzte Reflexion des Täuschungsmotivs registrieren.

[20] Die Liste wurde im Druckmanuskript bei der ersten Niederschrift noch durch den Punkt „insgleichen über die Deutschen“ erweitert (GSA 71/15, Bl. 2r). Die Schlusspartie dieser ersten Niederschrift wurde anschließend jedoch komplett gestrichen und auf der Rückseite des ersten Blattes neu reingeschrieben (ebd., Bl. 1v). Der Einschub „und es gäbe vielleicht noch eine ganze lange Liste solcher Insgleichen?“ ist bereits Teil der ersten Niederschrift, fällt dann bei der neuen Reinschrift zunächst weg und wird erst durch eine nachträgliche Einfügung wieder ergänzt. Die ebenfalls zur Reflexion des Täuschungsmotivs auf den aktuellen bzw. weiteren Textvollzug provozierende Ergänzung „und wie viel Falschheit mir noch n o t h t h u t , damit ich mir immer wieder den Luxus m e i n e r Wahrhaftigkeit gestatten darf?“ wurde nachträglich in die erste Niederschrift eingefügt und dann direkt in die neue Reinschrift übernommen. Auch diese quasi in letzter Minute durchgeführten Korrekturen belegen, dass das Moment der Reflexivität bis zuletzt im Mittelpunkt der Textkomposition stand und sukzessive zugespitzt wurde.

[21] Auf dieses Moment der Leserinvolvierung, dass der Text den Verdacht gegen sich selbst temporär suspendiert und stattdessen den Leser dazu herausfordert, in einer Art Gespräch mit dem Text neue ‚Falschmünzereien‘ aufzudecken, hat neben Pichler bereits Scheier hingewiesen: „Die Schule des Verdachts

> [G]esetzt aber, dies Alles wäre wahr und mit gutem Grunde mir vorgerückt, was wisst i h r davon, was k ö n n t e t ihr davon wissen, wie viel List der Selbst-Erhaltung, wie viel Vernunft und höhere Obhut in solchem Selbst-Betruge enthalten ist, und wie viel Falschheit mir noch n o t h t h u t , damit ich mir immer wieder den Luxus m e i n e r Wahrhaftigkeit gestatten darf?… (MA I, Vorrede 1)

Wenn der Sprecher immer „noch" solcher „Falschheit" bedarf, könnte dies freilich auch für die vorliegende Vorrede selbst gelten – die zwar positiv aufgenommene, aber nichtsdestoweniger konjunktivische Formulierung „gesetzt aber, dies Alles wäre wahr" kondensiert auf geradezu paradigmatische Weise den Gestus unzuverlässigen Erzählens.[22] In eben dieser Reflexion des Verdachts kulminiert der Schluss des ersten Abschnitts:

> Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es w i l l Täuschung, es l e b t von der Täuschung … aber nicht wahr? da beginne ich bereits wieder und thue was ich immer gethan habe, ich alter Immoralist und Vogelsteller — und rede unmoralisch, aussermoralisch, „jenseits von Gut und Böse"? (MA I, Vorrede 1)

Die auffällige dreimalige Wortwiederholung („lebe", „Leben", „lebt") vermittelt kompakt die hier erfolgende selbstbezügliche Wendung: Auch das Sprecher-Ich partizipiert „noch" am wesentlich als „Täuschung" begriffenen „Leben" und eben „da", wo es den potentiellen Täuschungscharakter seiner eigenen Rede expliziert, bedient es sich „wieder" seiner spezifischen Sprechweise.[23] Formal betrachtet kommt es zu einem Selbstbezug zwischen dem Gegenstand des Textes (dem Leben als Täuschung) und seinem Vollzug (als Phänomen des täuschenden Lebens). Dieser unmittelbare Selbstbezug des zuvor entfalteten Verdachts innerhalb eines Satzes der Vorrede fungiert als Kulminationspunkt der Suggestion, jenen Verdacht auch auf den weiteren Verlauf der Vorrede auszudehnen.

---

[ist] nur möglich ohne Verdacht, der Selbst-Betrug und die Falschheit nötig […]: der Verdacht suspendiert (mit Kierkegaards Wort), zum Vertrauen, das Sehen suspendiert zum Dichten, die Wahrhaftigkeit zur Falschheit – *so* entspringt das Gespräch" (Scheier, Einleitung, S. LX). Tatsächlich wird die „Kur und Selbst-Wiederherstellung" als „Blindheit zu Zweien ohne Verdacht und Fragezeichen" (MA I, Vorrede 1) beschrieben und damit der Antagonismus zur zuvor beschworenen „Schule des Verdachts" (ebd.) begrifflich explizit markiert: Um den Verdacht des Lesers zu schulen, muss der Erzähler seinen Verdacht zwischenzeitlich aushängen und im Hinblick auf neue ‚Falschmünzereien' eine wenigstens partielle „Blindheit" walten lassen bzw. simulieren.

[22] Die Vorstufe KGW IX 5, W I 8, S. 119 formuliert noch lapidar „Dies ist wahr" und reflektiert damit noch nicht auf vergleichbar präzise Weise in ihrem Sprachgestus die Ausdehnung des Verdachts auf das aktuelle Textgeschehen. Es bleibt noch bei der vagen Ergänzung „u in einem viel schlimmeren u höheren Sinne als Jemand begreifen könnte".

[23] Vgl. Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext, S. 313, sowie Dellinger, Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre, S. 80 f. Ohne die Selbstbezüglichkeitsfigur zu registrieren, sieht auch Ansell-Pearson, Viroid life, S. 28, die ‚außermoralische' Sprechweise durch ihren Täuschungscharakter bestimmt. Vgl. zum Problem des ‚Außermoralischen' generell Stegmaier, Nietzsches Perspektivierung der Moral, sowie zu der von Nietzsche mehrfach verwendeten Methode der Anzeige von Selbstbezüglichkeiten über Wortwiederholungen Dellinger, Auflärung über Perspektiven.

## Erfindung und Vision ‚freier Geister' (MA I, Vorrede 2)

Der zweite Abschnitt der Vorrede knüpft direkt an den ersten an, insofern er die Figurengruppe der ‚freien Geister' als Resultat einer ebensolchen ‚Falschmünzerei' schildert:

> — So habe ich denn einstmals, als ich es nöthig hatte, mir auch die „freien Geister" e r f u n d e n , denen dieses schwermüthig-muthige Buch mit dem Titel „Menschliches, Allzumenschliches" gewidmet ist: dergleichen „freie Geister" giebt es nicht, gab es nicht, — aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, — als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde. (MA I, Vorrede 2)

Das den Anschluss an den ersten Abschnitt herstellende „— So" und das eingeschobene „wie gesagt" weisen die geschilderte Erfindung der „‚freien Geister'" als weiteres Beispiel des im ersten Abschnitt erläuterten Täuschungsbedürfnisses qua künstlerisch-fiktionale Erdichtung aus. Um so überraschender muss es wirken, wenn im unmittelbaren Anschluss nachdrücklich die Hoffnung auf ein zukünftiges Erscheinen solcher ‚freien Geister' kundgetan wird:

> Dass es dergleichen freie Geister einmal geben k ö n n t e , dass unser Europa unter seinen Söhnen von Morgen und Uebermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben wird, leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel: daran möchte i c h am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits k o m m e n , langsam, langsam; und vielleicht thue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum Voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen s e h e ? — — (MA I, Vorrede 2)

Der erste Teil des zweiten Abschnitts wird vielfach als Indiz gegen Interpretationen ins Treffen geführt, die Nietzsche eine starke Identifikation mit der Figur des ‚freien Geistes' unterstellen.[24] Der zweite Teil scheint demgegenüber zunächst die Frage aufzuwerfen, ob sich die Problematisierung der Figur als aus der Not geborene, falschmünzerische Dichter-Erfindung zeitlich einschränken lässt und es zwar bislang keine ‚freien Geister' gegeben hätte, dies jedoch nicht gegen Nietzsches grundsätzliche Identifikation mit jenem Typus und seine Hoffnung auf eine zukünftige Realisation desselben spräche. Denn in der Tat: Diese Zukunftshoffnung wird hier nachdrücklich pathetisch kundgetan und mit Hervorhebung des ‚Ich' ausdrücklich außer Zweifel gestellt. Gerade deshalb ist jedoch Vorsicht angebracht. Immerhin hatte eben jenes ‚Ich' kaum eine Seite zuvor erklärt, dass ‚Leben' wesentlich Täuschung sei, und im gleichen Atemzug betont, selbst zu ‚leben'. Der ganze erste Abschnitt ist, wie skizziert, auf die Iteration des darin etablierten Verdachtskalküls angelegt – der Leser wurde regelrecht dazu herausgefordert, der Frage nachzugehen, „wie viel Falschheit mir noch n o t h t h u t , damit ich mir immer wieder den Luxus m e i n e r Wahrhaftigkeit gestatten

[24] Vgl. z.B. Claus Zittel, ‚Selbstverleugnung der Reflexion' oder radikalisierte Aufklärung? Gegenstrebige Tendenzen in der internationalen Nietzsche-Rezeption, in: Hans Feger (Hg.), Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China, Berlin / Boston 2014 (in Vorbereitung).

darf“ (MA I, Vorrede 1). Gerade wenn das so profilierte Sprecher-Ich an etwas „am wenigsten zweifeln [möchte]“ (MA I, Vorrede 2), liegt also der Verdacht nahe, dass es sich hier an einem Punkt eine Suspension des Zweifels gestattet, weil es Not und Bedürfnis erfordern. Unterstützt wird dieser Verdacht durch das markante Pathos und die akzentuierte *visio*-Metaphorik. Der den Abschnitt beschließende doppelte Gedankenstrich gibt dem Verdacht Raum und grenzt die nachfolgenden Abschnitte als Schilderung der *visio* von der Rahmenerzählung der ersten beiden Abschnitte ab. Der siebente Abschnitt wird wiederum mit einem doppelten Gedankenstrich schließen und somit den 8. Abschnitt, wenigstens auf den ersten Blick, wieder als Teil der Rahmenerzählung ausweisen – doch dazu später. Die Entlarvung der ‚freien Geister‘ als Erfindung wird durch den Schluss des zweiten Abschnitts also nur scheinbar eingeschränkt, das dezidierte Festhalten an der Hoffnung auf ihr zukünftiges Erscheinen legt vielmehr eine Potenzierung des Erfindungs-Charakters nahe: Die Einheit von Beschreibung und Entstehung, die mit der Frage insinuiert wird, ob sich die Beschreibung ihrer Entstehungsbedingungen nicht als Beitrag dazu erweisen könnte, „um ihr Kommen zu beschleunigen“, lässt sich auch dahingehend verstehen, dass es sich letztendlich wiederum um eine Figur handelt, die alleine im aus der Not geborenen, künstlerisch-fiktionalen Narrativ der hoffnungsvollen Erfindung existiert, um eine ‚Falschheit‘, die dem Ich gerade ‚Not tut‘.

Selbst wenn man nicht so weit gehen möchte, den Verdacht dergestalt auf die folgende Schilderung der Entstehungsbedingungen ‚freier Geister‘ auszudehnen, lässt sich nach dieser kurzen Skizze der ersten beiden Abschnitte festhalten, dass es sich bei der Aufforderung zur Einsicht in das Perspektivische im sechsten Abschnitt um eine literarisch komplex inszenierte, mehrfach gerahmte Figurenrede handelt: Sie stellt die Antwort auf eine rätselhafte Frage dar, die sich eine Figur selbst gibt, die und deren mutmaßliches Schicksal „zum Voraus“ beschrieben werden, „um ihr Kommen zu beschleunigen“ (MA I, Vorrede 2). Diese Beschreibung wird ihrerseits gerahmt von Selbst- bzw. einem anonymen ‚Man‘ zugeschriebenen Fremdcharakterisierungen eines Erzählers, der sich als in höchstem Maße unzuverlässig erweist. Dass es exegetisch abenteuerlich ist, so aus jener Figurenrede zu zitieren, als ob es sich dabei um eine vom Autor direkt an seinen Leser gerichtete Anweisung handelt, sollte damit bereits hinlänglich deutlich geworden sein.

## Vermutungen über die ‚große Loslösung' als Schlüsselerlebnis ‚freier Geiser' (MA I, Vorrede 3)

Mit dem dritten Abschnitt der Vorrede beginnt die visionäre Schilderung der ‚Schicksale und Wege', unter denen dem Zutrauen des Sprechers zufolge in Zukunft ‚freie Geister' entstehen könnten. Während die ersten beiden Abschnitte der Vorrede dicht von Selbstbezüglichkeiten und unmittelbar reflexiven Wendungen durchsetzt sind, tritt diese Dimension in den Abschnitten 3 bis 7 zurück – die Schilderung der Entwicklungsgeschichte ist vergleichsweise geradlinig, und nur gelegentlich entstehen meist weniger offensichtliche Selbstbezüglichkeiten.

So wird die Binnenerzählung auch zunächst konsequent und erwartungsgemäß als solche umgesetzt: Während in der Rahmenerzählung der ersten beiden Abschnitte die erste Person Singular dominiert, ja exzessiv betont wird, wird die antizipierte Figur des ‚freien Geistes' nun in der dritten Person beschrieben – die erste Person (im Plural und Singular) taucht nur mehr in den in direkter Rede gesetzten Passagen des dritten, sechsten und siebten Abschnitts auf.[25]

Auffällig ist jedoch die zu Beginn des dritten Abschnitts gewählte Zeitform:

> Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus „freier Geist" einmal bis zur Vollkommenheit reif und süss werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer g r o s s e n L o s l ö s u n g gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. (MA I, Vorrede 3)

Einerseits kann man in der Schilderung als Vermutung und dem „werden soll" eine nochmalige Betonung der zukünftigen Dimension und des visionären Charakters der nachfolgenden Schilderung sehen. Andererseits ist diese – anders als es bei Verwendung des Futur der Fall wäre – nicht eindeutig impliziert und die Verwendung der Vergangenheitsformen („gehabt hat", „war", „schien") suggeriert, dass das genannte „Ereigniss" bereits stattgefunden hat.[26] In weiterer Folge wird dann ein zeitneutrales Präsens vorherrschen, das aber jedenfalls auch nicht mehr ausdrücklich die zum Ende des zweiten Abschnitts betonte zukünftige Dimension reflektiert, sondern in seiner Allgemeinheit ebenso auf Zukünftiges wie auf Vergangenes bezogen werden kann. Diese Offenheit hinsichtlich der Tempi ist inhaltlich von großer Bedeutung.

---

[25] In den Vorstufen der Abschnitte 3 bis 7 findet sich hingegen vielfach noch die erste Person Singular, so z.B. im in den vierten Abschnitt eingegangen Text von KGW IX 4, W I 5, S. 14. Auch hier liegt also ein Beispiel dafür vor, wie stark die Texte mit Bezug auf ihren letztendlichen Kontext und dessen narrative Zusammenhänge redigiert wurden.

[26] Der Wechsel des Tempus geht auf eine Einfügung in der Vorstufe in KGW IX 4, W I 5, S. 47 zurück: „Man darf vermuthen, daß ein Geist, in dem der Typus ‚freier Geist' einmal reif u süß wird, sein entscheidendes Ereigniß in einer großen Loslösung {gehabt} hat".

Was die nachfolgende Schilderung der ‚großen Loslösung' anbelangt, werden für „Menschen einer hohen und ausgesuchten Art" im Anschluss „die Pflichten" als solche nur unter größter Anstrengung zu sprengende Fesseln identifiziert – worin man einen Fingerzeig zur Problematisierung des Gehorchens der ‚Du solltest'-Anweisungen im sechsten Abschnitt sehen könnte, bei denen es sich ihrerseits um eine Art von ‚Pflichten' zu handeln scheint. Jedenfalls liegt mit dem hier eingeführten Topos der ‚großen Loslösung' nun jenes ‚Rätsel' vor, im Hinblick auf das sich der ‚freie Geist' im sechsten Abschnitt Antwort gibt. In Entsprechung mit der erst im sechsten Abschnitt erfolgenden, die ‚Loslösung' interpretierenden ‚Antwort' wird das Geschehen hier als ein dem werdenden ‚freien Geist' noch nicht transparentes geschildert:

> Die grosse Loslösung kommt für solchermaassen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoss: die junge Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, — sie selbst versteht nicht, was sich begiebt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehn, irgend wohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. „Lieber sterben als h i e r leben" — so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies „hier", dies „zu Hause" ist Alles, was sie bis dahin geliebt hatte! (MA I, Vorrede 3)

Sowohl der Befehlscharakter als auch das Motiv der „gebieterischen Stimme" sind für die spätere Aufklärung im sechsten Abschnitt bedeutsam, unterstreichen sie doch das auch dort noch präsente Bild des Gehorchens gegenüber einem gebieterischen Imperativ.

Zentral sind bei der Schilderung der ‚großen Loslösung' insbesondere die auch im sechsten Abschnitt wieder anklingenden Momente des abrupten, argwöhnisch-aggressiven Abgrenzens durch einen eruptiven emanzipatorischen Willensakt, wobei auch ein Moment krankhafter Kompensationsbedürfnisse mitzuschwingen scheint:[27]

> Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr „Pflicht" hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Hass auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick r ü c k w ä r t s , dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Gluth der Scham über Das, was sie eben that, und ein Frohlocken zugleich,

[27] Ob und inwiefern dabei eine Art von Willensfreiheit impliziert ist, kann hier nicht diskutiert werden. Wie die nachfolgend zitierte Schilderung zeigt, stehen jedoch zunächst der schopenhauerschen Konnotation des Willensbegriffs entsprechend Motive wie Eruption und Getriebenheit im Vordergrund. Auch geht es, wie die Rede vom „Wille[n] zum f r e i e n Willen" zeigt, jedenfalls nicht um metaphysische Fragen der Willensfreiheit im Sinne einer dem Willen per se zukommenden oder nicht zukommenden Eigenschaft, sondern um das praktische Problem der Befreiung des Willens von bindenden Pflichten und eine sich dergestalt ermöglichende Praxis der „Selbst-Werthsetzung" (MA I, Vorrede 3). Dabei gilt es weiters zu beachten, dass sich – wie schon angedeutet wurde und es bei der nochmaligen Behandlung des sechsten Abschnitts näher auszuführen gilt – jene Befreiung von den ‚Pflichten' aufgrund der im sechsten Abschnitt geschilderten, nachträglichen Interpretation der ‚großen Loslösung' und deren (Unter-)Brechung durch den Erzählerkommentar ihrerseits als ‚pflichtgemäßes' Befolgen eines Imperativs herausstellt. Nicht zuletzt weil dieses immer wieder mit dem Typus des ‚freien Geistes' assoziierte Autonomieideal in solchen Konstellationen Parallelen zum Motivkomplex der Selbstaufhebung der Moral aufweist, gilt es m.E. zu hinterfragen, ob es sich hier tatsächlich um ein durchgängig positiv propagiertes Ideal handelt, mit dem sich Nietzsche ungebrochen identifiziert (so z.B. João Constâncio, 'A sort of schema for ourselves': On Nietzsches 'Ideal' and 'Concept' of freedom, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 127–162).

> d a s s sie es that, ein trunkenes inneres frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verräth — ein Sieg? über was? über wen? ein räthselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der e r s t e Sieg immerhin: — dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der grossen Loslösung. Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum f r e i e n Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht! (MA I, Vorrede 3)

Bemerkenswert ist weiters, dass bereits bei der Schilderung dieses frühen Stadiums über das Motiv des Umkehrens eine Querverbindung zur Rahmenerzählung im ersten Abschnitt hergestellt wird:

> Mit einem bösen Lachen dreht er um, was er verhüllt, durch irgend eine Scham geschont findet: er versucht, wie diese Dinge aussehn, wenn man sie umkehrt. Es ist Willkür und Lust an der Willkür darin, w e n n er vielleicht nun seine Gunst dem zuwendet, was bisher in schlechtem Rufe stand, — wenn er neugierig und versucherisch um das Verbotenste schleicht. Im Hintergrunde seines Treibens und Schweifens — denn er ist unruhig und ziellos unterwegs wie in einer Wüste — steht das Fragezeichen einer immer gefährlicheren Neugierde. „Kann man nicht a l l e Werthe umdrehn? und ist Gut vielleicht Böse? und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? müssen wir nicht auch Betrüger sein?“ — solche Gedanken führen und verführen ihn, immer weiter fort, immer weiter ab. (MA I, Vorrede 3)

Der ‚freie Geist‘ in diesem frühen Stadium scheint bereits der im ersten Abschnitt geschilderten, angeblich aus Nietzsches Schriften ergehenden „unvermerkte[n] Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Werthschätzungen“ nachzukommen, scheint „versucht und ermuthigt, einmal den Fürsprecher der schlimmsten Dinge zu machen: wie als ob sie vielleicht nur die bestverleumdeten seien“ (MA I, Vorrede 1). Auch die in den Raum gestellte Möglichkeit, nicht nur „Betrogene[r]“, sondern auch „Betrüger“ (MA I, Vorrede 3) zu sein, erinnert an die Topoi von Selbstbetrug und Täuschung aus dem ersten Abschnitt.

## Die Genesung zur Multiperspektivität zwischen Verkleidung und Erwärmung (MA I, Vorrede 4)

Der vierte Abschnitt knüpft direkt an die Charakterisierung jenes Loslösungsprozesses als krankhaft an, um die Genesung als nächsten Entwicklungsschritt zu schildern:

> Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entrathen mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntniss, bis zu jener r e i f e n Freiheit des Geistes, welche ebensosehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt —, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Ueberreichthums, welche die Gefahr ausschliesst, dass der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgend einem Winkel berauscht sitzen bliebe, bis zu jenem Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der g r o s s e n Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht

> giebt, a u f d e n V e r s u c h hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! (MA I, Vorrede 4)

Hier werden mit Motiven wie den „vielen und entgegengesetzten Denkweisen", der „Selbstbeherrschung" und der „Zucht des Herzens" bereits Aspekte des Multiperspektivitäts-Motivs aus dem sechsten Abschnitt eingeführt. Auch die Rede von einem jenen Zustand auszeichnenden „Vogel-Umblick" und dessen Beschreibung als „nicht mehr in den Fesseln von Liebe und Hass, ohne Ja, ohne Nein, freiwillig nahe, freiwillig ferne" kündigt sich bereits die Befreiung von der Bindung an einzelne Perspektiven und deren ‚Für und Wider' bzw. Nah und Fern an. Schon hier scheint die feste Bindung an einzelne Perspektiven oder deren Gegensätze zugunsten einer emotionalen Distanz aufgelöst: „man ward zum Gegenstück Derer, welche sich um Dinge bekümmern, die sie nichts angehn. In der That, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an — und wie viele Dinge! — welche ihn nicht mehr b e k ü m m e r n …"

Die Suggestion des Fortschritts wird jedoch an zwei Punkten potentiell gebrochen: Erstens wird die emphatische Schilderung der „g r o s s e n Gesundheit" konterkariert durch die Rede von einem die Genesungsphase bestimmenden „zähen W i l l e n z u r G e s u n d h e i t, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden wagt." Mit dem Topos des Verkleidens ist das den ersten Abschnitt bestimmende Motiv der Täuschung wenigstens einen Moment lang wieder präsent, mit der in den Raum gestellten Möglichkeit der Verkleidung als ‚gesund' potentiell die Proklamation von ‚Gesundheit' unter Verkleidungsverdacht gestellt.[28] Zweitens ist, wenn es im Hinblick auf den Begriff des ‚freien Geistes' heißt, dass „dies kühle Wort in jenem Zustande wohl[thut], es wärmt beinahe", wiederum das aus den ersten beiden Abschnitten bekannte Motiv der Leitung durch Bedürfnisse und Nöte sowie der durch sie erforderten ‚Falschmünzerei' zitiert – auch die Selbst-Identifikation als ‚freier Geist' scheint jedenfalls nicht frei von solchen Hintergründen zu sein.

[28] Eine analoge Problematisierung des Gesundheitsmotivs findet sich in der Vorrede zu MA II. Vgl. Jakob Dellinger, ‚die Person verräth sich'. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), Ohnmacht des Subjekt – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014 (im Erscheinen).

## Von der multiperspektivischen Distanz zur gesunden Nähe (MA I, Vorrede 5)

Im fünften Abschnitt ist der „freie Geist“, wie es zu Beginn ausdrücklich heißt, „[e]in[en] Schritt weiter in der Genesung“, er „nähert sich wieder dem Leben, langsam freilich, fast widerspänstig, fast misstrauisch.“ (MA I, Vorrede 5) Bemerkenswerterweise lassen sich dabei mitunter Signale einer Abkehr von der im vorhergehenden Abschnitt geschilderten Haltung kühler, multiperspektivischer Äquidistanz zu allen Dingen registrieren:

> Es wird wieder wärmer um ihn, gelber gleichsam; Gefühl und Mitgefühl bekommen Tiefe, Thauwinde aller Art gehen über ihn weg. Fast ist ihm zu Muthe, als ob ihm jetzt erst die Augen für das N a h e aufgiengen. Er ist verwundert und sitzt stille: wo w a r er doch? Diese nahen und nächsten Dinge: wie scheinen sie ihm verwandelt! welchen Flaum und Zauber haben sie inzwischen bekommen! (MA I, Vorrede 5)

In der so nachdrücklich betonten wiedergewonnenen Wertschätzung für das „Nahe“ und Nächste liegt eine brisante Parallele zum ersten Abschnitt, wo der „Genuss an Vordergründen, Oberflächen, Nahem, Nächstem, an Allem, was Farbe, Haut und Scheinbarkeit hat“ (MA I, Vorrede 1) noch als Beispiel für die dort geschilderte „Falschmünzerei“ fungierte. Ebenso brisant ist in dieser Hinsicht die zunächst so unverfänglich positiv klingende Erklärung einer sich langsam wieder einstellenden Annäherung an das ‚Leben‘, das der Erklärung des ersten Abschnitts gemäß ja „von der Täuschung [l e b t ]“ (MA I, Vorrede 1).

Die multiperspektivische „Vogel-Freiheit“ des vierten Abschnitts ist nun jedenfalls offenkundig passé, wird jedoch als wertvolle Erfahrung festgehalten:

> Er blickt dankbar zurück, — dankbar seiner Wanderschaft, seiner Härte und Selbstentfremdung, seinen Fernblicken und Vogelflügen in kalte Höhen. Wie gut, dass er nicht wie ein zärtlicher dumpfer Eckensteher immer „zu Hause“, immer „bei sich“ geblieben ist! er war a u s s e r sich: es ist kein Zweifel. Jetzt erst sieht er sich selbst —, und welche Ueberraschungen findet er dabei! Welche unerprobten Schauder! Welches Glück noch in der Müdigkeit, der alten Krankheit, den Rückfällen des Genesenden! (MA I, Vorrede 5)

Die sich schon im vierten Abschnitt über das Motiv der Verkleidung ankündigende, die gesamte weitere Vorrede durchziehende Komplikation des Genesungsmotivs wird hier erstmals expliziter: Einerseits wird wiederum eindeutig Fortschritt im Genesungsprozess suggeriert – der neue ‚Schritt‘ wirkt wie ein ‚wärmerer‘ Zustand und eine Art endlich erfolgter Selbstfindung. Andererseits soll – was in der Tat eine „Ueberraschun[g]“ darstellt – zugleich auch in den „Rückfällen“ und der „alten Krankheit“ noch „Glück“ liegen. Die Suggestion von Fortschritt und Genesung bleibt so weiterhin verdächtig – was genau als Rückfall in die Krankheit und wo bzw. ob sich tatsächlich schon so etwas wie Gesundheit einstellt und in einen stabilen Zustand mündet, bleibt offen, die vorherigen Zustände weiterhin präsent. Wenn es sich bei jenem ‚Fortschritt‘ um eine allmähliche

Wiederannäherung an das potentiell täuschende Leben handeln soll, ist diese Irritation des Narrativs der Progression freilich nur konsequent und das Motiv der Selbstfindung könnte – wenn man eine Analogie zum täuschenden, sich diverser Falschmünzereien bedienenden Sprecher der ersten beiden Abschnitte herstellen will – ebenfalls in diese Richtung gelesen werden.

Die Figur des „Eckensteher[s]“ fungiert auch in FW 374/375 als Gegenbild zur multiperspektivischen Befreiung, seine bornierte Bindung an die eigene Perspektive ist in beiden Fällen negativ konnotiert.[29] Anders als in FW 374/375 erscheint das die eckensteherische Haltung transzendierende Stadium der ‚Vogelfreiheit‘, dessen Lehrgehalt dann im sechsten Abschnitt reflektiert wird, jedoch hier seinerseits als transitorisch-vorbereitend für das nun geschilderte Stadium der Genese und dessen überschwänglicher Dankbarkeit:

> Es sind die dankbarsten Thiere von der Welt, auch die bescheidensten, diese dem Leben wieder halb zugewendeten Genesenden und Eidechsen: — es giebt solche unter ihnen, die keinen Tag von sich lassen, ohne ihm ein kleines Loblied an den nachschleppenden Saum zu hängen.

Diese ihrerseits überschwängliche Schilderung jener Dankbarkeit wird allerdings sowohl durch die neuerliche Betonung der Zuwendung zum vom ersten Abschnitt her so prekär besetzten Topos des ‚Lebens‘ als auch durch das anschließende „Und ernstlich geredet“ gebrochen, dessen Bezugsrahmen unklar bleibt:[30] War nur die übertrieben anmutende These hinsichtlich des „Loblieds“ *nicht* „ernstlich“ gemeint oder aber die gesamte Idealisierung des Überschwangs der Genesung womöglich eine Übertreibung? Jedenfalls scheinen sich Genesung und Gesundheit im „ernstlich geredet[en]“ Anschluss weit weniger bereitwillig einstellen zu wollen:

> es ist eine gründliche K u r gegen allen Pessimismus (den Krebsschaden alter Idealisten und Lügenbolde, wie bekannt —) auf die Art dieser freien Geister krank zu werden, eine gute Weile krank zu bleiben und dann, noch länger, noch länger, gesund, ich meine „gesünder“ zu werden. Es ist Weisheit darin, Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen. (MA I, Vorrede 5)

Das doppelte „noch länger“ und der Wechsel zum Komparativ „gesünder“ lassen den Genesungsprozess nahezu unabschließbar wirken – dies könnte freilich bedeuten, dass auch der Fortschritt gegenüber der multiperspektivischen ‚Vogelfreiheit‘ der „Lebens-Weisheit“ gemäß nur „in kleinen Dosen“ erfolgen soll. Jedenfalls lässt sich festhalten, dass beide Entwicklungsstufen, nämlich sowohl die mit der ‚Loslösung‘ einhergehende ‚Krankheit‘ als

[29] Vgl. Paul van Tongeren / Herman Siemens / Gerd Schank (Hg.), Nietzsche-Wörterbuch, Bd.1, Berlin / New York 2004, S. 683-687.

[30] Scheier, Einleitung, S. LXV, suggeriert überdies einen Zusammenhang mit dem Motiv des zurechtfälschenden ‚Dichtens‘ aus dem ersten Abschnitt: „Hier beginnt demnach – darum die Dankbarkeit – das Gespräch mit der Seele, füglich als *Dichten*“.

auch der darauf folgende Genesungsprozess, als „K u r gegen allen Pessimismus“ den ersten Abschnitten der Vorrede gemäß als auf Nöte und Bedürfnisse des ‚Lebens‘ antwortende therapeutische Maßnahme verstanden werden müssen, die möglicherweise auch den Einsatz der dort geschilderten Mittel des Zurechtdichtens und Zurechtfälschens mit einschließen könnte – immerhin wurden auch die Beispiele der „Falschmünzerei“ des ersten Abschnitts als Teil einer „Kur“ (MA I, Vorrede 1) beschrieben. Die zur Einsicht in die Multiperspektivität führende Krankheitsphase der ‚Loslösung‘ ist nicht Resultat eines theoretischen Aufklärungsinteresses, sondern Folge einer praktisch-therapeutischen Notwendigkeit und schließt, wie nicht zuletzt die Rede von einer „Lebens-Weisheit“ (MA I, Vorrede 5) im Rückbezug auf das Motiv des wesentlich täuschenden Lebens suggeriert, vielleicht auch das Mittel der Täuschung mit ein.

## Die Einsicht in das Perspektivische als nachträglich erklärter Sinn der Krankheit (MA I, Vorrede 6)

Für die „Antwort“, die sich der „freie Geist“ im sechsten Abschnitt selbst gibt, lässt sich mit Blick auf die vorhergehenden Abschnitte geltend machen, dass es um die Lehren geht, die nachträglich aus einem mehr oder weniger vergangenen Stadium, nämlich der im dritten Abschnitt geschilderten ‚Loslösung‘, gezogen bzw. diesem zugeschrieben werden – was auch durch die Verwendung von „Du solltest“ (statt ‚Du sollst‘) unterstrichen wird.[31] Auch der nunmehrige Standpunkt ist jedoch offenbar nur ein Zwischenstadium, ein noch unsteter Zustand, der Fortschritt noch nicht endgültig oder gesichert – die Betrachtung erfolgt „unter den plötzlichen Lichtern einer noch ungestümen, noch wechselnden Gesundheit“ (MA I, Vorrede 6). Wie schon zuvor der etwaige Verkleidungscharakter der Gesundheit und die Länge des Genesungsprozesses betont wurden, wird die Krankheit der Loslösung auch hier zwar einerseits als vergangenes Stadium behandelt, andererseits aber nahegelegt, dass Fortschritt und Genesung noch nicht endgültig und stabil sind. Die optische Metapher der „plötzlichen Lichter“ bringt dies prägnant zum Ausdruck und führt dazu, dass die anschließende „Antwort“ nachdrücklich perspektiviert und temporalisiert erscheint – wechselnde Lichtverhältnisse und plötzliche Schlaglichter gestatten keine ruhige, eingehende

[31] Die englische Übersetzung von R.J. Hollingdale ist durch die Verwendung von „shall“ gerade an diesem Punkt missverständlich und schmuggelt überdies „perspectivism“ für „das Perspektivische“ ein (vgl. Friedrich Nietzsche, Human, All too Human. translated by R.J. Hollingdale, with an introduction by Richard Schacht, Cambridge 1996, S. 9).

Betrachtung, und es bleibt unklar, ob die folgende Antwort noch der Krankheit oder bereits der Gesundheit entspringt. Auch könnte der Versuch, der traumatischen Krankheitserfahrung der ‚Loslösung' im Nachhinein einen Sinn zuzuschreiben, sie als lehrreiche Lektion zu begreifen, eine Form der zuvor beschriebenen „K u r gegen allen Pessimismus" (MA I, Vorrede 5) darstellen, die einem „W i l l e n z u r G e s u n d h e i t" (MA I, Vorrede 4) entspringt, der sich vielleicht heilsamer Fiktionen bedient und womöglich selbst noch nicht gesund ist, sondern sich bloß in diesem Sinne ‚verkleidet': Im Sinne einer „Kur und Selbst-Wiederherstellung" (MA I, Vorrede 1) wäre es fraglos therapeutisch opportun, eine traumatische Erfahrung als charakterbildende Lektion und Etappe eines Genesungsgeschehens zu interpretieren. Es wäre wohl in der Tat ein probates Mittel gegen die pessimistisch-nihilistische Option, die bislang vermiedene, dunkel-bedrohliche Frage nach dem ‚Warum' der ‚Loslösung' und der mit ihr einhergehenden Traumata ungestellt oder, noch schlimmer, zwar zu stellen, aber unbeantwortet zu lassen, d.h. ihnen keinen Sinn zu geben oder sie gar als schlechterdings sinnlos zu begreifen.

Die Formulierung der Frage unterstreicht jedenfalls zunächst noch einmal den pathologisch asketischen Aspekt der „Loslösung" als umfassender Entsagung und argwöhnischem Hass gegen eigene „Tugenden". In der Steigerung von „Allem entsagend, was ich verehrte" zu „der Verehrung selbst entsagend" (MA I, Vorrede 6) spiegelt sich die vorherige Steigerung von der Abkehr von allem, „was sie bis dahin geliebt hatte", zum „Hass auf die Liebe" (MA I, Vorrede 3) selbst. Der Rückbezug ist dahingehend bis hin zur pathologischen Übersteigerung der Ablehnungshaltung klar und präzise.[32] Auch wenn man den Verdacht hinsichtlich einer ‚Verkleidung' zur Gesundheit nicht so weit treiben möchte wie oben skizziert, handelt es sich bei den Passagen über die Bedeutung des Perspektivischen jedenfalls nicht etwa um eine universelle theoretische Forderung, sondern um die nachträgliche Interpretation des Lehrwerts einer zuvor als krankhaft beschriebenen, durch lebenspraktische Umstände bestimmten Haltung, die ihrerseits in einem Zustand erfolgt, der, wenn schon nicht seinerseits krank, so doch jedenfalls noch nicht endgültig gesund ist.[33]

Mit dem Begriff der Tugend tritt indes ein Motiv hinzu, das in den vorherigen Abschnitten nicht ausdrücklich präsent war und auch den Beginn der nachfolgenden „Antwort" bestimmen wird. Bei der ursprünglichen Beschreibung des Loslösungsprozesses waren statt den „Tugenden" noch die „Pflichten" als zentrales bindendes Moment identifiziert

[32] Diese Übersteigerung war allerdings auch schon Teil der Vorstufe in KGW IX 2, N VII 2, S. 26: „warum mußte ich {allem} ~~Herr über meine Tugenden werden u. meine Tugenden selber kreuzigen u.~~ {entsagen, was ich verehrte, warum mußte ich meiner Verehrung entsagen}".

[33] Die Hinwendung zum Thema des Perspektivischen erfolgt somit in der Tat „nicht als eine logische Folge, sondern von der Not-Wendigkeit des Lebens" (Scheier, Einleitung, S. LXV) her.

worden, von dem es sich zu lösen gelte und gegen das sich schließlich „ein Blitz von Verachtung“ (MA I, Vorrede 3) richtet. Diese Verschiebung zum positiver konnotierten Begriff der Tugend mag sich durch die nunmehr aufgegebene, als krankhaft charakterisierte kategorische Ablehnungshaltung erklären – zugleich wird durch sie jedoch zunächst die paradoxe Konstellation invisibilisiert, dass es sich bei jener Pflichtverweigerung um das pflichtgemäße Befolgen eines ‚Du sollst‘ gehandelt hat, die Loslösung von den Pflichten also ihrerseits aus Pflicht erfolgt.[34] Darauf weist erst der den Abschnitt beschließende Erzählerkommentar hin, der damit zugleich auch nochmals das Motiv der instabilen, „noch wechselnden Gesundheit“ akzentuiert: Die Verwendung der Vergangenheitsform („gehorcht hat“) suggeriert, dass es mittlerweile (bzw. vielleicht auch erst durch diesen aufklärenden Kommentar) zu einer womöglich ihrerseits wieder krankhaften Loslösung von der *ex post* als Sinn der ursprünglichen Loslösung identifizierten Pflichtmaxime gekommen sein könnte.

Die Antwort greift zunächst mit Bezug auf die Tugenden nachdrücklich das Befreiungsmotiv und dessen Profilierung als gewaltsamer „Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung“ auf, in dem es um „Herrschaft über die Dinge“ (MA I, Vorrede 3) geht:

> Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. (MA I, Vorrede 6)

Aufgegriffen ist damit neben dem Topos der gewaltsamen (Selbst-)Beherrschung zugleich auch das Motiv, dass der ‚freie Geist‘ erst, nachdem er „a u s s e r sich“ war, „sich selbst [sieht]“ (MA I, Vorrede 5): Erst durch die Distanzierung von den eigenen Tugenden soll eine Art selbstbestimmte Souveränität entstehen – aber auch für diese Selbst-Identifikation gilt wohl, dass sie ‚wohl tut‘ und ‚beinahe wärmt‘.

Für den Problemkomplex des Perspektivischen ist von entscheidender Bedeutung, dass hier in analoger Begrifflichkeit, aber noch nachdrücklicher als in GM III 12, die Möglichkeit des willentlich-kalkulierten Einsatzes von Perspektiven und deren „Für und Wider“ betont wird. Anders als etwa in FW 354 oder FW 374 wird hier keineswegs suggeriert, dass eine bestimmte Perspektive nicht überschreitbar wäre, sondern pointiert auf die Möglichkeit des bewussten, bestimmten Zwecken folgenden Perspektivenwechsels hingewiesen. Wie in GM

[34] Dass sich hier eine Parallele zum Nietzsche zur Zeit der Abfassung intensiv beschäftigenden Problem der Selbstaufhebung der Moral „[ a ] u s M o r a l i t ä t “ (M, Vorrede 4) ergibt, ist wohl kein Zufall. Auch in GM III spielen die ‚freien Geister‘ eine Schlüsselrolle bei der Selbstaufhebung der Moral, siehe Dellinger, Auklärung über Perspektiven.

III 12 ist dies insbesondere für die Möglichkeit einer poeseologischen[35] Deutung maßgeblich – doch dazu später.

In unmittelbarem Anschluss folgen nun der eingangs zitierte Passus über das „Perspektivische in jeder Werthschätzung“ sowie zwei weitere „Du solltest“, die davon ausgehend eine Wertschätzung des Perspektivischen etablieren:[36]

> Du solltest vor Allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit immer am grössten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, s i c h als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen und seiner Erhaltung zu Liebe das Höhere, Grössere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen, — du solltest das Problem der R a n g o r d n u n g mit Augen sehn und wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive mit einander in die Höhe wachsen. (MA I, Vorrede 6)

Nachdem zuvor die Perspektivität jeglicher Wertordnung expliziert wurde, geht es nun um eine Wertordnung der Perspektivität: Die perspektivische Ungerechtigkeit soll zwar grundsätzlich lebensnotwendig sein, zugleich aber auch graduell variieren, sodass der „kleinsten, engsten, dürftigsten“ Form der Ungerechtigkeit eine relativ umfassende entgegensteht, die als gesteigertes „Recht“ qualifiziert wird. Die dergestalt konstituierte Wertordnung zwischen klein und groß, eng und umfassend scheint das „Problem der R a n g o r d n u n g“ zu bilden.[37] Dabei drängt sich einerseits die Rückfrage auf, ob das ‚deskriptive‘ Perspektivitätsmotiv und die Erklärung des Perspektivischen zur unverzichtbaren Lebensbedingung möglicherweise bereits im Dienste jener ‚normativen‘ Erklärung standen: Vielleicht *soll* nur von der Perspektivität jeglicher Wertschätzung ausgegangen werden, *um* eine gewisse Rangordnung begründen zu können? Andererseits fällt die Affinität zwischen den Polen jener Rangordnung und der Entwicklungsgeschichte des ‚freien Geistes‘ ins Auge: Während der Pol des ‚Kleinen‘ sich mit der überwundenen Haltung einer unbedingten Bindung an die eigene Perspektive identifizieren lässt, scheint der Pol des ‚Großen‘, „Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive“, der zuvor geforderten Fähigkeit des willentlichen Wechselns von Perspektiven zu entsprechen. Der ‚freie Geist‘ würde demgemäß seinen eigenen Entwicklungsgang zum Ausgangspunkt der ‚Rangordnung‘ machen. Dies erscheint ob der angedeuteten Selbstbezüglichkeit einerseits konsequent: Wenn jede Wertschätzung perspektivisch ist, muss es auch die hier zum Ausdruck kommende

---

[35] Zur Verwendung von ‚Poeseologie‘ bzw. ‚poeseologisch‘ als Ausdrücke für den deskriptiven Nachvollzug textueller Verfahrensweisen vgl. Pichler, Philosophie als Text, S. 39-49.

[36] Auf diesen Übergang vom ‚Deskriptiven‘ zum ‚Normativ-Präskriptiven‘ hat schon George Stack hingewiesen: „Nietzsche shifts conceptual gears […] from *description* to judgement […] and on to prescription” (Stack, Nietzsche’s Anthropic Circle, S. 72).

[37] Sehr deutlich wird der Zusammenhang von ‚Rangordnung‘ und Moral in KGW IX 2, N VII 2, S. 8, wo es im Anschluss an eine Vorstufe zum siebenten Abschnitt heißt: „Jede Moral ~~ist~~ {welche irgendwo geherrscht hat war immer} die Zucht u Züchtung eines bestimmten Typus von Menschen, ~~voraussetzend~~ {unter der Voraussetzung}, daß es auf diesen Typus ~~besonders~~ {vornehmlich, ja ausschließlich} ankomme: kurz, ~~eine Rang=~~ {immer unter der Voraussetzung eines} ordnung der ~~Seelen~~ {Typen} ~~voraussetzend~~.“

Wertschätzung für die „Umfänglichkeit der Perspektive“ sein. Die proklamierte Rangordnung der Perspektivität stellt somit ihrerseits eine distinkt perspektivische Wertschätzung dar. Andererseits scheint der ‚freie Geist‘, indem er seine eigene Geschichte zum Maßstab der ‚Rangordnung‘ erhebt, seinerseits „s i c h als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen“ – und so die Zuordnung zum höheren Pol der Rangordnung wieder zu unterlaufen. Die zweite Qualifikation des ‚Kleinen‘, „seiner Erhaltung zu Liebe das Höhere, Grössere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen“, lässt sich allerdings kaum auf den ‚freien Geist‘ abbilden – womöglich soll es also ausschließlich „engen“ Perspektiven zum Vorwurf gemacht werden, dass sie sich selbst als Maßstab nehmen (daher das „dennoch“).[38]

Ungeachtet der Frage, ob die klare Wertordnung zwischen ‚groß‘ und ‚klein‘ dergestalt durchkreuzt wird oder nicht, überrascht ihre Affinität zur sonst so vehement attackierten traditionellen christlich-abendländischen Moral: Nachdem mit der Ungerechtigkeit zunächst ein im Rahmen derselben negativ konnotierter Begriff zur unverzichtbaren Lebensnotwendigkeit erklärt wurde (soweit die gängige Umwertungspraxis, die sich auch anhand von Begriffen wie Falschheit, Bosheit oder – im ersten Abschnitt der Vorrede – Täuschung dokumentiert), wird mit der Etablierung der Rangordnung innerhalb der Ungerechtigkeit die negative Konnotation prolongiert. Das suggerierte Bild des Aufstiegs zu einer immer gerechteren Ungerechtigkeit im Rahmen der Rangordnung lässt sich ebenso wie das Motiv des pflichtgemäßen Befolgens eines Imperativs als Rückbindung an die traditionelle Moral begreifen. Zwar kann man einwenden, dass die – mutmaßlich nach bestimmten Zwecken verschiedene Perspektiven simulierende – ‚gerechtere‘ Ungerechtigkeit nicht mehr viel mit gängigen Gerechtigkeitskonzeptionen zu tun habe, aber als Distanzierung von unmittelbaren Bindungen und deren ‚Lebensnotwendigkeit‘ birgt die Bewusstmachung von Perspektivität jedenfalls ein Moment des Krankhaften und ‚Lebensfeindlichen‘[39] – auch und gerade wenn der Anspruch dahin geht, jenes krankhafte Moment im Rahmen einer ‚großen Gesundheit‘ aufzuheben. Jedenfalls lassen sich die Umwertung des Begriffs der Ungerechtigkeit und die damit einhergehende Proklamation der wesentlichen Perspektivität

[38] Auffällig ist im zuletzt zitierten Passus angesichts des Kontexts des Perspektivitätsproblems auch die Wiederholung der von Nietzsche ansonsten eher beiläufig verwendeten Formulierung „mit Augen sehn“: Dies lässt sich qua visuelle Metaphorik einerseits als neuerlicher Hinweis darauf interpretieren, dass die zur Wahrnehmung der ‚Rangordnung‘ führende Betrachtungsweise ihrerseits perspektivisch ist. Andererseits könnte darin eine Anspielung auf Mk 4.11-12 liegen: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reichs Gottes zu wissen; denen aber draußen widerfährt es Alles durch Gleichnisse, auf daß sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen“. Folgt man dieser Parallele, könnte die Wiederholung der Formulierung suggerieren, dass das Problem des Perspektivischen und der Rangordnung dem ‚freien Geist‘ ebenfalls nur als eine Art ‚Gleichnis‘ gegeben ist.

[39] Vgl. Dellinger, Bewusstsein als Krankheit, S. 341 ff.

von Wertschätzungen insgesamt als Beispiel der im ersten Abschnitt geschilderten Versuchung begreifen, „einmal den Fürsprecher der schlimmsten Dinge zu machen“ und dergestalt „eine Art Scheu und Misstrauen selbst gegen die Moral“ (MA I, Vorrede 1) ins Werk zu setzen: Demgemäß handelte es sich beim Propagieren des Perspektivitätsmotivs selbst um das Dokument einer experimentellen Umwertungspraxis. Die Erklärung über das Aus- und Einhängen unterschiedlicher Perspektiven und deren ‚Für und Wider‘ wäre somit in jenem unmittelbaren Sinne selbstbezüglich, dass sie selbst eben dieser Praxis entspringt, d.h. ihrerseits eine im Rahmen eines moralkritischen Verdachtskalküls eingehängte Perspektive darstellt.

Der anschließende, die Proklamation der Rangordnung unterbrechende Erzählerkommentar problematisiert nicht nur, wie bereits erläutert, den imperativischen Charakter der „Antwort“, sondern unterstreicht abermals den vorbereitenden Aspekt jener Lektion: Auf das Sollen sollen nun ein Können und Dürfen folgen[40] – wobei das Dürfen, wie der es abgrenzende Gedankenstrich und die nachfolgenden Auslassungspunkte nahelegen, bedenkenswert ist. Wer gestattet jenes Dürfen? Handelt es sich dabei um das zuvor erwähnte souveräne „Recht“, das mit der Umfänglichkeit der Perspektive gewachsen ist, oder um ein autoritatives Zugeständnis? Diese Frage wird bis zuletzt virulent bleiben.

Ebenfalls durch Sperrung hervorgehoben wird, dass „der freie Geist [nunmehr] w e i s s , welchem ‚du sollst‘ er gehorcht hat“ (MA I, Vorrede 6) und zu welchem Können und Dürfen dies führt. Mit dem ausdrücklichen Wissensanspruch scheint die Gewissheit der vorgelegten Interpretation der Loslösungserfahrung unterstrichen. Auch hier gilt es jedoch, den Hintergrund der therapeutischen Erfordernisse und der damit möglicherweise einhergehenden falschmünzerischen „List der Selbst-Erhaltung“ (MA I, Vorrede 1) präsent zu halten: Gerade die Sicherheit des Wissens, dass das Stadium der Loslösung im Sinne dieser Interpretation die unverzichtbare Grundlage eines nunmehrigen Könnens und Dürfens ist, könnte Teil der anti-pessimistischen ‚Kur‘ und somit potentiell verdächtig sein.

[40] Eine ähnliche Verquickung von vorbereitendem ‚Sollen‘ und ‚Können‘ zeigt sich auch in GM III 12, wo die Konzeption perspektivischer Erkenntnis ebenfalls an praktisch-normative Interessenskonstellationen rückgebunden wird (vgl. Dellinger, Aufklärung über Perspektiven): Das „Vermögen, sein Für und Wider i n d e r G e w a l t z u h a b e n und aus- und einzuhängen“ erscheint dort als perspektivisches Ziel der durch die vorgeführten Perspektivenwechsel bewirkten „Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen ‚Objektivität‘“ (GM III 12).

## Perspektivische Rangordnung, Selbstverallgemeinerung und ‚Mittag des Lebens' (MA I, Vorrede 7)

Der siebente Abschnitt weist zunächst, wie zitiert, den ‚freien Geist' als Sprecher der zuvor gegebenen „Antwort" aus und unterstreicht nochmals deren respektive Beschränkung durch den „Bezug auf jenes Räthsel von Loslösung" (MA I, Vorrede 7). Die anschließende Erklärung, dass er „damit [endet], indem er seinen Fall verallgemeinert, sich über sein Erlebniss also zu entscheiden", bezieht sich offenkundig auf die nachfolgende ‚Verallgemeinerung', legt jedoch die Rückfrage nahe, ob nicht auch schon die zuvor gegebene ‚Antwort' eine verallgemeinernde Entscheidung dargestellt hatte, die das Erlebnis der Loslösung aus einer bestimmten Perspektive als allgemeine Lektion festlegt.

Jedenfalls wirft die auf die Erzählereinleitung folgende ‚Verallgemeinerung' selbst eine ganze Reihe komplexer Fragen auf:

> „Wie es mir ergieng, sagt er sich, muss es jedem ergehn, in dem eine A u f g a b e leibhaft werden und „zur Welt kommen" will. Die heimliche Gewalt und Nothwendigkeit dieser Aufgabe wird unter und in seinen einzelnen Schicksalen walten gleich einer unbewussten Schwangerschaft, — lange, bevor er diese Aufgabe selbst in's Auge gefasst hat und ihren Namen weiss. Unsre Bestimmung verfügt über uns, auch wenn wir sie noch nicht kennen; es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel giebt. (MA I, Vorrede 7)

Zunächst mag es eigentümlich wirken, dass hier eine direkte Rede beginnt, aber im Verlauf des Abschnitts nicht mehr beschlossen zu werden scheint – es folgt zwar am Schluss eine weitere als solche ausgewiesene direkte Rede, doch weder zuvor noch danach stehen ausleitende Anführungszeichen für die weiter oben begonnene Rede. Da diese Konstellation auch schon im Druckmanuskript und in der Erstausgabe vorlag, kann man davon ausgehen, dass es sich nicht um einen Flüchtigkeits- oder Druckfehler handelt. Wird also die zu Beginn des siebenten Abschnitts begonnene direkte Rede nicht beendet? Die Konsequenz, den gesamten Rest des siebenten Abschnitts als Figurenrede zu verstehen, liegt ohnehin nahe: Die abschließende Rede in der Rede wird nicht vom Erzähler, der in der dritten Person vom ‚freien Geist' spricht, sondern vom in der ersten Person Plural sprechenden ‚freien Geist' selbst eingeleitet. Das Ende der Rede in der Rede am Ende des Abschnitts führt so gliederungslogisch tatsächlich in die zu Beginn des siebenten Abschnitts begonnene Entscheidungs-Rede des ‚freien Geistes' zurück, nicht auf die Ebene der Erzählerrede. Man würde also am Ende des Abschnitts zwei aufeinander folgende ausleitende Anführungszeichen erwarten. Dennoch wird man aus der Tatsache, dass nur eines vorhanden ist, nicht zwingend die Konsequenz ableiten können, dass der achte Abschnitt ebenfalls noch zur Figurenrede zählt, denn das Beschließen von zwei Redebenen durch ein gemeinsames

ausleitendes Anführungszeichen lässt sich bei Nietzsche mehrfach nachweisen (vgl. GT 3, KSA 1.35, oder MA II, VS 98).

Doch auch abgesehen von diesem Detail der Zeichensetzung lassen sich Störungen der Grenzziehung zwischen der Rahmenerzählung und der Binnenerzählung der Abschnitte 3-7 nachweisen, etwa durch die Parallelen zwischen der geschilderten ‚Verallgemeinerung' und Motiven aus dem zweiten Abschnitt: Anders als in den vorhergehenden Abschnitten ist nunmehr als Zeichen der Verallgemeinerung wiederholt von einem ‚Wir' die Rede, sodass der Eindruck einer Gemeinschaft ‚freier Geister' entsteht. Im zweiten Abschnitt hieß es freilich noch, der Sprecher habe sich die ‚freien Geister' „zur Gesellschaft" (MA I, Vorrede 2) erfunden. Könnte es sich demgemäß auch bei dieser Verallgemeinerung wieder um eine solche aus der Not geborene Erfindung handeln?

Die Parallelen, die die stabile Ordnung zwischen der Rahmenerzählung des Erzählers und der Binnengeschichte des ‚freien Geistes' unterlaufen, gehen jedoch noch bedeutend weiter: Hatte es im zweiten Abschnitt geheißen, dass das zukünftige Kommen der ‚freien Geister' womöglich durch die folgende Beschreibung befördert werden könnte, heißt es nun: „es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel giebt". Dies kann man ebenfalls als Aufgreifen eines Elements der Rahmenerzählung in der Binnenerzählung deuten, durch welches diese zunehmend ineinander verschwimmen. Es scheint fast, als ob der ‚freie Geist' mit seiner Reflexion über seine Vorausbestimmung die vorhergehende Erklärung seiner selbst als Projektion nachvollzieht.

Doch die Rede des ‚freien Geistes' im siebenten Abschnitt birgt noch weitere abgründige Aspekte: So könnte man wiederum fragen, ob sich der Protagonist, „indem er seinen Fall verallgemeinert" (MA I, Vorrede 7), nicht wiederum „s i c h als Zweck und Maass der Dinge" (MA I, Vorrede 6) nimmt und ob mit der Rede von einer „heimliche[n] Gewalt und Nothwendigkeit dieser Aufgabe", die als „Bestimmung über uns [verfügt]" (MA I, Vorrede 7) nicht die im sechsten Abschnitt geforderte Haltung der souveränen Herrschaft über sich selbst, die eigenen Tugenden und das ‚Für und Wider' jeder ‚Werthschätzung' bereits wieder aufgegeben sein könnte. Die scheinbar souveräne Selbstherrschaft scheint ihrerseits einem pflichtgemäßen Befolgen eines schicksalhaften Imperativs zu entspringen.[41] Allerdings müsste es sich dabei nicht zwangsläufig um einen Rückfall handeln, zumal zugleich die am Ende des sechsten Abschnitts angedeutete Fortschrittsbewegung vom pflichtgemäßen Sollen der Multiperspektivität hin zum ‚Dürfen' wieder aufgenommen wird: Die Entdeckung des

[41] Vgl. dazu auch die Vorstufe zum sechsten Abschnitt in KGW IX 2, N VII 2, S. 26: „du solltest Herr über deine Tugenden werden: – Früher waren es deine Herren. Aber es sollen nur deine Werkzeuge u. Mittel neben vielen anderen Mitteln sein: deine Bestimmung will es so."

Problems der Rangordnung wird gleichsam als Phänomen eines reziproken Dürfens, also eines Dürfens der ‚freien Geister' auf der einen und des Problems bzw. dessen Auftauchens selbst auf der anderen Seite geschildert. Es ist einerseits „d a s P r o b l e m d e r R a n g o r d n u n g […], von dem wir sagen dürfen, dass es unser Problem ist, wir freien Geister" und es bedurfte erst des Durchlaufens unterschiedlichster Zustände, „bis wir endlich sagen durften, wir freien Geister", dass hier ein neues Problem liege. Andererseits „verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen d u r f t e " . Nicht nur der ‚freie Geist' *durfte* also offenbar zuvor noch nicht so sprechen, auch das Problem selbst *durfte* noch nicht auftauchen, sodass die schicksalhafte Fügung jenes Aufeinandertreffens noch zusätzlich akzentuiert wirkt.

Allerdings erhärtet sich anhand der emphatischen Schilderung der Identifikation des Problems der Rangordnung als schicksalhaft vorausbestimmte, durch die ‚Du solltest'-Lektionen vorbereitete „A u f g a b e " auch der bereits hinsichtlich des Schlusses des sechsten Abschnitts dargelegte Verdacht, dass die Konstitution eines derartigen bildungsgeschichtlichen Narrativs nicht nur eine effektive ‚Kur' gegen pessimistische Sinnlosigkeit darstellen, sondern als solche auch die im ersten Abschnitt geschilderten Momente der ‚Falschmünzerei' mit einschließen könnte. Die Sprechsituation der ‚freien Geister', die mit jener die Identifikation des Problems der Rangordnung ermöglichenden Redeweise einhergeht, wird als „jetzt, in dem Mittage unsres Lebens" beschrieben. Bezieht man dies auf die Charakterisierung des Lebens als Täuschung am Ende des ersten Abschnitts zurück, müsste das bedeuten, dass gerade der Anschein der vollkommenen Transparenz eines durchgängigen Sinnzusammenhangs in allen Zufälligkeiten und Abwegen der Entwicklung einen Gipfelpunkt heilsamer Täuschung markiert.

> Gesetzt, dass es d a s P r o b l e m d e r R a n g o r d n u n g ist, von dem wir sagen dürfen, dass es unser Problem ist, wir freien Geister: jetzt, in dem Mittage unsres Lebens, verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen d u r f t e , und wie wir erst die vielfachsten und widersprechendsten Noth- und Glücksstände an Seele und Leib erfahren mussten, als Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die „Mensch" heisst, als Ausmesser jedes „Höher" und „Uebereinander", das gleichfalls „Mensch" heisst — überallhin dringend, fast ohne Furcht, nichts verschmähend, nichts verlierend, alles auskostend, alles vom Zufälligen reinigend und gleichsam aussiebend — bis wir endlich sagen durften, wir freien Geister: „Hier — ein n e u e s Problem! Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, — die wir selbst irgend wann g e w e s e n sind! Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir s e h e n : hier — u n s e r Problem!" — — (MA I, Vorrede 7)

Während die Identifikation des Problems als „unser Problem" zunächst noch unter dem Vorbehalt des „Gesetzt" steht, erlaubt es die Perspektive des ‚Mittags', den gesamten narrativen Zusammenhang in seiner lückenlosen, von allen scheinbaren Zufälligkeiten

befreiten bildungsgeschichtlichen Valenz zu „verstehn“ und damit „endlich“ und ohne konditionale Vorbehalte „sagen“ zu dürfen, dass es sich um „u n s e r Problem“ handelt.[42] Erst die umfassende narrative Integration ermöglicht also jene Sprechweise, die dieses Dürfen verbürgt, das die Identifikation der schicksalhaften Lebensaufgabe gestattet.

Vielleicht könnte man so weit gehen zu erklären, dass die emphatische Inszenierung der „Aufgabe“ der Rangordnung nur deshalb möglich wird, weil zuvor die notwendige perspektivische Ungerechtigkeit aller Wertordnungen durchschaut wurde und nun eine Rangordnung *bewusst* als perspektivisch-ungerecht, als durch Verallgemeinerung einer persönlichen Wertschätzung und Lebensgeschichte entstanden sowie als potentiell Täuschungen bzw. Selbsttäuschungen unterliegend inszeniert wird. Der Schluss des Abschnitts mit dem Bild der durch die Geschichte des ‚freien Geistes‘ gebildeten Leiter unterstreicht dabei nochmals ausdrücklich diesen Charakter der ‚Verallgemeinerung‘. Dass die ‚freien Geister‘ in diesem Prozess nicht nur die Leiter erklommen, sondern auch selbst „deren Sprossen“ gebildet haben, könnte man so verstehen, dass wenigstens gewisse figurelle Aspekte des ‚freien Geistes‘ gleichsam als Sprossen und Trittstufen zurückbleiben, d.h. selbst nicht aufsteigen, aber womöglich anderen den Aufstieg ermöglichen. Auch hier wird indes nochmals auf das Problem der Perspektivität zurückverwiesen, das akzentuierte „s e h e n “ bildet eine Parallele zur eigentümlichen Akzentuierung des ‚Sehens mit Augen‘ im vorhergehenden Abschnitt. Die Rangordnung, so könnte man folgern, ist als „u n s e r Problem“ distinkt perspektivisch. So fügt sich, dass auch das „sehe“ am Ende des zweiten Abschnitts „unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen s e h e ? — —“ (MA I, Vorrede 2) akzentuiert ist – auch hier, d.h. bei der ganzen visionären Binnenerzählung könnte es sich um ein wesentlich perspektivisches Sehen gehandelt haben…

## Endgültige Verwicklung von Binnen- und Rahmenerzählung (MA I, Vorrede 8)

Auf den ersten Blick scheint mit dem Beginn des achten Abschnitts die Binnenerzählung der Abschnitte 3-7 beendet und wieder der Sprecher der ersten beiden Abschnitte das Wort zu nehmen, der über das Werkkorpus bzw. hier über „das vorliegende Buch“ (MA I, Vorrede 8)

[42] Mit der Elimination alles Zufälligen zur Herstellung eines in schicksalhaften Identifikationen mit ‚Aufgaben‘ und ‚Problemen‘ kulminierenden Narrativs liegt hier bereits eine frappante Parallele zum schriftstellerischen Kalkül von EH vor. Siehe dazu Jakob Dellinger, ‚Allzuklein der Grösste‘? Zum Problem des ‚Kleinen‘ in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse‘, in: Volker Caysa / Schwarzwald Konstanze (Hg.), Nietzsche – Macht – Größe, Berlin / New York 2012, S. 409–419.

und dessen Rezeption reflektiert.[43] Tatsächlich wird eben jene Trennung zwischen Binnen- und Rahmenerzählung mit dem ersten Satz des achten Abschnitts jedoch endgültig sabotiert:

> — Es wird keinem Psychologen und Zeichendeuter einen Augenblick verborgen bleiben, an welche Stelle der eben geschilderten Entwicklung das vorliegende Buch gehört (oder g e s t e l l t ist — ). (MA I, Vorrede 8)

Mit diesem impliziten Appell an entsprechend qualifizierte Leser, MA I innerhalb der entfalteten Entwicklungsgeschichte des ‚freien Geistes' zu situieren, beginnen Binnen- und Rahmenerzählung endgültig ineinander zu verschwimmen: ‚Freie Geister', so hieß es im zweiten Abschnitt, gibt und gab es nicht, der Sprecher habe sie sich bloß zur Gesellschaft erfunden, will allerdings auf zweifelhafte Weise nicht an ihrer zukünftigen Möglichkeit zweifeln und schildert in weiterer Folge seine Vision ihrer möglichen Entstehung. Nun fordert er den Leser dazu auf, jenes Buch, dessen Adressierung als „Buch für freie Geister" zuvor so nachdrücklich problematisiert wurde, innerhalb dieser hypothetisch-visionären Entwicklungsgeschichte der ‚freien Geister' einzuordnen. Das nun bald zehn Jahre alte Buch selbst, so die Suggestion, soll einer Etappe jener Entwicklungsgeschichte zuordenbar sein, die allerdings ganz ausdrücklich als Vorwegnahme einer zukünftigen Möglichkeit eingeführt wurde. Diese Konstellation als vertrackt zu bezeichnen, wäre noch untertrieben. Die akzentuierte Klammerbemerkung „(oder g e s t e l l t ist — )" verstärkt diesen Eindruck, insofern sie neuerlich den Konstruktions-Charakter jener Entwicklungsgeschichte anzeigt, die das Buch an einer bestimmten Position einzuordnen sucht. Jedenfalls scheint damit suggeriert, dass der Sprecher der Rahmenerzählung selbst jene Entwicklungsgeschichte durchlaufen und sich als ‚freier Geist' verstanden hat. Dieser Befund mag vom Standpunkt des in der Nietzsche-Forschung nach wie vor dominanten, mit biographistischen Tendenzen verbundenen traditionellen Autorverständnisses auf der Hand liegen – vom Standpunkt einer sorgfältigen Textlektüre muss er angesichts der eindeutigen Zurückweisung einer früheren oder gegenwärtigen Existenz ‚freier Geister' jedoch frappieren.[44] Sind die ‚freien Geister'

---

[43] So sieht auch Scheier im achten Abschnitt eine Rückkehr zum in den ersten beiden Abschnitten begonnenen „Gespräch mit den Lesern" (Scheier, Einleitung, S. LXIX), die allerdings inzwischen „wenigstens Vorfahren der freien Geister […] geworden sein" (S. LXX) sollen.

[44] Dabei spricht es *nicht* gegen eine textimmanente und für eine biographistische Interpretation, dass etwa die in den siebenten Abschnitt eingegangene Vorstufe KGW IX 5, W I 8, S. 246, noch in der ersten Person gehalten ist („daß es das Problem der Rangordnung ist {von dem ich sagen darf, daß es mein Problem ist}"): Vielmehr unterstreichen gerade solche, Erzählerrede durch Figurenrede ersetzende Verschiebungen zwischen Vorstufe und Endfassung, wie maßgeblich die kontextuelle Einbettung im veröffentlichten Werk ist und dass man durch die Projektion von in Vorstufen teilweise noch präsenteren biographischen Motiven Gefahr läuft, Spezifika der veröffentlichten Textgestalt wie in diesem Fall die Eingliederung in einen als fiktiv ausgewiesenen, eigendynamischen narrativen Zusammenhang aus dem Blick zu verlieren. Freilich ist in diesem Zusammenhang auch der von Beat Röllin attestierte gemeinsame Ursprung der Abschnitte 3-8 mit Vorstufen von JGB (vgl. Röllin, Ein Fädchen um's Druckmanuskript, S. 52) von zentraler Bedeutung, wird doch im Umfeld eines so umfangreich mit dem Topos der Maske operierenden Werkes (vgl. Dellinger, Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske') gerade auch der biographistische Zugriff auf ein in der ersten Person

doch keine bloße Erfindung? Oder ist, umgekehrt, der sich dergestalt als solcher profilierende Autor eine bloße Erfindung? Jedenfalls ergibt sich durch diese Assoziation eine weitere die Trennung von Rahmen- und Binnenerzählung unterlaufende Konstellation: Die im siebenten Abschnitt geschilderte Verallgemeinerung des eigenen Erlebnisses zu einer allgemeinen Charakteristik ‚freier Geister' erscheint nämlich damit (samt all ihren Fragwürdigkeiten) als poeseologische Beschreibung des Verfahrens der Binnenerzählung. Begreift man den Erzähler selbst als (sei es ehemaligen oder aktualen) ‚freien Geist', so ist seine Schilderung der „Wege", auf denen er in Zukunft (weitere) ‚freie Geister' kommen sieht, eine ebensolche Verallgemeinerung seines eigenen Schicksals und als solche Resultat einer ‚Entscheidung'. Eben dieser Erzähler hatte sich aber ja insbesondere im ersten Abschnitt als notorisch täuschend und unzuverlässig erwiesen, und auf die Aspekte der Verführung wird nun auch nochmals angespielt, wenn dem Buch eine „Musik und Flötenkunst" attestiert wird, „durch die auch spröde Ausländer-Ohren zum Horchen verführt werden". Jedenfalls wirkt es vor dem Hintergrund dieser Einschreibung des Buches in die fiktive Entwicklungsgeschichte – auch wenn dies Nietzsches üblicher Zeichensetzung entspricht – sachlich konsequent, dass am Ende des siebenten Abschnitts nur ein ausleitendes Anführungszeichen steht: Am Schluss ist tatsächlich nicht mehr entscheidbar, ob es sich noch um einen Teil der Binnenrede oder um eine Rückkehr in die Rahmenerzählung handelt.

Letztendlich kommt es durch die diversen Durchkreuzungen von Binnen- und Rahmenerzählung zu einer Konstellation, die in der Erzählforschung als narrative Metalepse bezeichnet wird:[45] Die Rahmenerzählung weist die Binnenerzählung zunächst als

sprechendes Ich problematisch (vgl. Corinna Schubert, ‚Der Autor hat den Mund zu halten […]'. Nietzsche-Interpretationen zwischen Biographismus und Interaktion, in: Nietzscheforschung 19 (2012), S. 279–288).

[45] Vgl. Gérard Genette, Figures III, Paris 1972, S. 243-246 sowie Werner Wolf, Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem Illusionsstörenden Erzählen, Tübingen 1993, S. 355-372. Matías Martínez / Michael Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, Müchen 2005, S. 79, bezeichnen die Metalepse in ihrer ausgeprägtesten Form auch als *mise en abyme*, „bei der Binnen- und Rahmenerzahlung einander wechselseitig enthalten", bzw. als „paradoxe Konstruktion zweier einander wechselseitig enthaltender Erzählungen, bei denen Erzähler und erzählte Figur nicht mehr voneinander zu trennen sind und der Ort des Erzählens letztlich nicht mehr zu bestimmen ist". Zur Illustration dieser „verwickelte[n] Hierarchie" (S. 80) verweisen die Autoren auf M.C. Eschers berühmte Lithographie *Zeichnende Hände*, die auch Douglas Hofstadter zur Veranschaulichung seines Konzepts der ‚seltsamen Schleife' heranzieht (Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. Ein endloses geflochtenes Band, Stuttgart 1985). Anders als im Falle der Schleifenstruktur des ‚Willens zur Macht' in JGB, die ich vermittels Hofstadters Begriffs zu beschreiben versucht habe (vgl. Jakob Dellinger, Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in ‚Jenseits von Gut und Böse', in: Marcus A. Born / Axel Pichler (Hg.), Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse', Berlin / Boston 2013, S. 163–187), erscheint mir mit Bezug auf die Verwicklung der Hierarchie von Rahmen- und Binnenerzählung und MA I, Vorrede, der Rückgriff auf den narratologischen Begriff der Metalepse passender: Während beim Konzept des ‚Willens zur Macht', das sich selbst als Produkt eines philosophischen ‚Willens zur Macht' verstehen lässt, ein ‚generativer' (X ist selbst Produkt von X) Selbstbezug eines intratextuellen bzw., narratologisch formuliert, intradiegetischen Elements vorliegt, der auch auf das Textgeschehen projiziert wird (der Text, der den ‚Willen zur Macht' zum Gegenstand hat, lässt sich zugleich selbst als Vollzug eines ‚Willens zur Macht' interpretieren), handelt es

möglicherweise Lebensnöten entspringende, erdichtende Vision zukünftiger ‚freier Geister' aus und die Binnenerzählung sowie die Situierungs-Aufforderung im achten Abschnitt erlauben es, den Sprecher der Rahmenhandlung mit dem fiktiven Protagonisten zu identifizieren. Man könnte so weit gehen zu fragen, ob das Sprecher-Ich sich nicht somit selbst – paradox genug – als seine eigene visionäre Konstruktion erweist und durch die Beschreibung seines ‚Schicksals und Weges' sein eigenes ‚Kommen' erwirkt. Jedenfalls destabilisieren sich Rahmen- und Binnenerzählung durch ihre Reziprozität gegenseitig so weit, dass der Eindruck eines in sich selbst kreisenden und nach keiner Seite auflösbaren Fiktionszusammenhangs entsteht.[46]

Bedeutsam ist freilich auch, dass der achte Abschnitt eine markante Distanz zwischen dem Sprecher und jenem Entwicklungsstand nahelegt, an den das Buch mutmaßlich gestellt werden soll – nicht nur durch die betonte zeitliche Entfernung, sondern vor allem durch die Selbstcharakterisierung als „Einen, der in diesem Stücke undeutsch geartet und gerathen ist", wohingegen MA ein „d e u t s c h e [ s ] Buch" sei. Das abschließende Geplänkel mit ‚den Deutschen' muss uns hier nicht im Detail beschäftigen. Es genügt festzuhalten, dass durch die Assoziation von psychologisch-zeichendeuterischer Kompetenz mit dem ‚undeutschen' Ausland und deren Absenz mit ‚Deutschland' auch der abschließenden „artigen Antwort" der in direkter Rede sprechenden „Deutschen"[47] der Anschein psychologischer Naivität gegeben

sich bei der metaleptischen Konstellation von MA I, Vorrede, wesentlich um einen Selbstbezug, der durch die Verwicklung zweier Erzählungen bzw. Erzählebenen entsteht. Zwar wird in beiden Fällen die „Trennlinie zwischen Erzählen und Erzähltem [überschritten]" (Martínez / Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 79) und das Kriterium performativer Selbstbezüglichkeit erfüllt, dass sich der Vollzug des Textes zugleich als Gegenstand des Textes erweist, sodass in beiden Fällen Eschers *Hände* zur Veranschaulichung dienen können, doch im Zuge der Metalepse von MA I, Vorrede, passiert dies nicht durch den Rückbezug eines inhaltlichen Motivs einer Erzählung auf deren Vollzug, sondern durch das Verschwimmen zweier Erzählungen bzw. Erzählebenen. Diese Konstellation des Rückbezugs einer explizit als fiktional ausgewiesenen Binnenerzählung auf den Erzähler einer Rahmenhandlung unterscheidet die Metalepse von MA I, Vorrede, auch von jener Reflexionsstruktur, die Axel Pichler im Zuge seiner Bemühungen um eine terminologische Ausdifferenzierung unterschiedlicher Selbstbezüglichkeitsfiguren bei Nietzsche in GD, Vernunft, nachgewiesen und in kritischer Anknüpfung an den von Enrico Müller eingeführten Begriff der „Autodeixis" (Enrico Müller, Von der ‚Umwertung' zur Autogenealogie. Die ‚Götzen-Dämmerung' im Kontext des Spätwerks, in: Nietzscheforschung 16 (2009), S. 141–149, hier S. 149) als „autodeiktische Schleife" bezeichnet hat (Pichler, Philosophie als Text, S. 233-237): In GD, Vorrede, erweist sich, so Pichlers Analyse, der diverse ‚Idiosynkrasien' kritisierende Sprecher selbst als ‚idiosynkratisch', d.h. es kommt ebenfalls zur Rückfaltung eines Motivs der Erzählung auf das Erzählen bzw. den Erzähler. Anders als in der narrativen Metalepse von MA I, Vorrede, wo sich die gesamte Binnenerzählung und deren Figurengestaltung auf den Erzähler der Rahmenhandlung ‚zurückfalten' lassen, und ähnlich wie im Falle der Schleife des ‚Willens zur Macht' in JGB ist hier jeweils nur eine Erzählebene im Spiel, im Bezug auf die sich der Selbstbezug ereignet.

[46] Narrative Metalepsen gelten in der Erzählforschung als textinterne Fiktionalitätssignale, zumal es sich um „in der faktualen Erzahlung undenkbar[e]" (Martínez / Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 79) Grenzüberschreitungen handelt.

[47] Dass hier „offen [bleibt], wer da antwortet" (Scheier, Einleitung, LXX) ist m.E. nicht zutreffend, zumal sich der Sprecher der direkten Rede ausdrücklich in der ersten Person Plural mit den ‚Deutschen' identifiziert.

wird.[48] Der mutmaßlich psychologisch geschulte Sprecher fragt, auf Boethius' „Sprüchwort" anspielend,[49] nicht weiter, ‚um Philosoph zu bleiben', fordert damit aber zugleich zur Suche nach einer alternativen, psychologisch kompetenteren Antwort und ‚Zeichendeutung' heraus. Die Erklärung des selbst auferlegten Schweigens klingt zunächst, als ob es nur darum ginge, gegenüber den naiven ‚Deutschen' nicht die Contenance zu verlieren. Doch die Offenheit des Schlusses lässt auch noch ganz andere Deutungen zu: Die Artigkeit der Antwort kann man keineswegs nur durch ihre mutmaßliche psychologische Naivität bedingt sehen – jedenfalls ist sie auch artig gegen das ‚deutsche', also mutmaßlich seinerseits psychologisch naive Buch und den Philosophen, der sich in ihm präsentiert. Dass er nur durch sein Schweigen Philosoph bleibt, kann man somit auch dahingehend verstehen, dass ein ‚Psychologe und Zeichendeuter' eigentlich eine ganz andere, nicht bloß auf Defizite seitens der Leser verweisende, dem vermeintlichen Philosophen gegenüber weit weniger ‚artige' Antwort geben müsste.[50] Tatsächlich kann man die ersten beiden Teile der Vorrede so verstehen, dass sie genau dies tun, indem sie die für MA als „Buch für freie Geister" grundlegende Erdichtung der ‚freien Geister' als solche entlarven – der achte Abschnitt greift ja wie gesagt Motive der ersten beiden auf.[51] Dabei wird dann auch die dem ersten Anschein nach abwertende Konnotation

---

[48] Wie im ersten Abschnitt liegt auch hier wieder eine „Selbstcharakterisierung qua vermeintlich[e] Fremdcharakterisierung" (Pichler, Nietzsches Spiel mit dem Paratext, S. 311) vor. Anders als die positiv aufgenommenen und im Zugeständnis der ‚Falschmünzerei' sowie in der Erklärung über das täuschende Leben kulminierenden Bestimmungen des ersten Abschnitts wird diese hier jedoch zurückgewiesen, sodass sich der Eindruck der potentiellen Unzuverlässigkeit solcher Charakterisierungen nochmals verstärkt. Bemerkenswert ist dabei auch, dass entgegen der üblichen Gepflogenheiten in ‚späten Vorreden' (Zurückweisung von Kritik und Aufnahme von Lob) gerade die schmeichelhafte Charakterisierung abgelehnt und die zumindest teilweise vorwurfsvollen akzeptiert werden. In diesem Sprecherverhalten ein Beispiel des von Marcus Andreas Born als „Feindesliebe" (Marcus Andreas Born, Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie, Paderborn 2010, S. 253-294) bezeichneten Phänomens zu sehen, erscheint naheliegend.

[49] Vgl. den Nachweis des „Si tacuisses, philosophus mansisses" aus *de cons. phil.* II 7 in KSA 14.119.

[50] Bei Boethius geht in *de cons. phil.* II 7 der Frage „Intellegis me esse philosophum?", auf die das quittierende „Intellexeram, si tacuisses" folgt, das gelassene Ertragen einer Beleidigung voraus, durch das sich das Philosophentum beweisen soll. Nach der ursprünglichen, philosophischen Gelassenheit gegenüber den Beleidigungen entlarvt die triumphierende, nicht mehr gelassene Frage den vermeintlichen Philosophen. Nietzsches Text weist eine analoge Zweistufigkeit auf: Zunächst „räth mir meine Philosophie, zu schweigen", beweist sich also ebenfalls das Philosophentum durch gelassenes Schweigen, und dann folgt die auf das Sprichwort verweisende, der Frage „Intellegis me esse philosophum?" entsprechende Erklärung, dass man „nur dadurch Philosoph b l e i b t , dass man — schweigt" (MA I, Vorrede 8). Somit könnte der quellenkundige Leser herausgefordert sein, seinerseits mit „Intellexeram, si tacuisses" zu antworten. Ebenso wie bei Boethius die Selbstbezeichnung als gelassener Philosoph einer Selbstentlarvung gleichkommt, könnte auch die Berufung auf das „Sprüchwort" eine analoge subversive Funktion erfüllen.

[51] Schon in der im Folgenden in der Grundschicht wiedergegebenen Vorstufe KGW IX 5, W I 8, S. 120 klingt diese Möglichkeit an, dass das Buch keineswegs bloß kontemplativen Müßiggangs bedürfe: „Unter uns gesagt: jene Antwort war eine große Dummheit: das darf ich euch schon in die Ohren sagen., ihr ~~freien Gei~~ guten Europäer u freien Geister, denen dies Buch von Anfang an geweiht war. Es scheint, daß dies Buch schwer verständlich ist? daß es zur Verwechslung reizt u. verführt? daß es einer Vorrede u Warnungstafel bedarf? ~~es bedarf ganz anderer Dinge u Voraussetzungen als jener gute Deutsche~~ Es ist ganz u. gar nicht ein Buch für glückliche Müssiggänger, wie es jener brave Deutsche zu überantworten geneigt war: vielmehr wie das Gegenstück davon." (KGW IX 5, W I 8, S. 120)

der ‚Deutschen' als primitiv unterlaufen: Immerhin wurden sie im Gegensatz zu den „spröde[n] Ausländer-Ohren" *nicht* verführt, sind also – um mit dem Bild aus dem ersten Abschnitt zu sprechen – nicht auf die ‚Vogelstellerei' hineingefallen. So geradlinig der achte Abschnitt auf den ersten Blick erscheinen mag, so komplex und schwierig festzulegen ist er also bei näherer Betrachtung und knüpft auch damit direkt an die ersten beiden Abschnitte an.

## Das Perspektivische, das täuschende Leben und die ‚außermoralische' Sprechweise

Neben den bereits genannten, die hierarchische Ordnung zwischen Binnen- und Rahmenerzählung unterlaufenden Verbindungslinien liegt gerade im Hinblick auf das zentrale Motiv der Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Ungerechtigkeit eine weitere Parallele zwischen dem ersten und dem sechsten Abschnitt vor: In der Lektion, „die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als b e d i n g t durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit" (MA I, Vorrede 6) begreifen zu sollen, spiegelt sich die These, dass „das Leben nun einmal nicht von der Moral ausgedacht [ist]: es w i l l Täuschung, es l e b t von der Täuschung" (MA I, Vorrede 1).[52] Diese als Aussage eines ‚noch lebenden' Ichs unmittelbar selbstbezügliche Erklärung, in der das autosubversive Misstrauenskalkül des ersten Abschnitts kulminiert, lässt sich vor dem Hintergrund dieser Parallele als weiteres Indiz dafür lesen, dass der Sprecher der Rahmenhandlung pflichtgemäß der Anweisung zur Einsicht in die Bedingtheit des Lebens durch das Perspektivische gehorcht hat: Er präsentiert sich damit selbst als jemand, der die Lektion über das Perspektivische gelernt hat.

Folgt man dieser Parallele, lässt sich die gesamte selbstbezügliche Verdachtsheuristik der ersten beiden Abschnitte als Konsequenz jener Einsicht verstehen: Die in den ersten beiden Abschnitten entfaltete, ihren eigenen Täuschungscharakter offenbarende ‚Lehre' über die lebensnotwendigen Täuschungen lässt sich dahingehend auch als ‚Lehre' über das Perspektivische verstehen, die sich ganz ausdrücklich ihrerseits als perspektivisch-täuschend einführt. Der Sprecher weist selbst auf seine eigene perspektivische Ungerechtigkeit hin und legt den Verdacht nahe, dass er als täuschender „Vogelsteller" (MA I, Vorrede 1) sein „Für

[52] Die Parallele ist freilich nicht zwingend: Es könnte sich auch um zwei unterschiedliche wesentliche Grundbedingungen des Lebens handeln. Doch das ist nicht zuletzt aufgrund der engen Assoziation unplausibel, die in Nietzsches Vokabular zwischen den Begriffen des Perspektivischen und der Täuschung besteht. Deutlich wird diese Assoziation etwa in GT, Vorrede 5: „alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums."

und Wider“ strategisch wechseln, nach einem „höheren Zwecke“ Perspektiven und Wertschätzungen „aus- und wieder einzuhängen“ (MA I, Vorrede 6) in der Lage sein könnte. Die im ersten Abschnitt geschilderten Beispiele von „Verehrung oder Feindschaft oder Wissenschaftlichkeit oder Leichtfertigkeit oder Dummheit“ (MA I, Vorrede 1) lassen sich in diesem Sinne allesamt als Einnehmen bestimmter Perspektiven und deren Beschränkungen verstehen – nimmt man die „Wissenschaftlichkeit“ als Anspielung auf die für MA bestimmende, bisweilen als ‚positivistisch‘ bezeichnete Grundhaltung, erschiene auch die für das Werk so maßgebliche Orientierung an den zeitgenössischen Wissenschaften als strategisch gewählte Perspektive. Auch die im zweiten Abschnitt geschilderte Erfindung der ‚freien Geister‘ und d.h. womöglich die ganze Binnenerzählung könnte demgemäß als Beispiel für die temporäre Etablierung einer bestimmten Perspektive zum übergeordneten Zweck entweder der Agitation ‚freier Geister‘ oder aber der Durchschauung eben dieser agitativen Absicht genommen werden. Dabei tritt durch die Assoziation mit dem Passus über das Perspektivische aus dem sechsten Abschnitt der Aspekt der Instrumentalität von Perspektiven weitaus stärker hervor: Zwar stand mit den Motiven von dichterischer ‚Täuschung‘ und ‚Vogelstellerei‘, der gegenüber der eigenen ‚Falschmünzerei‘ souverän distanzierten Erzählhaltung sowie der Anregung des Lesers, das Verdachtskalkül aufzunehmen und fortzuführen, bereits die Möglichkeit der kalkulierten Inszenierung solcher Täuschungen im Raum. Im Vordergrund lag jedoch noch eher der Aspekt der Notwendigkeit, sodass man davon ausgehen könnte, dass dem Leser primär die Aufgabe zufällt, vom Text nicht mehr eingeholte Bedingtheiten und ‚blinde Flecken‘ nachzuweisen und dergestalt das begonnenen ‚autogenealogische‘ Projekt zu Ende zu führen.[53] Durch die Parallele zum

[53] Diese Konsequenz der bei Nietzsche auftretenden Selbstbezüglichkeitsstrukturen wurde jüngst insbesondere von Marcus Born und Enrico Müller betont: „In der scharfen Selbstentlarvung früherer Standpunkte als Selbsttäuschungen innerhalb der neuen Vorreden überlässt Nietzsche seinen künftigen Exegeten die Destruktion seiner Positionen, um demgegenüber ihre Genese und ihre persönliche Bedingtheit als exemplarisch für sein Verständnis der Philosophie in den Vordergrund zu rücken“ (Enrico Müller, Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin / New York 2005, S. 217). Demgegenüber ist es m.E. wichtig, stärker auf den Fiktions- und Inszenierungscharakter der im Text zur Darstellung kommenden Haltungen und Figuren zu fokussieren. Gerade die ‚persönliche Bedingtheit‘ erscheint vielfach nicht als unhintergehbare Kontingenz, sondern vielmehr als Element einer kalkulierten Selbstinszenierung. Fraglos kann man eine durch die „Perspektivität des Denkens“ und „die eigenen Vorurteile“ bedingte „Unfähigkeit der Philosophen, ihren eigenen blinden Fleck zu thematisieren“ (Born, Nihilistisches Geschichtsdenken, S. 296) zugestehen, doch bei Nietzsche finden sich auch vermeintliche ‚blinde Flecken‘, die gezielt als solche inszeniert wirken, und Reflexionsstrukturen, die eben auf die Möglichkeit solcher Inszenierungen hinweisen: ‚Vorurteile‘ dokumentieren sich hier nicht einfach nur unwillkürlich, sondern werden mitunter als Elemente komplexer Kalküle des Aus- und Einhängens von Perspektiven unterschiedlich akzentuiert oder gar simuliert. Der Ansatz, dass Nietzsche die unhintergehbare Bedingtheit philosophischer Positionen durch Lebenszusammenhänge und Bedürfnisstrukturen durchschaut, bei anderen Denkern (‚genealogisch‘) sowie partiell auch bei sich selbst (‚autogenealogisch‘) nachweist und der Leser letzteres weiterzuführen habe, hat fraglos seine Berechtigung, greift allerdings m.E. überall dort zu kurz, wo die Zurschaustellung solcher Bedingtheiten als gezielte Konstruktion erscheint, um beispielsweise Entsprechungen zwischen gewissen Werthaltungen oder Verhaltensmustern und Beschreibungen eines ‚starken‘ oder ‚gesunden‘ Willens

sechsten Abschnitt lassen sich die geschilderten Beispiele der ‚Falschmünzerei' nicht mehr nur als unmittelbar lebensnotwendige Reaktionen, sondern – was wiederum dem im ersten Abschnitt angedeuteten Selbstverständnis des Sprechers als ‚Dichter' entspräche – ebenso als kalkulierte Inszenierungen begreifen. Dabei gilt es zu betonen, dass mit dem Fokus auf das Inszenierungskalkül *des Textes* keineswegs die Rückkehr zu einem starken Autorenbegriff im Sinne eines alle Reflexionsmöglichkeiten souverän kontrollierenden Super-Autors impliziert ist. Der Versuch, im Text angelegte reflexive Potentiale zu rekonstruieren, ist hinsichtlich der Autorfrage prinzipiell neutral bzw. verschiebt diese nur, insofern etwaige Intentionalität weniger im Hinblick auf bestimmte Aussagen als im Hinblick auf die Inszenierung gewisser Sprecherrollen, Figurenreden und Reflexionsstrukturen untersucht werden müsste. *Ob* man aber überhaupt mit dem Konzept der Autorintention operieren will oder nicht, ist eine methodologische Vorentscheidung, die nichts mit der Frage zu tun hat, was genau als intentional beschrieben werden soll.[54]

Vor dem Hintergrund der skizzierten Parallelen gewinnt die Schlussreflexion des ersten Abschnitts zugleich auch noch stärkere poeseologische Brisanz: Dass das Ich mit der ihren eigenen Täuschungscharakter offenbarenden These über die Täuschungsbedingtheit des Lebens „unmoralisch, aussermoralisch, ‚jenseits von Gut und Böse' [rede]" (MA I, Vorrede 1), ließe sich dann auch auf die ihre eigene Perspektivität reflektierende Rede über das Perspektivische umlegen: Ihr außermoralischer Charakter könnte demgemäß darin zu suchen sein, dass jene Redeweise es erfordert, „Gewalt über dein Für und Wider bekommen" und „das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht", begriffen zu haben. Eine Redeweise also, die sich der „n o t h w e n d i g e [ n ] Ungerechtigkeit" (MA I, Vorrede 6) der Unterscheidungen und Wertschätzungen, die sie qua ‚Leben' unweigerlich zu treffen hat, bewusst ist, diese strategisch einsetzt und das auch sichtbar macht. Seitens des Lesers würde dies ein entsprechendes Bewusstsein verlangen, dass im Rahmen strategischer Kalküle entsprechende Festlegungen getroffen und auch wieder aufgelöst werden. Was hier über das Perspektivische gesagt wird, lässt sich somit ähnlich wie im Falle von GM III 12 im Sinne einer poeseologischen Reflexion des schriftstellerischen Kalküls des vorliegenden Textes begreifen.[55]

herzustellen.

[54] Der vorliegende Beitrag ist in diesem Sinne an Texten und der präzisen Rekonstruktion ihrer Reflexionspotentiale, nicht aber an der Frage interessiert, ob oder inwiefern die diese Potentiale eröffnenden textuellen Strukturen von einem empirisch-historischen Autor bewusst in eben diesem Sinne intendiert waren.

[55] Zur poeseologischen Deutung von GM III 12 vgl. Dellinger, Aufklärung über Perspektiven.

## Fazit: Perspektivierungen des ‚Perspektivismus'

Welche Konsequenzen lassen sich aus der skizzierten Lektüre der Vorrede für die Frage nach dem Status des Topos des ‚Perspektivischen' sowie des mutmaßlichen ‚Perspektivismus' ziehen? Zunächst gilt es abschließend erneut zu betonen, dass es methodisch äußerst problematisch ist, die einschlägigen Passagen über das Perspektivische so zu zitieren, als ob sich hier eine Lehrmeinung Nietzsches im Sinne einer Theorie namens ‚Perspektivismus' oder eine direkt an den Leser gerichtete Anweisung ausspräche: Sie stehen im Rahmen einer Binnenerzählung, die in der Rahmenerzählung als eine Art Vision gekennzeichnet wird, wobei der Sprecher der Rahmenerzählung sich selbst als täuschend beschreibt und damit auch seine Vision potentiell verdächtig macht. Die gesamte Binnenerzählung lässt sich in diesem Sinne als fragwürdige Perspektive interpretieren. Weiters handelt es sich bei den Passagen um eine Antwort, die der Protagonist jener Vision zunächst hört, erst später als seine eigene identifiziert und die im Hinblick auf ein zurückliegendes rätselhaftes Erlebnis gegeben wird, das nunmehr als lehrreiches Stadium interpretiert wird. Der Lehrcharakter als solcher wird als pflichtgemäßes Befolgen eines Imperativs ausgewiesen und durch einen eingeschalteten Erzählerkommentar wenn schon nicht problematisiert, so doch wenigstens distanziert – auch und gerade die Selbstauslegung des ‚freien Geistes' kann in diesem Sinne als ‚ungerechte', einem ‚höheren Zweck' geschuldete Perspektive interpretiert werden: Letztlich erscheint das ‚Sollen' der Einsicht in das Perspektivische instrumentell für das ‚Dürfen' der ‚Aufgabe' des ‚Problems der Rangordnung', die als Verallgemeinerung des ‚Schicksals' des ‚freien Geistes' ihrerseits distinkt perspektivisch ist und als Prädestinationsmotiv vom zweiten Abschnitt her wiederum als visionäre, womöglich aus der Not geborene Projektion verstanden werden kann. Kurzum: Die vermeintliche Proklamation einer Lehrmeinung namens ‚Perspektivismus' wird auf verschiedene, komplex ineinander verschränkte Weisen perspektiviert. Vor allem ist sie an die nicht zuletzt durch den eingeschalteten Erzählerkommentar perspektivierte interpretative Perspektive des ‚freien Geistes' auf seine eigene Geschichte gebunden, der als Protagonist der Binnenerzählung seinerseits an die Perspektive des Erzählers gebunden bleibt, der mit der Suggestion, sich selbst perspektivischer Täuschungen zu bedienen, wiederum zur Perspektivierung seiner Perspektive aufruft. Zwar verschwimmen, wie gezeigt wurde, die Grenzen zwischen dem Protagonisten der Binnenerzählung und dem Sprecher der Rahmenhandlung, doch gerade deren sich als Verführer und Täuscher profilierender Sprecher scheint wenig geeignet, so etwas wie einen philosophische Lehre im traditionellen Sinne zu referieren. Nichts wäre also verfehlter, als gemäß der gängigen Identifikation Nietzsches mit

der Figur des ‚freien Geistes' die diesem in den Mund gelegte Rede über das Perspektivische als einfache Meinungsbekundung des Autors zu verstehen – dies hieße, die aufwändige literarische Komposition der Vorrede als letztlich überflüssiges Beiwerk eines theoretischen Kerns zu behandeln. Das metaleptische Verschwimmen jener Grenze stellt keinen Ausweg aus dem Komplex ineinander verschränkter Perspektivierungen dar, sondern kompliziert ihn zusätzlich, insofern so die Perspektivierung der Binnenerzählung als Vision und möglicherweise Imagination einer Figur auf den Sprecher der Rahmenerzählung zurückfällt. So kommt es statt zu einer thetischen Stabilisierung zu einer noch umfassenderen Perspektivierung der ‚Thesen' über das Perspektivische: Mit dem Verschwimmen von Binnen- und Rahmenerzählung dehnt sich nicht zuletzt das Iterationsmotiv der ersten beiden Abschnitte auf die Binnenerzählung aus und legt den Verdacht nahe, hier – etwa in der Fixierung der schicksalhaften ‚Aufgabe' oder eben in der die ‚Loslösung' als lehrreiche Einsicht in das ‚Perspektivische' interpretierenden ‚Antwort' – entsprechende ‚Falschmünzereien' aufzudecken. Durch diese Potenzierungen des Perspektivierungskomplexes wird schließlich die gesamte Vorrede zu einer ‚Schule des Verdachts', die das Problem des Perspektivischen performativ vorführt.

Wirft man vor dem Hintergrund des skizzierten Lektüreansatzes nochmals die Frage auf, warum die für uns heute weitgehend einleuchtenden Aussagen über das Perspektivische nicht als theoretische Thesen präsentiert werden, und geht man davon aus, dass es sich bei der aufwändigen schriftstellerischen Inszenierung nicht einfach um letztlich belangloses Beiwerk handelt, drängt sich die Antwort auf, dass die aufgezeigten textuellen Perspektivierungen und der durch sie erzielte Vorführungscharakter für Nietzsche möglicherweise wesentlich zur Einsicht in das Perspektivische gehören. In sämtlichen zentralen Belegstellen im veröffentlichten Werk ereignet sich die Einsicht in das Perspektivische als wesentlich selbstbezügliche, d.h. im Rahmen unterschiedlich gestalteter textueller Konstellationen, die jene Einsicht perspektivieren und damit zugleich auch performieren. Demgemäß handelt es sich bei den textuellen Perspektivierungen des vermeintlichen ‚Perspektivismus' auch nicht einfach um abschwächende Relativierungen, sondern um ein der Sache selbst entspringendes philosophisches Erfordernis. Die wesentliche Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen erschöpft sich dabei für Nietzsche nicht in theoretischer Reflexion, sondern kann sich offenbar ausschließlich in komplexen textuellen Konstellationen prozessieren: Die Selbstbezüglichkeit wird, wenn man so will, nicht durch theoretische Aussagen, sondern durch die formale Gestalt des Textes reflektiert und kann auch nicht mehr sinnvoll von dieser abstrahiert werden. Ihre Implikationen unterscheiden sich demgemäß maßgeblich von jenen

selbstreferenziell modellierter konstruktivistischer Theorieansätze, zu deren Grundmotiven die Passagen aus MA I, Vorrede 6, isoliert betrachtet so anschlussfähig erscheinen: Während der Selbstbezug dort theoretisch reflektiert und – wie schon bei Hegel – wenn schon nicht zum Motor, so doch wenigstens zum unverzichtbaren Bestandteil universalistischer Theorieentwicklung wird, scheint diese Option für Nietzsche nicht zu bestehen – der Selbstbezug wird ausschließlich in minutiös komponierten Perspektivierungskomplexen wie der neuen Vorrede zu MA I zur Darstellung gebracht.[56] Demnach wäre die prinzipiell unabschließbare, bestenfalls temporär stabilisierbare Dynamik textueller Perspektivierungskomplexe der einzige ihr angemessene Ausdruck – eine Dynamik wohlgemerkt, die sich auch über die Ränder des Blatts auf den Leser hin ausdehnt, der als Schüler in die ‚Schule des Verdachts' eintritt und sich dabei schließlich selbst verdächtig werden kann: Vielleicht hat er sich gerade damit als allzu höriger, naiv-pflichtgemäßer Adept erwiesen? Auch die Perspektivierung des vermeintlichen ‚Perspektivismus' könnte freilich noch eine ‚Vogelfalle' gewesen sein – doch zeigt sich nicht gerade darin wiederum ‚das Perspektivische' an?

[56] Verdeutlichen lässt sich diese Differenz etwa anhand der Rolle, die Selbstbezüglichkeit bei Niklas Luhmann spielt. „Theorien mit Universalitätsanspruch" wie die seinige sind für ihn wesentlich „selbstreferentielle Theorien. Sie lernen an ihren Gegenständen immer auch etwas über sich selbst." (Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, S. 9 f.) Auch für Luhmann hat diese Selbstbezüglichkeit des eigenen Theorieanspruchs eine gewisse limitative Funktion: „Sie nötigen sich daher wie von selbst, sich selbst einen eingeschränkten Sinn zu geben" (S. 10) –„Systeme mit eingebauter Reflexion sind gezwungen, auf Absolutheiten zu verzichten" (S. 656). Doch gerade weil die Systemtheorie „den Explosivstoff Selbstreferenz in sich aufgenommen hat" (S. 656), beansprucht sie zwar „nicht, das einzig mögliche oder auch nur mit Sicherheit beste Angebot zu sein; aber sie bringt für diese Aufgabe besondere Affinitäten mit. Dies liegt an der Zentralstellung, die sie dem Konzept der Selbstreferenz zuweist. Einer Theorie, die ihre Gegenstände als selbstreferentielle Systeme auffaßt, fällt es um so leichter, ihre eigene Selbstreferenz zu präsentieren." (S. 660). Die Selbstbezüglichkeit des theoretischen Anspruchs ist bei Luhmann insofern limitierend, als sie absolute Ansprüche und non-zirkuläre Letztbegründungen ausschließt, nicht jedoch insofern sie Theorieentfaltung als solche unmöglich macht. Im Gegenteil soll die ihre eigene Selbstbezüglichkeit einkalkulierende Systemtheorie sich mitunter durch „mitlaufende Selbstreferenz" bewähren, wobei „diese Selbstreferenz nur [entsteht], wenn das Theoriekonzept im logischen Sinne ‚entfaltet' ist, wenn es auch auf andere Gegenstände paßt, wenn es damit Fremdreferenzen aufnimmt, wenn es also Selbstreferenz und Fremdreferenz parallelprozessiert." (S. 660). Die Selbstbezüglichkeit des Theorieanspruchs ist für Luhmann also konstitutives Element der universalistischen Theorienentwicklung (der Einbezug der Selbstreferenz macht sie nach Wegfall der Letztbegründungsoption überhaupt erst plausibel) und kann im Zuge derselben sowohl korrektive als auch bestätigende Funktion haben. Bei Nietzsche hingegen hat der Selbstbezug des Perspektivischen zwar in der Limitierung theoretischer Ansprüche eine reflexiv ‚anzeigende' Funktion – er ist in diesem Sinne keineswegs bloß Relativierung oder gar ‚Selbstwiderspruch' –, das Angezeigte scheint sich jedoch jenseits des textuellen Perspektivierungskomplexes, in den sich der Leser verstrickt, nicht mehr sinnvoll theoretisch ausbuchstabieren zu lassen. Texte wie MA I, Vorrede, FW 354, FW 374 oder GM III 12 führen zwar die Perspektivierung der Perspektivitätsthese reflexiv konsequent vor, münden aber in keine über die Konsequenz der jeweiligen Vorführung hinausgehende theoretische Verbindlichkeit im Sinne einer Theorie namens ‚Perspektivismus'.

## 2.3.6 Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral'

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2015): „Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral'", in: Hans Feger (Hrsg.): *Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China*. Berlin, Boston: de Gruyter.

*Bearbeitungszustand:*

Zur Publikation angenommen

# Aufklärung über Perspektiven

## Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral'

Der zwölfte Abschnitt der dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* ist ein *locus classicus* für das, was gemeinhin etwas irreführend als ‚Nietzsches Perspektivismus' bezeichnet wird.[1] Obwohl der Begriff der Aufklärung in diesem kurzen Textsegment nicht explizit fällt, liegt es nicht nur ob der sich von Leibniz über Chladenius, Crusius, Gatterer und Lambert bis hin zu Kant spannenden begriffsgeschichtlichen Verbindungslinien zwischen Aufklärung und Perspektivitätsdenken nahe, die berühmten Ausführungen über die Perspektivität des Erkennens in GM III 12 im Sinne eines klassischen Aufklärungsmotivs zu verstehen: Nietzsche klärt uns, so die übliche Lesart, darüber auf, dass es „nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen' [giebt]" (GM III 12, KSA 5, S. 365) – eine Aufklärung über Perspektiven also, in der die Perspektivität des Erkennens den Gegenstand des Aufklärungsvollzuges darstellt, dasjenige, worüber aufgeklärt wird. Mit dieser gängigen Lesart geht freilich auch der mit geradezu ermüdender Regelmäßigkeit erhobene Vorwurf einher, dass sich Nietzsche mit der vermeintlich autoritativen Proklamation einer Theorie namens ‚Perspektivismus' eines performativen Selbstwiderspruchs schuldig mache, insofern er nicht umhinkäme, damit transperspektivisches Wissen zu beanspruchen.[2]

[1] Zur grundsätzlichen Problematik der Rede von ‚Nietzsches Perspektivismus' vgl. Dellinger 2012d, für einen Überblick zur Forschungssituation vgl. Dellinger 2009 sowie Dellinger 2013c. Die inflationäre Verwendung des Begriffs ‚Perspektivismus' in der Forschung steht in einem krassen Missverhältnis zu Nietzsches eigenem Sprachgebrauch: Im Rahmen der KSA ist der Ausdruck nur sechs Mal belegt (davon nur ein einziges Mal im veröffentlichten Werk), wobei überdies strittig ist, ob Nietzsche ihn dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend als Bezeichnung für einen philosophischen Standpunkt bzw. eine philosophische Lehre oder aber – ähnlich wie viele auf ‚-ismus' endende Ausdrücke aus dem Bereich der Medizin (z.B. ‚Anabolismus', ‚Astigmatismus' etc.) – ausschließlich als Phänomenbezeichnung für den Problemkomplex der Perspektivität (so Small 2001, S. 48 und Dellinger 2012d, S. 138f.) verwendet. Von einer durchgängigen oder auch nur oftmaligen Verwendung des Ausdrucks zur Etikettierung eines von ihm vertretenen Standpunktes kann jedenfalls keine Rede sein. Von ‚Nietzsches Perspektivismus' zu sprechen, erscheint daher insoweit irreführend, als damit die Verfügbarkeit eines verbindlichen und womöglich von Nietzsche selbst autorisierten Terminus zur begrifflichen Festlegung seines Denkens suggeriert wird. Dies gilt auch und gerade für GM III 12 als Text, der zwar fraglos ein Schlüsseldokument nietzscheschen Perspektivitätsdenkens darstellt, in dem der Begriff ‚Perspektivismus' jedoch ebenfalls nicht fällt. Die wie selbstverständlich an den Text herangetragene Annahme, es gehe hier um ‚Nietzsches Perspektivismus', stellt insofern eine problematische Präsumption dar, als sie dazu verleitet, den Text von vornherein als Ausdruck eines von ihm unabhängigen oder ablösbaren theoretischen Gehalts zu begreifen und subtile intratextuelle Zusammenhänge zugunsten einer Rekonstruktion eines vermeintlichen Lehrstandpunktes zu vernachlässigen.

Nietzsche, so der Vorwurf, betreibe eine Aufklärung, die sich der Problematik ihres eigenen Autoritätsanspruchs nicht bewusst wäre.

Die Rede von ‚Aufklärung *über* Perspektiven' lässt sich jedoch auch noch in einem weiteren Sinne verstehen, nämlich dahingehend, dass Perspektiven als Mittel, als Methode des Aufklärungsvollzugs fungieren – als das, womit und wodurch aufgeklärt wird. Nietzsches Aufklärung über Perspektiven, so die Leitthese meines Beitrags, schließt diese Dimension mit ein – sie ist wesentlich selbstbezüglich, insofern Perspektiven zugleich ihr Gegenstand wie ihre Methode sind. Als „Aufklärung der Aufklärung"[3] klärt sie zugleich über sich selbst auf und entzieht sie sich damit auch plumpen Inkonsistenzvorwürfen.

Der im Folgenden skizzierte Lektüreversuch soll diese These exemplarisch plausibilisieren, indem die berühmten Ausführungen über die Perspektivität des Erkennens aus GM III 12 zunächst auf das Textgeschehen von GM bezogen, d.h. nicht als erkenntnistheoretische These, sondern als poeseologische[4] Reflexion interpretiert werden.[5]

## GM III 12: Eine erste Annäherung

Die dritte Abhandlung von GM geht der Frage nach der Bedeutung von ‚asketischen Idealen' für unterschiedliche typologische Gestalten wie Künstler, Philosophen oder Priester nach.[6] Nachdem zuvor insbesondere die paradigmatisch von Richard Wagner verkörperte typologische Figur des Künstlers sowie jene des Philosophen behandelt wurden, wendet sich der 11., dem 12. unmittelbar vorausgehende Abschnitt der Figur des Priesters zu. Mit dieser

---

2 Diese Problematik hat in den vergangenen Jahrzehnten insbesondere die angloamerikanische Forschung eingehend beschäftigt, vgl. z.B. Reginster 2001 aber auch Gerhard 1989.

3 Zur Rekonstruktion von Nietzsches Stellung zur Aufklärung als eminent selbstbezügliche ‚Aufklärung der Aufklärung' vgl. Stegmaier 2004.

4 Zur Verwendung von ‚Poeseologie' bzw. ‚poeseologisch' als Ausdrücke für den deskriptiven Nachvollzug textueller Verfahrensweisen siehe das Kapitel ‚Poeseologie des philosophischen Schreibens' bei Pichler 2014.

5 Wie so viele zentrale Texte Nietzsches wird auch GM III 12 zwar ständig zitiert aber nur relativ selten eingehend gelesen. Die Sekundärliteratur ist daher kaum noch sinnvoll zu überblicken und kann im Folgenden nur partiell einbezogen werden. Die Möglichkeit, die berühmten Passagen über die Perspektivität des Erkennens auf den Text von GM zu beziehen, wurde bereits gelegentlich angedeutet (vgl. Zittel 2000b, Conway 2001, S. 117, Janaway 2007, S. 201 und 209-211, Guay 2011, S. 37f.). Eingehend geprüft oder am Text demonstriert wurde dieser Deutungsansatz jedoch, soweit ich sehe, bisher nicht. Neben den genannten Beiträgen verdanken die folgenden Ausführungen Bräutigams Skizze von „Nietzsches Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren" (Bräutigam 1977) sowie Zittels Wendung gegen den „Versuch einer transzendentalphilosophischen Reobjektivierung" (Zittel 2000a, S. 99) wichtige Anregungen.

6 Einen guten Überblick bieten Stegmaier 1994, S. 169-208 und Conway 2008, S. 100-153. Zu Nietzsches Verfahren der Typisierung vlg. Pichler 2014, Kap. 2.1.4.

inhaltlichen Wendung geht auch ein markanter Stilwechsel einher:[7] Waren die vorhergehenden Abschnitte noch weitenteils von einem gelassen dahinplätschernden, kolloquialen und teils jovialen Ton geprägt, setzt nun ein nachdrückliches Pathos ein.[8] Die durch den pathetischeren Stil vermittelte Ernsthaftigkeit wird dann auch explizit unterstrichen – „jetzt erst wird es ‚Ernst'" (GM III 11, KSA 5, S. 361) – und dementsprechend drastisch wird der asketische Priester als „l e b e n s f e i n d l i c h e Species" und „Typus des Selbstwiderspruchs" (GM III 11, KSA 5, S. 363) geschildert. An eben diese Schilderung aus GM III 11 knüpft der Beginn des 12. Abschnitts an:

> Gesetzt, dass ein solcher leibhafter Wille zur Contradiction und Widernatur dazu gebracht wird, zu p h i l o s o p h i r e n : woran wird er seine innerlichste Willkür auslassen? An dem, was am allersichersten als wahr, als real empfunden wird: er wird den I r r t h u m gerade dort suchen, wo der eigentliche Lebens-Instinkt die Wahrheit am unbedingtesten ansetzt. (GM III 12, KSA 5, S. 363f.)

Die Rede von einem „solche[n] leibhafte[n] Wille[n] zur Contradiction und Widernatur" bezieht sich augenscheinlich auf die Schilderung des asketischen Priesters im vorhergehenden Abschnitt. Dementsprechend werden im Folgenden zunächst die „Asketen der Vedânta-Philosophie" und anschließend Kant als „Beispiel" solchen asketischen Philosophierens und Gegensatz zum „eigentliche[n] Lebens-Instinkt" angeführt. Erstere haben etwa „Leiblichkeit", „Schmerz" und „Vielheit" sowie „den ganzen Begriffs-Gegensatz ‚Subjekt' und ‚Objekt'" als „Irrthümer" begriffen und einen „Triumph" darin empfunden, „[s]einem Ich den Glauben [zu]

---

[7] Auf die Bedeutsamkeit unterschiedlicher Stile wird der Leser im 8. Abschnitt ausdrücklich hingewiesen: „Man höre doch nur auf den Klang, den ein Geist hat, wenn er redet: jeder Geist hat seinen Klang, liebt seinen Klang. Das dort zum Beispiel muss wohl ein Agitator sein, will sagen ein Hohlkopf, Hohltopf: was auch nur in ihn hineingeht, jeglich Ding kommt dumpf und dick aus ihm zurück, beschwert mit dem Echo der grossen Leere. Jener dort spricht selten anders als heiser: hat er sich vielleicht heiser g e d a c h t ? Das wäre möglich — man frage die Physiologen —, aber wer in W o r t e n denkt, denkt als Redner und nicht als Denker (es verräth, dass er im Grunde nicht Sachen, nicht sachlich denkt, sondern nur in Hinsicht auf Sachen, dass er eigentlich s i c h und seine Zuhörer denkt). Dieser Dritte da redet aufdringlich, er tritt zu nahe uns an den Leib, sein Athem haucht uns an, — unwillkürlich schliessen wir den Mund, obwohl es ein Buch ist, durch das er zu uns spricht: der Klang seines Stils sagt den Grund davon, — dass er keine Zeit hat, dass er schlecht an sich selber glaubt, dass er heute oder niemals mehr zu Worte kommt. Ein Geist aber, der seiner selbst gewiss ist, redet leise; er sucht die Verborgenheit, er lässt auf sich warten." (GM III 8, KSA 5, S. 353f.) Geht man davon aus, dass man GM als ein solches sich „in W o r t e n " vollziehendes, ‚rhetorisches' Denken verstehen kann, liegt darin nicht nur ein wichtiges Indiz für die semantische Valenz der Stilwechsel in GM (gerade das Changieren zwischen dem „leise[n]" Denken, das „auf sich warten [lässt]", „heiser[er]" Angestrengtheit und aufdringlicher ‚Leiblichkeit' lässt sich vielfach belegen), sondern zugleich auch ein erster Indikator dafür, das Perspektivitätsmotiv aus GM III 12 als poeseologische Reflexion zu interpretieren: Dem Wechsel von Perspektiven entspräche somit ein Wechsel von Stilmitteln, das sich „in W o r t e n " vollziehende Denken wäre wesentlich perspektivisch, weil es sich nicht sachlich-neutral, sondern „in Hinsicht auf Sachen" vollzieht – die Parallele der Dichotomien sachlich/hinsichtlich (GM III 8) und an sich/perspektivisch (GM III 12) ist offenkundig. Wohlgemerkt denkt der Denker GM III 8 zufolge jedoch nicht nur den ‚Gegenstand' in Hinsichten, sondern auch „s i c h und seine Zuhörer". Auch wer ‚er' in der jeweiligen Perspektive ist und wen er adressiert, ist somit durch das Perspektivengeschehen mitbestimmt. ‚Er' ist somit jedenfalls nicht mehr einfach der empirische Autor Friedrich Nietzsche.

[8] Eine Ausnahme bildet die zweite Hälfte des 9. Abschnitts, wo ebenfalls bereits ein markant pathetischer Ton angeschlagen wird.

versagen“ (GM III 12, KSA 5, S. 364).[9] Die „Vergewaltigung und Grausamkeit an der V e r n u n f t “ bzw. „asketische Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft“ komme in der zuletzt noch Kants Konzept des Intelligiblen prägenden Ansicht auf den Gipfel, dass es zwar „ein Reich der Wahrheit und des Seins [giebt], aber gerade die Vernunft davon a u s g e s c h l o s s e n [ist]“ (GM III 11, KSA 5, S. 364). Gerade weil der Sprecher hier einmal mehr kein Hehl aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber der von den Vedanta-Philosophen und Kant exemplarisch verkörperten „Widernatur“ des asketischen Ideals macht, birgt diese Auflistung asketischer Denkmuster einige Überraschungen: Immerhin hatte sich der Sprecher selbst noch kurz zuvor emphatisch mit einem ‚Wir‘ identifiziert, das sich selbst vergewaltigt: „Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen“ (GM III 9, KSA 5, S. 358). Auch die Problematisierung des Glaubens an das eigene Ich und nicht zuletzt die Infragestellung des Begriffsgegensatzes von Subjekt und Objekt sind Denkmuster, die wiederholt von den von Nietzsche eingesetzten Sprecherfiguren für sich in Anspruch genommen und vielfach als Grundmotive nietzscheschen Philosophierens identifiziert werden. Gerade im weiteren Verlauf von GM III 12 wird das Subjekt-Objekt-Schema zwar nicht in Bausch und Bogen, aber doch wenigstens in seiner traditionellen Fassung zurückgewiesen werden. Bereits hier deutet sich also – wenngleich erst sehr subtil, denn die genannten Parallelen sind zugegebenermaßen nicht zwingend[10] – an, dass die Fronten womöglich weniger klar sein könnten, als es zunächst erscheinen mag.

Nach der Klammerbemerkung zu Kant beginnt schließlich der berühmte Exkurs zur Perspektivität des Erkennens, der auch deutlich als Exkurs gekennzeichnet wird – ein langer Gedankenstrich fungiert als Abgrenzung zum Vorhergehenden und der Beginn des nachfolgenden 13. Abschnitts suggeriert mit den Worten „Aber kehren wir zurück“ (GM III 13, KSA 5, S. 365) eine Wiederaufnahme des ursprünglichen Narrativs.[11] Bereits der erste

[9] In dieser Schilderung der „Vedânta-Philosophie“ kann man die ersten der zahlreichen Anspielungen auf Schopenhauer registrieren, die GM III 12 durchziehen (vgl. Janway 1998, S. 27-36 sowie Janway 2007, S. 199-201). Tatsächlich zitiert Schopenhauer am Ende des §34 seines Hauptwerks, auf den in GM III 12 mehrfach angespielt wird, „was der Upanischad des Veda ausspricht“ (WWV I, §34, S. 235) als Vorwegnahme seiner Vorstellung der Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes und der individuellen Leiblichkeit in der anschauenden Erkenntnis der ‚Ideen‘.

[10] Beispielsweise kann argumentiert werden, dass sich die Kritik an der Aufgabe des „Begriffs-Gegensatz[es] ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘“ hier nur auf quasi-mystische Alleinheitskonzeptionen bezieht, jene an der Aufgabe des Glaubens an das Ich ausschließlich auf asketische Entselbstungsmoral und jene an der Selbstvergewaltigung ausschließlich auf die hier geschilderte Selbstdiskreditierung der Vernunft. Zumal Verbindungslinien zwischen dem Sprecher und Motivstrukturen des asketischen Ideals an anderen Punkten jedoch unleugbar sind, spricht vieles dafür, bereits hier subtile Andeutungen zu registrieren.

[11] Vgl. Conway 2008, S. 116.

Satz des Exkurses ist für die Frage nach dessen Status und Funktion von ganz entscheidender Bedeutung:

> Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen. (GM III 12, KSA 5, S. 364)

Die Rede von „solche[n] resolute[n] Umkehrungen“ scheint sich zunächst auf die beschriebenen Denkmuster der Vedanta-Philosophie und Kants zu beziehen.[12] Demgemäß lässt sich erstens festhalten, dass es sich bei den „Perspektiven und Werthungen“, um die es hier geht, um *philosophische* Perspektiven handelt – um unterschiedliche Sichtweisen auf Probleme wie den kognitiven Status von „Leiblichkeit“, „Schmerz“, „Vielheit“, „Ich“ oder den „Begriffs-Gegensatz ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘“, um die Frage, wo „die Wahrheit am unbedingtesten“ anzusetzen sei. Dieser zugegebenermaßen triviale Befund ist wichtig, weil unter ‚Nietzsches Perspektivismus‘ gerade auch unter Berufung auf GM III 12 vielfach eine Erkenntnislehre neukantianischer Provenienz verstanden wird, d.h. eine Theorie der Wahrnehmung empirischer, raumzeitlicher Gegenstände.[13] ‚Perspektiven‘ entsprächen demgemäß den (sei es kantianisch-transzendental oder neukantianisch-physiologisch gedachten) die Wahrnehmung solcher Gegenstände prägenden rezeptiven Strukturen des Subjekts. Davon ist in GM III 12 jedoch keine Rede: Die „Perspektiven und Werhungen“, im Hinblick auf die der Exkurs über die Perspektivität des Erkennens beginnt, sind Sichtweisen auf abstrakte philosophische Probleme, nicht aber raumzeitliche Objekte.[14] Dass „Perspektiven“ hier so unmittelbar mit „Werthungen“ assoziiert werden, verdeutlicht zugleich, dass sie auch im Bezug auf derart abstrakte Themenfelder nicht theoretisch neutrale Sichtweisen darstellen, sondern stets mit bestimmten Interessenskonstellationen und einer dementsprechend normativen Praxis einhergehen.

Zweitens folgt aus dem Bezug der Rede von „solche[n] resolute[n] Umkehrungen“ auf die geschilderten Philosopheme der Vedanta-Philosophie und Kants als Beispiele asketischen Denkens, dass sich die Forderung nach mehr Dankbarkeit gegenüber der Umkehrung von Perspektiven exemplarisch auf die „Widernatur“ (GM III 12, KSA 5, S. 363) des asketischen Ideals bezieht. Damit, dass die Forderung nicht einfach nur allgemein erhoben, sondern gerade anhand dieses Beispiels eingeführt wird, beginnt nun deutlicher die zuvor erst subtil angedeutete Verwischung der Frontlinien: Immerhin wird damit suggeriert, dass der Sprecher,

[12] Gegen Ende des vorliegenden Beitrags wird noch eine weitere Deutungsoption vorgeschlagen, die jedoch ebenfalls für die im Folgenden gezogenen Konsequenzen spricht.

[13] Beispielhaft für solche erkenntnistheoretische Theoretisierungen von GM III 12 im Umfeld der an Clark 1990 anschließenden ‚neukantianischen‘ Nietzschedeutung ist Leiter 1994.

[14] Dafür, dass es in GM III 12 primär um die Perspektivität *philosophischen* Denkens und Erkennens geht, spricht auch, dass das Motiv der Eliminierung des Willens am Schluss des Abschnittes im Druckmanuskript noch mit den Worten „es hieße — nicht denken!“ (KSA 14, S. 381) kommentiert wurde.

der das asketische Ideal zuvor noch als „Widernatur“ diffamiert hat, sich ihm gegenüber selbst zu einer gewissen Dankbarkeit verpflichtet sieht.

Drittens ist darauf hinzuweisen, dass sich die Forderung nach mehr Dankbarkeit gegenüber der Umkehrung von Perspektiven an ein „[W]ir“ und zwar näherhin „gerade als Erkennende“ richtet. Damit ist einerseits über die Verwendung der ersten Person Plural der Sprecher mit eingeschlossen, vor allem aber auch eine explizite Adressierung an eine typologische Gestalt vorgenommen, deren Wichtigkeit für das Projekt von GM kaum überschätzt werden kann.[15] Bereits der erste Abschnitt der Vorrede beginnt mit einer solchen, wiederum in erster Person Plural gesetzten Adressierung – „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst“ (GM Vorrede 1, S. 247) – und schließt mit der Feststellung: „Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir m ü s s e n uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste‘, — für uns sind wir keine ‚Erkennenden‘…“ (GM Vorrede 1, S. 247f.).[16] Nach einem weiteren Auftreten der Formel „wir Erkennenden“ im dritten Abschnitt der Vorrede (vgl. GM Vorrede 3, S. 250) tritt die Figur für den weiteren Verlauf von GM in den Hintergrund, bis sie schließlich im 12. und 24. Abschnitt der dritten Abhandlung nochmals in den Mittelpunkt des Textgeschehens rückt, sodass ein rahmender Bogen zwischen dem Eröffnungsmotiv der Vorrede und dem großen Finale des Werks entsteht: Während die ‚Erkennenden‘ sich selbst

[15] Vgl. Conway 2001. Conways Aufsatz liefert nicht nur wichtige Hinweise zur Erforschung des Figurenrepertoires von GM, sondern zählt auch zu den wenigen Forschungsbeiträgen, die auf die zentrale Bedeutung der Selbstbezüglichkeitsstrukturen in GM hinweisen: „[T]he self-referential applications of his [Nietzsche’s] analysis are in fact the natural, expected results of the genealogical approach he employs. If properly executed, that is, a genealogy of morals must generate the kinds of self-referential entanglements that are often thought to vitiate the argument of GM.“ (Conway 2008, S. 117) Problematisch ist jedoch Conways unhinterfragte, durchgängige Assoziation des Sprecher-Ichs mit ‚Nietzsche‘, durch die Vielfalt und Facettenreichtum der Sprecherrollen in GM (vgl. dazu Guay 2011) gar nicht erst in den Blick geraten. Diese problematische Autorzentrierung zeigt sich auch in Conways ausdrücklicher Konzentration auf ‚unbewusste‘ oder ‚nicht intendierte‘ Selbstbezüglichkeiten: „I am interested primarily in those displays of performativity that lie at least partially beyond the sphere of Nietzsche’s rhetorical mastery [...], that is, in those displays of performativity that outstrip Nietzsche’s intentions and aims, those displays to which he may have been blind.“ (Conway 2001, S. 118f.) Dass sich Conway einerseits auf solche ‚unbewusste‘ Rückbindungen an Perspektiven konzentriert, andererseits aber ebenfalls das perspektivische Objektivitätskonzept aus GM III 12 auf ‚Nietzsches‘ Verfahrensweise bezieht, ist insofern verwunderlich, zumal es in GM III 12 ausdrücklich um das *willentliche* Aus- und Einhängen von Perspektiven geht. So sieht Conway dann auch die in GM III 12 geforderte Multiplizierung der Affektperspektiven bereits darin umgesetzt, dass „Nietzsche seeks to take the (immanent) measure of his age“ (Conway 2001, S. 117). Das greift nicht nur hinsichtlich der Betonung der Bedeutung der Verschiedenheit von Perspektiven zu kurz, sondern scheint entgegen Conways ausdrücklichem Fokus wiederum einen Aspekt von Willentlichkeit zu implizieren. Vor allem aber werden damit, dass sowohl das perspektivische Objektivitätsverständnis als auch die eingenommene Perspektive des asketischen Zeitalters ungebrochen mit ‚Nietzsche‘ identifiziert werden, die unterschiedlichen, literarisch komplexen Rollenfunktionen unterschlagen, die in GM mit diesen beiden Topoi verwoben werden. Damit bleibt das spekulative Potential des Bezugs von GM III 12 auf das Textgeschehen von GM weitgehend ungenutzt und die Möglichkeit der Perspektivierung des perspektivischen Objektivitätsverständnisses verdeckt.

[16] Vgl. zu dieser Passage auch Gemes 2006, der das ‚Wir‘ jedoch weniger auf die intratextuelle Figur der Erkennenden als auf ‚uns‘ qua mutmaßliche Adressaten der Diagnosen von GM bezieht.

zunächst fremd und unbekannt sind, werden sie in GM III 24 von dem sich abermals (wenn auch nicht mehr ungebrochen) mit dieser Gestalt identifizierenden Sprecher über ihre Bindung an das asketische Ideal aufgeklärt, werden also der Formulierung der Vorrede entsprechend auch ‚für sich selbst' Erkennende. Noch ohne näher auf die inhaltlichen Implikationen dieser Konstellation einzugehen, kann unterstrichen werden, dass die das Sprecher-Ich einschließende Adressierung an die ‚Erkennenden' in GM III 12 es naheliegender erscheinen lassen sollte, den Exkurs zunächst hinsichtlich seiner intratextuellen Funktion zu analysieren, anstatt darin eine ungebrochene Proklamation von Nietzsches Lehrmeinung in Sachen Erkenntnistheorie zu sehen, die sich bloß zufällig unglücklicherweise im Rahmen eines so komplexen Narrativs wie GM wiederfindet, wie als ob sie problemlos aus dieser textuellen Verstrickung herausgelöst und in Abhandlungs- bzw. logische Schlussform überführt werden könnte.[17]

Viertens muss betont werden, dass es sich bei der Forderung nach mehr Dankbarkeit gegenüber der Umkehrung von Perspektiven tatsächlich um eine Aufforderung, um einen Imperativ handelt. Auch dies mag zunächst trivial anmuten, ist jedoch im Kontext der für Nietzsches Denken charakteristischen Verzahnung von Erkenntnis- und Moralkritik[18] von entscheidender Bedeutung: So wird im in GM III 24 ausführlich zitierten Aphorismus FW 344 das als „Wille zur Wahrheit" gefasste Erkenntnisstreben der „Wissenschaft"[19] auf die Maxime „[I]ch will nicht täuschen, auch mich selbst nicht" zurückgeführt. Mit diesem Täuschungsverbot seien wir „auf dem Boden der Moral", d.h. das dort geschilderte, ebenfalls über die Formel „wir Erkennenden" mit dem Sprecher-Ich assoziierte Erkenntnisstreben ruht auf dem Fundament des moralischen Imperativs, nicht zu täuschen. „[D]ie Frage: warum Wissenschaft?" führe dergestalt „zurück auf das moralische Problem: wozu überhaupt Moral" (FW 344, KSA 3, S. 576). Nach GM III 24 ist dieses in FW 344 beschriebene wissenschaftliche Erkenntnisstreben, der sich jegliche Täuschungen

[17] Janaway ist einer der wenigen GM-Kommentatoren, die offen aussprechen, dass wenig darauf hindeutet, dass es Nietzsche mit diesem Textabschnitt um einen ernsthaften Beitrag zum Forschungsfeld der Erkenntnistheorie gegangen sein könnte: „[T]he whole section does not, in all honesty, read as if its first purpose is to make some authoritative contribution to epistemology." (Janaway 2007, S. 211) Dies hält Janaway freilich nicht davon ab, den Textabschnitt mit Verweis auf inhaltlich analoge Äußerungen Nietzsches im Wesentlichen als erkenntnistheoretische These zu interpretieren. Vgl. dazu auch Gemes, der im Anschluss an Janaway ein dezidiert „anti-epistemological reading" (Gemes 2009, S. 106) fordert. Gemes eigene Deutung von GM III 12 als ‚therapeutisches' Projekt stellt zwar treffend die praktisch-normative Wirkungsabsicht des Textabschnitts heraus, erschließt jedoch nicht sein poeseologisches Reflexionspotential. Berry 2011 wendet sich zwar gegen die Vorstellung, dass Nietzsche in GM III 12 eine erkenntnistheoretische Konzeption präsentiere, und unterstreicht zu recht die skeptische Tendenz des Perspektivitätsmotivs, geht jedoch weder auf die praktisch-normative noch auf die poeseologische Dimension des Abschnitts ein.

[18] Vgl. zum Zusammenhang von Erkenntnis- und Moralkritik in Nietzsches Werken nach ZA auch Axel Pichlers Beitrag im vorliegenden Band.

[19] Zur Problematik dieses Wissenschaftsbegriffs vgl. Dellinger 2012c, S. 153-156.

versagende „Wille zur Wahrheit […] der Glaube an das asketische I d e a l s e l b s t“ (GM III 24, KSA 5, S. 400). Gegen die mit dem asketischen Ideal assoziierte, phasenweise sogar identifizierte oder als sein „K e r n“ (GM III 27, KSA 5, S. 409) beschriebene Wahrheits- und Objektivitätskonzeption wird also eingewandt, dass sie auf einer imperativischen Moral des Nicht-Täuschens fußt. Dass das alternative Verständnis von Objektivität in GM III 12 in imperativischer Form proklamiert wird, sollte uns folglich durchaus hellhörig werden lassen: Der Verdacht liegt nahe, dass wir auch mit der in GM III 12 beschriebenen Objektivitätskonzeption ‚auf dem Boden der Moral' sind – bloß womöglich einer anderen, entgegengesetzten Moral. Dieser Verdacht lässt sich durch Einbezug eines Passus aus MA I Vorrede 6 erhärten, der wie GM III 12 zu den zentralen Belegstellen zum Problemkomplex des Perspektivischen im veröffentlichten Werk zählt:[20] Die dortige Forderung, „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“ (MA I Vorrede 6, KSA 2, S. 20) ist Teil einer Reihe von sieben „Du solltest“-Lektionen, anhand derer die zuvor als Erfindung entlarvte typologische Figur des ‚freien Geistes'[21] ihre traumatische Erfahrung der ‚großen Loslösung' interpretiert. Der imperativische Charakter dieser Lektionen wird am Ende des Textsegments ausdrücklich durch einen die Rede des ‚freien Geistes' unterbrechenden Erzählerkommentar problematisiert,[22] wobei das ‚Sollen' der Einsicht in den perspektivischen Charakter jeglicher Wertschätzungen bzw. des Perspektivischen als Grundbedingung des Lebens letztlich als instrumentell für die Etablierung einer ‚Rangordnung' erscheint, die ihrerseits als perspektivische Wertschätzung exponiert wird.[23] Wie in GM III 12 sind also auch in MA I Vorrede 6 die programmatisch klingenden Ausführungen über das Perspektivische in einen komplexen intratextuellen Zusammenhang eingebettet und auf den Entwicklungsgang der als Erfindung ausgewiesenen, auch in GM III 24 wieder auftretenden Gestalt der ‚freien Geister' bezogen, der wohl nicht zufällig Parallelen zu jener Entwicklung aufweist, welche die Figur der ‚Erkennenden' in GM durchmacht. Vor allem aber wird der imperativische Charakter der Aufforderung zur Einsicht in das Perspektivische deutlich als solcher markiert und damit die Problematik hervorgehoben, die darin liegt, einem solchen Imperativ zu ‚gehorchen' – das „Perspektivische in jeder Werthschätzung“ könnte auch noch die in der „Du solltest“-Lektion transportierte

[20] Vgl. zu MA I Vorrede Pichler 2012 sowie Dellinger 2015.

[21] „So habe ich denn einstmals, als ich es nöthig hatte, mir auch die ‚freien Geister' e r f u n d e n, denen dieses
schwermüthig-muthige Buch mit dem Titel ‚Menschliches, Allzumenschliches' gewidmet ist: dergleichen ‚freie Geister' giebt es nicht, gab es nicht, — aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig“ (MA I Vorrede 2, KSA 2, S. 15). Vgl. dazu auch den Beitrag Claus Zittels im vorliegenden Band.

[22] „‚Du solltest' — genug, der freie Geist w e i s s nunmehr, welchem ‚du sollst' er gehorcht hat, und auch, was er jetzt k a n n, was er jetzt erst d a r f …“ (MA I Vorrede 6, KSA 2, S. 20f.)

[23] Vgl. dazu im Detail Dellinger 2015.

Aufforderung zur Wertschätzung des Perspektivischen betreffen. Der geforderten Einsicht in die grundlegende Bedeutung des Perspektivischen könnte dahingehend eine Art züchtende, formierende Funktion zukommen, mittels derer der seinerseits perspektivisch interessierte Sprecher den Entwicklungsgang der Figuren der ‚Erkennenden' und des ‚freien Geistes' vorantreibt.

Die genannten Punkte gilt es für den weiteren Verlauf des Textabschnitts und insbesondere für das im Anschluss proklamierte alternative, perspektivische Objektivitätsverständnis im Hinterkopf zu behalten:

> [D]ergestalt einmal anders sehn, anders-sehn-w o l l e n ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität", — letztere nicht als „interesselose Anschauung" verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider i n d e r G e w a l t z u h a b e n und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss. (GM III 12, KSA 5, S. 364f.)

In der Rede von einer „Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen ‚Objektivität'" ist der Aufklärungsanspruch der Begrifflichkeit nach vielleicht am deutlichsten greifbar. Die Anführungszeichen markieren dabei die Abkehr vom traditionellen, über das Motiv der „interesselose Anschauung" deutlich an das asketische Ideal angebundene Verständnis von Objektivität auch auf typographischer Ebene.[24] Mit dem Begriff der „Zucht" ist das zuletzt skizzierte, imperativisch-formierende Moment jetzt explizit benannt und zugleich der vorbereitende Aspekt des geforderten ‚anders Sehens' unterstrichen – die nunmehr anderwärtig zu verstehende ‚Objektivität' ist eine „einstmalig[e]", möglicherweise utopische, die sich jedenfalls mit dem „einmal" vorgenommenen Perspektivenwechsel noch nicht eingestellt haben dürfte. Bemerkenswert sind außerdem die Sperrungen: Mit der Hervorhebung von „Verschiedenheit" scheint angezeigt, dass es nicht einfach nur um die

[24] Das Motiv der ‚interesselosen Anschauung' wird bereits im 6. Abschnitt im Rahmen der Diskussion von Kants und Schopenhauers Ästhetik mit dem asketischen Ideal in Verbindung gebracht. Auch hier liegt also wiederum eine Anspielung auf Schopenhauer vor, der die „Erkenntniß der Idee" als von allen Interessen losgelöste kontemplative Anschauung beschreibt, bei der man „die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt" und „die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes" (WWV I, §34, S. 231). Der 6. Abschnitt zeigt jedoch auch, dass Nietzsche in GM III 12 nicht einfach nur Schopenhauers Konzeption der Ideenerkenntnis im Auge hat: „Kant gedachte der Kunst eine Ehre zu erweisen, als er unter den Prädikaten des Schönen diejenigen bevorzugte und in den Vordergrund stellte, welche die Ehre der Erkenntniss ausmachen: Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit. Ob dies nicht in der Hauptsache ein Fehlgriff war, ist hier nicht am Orte zu verhandeln" (GM III 6, KSA 5, S. 346). Dass dies „hier nicht am Orte zu verhandeln" sei, könnte man einerseits als Anspielung auf die Diskussion jenes „Fehlgriff[s]" im 12. Abschnitt verstehen. Andererseits ist keineswegs eindeutig, ob sich der „Fehlgriff" hier nicht ausschließlich auf die zu jener Erkenntniskonzeption analoge Fassung der Kunst bezieht und der Sprecher hier nicht noch das Verständnis von Erkenntnis als „Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit" teilt. Jedenfalls kann der Passus als Hinweis darauf dienen, dass es in GM III 12 weniger um Schopenhauers Konzeption der Ideenschau als solche geht als darum, diese als Kontrastfolie zur Problematisierung des traditionellen Verständnisses von Erkenntnis als ‚unpersönlich' und ‚allgemeingültig' zu mobilisieren (vgl. Janaway 2007, S. 196).

Multiplikation von Standpunkten geht, sondern um das Kontrastieren unterschiedlicher, ja womöglich entgegengesetzter Standpunkte. Das wird sich mit Bezug auf das Textgeschehen ebenso fruchtbar machen lassen wie die Hervorhebung des voluntativen Aspektes durch die Sperrung von „wollen“ und „in der Gewalt zu haben“:[25] Unterschiedliche Perspektiven sowie deren Affekt- und Interessenskonstellationen werden demgemäß offenbar nicht etwa um ihrer selbst willen eingesetzt, sondern im Rahmen eines strategischen Kalküls „für die Erkenntniss nutzbar“ gemacht.[26]

In der Schlusspartie des Textabschnitts sticht die Aufnahme traditionellen erkenntnistheoretischen Fachvokabulars hervor, was wohl stark dazu beigetragen haben dürfte, dass GM III 12 so oft als paradigmatische Ausformulierung von Nietzsches Meinung in Sachen Erkenntnistheorie verstanden wurde und wird. Auch der Schlussabschnitt beginnt indes mit einer imperativischen Adressierung an eine für das Textgeschehen von GM III zentrale typologische Figurengruppe – die Philosophen:

> Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“[27]

---

[25] Im Bemühen um die Rekonstruktion eines vermeintlichen systematischen Kerngehalts von ‚Nietzsches Perspektivismus‘ wird immer wieder betont, dass Perspektiven für Nietzsche psychophysische Dispositionen darstellten, die nicht willentlich überschritten werden können. Dies erscheint im Bezug auf einige Belegstellen (z.B. FW 374) plausibel, nicht aber im Hinblick auf den eben zitierten Passus aus GM III 12, der eindeutig die Möglichkeit willentlicher, strategischer Perspektivenwechsel impliziert. Nietzsches Verwendung des Vokabulars des Perspektivischen ist schlichtweg zu vielfältig, als dass sie sinnvoll von einem uniformen theoretischen Kern her verständlich gemacht werden könnte.

[26] Dieses Kalkül muss wohlgemerkt keineswegs mit einem traditionellen Konzept von Autorintention assoziiert werden. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich auf den Nachweis, dass nicht nur einzelne Perspektiven in GM in Verbindung mit bestimmten Interessenskonstellationen inszeniert werden, sondern sich auch im Ein- und Aushängen dieser Perspektiven intratextuell definierbare Interessensstrukturen dokumentieren. Dieser deskriptive Anspruch des Nachvollzugs intratextueller Zusammenhänge ist zunächst vollkommen unabhängig von der hier nicht zu diskutierenden Frage, ob man jene Interessenstrukturen auf eine Autorintention projizieren möchte oder nicht.

[27] Nach einer Reihe von Anspielungen liegt hier nun ein wörtliches Schopenhauer-Zitat vor (vgl. Janaway 1998, S. 27): „Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.“ Nach Schopenhauer ist „der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.“ (WWV I, §34, S. 232, vgl. auch die mehrfachen, allerdings nicht wortwörtlichen Entsprechungen in §38, S. 252-256 sowie WWV II, Kap. 30, S. 435-445, „Vom reinen Subjekt des Erkennens“) So offenkundig §34 und 38 von Schopenhauers Hauptwerk als Subtext von GM III 12 fungieren, so wichtig ist es auch, diesen quellenkritischen Befund nicht – wie es in der Nietzscheforschung bisweilen geschieht – fälschlich zu einem übergeordneten und vermeintlich ‚objektiven‘ Interpretationsmaßstab zu positivieren: GM III 12 bedient sich zwar zur Charakterisierung des traditionellen Verständnisses von ‚Erkenntnis‘ als ‚unpersönlich und allgemeingültig‘ (GM III 6) schopenhauerscher Motive und Begrifflichkeiten, löst diese dabei jedoch weitestgehend von ihrem ursprünglichen Kontext ab. GM III 12 als spezifische Kritik an Schopenhauers Konzeption der Ideenerkenntnis zu interpretieren, griffe daher zu kurz. Nicht nur war sich Schopenhauer selbst bewusst, dass das im §34 Gesagte bereits auf zeitgenössische Leser nahezu lächerlich wirken musste – er betont, dass er „sehr wohl weiß, daß es den von

> angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: — hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird,[28] hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches „Erkennen“; und j e m e h r Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, j e m e h r Augen, verschiedne Augen[29] wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren,[30] die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt c a s t r i r e n ? … (GM III 12, KSA 5, S. 365)

Auch hier identifiziert sich das Sprecher-Ich mit einem ‚Wir‘ – anders als bei der Assoziation mit den ‚Erkennenden‘ ist an dieser Stelle jedoch nicht ganz eindeutig, ob es sich selbst ebenfalls als ‚Philosoph‘ versteht. Zumal sich der Sprecher zuvor zweimal ausdrücklich unter die Philosophen gerechnet hat,[31] liegt die Annahme jedoch nahe. Jedenfalls spielt die Figur der Philosophen wie jene der Erkennenden in GM und insbesondere GM III eine zentrale Rolle – die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals für Philosophen ist eine der Leitfragen der dritten Abhandlung und wird insbesondere in den Abschnitten 5 bis 10 intensiv diskutiert. Auch hier spricht also viel dafür, dem über die imperativische Adressierung hergestellten intratextuellen Bezug nachzugehen, anstatt den Passus als eine ungebrochene Artikulation von ‚Nietzsches Erkenntnistheorie‘ zu verstehen. Ebenso wie sich der Figurentypus der Erkennenden in GM III 24 als Protagonist des asketischen Ideals erweist,

---

Thomas Paine herrührenden Ausspruch, *du sublime au ridicule il n’y a qu’un pas*, bestätigt“ und erst „durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend“ (WWV I, §34, S. 232) werde. Vor allem aber beziehen sich seine Ausführungen ausschließlich auf die dem Genie vorbehaltene (vgl. WWV II, Kap. 31, S. 445-450) „Erkenntniß der Idee“ – hinsichtlich der „Erkenntniß einzelner Dinge“ geht auch Schopenhauer von einer wesentlichen Prägung durch den Willen aus. Für die „gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge“ gilt auch für ihn, dass „deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist“ (WWV I, §34, S. 231) und diese „Erkenntnißweise“ sei auch „zur Wissenschaft […], die allein taugliche“ (WWV I, §38, S. 252, vgl. WWV II, Kap. 29, S. 431). Dennoch beschränkt sich GM III 12 nicht einfach auf die Zurückweisung der Möglichkeit willenloser Ideenerkenntnis im Sinne Schopenhauers. Vielmehr wird auf seine übersteigerte Schilderung derselben zurückgegriffen, um die abendländische Wissenschaftstradition als vom ‚asketischen Ideal‘ befangen zu erweisen. Wie so oft führt Nietzsche hier also keine lineare argumentative Auseinandersetzung, sondern greift selektiv Motive eines Quelltextes auf, um sie im Rahmen eigener Interessenskonstellationen zu instrumentalisieren.

[28] Auch in dieser Formulierung kann man ein Gegenbild zu Schopenhauers Beschreibung der Ideenerkenntnis mit den Worten „als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt“ (WWV I, §34, S. 232) sehen.

[29] Sowohl die Schilderung der ‚widersinnigen‘ Konzeption von ‚Auge‘ als auch das Motiv, mehr verschiedene, individuelle ‚Augen‘ einzusetzen, lassen sich als Anspielungen auf Schopenhauers Begriff des singulären ‚Weltauges‘ lesen: „[W]ir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir sind nur noch da als das e i n e Weltauge, was aus allen erkennende Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört“ (WWV I, §38, S. 254, vgl. WWV II, Kap. 30, S. 440).

[30] Die Formulierung, den Willen zu ‚eliminieren‘, hat ebenfalls ihre Entsprechung bei Schopenhauer, der die Ideenerkenntnis als „Elimination alles Wollens“ (WWV II, Kap. 30, S. 435) beschreibt. Es handle sich um einen „Zustand der reinen Objektivität der Anschauung […], welcher von selbst den Willen aus dem Bewußtseyn eliminirt“ (WWV II, Kap. 30, S. 436).

[31] „Was geht das u n s an, uns Philosophen!“ (GM Vorrede 2, KSA 5, S. 249), „[W]ir Philosophen brauchen zu allererst vor Einem Ruhe: vor allem ‚Heute‘“ (GM III 8, KSA 5, S. 353).

wird wiederholt auf die konstitutive Bedeutung des asketischen Ideals für Philosophen verwiesen.[32] Demgemäß wird im 10. Abschnitt auch eine enge Verwandtschaft zwischen dem Typus des Philosophen und jenem des asketischen Priesters attestiert.[33] Dabei wird zwar die Option einer von der Gestalt des asketischen Priesters emanzipierten Form des Philosophen in Frageform und merklich utopischem Ton in den Raum gestellt, in GM III 24 tritt jedoch neuerlich das Naheverhältnis zum asketischen Ideal in den Vordergrund.[34] So erweisen sich

[32] So z.B. im 7. Abschnitt: „[E]s besteht […] eine eigentliche Philosophen-Voreingenommenheit und -Herzlichkeit in Bezug auf das ganze asketische Ideal, darüber und dagegen soll man sich nichts vormachen. Beides gehört, wie gesagt, zum Typus; fehlt Beides an einem Philosophen, so ist er — dessen sei man sicher — immer nur ein ‚sogenannter'. (GM III 7, KSA 5, S. 350) Ähnlich deutlich ist die Assoziation im 9. Abschnitt: „Ein gewisser Ascetismus, wir sahen es, eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen: so wird es von vornherein nicht Wunder nehmen, wenn das asketische Ideal gerade von den Philosophen nie ohne einige Voreingenommenheit behandelt worden ist. Bei einer ernsthaften historischen Nachrechnung erweist sich sogar das Band zwischen asketischem Ideal und Philosophie als noch viel enger und strenger. Man könnte sagen, dass erst am G ä n g e l b a n d e dieses Ideals die Philosophie überhaupt gelernt habe, ihre ersten Schritte und Schrittchen auf Erden zu machen […]." (GM III 9, KSA 5, S. 356) Auch im Umfeld der schon zitierten Selbstidentifikation des Sprechers als Philosoph im zweiten Abschnitt der Vorrede lassen sich bereits Spuren einer asketischen Haltung diagnostizieren: „[M]it der Nothwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werthe, unsre Ja's und Nein's und Wenn's und Ob's — verwandt und bezüglich allesamt unter einander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne." (GM Vorrede 2, KSA 5, S. 248f.) Die „Ja's und Nein's" erinnern an das ‚Für und Wider' aus GM III 12, wobei die Betonung der Notwendigkeit und Einheit jener Werthaltungen nicht nur als asketisch qualifiziert werden kann, sondern offenkundig auch der Forderung nach fluidem Aus- und Einhängen multipler ‚Für und Wider' zuwiderläuft. Die überstrapazierte Anapher könnte demgemäß als Signal gelesen werden, das den hellhörigen Leser stutzig werden lassen und von der Einnahme einer allzu unkritischen Haltung gegenüber der Sprecherstimme abhalten kann.

[33] „[ D ] a s a s k e t i s c h e I d e a l hat lange Zeit dem Philosophen als Erscheinungsform, als Existenz-Voraussetzung gedient, — er musste es d a r s t e l l e n , um Philosoph sein zu können, er musste an dasselbe g l a u b e n , um es darstellen zu können. Die eigenthümlich weltverneinende, lebensfeindliche, sinnenungläubige, entsinnlichte Abseits-Haltung der Philosophen, welche bis auf die neueste Zeit festgehalten worden ist und damit beinahe als P h i l o s o p h e n - A t t i t ü d e a n s i c h Geltung gewonnen hat, — sie ist vor Allem eine Folge des Nothstandes von Bedingungen, unter denen Philosophie überhaupt entstand und bestand: insofern nämlich die längste Zeit Philosophie auf Erden gar n i c h t m ö g l i c h gewesen wäre ohne eine asketische Hülle und Einkleidung, ohne ein asketisches Selbst-Missverständniss. Anschaulich und augenscheinlich ausgedrückt: d e r a s k e t i s c h e P r i e s t e r hat bis auf die neueste Zeit die widrige und düstere Raupenform abgegeben, unter der allein die Philosophie leben durfte und herumschlich… Hat sich das wirklich v e r ä n d e r t ? Ist das bunte und gefährliche Flügelthier, jener ‚Geist', den diese Raupe in sich barg, wirklich, Dank einer sonnigeren, wärmeren, aufgehellteren Welt, zuletzt doch noch entkuttet und in's Licht hinausgelassen worden? Ist heute schon genug Stolz, Wagniss, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, F r e i h e i t d e s W i l l e n s vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph' — m ö g l i c h ist?…" (GM III 10, KSA 5, S. 360f.)

[34] Dabei gilt es zu betonen, dass die Bedeutung der Ausdrücke ‚Philosoph' und ‚Philosophie' in GM keineswegs univok ist. Wenn beispielsweise am Ende der ersten Abhandlung die Rede von „der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen" ist, „dass der Philosoph das P r o b l e m v o m W e r t h e zu lösen hat, dass er die R a n g o r d n u n g d e r W e r t h e zu bestimmen hat. —" (GM I 17 Anmerkung, KSA 5, S. 289), dürfte damit eher der (möglicherweise utopische) Typus des nicht-asketischen Philosophen denn der Philosoph als dessen Selbstaufhebung vorantreibender Protagonist des asketischen Ideals angesprochen sein. Auch innerhalb von GM III 24 lässt sich eine Mehrdeutigkeit des Ausdrucks beobachten: Während einerseits die „Philosophen und Gelehrten" sowie die „Philosophen-Enthaltsamkeit" (GM II 24, KSA 5, S. 398f.) mit dem Begriff der Wissenschaft und dem asketischen Ideal assoziiert werden, erscheint „Philosophie" wenig später nicht mehr als alle Fundamente und Sicherheiten zersetzende Auflösung, sondern vielmehr als die Wissenschaft und deren Auflösungsvollzüge fundierender „Glaube": „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚voraussetzungslose' Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube' muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen

die „letzten Idealisten, die es heute unter Philosophen und Gelehrten giebt“ (GM III 24, KSA 5, S. 398) als eigentliche Speerspitze des asketischen Ideals, der Sprecher konzediert eine intime Vertrautheit mit der asketischen „Philosophen-Enthaltsamkeit“ (GM III 24, KSA 5, S. 399) und es wird ausdrücklich betont, dass „das asketische Ideal über alle Philosophie bisher H e r r war“ (GM III 24, KSA 5, S. 401). Ungeachtet der Frage nach der Möglichkeit eines nicht-asketischen Philosophentypus kann also mit Bezug auf GM III 12 festgehalten werden, dass sich der Sprecher nicht zufällig an die „Erkennenden“ und „Philosophen“ richtet – die beiden typologischen Gestalten erweisen sich in GM III 24 als dahingehend verwandt, dass sie beide zunächst unbewusste Protagonisten des asketischen Ideals darstellen und die Bewusstmachung dieses Sachverhalts ihr Selbstverständnis massiv erschüttern muss:[35] „Man sehe sich auf diese Frage die ältesten und die jüngsten Philosophien an: in ihnen allen fehlt ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie“. Weil aufgrund der Herrschaft des asketischen Ideals „Wahrheit gar nicht Problem sein d u r f t e “, war jene „Lücke“ bislang verdeckt – damit, dass sich der „Wille zur Wahrheit sich selbst a l s P r o b l e m zum Bewusstsein“ (GM III 27, KSA 5, S. 410) kommt, scheint sie offenbar werden zu müssen.

Neben der Bedeutung der Adressierung an „meine Herrn Philosophen“ ist mit Bezug auf den Schlussabschnitt von GM III 12 noch auf den Selbstbezug hinzuweisen, der über den Begriff der Erkenntnis entsteht. Dass „Erkennen“ unter Anführungszeichen gesetzt wird, lässt sich nicht nur als erkenntnisskeptische Spitze lesen, sondern auch als typographische Markierung des Rückbezugs auf die Figurengruppe der „Erkennenden“: Wenn es kein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“, keine „Erkenntniss an sich“, sondern vielmehr „n u r ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ (GM III 12, KSA 5, S. 365) geben soll, scheint dies unweigerlich auch das zu Beginn des Exkurses „gerade als Erkennende“ aktivierte „[W]ir“ zu betreffen. Insofern dieses ‚Wir‘ das Sprecher-Ich mit einschließt, drängt sich die Frage auf, ob nicht womöglich auch es selbst als ‚Erkennender‘ ein entsprechend ‚unreines‘, zeitliches und willensgeleitetes „Subjekt der Erkenntnis“ darstellt und die von ihm vorgetragenen Erkenntnisse perspektivisch, interessiert und affektiv motiviert sein könnten. Auch der Sprecher könnte „als Erkennende[r]“ in diesem Sinne bestrebt sein, „sein Für und Wider i n d e r G e w a l t z u h a b e n und aus- und

Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein R e c h t auf Dasein gewinnt. (Wer es umgekehrt versteht, wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie ‚auf streng wissenschaftliche Grundlage‘ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber a u f d e n K o p f z u s t e l l e n: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!)“ (GM III 24, KSA 5, S. 400).

[35] Zur Unbewusstheit der Philosophen vgl. van Tongeren 2012, S. 83.

einzuhängen“ und sich „die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen“ (GM III 12, KSA 5, S. 364f.). Dafür, dass im Rahmen der dritten Abhandlung tatsächlich in eben diesem Sinne „Perspektiven und Werthungen“ umgekehrt sowie gezielt aus- und eingehängt werden, sollen im Folgenden einige Indizien präsentiert werden.

## Perspektivenverschiebungen im Umfeld von GM III 12

Ein wichtiges Beispiel für eine solche Umkehrung von Perspektiven findet sich im unmittelbaren Umfeld von GM III 12, nämlich zwischen dem 11. und dem 13. Abschnitt.[36] Während der asketische Priester im 11. Abschnitt als „lebensfeindliche Species“ und „Typus des Selbstwiderspruchs“ (GM III 11, KSA 5, S. 363) geschildert wird, als paradoxe Stellung des Lebens gegen das Leben, wird diese Beschreibung im 13. Abschnitt mit Nachdruck korrigiert:

> Ein solcher Selbstwiderspruch, wie er sich im Asketen darzustellen scheint, „Leben gegen Leben“ ist — so viel liegt zunächst auf der Hand — physiologisch und nicht mehr psychologisch nachgerechnet, einfach Unsinn. Er kann nur scheinbar sein; er muss eine Art vorläufigen Ausdrucks, eine Auslegung, Formel, Zurechtmachung, ein psychologisches Missverständniss von Etwas sein, dessen eigentliche Natur lange nicht verstanden, lange nicht an sich bezeichnet werden konnte, — ein blosses Wort, eingeklemmt in eine alte Lücke der menschlichen Erkenntniss. Und dass ich kurz den Thatbestand dagegen stelle: das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es deutet auf eine partielle physiologische Hemmung und Ermüdung hin, gegen welche die tiefsten, intakt gebliebenen Instinkte des Lebens unausgesetzt mit neuen Mitteln und Erfindungen ankämpfen. Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt als es die Verehrer dieses Ideals

[36] Vgl. Conway 2008, S. 117. Conway registriert zwar, dass es sich hier um eine Perspektivenverschiebung handelt und diese mit dem in GM II 12 eingeführten alternativen Verständnis von Leben als ‚Wille zur Macht‘ in Verbindung steht, suggeriert jedoch, dass es sich bei der physiologischen Perspektive um die „most rigorously scientific perspective available to him [Nietzsche]“ und einen „sophisticated vantage point“ handle. Dies ist m.E. nicht nur aufgrund der Suggestion eines epistemischen Primats irreführend, sondern vor allem, weil die ‚physiologische‘ Deutung des Lebens als ‚Wille zur Macht‘ in GM II 12 ausdrücklich als normativ motivierte ‚Gegenlehre‘ (vgl. Dellinger 2013b, S. 79-92) eingeführt und auch in der dritten Abhandlung wiederholt als ‚Interpretation’ markiert wird – d.h. eben nicht als streng wissenschaftliche Perspektive, sondern als „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretirens gehört“ (GM III 24, KSA 5, S. 400). Auch Brusotti suggeriert ein solches epistemisches Primat der physiologischen Perspektive, wenn er erklärt, dass Nietzsche „zwischen oberflächlicher psychologischer und tiefergehender physiologischer Betrachtungsweise [unterscheidet]“ (Brusotti 2001, S. 118). Freilich erhebt der Sprecher in GM III 13 tatsächlich den Anspruch, eine überlegene Perspektive zu vertreten (bzw. ein unwissenschaftliches Missverständnis zu korrigieren) – doch wie es im Folgenden herauszuarbeiten gilt, könnte es sich bei diesem Anspruch um eine bloß temporär eingehängte Perspektive handeln. Es gehört zu den Charakteristika von Nietzsches ‚Gegenlehren‘, dass ihr normativ-strategischer Charakter nur teilweise sichtbar gemacht wird und sie anderorts unter dem Deckmantel insbesondere ‚physiologischer‘ Wissenschaftlichkeit auftreten. Als einer der wenigen Kommentatoren warnt Stegmaier 1994, S. 188 vor einer Verabsolutierung der hier eingehängten physiologischen Perspektive.

> meinen, — das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und g e g e n den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der E r h a l t u n g des Lebens. (GM III 13, KSA 5, S. 365)

Die Art und Weise, wie hier die zuvor im 11. Abschnitt mit durchaus vehementem Pathos vorgetragene Beschreibung des asketischen Priesters als „Selbstwiderspruch" nicht einfach nur konterkariert, sondern offen als „Unsinn" zurückgewiesen wird, ist bezeichnend. Die Indizierung des damit vollzogenen Perspektivenwechsels, dass nunmehr „physiologisch und nicht mehr psychologisch nachgerechnet" werde, wird uns noch zu beschäftigen haben. Zunächst ist jedoch auf die Begrifflichkeit hinzuweisen, mit der das zuvor begangene „psychologisch[e] Missverständnis" zurückgewiesen wird: Die Erklärung, dass es sich dabei um eine „Auslegung", eine „Zurechtmachung" – zwei Ausdrücke aus dem unmittelbaren Wortfeld von Nietzsches Begriff der Interpretation[37] – von etwas handeln soll, „dessen *eigentliche* [meine Hervorhebung, J.D.] Natur lange nicht verstanden, lange nicht a n s i c h bezeichnet werden konnte" muss im Anschluss an GM III 12 frappieren. Immerhin wurde dort die Möglichkeit einer ‚Erkenntnis an sich', eines interpretationsfreien Verständnisses einer Sache noch emphatisch verabschiedet. Der Vorwurf, dass es sich bei der im 11. Abschnitt gegebenen psychologischen Erklärung um eine „Auslegung" und „Zurechtmachung" statt um eine Bezeichnung der „eigentliche[n] Natur […] a n s i c h" handelt, wirkt vor dem Hintergrund des im 12. Abschnitt proklamierten Objektivitätsverständnisses absurd, demzufolge es ja gerade keine interpretationsfreie ‚Erkenntnis an sich' geben soll. Dafür, dieser Spannung nachzugehen, spricht auch, dass die Begrifflichkeit des 13. Abschnitts bis ins Detail an jene des 12. anschließt: So wird etwa mit dem Vorwurf, dass die Erklärung des 11. Abschnitts „ein blosses Wort, eingeklemmt in eine alte L ü c k e der menschlichen Erkenntnis" sei, mit „Erkenntnis" direkt der Schlüsselbegriff des 12. Abschnitts zitiert. Auch die Formulierung, dass der Sprecher „den Thatbestand dagegen stelle" greift nicht nur über den Begriff des ‚Tatbestands' neuerlich den Topos der

[37] Deutlich werden die Parallelen zwischen ‚Auslegung' und ‚Interpretation' etwa in GM III 16, wenn es zunächst heißt, „dass ‚Sündhaftigkeit' am Menschen kein Thatbestand ist, vielmehr nur die Interpretation eines Thatbestandes" und kurz darauf: „der ‚seelische Schmerz' selbst gilt mir überhaupt nicht als Thatbestand, sondern nur als eine Auslegung (Causal-Auslegung) von bisher nicht exakt zu formulirenden Thatbeständen" (GM III 16, KSA 5, S. 376). Auch in folgendem Passus aus dem nächsten Abschnitt werden die Begriffe ‚Auslegung' und ‚Interpretation' parallelisiert: „Die Auslegung, welche derartigen Zuständen von den mit ihnen Behafteten gegeben wird, ist immer so schwärmerisch-falsch wie möglich gewesen, dies versteht sich von selbst: nur überhöre man den Ton überzeugtester Dankbarkeit nicht, der eben schon im W i l l e n zu einer solchen Interpretations-Art zum Erklingen kommt." (GM III 17, KSA 5, S. 380) Nicht zuletzt werden ‚interpretieren' und ‚auslegen' in GM III 27 parallel verwendet: „[D]ie Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugniss einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben" (GM III 27, KSA 5, S. 410). Das semantische Nahverhältnis von ‚Zurechtmachung' und ‚Interpretation' zeigt sich etwa, wenn es in GM II 12 heißt, dass „alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist" oder von „immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen" (GM II 12, KSA 5, S. 314) die Rede ist. Vgl. zu Nietzsches Interpretationsbegriff grundlegend Benne 2005.

Interpretation auf,[38] sondern macht mit dem Gestus des Dagegenstellens das Kontrastieren bzw. Umkehren von Perspektiven förmlich als solches greifbar. Überdeutlich wird die Perspektivenumkehrung schließlich mit der Erklärung markiert, dass es „gerade umgekehrt" stehe.

Festhalten lässt sich also erstens, dass im 13. Abschnitt hinsichtlich der Beurteilung der Figur des asketischen Priesters eine Perspektivenumkehrung vollzogen sowie begrifflich deutlich und auf in der Diktion klar an den 12. Abschnitt anschließende Weise markiert wird. Zweitens ist zu unterstreichen, dass mit dem im 13. Abschnitt vom Sprecher erhobenen Anspruch, eine die Sache nicht „an sich" bezeichnende „Auslegung" und „Zurechtmachung", d.h. eine Interpretation, durch den „Thatbestand", d.h. das *ohne* Interpretation Feststellbare, zu korrigieren und damit, so jedenfalls die Suggestion, eine „L ü c k e der menschlichen Erkenntnis" zu schließen, ganz offenbar wieder ein anderes, nämlich sehr viel traditionelleres Objektivitätsverständnis an den Tag gelegt zu werden scheint als das im 12. Abschnitt proklamierte. Der Sprecher scheint hier keineswegs die andere Interpretationsperspektive und deren Verschiedenheit als Bereicherung anzunehmen, sondern diffamiert sie ganz offen als „Unsinn" und stellt seine eigene Perspektive nicht als gleichberechtigte Alternative, sondern als epistemisch überlegene Korrektur dagegen. Hinter diesem Anspruch, seinerseits keine

[38] Zum Zusammenhang von Tatbestand und Interpretation vgl. Benne 2005, insbes. S. 14 und S. 96. Wie Benne immer wieder unterstreicht, sollten die der Philologie entlehnten Begriffe des Textes und des Tatbestands nicht mit einem *factum brutum* verwechselt werden, sondern stellen ihrerseits als durch den Philologen herzustellende Bestandsaufnahmen bereits Konstruktionen dar: „Tatbestände sind textualisierte […] Zusammenhänge von Tatsachen, die von einem beobachtenden Subjekt zum Zwecke ihrer Erklärung zusammenredigiert worden sind. Der Tatbestand ist die eigentlich interessante Ebene zwischen nicht direkt erkennbarem *factum brutum* auf der einen und Interpretation auf der anderen Seite." (Benne 2005, S. 123) Tatsachen als methodisch streng kontrollierte Bestandsaufnahmen bilden in diesem Sinne die Grundlage für Interpretationen, „Interpretationen [müssen sich] an Tatbeständen (nicht Fakten) messen lassen, d.h. an auf redlichem Weg erlangtem historisch-genealogischem Vergleichsmaterial" (Benne 2005, S. 132). Obgleich die Dichotomie von Text bzw. Tatbestand und Interpretation somit nicht einfach jener von An-sich und Erscheinung entspricht, zumal bereits Text bzw. Tatbestand auf Erscheinungen basieren, bleibt dennoch ein epistemisches Gefälle erhalten, insofern es sich im Falle von Text und Tatbestand dem Anspruch nach um methodisch streng kontrollierte, ‚redliche' Bestandsaufnahmen und im Falle von Interpretationen um nicht mehr derart restringierte Zurechtmachungen handelt. Deutlich zeigt sich dieses epistemische Gefälle etwa in dem bereits zitierten Passus aus GM III 16, wo moniert wird, dass es sich beim „‚seelische[n] Schmerz'" nicht um einen „Thatbestand" handle, sondern bloß um eine „Auslegung von bisher nicht exakt zu formulirenden Thatbeständen: […] Etwas, das vollkommen noch in der Luft schwebt und wissenschaftlich unverbindlich ist" (GM III 16, KSA 5, S. 376). Demgemäß unterstreicht auch Benne, dass „die Interpretation in der *Genealogie* negativ konnotiert und vom Tatbestand unterschieden wird" (Benne 2005, S. 132). Wenn der Sprecher in GM III 11 also Tatbestand gegen Interpretation zu stellen betont, ist damit durchaus ein im Rückbezug auf GM III 12 fragwürdiger Anspruch epistemischer Überlegenheit impliziert – es soll, so jedenfalls die Suggestion, mehr geboten werden als bloß eine alternative, ‚wissenschaftlich unverbindliche' Interpretation. Dies legt nicht zuletzt die Verwendung des Perfekts in der Rede von einem „Missverständniss von Etwas […], dessen eigentliche Natur lange nicht verstanden, lange nicht a n s i c h bezeichnet werden konnte" (GM III 13, KSA 5, S. 365) nahe: Die Vergangenheitsform suggeriert, dass die nachfolgende Präsentation des Tatbestands als Behebung dieses Misstandes begriffen werden soll. Ungeachtet der Richtigkeit der von Benne geleisteten Präzisierungen scheint hier also doch mit einer Parallele zwischen den Dichotomien von Interpretation und Tatbestand auf der einen Seite sowie von Missverständnis und eigentlicher Natur bzw. An-sich auf der anderen Seite gespielt zu werden.

bloße Interpretation zu liefern, sondern den „Thatbestand“ festzustellen, könnte freilich „jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum W e s e n alles Interpretirens gehört)“ stehen, „das, in’s Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus[drückt], wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit“ (GM III 24, KSA 5, S. 400). Mit anderen Worten: Das Objektivitätsverständnis des Sprechers von GM III 13 scheint nicht das im 12. Abschnitt proklamierte, sondern vielmehr jenes des asketischen Ideals zu sein, das keine andere Interpretation als seine eigene als wahr gelten lassen bzw. diese gar nicht erst als ‚Interpretation‘, sondern vielmehr als ‚Thatbestand‘ verstanden wissen will: „Das asketische Ideal […] lässt keine andere Auslegung, kein andres Ziel gelten, es verwirft, verneint, bejaht, bestätigt allein im Sinne s e i n e r Interpretation“ (GM III 23, KSA 5, S. 396).

Ausgehend von diesem Befund lohnt es, sich nochmals dem 11. Abschnitt und den dortigen Markierungen der Sprecherposition zuzuwenden. Schon der Beginn dieses Abschnitts ist brisant:

> Jetzt erst, nachdem wir den a s k e t i s c h e n P r i e s t e r in Sicht bekommen haben, rücken wir unsrem Probleme: was bedeutet das asketische Ideal? ernsthaft auf den Leib, — jetzt erst wird es „Ernst“: wir haben nunmehr den eigentlichen R e p r ä s e n t a n t e n d e s E r n s t e s überhaupt uns gegenüber. „Was bedeutet aller Ernst?“ (GM III 11, KSA 5, S. 361)

„[E]rnsthaft“, „Ernst“, „Ernstes“, „Ernst“ – Die vierfache Wortwiederholung innerhalb weniger Zeilen mag als stilistischer *faux pas* erscheinen,[39] lässt sich jedoch exegetisch produktiv machen, wenn man ihn als raffinierten Hinweis darauf interpretiert, dass sich hier eine Entsprechung zwischen dem Vollzug des Textes und seinem Gegenstand einstellt: Wenn der asketische Priester den ‚Ernst‘ repräsentiert und es nunmehr ‚ernst‘ wird, der Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals also auf ‚ernsthafte‘ Weise nachgegangen werden soll, wird über den Topos des ‚Ernstes‘ eine Parallele zwischen dem Textgeschehen und dem von ihm verhandelten Phänomen etabliert – der Text spricht hier zugleich auch über sich selbst.[40]

[39] Tatsächlich erscheint jedoch gerade das Motiv des Ernstes in GM III konsequent komponiert. So wird die Assoziation mit dem asketischen Ideal bereits im 5. Abschnitt in analoger Form antizipiert: „Und damit sind wir bei der ernsthafteren Frage angelangt: was bedeutet es, wenn ein wirklicher P h i l o s o p h dem asketischen Ideale huldigt“ (GM III 5, KSA 5, S. 345). Die damit entstehende sukzessive Steigerung des ‚Ernstes‘ vom Künstler über den Philosophen bis hin zum Priester entspricht wohl nicht zufällig dem zunehmend pathetischer werdenden Stil.

[40] Dieses Verfahren, durch auffällige Wortwiederholungen Selbstbezüglichkeiten zu markieren, ist bei Nietzsche im Entstehungszeitraum von GM mehrfach belegt. So heißt es in der Vorrede zu MA I: „Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es w i l l Täuschung, es l e b t von der Täuschung…“ (MA I Vorrede 1, KSA 2, S. 14, vgl. Dellinger 2013b, S. 80f.). Die Versicherung des Sprechers, dass er noch ‚lebe‘, legt in Verbindung mit der These, dass ‚Leben‘ wesentlich ‚Täuschung‘ sei, die Frage nahe, ob nicht auch der aktuelle Textvollzug dergestalt täuschenden Charakter haben könnte. Die selbstbezügliche Konstellation verstärkt damit den für diese Vorrede so charakteristischen Eindruck der Unzuverlässigkeit des Erzählers (vgl. Pichler 2012). Auf ähnliche Weise wird in FW 344 einerseits der

Auch auf typographischer Ebene wird diese Selbstbezüglichkeit markiert: Indem in der Erklärung „jetzt erst wird es ‚Ernst'" das Adjektiv ‚ernst' groß geschrieben wird, ergibt sich eine typographische Entsprechung zum „R e p r ä s e n t a n t e n d e s E r n s t e s", und auch dass „‚Ernst'" unter Anführungszeichen steht, lässt sich als subtiles Reflexionsignal interpretieren, das den Ausdruck in seiner Selbstverständlichkeit distanziert und den Leser dazu provoziert, die Wortwiederholung sowie die eigentümliche Großschreibung zu registrieren und zu hinterfragen. Inhaltlich legt die dergestalt markierte Parallele zwischen dem ernsthaften Vollzug des Textes und dem asketischen Priester als Paradigma des Ernstes die Frage nahe, ob nicht auch der nun ernst werdende Text selbst am asketischen Ideal partizipiert, oder, mit GM III 12 formuliert, der Sprecher aus asketischer Perspektive spricht. Die am Ende des zitierten Passus ausdrücklich aufgeworfene Frage nach der Bedeutung allen Ernstes lässt sich dahingehend auch als Frage nach dem Ernst des Textes interpretieren – als ernsthafte Frage bezieht sie sich zugleich auch auf sich selbst und ihren eigenen Ernst. Dazu passt auch die Nachkommentierung der Frage im unmittelbaren Anschluss: „— diese noch grundsätzlichere Frage legt sich vielleicht hier schon auf unsre Lippen: eine Frage für Physiologen, wie billig, an der wir aber einstweilen noch vorüberschlüpfen." (GM III 11, KSA 5, S. 361) Nicht zuletzt in der Reflexivform der Frage, die nicht gestellt wird, sondern „sich […] auf unsre Lippen" legt, ist deren Selbstbezüglichkeit konsequent umgesetzt. Dass sie dies nur „vielleicht" tut und „wir" zunächst noch an ihr „vorüberschlüpfen" sollen, provoziert den Leser freilich umso mehr zur Reflexion – nicht zuletzt, weil dazu offenbar erst die aktuelle Perspektive aus- und die im 13. Abschnitt eingeführten Perspektive der „Physiologen" eingehängt werden muss.[41]

‚Anschein' als Gegenstand mit ‚Irrtum' und ‚Betrug' in Verbindung gebracht und anderseits auf das aktuelle Textgeschehen bezogen, das einen ‚Anschein' wiedergeben soll und so seinerseits unter Verdacht gerät, trügerisch zu sein: „[W]enn es den Anschein haben sollte, — und es hat den Anschein! — als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre" (FW 344, KSA 3, S. 576, vgl. Dellinger 2012c, 153f.). Die Selbstbezüglichkeitskonstellation in GM III 11 ähnelt den genannten Beispielen strukturell, insofern in allen drei Fällen die Wortwiederholungen auf eine selbstbezügliche Entsprechung zwischen dem Gegenstand des Textes und seinem Vollzug hinweisen. Zumal jedoch der Gegenstand des ‚Ernstes' anders als ‚Leben' und ‚Anschein' nicht mit Motiven des Trügerischen oder Täuschenden in Verbindung gebracht wird, kommt es in GM III 11 anders als in den genannten Beispielen nicht unmittelbar zu einer subversiven Destabilisierung des Textgeschehens oder dem Eindruck einer Unzuverlässigkeit des Sprechers. Das sprechende Ich wirkt hier nicht allgemein, sondern nur in seiner Opposition zum asketischen Ideal ‚unzuverlässig'.

[41] Tatsächlich wird im 25. Abschnitt nicht nur die Bindung von Ernst und asketischem Ideal nochmals ausdrücklich betont und damit das Versprechen eingelöst, auf das Problem zurückzukommen, sondern dafür auch ausdrücklich die ‚physiologische' Perspektive eingehängt: „Auch physiologisch nachgerechnet, ruht die Wissenschaft auf dem gleichen Boden wie das asketische Ideal: eine gewisse V e r a r m u n g d e s L e b e n s ist hier wie dort die Voraussetzung, — die Affekte kühl geworden, das tempo verlangsamt, die Dialektik an Stelle des Instinktes, der Ernst den Gesichtern und Gebärden aufgedrückt (der Ernst, dieses unmissverständlichste Abzeichen des mühsameren Stoffwechsels, des ringenden, schwerer arbeitenden Lebens)." (GM III 25, KSA 5, S. 403) Dass hier Aspekte aus GM III 11 nochmals aufgenommen werden, spricht ebenfalls dafür, dass die Entwicklung des Motivs des Ernstes und somit auch die diskutierte

Die durch die Wortwiederholung angedeutete Rückbindung des Textgeschehens und seiner Sprecherstimme an das verhandelte Problem des asketischen Ideals wird schließlich überdeutlich, wenn ausdrücklich infrage gestellt wird, ob „wir“, und d.h. auch der zuvor seine Opposition zum asketischen Ideal wiederholt unterstreichende Sprecher, tatsächlich dessen Gegner sind:

> Der asketische Priester hat in jenem Ideale nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Willen, seine Macht, sein Interesse. Sein R e c h t zum Dasein steht und fällt mit jenem Ideale: was Wunder, dass wir hier auf einen furchtbaren Gegner stossen, gesetzt nämlich, dass wir die Gegner jenes Ideales wären? (GM III 11, KSA 5, S. 361)

Damit ist die Möglichkeit explizit angesprochen, dass auch der Sprecher und jenes ‚Wir‘, mit dem er sich wiederholt assoziiert, am asketischen Ideal partizipieren. Dies muss den Leser in seiner Erwartungshaltung irritieren, weil der Sprecher nicht nur zuvor kein Hehl aus seiner im Wesentlichen ablehnenden Einstellung gegenüber dem asketischen Ideal gemacht hat, sondern dieses gerade im elften Abschnitt wenig wohlwollend beschrieben wird. So heißt es etwa, dass im asketischen Priester ein „Ressentiment sonder Gleichen“ herrsche, „das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen“ und im asketischen Leben „am Missrathen, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Hässlichen, an der willkürlichen Einbusse, an der Entselbstung, Selbstgeisselung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und g e s u c h t wird.“ (GM III 11, KSA 5, S. 363) Dieser irritierende Zwiespalt, dass das asketische Ideal bzw. der asketische Priester einerseits wenig schmeichelhaft beschrieben werden, andererseits jedoch zunehmend deutlich wird, dass auch der Sprecher an diesem Ideal partizipiert, ist seinerseits kein Zufall: Er entspricht exakt der dem asketischen Ideal zugeschriebenen „Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden g e n i e s s t “. Dass dies „Alles im höchsten Grade paradox“ sei, trifft somit auch auf die Figurenrede des 11. Abschnitts zu – die Geißelung des Typus des Asketen durch einen seinerseits asketischen Sprecher fungiert selbst als Beispiel einer das eigene Leiden genießenden „Selbstgeisselung“. Dieses in schillernden Worten beschriebene „Räthsel von Verführung“, der „Triumph gerade in der letzten Agonie“, in der das asketische Ideal „sein hellstes Licht, sein Heil, seinen endlichen Sieg“ (GM III 11, KSA 5, S. 363) erkannte, wird hier also nicht nur beschrieben, sondern zugleich performativ inszeniert.

Der Frage, ob „wir“ im asketischen Priester „einen furchtbaren Gegner“ zu fürchten hätten, falls wir tatsächlich Gegner jenes Ideals wären, folgt eine weitere Frage, nämlich jene,

Wortwiederholung stringent komponiert sind.

ob es sich bei ihm um einen solchen Gegner handle, „der um seine Existenz gegen die Leugner jenes Ideales kämpft?…“ (GM III 11, KSA 5, S. 361) Davon, dass der asketische Priester bei der Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals buchstäblich um sein Leben kämpft, scheint im Anschluss ausgegangen zu werden. Brisant sind sowohl die Schlussfolgerung, die daraus gezogen wird, dass der Priester ein dergestalt vitales Interesse an jener Frage hat, als auch die Art und Weise, wie sie gezogen wird:

> Andrerseits ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, dass eine dergestalt interessirte Stellung zu unsrem Probleme diesem sonderlich zu Nutze kommen wird; der asketische Priester wird schwerlich selbst nur den glücklichsten Vertheidiger seines Ideals abgeben, aus dem gleichen Grunde, aus dem es einem Weibe zu misslingen pflegt, wenn es „das Weib an sich“ vertheidigen will, — geschweige denn den objektivsten Beurtheiler und Richter der hier aufgeregten Controverse. Eher also werden wir ihm noch zu helfen haben — so viel liegt jetzt schon auf der Hand — sich gut gegen uns zu vertheidigen als dass wir zu fürchten hätten, zu gut von ihm widerlegt zu werden… (GM III 11, KSA 5, S. 361f.)

Dass „wir“ dem asketischen Priester werden zu Hilfe kommen müssen, lässt sich auf die bereits diskutierte Perspektivenumkehrung im 13. Abschnitt beziehen, wonach der Priester, statt wie im 11. Abschnitt als paradoxes Phänomen der Lebensverneinung, als eine der „ganz grossen c o n s e r v i r e n d e n und J a - s c h a f f e n d e n Gewalten des Lebens“ (GM III 13, KSA 5, S. 366) zu begreifen sei – hier scheint dem asketischen Priester tatsächlich insofern bei seiner Verteidigung geholfen zu werden, als er nunmehr als krankhafte und degenerierte Form der Lebensbejahung, aber eben doch immerhin als eine Form der Bejahung und nicht als ultimative Verneinung des Lebens beschrieben wird. Entscheidend ist im hiesigen Kontext allerdings zunächst die Begründung, die dafür angeführt wird, warum „wir“ dem asketischen Priester werden helfen müssen, nämlich weil es unwahrscheinlich sei, dass „seine interessirte Stellung zu unsrem Probleme diesem sonderlich zu Nutze kommen wird“ und er deshalb kaum „den objektivsten Beurtheiler und Richter der hier aufgeregten Controverse“ (GM III 11, KSA 5, S. 362f.) abgeben werde. Mit den Begriffen von Interesse und Objektivität werden offenkundig Leitmotive des nachfolgenden 12. Abschnitts zitiert. Während jedoch dem im 12. Abschnitt proklamierten alternativen, perspektivischen Objektivitätsverständnis zufolge Interesse und affektive Involvierung unverzichtbare Grundlage von Objektivität darstellen sollen, erscheint die existenzielle Interessiertheit des asketischen Priesters hier als Hindernis etwaiger Objektivität. Ähnlich wie später im 13. Abschnitt scheint hier im 11. Abschnitt also ein anderes, traditionelleres Objektivitätsverständnis in Anschlag gebracht zu werden, nämlich eben jenes, das dem asketischen Ideal zugeschrieben wird und im 12. Abschnitt unter dem Begriff der

„interesselose Anschauung“ als „Unbegriff und Widersinn“ (GM III 12, KSA 5, S. 364) zurückgewiesen werden wird.[42]

Als erstes Zwischenfazit kann somit festgehalten werden, dass einerseits zwischen dem 11. und dem 13. Abschnitt ein Perspektivenwechsel hinsichtlich der ‚psychologischen‘ bzw. ‚physiologischen‘ Analyse der Figur des asketischen Priesters stattfindet und andererseits im 11. und 13. Abschnitt ein dem im 12. Abschnitt proklamierten widersprechendes, traditionell-asketisches Objektivitätsverständnis angelegt zu werden scheint.[43] Sowohl dieser Rückgriff auf das asketische Objektivitätsverständnis als auch der Wechsel von der ‚psychologischen‘ zur ‚physiologischen‘ Betrachtungsweise lassen sich in der Diktion des 12. Abschnitts als das Einhängen einer Perspektive und deren „Für und Wider“ interpretieren. Die exemplarisch hinsichtlich des asketischen Philosophierens erhobene Forderung, anhand fremder Perspektiven einmal „anders sehn“ (GM III 11, KSA 5, S. 364) zu lernen, lässt sich also tatsächlich im Sinne einer poeseologischen Reflexion auf eben diese Praxis des Einnehmens unterschiedlicher Perspektiven durch die Sprecherfigur beziehen. In beiden Fällen lohnt die Frage, welche Rolle diese Perspektivendifferenzen im weiteren Verlauf von GM spielen und wie sich die Dichotomien ‚psychologisch‘/‚physiologisch‘ und ‚asketisch‘/‚anti-asketisch‘ dabei zueinander verhalten.

## ‚Psychologische‘ und ‚Physiologische‘ Perspektiven im weiteren Verlauf von GM

Die Differenz von ‚psychologischer‘ und ‚physiologischer‘ Perspektive wird auch im weiteren Verlauf von GM wiederholt markiert. Dabei scheint die im 13. Abschnitt etablierte

[42] Marco Brusotti hat im Anschluss an meinen Vortrag eine andere Interpretation vorgeschlagen, derzufolge das im 11. Abschnitt operative Objektivitätsverständnis durchaus mit dem im 12. Abschnitt proklamierten kongruent sei: Der asketische Priester könne deshalb nicht als objektiver Richter gelten, weil sein existenzielles Interesse das willentliche Aus- und Einhängen unterschiedlicher Perspektiven unmöglich mache und er strikt an seine eigene Perspektive gebunden sei. Das ist in der Tat eine mögliche Lesart, die mir allerdings weniger naheliegend erscheint: Um tatsächlich eine Kongruenz zum im 12. Abschnitt proklamierten Objektivitätsverständnis herzustellen, dürfte m.E. die interessierte Haltung des Priesters nicht einfach als Hindernis beschrieben, sondern müsste als eine wertvolle affektierte Haltung unter mehreren gewürdigt werden. Das ist jedoch im 11. Abschnitt, soweit ich sehe, nicht der Fall. Die Parallele zum traditionellen Verständnis ‚interesseloser‘ Objektivität ist m.E. weitaus augenfälliger. Vor allem spricht aber für meine Deutung, dass die Assoziation der Sprecherstimme des 11. Abschnitts mit dem asketischen Ideal zugleich auch über das Motiv des Ernstes sowie die explizite Infragestellung der Gegnerschaft vermittelt wird. Dass der Sprecher das Objektivitätsverständnis des asketischen Ideals teilt, ist somit nur konsequent.

[43] Die Texteröffnung des 13. Abschnitts mit den Worten „Aber kehren wir zurück“ (GM III 13, KSA 5, S. 365) lässt sich in diesem Sinne nicht nur als Rückkehr vom Exkurs ins ursprüngliche Narrativ, sondern auch als Rückkehr zum nun wieder eingehängten asketischen Objektivitätsverständnis interpretieren. Für diesen Hinweis danke ich Axel Pichler.

Wertordnung zunächst intakt zu bleiben. So benennt der Sprecher im 15. Abschnitt „die wirkliche physiologische Ursächlichkeit des Ressentiment“ (GM III 15, KSA 5, S. 374) und im 16. Abschnitt wird der „physiologischen Verstimmung“ wiederum der Status des „Thatbestandes“ im Gegensatz zu dessen „Interpretation“ als „‚Sündhaftigkeit‘“ zugesprochen, die jenen Tatbestand bloß „unter einer moralisch-religiösen Perspektive“ sieht, „welche für uns nichts Verbindliches mehr hat“ (GM III 16, KSA 5, S. 376). Damit ist nicht nur die in GM III 13 vorgenommene Auszeichnung des ‚Physiologischen‘, sondern auch die Begrifflichkeit von Tatbestand und Interpretation wieder aufgegriffen. Dass die ‚moralisch-religiöse‘ Interpretation hier ausdrücklich als „Perspektive“ gekennzeichnet wird, spricht zusätzlich dafür, hier eine Perspektivendifferenz im Sinne von GM III 12 zu diagnostizieren. Eingehängt ist hier nach wie vor nachdrücklich die ‚physiologische‘ Perspektive, ihr Primat wird gegenüber der Dimension des Seelisch-Psychologischen regelrecht überstrapaziert:

> [D]er „seelische Schmerz“ selbst gilt mir überhaupt nicht als Thatbestand, sondern nur als eine Auslegung (Causal-Auslegung) von bisher nicht exakt zu formulirenden Thatbeständen: somit als Etwas, das vollkommen noch in der Luft schwebt und wissenschaftlich unverbindlich ist, — ein fettes Wort eigentlich nur an Stelle eines sogar spindeldürren Fragezeichens. Wenn Jemand mit einem „seelischen Schmerz“ nicht fertig wird, so liegt das, grob geredet, n i c h t an seiner „Seele“; wahrscheinlicher noch an seinem Bauche (grob geredet, wie gesagt: womit noch keineswegs der Wunsch ausgedrückt ist, auch grob gehört, grob verstanden zu werden …) (GM III 16, KSA 5, S. 377f.)

Der abschließende Hinweis, dass der sich hier so „grob“ aussprechende physiologische Reduktionismus, demzufolge die Ursache psychologischer Probleme vermutlich bloß physiologisch – „Bauch“ statt „Seele“ – sei, vom Leser keineswegs ebenso „grob“ interpretiert werden sollte, deutet bereits an, dass die ‚physiologische‘ Perspektive hier zwar nach wie vor eingehängt ist, der Sprecher sich jedoch nicht vollständig mit ihrer Grobheit identifiziert und sie auch wieder ausgehängt werden wird.[44]

Im 17. Abschnitt erscheint das ‚physiologische‘ Erklärungsmuster abermals als überlegen, die ‚psychologische‘ Erklärung entspringe demgegenüber bloß einem Mangel an Einsicht und wird dahingehend mit ‚Moral‘ und ‚Religion‘ in Verbindung gebracht (sodass man sich an die Rede von einer „moralisch-religiösen Perspektive“ aus GM III 16 zurückverwiesen fühlt):

[44] Dagegen scheint zu sprechen, dass sich die Schilderung des Primats des ‚physiologischen‘ Tatbestandes zunächst auf die gesamte Abhandlung zu beziehen scheint: „Ich gehe in dieser Abhandlung, wie man sieht, von einer Voraussetzung aus […]“ (GM III 16, KSA 5, S. 376). Dies lässt sich jedoch exklusiv auf die tatsächlich in der gesamten Abhandlung geltende Voraussetzung beziehen, „dass ‚Sündhaftigkeit‘ am Menschen kein Thatbestand ist, vielmehr nur die Interpretation eines Thatbestandes“, d.h. auf die Zurückweisung der religiös-moralischen Perspektive, nicht aber auf die Reduktion der ‚psychologischen‘ auf die ‚physiologische‘.

> Man kann es von vornherein als wahrscheinlich ansetzen, dass von Zeit zu Zeit an bestimmten Stellen der Erde fast nothwendig ein p h y s i o l o g i s c h e s H e m m u n g s g e f ü h l über breite Massen Herr werden muss, welches aber, aus Mangel an physiologischem Wissen, nicht als solches in's Bewusstsein tritt, so dass dessen „Ursache", dessen Remedur auch nur psychologisch-moralisch gesucht und versucht werden kann ( — dies nämlich ist meine allgemeinste Formel für Das, was gemeinhin eine „R e l i g i o n " genannt wird). (GM III 17, KSA 5, S. 378)[45]

So markant hier noch im Anschluss an GM III 13 die ‚physiologische' Perspektive gegenüber der ‚psychologischen' forciert wird, so deutlich identifiziert sich der Sprecher dann auch wieder mit den ‚Psychologen', spricht von „uns Psychologen" (GM III 19, KSA 5, S. 385) und unterstreicht, dass „[e]in Psychologe" – ganz entgegen der vorhergehenden Assoziation von ‚Psychologie' mit ‚Moral' durch den Ausdruck „psychologisch-moralisch" (GM III 17, KSA 5, S. 378) – „der schändlich vermoralisirten Sprechweise widerstrebt" (GM III 19, KSA 5, S. 385). Auch gegen Ende des Abschnitts scheint der Stand des Psychologen nachhaltig aufgewertet, wenn der Sprecher die Hoffnung äußert, dass „uns einmal ein wirklicher Psycholog einen wirklichen Luther erzählte, nicht mehr mit der moralistischen Einfalt eines Landgeistlichen […], sondern etwa mit einer T a i n e 'schen Unerschrockenheit, aus einer S t ä r k e d e r S e e l e heraus" (GM III 19, KSA 5, S. 387). Analog identifiziert sich der Sprecher dann auch im 20. Abschnitt über die Verwendung der ersten Person Plural – „wir Psychologen" (GM III 20, KSA 5, S. 387) – mit der Figurengruppe und nachdem im 16. Abschnitt seelische Schmerzzustände noch unter Anführungszeichen gesetzt und auf physiologische Ursachen zurückgeführt wurden, ist nun wieder ohne jegliche Problematisierung von der „seelische[n] Gesundheit" (GM III 22, KSA 5, S. 392) die Rede. Nicht zuletzt mutet die gesamte Argumentation in den Schlüsselabschnitten 23, 24 und 25 mit dem Kernpunkt, dass das Wahrheitsstreben der ‚Wissenschafter' auf einer latenten asketischen Grundeinstellung und einem residualen metaphysischen Glauben an die Wahrheit fußt jedenfalls eher ‚psychologisch' als ‚physiologisch' an. Dass hier wieder aus ‚psychologischer' Perspektive gesprochen wird, bestätigt sich nicht zuletzt dadurch, dass im 25. Abschnitt neuerlich ein Wechsel zur ‚physiologischen' Betrachtungsweise markiert wird: „Auch physiologisch nachgerechnet, ruht die Wissenschaft auf dem gleichen Boden wie das asketische Ideal: eine gewisse V e r a r m u n g d e s L e b e n s ist hier wie dort die Voraussetzung, — die Affekte kühl geworden, das tempo verlangsamt, die Dialektik an Stelle des Instinktes" (GM III 25, KSA 5, S. 403). Offenbar wurde also zuvor tatsächlich wieder ‚psychologisch' „nachgerechnet". Kurzum: Das Changieren zwischen ‚psychologischer' und ‚physiologischer' Perspektive ist nicht auf den 11. und 13. Abschnitt beschränkt und dass die

[45] Die Perspektivendifferenz wird in diesem Abschnitt noch ein zweites Mal markiert, jedoch ohne dass dabei eine ausdrückliche Wertung vorgenommen werden würde: „Resultat, psychologisch-moralisch ausgedrückt: ‚Entselbstung', ‚Heiligung'; physiologisch ausgedrückt: Hypnotisirung" (GM III 17, KSA 5, S. 379).

‚psychologische' Betrachtungsweise einerseits nachdrücklich abgewertet wird, der Sprecher sich aber andererseits explizit als ‚Psychologe' versteht, zeigt, dass es sich nicht einfach nur um simultane Analyseformen, sondern tatsächlich um alternierend aus- und eingehängte Perspektiven handelt.[46] Entgegen im Rahmen der Debatten um ‚Nietzsches Perspektivismus' immer wieder vorgebrachter Thesen scheint somit auch keineswegs eindeutig, ob eine der beiden Perspektiven ‚besser' oder ‚schlechter' ist: Die ‚physiologische' Betrachtungsweise inszeniert sich zwar nachdrücklich als überlegen, doch durch die Rückkehr zur ‚Psychologie' stellt sich die Frage, ob es sich dabei nicht bloß um eine schmeichelhafte Selbstüberschätzung handelt. Beteuerungen, dass es sich bei ‚Nietzsches Perspektivismus' keinesfalls um einen ‚Relativismus' handle, zumal es ‚für Nietzsche' sehr wohl ‚bessere' und ‚schlechtere' Perspektiven gäbe, gilt es also mit Blick auf die skizzierte Differenz von ‚psychologischer' und ‚physiologischer' Perspektive entgegenzuhalten, dass die Bewertung von Perspektiven selbst Teil des Perspektivengeschehens, nicht aber ein unabhängiger, es stabilisierender Faktor ist.[47] Auch eine einfache Identifikation einer der Perspektiven mit ‚Nietzsche' verbietet sich aus den genannten Gründen. Möchte man eine Autorfunktion benennen, müsste dies jedenfalls im Bezug auf das sich im Werk abspielende Perspektivengeschehen, nicht aber im Bezug auf eine der darin auftretenden Perspektiven erfolgen.

Bevor die Frage nach der inhaltlichen Funktion der Differenz von ‚psychologischer' und ‚physiologischer' Perspektive erörtert werden kann, sollen zunächst noch kurz die Assoziation der Sprecherstimme mit der Perspektive des asketischen Ideals im weiteren Verlauf von GM sowie deren Implikationen für GM III 12 skizziert werden.

## Die Perspektive der ‚Erkennenden' und die Selbstaufhebung des Willens zur Wahrheit

Die als Einhängen einer asketischen Perspektive lesbare Assoziation der Sprecherstimme mit dem asketischen Ideal wird gegen Ende der dritten Abhandlung im Rahmen der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' noch weitaus expliziter als im 11. oder 13. Abschnitt.[48] Dabei gilt es mit Bezug auf GM III 12 im Hinterkopf zu behalten, dass das

[46] Eine Ausnahme bildet hier die zweite Markierung im 17. Abschnitt.

[47] Sachlich lässt sich dies dahingehend begründen, dass ‚Werte' für Nietzsche ein Paradebeispiel für das Problem der Perspektivität darstellen. Dass auch die Bewertung von Perspektiven als ‚besser' oder ‚schlechter' ihrerseits perspektivisch sein muss, erscheint somit naheliegend.

[48] Vgl. zur Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' Stegmaier 1994, S. 203-208, Zittel 1995, S. 90-96 und Dellinger 2013b, S. 71-79. Explizit angesprochen wird die Möglichkeit des Einnehmens der Perspektive des

geforderte ‚anders Sehn' wesentlich als Vehikel zur ‚Erkenntnis' verstanden wird. Es geht nicht einfach nur um die Wertschätzung fremder Perspektiven aus ethischen oder sonstigen Gründen, sondern um die gezielte Nutzbarmachung der „V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen *für die Erkenntnis* [meine Hervorhebung, J.D.]" (GM III 12, KSA 5, S. 364f.). Dies lässt sich mit Bezug auf das Motiv der Selbstaufhebung des asketischen Willens zur Wahrheit sowie die im Rahmen derselben wieder auftretende Figur der ‚Erkennenden' plausibel machen. Dabei wird anhand des sich in den Schlusspartien der dritten Abhandlung entspinnenden Spiels von Nähe und Distanz zwischen der Sprecherfigur und den ‚Erkennenden' zugleich deutlich, inwiefern es sich bloß um eine ‚eingehängte', d.h. mit Abschluss des Selbstaufhebungsprozesses wieder ‚auszuhängende', Perspektive handelt. Wie bereits erläutert, entsteht durch den neuerlichen Auftritt der Figurengruppe der ‚Erkennenden' ein Bogen von der Vorrede, wo diese als ‚sich selbst unbekannt' geschildert werden, über die an sie gerichtete Empfehlung der Wertschätzung unterschiedlicher Perspektiven für die ‚Erkenntnis' in GM III 12 bis hin zum neuerlichen Auftreten des Typus in GM III 24, wo er sich als einer der Schlüsselprotagonisten der Selbstaufhebung des asketischen Willens zur Wahrheit erweist.

Im 24. Abschnitt wird einerseits nochmals mehrfach die Nähe des Sprechers zur Figurengruppe der Erkennenden markiert:[49] Zweimal wird die Formel „Wir ‚Erkenndenden'" (GM III 24, KSA 5, S. 398) bemüht – einmal im Zitat aus FW 344 und einmal unter Anführungszeichen, was sich sowohl als Anspielung auf das Motiv aus der Vorrede verstehen lässt, dass die Erkennenden für sich selbst keine Erkennenden seien, als auch als Signal der sich vollziehenden Distanzierung und Problematisierung der Identität jener Figur (vgl. Gemes 2006, S. 202).[50] Auch das explizite Zugeständnis des Sprechers, die geschilderte Problematik des asketischen Ideals intim zu kennen, unterstreicht zwar das Naheverhältnis, vermeidet jedoch eine vollständige Identifikation:

---

asketischen Ideals bzw. des asketischen Priesters auch im 17. Abschnitt: „Stellt man sich aber erst einmal in die Perspektive, wie der Priester sie allein kennt und hat, so kommt man nicht leicht zu Ende in der Bewunderung, was [er] unter ihr Alles gesehn, gesucht und gefunden hat" (GM III 17, KSA 5, S. 377, gem. Erstausgabe korrigiert).

[49] Vgl. Conway 2008, 138f. und Gemes 2006, S. 202.

[50] Dass die Formel „wir Erkennenden" im nach der ersten Erwähnung stehenden Zitat aus FW 344 wiederum ohne Anführungszeichen steht, ist konsequent, zumal sie dort zunächst noch mit einem ungebrochenen asketischen Wahrheitsglauben assoziiert wird: „[A]uch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen u n s e r Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit g ö t t l i c h ist…" (FW 344, KSA 3, S. 577). Die Distanzierung, mit der eine ungebrochene Identifikation des Sprechers mit den ‚Erkennenden' unmöglich wird, erfolgt in FW 344 erst im Schlusssatz: „Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre l ä n g s t e L ü g e erweist?" (FW 344, KSA 3, S. 577, vgl. Dellinger 2012c, S. 159).

> Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrenswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-Wollen vor dem Thatsächlichen, dem factum brutum, jener Fatalismus der „petits faits“ (ce petit faitalisme, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum W e s e n alles Interpretirens gehört) — das drückt, in's Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein modus dieser Verneinung). Was aber zu ihm zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der G l a u b e a n d a s a s k e t i s c h e I d e a l s e l b s t , wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, — das ist der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen W e r t h a n s i c h d e r W a h r h e i t , wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal). (GM III 24, KSA 5, S. 399f.)

Auch hier wird über den Begriff der „Philosophen-Enthaltsamkeit“ sowie insbesondere über den Motivkreis der Interpretation ein Rückbezug auf GM III 12 hergestellt: Ebenso wie in GM III 12 das Interpretieren im Gegensatz zum asketischen Konzept der ‚interesselosen Anschauung‘ steht, tritt es auch hier als gewaltsame, interessensgeleitete Zurechtmachung in Kontrast zur asketischen Enthaltsamkeit. Die Enthaltung von jeglichem „Ja“ und „Nein“ bildet eine Parallele zum ‚Für und Wider‘ aus GM III 12, das gemäß der anti-asketischen Objektivitätskonzeption willentlich aus- und eingehängt, d.h. nicht vermieden, sondern strategisch eingesetzt werden soll. Nicht zuletzt lässt sich, wie bereits zuvor vorgeschlagen, der Topos des Tatsächlichen auf den Kontrast von Interpretation und ‚Thatbestand‘ aus GM III 13 beziehen: Dass der Sprecher dort mit seiner Zurückweisung der ‚psychologischen‘ Interpretation zugunsten des ‚physiologischen‘ Tatbestands ein ebensolches „Verzichtleisten auf Interpretation“ und „Stehenbleiben-Wollen vor dem Thatsächlichen“ beansprucht, sollte angesichts der hier explizit ausgesprochenen Nähebekundung zu jenen asketischen Praktiken nun ebenfalls plausibler erscheinen. Gerade aufgrund dieser nochmaligen markanten Assoziation des Sprechers mit dem asketischen ‚Willen zur Wahrheit‘ ist dann auch seine Distanznahme vom Figurenkonglomerat aus ‚Erkennenden‘, ‚Philosophen‘, ‚freien Geistern‘ und einer ganzen Reihe weiterer Gestalten zu beachten, die sich hier allesamt in ihrer Bindung an das asketische Ideal vereint erweisen:[51]

> 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, H e k t i k e r des Geistes (letzteres sind sie sammt und sonders, 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, s e h r freien Geister“: und doch, dass ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht

[51] Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass diese typologischen Gestalten im Zuge von GM nicht auch in sehr unterschiedliche funktionelle Zusammenhänge eintreten und bisweilen auch die Möglichkeit einer nicht-asketischen Form gewisser Typen in den Raum gestellt wird – so etwa in markant utopischem Pathos im Hinblick auf den Philosophen in GM III 10. Wie z.B. auch die Figur des ‚Immoralisten‘ können typologische Gestalten bei Nietzsche in unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedliche Funktionen und Konnotationen übernehmen (vgl. Dellinger 2013b, S. 73f).

> sehen können — denn sie stehen sich zu nahe — dies Ideal ist gerade auch i h r Ideal, sie selbst stellen es heute dar, und Niemand sonst vielleicht, sie selbst sind seine vergeistigtste Ausgeburt, seine vorgeschobenste Krieger- und Kundschafter-Schaar, seine verfänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform: — wenn ich irgend worin Räthselrather bin, so will ich es mit d i e s e m Satze sein!… Das sind noch lange keine freien Geister: d e n n s i e g l a u b e n n o c h a n d i e W a h r h e i t … (GM III 24, KSA 5, S. 398f.)

Dass sich diese Distanzierung von dem mit dem asketischen Ideal assoziierten Figurenkonglomerat im Sinne von GM III 12 als Hinaustreten aus einer Perspektive, als Aushängen ihres ‚Für und Wider' begreifen lässt, wird vor allem anhand der Formulierung deutlich, „dass ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht sehen können — denn sie stehen sich zu nahe". Während sich der Sprecher zuvor sowie im nachfolgenden Zitat aus FW 344 über die Verwendung der ersten Person Plural mit den ‚Erkennenden' identifiziert, tritt er hier durch die Differenzierung von erster und dritter Person als Subjekt und Objekt in grammatikalische Distanz und bedient sich dabei bezeichnenderweise einer visuellen Perspektivenmetaphorik: Nur weil er zwar „dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe" kennt, diesen Figuren aber *nun* offenbar *nicht* mehr „zu nahe" steht, kann er sehen, was sie selbst nicht sehen können – er steht nunmehr auf einem anderen Standpunkt, nimmt eine andere Perspektive ein.

Wohlgemerkt ist das sich durch die Abschnitte 23 bis 27 ziehende Spiel von Nähe und Distanz nicht ohne Doppelbödigkeit: Die Warnung vor dem trügerischen Glauben, sich vom asketischen Ideal gelöst zu haben, mit der der 24. Abschnitt einsetzt, lässt sich ebenso auf die vom Sprecher emphatisch proklamierte Loslösung vom Glauben an die Wahrheit beziehen:[52]

> — Und nun sehe man sich dagegen jene seltneren Fälle an, von denen ich sprach, die letzten Idealisten, die es heute unter Philosophen und Gelehrten giebt: hat man in ihnen vielleicht die gesuchten G e g n e r des asketischen Ideals, dessen G e g e n - I d e a l i s t e n ? In der That, sie g l a u b e n sich als solche, diese „Ungläubigen" (denn das sind sie allesammt); es scheint gerade Das ihr letztes Stück Glaube, Gegner dieses Ideals zu sein, so ernsthaft sind sie an dieser Stelle, so leidenschaftlich wird da gerade ihr Wort, ihre Gebärde: — brauchte es deshalb schon wahr zu sein, was sie glauben?… Wir „Erkennenden" sind nachgerade misstrauisch gegen alle Art Gläubige; unser Misstrauen hat uns allmählich darauf eingeübt, umgekehrt zu schliessen, als man ehedem schloss: nämlich überall, wo die Stärke eines Glaubens sehr in den Vordergrund tritt, auf eine gewisse Schwäche der Beweisbarkeit, auf U n w a h r s c h e i n l i c h k e i t selbst des Geglaubten zu schliessen. Auch wir leugnen nicht, dass der Glaube „selig macht": e b e n d e s h a l b leugnen wir, dass der Glaube Etwas b e w e i s t , — ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen Das, woran er glaubt, er begründet nicht „Wahrheit", er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit — der T ä u s c h u n g . (GM III 24, KSA 5, S. 398)

Dass hier gerade der Glaube an die vermeintliche Loslösung vom und Gegnerschaft zum asketischen Ideal als Paradebeispiel eines solchen trügerischen, auf Täuschung schließen

[52] Conway (2008, S. 137f) registriert zwar, dass das Misstrauen wie in GM III 20 auf die Gestalt der Erkennenden ausgedehnt werden muss, bezieht dies jedoch nur auf den den ‚letzten Idealisten' ausdrücklich zugeschriebenen Glauben, Gegner des asketischen Ideals zu sein, nicht aber auf den nicht mehr explizit problematisierten Glauben des Sprechers, sich durch die Verabschiedung des Glaubens an die Wahrheit zu distinguieren.

lassenden Glaubens geschildert wird, ist insofern brisant, als der Sprecher in weiterer Folge selbst eine ebensolche Loslösung vom asketischen Wahrheitsglauben für sich selbst in Anspruch nimmt. Auch hier werden „Wort“ und „Gebärde“ „leidenschaftlich“, auch hier scheint ein „starker Glaube“ vorzuliegen, der auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Täuschung schließen lasse:

> 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 ist erlaubt“… Wohlan, d a s w a r F r e i h e i t des Geistes, d a m i t war der Wahrheit selbst der Glaube g e k ü n d i g t … Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen F o l g e r u n g e n verirrt? kennt er den Minotauros dieser Höhle a u s E r f a h r u n g ?… Ich zweifle daran, mehr noch, ich weiss es anders: — Nichts ist diesen Unbedingten in Einem, diesen s o g e n a n n t e n „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. (GM III 24, KSA 5, S. 399)

So ist es wohl auch kein Zufall, dass der Assassinenspruch emphatisch als *wahrhafte* Freiheit des Geistes und eigentliche Loslösung vom Glauben an die Wahrheit proklamiert wird, iteriert sich doch in dieser Proklamation das zuvor geschilderte Dilemma der ‚freien Geister‘, ihrerseits noch im Wahrheitsglauben befangen zu sein. Wie eine etwas früher entstandene Nachlassaufzeichnung zeigt, ist sich Nietzsche durchaus bewusst, dass auch mit der Proklamation, dass nichts wahr sei, nochmals Wahrheit beansprucht wird: „‚nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘, so redet ihr? ach! also ist auch diese Rede wahr, was liegt daran, daß sie erlaubt ist!“ (NL 1884-85, KSA 11, S. 384) Das berühmte „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (GM III 24, KSA 5, S. 399) wäre somit nicht Ausdruck einer bereits erfolgten und abgeschlossenen Überwindung des asketischen Ideals, sondern die ultimative, nicht mehr überbietbare Endgestalt des Selbstaufhebungsprozesses des ‚Willens zur Wahrheit‘.[53] Auch der Sprecher hätte damit das asketische Ideal noch nicht eigentlich hinter sich gelassen – er realisiert mit der Aufklärung der ‚letzten Idealisten‘ über ihre Zugehörigkeit zum asketischen Ideal seinerseits noch ein Wahrhaftigkeitsstreben, auch seine Wendung gegen die „Täuschung“ – „man täusche sich hierüber nicht“ (GM III 24, KSA 5, S. 400) – bildet noch keinen Gegensatz zum asketischen Ideal.[54]

---

[53] Mit GM III 11 könnte man auch hier von einem „Triumph gerade in der letzten Agonie“ sprechen, in dem „Alles im höchsten Grade paradox“ (GM III 11, KSA 5, S. 363) ist: Mit dem Assassinenspruch paradoxiert sich der den Kern des asketischen Ideals bildende ‚Wille zur Wahrheit‘ zur Wahrheit, dass es keine Wahrheit gibt, in der er zugleich triumphiert und vernichtet ist.

[54] Immerhin wird wenig später gerade das Zugestehen von Täuschungen als Charakteristikum der einen grundlegenderen Gegensatz zum asketischen Ideal darstellenden „Kunst“ angeführt: „die Kunst, in der gerade die L ü g e sich heiligt, der W i l l e z u r T ä u s c h u n g das gute Gewissen zur Seite hat, ist dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt als die Wissenschaft.“ (GM III 25, KSA 5, S. 402)

Ein ähnliches Changieren zwischen Assoziation und Distanzierung findet sich dann auch in einer Passsage des 27. Abschnitts, die sich ihrerseits als Ankündigung des sukzessiven Aushängens der asketischen Perspektive interpretieren lässt:

> 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 geschicht, wenn sie die Frage stellt „was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“… Und hier rühre ich wieder an mein Problem, an unser Problem, meine unbekannten Freunde ( — denn noch weiss ich von keinem Freunde): welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre?… (GM III 27, KSA 5, S. 410)

Auch hier ist der Wechsel zwischen Plural und Singular höchst bedeutsam: Zwar korrigiert sich der Sprecher von der ersten Person Singular in die erste Person Plural, dünnt diese dann jedoch vollkommen aus – dass nur ‚unbekannte Freunde‘ eingeschlossen werden, entspricht der Erklärung aus dem 24. Abschnitt, dass sich bislang noch kein Freigeist so weit gewagt und in die „labyrinthischen Folgerungen“ (GM III 24, KSA 5, S. 399) des Assassinenspruchs verirrt habe, der Sprecher also gleichsam eine ultimative Ausformung jenes Typus repräsentiere. Ähnlich wie im 24. Abschnitt dann aber dennoch emphatisch das Etikett des ‚freien Geistes‘ in Anspruch genommen wird, wird auch hier der Plural im Anschluss nochmals ausdrücklich hervorgehoben („unser ganzes Sein“), die Identität des typologischen Figurenkonglomerats vom Sprecher also durchaus exklusiv für sich vereinnahmt.[55] Nichtsdestoweniger lässt sich die Suggestion, dass „unser ganzes Sein“ seinen Sinn ausschließlich im Sich-Bewusst-Werden des Willens zur Wahrheit als Problem habe, als Distanznahme von jenem Figurenkonglomerat, seiner Perspektive und deren ‚Für und Wider‘ interpretieren: Sein „Sinn“ erschöpft sich nämlich in der Tat darin, den Selbstaufhebungsprozess des Willens zur Wahrheit zu vollziehen, d.h. die vom Sprecher angenommene Rolle und deren Perspektive haben damit ihre Funktion erfüllt. Waren sich die ‚Erkennenden‘ in der Vorrede noch unbekannt, so hat das Einhängen der Perspektive des asketischen Ideals und des mit ihm verwobenen ‚Willens zur Wahrheit‘ als Mittel zur Erkenntnis zu dessen Selbstaufhebung zugleich auch dazu geführt, dass die Erkennenden nun auch ‚für sich‘ Erkennende geworden sind: Sie haben den Sinn ihres Seins im Vollzug dieser Selbstaufhebungsbewegung qua ultimativen Zuspitzung ihres Erkenntnisstrebens ins Paradoxe erkannt und sind damit, wenn man so will, mit Abschluss derselben ‚sinnlos‘ geworden. Die Unkenntnis der Erkennenden ‚für sich selbst‘ war in diesem Sinne kein Zufall, sondern vielmehr Voraussetzung ihres Erkenntnisstrebens sowie ihres Selbstverständnisses

[55] Mit Werner Stegmaier kann man auch diesen Gestus der exklusiven Sinnfestlegung selbst als asketisch verstehen: „Dem *ganzen* Sein *einen* Sinn zu geben, ist unverkennbar der Sinn von ‚Sinn‘, den das asketische Ideal geprägt hat“ (Stegmaier 1994, S. 207).

als ‚Erkennende'.[56] Mit der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' können sich die ‚Erkennenden' nicht mehr – oder wenigstens nicht mehr im bisherigen, am Objektivitätsverständnis des asketischen Ideals orientierten Sinne – als solche verstehen.[57]

## Noch einmal GM III 12: Zur Perspektivierung der Perspektivitäts-These

Neben der skizzierten Distanzierung von der asketischen Perspektive in den Schlusspartien des Werks scheint auch in GM III 12 selbst eine solche Distanzierung vorzuliegen: Während der Sprecher noch im 11. und anschließend im 13. Abschnitt dem Objektivitätsverständnis des asketischen Ideals folgt, spricht er im 12. Abschnitt offenbar nicht aus asketischer Perspektive. Das im 12. Abschnitt proklamierte Objektivitätsverständnis ist ein regelrechtes Gegenbild zu jenem des asketischen Ideals (vgl. van Tongeren 2012, S. 84): Dem asketischen „Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum W e s e n alles Interpretirens gehört)" (GM III 24, KSA 5, S. 400), in dem „die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen", wird die These entgegengestellt, dass durch jene Kräfte „doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird" (GM III 12, KSA 5, S. 365), statt affektfreier Nüchternheit wird eine Vervielfachung der „Affekt-Interpretationen" propagiert und gegen das asketische Konzept der ‚interesselosen Anschauung' wird die irreduzible Interessiertheit allen Erkennens gesetzt – der ‚Wille', so die Suggestion, könne gar nicht eliminiert werden. Der Sprecher spricht im 12. Abschnitt also zwar als ‚Erkennender' und möglicherweise auch als ‚Philosoph', tut dies aber offenbar nicht aus der Perspektive des ansonsten mit diesen typologischen Gestalten assoziierten asketischen Ideals, sondern verkündet ein ihm entgegengesetztes Objektivitätskonzept. Wie erläutert, wird das asketische Ideal im 11. Abschnitt noch als die gewohnte Perspektive beschrieben, sodass der Bezug der Rede von „solche[n] resolute[n] Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen" (GM III 12, KSA 5, S. 364) auf Kant und die Vedanta-Philosophie als Beispiele asketischen Philosophierens nicht vollständig überzeugt und sich die Frage aufdrängt, ob sich

[56] Dies hat insbesondere Daniel Conway betont: „[T]his limitation on the knowledge possessed by the 'men of knowledge' is no mere accident or coincidence. Nor does it signal a fatal defect of their enterprise. Their lack of self-knowledge is in fact a condition of their pursuit of knowledge, and the satisfaction of this condition was apparently an important objective of their training to become 'men of knowledge'" (Conway 2001, S. 121).

[57] „[S]elf-knowledge is destructive of oneself or one's quest for knowledge." (Conway 2001, S. 122) Beim Selbstaufklärungsprozess der ‚Erkennenden' handle es sich demgemäß um eine „suicide mission" (Conway 2008, S. 147).

das „solche“ nicht auch noch auf etwas anderes beziehen könnte. Und tatsächlich: Der Sprecher des 12. Abschnitts betreibt im Hinblick auf das asketische Objektivitätsverständnis der Erkennenden und Philosophen eine ‚Umkehrung der gewohnten Perspektiven und Werthungen‘ – im 12. Abschnitt wird mit Bezug auf den Begriff der Objektivität eine alternative Perspektive ein- und im nachfolgenden 13. Abschnitt wieder ausgehängt.[58] Bezieht man die Rede von „solche[n] resolute[n] Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen“ auf die im 12. Abschnitt vollzogene Umkehrung des Objektivitätsverständnisses, bedeutet dies zunächst, dass der Sprecher nicht nur für die Umkehrung von Perspektiven im Allgemeinen mehr Dankbarkeit einfordert, sondern konkret auch für seine eigene Aktivität. Vor allem aber hätte dies zur Folge, dass es sich bei dem vom Sprecher propagierten perspektivischen Objektivitätsverständnis seinerseits um eine, wenn auch umgekehrte, ‚Perspektive und Werthung‘ handeln müsste. Als solche wäre sie sowohl distinkt positional, d.h. wesentlich standpunktgebunden (Perspektive), als auch normativ interessiert, d.h. nicht einfach nur neutral-theoretische Einsicht, sondern praktisch motiviert (Wertung).

Tatsächlich unterstreicht der Sprecher „als Erkennende[r]“ nachdrücklich die Interessensgeleitetheit aller „‚Erkenntniss‘“ und macht damit unweigerlich auch seinen eigenen Standpunkt fragwürdig: Die Warnung, dass „wir“ uns vor „Begriffs-Fabelei[n]“ wie der eines „reine[n], willenlose[n], schmerzlose[n], zeitlose[n] Subjekt[s] der Erkenntnis“ und einer „Erkenntniss an sich“ hüten sollen, richtet sich zugleich auch an den Leser als Adressat der hier von einem als ‚Erkennender‘ qualifizierten Sprecher-Subjekt vorgetragenen Erkenntnisse. Ebenso, wie im am Ende der dritten Abhandlung zitierten Aphorismus FW 344 das Objektivitätsverständnis des asketischen Ideals auf den moralischen Imperativ des Nicht-Täuschens zurückgeführt wird, dient auch die Betonung der konstitutiven Affektiertheit der Erkenntnis einem ‚moralischen‘ bzw. ‚gegenmoralischen‘ Interesse, nämlich der Bekämpfung des asketischen Ideals bzw. der Agitation für ein alternatives Ideal. Die Etablierung einer Erkenntniskonzeption, die nicht auf eine Eliminierung, sondern vielmehr auf eine Multiplikation der Affekte abzielt, dient in diesem Sinne einer praktischen Zielsetzung. Während die asketische Objektivitätskonzeption als ‚lebensfeindlich‘ diffamiert wird, erscheint die perspektivische Objektivitätskonzeption – insbesondere das Motiv, „m e h r Affekte […] über eine Sache zu Worte kommen [zu] lassen, […] m e h r Augen“ (GM III 12, KSA 5, S. 365) – im Horizont einer Fassung des „Wesen[s] des Lebens“ als „W i l l e z u r

[58] Dass die Begriffe ‚Objektivität‘ und ‚Erkenntnis‘ im 12. Abschnitt unter Anführungszeichen stehen, lässt sich nicht zuletzt auch als typographische Markierung dieser Perspektivenumkehrung als eines begrifflichen Umwertungsvollzugs verstehen.

M a c h t “ (GM II 12, KSA 5, S. 316) als ‚lebensfördernd‘: Sie entspricht dem zu Beginn von GM III 12 genannten, dem asketischen Philosophieren als „leibhafter Wille zur Contradiction und Widernatur“ entgegengesetzten „eigentliche[n] Lebens-Instinkt“ (GM III 12, KSA 5, S. 363f.). Im Rahmen einer „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden M a c h t - W i l l e n s “ (GM II 12, KSA 5, S. 315) qua eines ständigen Kampfgeschehens einer Unzahl von „spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte[n]“ (GM II 12, KSA 5, S. 316), der zufolge „alles Geschehen in der organischen Welt ein Ü b e r w ä l t i g e n , H e r r w e r d e n und […] wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist“ (GM II 12, KSA 5, S. 314), kommt die Forderung nach der Vervielfältigung gegensätzlicher Interpretationen und der sie leitenden Affekte jenem ‚Wesen des Lebens‘ entgegen. In diesem Sinne kann die perspektivische Erkenntniskonzeption aus GM III 12 in der Tat als praktisch interessiert verstanden werden: Sie soll ‚Leben‘ als ‚Wille zur Macht‘ fördern, statt es zu unterdrücken. Dabei gilt es jedoch zu betonen, dass diese ‚Theorie‘ des ‚Lebens‘ ihrerseits kein neutrales theoretisch-systematisches Fundament darstellt, das als solches die ‚Objektivität‘ der perspektivischen Erkenntniskonzeption aus GM III 12 vindizieren könnte: Schon in GM II 12 wird sie als „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ (GM II 12, KSA 5, S. 315) eingeführt, den der Sprecher „um so mehr“ hervorhebt, „als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegen geht“ – als eine ihrerseits distinkt perspektivische, polemisch gegen den „moderne[n] M i s a r c h i s m u s “ (GM II 12, KSA 5, S. 315) gesetzte ‚Gegenlehre‘, die zugleich „Gegenlehre und Gegenwerthung“ (GT Vorrede 5, KSA 1, S. 19) ist.[59] Auch im Rahmen der dritten Abhandlung zeigt sich wiederholt, dass es sich bei jener ‚Theorie‘ wesentlich um eine ‚Interpretation‘, d.h. um eine gewaltsame, praktisch interessierte Zurechtmachung handelt.[60]

[59] Vgl. dazu ausführlich Dellinger 2013b, S. 79-92 sowie zur Einführung des Motivs in JGB Dellinger 2013a.

[60] Im 7. Abschnitt heißt es im Hinblick auf das diagnostizierte Nahverhältnis von Philosophie und asketischem Ideal, man müsse „diesen Thatbestand erst interpretiren: a n s i c h steht er da dumm in alle Ewigkeit, wie jedes ‚Ding an sich‘. Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht; jedes Thier perhorreszirt ebenso instinktiv und mit einer Feinheit der Witterung, die ‚höher ist als alle Vernunft‘, alle Art Störenfriede und Hindernisse, die sich ihm über diesen Weg zum Optimum legen oder legen könnten ( — es ist n i c h t sein Weg zum ‚Glück‘, von dem ich rede, sondern sein Weg zur Macht, zur That, zum mächtigsten Thun, und in den meisten Fällen thatsächlich sein Weg zum Unglück).“ (GM III 7, KSA 5, S. 350) Auch in GM wird der ‚Wille zur Macht‘ somit als „Interpretation, nicht Text“ (JGB 22, KSA 5, S. 37) in Anschlag gebracht. Versteht man im 8. Abschnitt die Rede von einem „dominirende[n] Instinkt […], der hier zum Vortheil des werdenden Werkes rücksichtslos über alle sonstigen Vorräthe und Zuschüsse von Kraft, von vigor des animalen Lebens verfügt“ (GM III 8, KSA 5, S. 355) als Anspielung auf den ‚Willen zur Macht‘ (die Parallele zur Beschreibung desselben in GM II 12 wird insbesondere über den Zusatz „[D]ie grössere Kraft v e r b r a u c h t dann die kleinere“ deutlich), so bildet auch die nachfolgende Anweisung einen Hinweis, dass es sich dabei um eine ‚Interpretation‘ handelt: „Man lege sich übrigens den oben besprochenen Fall Schopenhauer’s nach dieser Interpretation zurecht: der Anblick des Schönen wirkte offenbar bei ihm als auslösender Reiz auf die H a u p t k r a f t seiner Natur

Gerade aufgrund ihrer Entsprechung zur in GM wiederholt als perspektivisch markierten ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' erscheint die perspektivische Objektivitätskonzeption also ihrerseits als perspektivisch:[61] Sie steht nicht weniger ‚auf dem Boden der Moral' als die asketische Konzeption von Objektivität als ‚interesseloser Anschauung', sondern bloß auf dem Boden einer anderen, entgegengesetzten Moral – einer ‚Gegenmoral'. Und in der Tat: Wäre nicht alles andere höchst verwunderlich? Nachdem gegen das traditionelle, asketische Objektivitätsverständnis gezeigt wurde, dass dieses moralisch fundiert ist und es „gar keine ‚voraussetzungslose' Wissenschaft" geben könne, keine schlechterdings neutrale Konzeption von Objektivität, sondern vielmehr „eine Philosophie, ein ‚Glaube' immer erst da sein [muss], damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein R e c h t auf Dasein gewinnt" (GM III 24, KSA 5, S. 400), wäre es geradezu absurd, wenn uns Nietzsche neuerlich eine Konzeption von Objektivität anböte, die den Anspruch erhebt, ‚neutral' und ‚voraussetzungslos' zu sein – oder wenigstens wäre es absurd, die in GM III 12 präsentierte Konzeption in diesem Sinne zu verstehen. Genau so wurde und wird sie jedoch verstanden, wenn man sie als eine bloß inhaltliche Modifikation in der ehrwürdigen Ahnengalerie philosophischer Lehrmeinungen über das Thema ‚Erkenntnis' versteht – als interesselose Erkenntnis über die wesentliche Interessiertheit des Erkennens.[62]

---

(die Kraft der Besinnung und des vertieften Blicks); so dass diese dann explodirte und mit einem Male Herr des Bewusstseins wurde" (GM III 8, KSA 5, S. 355).

[61] Insofern die ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' als perspektivisch erscheint und sich die perspektivische Objektivitätskonzeption ihrerseits als Produkt eines interpretativen Willens zur Macht begreifen lässt, liegt hier eine ähnliche Schleifenstruktur vor wie in JGB, wo die ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' als Produkt eines philosophischen ‚Willens zur Macht' inszeniert wird. Vgl. dazu Dellinger 2013a.

[62] Perspektivenwechsel: Dass die in GM III 12 präsentierte perspektivische Objektivitätskonzeption im Gegensatz zu jener des asketischen Ideals steht, wirkt so offenkundig, dass man in Versuchung geraten könnte, diese gewohnte Perspektive einmal umzukehren. Immerhin handelt die dritte Abhandlung nicht unwesentlich davon, dass sich vermeintliche Gegensätze zum asketischen Ideal als trügerisch, d.h. als ihrerseits asketisch erweisen können. Könnte dies nicht auch für die so augenscheinlich anti-asketische Objektivitätskonzeption von GM III 12 gelten? Trotz ihrer inhaltlich konträren Ausrichtung lässt sich die perspektivische Erkenntniskonzeption wie demonstriert auf den Erkenntnisprozess beziehen, den die Erkennenden im Hinblick auf sich selbst vollziehen, d.h. auf die Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' – in diesem Sinne dient sie zunächst dessen Vollendung, ist ein Rezept für die asketischen ‚Erkennenden' und ‚Philosophen'. Sie steht also nicht einfach nur im Gegensatz zum asketischen Ideal, sondern konspiriert gleichsam mit ihm, um es zu seiner Selbstaufhebung anzuregen. Vor allem aber könnte man auch inhaltliche Aspekte der perspektivischen Erkenntniskonzeption unter Askeseverdacht stellen: Sich einer Vielfalt von ‚Perspektiven' oder ‚Für und Wider' bedienen zu können, diese ‚in der Gewalt zu haben' bzw. ein- und aushängen zu können, impliziert jedenfalls eine gewisse reflexive Distanz. Eben diese Distanz könnte letztlich wieder zu einer Art desinteressierter Neutralität führen, die dem dem asketischen Ideal zugeschriebenen Objektivitätsverständnis nicht unverwandt wäre: Wird die Dankbarkeit gegen fremde Perspektiven so weit getrieben, dass das ‚Für und Wider' jeglicher Perspektive eingehängt wird, dürften sich die je unterschiedlichen Interessens- und Affektkonstellationen weitgehend neutralisieren. Was bleibt, wäre somit zwar keine unmittelbare, wohl aber eine Art mittelbare Desinteressiertheit, der kein Interesse mehr verbindlich ist und die so ihrerseits auf eine asketische Selbstverleugnung zusteuert, insofern keine Perspektive mehr im eigentlichen Sinne die ihrige ist. Eine solche Interpretation würde fraglos eine ‚Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen' darstellen – doch sie zeigt, dass es nicht nur zu einer Perspektivierung der perspektivischen Erkenntniskonzeption kommt, sondern auch im Hinblick auf diese Perspektivierung noch unterschiedliche Perspektiven möglich sind.

Versucht man das Interesse, dem die perspektivische Objektivitätskonzeption in GM dient, über die Entsprechung zur ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' hinaus näher zu bestimmen, fällt eine Parallele zu den berühmten Schlussätzen des Werkes ins Auge, mit denen wiederum auf Schopenhauer angespielt wird:[63] Das asketische Ideal bedeute „einen W i l l e n z u m N i c h t s , einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein W i l l e !…" (GM III 28, KSA 5, S. 412) Diese gegen Schopenhauers Konzeption der Willensverneinung gerichtete Folgerung schließt an die Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' als Kern des asketischen Ideals an:[64] Auch hinter dem scheinbar neutralen, willens- und interesselosen Objektivitätsstreben stehen eine ‚Moral' und ein ‚Wille'. Die Konzeption der Willensverneinung durch Erkenntnis unterliegt, so die Suggestion, in diesem Sinne einem Selbstmissverständnis, sei selbst kein Nicht-Wollen, sondern bloß ein Nichts-Wollen:[65] „[L]ieber will noch der Mensch d a s N i c h t s wollen, als n i c h t wollen…" (GM III 28, KSA 5, S. 412) Wie sich durch Einbezug des Hintergrunds von Schopenhauers Konzeption der „veränderten Erkenntnißweise" (WWV I, §70, S. 497f.) der Ideenschau als „Verneinung des Willens" verdeutlichen lässt, werden eben diese Schlusspointe und deren Vorbereitung durch die Selbstaufhebung des die ‚Wissenschaft' leitenden ‚Willens zur Wahrheit' bereits in GM III 12 antizipiert, wenn nicht gar vorweggenommen.[66] Dass es keine „‚Erkenntniss an sich'" geben könne, weil damit „ein Auge zu denken verlangt [wird], das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll" (GM III 12, KSA 5, S. 365), entspricht bereits der Konsequenz der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit', dass eine „‚voraussetzungslose' Wissenschaft" undenkbar sei, weil „ein ‚Glaube' immer erst da sein [muss], damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung […] gewinnt" (GM III 24, KSA 5, S. 400). Mit der als Schopenhauer-Zitat formulierten These, dass es kein „‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss'" (GM III 12, KSA 5, S. 365) gibt, ist die am

[63] So schon Riehl 1898, S. 83. Vgl. dazu ausführlich Brusotti 2001, S. 130, der Schopenhauer als „Hauptgegner der dritten Abhandlung" identifiziert, sowie Janaway 2007, S. 197f.

[64] Auch der Begriff der Selbstaufhebung hat in Schopenhauers Rede von der „S e l b s t a u f h e b u n g d e s W i l l e n s " (WWV I, §70, S. 499) eine Entsprechung.

[65] Zu Schopenhauers Konzeption der „Erlösung durch Erkenntnis" vgl. Malter 1982 sowie zur Frage der Widersprüchlichkeit und Nietzsches entsprechender Kritik Hühn 2002. Schopenhauer ist sich durchaus bewusst, dass die Verneinung des Willens nicht ihrerseits als Willensvollzug erscheinen darf, und betont daher, dass „jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen" sei und „plötzlich und wie von Außen angeflogen" (WWV I, §70, S. 499) komme. Schopenhauer greift zur Veranschaulichung dieser Konstellation auf die christlichen Motive von *conversio* und Gnade zurück und erkennt demgemäß in der christlichen Erlösungslehre „die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit" (WWV I, §70, S. 502). Wenn in GM III gegen die quasi-mythische Gnadenwirkung ‚von außen' auf der Irreduzibilität des Wollens beharrt wird, steht also im Grunde Wort gegen Wort: Das Hauptaugenmerk scheint weniger auf der argumentativen Auseinandersetzung als auf der theoretischen Unterfütterung einer entgegengesetzten praktischen Werthaltung zu liegen.

[66] Auf diesen Zusammenhang hat bereits Stegmaier 1994, S. 208 hingewiesen.

Schluss des Werkes nochmals so entschieden betonte Irreduzibilität des ‚Willens' im Grunde bereits deutlich ausgesprochen. Die in den Schlusssatz des 12. Abschnitts eingeschobene Zwischenfrage, ob wir den ‚Willen' überhaupt eliminieren könnten – „Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt c a s t r i r e n ? …" (GM III 12, KSA 5, S. 365) – kann nach den vorhergehenden Ausführungen bereits nur noch rhetorischer Natur sein. Eine derartige Kastration des Intellekts, eine Loslösung von der physiologisch-leiblichen Dimension des ‚Willens' ist hier entgegen der durch die Schlussfrage signalisierten Offenheit längst ausgeschlossen. Als ‚interessiert' lässt sich die in GM III 12 proklamierte perspektivische Objektivitätskonzeption also auch dahingehend verstehen, dass sie nicht nur ausdrücklich gegen die asketische Erkenntniskonzeption formuliert wird, sondern zugleich auch die anti-schopenhauersche Schlusspointe von GM fundiert: Irreduzibilität des Willens und dessen ‚Bejahung' auch noch im Nichts-Wollen statt vermeintlicher Willensverneinung.[67] Insofern jene Konzeption der Ideenerkenntnis wie erläutert kaum in ihrem systematischen Kontext kritisiert wird, sondern eher als Kontrastfolie dient, um das traditionelle abendländische Objektivitätsverständnis als vom asketischen ‚Willen zum Nichts' befangen zu erweisen, spricht viel dafür, das Leitinteresse primär in der Herausarbeitung dieser gegensätzlichen Werthaltungen und weniger in der dafür instrumentellen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung zu sehen. Bei der Einschätzung dieses Wertgegensatzes ist indes – auch hier ist der Einbezug des schopenhauerschen Hintergrundes hilfreich – Vorsicht geboten: Zwar scheint mit der Deutung der vermeintlichen Willensverneinung als ‚Wille zum Nichts' in der asketischen Praxis in der Tat ein gleichsam unhintergehbares „Moment der ‚Lebensbejahung'" (Brusotti 2001, S. 120) diagnostiziert, doch in Schopenhauers Denkhorizont bedeutet dies zunächst, dass der von ihm als ‚Wille' beschriebene „universal[e] Zwangszusammenhang" (Hühn 2002, S. 167) iteriert wird und sich das „Rad des Ixion" (WWV I, § 38, S. 253) weiterdreht: Keine Verneinung, keine Erlösung, keine Gnade. Nichts wäre also verfehlter, als das Insistieren auf der Unmöglichkeit der Willensverneinung als unmittelbare Verkehrung des schopenhauerschen Pessimismus in einen Optimismus der Willensbejahung zu interpretieren. Mit Blick auf Schopenhauer liegt darin zunächst eine zutiefst anti-soteriologische Pointe, die „in eine höhere Form des

[67] Die vorhergehende Formulierung, dass der Mensch durch das Sinnangebot des asketischen Ideals „Etwas w o l l e n " konnte und damit „d e r W i l l e s e l b s t g e r e t t e t [ w a r ] " (GM III 28, KSA 5, S. 412) drängt jedoch die Frage auf, ob es sich bei der abschließend betonten Irreduzibilität des Willens nicht eher um ein Postulat handeln könnte. Wenn das durch das asketische Ideal ermöglichte „Etwas w o l l e n " ein „N i c h t s wollen" ist, scheint es naheliegend, die Gefahr, vor der der Mensch und damit zugleich der „W i l l e s e l b s t " durch das asketische Ideal gerettet wurden, als *tatsächliches* „[ N ] i c h t wollen" zu begreifen.

Nihilismus weist“ (Hühn 2002, S. 180).[68] Zwar schwingt in der berühmtem Schlusswendung zugleich auch die Sehnsucht nach einer Alternative zum asketischen Ideal und seinem Willen zum Nichts mit, nach einem „gegnerische[n] Wille[n], in dem sich ein gegnerisches Ideal ausdrückte“ (GM III 23, KSA 5, S. 395), doch GM verzichtet nicht nur auf die explizite Nennung eines solchen, sondern sollte uns diesbezüglich grundsätzlich misstrauisch machen.[69] Erst in EH wird nach dem Zitat der letzten Worte von GM ausdrücklich ein ‚Gegen-Ideal‘ benannt: „Vor allem fehlte ein Gegen-Ideal — bis auf Zarathustra.“ (EH Genealogie der Moral, KSA 6, S. 353) Dabei lässt sich allerdings nicht nur das „bis auf“ sowohl im einschließenden als auch im ausschließenden Sinne lesen, sondern vor allem hat die jüngere Forschung gezeigt, dass die vermeintlich griffigen ‚Gegen-Ideale‘ der Zarathustra-Dichtung im Rahmen derselben wiederholt gebrochen, unterlaufen und zersetzt werden.[70] In Entsprechung zur anti-asketischen Objektivitätskonzeption in GM III 12 bleiben somit auch die Andeutungen eines ‚Gegen-Ideals‘ am Ende des Werks distinkt perspektivisch: Beide sind als ‚Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen‘ nicht einfach ‚bessere‘ oder sich als letztgültig inszenierende Perspektiven, sondern Dokumente eines alternativ eingehängten, entgegengesetzten ‚Für und Wider‘.

Vielleicht lässt sich damit auch das Interesse näher bestimmen, dem das Einhängen der asketischen Perspektive zum Zweck ihrer Selbstaufhebung dient: Diese führt nämlich nicht einfach nur zur Schlusspointe der Irreduzibilität des ‚Willens‘ hin, sondern verknüpft sie im 27. Abschnitt auch mit dem Motiv des ‚Willens zur Macht‘. Ausdrücklich wird das Motiv zunächst über den Verweis auf das Buchprojekt „**Der Wille zur Macht**, Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ zitiert, im Rahmen dessen „[j]ene Dinge […] gründlicher und härter angefasst werden [sollen]“ (GM III 27, KSA 5, S. 408f.). Entscheidend ist dann die Anspielung in der vielfach übergangenen Kommentierung des „Akt[es] der Selbstaufhebung“ der christlichen Moral: „[S]o will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen ‚Selbstüberwindung‘ im Wesen des Lebens.“ (GM III 27, KSA 5, S. 410) Das „Wesen des Lebens“ ist nach GM II 12 „sein Wille zur Macht“ (GM II 12, KSA 5, S. 316).[71] Die Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit‘ wird hier also offensichtlich als Selbstüberwindungsprozess eines ‚Willens zur Macht‘

[68] Vor diesem Hintergrund wird zugleich deutlich, warum Bejahung und Affirmation für Nietzsche bestenfalls noch über eine Reflexion der dafür unabdingbaren Selbsttäuschungen möglich sind. Vgl. dazu Dellinger 2011 und Dellinger 2012a.

[69] „The third essay, although it also expresses the longing for an ‚opposing ideal‘ […], in fact problematizes every ideal – for every ideal always denies the reality to which it is opposed.“ (van Tongeren 2012, S. 86).

[70] Vgl. Zittel 2000a, Stegmaier 2000, Dellinger 2011.

[71] Versteht man die Anführungszeichen von „Selbstüberwindung“ als Intertextualitätsignal, kann man sich hier auch an Zarathustras berühmte Rede über den ‚Willen zur Macht‘ als Grundcharakter des Lebens erinnert fühlen, die den Titel „Von der Selbst-Ueberwindung“ (ZA, KSA 4, S. 146) trägt.

interpretiert[72] und arbeitet in diesem Sinne der ‚Gegenlehre' zu. Dies ist insofern überraschend, als Selbstaufhebung und Gegenlehre entgegengesetzte normative Ausrichtungen aufweisen (vgl. Dellinger 2013b): Während sich erstere als Vollzug des asketischen Ideals Interpretation und Täuschung zu verweigern beansprucht, wird im Rahmen letzterer das christlich-asketische Täuschungsverbot zugunsten der praktisch interessierten Interpretation des Lebens als ‚Willens zur Macht' verabschiedet – wie in der „K u n s t , in der gerade die L ü g e sich heiligt, der W i l l e z u r T ä u s c h u n g das gute Gewissen zur Seite hat" und die deshalb „dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt [ist] als die Wissenschaft" (GM III 25, KSA 5, S. 402). Wenn die inszenierte Perspektive der Selbstaufhebung aber der Gegenlehre zuarbeitet, ja möglicherweise von Anfang an ihr Instrument war, drängt sich die Frage auf, wie ‚authentisch' die Identifikation mit der eingehängten Perspektive des asketischen Ideals und den seine Selbstaufhebung vorantreibenden typologischen Gestalten tatsächlich ist: Die dafür maßgebliche Haltung der schonungslosen Redlichkeit könnte in diesem Sinne selbst weniger redlich sein, als es den Anschein hat, könnte wesentlich simulativen Charakter haben. Der Sprecher könnte sich demgemäß auch als einer jener „Komödianten dieses Ideals" erwiesen haben, die dessen einzige „Art von wirklichen Feinden und S c h ä d i g e r n " darstellen sollen „— denn sie wecken Misstrauen." (GM III 27, KSA 5, S. 409)[73] Tatsächlich würde die Darstellung in GM so beide genannten Aspekte der Schädigung erfüllen, nämlich einerseits, insofern im Hinblick auf die ‚Gegenlehre' vom ‚Willen zur Macht' der „W i l l e z u r T ä u s c h u n g das gute Gewissen zur Seite hat" und andererseits, insofern zu eben diesem Zwecke komödiantisch-parodistisch die asketische Perspektive eingehängt wird.

[72] Zur Interpretation der Selbstaufhebung der Moral bzw. des Willens zur Wahrheit als Vollzug des Willens zur Macht vgl. Müller-Lauter 1971, S. 66-80 und Brusotti 2001, S. 115f.

[73] Auch im Hinblick auf die „Komödianten" erfolgt ein markanter Perspektivenwechsel, denn nur wenige Zeilen zuvor, am Ende des 26. Abschnitts äußerte sich der Sprecher ihnen gegenüber noch nachdrücklich despektierlich: „Ich möchte wissen, wie viel Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus, von Helden-Kostümen und Klapperblech grosser Worte, wie viel Tonnen verzuckerten spirituosen Mitgefühls (Firma: la religion de la souffrance), wie viel K o m ö d i a n t e n des christlich-moralischen Ideals heute aus Europa exportirt werden müssten, damit seine Luft wieder reinlicher röche… Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue H a n d e l s -Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen ‚Idealisten' ein neues ‚Geschäft' zu machen — man überhöre diesen Zaunspfahl nicht!" (GM III 26, KSA 5, S. 408) Dass man diesen Wink mit dem Zaunpfahl nicht überhören solle, lässt sich eingedenk der unmittelbar folgenden Aufwertung der „Komödianten" als eigentliche Schädiger des asketischen Ideals als weiteres Indiz dafür verstehen, dass das Eintreten des Sprechers in die Perspektive des asketischen Ideals eine wesentlich instrumentelle Funktion hat. Er selbst macht, indem er mit der Rolle der ‚letzten Idealisten' kokettiert, ein ‚Geschäft'.

## Zum Verhältnis der Perspektivendifferenzen ‚physiologisch'/‚psychologisch' und ‚asketisch/nicht-asketisch'

Mit dem Befund, dass im 12. Abschnitt aus der Perspektive eines alternativen, anti-asketischen und im 11. bzw. 13. Abschnitt aus jener eines asketischen Objektivitätsverständnisses gesprochen wird, das in weiterer Folge zu seiner Selbstaufhebung geführt wird, wird deutlich, dass sich diese Perspektivendifferenz und jene von ‚psychologischer' und ‚physiologischer' Betrachtungsweise nicht einfach aufeinander reduzieren lassen: Das asketische Objektivitätsverständnis verbindet sich im 11. Abschnitt mit der ‚psychologischen' und im 13. Abschnitt mit der ‚physiologischen' Perspektive. Umgekehrt lässt sich der 12. Abschnitt kaum sinnvoll innerhalb der Dichotomie ‚psychologisch'/‚physiologisch' verorten, sodass nicht etwa von einer Identität der ‚physiologischen' und der anti-asketischen Perspektive ausgegangen werden kann. Festhalten lässt sich daher, dass Perspektiven in der Darstellung von GM nicht als geschlossene Sinnhorizonte fungieren, die als ‚Standpunkte' eines Sprechers identifiziert werden könnten. Vielmehr können sich Perspektivendifferenzen komplex überlagern und Sprecher bzw. Figuren an unterschiedlichen Perspektivenkonfigurationen partizipieren. Perspektiven erscheinen demgemäß wesentlich als ‚lokale' Perspektiven in Bezug auf bestimmte Themenfelder, z.B. in Hinsicht auf das leitende Verständnis von Objektivität oder den Vorrang ‚psychologischer' bzw. ‚physiologischer' Betrachtungsmuster.

Obwohl sich die beiden untersuchten Perspektivendifferenzen also nicht aufeinander reduzieren oder vollständig zur Deckung bringen lassen, gibt es doch eine Reihe markanter Parallelen, die für ihre Funktion in GM – und d.h. mithin für die Bedeutung von Perspektivität als Darstellungsform im Rahmen dieses Werkes – relevant sind. Wichtig sind in dieser Hinsicht vor allem zwei subtile Hinweise im Umfeld der neuerlichen Assoziationen mit der Figur des ‚Psychologen' im 19. und 20. Abschnitt:

> Ein Psychologe nämlich hat heute darin, wenn irgend worin, seinen g u t e n G e s c h m a c k (— Andre mögen sagen: seine Rechtschaffenheit), dass er der schändlich v e r m o r a l i s i r t e n Sprechweise widerstrebt, mit der nachgerade alles moderne Urtheilen über Mensch und Ding angeschleimt ist. Denn man täusche sich hierüber nicht: was das eigentlichste Merkmal moderner Seelen, moderner Bücher ausmacht, das ist nicht die Lüge, sondern die eingefleischte U n s c h u l d in der moralistischen Verlogenheit. Diese „Unschuld" überall wieder entdecken müssen — das macht vielleicht unser widerlichstes Stück Arbeit aus, an all der an sich nicht unbedenklichen Arbeit, deren sich heute ein Psychologe zu unterziehn hat; (GM III 19, KSA 5, S. 385)

An dieser Stelle erscheint der ‚Psychologe' in auffälliger Nähe zu dem die Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' vorantreibenden Figurenkonglomerat: Mit der „Rechtschaffenheit" ist deren Leittugend der Redlichkeit ebenso zitiert wie mit dem Motiv,

„Verlogenheit“ aufzudecken. Vor allem aber ist die Reflexivform am Ende des Zitats interessant: Dass der ‚Psychologe‘ seine Arbeit nicht etwa an anderen Menschen zu vollziehen, sondern „sich“ ihr *selbst* „zu unterziehn hat“, entspricht bereits der Reflexionsfigur der Selbstaufhebung des ‚Willens zu Wahrheit‘ durch die ‚letzten Idealisten‘. Er wird, so scheint es, bei sich selbst eine „eingefleischte U n s c h u l d in der moralistischen Verlogenheit“ entdecken müssen, ebenso wie die ‚letzten Idealisten‘ ihren eigenen Erkenntnis-Idealismus als moralisch fundiert begreifen.[74]

Eben diese Nähe der Figur des ‚Psychologen‘ zum Motivstrang der Selbstaufhebung zeigt sich auch zu Beginn des 20. Abschnitts:

> Grund genug, nicht wahr, Alles in Allem, dass wir Psychologen heutzutage einiges Misstrauen g e g e n u n s s e l b s t nicht los werden? … Wahrscheinlich sind auch wir noch „zu gut“ für unser Handwerk, wahrscheinlich sind auch wir noch die Opfer, die Beute, die Kranken dieses vermoralisirten Zeitgeschmacks, so sehr wir uns auch als dessen Verächter fühlen, — wahrscheinlich inficirt er auch noch u n s . Wovor warnte doch jener Diplomat, als er zu seines Gleichen redete? „Misstrauen wir vor Allem, meine Herrn, unsren ersten Regungen! sagte er, s i e s i n d f a s t i m m e r g u t “ … So sollte auch jeder Psycholog heute zu seines Gleichen reden … (GM III 20, KSA 5, S. 387)

Wiederum wird, diesmal über den Begriff des Misstrauens, eine Verbindung zu der für die Selbstaufhebungsbewegung maßgeblichen Figurengruppe hergestellt – im 24. Abschnitt werden die ‚Erkenndenden‘ als „nachgerade misstrauisch gegen alle Art Gläubige“ (GM III 24, KSA 5, S. 398) beschrieben. Zugleich wird nun noch nachdrücklicher die latente Rückbindung an die zeitgenössische Moral unterstrichen.

Nicht zuletzt kann man bereits im 11. Abschnitt eine Nähe der ‚psychologischen‘ Perspektive zur in die Selbstaufhebung führenden asketischen Perspektive diagnostizieren: Die dortige Schilderung des asketischen Priesters als ‚Selbstwiderspruch‘ antizipiert bereits wesentliche Strukturen der Darstellung der Selbstaufhebungsfigur im 23., 24. und 27. Abschnitt. Zugleich muss allerdings betont werden, dass – wie beschrieben – auch die ‚physiologische‘ Darstellung im 13. Abschnitt dem asketischen Objektivitätsverständnis verpflichtet bleibt und gerade der auch im weiteren Verlauf immer wieder unterstrichene Anspruch der ‚physiologischen‘ Perspektive, nicht Interpretation, sondern Tatsache zu sein, dem in die Selbstaufhebung führenden ‚faitalisme‘ zu entsprechen scheint. Die ‚physiologische‘ Perspektive einfach mit der das asketische Wahrhaftigkeitsideal verabschiedenden ‚Gegenlehre‘ und ihrem Grundbegriff des ‚Willens zur Macht‘ zu identifizieren, griffe also zu kurz. Nichtsdestoweniger dient die ‚physiologische‘ Perspektive an mehreren Punkten der Vorbereitung der ‚anti-asketischen‘ Schlusspointe von GM. Dass

[74] Wohlgemerkt ist jedoch auch hier die Assoziation von ‚psychologischer‘ und ‚asketischer‘ Perspektive nicht uneingeschränkt, zumal im weiteren Verlauf des 19. Abschnitts der Wert der ‚ehrlichen Lüge‘ gepriesen wird, was eher der anti-asketischen Funktion der Kunst als Heiligung von Lüge und Täuschung entspräche.

der asketische Priester im 13. Abschnitt ‚positiver' erscheint als im 11., dass „dieser anscheinende Feind des Lebens, dieser V e r n e i n e n d e […] gerade zu den ganz grossen c o n s e r v i r e n d e n und J a - s c h a f f e n d e n Gewalten des Lebens [gehört]" (GM III 13, KSA 5, S. 366), entspricht bereits der Schlussfolgerung, dass auch der asketische ‚Wille zum Nichts' immer noch ein ‚Wille' bleibe (vgl. Brusotti 2001, S. 120).

Obwohl sich die beiden verfolgten Perspektivendifferenzen also nicht einfach decken, partizipiert die ‚psychologische' Perspektive doch eher an der Selbstaufhebung der ‚asketischen' und bereitet die ‚physiologische' mit ihrem Fokus auf die sich auch in Verneinung und Krankheit durchhaltende grundlegende ‚Lebensbejahung' doch das Motiv der Irreduzibilität des Willens vor.

## Fazit: Selbstbezügliche Aufklärung über Perspektiven

Die eingangs erwähnten, vielfach mit Standardlesarten von ‚Nietzsches Perspektivismus' einhergehenden Bedenken, dass Nietzsche seine Aufklärung über Perspektiven von einem autoritativen Metastandpunkt aus formuliere und sich damit eines performativen Selbstwiderspruchs schuldig mache, können mit Bezug auf GM III 12 getrost zurückgewiesen werden. Was in GM III 12 über die Perspektivität des Erkennens gesagt wird, wird seinerseits – und zwar in mehrerlei Hinsicht – perspektiviert: Durch die intratextuelle Bindung an die typologischen Gestalten der Erkennenden und Philosophen, durch die normative Interessiertheit der perspektivischen Erkenntniskonzeption und nicht zuletzt durch die sich über den Erkenntnisbegriff einstellenden Selbstbezüge. Diese Reflexivität sowie deren Verflechtung in einen komplexen narrativen Zusammenhang und dessen Figurenkonstellation, die hier freilich nur ansatzweise erschlossen werden konnten, lassen Deutungen des Textabschnitts als ungebrochenen Ausdruck von ‚Nietzsches Perspektivismus' qua seiner Meinung in Sachen Erkenntnistheorie als drastische Verkürzung erscheinen. Eine Lektüre von GM III 12 als poeseologische Reflexion, die die berühmte Rede über die Perspektivität zunächst auf das Textgeschehen von GM bezieht, lässt dahingehend für thetische, im konventionellen Sinne erkenntnistheoretische Interpretationen und mit ihr einhergehende Sorgen um ‚performative Selbstwidersprüche' wenig Raum: Dass „man mit der Behauptung: ‚Alles ist perspektivisch!' notwendig *außerhalb* jeder Perspektive [steht]" (Gerhardt 1989, S. 265) trifft der hier skizzierten Lektüre nach auf GM III 12 schlechterdings nicht zu. Die

Behauptung, es gäbe „n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches ‚Erkennen'", stellt ihr zufolge keine „metaphysische Aussage" dar, die „Nietzsche […] macht" (Gerhardt 1989, S. 271), sondern wird von einer Sprecherinstanz formuliert, deren Position ihrerseits in mehrfacher Hinsicht als ‚perspektivisch' inszeniert wird. Nimmt man diese Inszenierung als solche ernst, machen die Vorwürfe von ‚Selbstwiderspruch' oder ‚Inkonsistenz' keinen Sinn mehr, setzen sie doch voraus, dass in traditioneller Form Thesen und Ansprüche im Namen der Metonymie ‚Nietzsche' formuliert würden. Das bedeutet jedoch mitnichten, dass das in GM III 12 über die Perspektivität des Erkennens Gesagte, weil es seinerseits perspektiviert wird, bedeutungslos, hinfällig oder beliebig wäre. Vielmehr scheint die Erkenntnis der irreduziblen Perspektivität des Erkennens ausschließlich auf diese Weise spekulativ konsequent zur Darstellung gebracht werden zu können: Dass Nietzsche sie nie ungebrochen thetisch vorträgt, sondern in sämtlichen zentralen Belegen im veröffentlichten Werk[75] mittels komplexer Inszenierungstechniken perspektiviert, ist somit kein Zeichen philosophischer Beliebigkeit, sondern jener Erkenntnis selbst geschuldet. Die Erkenntnis der Perspektivität des Erkennens lässt sich nicht mehr unmittelbar thetisch-propositional artikulieren, sondern kann sich einzig in der reflexiven Perspektivierung solcher Artikulationsversuche anzeigen. Der – wenn man so will – ‚sachliche' Sinn des philosophischen Gedankens erschließt sich hier nur vermittels der poeseologischen Reflexion, das Denken kann nicht mehr sinnvoll von seiner Textur abgelöst werden.

GM III 12 bietet so verstanden tatsächlich eine Aufklärung *über* Perspektiven im doppelten Sinne: Die proklamierte Erkenntniskonzeption ist perspektivisch sowohl ihrem theoretischen Gehalt als auch ihrer methodischen Form nach, Perspektivität ist zugleich ihr Gegenstand wie ihre Methode. Nietzsche präsentiert uns keine von einer vermeintlich meta-perspektivischen Position aus formulierte These namens ‚Perspektivismus', sondern eine wesentlich selbstbezügliche Aufklärung über Perspektiven, die sich in und durch Perspektiven vollzieht und damit zugleich auch über sich selbst aufklärt.

[75] Gemeint sind neben GM III 12 die Behandlungen in MA I Vorrede 6 (vgl. Dellinger 2015), FW 354 (vgl. Stegmaier 2012, S. 364, Dellinger 2012b) und FW 374 (vgl. Stegmaier 2012, S. 414).

# Literatur- und Abkürzungsverzeichnis


Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie.* Berlin, New York: De Gruyter.

Berry, Jessica (2011): *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, New York: Oxford University Press.

Bräutigam, Bernd (1977): „Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren". In: *Nietzsche-Studien* 6, S. 45-63.

Brusotti, Marco (2001): „Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv' Und ‚Reaktiv' in Nietzsches ‚Genealogie der Moral'". In: *Nietzsche-Studien* 30, S. 107-132.

Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Conway, Daniel (2001): „Wir Erkennenden: Self-Referentiality in the Preface to 'Zur Genealogie der Moral'". In: *Journal of Nietzsche Studies,* 22, S. 116-132.

Conway, Daniel (2008): *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morals'. A Reader's Guide.* London, New York: Continuum.

Dellinger, Jakob (2009): „Perspektivismus". In: Niemeyer, Christian (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wiss. Buchges. S. 266-267

Dellinger, Jakob (2011): „Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'". In: *Nietzscheforschung* 18, S. 155-166.

Dellinger, Jakob (2012a): „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'". In: Volker Caysa/Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche - Macht - Größe.* Berlin, Boston: De Gruyter, S. 409-419.

Dellinger, Jakob (2012b): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?". In: *Nietzsche-Studien* 41, S. 333-343.

Dellinger, Jakob (2012c): „„In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor". Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht". In: Heit/Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 149-160.

Dellinger, Jakob (2012d): „Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre 'o perspectivismo de Nietzsche'". In: *cadernos Nietzsche,* 31, S. 127-155.

Dellinger, Jakob (2013a): „Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in ‚Jenseits von Gut und Böse'". In: Born, Marcus A. u.a. (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'*, S. 163-187. Berlin, Boston: De Gruyter.

Dellinger, Jakob (2013b): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'". In: Birnbacher, Dieter u.a. (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, S. 61-98. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Dellinger, Jakob (2013c): „Themenseite Perspektivismus". In: *Nietzsche Online*. Berlin, Boston: De Gruyter. http://www.degruyter.com/view/NO/W_ThemenV002 (abgerufen am 25.12.2013)

Dellinger, Jakob (2015): „‚Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen'. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I'". In: *Nietzsche-Studien*, 44, im Erscheinen.

Gemes, Ken (2006): „'We Remain of Necessity Strangers to Ourselves': The Key Message of Nietzsche's 'Genealogy'". In: Acampora, Christa (Hrsg.): *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 191-208.

Gemes, Ken (2009): „Janaway on Perspectivism". In: *European Journal of Philosophy* 17, S. 101-112.

Gerhardt, Volker (1989): „Die Perspektive des Perspektivismus". In: *Nietzsche-Studien* 18, S. 260-281.

Guay, Robert (2011): „Genealogy and Irony". In: *Journal of Nietzsche Studies,* 41, S. 26-49.

Hühn, Lore (2002): „Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos". In: Figal, Günter (Hrsg.): *Interpretationen der Wahrheit*, S.143-181.

Janaway, Christopher (1998): „Schopenhauer as Nietzsche's Educator". In: Janaway, Christopher (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford: Clarendon Press, S. 13-36.

Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy,* Oxford: Oxford Univ. Press.

Leiter, Brian (1994): „Perspectivism in Nietzsche's ‚Genealogy of Morals'". In: Schacht, Richard (Hrsg.): *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'.* Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, S. 334-357.

Malter, Rudolf (1982): „Erlösung durch Erkenntnis. Über die Bedingungen der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre von der Willensverneinung". In: Schirmacher, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung: Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 41-59.

Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie,* Berlin: De Gruyter.

Pichler, Axel (2012): „Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I' und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens". In: *Nietzscheforschung* 19, S. 301-309.

Pichler, Axel (2014): *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der ‚Götzen-Dämmerung'*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Reginster, Bernard (2001): „The Paradox of Perspectivism". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 62, S. 217-233.

Riehl, Alois (1898): *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und Denker.* Stuttgart: Frommann.

Schopenhauer, Arthur (WWV I): „Die Welt als Wille und Vorstellung I". In: Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe v. Arthur Hübscher.* Bd. 1-2. Zürich: Diogenes.

Schopenhauer, Arthur (WWV II): „Die Welt als Wille und Vorstellung II". In: Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe v. Arthur Hübscher.* Bd. 3-4. Zürich: Diogenes.

Small, Robin (2001): *Nietzsche in Context,* Aldershot: Ashgate.

Stegmaier, Werner (1994): *Nietzsches ‚Genealogie der Moral',* Darmstadt: Wiss. Buchges.

Stegmaier, Werner (2000): „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'". In: Volker Gerhardt (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie, S. 191-224.

Stegmaier, Werner (2004): „Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft'". In: Reschke, Renate (Hrsg.): *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*. Berlin: Akademie, S. 167-178.

van Tongeren, Paul (2012): „Science and Philosophy in Nietzsche's ‚Genealogy of Morality'". In: Helmut Heit/Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: De Gruyter, S. 73-87.

Zittel, Claus (1995): *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche,* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zittel, Claus (2000a): *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra,* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zittel, Claus (2000b): „Perspektivismus". In: Ottmann, Henning (Hrsg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart: Metzler, S. 499-501.

## 2.4 Selbstbezüglichkeiten des ‚Willens zur Macht': Vorspiel, Subversion und Schleife

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2013): „Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in ‚Jenseits von Gut und Böse'", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'* (Nietzsche Heute, Bd. 5). Berlin, Boston: de Gruyter, S. 163–187.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

Jakob Dellinger

# Vorspiel, Subversion und Schleife

## Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse*[1]

Die Abgrenzung gegen Martin Heideggers Deutung des ‚Willens zur Macht' als Vollendung der abendländischen Subjektmetaphysik ist längst zu einem Gemeinplatz der internationalen Nietzscheforschung geworden. Vor allem im Umkreis des – wenigstens im anglophonen Bereich – zunehmend sakrosankten ‚naturalistischen' Nietzschebildes hat sich eine Deutung des Motivs etabliert, die jener Heideggers diametral entgegengesetzt zu sein scheint: Nicht um ein ‚metaphysisches' Prinzip soll es sich beim ‚Willen zur Macht' handeln, sondern um eine ‚naturalistische', wissenschaftlich fundierte oder zumindest fundierbare Hypothese; nicht um eine ‚metaphysische Entität', sondern um die Auflösung von Dingontologie und Substanzdenken im Konzept einer jegliche Entität erst konstituierenden Relationalität fluktuierender Machtquanten – eine visionäre Vorwegnahme unseres heutigen wissenschaftlichen Weltbilds also (so z. B. Welshon 2004, S. 159), entwickelt im Anschluss an Boscovichs Kritik am Atombegriff sowie unter Rückgriff auf eine ganze Reihe natur- oder wenigstens populärwissenschaftlicher Quellen.[2]

So diametral der Gegensatz dieser beiden Deutungsansätze auf inhaltlicher Ebene erscheinen mag, so sehr bleiben sie in methodischer und formaler Hinsicht verwandt: Methodisch stützen sich auch ‚naturalistische' Rekonstruktionen mangels ausreichend detaillierter Belegstellen im veröffentlichten Werk oft primär auf Nachlassmaterial. Formal wird der ‚Wille zur Macht' nach wie vor meist als Schlüsselbegriff eines traditionellen propositionalen Deskriptionsprojekts verstanden, d. h. als mehr oder weniger umfassend angelegter Versuch, eine tragfähige Theorie zur Beschreibung einzelner Wirklichkeitsbereiche oder auch der Realität im Ganzen zu entwickeln.[3] Für diese naheliegende Annahme gibt es

**1** Zur hier ausgeklammerten Methodenreflexion meiner Lektürestrategie vgl. Dellinger 2012c.

**2** Siehe z. B. Moore 2002, S. 55: „The will to power is essentially a Bildungstrieb, and is, as it were, an amalgam of a number of competing non-Darwinian theories: Nägeli's perfection principle, Roux's concept of an internal struggle, and Rolph's principle of insatiability."

**3** Diese formale Gemeinsamkeit ist als solche unabhängig von der inhaltlichen Frage, ob das deskriptive Konzept von einem einheitlichen Prinzip oder einem pluralistischen Relationalismus ausgeht. Nietzsche selbst unterstreicht zwar in JGB 19 die Pluralität des ‚Willens', verwendet den Begriff ‚Wille zur Macht' in JGB allerdings ausschließlich im Singular und scheint der Betonung von Pluralität und Relationalität somit weit weniger Bedeutung beizumessen als viele Interpreten.

freilich auch in JGB eine ganze Reihe von Anhaltspunkten, und die Entschiedenheit, mit der sich Nietzsche hier erstmals in eigenem Namen über den ‚Willen zur Macht' äußert, scheint wenig Zweifel hinsichtlich der Vehemenz der mit dem Schlagwort verknüpften theoretischen Ansprüche zu lassen: „Leben selbst ist Wille zur Macht" (JGB 13, KSA 5, S. 27) heißt es etwa, oder dass „Leben eben Wille zur Macht ist" und dies zwar „als Theorie eine Neuerung" sei, als „Realität" jedoch das „Ur-Faktum aller Geschichte" (JGB 259, KSA 5, S. 208). Der berühmte Schluss von JGB 36 schließlich fasst, wenn auch konjunktivisch, „[d]ie Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet" als „Wille zur Macht" (JGB 36, KSA 5, S. 55). Später wird in der Rede von „einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist" (JGB 186, KSA 5, S. 107) auch der Konjunktiv aufgegeben. Kurz: Nietzsche spricht sich in JGB wiederholt nachdrücklich thetisch über den ‚Willen zur Macht' als Grundzug des ‚Lebens' und der ‚Welt' aus und scheint dies, wie ein Blick ins Druckmanuskript zeigt, auch durchaus bewusst zu tun. Beispielsweise handelt es sich bei der ersten thetischen Identifikation mit allem Leben in JGB 13 um eine nachträgliche Einfügung und auch andere Korrekturen wie die Änderung von „Urfaktum" auf „Ur-Faktum aller Geschichte" oder von „Wille zur Macht" auf „geistigste[r] Wille zur Macht" (JGB 9, KSA 5, S. 22) zeigen, dass Nietzsche die Inszenierung dieses infektiösen Schlagworts minutiös komponiert und bis zuletzt adjustiert hat. Dennoch bleiben die Charakterisierungen des Begriffs gerade angesichts dieser massiven Ansprüche und ihrer sorgfältigen Komposition relativ spärlich und vage.

## Vorspiel

Dass Nietzsche mit dem Begriff des ‚Willens zur Macht' einerseits so umfassende Erklärungsansprüche verbindet, andererseits jedoch weitestgehend auf nähere Erläuterungen oder gar Begründungen verzichtet, lässt sich durch den Vorspiel-Charakter des Werks begreiflich machen: Als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft", so könnte man argumentieren, gibt JGB nur erste Hinweise hinsichtlich des Prinzips, auf dessen Grundlage eine solche Philosophie entfaltet werden soll – immerhin wird auf der Umschlagrückseite bereits ein Werk mit dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte" als „[i]n Vorbereitung" befindlich genannt.[4]

**4** Vgl. die Erstausgabe Nietzsche 1886, frei zugänglich im Rahmen des „Monographien Digital"-Angebots der Klassik Stiftung Weimar: http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry, besucht am 28.01.2013.

Das Motiv des Vorspiels lässt sich jedoch nicht nur als vorbereitendes Präludium oder – wie man mit Blick auf die Vorrede geltend machen kann – im erotisch-sexuellen Sinne verstehen, sondern auch im Sinne eines Simulierens und Fingierens, Vorgebens und Vorgaukelns: ‚Jemandem etwas vorspielen' im Sinne von ‚jemandem etwas vormachen', womöglich gar im Sinne von ‚jemandem etwas vortäuschen'. Freilich suggeriert das JGB durchziehende Pathos des Zukünftigen zunächst nicht, dass Nietzsche sein ‚Vorspiel' als trügerische *simulatio*[5] verstanden wissen wollte, ja auf den ersten Blick scheint sich diese Bedeutungsdimension in seinem Sprachgebrauch gar nicht nachweisen zu lassen. Tatsächlich deutet sich diese Konnotation jedoch in einem berühmten, just um den Vorspiel-Charakter des geplanten ‚Hauptwerks'[6] selbst kreisenden Notat aus der Entstehungszeit von JGB wenigstens an: Unter dem „nicht ungefährlichen Titel ‚der Wille zur Macht'" solle „eine neue Philosophie oder, deutlicher geredet, der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens, zum ersten Male zu Worte kommen: billigerweise nur vorläufig, nur vorbereitend, nur ‚vorspielend'." (W I 7, S. 49) Der zunächst scheinbar klar im Sinne des Präludiums verwendete Ausdruck „vorspielend" verschiebt sich durch die anschließende Assoziation mit Topoi wie Erziehung, Überredung, Verführung und Versuchung zusehends in die angedeutete Richtung: „Denn jeder Ph. muß insoweit Erzieher sein, daß er, bevor er zu überzeugen unternimmt, erst überredet haben muß; u allem Beweisen das Verführen, allem Befehlen das Versuchen". Überdeutlich wird die Konnotation des praktisch motivierten Vortäuschens schließlich, wenn Nietzsche das Wort „Verführen" durch „In-die Irreführen" ersetzt (vgl. W I 7, S. 49, Z. 33–34; siehe Abb. 9a/b).

## Subversion[7]

Den nachdrücklich thetischen Äußerungen über den ‚Willen zur Macht' steht in JGB eine ganze Reihe potentieller Subversionen entgegen, die eine propositionale Deutung als theoretisch-deskriptives Philosophem im traditionellen Sinne frag-

**5** Axel Pichler spricht von einer „virtuellen Ontologie des Willens zur Macht", die zunächst „den Anspruch auf Gültigkeit simulieren" müsse (Pichler 2010, S. 182).

**6** Die Adelung des Projekts zum ‚Hauptwerk' erfolgte wohlgemerkt erst später (vgl. Röllin 2012, S. 113–121).

**7** Der Ausdruck ‚Subversion' wird hier als Sammelbegriff für verschiedenste textuelle Elemente oder Konstellationen verwendet, die den thetisch-propositionalen Status des Motivs in Frage stellen oder unterminieren (vgl. Dellinger 2012c).

würdig erscheinen lassen[8] und es nahe legen, jene Thetik im Sinne eines exoterischen[9] ‚Vorspiels' als bewusst simulierte ‚große Erzählung' zu begreifen.

Grund zur Skepsis gegenüber propositionalen Deutungen gibt bereits die Vorrede mit ihrer Wendung gegen die „Dogmatiker": Wenn „der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten" (JGB Vorrede, KSA 5, S. 11) sich als untaugliches Mittel erwiesen haben sollen, kann dies im Hinblick auf die betont thetischen, wenn man so will ‚zudringlichen' und ‚dogmatischen' Äußerungen über den ‚Willen zur Macht' durchaus stutzig machen. Könnte es sich nicht auch bei ihnen um „eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen" (JGB Vorrede, KSA 5, S. 12) handeln? Immerhin deutet Nietzsche mehrfach den ‚persönlichen' Charakter der Deutung von ‚Natur' und ‚Welt' als ‚Wille zur Macht' an und strapaziert im dergestalt mit der Vorrede eine Klammer bildenden Schlussaphorismus JGB 296 nochmals ausdrücklich den persönlich-individuellen Charakter seiner Gedanken, die zu dogmatischen ‚Wahrheiten' zu werden drohen. Auch wenn er von „Leidenschaften" und „schlimmen Hänge[n]" spricht, „so fern sie den Willen zur Macht haben und den Herrn spielen möchten" (JGB 198, KSA 5, S. 118), suggeriert das einschränkende „so fern", dass

**8** Vgl. zum Folgenden die für die Kritik propositionaler Deutungen maßgeblichen Beiträge von Maudemarie Clark 2000 und George Stack 2005, S. 693–711. Vor allem Clark bezieht die von ihr registrierten Subversionen allerdings ausschließlich auf die ‚ontologische' und ‚biologische', nicht aber auf die im Rahmen ihres ‚naturalistischen' Nietzschebildes unverdächtigere ‚psychologische' Dimension des Motivs. Eine solche Differenzierung lässt sich exegetisch kaum legitimieren, denn erstens entwickelt Nietzsche im veröffentlichten Werk auch keine wissenschaftlich-psychologische ‚Lehre' vom ‚Willen zur Macht' und zweitens scheint nicht absehbar, wie und warum sich diverse Subversionen auf bestimmte Erklärungsansprüche beschränken und von ‚psychologischen' Thesen fernhalten lassen sollten (vgl. Reginster 2006, S. 132f. und Richardson 2000, S. 108f.).
Clark/Dudrick 2012 lag zum Zeitpunkt der Ausarbeitung dieses Beitrags noch nicht vor und konnte daher nicht mehr berücksichtigt werden. Die Darstellung ist jedoch von einer analogen Problematik geprägt, insofern die Autoren zwar weiterhin aufgrund der von ihnen registrierten Subversionen ‚ontologische' und ‚biologische' Deutungen zurückweisen, nun aber auch Passagen wie JGB 13, JGB 22 oder JGB 36 als Belege für die Kernthese ihrer ‚esoterischen' Interpretation verstehen, „that the will to power is Nietzsche's theory of the soul" (Clark/Dudrick 2012, S. 243).
**9** Vgl. JGB 30 sowie das berühmte Notat 5[9] (N VII 3, S. 179), das zeigt, dass Nietzsches Skepsis gegenüber dem Begriff des ‚Willens' keineswegs nur traditionelle Willenskonzeptionen wie jene Schopenhauers, sondern ebenso jene des ‚Willens zur Macht' betrifft, die hier als ‚exoterisches' Vorspiel erscheint.

es sich bei der Universalisierung des Begriffs zum Wesen des Lebens überhaupt um eine ‚verwegene Verallgemeinerung' handeln könnte.[10]

Das Leitmotiv des ersten Hauptstücks bildet ebenfalls einen subversiven Hintergrund, vor dem es wenig plausibel erscheint, den ‚Willen zur Macht' als lineare Fortsetzung des traditionellen Projekts philosophischer Wahrheitssuche mit modifizierten Leitbegriffen zu verstehen: Nietzsche spricht nicht nur ganz bestimmte Vorurteile an, die er augenscheinlich auszuräumen sucht (z. B. in JGB 2 oder JGB 19), sondern suggeriert zugleich eine gewisse grundsätzliche, womöglich unauflösliche Bindung philosophischen Denkens an ‚Vorurteile'. So erklärt er im Hinblick auf „alle Philosophen", dass ihre Einsichten nicht einer „kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik" (JGB 5, KSA 5, S. 18 f.) entspringen, sondern vielmehr erst nachträglich argumentativ verteidigten Vorannahmen und Wünschen. Sie seien in diesem Sinne „allesammt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten' taufen" (JGB 5, KSA 5, S. 19). Der ausdrückliche Bezug auf „alle Philosophen" legt die Frage nahe, ob nicht auch der Philosoph Nietzsche – und womöglich gerade im Hinblick auf das Philosophem des ‚Willens zur Macht' – in diesem Sinne ‚Advokat' sein könnte. Immerhin ist die beschriebene Alternative zu jenem unbewussten Advokatentum *nicht*, sich derlei Vorurteilen zu enthalten, sondern die „Tapferkeit des Gewissens, das sich dies, eben dies eingesteht" sowie der „gut[e] 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." (JGB 5, KSA 5, S. 19) Das „eben dies" lässt sich dabei durchaus wie eine reflexive Bestätigung verstehen, dass „dies" auch für das hier Vorgetragene gilt. Aus dem eingangs genannten Reiz, „auf alle Philosophen halb misstrauisch, halb spöttisch zu blicken", ergeht so die Forderung an die Philosophen, „ihrer selbst zu spotten": Nietzsche schürt – wenigstens im Hinblick auf seine vermeintlichen „‚Wahrheiten'" und „eigentlichen Meinungen" (JGB 5, KSA 5, S. 19)[11], zu denen die markanten Thesen zum ‚Willen zur Macht' üblicherweise gezählt werden – Misstrauen gegen sich selbst. Das Motiv der Selbstverspottung wird indes bezeichnenderweise genau in JGB 8, also unmittelbar vor der ersten Nennung des ‚Willens zur Macht' in JGB 9, mit dem Bild des Philosophen als Esel auf der Bühne wieder aufgegriffen (vgl. Born 2012b). Jedenfalls geht die Aufklärungsambition in JGB 5 nicht auf Beseitigung, sondern

**10** Vgl. dazu auch die Bezeichnung des ‚Willens zur Macht' als „Grundcharakterzug der Herrschenden" (N VII 3, S. 19).

**11** Zur Problematik der ‚eigentlichen Meinung' vgl. Dellinger 2012c.

einzig auf ‚Bewusstmachung'[12] von ‚Vorurteilen': Der Gegensatz zu Kant und Spinoza, die Nietzsche im Anschluss nennt, dürfte demgemäß weniger darin bestehen, dass Nietzsche kein ‚Vorurteil' vertritt, sondern eher darin, dass er dies bewusst tut und seinen Leser – „Feind oder Freund" – darauf aufmerksam zu machen versucht. Dies gilt es insbesondere dann zu bedenken, wenn Nietzsche den ‚Willen zur Macht' gegen Spinozas Selbsterhaltungsprinzip setzt, das sich einer „Inconsequenz" (JGB 13, KSA 5, S. 28) verdanken und dahingehend eine Art ‚Vorurteil' darstellen soll.

Der Gedanke der Rückbindung philosophischer Theoriebildung an persönliche Interessen und Dispositionen wird in JGB 6 aufgegriffen und vertieft: „[J]ede grosse Philosophie" habe sich bisher als „Selbstbekenntnis ihres Urhebers" erwiesen, zumal „die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten" (JGB 6, KSA 5, S. 19f.). Der Verweis auf „unmoralische" Absichten scheint – trotz der anfänglichen, im weiteren Verlauf des Abschnitts weitgehend aufgegebenen Vergangenheitsform – einen reflexiven Rückschluss auf Nietzsches eigene Philosophie geradezu herauszufordern.[13] Auch das später noch deutlicher werdende Wohlwollen für die „grosse Philosophie", an der „ganz und gar nichts Unpersönliches" sein soll, legt es nahe, den Satz „[M]an thut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er —) hinaus?" (JGB 6, KSA 5, S. 20) als implizite Aufforderung an den Leser zu verstehen, jene Frage auch im Hinblick auf das Motiv des ‚Willens zur Macht' aufzuwerfen, das in seinen Präsentationen als Essenz von ‚Welt' und ‚Leben' eine eben solche ‚metaphysische Behauptung' darstellen könnte. Illustrativ ist dahingehend die Funktion des Motivs in JGB 186, wo Nietzsche gegen Schopenhauers Grundsatz *neminem laede* betont, „wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist" (JGB 186, KSA 5, S. 107). Wie ein Blick ins Druckmanuskript zeigt, wurden sowohl das Wort „falsch" als auch der Zusatz „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist" nachträglich eingefügt (vgl. D 18, Bl. 46r; siehe Abb. 16). Während Schopenhauers Grundsatz also zunächst bloß als „abgeschmackt" und „sentimental", d.h. mittels rein subjektiv-emotiver Beweggründe diffamiert wurde, erlaubt die Be-

**12** Dabei gilt es zu beachten, dass sich Nietzsches Bewusstmachungsambitionen vielfach weitaus komplexer konfigurieren als traditionelle Aufklärungsprojekte, insofern sie sich an das jeweils Bewusstzumachende rückgebunden erweisen und daher auch keine vollständige ‚Transparenz' mehr etablieren können (vgl. Dellinger 2012b).

**13** Vgl. Born 2012a, S. 203f. In einem späteren Nachlassnotat wird der ‚Wille zur Macht' als das „Absolut=Unmoralische" (W II 1, S. 104, Z. 2–4) bezeichnet.

stimmung der Essenz der Welt als ‚Wille zur Macht' die ‚objektiv' anmutende Zurückweisung als „falsch" und legitimiert so einen entgegengesetzen moralischen Standpunkt: Der ‚Wille zur Macht' fungiert als nachträgliches (pseudo-) theoretisches Supplement einer konträren normativen Haltung und ist als solches nicht neutrales Fundament, sondern seinerseits schon Produkt von Nietzsches Gegen-Moral (vgl. Dellinger 2013). Auch hier wird also offenbar ein „Herzenswunsch [...] mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt" (JGB 5, KSA 5, S. 19).

Dass es Nietzsche mit dem Motiv weniger um eine theoretische Innovation als um dessen praktisch gegen-moralische Funktion gehen könnte, legt schon folgende, die Wahrhaftigkeit der Sprecherinstanz massiv in Frage stellende Formulierung nahe: „Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist" (JGB 4, KSA 5, S. 18). Das könnte freilich gerade für Urteile wie „Leben selbst ist Wille zur Macht" (JGB 13, KSA 5, S. 27) gelten: Leben wesentlich als ‚Auslassen von Kraft' statt als Selbsterhaltung zu beurteilen, wäre demnach primär ein Mittel zur Förderung und Züchtung einer bestimmten ‚Art'.[14]

Die Warnung „Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien!" scheint sich zunächst klar auf Spinozas „Selbsterhaltungstrieb" zu beziehen, den Nietzsche ausdrücklich als Beispiel nennt und der nur „eine der indirekten und häufigsten Folgen" des „Wille[ns] zur Macht" sein soll (JGB 13, KSA 5, S. 27 f.). Sowohl der Einschub „Leben selbst ist Wille zur Macht" als auch die Spezifikation „hier wie überall" sowie der ausdrückliche Verweis auf Spinoza und die nachdrückliche Fokussierung auf das Beispiel vermittels der Worte „wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist" wurden erst nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 18, Bl. 10r; siehe Abb. 12). Durch die namentliche Nennung des ‚Willens zur Macht', auf den aufgrund der gebotenen „Principien-Sparsamkeit" die „Selbsterhaltung" reduziert werden soll und der somit selbst als ‚Princip' erscheint, lässt sich die Forderung nach „Vorsicht" potentiell auch auf ihn beziehen (JGB 13, KSA 5, S. 27 f.). Das eingefügte „hier" kann nicht

**14** In einem Nachlassnotat nennt Nietzsche als einen Punkt der „Umwerthung aller Werthe", die als „Mittel" bezeichnet wird, um den „schwerste[n] Gedanken" zu ertragen: „nicht mehr Wille der Erhaltung, sondern der Macht" (NL 1884, KSA 11, 26 [284]). Da die „neue Sprache" ausdrücklich über die „Falschheit" von Urteilen hinwegsehen soll, wirkt es unplausibel, von einer Kompatibilität der persönlich-normativen Färbung des Motivs mit ‚naturalistischen' Wahrheitsansprüchen auszugehen (wie z. B. Schacht 2000 und Anderson 2012). Bezeichnenderweise plädiert Nietzsche kurz vor der Präsentation des ‚Willens zur Macht' in JGB 36 analog zu JGB 4 nochmals für eine Aufwertung von „Betrügen und Betrogenwerden" sowie des „Schein[s]" gegenüber der „Wahrheit" (JGB 34, KSA 5, S. 53).

nur als nachdrücklicher Hinweis auf das (ohnehin präsente) Thema der Selbsterhaltung, sondern auch als Reflexion auf das Argumentationsgeschehen des Textes verstanden werden. Auch die Ergänzung „wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist" lässt nicht nur Raum für andere Beispiele überflüssiger teleologischer Prinzipien, sondern erzeugt durch die abermalige Betonung des ohnehin evidenten Bezugs auf das Beispiel der Selbsterhaltung einen nahezu gegenteiligen Effekt.

Wie Andreas Rupschus und Werner Stegmaier nachgewiesen haben, übernimmt Nietzsche den Inkonsequenz-Vorwurf von Adolf Trendelenburg, demzufolge Spinzoas *conatus* als positiv formuliertes Streben nach Erhaltung entgegen dessen Anspruch selbst noch ‚teleologisch' verfasst ist (vgl. Rupschus/Stegmaier 2009). Legt man diese Bedeutung von ‚teleologisch' an, könnte jedoch auch die These „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen" (JGB 13, KSA 5, S. 27) als ‚teleologisch' verstanden werden. Eben dies scheinen auch die Identifikation des ‚Willens zur Macht' als gegenüber dem Selbsterhaltungstrieb grundlegenderes Prinzip sowie die Betonung in der Warnung vor „überflüssigen teleologischen Prinzipien" nahezulegen. ‚Überflüssig' dürfte er der Argumentationslogik von JGB 13 zufolge allerdings erst werden, wenn er sich seinerseits als bloße Folge eines noch umfassenderen Prinzips erwiese. Doch vielleicht ist weniger der Status des Motivs innerhalb dieser Argumentationslogik fragwürdig als diese selbst. Der sie explizierende Schlusssatz – „So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Principien-Sparsamkeit sein muss." (JGB 13, KSA 5, S. 28) – wirkt irritierend: Von der hier wie selbstverständlich im bestimmten Singular zitierten „Methode" war bisher keine Rede und die Berufung auf Ockhams Rasiermesser als für die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte paradigmatisches Methodenideal wirkt im Kontext des im ersten Hauptstück entfesselten Misstrauens gegen traditionelle Verfahren und Selbstverständnisse von Philosophie und Wissenschaft auffällig unkritisch-konservativ. Warum sollte ein Sprecher, der sich einer „neue[n] Sprache" bedient, die „Unwahrheit als Lebensbedingung" zugesteht und „sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse [stellt]" (JGB 4, KSA 5, S. 18), noch das tun, was ‚die Methode' gebietet? Warum ‚muss' diese für ihn noch ‚Principien-Sparsamkeit' sein?

Dass dieses Methodengebot kontextuell problematisch ist, zeigt auch die neuerliche Berufung auf die Prinzipiensparsamkeit in JGB 36: Nach der Frage, ob „es nicht erlaubt" sei, „auch die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle') Welt" als „eine Vorform des Lebens" qua ‚Wille zur Macht' zu verstehen, erklärt Nietzsche, es sei „nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen", sondern „vom Gewissen der Methode aus, geboten. 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)". Dies

sei „eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf“ (JGB 36, KSA 5, S. 55). Durch die Assoziation der „Methode“ mit dem Begriff der Moral und der Beteuerung, dass „man“ sich ihr nicht entziehen dürfe, wird die Berufung auf sie im Kontext einer umfassenden Skepsis gegen „moralische Naivetät“ (JGB 34, KSA 5, S. 53) und „moralische[] Vorurtheile“ (JGB 23, KSA 5, S. 38) zutiefst fragwürdig. Die erst ins Druckmanuskript eingefügte Klammerbemerkung, dass jene Methode „bis zum Unsinn“ getrieben werden müsse (vgl. D 18, Bl. 22r.; siehe Abb. 15), macht schließlich überdeutlich, dass im Hinblick auf die sowohl in JGB 13 als auch in JGB 36 zum Motiv des ‚Willens zur Macht‘ führende reduktionistische Methode Vorsicht geboten ist.

Weitere wichtige Subversionen bergen die zentrale Einführung des ‚Willens zur Macht‘ in JGB 22 sowie der weniger beachtete Zusammenhang mit JGB 21. Nietzsche erklärt in JGB 21 im Anschluss an die Zurückweisung der Begriffe des „freie[n]“ und des „unfreien Willen[s]“ zunächst, dass „wir“ traditionelle philosophische Grundbegriffe wie „die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben“ und es, „wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich‘ in die Dinge hineindichten, hineinmischen [...] mythologisch [treiben]“ (JGB 21, KSA 5, S. 35f.). Diese projektionstheoretische Einklammerung traditioneller Termini kontrastiert Nietzsche postwendend mit einer nachdrücklich thetischen Setzung alternativer Leitkategorien, die im Anschluss eigentümlich grob, ja nahezu naiv wirkt: „Der ‚unfreie Wille‘ ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen.“ (JGB 21, KSA 5, S. 36) Treibt es Nietzsche hier womöglich selbst „mythologisch“, wenn er den „starken und schwachen Willen“ als „an sich“ des „wirklichen Leben[s]“ zu setzen scheint? Der nachfolgende Gedankenstrich gibt Raum für solche Reflexionen und die anschließende Aufnahme des Motivs der Bindung von Philosophie und Person könnte ebenfalls dafür sprechen: Auch die Betonung der Differenz von starkem und schwachem Willen wäre dem Leitmotiv des ersten Hauptstücks entsprechend als „Symptom“ zu begreifen, durch das sich „die Person verräth“ (JGB 21, KSA 5, S. 36). Wenn Nietzsche in weiterer Folge erklärt, dass „von zwei ganz entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die ‚Unfreiheit des Willens‘ als Problem gefasst [wird]“ (JGB 21, KSA 5, S. 36), so ist dies von zentraler Bedeutung für JGB 22, wo der Gegensatz zweier unterschiedlicher Interpretationen davon, dass die Welt „einen ‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf habe“ (JGB 22, KSA 5, S. 37) neuerlich auftritt. Nietzsche differenziert in JGB 21 zwischen der Perspektive der „eitlen Rassen“, die „um keinen Preis ihre ‚Verantwortlichkeit‘, den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst fahren lassen“, ihre Determiniertheit also gleichsam als notwendige Auszeichnung verstehen, und dem durch „socialistische[s] Mit-

leiden“ verkleideten „Fatalismus der Willensschwachen“, die „nichts verantworten, an nichts schuld sein [wollen] und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin abwälzen zu können“ (JGB 21, KSA 5, S. 36). Während letztere den ‚schwachen Willen‘ repräsentieren, kann die Deutungsweise der ‚eitlen Rassen‘ dem ‚starken Willen‘ zugerechnet werden.[15] Eben dieser Gegensatz spiegelt sich in JGB 22 im Gegensatz zwischen der Interpretationsweise der „Physiker“, die mit ihrer Rede von der „‚Gesetzmässigkeit der Natur‘“ „den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegen[kommen]“ und deren „pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche“ auf die Devise „‚Ni dieu, ni maître‘“ gebracht wird, auf der einen und der von einem – gemeinhin mit Nietzsche identifizierten – „Jemand“ bezogenen Gegenposition auf der anderen Seite, welche die „tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen“ betont und den „‚nothwendigen‘“ Verlauf der Welt dahingehend erklärt, dass „jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht“ (JGB 22, KSA 5, S. 37). Der in JGB 21 eröffnete reflexive Hintergrund legt nicht nur nahe, diese gegensätzlichen Interpretationen jeweils für sich als ‚Symptome‘ von ‚starkem‘ und ‚schwachem‘ Willen zu begreifen, sondern auch die Gegensatzkonstruktion als solche erscheint von JGB 21 her projektionsskeptisch gebrochen und in die kaum mehr kontrollierbare Dynamik der Symptomatisierung von Denkmustern verstrickt: Auch bei der Konstruktion dieses Gegensatzes und der diagnostischen Deutung seiner Pole könnte es sich um ein ‚die Person‘ und ihre praktisch-normativen Interessen verratendes Symptom handeln – und in der Tat kommt dem Gegensatz von Stärke und Schwäche bzw. der vielfach analogen Dichotomie von Krankheit und Gesundheit in Nietzsches gegen-moralischem Programm eine strategische Schlüsselrolle zu.[16]

**15** Sowohl der Einschub „(die eitlen Rassen gehören dahin —)“ als auch die Qualifikation des Mitleidens als „socialistisch“, die den evaluativen Hintergrund des Gegensatzes betonen und die Verknüpfung zu JGB 22 verstärken, stellen nachträgliche Einfügungen ins Druckmanuskript dar (vgl. D 18, Bl. 14r.; siehe Abb. 13).

**16** Vgl. JGB 202, wo über die Losung „ni dieu ni maître“ als „socialistische Formel“ ein ausdrücklicher Rückbezug zu JGB 21/22 hergestellt wird und Nietzsche gegen die demokratische „Heerdenthier-Moral“ und ihren „zähen Widerstande gegen jeden Sonder-Anspruch, jedes Sonder-Recht und Vorrecht“ sowie ihre Glorifikation des „Mitleidens“ die Möglichkeit anderer, „höhere[r] Moralen“ (JGB 202, KSA 5, S. 124f.) beschwört. Das anschließende Bekenntnis zur Hoffnung auf „neue[] Philosophen, [...] stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und ‚ewige Werthe‘ umzuwerthen, umzukehren“, die sich gegen die „Verkleinerungs-Form des Menschen“, „seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung“ (JGB 203, KSA 5, S. 126) wenden, zeigt deutlich, wie Nietzsche den JGB21/22 durchziehenden Gegensatz für sein gegen-moralisches Projekt mobilisiert.

Dass die beiden in JGB 22 kontrastierten Interpretationen jeweils für sich als ‚Symptome' und somit nicht als neutrale deskriptive Propositionen, sondern als normative Interessen und persönliche Dispositionen verratende ‚Vorurteile' zu lesen sind, lässt sich auch durch die dortige Konnotation des Interpretationsbegriffs demonstrieren. Die Kennzeichnung des ‚Willens zur Macht' als „Interpretation" (JGB 22, KSA 5, S. 37) wird im Kontext ‚naturalistischer' Lesarten vielfach dahingehend gedeutet, dass sich Nietzsche damit auf einen moderat-fallibilistischen, nicht mehr dogmatisch-metapyhsischen, sondern hypothetisch-empirischen Anspruch beschränkt. Doch dieses Verständnis von ‚Interpretation' im Sinne einer wissenschaftlich-nüchternen Hypothetizität stünde nicht nur in offensichtlicher Spannung zu den nachdrücklich thetischen, metaphysisch anmutenden Qualifikationen des ‚Willens zur Mach' als ‚Wesen' des Lebens und ‚Essenz' der Welt, sondern ebenso zu den Konnotationen, die der Interpretationsbegriff in JGB 22 selbst erfährt. Zwar beanstandet Nietzsche zunächst als „alte[r] Philologe" die „schlechte[n] Interpretations-Künste" der „Physiker" und geißelt ihre Interpretation als den „demokratischen Instinkten" verpflichtete „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung" (JGB 22, KSA 5, S. 37). Doch der Vorwurf der ‚schlechten' Philologie scheint nicht eigentlich durch inhaltliche Korrekturen, sondern einzig durch das formale Argument der Verwechslung von „Thatbestand" bzw. „Text" und „Interpretation" begründet zu werden (JGB 22, KSA 5, S. 37).[17] Analog zur Vorurteilsmotivik scheint Nietzsches Anspruch also weniger im Verzicht auf normative „Hintergedank[en]" und eine durch sie geleitete interpretative Gewaltsamkeit als in deren bewusstem, freilich inhaltlich konträr orientiertem Vollzug zu liegen (vgl. Burnham 2007, S. 41f.). Gegenüber der „pöbelmännische[n] Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche" mit der „entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst" (JGB 22, KSA 5, S. 37) aufzutreten, könnte also bedeuten, sich die ‚Natur' genau umgekehrt zurechtzumachen, nämlich so, dass das „Bevorrechtete und Selbstherrliche" glorifiziert wird – und eben dies scheint der Fall zu sein, wenn sie mit einer offen zur Schau gestellten polemischen Feindschaft gegen alles ‚Demokratische' nicht als Ideal von Gleichheit und Gesetzestreue, sondern als Kampfplatz unerbittlicher Machtansprüche begriffen wird.

Auch hier zeigt ein Blick ins Druckmanuskript, dass Nietzsche diese Konnotation des Interpretationsbegriffs gezielt akzentuiert: War zunächst nur von einer „entgegengesetzten Interpretationskunst" die Rede, was die Möglichkeit einer

**17** Bereits in einer Vorstufe (W I 7, S. 44) hatte Nietzsche „falsche Interpretationskünste" durch „schlechte Interpretationskünste" ersetzt und so der Assoziation eines ‚wahren' Korrektivs vorgebeugt.

von ‚Hintergedanken' befreiten, dem Text angemesseneren Interpretation offen ließe, wird durch die Abänderung auf „entgegengesetzte[] Absicht und Interpretationskunst" pointiert deren normative Interessiertheit unterstrichen (vgl. D 18, Bl. 14r.; siehe Abb. 13).[18]

Auch in und um JGB 36 lässt sich eine ganze Reihe an Indizien dafür festmachen, Nietzsches offensive Thesen im Sinne eines simulativen ‚Vorspiels' zu begreifen: Flankiert wird der lange Aphorismus von zwei kurzen Texten, deren burlesker Ton einen markanten Kontrast zur vergleichsweise ‚akademischen' Argumentation von JGB 36 bildet. Inhaltlich lässt es der Spott auf die voltairsche Aufklärung und das „Suchen der Wahrheit" (JGB 35, KSA 5, S. 54) unwahrscheinlich erscheinen, dass Nietzsche in JGB 36 Aufklärung im Hinblick auf die wahre Verfassung der Welt zu betreiben versucht. Zwar kann man die Wette, dass der Mensch dabei nichts fände, auch exklusiv auf die Einschränkung „wenn der Mensch es dabei gar zu menschlich treibt", nämlich gemäß dem voltairschen „‚il ne cherche le vrai que pour faire le bien'" (JGB 35, KSA 5, S. 54) beziehen (vgl. Burnham 2007, S. 61), sodass der ‚Wille zur Macht' als un-menschliche, un-moralische ‚Wahrheit' erscheint (vgl. Lampert 2001, S. 83f.). Eben diesem Schluss scheint jedoch JGB 37 vorzubeugen, denn nachdem in der an die Setzung des ‚Willens zur Macht' am Schluss von JGB 36 anschließenden Frage „Wie? Heisst das nicht, populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht —?" (JGB 37, KSA 5, S. 56), neuerlich eine Verknüpfung theoretischer Fragen mit den moralisch konnotierten Begriffen von Gott und Teufel auftritt, heißt es: „Im Gegentheil! Im Gegentheil, meine Freunde! Und, zum Teufel auch, wer zwingt euch, populär zu reden! —" (JGB 37, KSA 5, S. 56) Was auch immer genau das „Gegentheil" davon sein sollte, dass „Gott" oder die göttlich-moralische Wahrheit widerlegt ist, der „Teufel" oder die teuflisch-unmoralische Wahrheit jedoch nicht – jedenfalls scheint damit impliziert, dass die „teuflische" Wahrheit ebenfalls als ‚widerlegt' betrachtet werden soll.[19] Wenn nun, wie in JGB 18 betont wird, die Widerleg-

**18** In einem teilweise in JGB 44 aufgegriffenen Notat spricht Nietzsche von einer „Moral mit [...] umgekehrten Absichten, welche den Menschen ins ~~Große~~ {Hohe}, statt ins Bequeme {u. Mittlere}, züchten will" (W I 6, S. 41, Z. 44–46), und betont, „daß dazu aber viele Übergangs und Täuschungsmittel zu erfinden sind" (W I 6, S. 43, Z. 4–6).

**19** In VM hatte Nietzsche gegen Schopenhauer betont, dass der „Wille zu einer poetischen Metapher gemacht [ist], wenn behauptet wird, alle Dinge in der Natur hätten Willen", und dies „so viel bedeutet als ob man durchaus den dummen Teufel zum Gotte haben wolle." (VM 5, KSA 2, 382f.) Vor diesem Hintergrund lässt sich JGB 37 auch als Beispiel dafür lesen, dass Nietzsche den ‚Willen zur Macht' durch im Kontext seiner Schopenhauer-Kritik irritierende Reminiszenzen fragwürdig macht. Vgl. Porter 2006, S. 554: „Nietzsche's counter-claim, held against his metaphysical opponent, that ‚life simply is will to power' [...], could be paraphrased without loss of meaning as ‚all that has being is only a willing' which is the very mythology he would oppose [...].

barkeit zum Reiz einer Theorie gehören kann, könnte dies durchaus auch für eine etwaige theoretische Ausbuchstabierung der ‚teuflischen Wahrheit' gelten, als die JGB 36 so oft verstanden wurde.[20] Ebenso wie die ‚göttliche' Wahrheit in ihrer Assoziation mit der Aufklärungs-Moral des Guten problematisiert wird, ließe sich auch die ‚teuflische' Wahrheit des ‚Willens zur Macht' als Komplement einer antagonistischen Gegen-Moral dechiffrieren: Die ‚populäre' Redeweise könnte somit als eine solche verstanden werden, die die Problematik der Bindung jener ‚Wahrheiten' an normative Interessen noch nicht durchschaut hat, also gleichsam naiv an deren Kompatibilität und somit an ‚moralische Vorurteile' glaubt.

Auch JGB 38 birgt nochmals einen potentiell subversiven Rückbezug auf JGB 36: Die französische Revolution fungiert in diesem Text nur als Beispiel dafür, dass „Zuschauer [...] ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretirt haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand", und dass „eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit missverstehen und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen [könnte]." (JGB 38, KSA 5, S. 56) Das lässt sich auch auf JGB 36 beziehen, wo Nietzsche „die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle') Welt [...] als eine Vorform des Lebens" (JGB 36, KSA 5, S. 54 f.) zu begreifen versucht und sich damit der „Analogie des M[enschen] zu Ende" (W I 4, S. 26, Z. 16) bedient. Die Dichotomie von Text und Interpretation ist noch von JGB 22 her mit dem Motiv des ‚Willens zur Macht' verknüpft und den Schluss, dass die Welt „eben ‚Wille zur Macht' und nichts ausserdem [wäre]" (JGB 36, KSA 5, S. 55), kann man in der Tat dahingehend verstehen, dass hier der Text unter der Interpretation verschwindet, insofern die Interpretation nunmehr mit der vorgespielten Prätention auftritt, mehr als bloß Interpretation zu sein (vgl. Endres/Pichler 2012).[21] Der Schluss von JGB 38 reflektiert diese Konstellation auf ein „wir", das eigentümlich vage bleibt: „— Oder vielmehr: ist dies nicht bereits geschehen? waren wir nicht selbst — diese ‚edle

It has been suggested that the word ‚will', presumably taken over from Schopenhauer, was not well chosen, because it carries suggestions which were unintended [...]. We are right to feel uneasy with the term but wrong to rule out that Nietzsche's aim was, precisely, to create this sense of unease". Zur Deutung des ‚Willens zur Macht' als normativ motiviertes Gegenprogramm zu Schopenhauers Willenskonzeption sowie weiteren Literaturhinweisen siehe Dellinger 2013 sowie den Beitrag von João Constâncio im vorliegenden Band.

**20** „An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an." (JGB 18, KSA 5, 31) Als Leser kann man sich damit regelrecht herausgefordert sehen, sich im Hinblick auf die ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' als ‚feinerer Kopf' zu erweisen.

**21** Dabei gilt es zu beachten, dass für Nietzsche als Philologen auch der ‚Text' nichts unproblematisch Gegebenes, sondern bereits ein, wenn auch philologisch kontrolliertes, Konstrukt darstellt. Vgl. Benne 2005, S. 14 f.

Nachwelt'? Und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, — damit vorbei?" (JGB 38, KSA 5, S. 56) Das „[J]etzt" des Begreifens, mit dem das ‚Vorspiel' als solches durchschaut wäre, könnte sich somit auch im *hic et nunc* der reflexiven Lektüre ereignen.

Auch JGB 36 selbst birgt eine ganze Reihe potentieller Subversionen: Obwohl es sich um die ausführlichste explizite Diskussion des Motivs in JGB handelt, formuliert Nietzsche hier nicht thetisch, sondern präsentiert eine einzige hypothetische Konjunktivkette (vgl. z. B. van Tongeren 2000, S. 157 f.). Die Betonung, dass es sich beim ‚Willen zur Macht' um ‚seinen' Satz handelt, lässt sich nicht nur als thetische Durchbrechung des hypothetischen Tons deuten (so z. B. Schacht 2000, S. 86), sondern auch als neuerliche Rückbindung des Konzepts an die Autorpersönlichkeit im Sinne des in JGB 5 und 6 entwickelten Grundmotivs (vgl. van Tongeren 2000, S. 167). Auffällig erscheint ferner, dass Nietzsche mit Begriffen und Prämissen operiert, die er anderorts massiv problematisiert, wie z. B. mit dem Glauben an die Willenskausalität, gegenüber dem zuvor noch skeptische Zurückhaltung suggeriert wurde – „Warum glaube ich an Ursache und Wirkung?" (JGB 16, KSA 5, S. 30) – und der in JGB 21 als ‚Mythologie' erscheint (vgl. auch die diesbezügliche Reflexion in der Vorstufe W I 7, S. 57).

Beachtenswert ist nicht zuletzt, dass diverse operative Leitbegriffe teilweise unter Anführungszeichen stehen (vgl. van Tongeren 2000, S. 168 f.): Beispielsweise setzt Nietzsche im ersten Satz „gegeben" und „Realität" in Anführungszeichen, beruft sich dann jedoch auf die „Realität unsrer Triebe" und geht in seiner weiteren Argumentation von deren Gegebenheit („dies Gegeben") aus (JGB 36, KSA 5, S. 54). Nach der Frage, „ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen" – auch die Alliteration und die auffällige Wortwiederholung „wirklich"/„wirkend" könnten Reflexionssignale darstellen (vgl. deren gezielte Konstruktion durch die Setzung von „wirkend" statt „bewegend" in W I 7, S. 57, Z. 19–20) – und der Forderung, „die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen", werden zunächst der „Wille" und dann die „Wirkungen" in Anführungszeichen gesetzt, nur um gleich anschließend wieder ohne Gänsefüßchen aufzutreten. Diese Uneinheitlichkeit führt zu einer verunsichernden Distanzierung der gesamten argumentativen Begrifflichkeit. Auch der „Wille zur Macht" selbst wird zunächst ohne Anführungszeichen als „mein Satz" (JGB 36, KSA 5, S. 55) eingeführt, dann gesperrt gesetzt und erst im Schlusssatz mit Gänsefüßchen versehen, sodass die terminologische Fixierung nochmals ausdrücklich als solche markiert wird.

Bemerkenswert ist auch die Textgenese (vgl. Endres/Pichler 2013): In einem frühen Notat taucht der Begriff des ‚Willens zur Macht' noch gar nicht auf, wohl aber die – auch noch in der späteren, über WM berühmt gewordenen Version erhaltene – markante Subversion zu Beginn: „Und wißt ihr auch, was mir die

Welt ist? Soll ich sie euch im Spiegel zeigen?“ (W I 3, S. 94) In der späteren (als NF 1885, KSA 11, 38[12] aufgenommenen und oft etwas irreführend als ‚Vorstufe‘ zu JGB 36 bezeichneten) Version setzt Nietzsche „die Welt“ unter Anführungszeichen und spricht dezidiert von „meinem Spiegel“: Jene Weltbeschreibung, die er erst in der Überarbeitung des Diktats an Louise Röder-Wiederhold mit dem Begriff des ‚Willens zur Macht‘ verknüpft (vgl. Röllin 2012, S. 119), scheint für ihn von Anfang an eine sehr persönliche und keineswegs neutral-deskriptive Perspektive zu sein: „[W]er hat sie gleich mir diese Welt der großen Wollüste der Zeugung u. des Todes“ (W I 3, S. 94), hieß es in der ersten Niederschrift, der Schluss des Diktats verdeutlicht nochmals die normative Dimension jener Weltdeutung: „Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt — will? — —“ (KGW VII, Bd. 4/2, S. 472)[22].

## Schleife

Gemäß der durch die Subversionen als solche offenkundig werdenden interpretativen Gewaltsamkeit und normativen Interessiertheit der Deutung von ‚Leben‘ und ‚Welt‘ als ‚Wille zur Macht‘ lässt sich die Inszenierung des Motivs in JGB auch als Inszenierung *des* ‚Willens zur Macht‘ im doppelten Sinne verstehen: Das Motiv des ‚Willens zur Macht‘ ist wesentlich selbstbezüglich, insofern es selbst als Produkt eines ‚Willens zur Macht‘ verstanden werden kann und dergestalt eine seltsame Schleife mit verwickelter Hierarchie bildet.[23]

Noch bevor das Motiv des ‚Willens zur Macht‘ in JGB 13 als philosophisches ‚Theorem‘ zur Bestimmung von ‚Leben‘ eingeführt wird, tritt es in JGB 9 als Charakterisierung der Philosophie selbst auf. Nietzsche überträgt den Vorwurf gegen die Stoiker, ihr moralisches Ideal in die „Natur“ hineinzudeuten, zunächst auf alle Philosophie, die „anfängt, an sich selbst zu glauben“, und schließlich auf jegliche Philosophie: „Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt‘, zur causa prima.“ (JGB 9, KSA 5, S. 22) Dass sich eine Vielzahl der diskutierten Subversionen als Hinweise darauf verstehen lassen, dass Nietzsche mit der ‚Theorie‘ des ‚Willens zur Macht‘ die ‚Welt nach seinem

**22** Vgl. die Transkription von Röllin durch die auch erstmals sichtbar wird, dass das anschließende Diktat um das Motiv des Philosophen als Gesetzgeber kreist und teilweise für JGB 211 aufgegriffen wurde (Röllin 2012, S. 215). JGB 36 und 211 hängen in dieser Hinsicht auch textgenetisch zusammen.

**23** Zum Begriff der seltsamen Schleife mit verwickelter Hierarchie siehe Hofstadter 1985, insbesondere die Explikation anhand von M.C. Eschers berühmter Lithographie *Zeichnen*.

Bilde' schafft, sollte nun keiner ausführlicheren Erläuterung mehr bedürfen: Insbesondere die zentralen Darstellungen in JGB 22 und JGB 36 lassen sich als distinkt ‚persönliche' Weltdeutung begreifen, mit der Nietzsche wie die Stoiker in JGB 9 der „Natur" sein gegen-moralisches Ideal „vorschreiben und einverleiben" will (JGB 9, KSA 5, S. 22). Indem JGB 9 eben diesen präskriptiven Vollzug des Philosophierens seinerseits als Vollzug des ‚Willens zur Macht' lesbar macht, etabliert sich zwischen dem dargestellten Objekt und dem Vollzug der Darstellung eine deren gewöhnliche Hierarchisierung durchbrechende Schleifenstruktur.

Sowohl JGB 13 (mit der Rückführung des Selbsterhaltungstriebs auf den ‚Willen zur Macht') als auch JGB 36 zeigen überdies die in JGB 9 genannte Tendenz zur *causa prima*, z. B. wenn es heißt, 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" sowie dass „alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen [wäre] als: Wille zur Macht" (JGB 36, KSA 5, S. 55). Wenn Nietzsche im Hinblick auf die „Grundtriebe des Menschen" erklärt, „dass sie Alle schon einmal Philosophie getrieben haben" und „jeder Einzelne von ihnen gerade sich gar zu gerne als letzten Zweck des Daseins und als berechtigten Herrn aller übrigen Triebe darstellen möchte" (JGB 6, KSA 5, S. 20), so lässt sich dies ebenfalls auf die Reduktion des Selbsterhaltungstriebs (vgl. JGB 13, KSA 5, S. 27) bzw. sämtlicher anderer Triebe (vgl. JGB 36, KSA 5, S. 54) auf den ‚Willen zur Macht' beziehen: Die Ambition, „unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären" (JGB 36, KSA 5, S. 55) wird vor diesem Hintergrund als Versuch des ‚Willens zur Macht' lesbar, sich selbst als primordialer Grundtrieb und Herr aller übrigen Triebe darzustellen. Analog dazu kann auch die in JGB 22 ‚mit der entgegengesetzten Absicht' vollzogene interpretative ‚Zurechtmachung' als Vollzug eines ‚Willens zur Macht' gelesen werden, der sich gegen den konkurrierenden Machtwillen der ‚Physiker' durchzusetzen versucht (vgl. van Tongeren 2000, S. 166).

Nochmals aufgegriffen wird die zur Etablierung der Schleifenstruktur führende Beschreibung von Philosophie als ‚Wille zur Macht' am Schluss von JGB 211: „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber [...]. Ihr ‚Erkennen' ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht." (JGB 211, KSA 5, S. 145) Gesetzt, dass Nietzsche trotz der den Aphorismus beschließenden Fragen nicht unter die „philosophischen Arbeiter", sondern unter die „eigentlichen Philosophen" gerechnet werden soll, dann wäre seine Weltdeutung wesentlich präskriptive ‚Gesetzgebung' statt neutral-deskriptive Theorie und das zum Motiv des ‚Willens zur Macht' führende „‚Erkennen'" müsste unter Anführungszeichen

gesetzt werden, zumal sein scheinbar schonungslos-redlicher „Wille zur Wahrheit“ tatsächlich selbst „Wille zur Macht“, d. h. analog zu dessen Charakterisierung in JGB 9 eine tyrannisch-gewaltsame Deutung der ‚Welt nach seinem Bilde‘ ist.

Illustrieren lässt sich diese Komponente der Selbstbezüglichkeit des ‚Willens zur Macht‘ auch anhand von JGB 230, wo der Begriff zwar nicht *expressis verbis* auftaucht, aber durch den im Nachlass ausdrücklich assoziierten Topos des *homo natura* (vgl. W I 8, S. 85) sowie bei der Beschreibung des „Grundwillen[s] des Geistes“ als „[d]as befehlerische Etwas“, das „in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen [will]“ (JGB 230, KSA 5, S. 167) offensichtlich im Hintergrund steht: Dieser habe „den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen“ und „[s]eine Bedürfnisse und Vermögen sind hierin die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen“, wobei das Ziel jeweils das „Gefühl der vermehrten Kraft“ sei (JGB 230, KSA 5, S. 167). Der in JGB 229 auftretende ‚Erkennende‘ erscheint zunächst als Gegensatz zu jenem „Grundwillen“: „Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche — denn jede Oberfläche ist ein Mantel — wirkt jener sublime Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will“ (JGB 230, KSA 5, S. 168). Schon bei seiner Einführung wirkt dieser Gegensatz jedoch eigentümlich ambig, das hervorgehobene „Diesem“ kann nicht nur – wie der Schluss von JGB 229 suggeriert – auf den „Grundwillen“ als solchen, sondern auch exklusiv auf den zuletzt beschriebenen „gelegentliche[n] Wille[n] des Geistes, sich täuschen zu lassen“ bezogen werden. Im letzteren Fall könnte es sich auch beim „Erkennen-Wollen“ (JGB 229, KSA 5, S. 167) um ein Wollen im Sinne des „Grundwillens des Geistes“ handeln – auch als Wille, sich nicht täuschen zu lassen, wäre das „Erkennen“ somit JGB 211 gemäß unter Anführungszeichen zu setzen und als Vollzug des ‚Willens zur Macht‘ zu begreifen.[24] Für diese Lektüreoption könnte auch sprechen, dass sich die erste Forderung des Rückgangs auf den „schreckliche[n] Grundtext homo natura“ nicht auf den Menschen als *Thema* der Philosophie, sondern auf deren *Vollzug* bezieht: Wieder zu entdecken sei der „Grundtext“ unter der „schmeichlerischen Farbe und Übermalung“ durch den „Wort-Prunk“ und „Lügen-Putz“ von Begriffen wie „Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntniss, Heroismus des Wahrhaftigen“ (JGB 230, KSA 5, S. 169) – also just in jenem Erkenntnisstreben, dem sich das

**24** Zur so entstehenden Konstellation eines parasitären, sich gegen sich selbst kehrenden ‚Willens zur Macht‘ vgl. Dellinger 2012a und 2012b.

hier adressierte „wir“ zu verschreiben scheint.[25] Falls der „Grundtext“ tatsächlich mit dem ‚Willen zur Macht‘ identifiziert werden darf, heißt das aber zunächst – wiederum ganz im Sinne von JGB 9 und 211 –, dass das scheinbar heroisch-redliche Erkenntnisbemühen, das hier den Rückgang auf einen „ewigen Grundtext“ proklamiert, seinerseits als tyrannisch-gewaltsamer ‚Wille zur Macht‘ begriffen werden muss. Und eben dies scheint auch die zweite Beschwörung des *homo-natura*-Motivs geradezu herauszufordern: Die Rede von einem „Herr werden“ über „die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne“ (JGB 230, KSA 5, S. 169) erinnert frappant an die anfängliche Beschreibung des „Grundwillens“ als jenes „befehlerische Etwas“, das „in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen [will]“ und „den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit [hat]“. Die Herausstellung des ‚Willens zur Macht‘ als eternaler Grundtext wäre somit selbst schon ein die „Nebensinne“ überwältigender Vollzug des ‚Willens zur Macht‘, der sein hehres Erkenntnisinteresse bloß ‚vorspielt‘ und genau daraufhin zu durchschauen wäre.

Einen Hinweis auf die Fragwürdigkeit des hier inszenierten Erkenntnispathos könnten auch die eigentümlich ambivalenten Bilder der „unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren“ (JGB 230, KSA 5, S. 169) darstellen: Schließlich trat Ödipus nicht nur unerschrockenen Auges der Sphinx gegenüber, sondern gilt zugleich als Sinnbild der Blindheit. Odysseus Ohren indes waren bekanntermaßen *nicht* verklebt und die verklebten Ohren seiner Kameraden schützten diese zwar vor der Verlockung der Sirenen, sperrten sie eben damit aber zugleich von einer einmaligen ‚Erkenntnis‘ aus.

Brisant ist auch die Wiederaufnahme der aus JGB 22 und 38 aufgeladenen Dichotomie von Text und Interpretation.[26] Nachdem Nietzsche in JGB 22 betont

**25** Eingeleitet wird diese Subversion des Redlichkeitsmotivs bereits in JGB 227: Falls „unsre Redlichkeit eines Tages müde wird“, sollen „wir letzten Stoiker“ sie durch unseren „geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung“ unterstützen und dergestalt „unserm ‚Gotte‘ mit allen unsern ‚Teufeln‘ zu Hülfe“ (JGB 227, KSA 5, S. 162f.) kommen. Die Assoziation der „Redlichkeit“ mit dem „geistigsten Willen zur Macht“ sowie die Identifikation der ersten Person Plural als „Stoiker“ stellt den Rückbezug zu JGB 9 her (vgl. van Tongeren 2000, S. 224) und legt somit die Frage nahe, ob nicht auch das scheinbar redliche, ‚göttliche‘ Erkenntnisstreben ein ‚teuflischer‘ Vollzug des ‚geistigsten Willens zur Macht‘ sein könnte: „Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordne umgetaufte Teufel? Und was wissen wir zuletzt von uns? Und wie der Geist heissen will, der uns führt? (es ist eine Sache der Namen.).“ (JGB 227, KSA 5, S. 163) Durch die Aufnahme des Gegensatzes von ‚Gott‘ und ‚Teufel‘ entsteht zugleich ein Rückbezug auf JGB 35/36/37 und das dortige Spannungsfeld von redlich-moralisch-göttlicher und teuflisch-unmoralischer ‚Erkenntnis‘.

**26** Noch deutlicher war die Verbindung in einer Vorstufe, in der statt vom „Grundtext“ zunächst vom „Natur-Text“ die Rede war (N VII 1, S. 21).

hatte, dass der ‚Wille zur Macht' gleichfalls „Interpretation, nicht Text" (JGB 22, KSA 5, S. 37) sei,[27] spricht er nun nachdrücklich von einem eternalen „Grundtext" (JGB 230, KSA 5, S. 169): Das lässt sich wiederum mit JGB 9 als simulatives ‚Vorspiel' einer Philosophie verstehen, die ‚anfängt, an sich selbst zu glauben', als ‚geistigster Wille zur Macht' die ‚Welt nach ihrem Bilde' schafft und sich dergestalt – sofern man „Grundwillen" und „Grundtext" mit dem ‚Willen zur Macht' identifizieren darf – als wesentlich selbstbezüglich erweist.[28]

Doch was genau bedeutet diese Selbstbezüglichkeit für den methodisch-theoretischen Status des Motivs? Müller-Lauter rekonstruiert in seiner grundlegenden Arbeit zunächst mit Rückgriff auf den Nachlass eine ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht', um anschließend den Akt ihrer Formulierung als eine ihr entsprechende reflexive Bestätigung zu begreifen.[29] Dies scheint der Inszenierung des Motivs in JGB allerdings insofern zu widersprechen, als der ‚Wille zur Macht' in JGB 9 *zuerst* zur Bezeichnung der Gewaltsamkeit philosophischer Theoriebildung eingeführt wird, *bevor* er als Theorem zur Beschreibung von ‚Leben', ‚Natur', oder ‚Welt' auftritt. Während also bei Müller-Lauter die thetische Theorie der Reflexion auf den sie konstituierenden philosophischen Vollzug vorausgeht, verhält es sich in JGB genau umgekehrt: Hier geht die subversive Problematisierung des philosophischen Erkenntnisprojekts den thetischen Erkenntnisansprüchen voraus. Dass es sich bei den thetischen Setzungen des Motivs um einen Vollzug des ‚geistigsten Willens zur Macht' handelt, bedeutet daher zunächst, dass auch sie als den ‚Vorurteilen' eines Philosophen entspringende Versuche verstanden werden müssen, die ‚Welt nach seinem Bilde' zu deuten. Die Schleife des ‚Willens zur Macht' erzeugt somit im Kontext von JGB keine unmittelbare Bestätigung, sondern zuerst eine massive, den rekapitulierten Subversionen entsprechende Destabilisierung des Motivs[30] – und erst *damit* eine Art indirekter ‚Bestätigung'

**27** In einer Vorstufe hieß es: „Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text: u ich möchte mich {werde mich wohl aus vielen Gründen} hüten, von diesem Texte zu reden" (W I 7, S. 44).

**28** Dass die *homo-natura*-Passage immer wieder als zentrale Belegstelle für Nietzsches angeblichen ‚Naturalismus' angeführt wird, erscheint aus der Perspektive dieser Lektüreoption geradezu kurios.

**29** Van Tongeren geht zwar zunächst von den Subversionen in JGB 36 aus und setzt ‚Metaphysics' in Anführungszeichen, rekonstruiert dann aber ebenfalls unter Rückgriff auf Nachlasspassagen eine ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' und erklärt: „knowledge *is* itself what it attempts to understand. It coincides with the true nature of being: will to power." (van Tongeren 2000, S. 168)

**30** Die Massivität dieser Destabilisierung wird vielfach übersehen, etwa wenn bisweilen von einer ‚Selbstbegründung' des ‚Willens zur Macht' die Rede ist (vgl. z. B. Zibis 2007, S. 118 f.). Einer der wenigen Interpreten, die der subversiven Wirkung dieses Selbstbezugs Rechnung tragen, ist Reinhard Löw – allerdings um den Preis, Nietzsche darob nur noch als ‚Sophisten' gelten zu lassen (vgl. Löw 1984, S. 118).

oder ‚Entsprechung'. Die entscheidende Frage ist also, wie genau das subversiv-destabilisierende und das bestätigend-affirmative Moment in der Schleife zusammenspielen bzw. was genau subvertiert und was genau ‚bestätigt' wird.

Das berühmte „nun, um so besser" (JGB 22, KSA 5, S. 37) suggeriert, wie schon Müller-Lauter (1974, S. 42f.) betont hat, dass Nietzsche der geforderte Einwand, „dass auch dies nur Interpretation ist", entgegenkommt: Sowohl die Interpretation der „Physiker" als auch seine eigene sind damit als perspektivische ‚Zurechtmachungen' erkannt.[31] Was sich damit reflexiv bestätigt, ist jedoch nicht eine umfassende, ontologische oder biologische Theorie der Machtquanten – die Fassungen von ‚Leben' und ‚Welt' als ‚Wille zur Macht' erscheinen vielmehr unterminiert –, sondern einzig das Grundmotiv der Perspektivität philosophischer Interpretation. Dabei wird mit der Subversion des Erklärungsanspruchs des Begriffs ‚Wille zur Macht' wohlgemerkt auch noch die Erklärung dieses Erklärungsanspruchs als Vollzug des ‚geistigsten Willens zur Macht' problematisiert: Bereits die Fassung der Schleife als Schleife *des ‚Willens zur Macht'* erweist sich in diesem Sinne als gewaltsame Setzung und somit ‚bestätigt' sich neuerlich nur die perspektivische Gewaltsamkeit des Interpretierens, nicht aber deren Fassung als ‚Wille zur Macht'.[32]

Axel Pichler hat jüngst mit Bezug auf Derrida (vgl. Derrida 1980, S. 418) die Frage aufgeworfen, ob sich Nietzsches „selbstbezüglich-paradox[e] Praktiken noch auf einen positiven Begriff bringen lassen" und es zu einer „Deckung" zwischen der Idee der Perspektivität und der Perspektivierung ihrer jeweiligen literarischen Darstellung kommt (Pichler 2012, S. 314). Mit Blick auf die Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in JGB gälte es dahingehend zu betonen, dass sich die Schleife zwischen Objekt und Vollzug nicht zu einem Kreis schließt und es somit nie zu einer vollständigen ‚Deckung' kommt. Jeder Anschein einer schließenden ‚Deckung' erweist sich vielmehr selbst schon wieder als gewaltsam-perspektivischer Interpretationsanspruch, sodass das Moment der ‚Entsprechung' ausschließlich im Akt seiner eigenen Relativierung aufscheinen kann.[33] Ähnlich

**31** Müller-Lauters zweiter Erklärungsansatz, wonach Nietzsches Interpretation seinem eigenen, neuen Wahrheitskriterium der Machtsteigerung entspräche (Müller-Lauter 1974, S. 45–53), ist zumindest mit Blick auf die Inszenierung in JGB unplausibel, zumal hier von einem solchen Wahrheitskriterium keine Rede ist und in JGB 4 offen die ‚Falschheit' der ‚züchtenden' Sprache zugestanden wird.

**32** Dies gälte wohlgemerkt auch für jeden anderen Versuch, ‚sie' terminologisch zu fixieren, inklusive meiner behelfsmäßigen Bezeichnung als ‚perspektivische Gewaltsamkeit des Interpretierens'.

**33** Van Tongeren spricht treffend von einer „contradictory dividedness of a knowing which enforces itself dogmatically and at the same time relativizes its own dogmatism" (van Tongeren 2000, S. 168).

wie für Hegel thetische Urteilsbestimmungen dem ‚Wahren' unangemessen bleiben müssen und es sich nur *via negationis* über Bewegungen des Setzens und Aufhebens solcher Bestimmungen anzeigen kann, lässt sich ‚das Perspektivische' hier nicht mehr direkt bestimmen, sondern nur noch im reflexiven Sich-als-perspektivisch-Erweisen solcher Bestimmungsversuche anzeigen. Anders als für Hegel scheint diese Reflexionsstruktur für Nietzsche jedoch kein diskursiv stabilisierbares, terminologisch fixierbares oder enzyklopädisch entfaltbares systematisches Potential mehr zu bergen:[34] Während Hegel das zirkuläre Verhältnis von Inhalt und Methode am Ende der *Logik* gleichsam als Schlussstein setzt, lassen sich aus der Schleife des ‚Willens zur Macht' keine stabilen Begrifflichkeiten oder systematischen Ordnungsstrukturen mehr generieren, die nicht wieder in den Sog der Subversion zurückfielen. Die Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in JGB suggeriert, dass sich solche Versuche, ‚das Perspektivische' durch seinen Selbstbezug auf einen positiven Begriff zu bringen, für Nietzsche nur noch als simulative ‚Vorspiele' ereignen können, die stets – und zwar auf jeder Reflexionsstufe aufs Neue – der sie als solche erweisenden Subversion bedürfen und damit immer wieder in die Schleife eintreten, ohne sie zu schließen...

## Literaturverzeichnis

Abel, Günter (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York: De Gruyter.

Anderson, Lanier R. (2012): „The Will to Power in Science and Philosophy". In: Helmut Heit/Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 55–72.

Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin, New York: De Gruyter.

Born, Marcus Andreas (2012a): „Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie. Zum ersten Hauptstück von Jenseits von Gut und Böse". In: Jutta Georg/Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 197–206.

Born, Marcus Andreas (2012b): „Nietzsche. El asno sobre el escenario. Hacia una lectura contextual de aforismos". In: Alfredo Rocha de la Torre (Hrsg.): *Reflexiones de filosofía contemporánea*. Buenos Aires: grama ediciones, S. 153–173.

Burnham, Douglas (2007): *Reading Nietzsche. An analysis of „Beyond Good and Evil"*. Stocksfield: Acumen.

Clark, Maudemarie (2000): „Nietzsche's Doctrine of the Will to Power: Neither Ontological nor Biological". In: *International Studies in Philosophy* 32, S. 119–135.

**34** Abels Versuch, im Anschluss an Nietzsche aus dem Selbstbezug des Interpretierens eine Logik der Interpretation zu entwickeln, übersieht diese destabilisierende Wirkung, die jener Selbstbezug für Nietzsche impliziert (vgl. Abel 1984).

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2012): *The Soul of Nietzsche's „Beyond Good and Evil"*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Dellinger, Jakob (2012a): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor'. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht". In: Helmut Heit/Günter Abel/Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 149–160.
Dellinger, Jakob (2012b): „Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins". In: Jutta Georg/Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 233–242.
Dellinger, Jakob (2012c): „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion". In: *Nietzscheforschung* 19, S. 317–326.
Dellinger, Jakob (2013): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'". In: Dieter Birnbacher/Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 61–98.
Derrida, Jacques (1980): *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
Endres, Martin/Pichler, Axel (2013): „‚warum ~~ich diesen mißrathenen Satz schuf~~'. Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX". In: *Journal of Nietzsche Studies* 44:1, S. 90–109.
Hofstadter, Douglas R. (1985): *Gödel, Escher, Bach. Ein endloses geflochtenes Band*. Stuttgart: Klett-Cotta.
Lampert, Laurence (2001): *Nietzsche's Task. An Interpretation of „Beyond Good and Evil"*. New Haven: Yale Univ. Press.
Löw, Reinhard (1984): *Nietzsche, Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken*. Weinheim: Acta humaniora.
Moore, Gregory (2002): *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Müller-Lauter, Wolfgang (1974): „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht". In: *Nietzsche-Studien* 3, S. 1–60.
Nietzsche, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: C.G. Naumann.
Pichler, Axel (2010): *Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken*. Wien: Passagen.
Pichler, Axel (2012): „Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I* und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens". In: *Nietzscheforschung* 19, S. 307–316.
Porter, James I. (2006): „Nietzsche's Theory of the Will to Power". In: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, S. 548–564.
Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
Richardson, John (2000): „Clark on Will to Power". In: *International Studies in Philosophy* 32, S. 107–117.
Röllin, Beat (2012): *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*. München: Fink.
Rupschus, Andreas/Stegmaier, Werner (2009): „‚Inconsequenz Spinoza's'? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13". In: *Nietzsche-Studien* 38, S. 299–308.
Schacht, Richard (2000): „Nietzsche's ‚Will to Power'". In: *International Studies in Philosophy* 32, S. 83–94.

Stack, George J. (2005): *Nietzsche's Anthropic Circle. Man, Science, and Myth*. Rochester, NY: Univ. of Rochester Press.
van Tongeren, Paul J. M. (2000): *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette: Purdue Univ. Press.
Welshon, Rex (2004): *The philosophy of Nietzsche*. Stocksfield: Acumen.
Zibis, Alexander-Maria (2007): *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

## 2.5 Selbstbezüglichkeiten der Moralkritik: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2013): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'", in: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler, Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 61–98.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

*Jakob Dellinger (Klosterneuburg)*

# Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre Nietzsche, Schopenhauer und die „Perversität der Gesinnung“

## 1. Einleitung

Als ‚Immoralist‘ führt Nietzsche Schopenhauers Mitleidsmoral vermittels psychologischer und genealogischer Analysen auf Mechanismen der Macht und des Ressentiments zurück. Gemäß seiner neuen, naturalistisch fundierten Einsicht in den ‚Willen zur Macht‘ als eigentliche Triebfeder unseres Handelns votiert er im Gegensatz zu Schopenhauers Willens- und Lebensverneinung für Lebensbejahung und Machtsteigerung. So jedenfalls das Standardbild.[1] Wie einleuchtend es jedoch auch erscheinen mag, dass Nietzsche seine Moralkritik zunächst durch naturalistische, ‚außermoralische‘ Analysen begründet und anschließend für eine neue, ihren Ergebnissen angemessenere Wertsetzung plädiert, so sehr verführt dieses leicht fassliche Bild dazu, die komplexen reflexiven und textuellen Konstellationen zu simplifizieren, in die Nietzsche seine Kritik ‚der Moral‘ im Allgemeinen sowie der Schopenhauer’schen Mitleidsmoral im Speziellen nach *Also sprach Zarathustra* gestellt hat. Insbesondere verdeckt das Standard-

[1] Vgl. z.B. die Darstellungen von Georges Goedert (1988) oder David E. Cartwright (1998). Dem Standardbild zufolge führt Nietzsche das Mitleid auf den als ‚Wille zur Macht‘ gefassten Egoismus zurück, weist demgemäß Schopenhauers Moralbegründung als falsch zurück und verfolgt auf der Grundlage des als einzige ‚Triebfeder‘ erkannten egoistischen Prinzips das Projekt der ‚Umwertung aller Werte‘. Exemplarisch für dieses Standardbild ist auch die Deutung Martin Heideggers (1994, 231), wonach Nietzsche zunächst den ‚Willen zur Macht‘ als Prinzip aller Wertsetzung erkennt und anschließend zu einer „neuen Wertsetzung“ übergeht, die „sich zum ersten Mal aus dem Wissen ihres Prinzips wissentlich vollzieht“. Im Zuge der jüngeren, vor allem im angloamerikanischen Bereich geführten Debatte, wie sich Nietzsches Philosophie in den Begriffsrastern zeitgenössischer Metaethik verorten lassen könnte, hat Brian Leiter (2000) einen zentralen Aspekt dieses Standardbildes als ‚privilege readings‘ charakterisiert, die voraussetzen, dass sich die von Nietzsche vertretenen Werthaltungen gegenüber den von ihm kritisierten als epistemisch bzw. durch bessere Begründbarkeit ‚privilegiert‘ erweisen müssen. Dabei identifiziert Leiter die naturalistisch-realistische Lesart, wonach diese Begründungsfunktion der Einsicht in den ‚Willen zur Macht‘ als objektivem Wertmaßstab zukomme als die am weitesten verbreitete Form der ‚privilege readings‘. Auch Nadeem Hussain (2007, 176f.) hat zuletzt den nahezu orthodoxen Status dieser Lesart betont.

bild, wonach Nietzsche als ‚Immoralist' eine normativ neutrale, deskriptive Entlarvung der normativen Forderungen der bisherigen Moral intendiere, das, was Paul van Tongeren das ‚moralisch-normative Engagement in Nietzsches Moralkritik' genannt hat[2] Nietzsches Moralkritik, so die weitergehende These, die im Folgenden anhand ausgewählter Textbeispiele plausibilisiert werden soll, entfaltet ihr volles Potential nicht in Facetten eines naturalistischen Reduktionismus und einer ihm komplementären, d.h. naturalistisch fundierten, neuen Wertsetzung, sondern erst vermittels der selbstbezüglichen Dimension seiner Kritik und der Reflexion ihres bzw. ihrer ‚moralisch-normativen Engagements'. Mit den Motiven von Selbstaufhebung und Gegenlehre sollen im Folgenden zwei im Hinblick auf ihre normative Ausrichtung gegenläufige Formen solcher Engagements untersucht werden: Die Suggestion wissenschaftlich-deskriptiver Neutralität in der Entlarvung der bisherigen Moral und die Suggestion einer naturalistischen Fundierung der neuen Wertsetzung erweisen sich dabei als komplementäre Strategeme im Rahmen einer moralkritischen Doppelstrategie, die insofern auf Selbstbezüglichkeit baut, als sie ihre kritische Intention nur vermittels der reflexiven Problematisierung ihrer eigenen Standpunkte und Sprechweisen anzeigen kann. Als Elemente dieses weitergehenden reflexiven Projekts sollten inhaltliche Formationen nicht losgelöst von ihrer strategischen Funktion als Nietzsches ‚Lehren' oder ‚Meinungen' verstanden werden.[3] Sie ungebrochen mit Argumentationslinien Schopenhauers zu kontrastieren – etwa durch den Fokus auf einfache inhaltliche Gegensätze wie Mitleidsmoral vs. Machtsteigerung oder Lebensverneinung vs. Lebensbejahung – könnte sich in diesem Sinne als Verkürzung erweisen.

Sowohl das Motiv der Selbstaufhebung als auch jenes der Gegenlehre werden in Nietzsches Vorreden der Jahre 1886/87 mit implizitem bzw.

---

2 Van Tongeren 1989, insbes. 2 und 29f. Vgl. auch van Tongeren 2006.

3 Zur grundsätzlichen methodischen Problematik der Frage nach ‚Nietzsches Meinungen' vgl. Dellinger 2012a.Weite Teile der internationalen Nietzscheforschung verfahren nach wie vor gemäß dem Frageschema, welche ‚Meinung' man Nietzsche aufgrund einer möglichst breiten Textbasis zuschreiben könnte, um diese ‚Meinung' anschließend auf ihre Plausibilität und Aktualisierbarkeit hin befragen zu können. Falls Nietzsches philosophische Praxis jedoch vom traditionellen propositionalen Kommunikationsschema des Präsentierens und Argumentierens von ‚Meinungen' abweichen sollte, könnte sich ein solches Verfahren als problematischer Repatriierungsversuch seitens einer Diskursform erweisen, die Nietzsche bewusst verabschiedet hat. Demgemäß soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, weniger nach Nietzsches ‚Meinungen' als nach den spezifischen textuellen und reflexiven, vielfach subversiven Konstellationen zu fragen, in die er scheinbar propositionale Meinungsbekundungen einbettet. Zur methodischen Problematik und möglichen Legitimation eines solchen Ansatzes vgl. den oben genannten Artikel.

explizitem Bezug auf ‚Schopenhauer'[4] eingeführt. Nach einer kurzen Rekapitulation von Nietzsches programmatischer Charakterisierung seines moralkritischen Projekts als ‚Perversität der Gesinnung' in der Vorrede zur *Geburt der Tragödie* sollen im Folgenden zunächst die Grundzüge der beiden Motive skizziert und anschließend einige Interpretationsansätze zu ihrem stilistischen und inhaltlichen Zusammenspiel sowie zu dessen Rolle im Rahmen von Nietzsches moralkritischem Projekt formuliert werden.

## 2. ‚Moral' als Täuschung: die ‚Perversität der Gesinnung'

Nietzsches 1886 verfasste Vorreden zu seinen älteren Schriften sind weniger zum Themen- und Gedankenhorizont der jeweiligen Werke hinführende Einleitungen als programmatische Einschreibungen der früheren Werke in einen Entwicklungsgang, der zu den für das moralkritische Projekt nach *Also sprach Zarathustra* bestimmenden Denkkonstellationen hinführt. Dass Nietzsche seine früheren Werke als Vorstufen und Wegmarken eines zutiefst persönlichen Entwicklungsprozesses präsentiert, stellt – ähnlich wie später *Ecce homo* – ein wichtiges Indiz dafür dar, dass er mit der in *Jenseits von Gut und Böse* so massiv betonten Rückbindung jeglicher philosophischer Diskursivität an persönliche Interessen und Dispositionen derart radikal ernst macht, dass es unabdingbar wird, auch die persönlichen Hintergründe seiner eigenen Philosophie explizit zu machen.[5] Die als „Versuch einer Selbstkritik" titulierte Vorrede zur *Geburt der Tragödie* stellt ein gutes Beispiel für die Verbindung dieser beiden Aspekte dar: Gleich im ersten Satz wird das „tief persönliche"[6] Moment betont, zugleich wird die Schrift aber auch als erster Vorbote der späteren moralkritischen Programmatik reinterpretiert. So distanziert sich Nietzsche im fünften Abschnitt ausdrücklich von seiner damaligen „Artisten-Metaphysik", begreift sie allerdings zugleich als frühes Anzeichen seines späteren moralkritischen Impetus: „[D]as Wesentliche daran ist, dass sie bereits einen Geist verräth, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die *moralische* Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird."[7] Zur Charakterisierung jener moralkritischen Grundhaltung, in

---

[4] Da eine Erörterung der Berechtigung und Problemzonen von Nietzsches Schopenhauerverständnis den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, verwende ich seinen Namen im Folgenden ausschließlich im Sinne der Funktions- und Bedeutungszusammenhänge, in die ihn Nietzsches Texte verstricken.

[5] Vgl. Stegmaier 1992a, 167f. sowie Müller 2009b, 149.

[6] KSA 1, 11.

[7] KSA 1, 17.

deren ersten Anzeichen die zentrale Bedeutung der *Geburt der Tragödie* liegen soll, greift Nietzsche auf eine Formulierung Schopenhauers zurück:

> Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus „jenseits von Gut und Böse" an, hier kommt jene „Perversität der Gesinnung" zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern, – [...].[8]

Nietzsche bezieht sich damit auf eine Formulierung aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena*[9]:

> Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung und ist wohl im Grunde auch das, was der Glaube als den Antichrist personifiziert hat.[10]

Ganz gemäß Schopenhauers Assoziation der ‚Perversität' mit der Figur des ‚Antichristen' geht Nietzsche in weiterer Folge auch auf das in der Tragödienschrift mit einem „behutsamen und feindseligen Schweigen" behandelte „Christenthum als die ausschweifendste Durchfigurirung des moralischen Thema's"[11] ein und bestimmt seine Gegenposition ausdrücklich als eine „*antichristliche*".[12] Gegen Schopenhauers Vorwurf, dass es sich bei der ‚Perversität der Gesinnung' um einen „fundamentalen Irrtum" handle, setzt Nietzsche zunächst seinerseits einen Irrtumsvorwurf. In direktem Anschluss attestiert er sich

> eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die „Erscheinungen" (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die „Täuschungen", als Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst.[13]

Bemerkenswert ist jedoch, dass Nietzsche seinen Irrtumsvorwurf an dieser Stelle – trotz der diesbezüglichen Anlage der Passage bei Schopenhauer mit ihrer Kontrastierung von „moralischer" und „physischer" Bedeutung des Daseins – *nicht* im Sinne einer naturalistisch-reduktionistischen Wendung *gegen* den Irrtum zuspitzt. Stattdessen wendet er sich

---

8 Ebd.

9 Zu den philologischen Hintergründen, der Geschichte dieses Schopenhauer-Zitats bei Nietzsche sowie zur Bedeutung der ‚Perversität der Gesinnung' für die Motivik des Antichristlichen und Dionysischen, die hier nicht näher verhandelt werden kann, vgl. Salaquarda 1973 sowie Goedert 1988, 34–47.

10 P II, 214.

11 KSA 1, 18.

12 Ebd., 19.

13 KSA 1, 17f.

dem Christentum als dessen ‚ausschweifendster' Realisierung zu, wobei sein Vorbehalt nun weniger darin zu liegen scheint, dass es sich bei ihr um einen Irrtum handle, sondern, dass sie Kunst und Irrtum verdammt und sich dahingehend als ‚lebensfeindlich' erweist:

> Hinter einer derartigen Denk- und Werthungsweise, welche kunstfeindlich sein muss, so lange sie irgendwie ächt ist, empfand ich von jeher auch das *Lebensfeindliche*, den ingrimmigen rachsüchtigen Widerwillen gegen das Leben selbst: denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums.[14]

Die stilistische und inhaltliche Parallelität der Auflistungen, mit denen Nietzsche zunächst „die Moral selbst" („‚Täuschung[]', [...] Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst") und anschließend das, worauf „alles Leben ruht" („Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums") beschreibt, erscheint frappant. Sie könnte für die reflexiv komplexen, metastabilen Konstellationen indikativ sein, in die sich Nietzsches moralkritisches Projekt verstrickt und als Reaktion auf welche sich die Doppelstrategie von Selbstaufhebung und Gegenlehre begreifen lässt: Wenn nämlich ‚Moral' als eine Art von ‚Täuschung' verstanden wird, die ‚Täuschungen' verneint, ‚Täuschungen' aber zugleich als lebensnotwendig gelten, so könnte sich eine die ‚Täuschungen' der ‚Moral' aufdeckende Aufklärungsambition, ein sich gegen sie wendender ‚Wille zur Wahrheit' erstens als latent moralisch (und damit seinerseits als ‚Täuschung'), zweitens als lebensfeindlich und drittens, subsequent, als auto-destruktiv erweisen. Diese Problematik durchzieht das Motiv der Selbstaufhebung. Andererseits wird sich, wenn das Leben auf Schein und ‚Täuschung' ruht, eine im Gegensatz zur ‚Moral' ihrem Anspruch nach nicht lebensfeindliche Denkweise der ‚Täuschungen' nicht entziehen können. Falls es auch nicht oder nicht im gleichen Sinne lebensfeindliche Formen von ‚Moral' geben sollte, wäre es, insofern ‚Moral' als eine Art von ‚Täuschung' gilt, sogar möglich, dass sich eine solche Denkweise in diesem Sinne ‚moralischer' Täuschungen bedient. Diese Problematik durchzieht das Motiv der Gegenlehre.

Wie so oft in Nietzsches Wortgebrauch unterliegt auch seine Verwendung der Ausdrücke ‚Moral' und ‚moralisch' einer komplexen Polysemie.[15] An dieser Stelle kann nur auf zwei unterschiedliche Bedeutungs-

---

[14] KSA 1, 18.

[15] Ein breiter Nachweis der Vielschichtigkeit von Nietzsches Wortgebrauch und deren immenser Bedeutung für die Interpretation seiner Texte wurde bereits mit dem ersten Band des *Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. 1, hrsg. von Paul van Tongeren, Gerd Schank u. Herman Siemens, Berlin, New York 2004 erbracht. Eine umfassend angelegte Untersuchung zu Nietzsches Gebrauch von „Moral" und verwandten

dimensionen hingewiesen werden, deren Differenzierung für den hiesigen Kontext von zentraler Bedeutung ist: Einerseits bezieht sich Nietzsches Rede von ‚Moral' und insbesondere ‚der Moral' vielfach spezifisch auf sein Bild der abendländisch-christlichen Moraltradition, der er auch Schopenhauer zurechnet.[16] Andererseits zeigt sich bei Nietzsche neben der Einschränkung auf bestimmte historische Ausprägungen sowie inhaltliche oder konzeptionelle Merkmale von ‚Moral'[17] auch vielfach eine breitere Wortverwendung. Diese breitere Bedeutungsdimension, die z.B. oftmals anklingt, wenn Nietzsche von ‚Moralen' im Plural spricht,[18] scheint weder auf spezifische historische Ausprägungen noch gewisse inhaltliche oder konzeptionelle Spezifika beschränkt, die einigen Formen von ‚Moral' zukommen, anderen hingegen nicht. In diesem weiteren Sinne, der in enger Verbindung mit dem Wortfeld der ‚Werthschätzung' steht, sind jegliche praktisch-normative Werthaltungen ungeachtet ihrer inhaltlichen und konzeptionellen Ausrichtung ‚moralisch' – auch jene, die Nietzsche selbst zu vertreten scheint und die er im Hinblick auf ‚die Moral' im engeren Sinne als ‚extramoralisch' markiert.[19] In diesem weiteren Sinne von

---

Ausdrücken liegt allerdings bislang weder im – nun auch im Rahmen der Datenbank *Nietzsche-Online* des Verlags de Gruyter (http://refworks.reference-global.com/NO) erscheinenden – *Nietzsche-Wörterbuch* noch, soweit ich sehe, anderweitig vor. Mit rund zweitausend Belegstellen von Wortbildungen zu „Moral" im Korpus der KSA und einer ganzen Reihe verwandter, teils ihrerseits hochkomplexer Ausdrücke handelt es sich hierbei um eine wahre Herkulesaufgabe. Die folgenden Hinweise beschränken sich auf die für die hiesige Themenstellung unverzichtbaren Differenzierungen und beansprucht selbstverständlich nicht, der Vielschichtigkeit von Nietzsches Wortverwendung gerecht zu werden. Beachtet werden muss auch, dass sich – wie in Nietzsches Wortgebrauch üblich – viele Verwendungen von „Moral" nicht eindeutig auf eine Bedeutungsdimension festlegen lassen und vielfach mehrere Konnotationen mitschwingen. Umso wichtiger ist es jedoch – obwohl dies hier nur ansatzweise geschehen kann –, die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen bei der Interpretation einzukalkulieren und die für sie charakteristischen assoziierten Bedeutungsfelder zu registrieren.

16 Die Plausibilität von Nietzsches Bild der christlichen Moraltradition sowie Schopenhauers Zugehörigkeit zu ihr kann hier nicht erörtert werden. Wenn im Folgenden von der christlichen Moral oder der Moral Schopenhauers die Rede ist, bezieht sich dies somit nur auf Nietzsches Bild derselben.

17 Ausdrücklich werden solche Einschränkungen etwa in der Rede von „Mitleids-Moral" (KSA 5, 252 oder KSA 6, 138) oder „Absichten-Moral" (KSA 5, 51).

18 So z.B., wenn Nietzsche erklärt, dass „die eigentlichen Probleme der Moral [...] erst bei einer Vergleichung *vieler* Moralen auftauchen" (KSA 5, 106), oder in der berühmten Erklärung „die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*" (KSA 5, 107).

19 Vgl. dazu folgendes Nachlassnotat aus dem Herbst 1880, in dem Nietzsche die Zugehörigkeit seines eigenen Individualismus zu diesem weiteren Begriff der Moral reflektiert: „Die Moral kann nur befehlen d.h. durch Furchterregung sich durch-

Moral erweist sich für Nietzsche auch das philosophische Denken, sein eigenes nicht ausgenommen, als wesentlich ‚moralisch', d.h. als unablösbar von bestimmten ‚Werthschätzungen'.[20]

Ausgehend von dieser Differenzierung zwischen ‚der Moral' im engeren und weiteren Sinne ergeben sich analog auch unterschiedliche Bedeutungsdimensionen des Topos des Extramoralischen, der in Ausdrücken wie ‚Immoralismus', ‚außermoralisch' oder ‚jenseits von Gut und Böse' variiert wird:[21] Einmal erscheint dieses ‚Jenseits' als Ort außerhalb der abendländisch-christlichen Moraltradition[22] und einmal als eine Dimension, die dem ‚Werthschätzen' oder der Moral im weiteren Sinne extern wäre.[23] Nietzsches Anspruch, als ‚Immoralist' eine Stellung außer-

---

setzen (also mit Hülfe eines Triebes), oder sie kann mit Hülfe eines anderen Triebes sich legitimiren – sie *setzt* immer schon ihre unmittelbare Bewiesenheit und überzeugende Kraft *voraus*, sie *kommt*, *wenn* der Trieb und die Werthschätzung bestimmter Art *schon da ist*. Dies gilt von allen Ethiken. Auch ein Trieb, individuell zu leben, *ist da*: ich denke in seinen Diensten. Andere, die ihn nicht haben, werden zu nichts von mir *verpflichtet* werden können. ‚Pflicht' ist der Gedanke, durch den ein Trieb sich souverän über die anderen Triebe stellt – immer mit Benebelung des Verstandes! mit einem bestochenen Diener!" (KSA 9, 226f.)

20 Wohlgemerkt kritisiert Nietzsche die philosophische Tradition – z.B. Kant – auch immer wieder dafür, unter der Ägide der spezifisch christlichen Moral zu stehen, doch seine Einsicht in die Bedingtheit jeglichen philosophischen Denkens von bestimmten Werthaltungen beschränkt sich nicht auf diese historische Konstellation.

21 Obwohl Nietzsche diese beiden Bedeutungsdimensionen sowohl im Hinblick auf den Begriff der ‚Moral' selbst (vgl. z.B. *Genealogie*, Vorrede 6) als auch im Hinblick auf den Topos des Extramoralischen (vgl. z.B. *Fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 380) bisweilen explizit differenziert, lassen sich viele Passagen nicht eindeutig auf eine der beiden Bedeutungen (bzw. andere Bedeutungsvarianten) festlegen. Vielfach scheint Nietzsche durch diese Polysemie nicht nur unterschiedliche Lektüreoptionen zu eröffnen, sondern seine Leserschaft durch die Duplizität der beiden skizzierten Bedeutungsdimensionen gezielt zur Reflexion seines eigenen moralisch-normativen Engagements zu provozieren.

22 Vgl. zu dieser Bedeutungsdimension z.B. die Charakterisierung der ‚außermoralischen' Periode in *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismus 32 oder die Beschreibung des ‚außermoralischen' Status der Tugenden bei den Römern in Aphorismus 201. Noch deutlicher wird diese eingeschränkte Bedeutungsdimension des Topos des Extramoralischen in Nietzsches Erklärung des Ausdrucks ‚Immoralist' in *Ecce homo*: „Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort *Immoralist* in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die *Guten*, die *Wohlwollenden*, *Wohlthäthigen*; ich verneine andrerseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, – die décadence-Moral, handgreiflicher geredet, die *christliche* Moral." (KSA 6, 367f.)

23 Vgl. z.B. KSA 6, 98, wo Nietzsche seine „Forderung an den Philosophen, sich *jenseits* von Gut und Böse zu stellen" mit dem Gedanken verbindet, dass „Moral [...] bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie" sei, der sich (wie auch in *Jenseits von*

halb der Moral im engeren Sinne gewonnen zu haben, erweist sich zwar im Hinblick auf das Motiv der Selbstaufhebung als missverständlich, ist jedoch nichtsdestoweniger offenkundig.[24] Die Möglichkeit einer Stellung außerhalb der Moral im weiteren Sinne erscheint jedoch mit der Betonung der Rückbindung jeglichen philosophischen Denkens an ‚Werthschätzungen' kaum vereinbar, und tatsächlich hegt Nietzsche bezüglich dieser Möglichkeit schon in Nachlassnotaten aus den frühen Achtzigerjahren Zweifel: „[M]an kann sich außerhalb einer *bestimmten* Werthschätzung stellen, aber nicht außerhalb *aller* Werthschätzung. / die Moral abschätzen – *wonach*?"[25] Nichtsdestoweniger lässt sich Nietzsches moralkritischer Anspruch nicht einfach auf die Moral im engeren Sinne beschränken[26] und auch der Topos des Extramoralischen ist nicht immer auf eine bestimmte Form von Moral isolierbar: So bezieht sich etwa in der Vorrede zur Tragödienschrift zwar der Vorwurf der Lebensfeindlichkeit offenkundig auf

*Gut und Böse*, Aphorismus 187 und im Epilog zu *Der Fall Wagner*, KSA 6, 51) offenkundig auf alle Formen von Moral bezieht.

24 Allerdings zeigt etwa *Fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 380, dass auch diese Distanzierung Nietzsche mitnichten als einfaches Unterfangen gilt (vgl. Saar 2007, 332f.). Auch die Selbsttitulierungen als ‚Immoralist' sind jedoch wohlgemerkt nicht univok.

25 KSA 10, 153. Vgl. auch folgendes Notat aus dem gleichen Zeitraum: „Man kann nicht leben, ohne zu schätzen: aber man kann leben ohne zu schätzen, was ihr *schätzt*." (KSA 10, 208) Siehe dazu weiters das Notat 34[265] aus dem Frühjahr 1885: „Der Moralist ist ein Denker, welcher die Moral als Problem, d.h. als fragwürdig nimmt: um dies mit einiger Reinlichkeit zu thun, muß er ohne moralische Neben- und Hinterabsichten denken können: *ist aber ein außermoralisches Denken möglich?*" (KGW Abt. VII, Bd. 4, *Nachbericht zur VII. Abteilung*, zweiter Halbband: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884 – Herbst 1885*, Hrsg. von Mazzino Montinari unter Mitarbeit von Marie-Luise Haase, Berlin/New York 1986, 72, vgl. Stegmaier 1992b)

26 Dass sich Nietzsches kritischer Anspruch nicht nur auf eine bestimmte, sondern auf alle Formen von Moral bezieht, hat insbesondere Paul van Tongeren (2006, 391, vgl. van Tongeren 2000, 174f.) betont. Dagegen haben in jüngerer Zeit etwa Simon May (1999, 5), Brian Leiter (2002, 74) und Maudemarie Clark (2001, 101f.) argumentiert. Autoren wie Clark und Leiter führen als Argument gegen den Bezug von Nietzsches Kritik auf jegliche Moral an, dass er selbst normative, also im weiteren Sinne ‚moralische' Ansprüche stelle. Die Möglichkeit, dass eine sich dergestalt ergebende Selbstbezüglichkeit für Nietzsches Moralkritik unverzichtbar sein könnte, wird im interpretativen Raster vieler analytisch geprägter Interpreten von vornherein als nicht verwertbare Absurdität und „appararent inconsistency" (ebd.) ausgeschlossen. In einem früheren Aufsatz sucht Clark (1994) die drohende ‚Inkonsistenz' dahingehend zu vermeiden, dass Nietzsche sich zwar tatsächlich gegen jegliche ‚Moral' wende, die von ihm selbst vertretenen Werthaltungen allerdings nicht als ‚moralisch' verstünde. Dagegen spricht jedoch Nietzsches wiederholte implizite und explizite Charakterisierung der von ihm vertretenen Werthaltungen als Formen von ‚Moral'.

„das Christenthum als die ausschweifendste Durchfigurirung des moralischen Thema's"[27], die für den „Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse'"[28] und die ‚Perversität der Gesinnung' bestimmende Entlarvung als „‚Täuschung[]', [...] Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst" hingegen auf „die Moral selbst"[29] Die Entdeckung der Moral als etwas, worauf „alles Leben ruht", als „Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums" lässt sich angesichts dieser unterschiedlichen Vorbehalte auf den weiteren Sinn des Begriffs beziehen: Nietzsches kritische Ambition im Hinblick auf die Moral im weiteren Sinne läge demgemäß darin, die jeglichen Wertungen inhärente perspektivische Gewaltsamkeit sowie ihre Unhintergehbarkeit für Sprache, Denken und ‚Leben' aufzudecken.[30] Dies entspräche ganz dem Tenor einer oft zitierten Passage aus der neuen Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*:[31]

> Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen – die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die *nothwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit.[32]

---

27 KSA 1, 18.

28 Ebd., 17.

29 Ebd, 18.

30 In dieser Hinsicht wäre Alexander Nehamas in der jüngeren angloamerikanischen Forschung vielfach kritisierte Feststellung grundsätzlich richtig, dass Nietzsche das ‚dogmatische' Moment der Moral problematisiere (Nehamas 1985, 223). Allerdings wäre dieses ‚dogmatische' Moment dann bereits auf der basalen Ebene der ‚Werthschätzungen' zu verorten und nicht erst – wie Nehamas (ebd., 214) unterstellt – darin, dass ‚Moral' für alle Menschen die gleichen Regeln postuliert. ‚Dogmatisch' wären in diesem Sinne bereits jedes Etablieren evaluativer Ordnungen oder Prioritäten sowie jeder ‚praktische' Abbruch eines ‚theoretischen' Begründungsregresses (und damit nicht nur ausdrücklich praktisch-moralische Forderungen, sondern auch scheinbar rein ‚theoretische' Bestimmungen). Gegen Deutungen, die in einer auf Gleichheitspostulate verzichtenden und sich nicht an ‚alle', sondern nur auserwählte ‚Wenige' richtenden Moral einen Ausweg aus der Dogmatismusproblematik sehen, wäre überdies einzuwenden, dass eine vorgängige, die qualifizierte Zuschreibung unterschiedlicher moralischer Kodizes ermöglichende Differenzierung zwischen verschiedenen ‚Typen' von Menschen letztlich kaum weniger ‚dogmatisch' erscheint als universalistische Moralpostulate.

31 Vgl. zum Kontext und zur textuellen Problematik dieser Passage Pichler 2012.

32 KSA 2, 20.

Wenn es jedoch nicht möglich sein sollte, sich „außerhalb *aller* Werthschätzung" zu stellen, weil „das Leben selbst" und mit ihm auch das philosophische Denken durch perspektivische Wertschätzungen bedingt ist, lässt sich auch die Intention, *jegliche* ‚Werthschätzung' und somit die Moral in diesem weiteren, jedes ‚Für' und ‚Wider' betreffenden Sinne als gewaltsame, notwendig perspektivische Zurechtmachung zu begreifen, nicht mehr von einem normativ neutralen Metastandpunkt aus realisieren. Vielmehr ist, wenn das Denken stets an moralische Voraussetzungen rückgebunden bleibt, moralkritisches Denken nur mehr in wesentlich selbstbezüglichen Konstellationen möglich[33] – es kann sich nur noch durch das Kontrastieren und Reflektieren unterschiedlicher perspektivischer ‚Werthschätzungen' anzeigen. Werner Stegmaier hat in dieser Hinsicht treffend von einer „Perspektivierung der Moral" gesprochen.[34] Auch die Intention der Perspektivierung bleibt jedoch, wie die zitierte Passage zeigt, in jene Selbstbezüglichkeitsproblematik verstrickt: Nietzsche bettet seine berühmte, der ‚Perversität der Gesinnung' analoge Proklamation der Perspektivität von ‚Werthschätzungen' in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* ausdrücklich in eine Serie imperativischer Aufforderungen an den ‚freien Geist' ein.[35] Die Reihe an mit den Worten „Du solltest ..." beginnenden Sätzen bricht am Ende des sechsten Abschnitts jäh ab

---

[33] Paul van Tongeren (1989, 29) unterstreicht in diesem Sinne, dass „Nietzsche auf der einen Seite die Unumgänglichkeit eines moralisch-normativen Engagements zugibt, während er auf der anderen Seite eine Befreiung von eben diesem Engagement suggeriert."

[34] Vgl. Stegmaier 1992b. Stegmaier sieht eine „neue Revolution der Philosophie" in Nietzsches Einsicht, dass „im Philosophieren der Moral nicht zu entkommen ist. Moral kann distanziert, d.h. als Grenze des Philosophierens und Denkens überhaupt sichtbar gemacht werden. Sie kann als solche aber nicht vollständig objektiviert und darum auch nicht aufgehoben werden. Sie kann mit einem Wort nur perspektiviert werden." (Stegmaier 1994, 16) Auch Enrico Müller hat zuletzt „Nietzsches noch immer beunruhigende Radikalität im Denken der Moral" dahingehend erklärt, dass er „stets schon ein Denken voraus[setzt], das in seinem Grund moralisch verfasst ist" (Müller 2009a, 232f.). Im anglophonen Bereich hat vor allem Alexander Nehamas (1985, 200–234) die Bedeutung des Perspektivitätsproblems für Nietzsches Moralkritik betont und unterstrichen, dass Nietzsche aufgrund desselben weder eine unbedingte Ablehnung der unbedingten Moral noch eine neue, positive Moral propagieren könne. Nietzsche zeige sein praktisches Ideal nur durch die literarische Inszenierung seines Charakters an. Zuletzt hat auch Robert Guay das Problem der unhintergehbaren Perspektivität als zentralen Hintergrund der von ihm als ‚ironisch' beschriebenen Diskursivität der *Genealogie* gefasst: „The presence of irony [...] results from Nietzsche's evasion of a problem: that there is no perspective-free standpoint from which to put forward an account of morality. The ironic solution is to argue from a standpoint (or from standpoints) that one is not genuinely committed to." (Guay 2011, 45)

[35] Vgl. Pichler 2012.

und macht dabei die problematische Selbstbezüglichkeit eines Imperativs zur Perspektivierung der Moral offenbar: „‚Du solltest' – genug, der freie Geist *weiss* nunmehr, welchem ‚du sollst' er gehorcht hat, und auch, was er jetzt *kann*, was er jetzt erst *darf* ..."[36] Auch und gerade das in der Übernahme von Schopenhauers Formel von der ‚Perversität der Gesinnung' anklingende Projekt der Perspektivierung der Moral bedarf dahingehend noch der Reflexion seines eigenen normativen Charakters, und auch diese Reflexion führt nicht zu einer im weiteren Sinne extramoralischen Position, sondern iteriert nur die skizzierte Problematik.

Die Motive von Selbstaufhebung und Gegenlehre lassen sich als komplementäre Strategeme innerhalb dieses Reflexionszusammenhangs verstehen, die auf je unterschiedliche Weise die nach Nietzsches Diagnose dominante christliche Moral problematisieren und vermittels der Einsicht in ihr eigenes moralisch-normatives Fundament der ‚Perspektivierung' der Moral im weiteren Sinne zuarbeiten. Während das Strategem der Selbstaufhebung die christliche Moral von innen her unterminiert und dabei auch noch die Selbstverständlichkeit seines kritischen Maßstabs durch dessen ausdrückliche Rückbindung an das Objekt seiner Kritik erschüttert, kontrastiert das Strategem der Gegenlehre die christliche Moral durch eine ihr entgegengesetzte, betont perspektivische Wertungsweise, die zugleich die scheinbare Selbstverständlichkeit ihres eigenen kritischen Maßstabs durch Offenlegung ihrer normativen Interessen unterläuft.

### 3. Die ‚Selbstaufhebung der Moral'[37]

In der Ende 1886 verfassten Vorrede zur *Morgenröthe* fällt Schopenhauers Name zwar nicht ausdrücklich, doch wenn Nietzsche Luther, Kant und Hegel als Proponenten eines spezifisch „deutsche[n] Pessimismus"[38] begreift, ist implizit auch der große Pessimist mit angesprochen.[39] Deut-

---

36 KSA 2, 21.

37 Das Motiv der Selbstaufhebung wurde im Rahmen der Nietzscheforschung bereits ausführlicher behandelt und wird daher hier nur kurz im Bezug auf Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer rekapituliert. Vgl. Zittel 1995, 90–96; Stegmaier 1994, 47f. und 203–208 sowie van Tongeren 2000, 174–249. Zum Zusammenhang des Selbstaufhebungsmotivs mit dem Topos der Wahrhaftigkeit und Nietzsches Wissenschaftsbegriff siehe auch Dellinger 2011.

38 KSA 3, 15.

39 In einem mit „Zur *Vorrede*" überschriebenen Nachlassnotat, in dem sich bereits die später in der Vorrede zur *Morgenröthe* auftauchende, gegen Kant gerichtete Frage findet, ob „ein Werkzeug seine eigene Tauglichkeit kritisiren *kann*", hatte Nietzsche Schopenhauer noch ausdrücklich genannt: „Worauf ich Acht gab, war vielmehr daß niemals eine erkenntnißtheoretische Skepsis oder Dogmatik ohne Hin-

lich wird dies insbesondere am Ende des vierten Abschnitts, wenn von einer Selbstverneinung des „pessimistischen Willens“[40] die Rede ist. Das Standardbild, wonach Nietzsche Schopenhauers lebensfeindlicher Selbstverneinungsmoral Bejahung und Machtsteigerung entgegensetzt, erweist sich hier als problematisch, denn Nietzsche schreibt die *Morgenröthe* explizit in die Traditionslinie des ‚deutschen Pessimismus‘ ein:

> Vielleicht hat der deutsche Pessimismus seinen letzten Schritt noch zu thun? Vielleicht muss er noch Ein Mal auf eine furchtbare Weise sein Credo und sein Absurdum neben einander stellen? Und wenn *dies* Buch bis in die Moral hinein, bis über das Vertrauen zur Moral hinweg pessimistisch ist, – sollte es nicht gerade damit ein deutsches Buch sein? [41]

Der Begriff der Moral erscheint hier zunächst weit gefasst. Sowohl die am Ende des zweiten Abschnitts bekundete Intention, mit der *Morgenröthe* „unser *Vertrauen zur Moral* zu untergraben“,[42] als auch die wichtige Erklärung, dass „das Vertrauen auf die Vernunft [...] als Vertrauen [...] ein *moralisches* Phänomen“ sei,[43] sowie weite Teile der Ausführungen im dritten Abschnitt lassen sich auf den weiteren Sinn von ‚Moral‘ beziehen. Durch die anschließende Assoziation mit Begriffen wie „Gewissen“, „Rechtschaffenheit“, und „Frömmigkeit“ im vierten Abschnitt erfolgt jedoch die für das Motiv der Selbstaufhebung charakteristische Fokussierung auf die christliche Tradition. Diese, so lässt sich Nietzsches zentraler Argumentationsstrang zusammenfassen, hat ein Ideal der Wahrhaftigkeit etabliert, das sich schließlich in der Form des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens gegen die christliche Moral selbst wendet, indem es die von ihr verleugnete perspektivische Gewaltsamkeit ihrer Werthaltungen, ihre „*interessirte* Betrachtung“[44] nachweist. Im Hinblick auf dieses

---

tergedanken entstanden ist, – daß sie einen Werth zweiten Ranges hat, sobald man erwägt, *was* im Grunde zu dieser Stellung *zwang*: selbst schon der Wille zur Gewißheit [...] Grundeinsicht: sowohl Kant als Hegel als Schopenhauer – sowohl die skeptisch-epochistische Haltung, als die historisirende als die pessimistische sind *moralischen* Ursprungs.“ (KSA 12, 143f.)

40 Ebd., 16.

41 Ebd., 15f.

42 KSA 3, 12.

43 KSA 3, 15. Diese Formulierung ist insofern bedeutsam, als sie *in nuce* vermittelt, dass – wenn das Vertrauen auf die Vernunft ein moralisches Phänomen ist – moralkritisches Denken immer auch das Vertrauen in seine eigene ‚Vernunft‘ erschüttern muss.

44 So Nietzsches Formulierung in der kompakten Darstellung der Selbstaufhebung der Moral im Rahmen des berühmten Lenzer Heide Entwurfs: „Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: *diese* wendet sich endlich

seinerseits noch moralisch fundierte, von Nietzsche mit Begriffen wie ‚Redlichkeit', ‚Gewissenhaftigkeit', ‚Rechtschaffenheit' oder ‚Sauberkeit' angesprochene Ideal der Wahrhaftigkeit ist es zu verstehen, wenn Nietzsche das moralkritische Projekt der *Morgenröthe* selbst als moralisch und das Buch als „Widerspruch" bezeichnet:

> Denn es stellt in der That einen Widerspruch dar und fürchtet sich nicht davor: in ihm wird der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? *Aus Moralität*![45] Oder wie sollen wir's heissen, was sich in ihm – in uns – begiebt? denn wir würden unsrem Geschmacke nach bescheidenere Worte vorziehn. Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein „du sollst", auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch hörbar macht, die auch wir noch zu leben wissen, hier, wenn irgend worin, sind auch wir noch *Menschen des Gewissens* [...].[46]

Mit der Verwendung der ersten Person Plural schreibt Nietzsche sich wie seinen derart angesprochenen Leser einerseits ausdrücklich in den Prozess der Selbstaufhebung ein. Andererseits macht er die Identität jenes „wir" und sein Assoziation mit ihm jedoch zugleich auch gezielt fragwürdig:

> [A]llein als Menschen *dieses* Gewissens fühlen wir uns noch verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden, wenn auch als deren fragwürdigste und letzte Abkömmlinge, wir Immoralisten, wir Gottlosen von heute, ja sogar, in gewissem Verstande, als deren Erben, als Vollstrecker ihres innersten Willens, eines Pessimistischen Willens, wie gesagt, der sich davor nicht fürchtet, sich selbst zu verneinen, weil er mit *Lust* verneint! In uns vollzieht sich, gesetzt, dass ihr eine Formel wollt, – die *Selbstaufhebung der Moral*. – –[47]

Nietzsche verwebt das Motiv der Selbstaufhebung mit einem Kreis typologischer Gestalten wie dem „Immoralisten"[48] und dem „Gottlosen",

---

gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessirte* Betrachtung" (KSA 12, 211).

45 Brian Leiter (2002, 74) zitiert nur ab dem Doppelpunkt und erklärt daraufhin: „This means, of course, that (on pain of inconsistency) morality as the object of Nietzsche's critique must be distinguishable from the sense of morality' he retains and employs." Die von Leiter nicht zitierte Formulierung, dass die *Morgenröthe* „in der That einen Widerspruch" darstelle, belegt jedoch, dass Nietzsche genau diese, die ‚Inkonsistenz' vermeidende Differenzierung nicht vorgenommen wissen will und sich gezielt dem Vorwurf der Widersprüchlichkeit aussetzt.

46 KSA 3, 16.

47 KSA 3, 17.

48 Dabei ist zu beachten, dass die Figur des ‚Immoralisten' im Kontext des Selbstaufhebungsmotivs meist anders konnotiert ist als im Horizont der ‚Gegenlehre': Wäh-

deren Fragwürdigkeit er hier nicht nur ausdrücklich betont, sondern zugleich auch durch scheinbar widersprüchliche Charakterisierungen (fromm vs. gottlos, rechtschaffen bzw. moralisch vs. immoralistisch, Pessimismus vs. Lust) unterstreicht. Der Autor der Vorrede assoziiert sich zwar einerseits durch die Verwendung der ersten Person Plural mit diesen Gestalten, tritt jedoch zugleich von Beginn an zu ihnen in Distanz, wenn er den Autor des rund fünf Jahre zuvor entstandenen Buchs zu Beginn des ersten Abschnitts in der dritten Person beschreibt: „In diesem Buche findet man einen ‚Unterirdischen' an der Arbeit."[49] Die Charakterisierung als „Maulwurf", der „vielleicht seine eigne lange Finsterniss haben will, sein Unverständliches, Verborgenes, Räthselhaftes"[50] suggeriert eine gewisse Selbstblindheit des jenen Gestalten (damals noch) verwandten Autors, und auch die eingeschobene Frage „Oder wie sollen wir's heissen, was sich [...] in *uns* [...] begiebt?"[51] lässt sich als Hinweis lesen, dass ihnen ihre Rückbindung an die kritisierte Moral sowie, mithin, ihre Rolle im Prozess ihrer Selbstaufhebung wenigstens zunächst nicht vollends bewusst ist. Nietzsches zentrale Einführung des Motivs der Selbstaufhebung der Moral ist sehr sorgfältig darauf angelegt, es als kritisches Strategem lesbar zu machen, mit dem – genauer: mit der für es charakteristischen moralkritischen Fragehaltung der bedingungslosen Wahrhaftigkeit und dem ihr zugrundeliegenden moralisch-normativen Engagement – er sich nicht oder nicht mehr voll identifiziert.

Dies zeigt sich nicht nur durch den Rückbezug auf die naturalistisch-aufklärerische Attitüde der Werke der Freigeist-Periode, der diese als Teil einer nunmehr weiter fortgeschrittenen Entwicklung lesbar macht,[52] son-

rend der ‚Immoralist' sich im ersten Fall als unbewusster Vollstrecker der christlichen Verneinungs-Moral und Instrument ihrer Selbstaufhebung erweist (vgl. z.B. KSA 5, 398f.), setzt er ihr im zweiten ein gegen-moralisches Ideal der Lebensbejahung und -steigerung entgegen (vgl. z.B. KSA 6, 367f.).

49 KSA 3, 11.

50 Ebd.

51 KSA 3, 16.

52 Ob diese kritische Distanz bereits bei der Abfassung der entsprechenden Werke bestanden haben könnte, kann hier nicht diskutiert werden. Jedenfalls zeigen Nachlassnotate, dass Nietzsche der moralische Hintergrund seiner damaligen Fragehaltung spätestens im Herbst 1881, also kurz nach der Veröffentlichung der *Morgenröthe*, voll bewusst war: „Alle und jede Handlungsweise, welche die Moral *fordert*, wurde von ihr auf Grund mangelhafter Kenntniß des Menschen und vieler tiefer und schwerer Vorurtheile gefordert: hat man diesen Mangel und diese Erdichtung nachgewiesen, so hat man die *moralische* Verbindlichkeit für diese und jene Handlungen *vernichtet* – es ist kein Zweifel! – und zwar schon deshalb, weil die Moral selber vor allem Wahrheit und Redlichkeit fordert und somit sich selber die Schnur um den Hals gelegt hat, mit welcher sie erwürgt werden kann – werden *muß: der Selbstmord der Moral* ist ihre eigene letzte moralische Forderung!" (KSA

dern auch in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral*, die mit der Schilderung der Bewusstwerdung des aus der christlichen Moral erwachsenden ‚Willens zur Wahrheit' die detaillierteste Darstellung der Selbstaufhebung der Moral im veröffentlichten Werk bildet. So assoziiert sich Nietzsche im 24. Abschnitt, an dessen Ende er den Leser, dem „dies zu kurz gesagt scheint", auf die Vorrede zur *Morgenröthe* sowie Aphorismus 344 der *Fröhlichen Wissenschaft* verweist,[53] zunächst durch die Verwendung der ersten Person Plural („Wir ‚Erkennenden'" ...) mit einem analogen Kreis typologischer Gestalten (auch hier sind die „letzten Idealisten der Erkenntnis" durch den „Anspruch auf intellektuelle Sauberkeit" verbunden und werden als „Atheisten" und „Immoralisten" etikettiert), beschreibt diese jedoch dann in der dritten Person[54] und beansprucht aus-

9, 639f.) Vgl. dazu auch die berühmte Formulierung in einem Brief an Lou von Salomé (vermutlich vom 24.11.1882): „*Sie* glauben doch nicht, daß ‚der Freigeist' *mein* Ideal ist?! Ich bin –" (KSB 6, 282, Nr. 335). Claus Zittel hat mit Blick auf die Selbstaufhebungsfigur der sokratischen Wissenschaft in der Tragödienschrift argumentiert, dass es sich bei den vermeintlich ‚positivistischen' Werken bereits um als solche intendierte Zuspitzungen der miteinander verschränkten Selbstaufhebungsbewegungen von Wissenschaft und Moral handelt: „Wer dennoch von einer sich nun anschließenden ‚positivistischen' Phase in Nietzsches Denken spricht, unterstellt ihm einen Rückfall hinter das von ihm zuvor erreichte Reflexionsniveau, als hätte Nietzsche die Selbstwidersprüche des naiven Objektivismus inzwischen vergessen. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade die tragische Komponente des Sich-selbst-Aufhebens der Wissenschaft musste ihn verlocken, sich auf die Seite der Wissenschaft zu schlagen und sich selbst, bzw. seinen neuen Protagonisten, den freien Geist, in die Traditionslinie Kants und Schopenhauers zu stellen, um in ihr den Selbstaufhebungsprozess weiter zu treiben." (Zittel 1995, 57)

53 KSA 5, 398–401.

54 „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 sonders, in irgend einem Sinne), diese letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward" (KSA 5, 398f.). Vgl. dazu auch das subtile Spiel von Nähe und Distanz in *Fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 344, wo Nietzsche sich zunächst ebenfalls in das „wir" der wiederum als ‚Gottlose' charakterisierten Erkennenden einzuschließen scheint und dann den sie leitenden Glauben an die Wahrheit in Frage stellt: „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, [... nehmen] *unser* Feuer noch von dem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –" (KSA 3, 577, vgl. zu dieser wichtigen Passage Dellinger 2011, 158f.).

drücklich, „dass ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht sehen können – denn sie stehen sich zu nahe".[55] Nietzsche erklärt im Hinblick auf das in diesen Figuren verkörperte asketische Ideal zwar ausdrücklich: „Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe", doch indem er „diese ‚freien, *sehr* freien Geister'" über ihre Rückbindung an die christliche Moral aufklärt – „*denn sie glauben noch an die Wahrheit*" – und ihnen den Assassinenspruch „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" als Zeichen wahrhafter „*Freiheit* des Geistes" entgegenhält,[56] signalisiert er, selbst nicht mehr ‚an die Wahrheit zu glauben' und somit gleichsam schon einen Schritt weiter zu sein. Durch diese ultimative Zuspitzung des freigeistigen Ideals zur paradoxen Figur der Wahrheit des „Nichts ist wahr"[57] erscheint das für den Vollzug der Selbstaufhebung grundlegende Wahrheitsstreben der „Erkennenden" seiner Grundlage beraubt.[58]

Auch die inhaltlichen Konturen des Motivs der Selbstaufhebung der Moral sowie dessen Bezug auf Schopenhauer werden in der *Genealogie* deutlicher: Im 27. Abschnitt der dritten Abhandlung stellt Nietzsche wiederum einen impliziten Bezug zu Schopenhauer her, wenn er aus dem 357. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* zitiert, in dem der Atheismus seines großen ‚Erziehers' als wesentliche Etappe im Zuge jenes Selbstaufhebungsprozesses gedeutet wird:

> An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die *Voraussetzung* seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausend-

---

55 Ebd., 399.

56 Ebd.

57 Dass Nietzsche diese paradoxe Dimension einkalkuliert, zeigt eine Nachlasspassage, in der diese Wendung ebenfalls auftaucht: „‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt', so redet ihr? ach! also ist auch diese Rede wahr, was liegt daran, daß sie erlaubt ist!" (KSA 11, 384)

58 Nietzsche greift mit der Wendung „Wir ‚Erkennende'" nicht nur eine Typologisierung auf, die er wiederholt mit dem Motivkreis der Selbstaufhebung verbindet (vgl. z.B. *Fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 344 und 380), sondern stellt auch einen Rückbezug zum ersten Satz der Vorrede her: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, – wie sollte es geschehn, dass wir eines Tags uns *fänden*?" (KSA 5, 247, vgl. Gemes 2006) Die hier betonte Unkenntnis der ‚Erkennenden' über sich selbst lässt sich auch auf ihre ihnen an diesem Punkt noch unbekannte Bindung an das asketische Ideal interpretieren, über die sie im Zuge der dritten Abhandlung aufgeklärt werden. Aufgrund dieser Aufklärung werden sich die in *Genealogie* III 24 dann folgerichtig auch unter Anführungszeichen gesetzten „‚Erkennenden'" jedoch nicht mehr in einem unproblematischen Sinn als solche verstehen können, wie es für die die Selbstaufhebung vorantreibende und weite Partien der *Genealogie* bestimmende Fragehaltung erforderlich ist.

> jährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge* im Glauben an Gott verbietet ... Man sieht, *was* eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.[59]

Auch hier schließt Nietzsche an Schopenhauer an, beansprucht jedoch zugleich, einen Schritt weiterzugehen, insofern die christlich-moralische ‚Wahrhaftigkeit' nicht nur den christlichen Gottesglauben, sondern auch noch die christliche Moral und damit zugleich ihr eigenes Fundament unterminiert. Im unmittelbaren Anschluss an das Zitat aus dem Aphorismus 357 der *Fröhlichen Wissenschaft* heißt es:

> 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* nochzu 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 nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt *„was bedeutet aller Wille zur Wahrheit*?"... Und hier rühre ich wieder an mein Problem, an unser Problem, meine *unbekannten* Freunde (– denn noch *weiss* ich von keinem Freunde): welchen Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst *als Problem* zum Bewusstsein gekommen wäre? ... An diesem Sich-bewusstwerden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral *zu Grunde* [...].[60]

Für den hiesigen Kontext ist vor allem entscheidend, dass Nietzsche sich einerseits in die Traditionslinie des ‚Atheisten' Schopenhauers stellt, wenn er beansprucht, das Christentum dem von ihm selbst erlassenen ‚Gesetz' zu unterwerfen und neben dem dogmatischen Gottesglauben auch noch dessen Moral zu unterminieren, sich andererseits aber mit dem zweiten Schritt zugleich auch von der für diese Traditionslinie charakteristischen Fragehaltung distanziert: Tatsächlich „zu Grunde" geht die christliche Moral erst, wenn auch noch die Moralität des kritische Standpunkts selbst

[59] KSA 3, 600.
[60] KSA 5, 410.

mit problematisiert und dieser somit seines Fundaments beraubt wird.[61] Die letzte Konsequenz der ‚Perspektivierung' ergibt sich für Nietzsche erst durch die Reflexion der selbstbezüglichen Dimension des kritischen Strategems. Dies sei ‚sein Problem' und das zunächst noch mit einem weiten Kreis typologischer Gestalten assoziierte „wir" verschiebt sich an diesem Punkt in die vage Hoffnung auf noch ‚unbekannte' Freunde.[62] Das Strategem der Selbstaufhebung dient so zwar der Zielsetzung einer ‚Perspektivierung' der Moral, entspricht ihr aber in seinem moralischen Engagement, d.h. in der Assoziation mit der christlichen Wahrhaftigkeitsmoral selbst noch nicht bzw. nicht unmittelbar.[63] Erst die reflexive Problematisierung jenes Engagements erschließt die weitergehende moralkritische Zielsetzung der ‚Perversität der Gesinnung'.

Folgt man Nietzsches retrospektiver Einschreibung seiner früheren Werke in den Prozess der Selbstaufhebung sowie deren Assoziation mit

---

61 Dies hat insbesondere Claus Zittel betont. Nietzsche hebe „seinen Standpunkt bewußt selbst mit auf" und seine Kritik sei demgemäß „wesentlich ein Vollzugsgeschehen [...], das seine eigene Basis auflöst." (Zittel 1995, 93)

62 Vgl. van Tongeren 2011, 84f.

63 Aus diesem Grund erscheint es unzulässig, die für die Selbstaufhebung leitende Tugend der Redlichkeit ungebrochen als Leitmotiv einer vermeintlichen ‚positiven Ethik' Nietzsches zu interpretieren, wie dies beispielsweise Volker Gerhardt tut, wenn er die „Moral des freien Geistes" nicht als kritisches Strategem, sondern im Sinne eines positiven Postulats deutet (Gerhardt 1989). Wie Paul van Tongeren anhand der Rede von der Redlichkeit als der „letzte[n] Tugend" (KSA 12, 44, vgl. dazu auch die Rede von der „letzte[n] Moral, die sich auch uns noch hörbar macht" KSA 3, 16) deutlich gemacht hat, wird diese für die Selbstaufhebungsbewegung zentrale Tugend im Zuge derselben mit destruiert und kann dahingehend nicht mehr als Grundlage einer neuen ‚positiven Moral' Nietzsches verstanden werden: „This virtue of honesty kills its own cause of existence and the presuppositions of the virtues in general. It is definitely the last virtue because it does not even survive its own work of destruction. [...] Nietzsche uses the vocabulary of honesty and truthfulness, or more generally, of virtue and morality, but he does so to allow for an investigation that brings us to a situation in which this same vocabulary can no longer be used, or can be used only as an imitation. Nietzsche's moral language is parodical." (van Tongeren 2000, 219) Van Tongeren warnt zu Recht davor, „von Nietzsches Moral als einer Moral der Redlichkeit zu sprechen oder seine Moralkritik als eine Läuterung der Moral aus ihrem eigenen Kern heraus aufzufassen. Auch wenn Nietzsches Moralkritik durch die moralische Tugend der Redlichkeit motiviert wäre, so bedeutete dies noch nicht, daß sie auf eine Rekonstruktion der kritisierten Moral in einer reineren Form abzielt." (van Tongeren 1989, 95) Wohlgemerkt verbietet es sich bereits deshalb, das Ideal redlicher Wahrhaftigkeit mit Nietzsches ‚neuer Moral' zu identifizieren, weil es im Kontext des Strategems der Gegenlehre ausdrücklich verabschiedet wird. Zumal sich Nietzsche moralkritischer Strategeme bedient, die in wesentlichen Aspekten ihres normativen Engagements entgegengesetzt sind, kann er mit keiner der jeweiligen Werthaltungen identifiziert werden.

den ihn vorantreibenden typologischen Gestalten, bedeutet dies jedoch auch, dass jene psychologischen Einwände, die Nietzsche etwa in der *Morgenröthe* im Namen der ‚Wahrheit' gegen Schopenhauers Mitleidsmoral formuliert,[64] nicht losgelöst vom strategischen Hintergrund des Selbstaufhebungsmotivs bewertet werden sollten. Zumindest von Nietzsches späterem Standpunkt aus könnte es sich als dramatische Verkürzung des reflexiven Niveaus seiner Moralkritik erweisen, wenn man sein Verhältnis zu Schopenhauers Morallehre auf deren psychologisch-naturalistische Entlarvung beschränkte. Jedenfalls müssen aber jene Passagen aus den Werken nach dem *Zarathustra* vor dem Hintergrund dieses weitergehenden strategischen Kalküls gelesen werden, in denen Nietzsche an Redlichkeit, Wahrhaftigkeit oder Rechtschaffenheit appelliert und sich gegenüber ‚der Moral' wissenschaftlicher oder pseudowissenschaftlicher Entlarvungsstrategien bedient. Diese propositional als ‚Nietzsches Meinungen' in Sachen Moral und Moralkritik zu interpretieren und ungebrochen mit anderen philosophischen Lehrmeinungen zu vergleichen, hieße demgemäß, die Tragweite seines kritischen Ansatzes drastisch zu verkürzen.

## 4. Das Motiv der ‚Gegenlehre'

Während das Strategem der Selbstaufhebung als Erschütterung der christlichen Moral durch das ihm entstammende Wahrhaftigkeitsideal eine Form ‚interner' Kritik darstellt, bildet das Motiv der ‚Gegenlehre' ein Strategem ‚externer' Kritik, das die christliche Moral von einem im Hinblick auf sie ‚außermoralischen' Standpunkt problematisiert. In der Vorrede zur *Geburt der Tragödie* führt Nietzsche diesen Standpunkt durch die Frage nach der Bedeutung der Moral „unter der Optik des *Lebens*"[65] ein.[66] Entscheidend ist im hiesigen Kontext, dass mit der unterschiedli-

[64] Vgl. *Morgenröthe* Aphorismus 133, wo Nietzsche seine Alternativerklärungen zum Phänomen des Mitleids mit den Worten „Die Wahrheit ist [...]" (KSA 3, 125) einleitet.

[65] KSA 1, 17.

[66] Der Begriff der „Optik" wird bereits am Ende des zweiten Abschnitts zur Charakterisierung unterschiedlicher Sichtweisen verwendet, wenn Nietzsche erklärt, dass er sich mit der *Geburt* erstmals an die „Aufgabe" gewagt habe, „*die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ...*" (KSA 1, 14) Dabei suggerieren die abschließenden Pünktchen, wie Claus Zittel argumentiert hat, dass „der Wechsel in der Betrachtung immer weiter fortgesetzt oder auch umgekehrt werden [kann]" (Zittel 2000b, 500). Aufgrund dieser nicht mehr hierarchisierbaren Pluralität von „Optiken" dürfe auch die „Optik des Lebens" nicht verabsolutiert werden, sondern müsse als einer von vielen Standpunkten begriffen

chen formalen Stellung der beiden Strategeme zur christlichen Moral auch unterschiedliche, inhaltlich gegensätzliche moralisch-normative Engagements einhergehen: Während für das Strategem der Selbstaufhebung das christlich geprägte Ideal der Wahrhaftigkeit leitend bleibt, wird dieses im Rahmen des Strategems der Gegenlehre suspendiert und als lebensfeindlich zurückgewiesen, zumal „alles Leben auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums [ruht]".[67] In dieser im Hinblick auf die christliche Moral extramoralischen Perspektive ist „[d]ie Falschheit eines Urtheils [...] noch kein Einwand gegen ein Urtheil; [...] Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Arterhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist".[68] Insofern die „Unwahrheit als Lebensbedingung" erkannt ist, wäre das „Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens".[69] In der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* macht Nietzsche die selbstbezüglichen Konsequenzen sichtbar, die diese im Hinblick auf die christliche Wahrhaftigkeitsmoral extramoralische Perspektive für ihre eigenen Artikulationsbedingungen haben muss und die er im vierten Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* oder bei der Einführung der ‚Perversität der Gesinnung' nur andeutet:

> Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung... aber nicht wahr? da beginne ich bereits wieder und thue was ich immer gethan habe, ich alter Immoralist und Vogelsteller – und rede unmoralisch, aussermoralisch, „jenseits von Gut und Böse"?[70]

Die dreimalige Wiederholung des Lebensbegriffs unterstreicht, dass auch die Autorenstimme, die erklärt, dass sie noch „lebe", eine Form des „Lebens" ist, das von der Täuschung „lebt".[71] Der Topos des Extramoralischen als Verabdes Täuschungsverbots der christlichen Moral erscheint somit als ein Sprachmodus, der genau „da" beginnt, wo die selbstbezügli-

werden, von denen aus Nietzsche die Moral ‚perspektiviert'. Vgl. auch Zittel 2000a, 104ff.

67 KSA 1, 18.

68 KSA 5, 18.

69 Ebd. Nietzsche verbindet diese Formulierungen in *Jenseits von Gut und Böse* 4 mit der ersten Nennung der titelgebenden Formel: „Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse." (KSA 5, 18) Möglicherweise bezieht sich der Topos des Extramoralischen aufgrund der reflexiven Implikationen dieses Zugeständnisses jedoch nur unmittelbar exklusiv auf die christliche Moral.

70 KSA 2, 14f.

71 Vgl. Pichler 2012.

chen Implikationen dieser Haltung, d.h. seine eigenen Rückbindungen an die „Täuschung" des „Lebens" explizit gemacht werden. Dieser seine eigene Perspektivität reflektierende Sprachmodus ist für das Motiv der Gegenlehre zentral.

Nietzsche führt das Motiv der Gegenlehre in der Vorrede zur Tragödienschrift mit ausdrücklichem Bezug auf Schopenhauer ein. Nach der Geißelung der schopenhauersch-christlichen Moral als „‚Wille zur Verneinung des Lebens'" heißt es: „*Gegen* die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*."[72] Die Assoziation von „Gegenlehre" und „Gegenwerthung" – die hier explizit als Erfindungen eines affirmativen, dem „heimliche[n] Instinkt der Vernichtung"[73] entgegengesetzten Instinktes markiert werden – unterstreicht bereits die für das Strategem charakteristische Verschränkung von scheinbar theoretischer Doktrin und normativer Praxis. Gemäß Nietzsches polysemer Verwendung des „Gegen-„ bzw. „Anti-"[74] lässt sich der Ausdruck „Gegenlehre" nicht nur im Sinne von Opposition und Gegnerschaft oder im Sinne einer vergleichenden Gegenüberstellung und kontrastierenden Überbietung des Moralismus, sondern auch im Sinne einer ‚Nicht-Lehre' verstehen, die nicht mehr mit der Intention eines klassisch-deskriptiven Lehranspruchs vorgetragen wird.[75] Als ‚Nicht-Lehre' unterminiert die Gegenlehre solche Ansprüche bzw. bedient sich ihrer zu subversiven, provokativen oder agitatorischen Zwecken. Ihre Sprache ist eine

---

72 KSA 1, 19.

73 Ebd.

74 Vgl. *Nietzsche-Wörterbuch* 2004, 49–75.

75 Werner Stegmaier hat dafür den Ausdruck ‚Anti-Lehren' geprägt: Nietzsche biete „gewaltige Lehren, aber auf eine Weise, die sehen läßt, daß es sich nicht um Lehren im gewöhnlichen Sinn handeln kann, [er] überläßt es jedoch den Lesern, dies sehen zu wollen" (Stegmaier 2000, 205, vgl. auch Stegmaier 2001). Siehe dazu auch Robert Guays Erläuterung zum seiner Einschätzung nach wesentlich ‚ironischen' Charakter der *Genealogie*: „[I]ts use of irony is so pervasive that it cannot be relied upon to report Nietzsche's views, even at the moment of writing, on a historical sequence of events or the causal sources of the phenomena that Nietzsche identifies. By ‚irony' here, I mean that the discursive norm in which one is committed to the truth of what one says is disrupted or suspended. My claim is thus that Nietzsche does not assert most of the claims contained in that text and thus does not, in the text of GM, commit himself to an account of the origin of morality. Nietzsche's procedure is neither to reliably report his own views nor to assert the reality of what might be called the theoretical terms of the account." (Guay 2011, 26f.)

Sprache der „starken Gegen-Begriffe“[76], die die christliche Moral durch das offensive Verbalisieren entgegengesetzter Wertstandpunkte attackiert. Wenn sich Nietzsche in weiterer Folge einen „*widermoralischen* Hang“[77] attestiert, lässt sich dies daher nicht nur im Sinne eines gegen die Moral gerichteten, sondern zugleich auch im Sinne eines eine Gegen-Moral verfolgenden Hanges verstehen.[78] Dass sich diese Charakteristika des von Nietzsche mit Bezug auf die Tragödienschrift eingeführten Motivs der Gegenlehre auf zentrale Momente seines moralkritischen Projekts und dessen Beziehung zu Schopenhauer übertragen lassen, soll nun anhand ausgewählter Passagen der *Genealogie* sowie insbesondere deren Vorrede demonstriert werden.

Am Beginn des fünften Teils der Vorrede erklärt Nietzsche mit Bezug auf *Menschliches, Allzumenschliches*:

> Im Grunde lag mir gerade damals etwas viel Wichtigeres am Herzen als eignes oder fremdes Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral (oder, genauer: letzteres allein um eines Zweckes willen, zu dem es eins unter vielen Mitteln ist). Es handelte sich für mich um den *Werth* der Moral, – und darüber hatte ich mich fast allein mit meinem grossen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen, an den wie an einen Gegenwärtigen jenes Buch, die Leidenschaft und der geheime Widerspruch jenes Buchs sich wendet ( – denn auch jenes Buch war eine „Streitschrift“).[79]

Die Worte „gerade damals“ implizieren, dass es sich möglicherweise *nicht nur* damals, sondern auch im Falle der *Genealogie* so verhält:[80] Auch die in diesem Werk vorgetragenen Hypothesen zum Ursprung der Moral sowie

---

[76] In einem Nachlassnotat aus dem Jahr 1888 erklärt Nietzsche mit Bezug auf „das Wort *Immoralist*“ und die „Formel ‚Jenseits von Gut und Böse‘“: „Ich habe diese starken Gegen-Begriffe nöthig, die *Leuchtkraft* dieser Gegen-Begriffe, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.“ (KSA 13, 603) Zur Bedeutung dieses Notats siehe Stegmaier 2001, 94 sowie Stegmaier 2010, 6f. Vgl. zur reflexiven Distanzierung von der Figur des ‚Immoralisten‘ auch folgende Formulierung aus einem Briefentwurf an Franz Overbeck vom Juli 1888: „Ich bin außerdem Artist genug, um einen Zustand festhalten zu können, bis er Form, bis er Gestalt wird. Ich habe, mit Willkür, mir jene Typen erfunden, die in ihrer Verwegenheit mir Vergnügen machen, z.B. den ‚Immoralisten‘ – einen bisher unerhörten Typus.“ (KSB 8, 363, Nr. 1067) Demzufolge gälte es auch folgende Erklärung mit Vorsicht zu interpretieren: „Ich habe [...] das Wort *Immoralist* zum Abzeichen, zum Ehrenzeichen für mich gewählt; ich bin stolz darauf, dies Wort zu haben, das mich gegen die ganze Menschheit abhebt“ (KSA 6, 370).

[77] KSA 1, 18.

[78] Auch bei Werner Stegmaier (1994, 21f.) ist in diesem Sinn bereits von einer „polemisch-gegenmoralischen Sprache“ Nietzsches die Rede.

[79] KSA 5, 251f.

[80] Vgl. Guay 2011, 32.

die schneidende Kritik fremder Hypothesen könnten in diesem Sinne Mittel zum Zweck sein und im Dienste der Wertfrage stehen, einem mit emphatischer „Leidenschaft" vorgetragenen „Widerspruch". Der das Zitat beschließende Rückbezug des Untertitels der *Genealogie* („Eine Streitschrift") auf *Menschliches, Allzumenschliches* unterstreicht nicht nur, dass die Aussagen tatsächlich auf beide Werke zu beziehen sind, sondern spezifiziert zugleich den Charakter jener Indienstnahme: Eine „Streitschrift" vertritt keinen neutralen Standpunkt, ihre Beschreibungen sind niemals rein deskriptiv, sondern stets polemisch und immer auch normativ tingiert, sie sind zugleich ‚Gegenlehre und Gegenwertung' – kurz: „in einer Streitschrift wird offen Moral gegen Moral gesetzt".[81]

Dass Schopenhauer hier ebenso wie in den Vorreden zur *Geburt der Tragödie* und zur *Morgenröthe* als für die Konstitution von Nietzsches moralkritischem Projekt zentraler Gesprächspartner auftritt, lässt sich dahingehend erklären, dass er sich nicht nur als Vorläufer im Prozess der Selbstaufhebung beanspruchen lässt, sondern ebenso eine ideale Projektionsfläche und Kontrastfolie für die gegen-moralische Polemik der Gegenlehre bildet. Tatsächlich hebt Nietzsche seine polemische Stellung gegen Schopenhauers Mitleidskonzeption gleich zu Beginn des nächsten Abschnitts nochmals auf bezeichnende Weise hervor: „Dies Problem vom *Werthe* des Mitleids und der Mitleids-Moral (– ich bin ein Gegner der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung –) scheint zunächst nur etwas Vereinzeltes, ein Fragezeichen für sich."[82] Die noch vor Beendigung des Satzes eingeschobene Klammerbemerkung zerstört umgehend jegliche Illusion, dass es sich im Folgenden um so etwas wie eine wissenschaftlich-neutrale Analyse handeln könnte und provoziert den Leser gezielt zur Reflexion der polemischen, gegen-moralischen Stellung des Autors. Damit wird jedoch nicht mehr nur die Selbstverständlichkeit des Werts der bisherigen Werte, sondern zugleich auch jene der vom Autor vertretenen Werte problematisiert. Nietzsche schwenkt demgemäß im direkten Anschluss an diese Reflexionsprovokation vom Gegenstand der schopen-

---

[81] Stegmaier 1994, 57. Wie Babette Babich zu Recht beklagt, hat auch die explizite Deklaration der *Genealogie* als „Streitschrift" nur wenige Autoren davon abgehalten, das Werk im Sinne eines systematischen historischen Traktats über die Entstehung der Moral zu deuten: „The title-page hint concerning the challenging dimension of the book has not prevented scholars from reading *On the Genealogy of Morals* as a *Tractatus* or straightforward account of Nietzsche's thinking on moral philosophy, and it is a common place to claim that *GM* is Nietzsche's most systematic anc coherent book." (Babich 2006, 177) Ausdrücklich für eine solche Deutung als „unified account of the origin of morality" votiert etwa Maudemarie Clark (1994, 20).

[82] KSA 5, 252f.

hauerisch-christlichen „Mitleids-Moral“ auf jenen der Moral im weiteren Sinne, der auch noch seinen gegen-moralischen Wertstandpunkt umfasst:

> [W]er aber einmal hier hängen bleibt, hier fragen *lernt*, dem wird es gehn, wie es mir ergangen ist: – eine ungeheure neue Aussicht thut sich ihm auf, eine Möglichkeit fasst ihn wie ein Schwindel, jede Art Misstrauen, Argwohn, Furcht springt hervor, der Glaube an die Moral, an alle Moral wankt.[83]

Die sich an die zitierte Klammerbemerkungen anschließende Motivik des zu umfassenderer Skepsis führenden Hängenbleibens und Fragen-Lernens kann neuerlich als subtiles Signal an den Leser interpretiert werden, der den Schwenk von der zuvor noch ausdrücklich genannten „Mitleids-Moral“ auf „alle Moral“ nachvollziehen soll: Was zunächst als Verdacht gegen die spezifische Moral des Mitleids „nur etwas Vereinzeltes, ein Fragezeichen für sich“ zu sein scheint, wird vermittels der Reflexion über die Gegenmoral ihres erklärten „Gegners“ zu einer Problematisierung „aller Moral“.

Diesen reflexiven Hintergrund gilt es im Auge zu behalten, wenn Nietzsche im Anschluss seine berühmte *„neue Forderung“* nach einer „*Kritik* der moralischen Werthe“ erhebt: *„der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen“*.[84] Nietzsche fragt nicht einfach nur nach der Nützlichkeit oder Förderlichkeit jener Werte für ‚das Leben‘, sondern wiederholt ausdrücklich, nach dem „*Werth* dieser ‚Werthe‘“[85] zu fragen und unterstreicht so, dass es sich um eine spezifisch normative Fragehinsicht handelt.[86] Die Frage nach dem ‚Werth der Werthe‘ verlangt nach

---

[83] Ebd., 253.

[84] Ebd.

[85] Ebd.

[86] Vgl. van Tongeren 2006, 390 sowie Foot 1994, 5. Erhellend ist für die der Frage nach dem ‚Wert der Werte‘ in Nietzsches Denkhorizont inhärenten Problematik ein Notat aus dem Zeitraum 1885–86. Nietzsche beklagt dort wie später in der Vorrede zur *Genealogie*, dass der „*Werth* der Moral“ bislang nie in Frage gestellt wurde und notiert zunächst: „Wird man es erlauben, daß hier Jemand das Wort nimmt, der gerade an diesem Werthe zweifelt?“ Nach einer späteren Überarbeitung lautet der Satz jedoch: „Wird man es erlauben, daß hier Jemand das Wort nimmt, der gerade über die Werthe Zweifel hat?“ (KGW Abt. IX, *Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, Bd. 5, *Arbeitsheft W I 8*, bearb. von Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach, Berlin/New York 2005, 36) Das möglicherweise Unerlaubte und Prekäre läge gemäß dieser Überarbeitung also nicht so sehr darin, dass der für selbstverständlich gehaltene Wert der Moral bezweifelt wird, sondern vielmehr darin, dass jemand diesen Zweifel äußert, der über „die Werthe“ im Allgemeinen, d.h. über den für diesen Zweifel grundlegenden Begriff des Wertes selbst Zweifel hegt, insofern ihm Werte nicht als gegeben oder begründbar, sondern als gewaltsam-perspektivische Setzungen erscheinen.

einer ‚Werthschätzung', die jedoch – gemäß der vorgeschlagenen Deutung der ‚Perversität der Gesinnung' in Analogie zur Rede vom „Perspektivische[n] in jeder Werthschätzung"[87] – ihrerseits wesentlich ‚perspektivisch'[88] und damit fundamental problematisch sein muss.[89] Dass Nietzsches Frage nach der Bedeutung der Moral „unter der Optik des *Lebens*"[90] – ganz gemäß der Assoziation von „Optik" mit der „Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums"[91]– eine ganz spezifische, perspektivische Optik verfolgt, zeigt sich, wenn er in weiterer Folge zugesteht, dass „die Gegenwart" durch die Moral zwar „[v]ielleicht behaglicher, ungefährlicher" lebe, damit aber zugleich zu verschulden drohe, dass „eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit und Pracht* des Typus Mensch niemals erreicht würde".[92] Lebensfeindlich und -gefährlich ist die Moral demgemäß nicht im Sinne eines Lebensbegriffs, der auf ‚Behaglichkeit' und ‚Ungefährlichkeit' abhebt, sondern nur im Hinblick auf ein Verständnis

87 KSA 2, 20.

88 Nietzsche unterstreicht die Perspektivität der Frage nach dem „Werth" der Moral am Ende der ersten Abhandlung nochmals ausdrücklich in einer „Anmerkung": „Die Frage: was ist diese oder jene Gütertafel und ‚Moral' *werth*? will unter die verschiedensten Perspektiven gestellt sein; man kann namentlich das ‚werth *wozu*?' nicht fein genug aus einander legen. Etwas zum Beispiel, das ersichtlich Werth hätte in Hinsicht auf möglichste Dauerfähigkeit einer Rasse (oder auf Steigerung ihrer Anpassungskräfte an ein bestimmtes Klima oder auf Erhaltung der grössten Zahl), hätte durchaus nicht den gleichen Werth, wenn es sich etwa darum handelte, einen stärkeren Typus herauszubilden. Das Wohl der Meisten und das Wohl der Wenigsten sind entgegengesetzte Werth-Gesichtspunkte: *an sich* schon den ersteren für den höherwerthigen zu halten, wollen wir der Naivetät englischer Biologen überlassen ..." (KSA 5, 289) Auch das von Nietzsche immer wieder favorisierte Ideal der Stärke und Lebenssteigerung qua das „Wohl der Wenigsten" – „die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen *stärkeren* Species Mensch geopfert – das *wäre* ein Fortschritt" (KSA 5, 315) – für an sich höherwertig zu halten, wäre angesichts dessen eine „Naivetät".

89 Instruktiv ist für die Problematik der in der Frage nach dem ‚Wert der Werte' oder auch im Projekt der ‚Umwertung' operativen Werte die in der anglophonen Forschung intensiv debattierte Frage, ob Nietzsche in der Terminologie der zeitgenössischen Metaethik ein Fiktionalismus (Hussain 2007) bzw. Antirealismus im Hinblick auf Werte (Leiter 2002, 146–155) zugeschrieben werden müsse. Zum derart entstehenden „authority problem" vgl. auch Ridley 2006.

90 KSA 1, 17.

91 KSA 1, 18.

92 KSA 5, 253. Stefan Rois (2009) hat jüngst einleuchtend demonstriert, dass Nietzsches vitalistische Tendenzen und die häufige Identifikation von ‚Leben' mit bestimmten Formen bzw. Merkmalen von Leben von seinen eigenen Voraussetzungen her problematisiert werden müssen. Entgegen Rois Argumentation lassen sich diese Tendenzen allerdings m.E. – wie ich im Folgenden ansatzweise zu demonstrieren können hoffe – durchaus als Teil von Nietzsches weitergehendem reflexiven Kalkül begreifen.

von Leben, das wesentlich auf die Steigerung von ‚Mächtigkeit und Pracht' zielt.[93]

Nietzsche prägt für dieses Verständnis von ‚Leben' bekanntermaßen die Formel vom ‚Willen zur Macht', die in seinen Invektiven gegen Schopenhauers Mitleidsmoral in der Tat eine zentrale Rolle spielt. So etwa, wenn Nietzsche hinsichtlich Schopenhauers ‚neminem-laede-Grundsatz' in *Jenseits von Gut und Böse* erklärt, „wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist",[94] oder in seiner Abrechnung mit der Mitleidsmoral im *Antichrist*, der ebenfalls eine Identifikation des Lebens mit dem ‚Willen zur Macht' vorausgeht .[95] In der *Genealogie* taucht der ‚Wille zur Macht' *expressis verbis* (abgesehen von der Nennung als „in Vorbereitung" befindliches Werk im Buchdeckel) erst in den berühmten Methodenreflexionen der zweiten Abhandlung als „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik"[96] auf. ‚Gesichtspunkt' kann in Nietzsches Sprachgebrauch wohlgemerkt neben ‚Aspekt' auch soviel wie ‚Perspektive' bedeuten: Gemäß der Kennzeichnung der (pseudo-)historischen Ursprungshypothesen als Mittel zum Zweck der Frage nach dem ‚Wert der Werte' könnte sich die durch die ‚Lehre' vom ‚Willen zur Macht' etablierte Perspektive somit als Instrument der Gegenlehre erweisen, das wesentlich durch deren normative,

---

93 Dass die von Nietzsche immer wieder mit dem Begriff des Lebens assoziierten und zur Installation desselben als Wertmaßstab genutzten Attribute ihrerseits schon als ‚Werthschätzungen' zu begreifen sind und somit nicht einfach unproblematisch aufgenommen werden sollten, suggeriert ein Nachlassnotat aus dem Jahr 1885: „Woher sollen wir die Werthschätzungen *nehmen*? Vom ‚Leben'? Aber ‚höher, tiefer, einfacher, vielfacher' – sind Schätzungen, welche wir erst ins Leben *legen*." (KSA 11, 486) Der nachfolgende Verweis auf eine „*Optik des Wachsthums*" ist ebenso bezeichnend wie der anschließende Titelentwurf „Eine Moral für Moralisten / Von Felix Fallax" (ebd.): Eine die perspektivische ‚Optik des Wachsthums' verfolgende Gegen-Moral könnte sich demgemäß wesentlich an ‚Moralisten' richtet, die sie auf ihre trügerischen (fallax), gegen-moralischen Absichten hin durchschauen. Die „Demaskierungsgeste", die das Pseudonym „Felix Fallax" einschließt, ist tatsächlich „typisch für den Kreter, der vor sich und seinen Lügen warnt: ein Pseudonym, das seinen Charakter öffentlich preisgibt." (Löw 1984, 187) Entgegen Löws Leitthese sind m. E. jedoch sowohl solche Demaskierungsgesten, die Nietzsches kritische Strategeme als solche lesbar machen, als auch sein Interesse an dem Kreter-Paradoxon verwandten Figurationen selbstbezüglich-paradoxer ‚Wahrheiten' Ausdruck eines philosophischen Reflexionszusammenhangs und nicht bloße Sophismen. Vgl. zum letzteren Dellinger 2012b sowie zur Auseinandersetzung mit Löw Dellinger 2009.

94 KSA 5, 107.

95 vgl. KSA 6, 172ff.

96 KSA 5, 315.

gegen-moralische Zielsetzung bestimmt ist.[97] Jedenfalls unterstreicht Nietzsche auch an dieser Stelle ausdrücklich seine polemische Intention: „Ich hebe diesen Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik hervor, um so mehr als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegen geht". Nietzsche wendet sich gegen die „demokratische Idiosynkrasie" und den „moderne[n] *Misarchismus*", die der „Physiologie und Lehre vom Leben" sukzessive „einen Grundbegriff, den der eigentlichen *Aktivität*, eskamotirt"[98] und stattdessen „‚Anpassung'" als „Aktivität zweiten Ranges, eine blosse Reaktivität" in den Mittelpunkt gerückt haben. Damit sei „das Wesen des Lebens verkannt, sein *Wille zur Macht*".[99] Dem Leser der *Genealogie* sollte das Begriffspaar Aktivität/Reaktivität an dieser Stelle allerdings bereits bekannt vorkommen. Wenn Nietzsche antritt, den Begriff der Aktivität gegen jenen der Anpassung und Reaktivität zu rehabilitieren, spiegelt sich darin der Gegensatz zwischen „Sklaven-Moral", deren „Aktion von Grund aus Reaktion [ist]" und der „vornehmen Werthungsweise"[100] der Herrenmoral, die wesentlich aktiv-spontan agieren soll. Die Bestimmung des „Wesens des Lebens" als „Wille zur Macht" erweist sich somit ihrerseits als (gegen-)moralisch motiviert. Ebenso wie die demokratische Moral „in die strengsten, anscheinend objektivsten Wissenschaften eindringt"[101] und sich in der dergestalt etablierten Lehre reaktiver Anpassung spiegelt, spiegelt sich Nietzsches Gegenmoral in der Gegenlehre des ‚Willens zur Macht'.

Nietzsches Sympathien für die Wertungsweise der ‚Herrenmoral' scheinen in der *Genealogie* allerorts durch. Am Ende der ersten Abhandlung werden sie jedoch auf bezeichnende Weise überdeutlich:[102]

> Grund genug für mich, selbst zu Ende zu kommen, vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich *will*, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: „*Jenseits von Gut und Böse*"...

---

97 So erklärt Paul van Tongeren (1989, 206): „Nietzsches Philosophie vom Willen zur Macht ist keine reine Beschreibung oder Interpretation der Wirklichkeit, sondern sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der normativen These, daß die so verstandene Wirklichkeit bejaht und dauernd als Kampf ‚realisiert' werden müsse."

98 Ebd.

99 Ebd., 316.

100 KSA 5, 271.

101 KSA 5, 315.

102 Dies hat schon Alexander Nehamas (1985, 206) gegen Walter Kaufmanns These geltend gemacht, dass sich Nietzsche nicht mit der Wertungsweise der ‚Herrenmoral' identifiziere. Wenn Nehamas jedoch daraus folgert, dass die Stellung ‚jenseits von Gut und Böse' keine Distanzierung von der ‚vornehmen' Moral erlaube, setzt er dabei irrtümlich die Univozität von Nietzsches Formel voraus.

> Dies heisst zum Mindesten nicht „Jenseits von Gut und Schlecht."
> _ _[103]

Dieser offenen Assoziation der Formel ‚Jenseits von Gut und Böse' mit den herrenmoralischen Kategorien „Gut und Schlecht" schickt Nietzsche neuerlich ein deutliches Reflexionssignal an den Leser voraus: „Wer an dieser Stelle anfängt, gleich meinen Lesern, nachzudenken, weiter zu denken, der wird schwerlich bald damit zu Ende kommen".[104] Während Nietzsche mit dieser gegenmoralischen Parteiname „zu Ende kommt", soll der Leser diese reflexiv hinterfragen und wird dergestalt „schwerlich bald damit zu Ende kommen". Die offensive Proklamation der Extramoralität im engeren Sinne verlangt nach der Reflexion der ihr inhärenten Gegenmoral durch den Leser und perspektiviert dergestalt neben der attackierten Moral des „Gut und Schlecht" zugleich auch sich selbst. Das „Jenseits von Gut und Böse" im engeren Sinn scheint somit *via reflexionis* auf den Topos des Extramoralischen im weiteren Sinne zu verweisen.[105]

Auch die Einführung des Motivs des ‚Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse* zeigt ähnliche Reflexionsangebote.[106] So lässt sich etwa die These, „dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten",[107] ungebrochen auf die Philosophie des ‚Willens zur Macht' umlegen, der Hinweis auf „unmoralische" Absichten scheint dies geradezu herauszufordern. Im 22. Aphorismus betont Nietzsche ausdrücklich, dass seine Interpretation der Welt als ‚Wille zur Macht' gegenüber den „demokratischen Instinkten" der „Physiker" und ihrer „pöbelmännische[n] Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche" einer „entgegengesetzten *Absicht* [meine Hervorhebung, J.D.]"[108] entspringt, und wenn er den ‚Willen zur

---

103 KSA 5, 288.

104 Ebd.

105 Robert Guay unterschlägt bei seiner Interpretation dieser Passage zwar den letzten Satz und die darin bekundete Assoziation mit den ‚herrenmoralischen' Kategorien, kommt aber dennoch zu einer ähnlichen Einschätzung: „The suggestion is that by working through the irony one arrives at some goal beyond it. Since this goal or aim is ‚sufficiently clear', I take it to be nothing other than what is said, namely, moving ‚beyond good and evil'. The purpose of the irony must be to lead somewhere beyond good and evil." (Guay 2011, 39)

106 Siehe dazu Clark 2000 sowie Dellinger 2012a. Axel Pichler (2010, 182) spricht im Hinblick auf die Darstellung des ‚Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse* 36 von einer „virtuellen Ontologie", deren Funktion im „Zusammenspiel von Etablierung einer Grundlage der kritischen Denkbewegung und deren späterer Zurücknahme" besteht, wobei die ‚virtuelle Ontologie' zunächst „den Anspruch auf Gültigkeit simulieren" müsse.

107 KSA 5, 19f.

108 KSA 5, 37.

Macht' alternativen Bestimmungen des Lebensbegriffs wie Spinozas „Selbsterhaltungstrieb"[109] oder Schopenhauers „Willen zum Dasein"[110] entgegensetzt, sollte dies wohl ebenfalls nicht als normativ neutrale, rein theoretisch motivierte Innovationsbemühung verstanden werden: Während Schopenhauer seine Deutung des Lebens als ‚Wille zum Dasein' zu dessen moralischer Verneinung führt, soll die Bestimmung desselben als ‚Wille zur Macht' ein Ideal der Steigerung, Stärke und Bejahung fördern. Vom Aufgriff des Willensbegriffs und der „Wille zu..."-Formel[111] über die von Schopenhauerianismen durchsetzte Darstellung im 36. Aphorismus[112] lässt sich der ‚Wille zur Macht' als Gegenlehre, als normativ motiviertes Alternativprogramm zu Schopenhauers Willenskonzeption lesen.[113]

In aller Deutlichkeit zeigt sich die gegenmoralische Funktion des ‚Willens zur Macht' schließlich in der Vorrede zum *Antichrist*: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt."[114] Wie Andreas Urs Sommer im Hinblick auf diese Passage richtig betont hat, lassen sich hier deskriptive und normative Momente nicht länger isolieren, das Beschreibungsmuster des ‚Willens

---

109 KSA 5, 27.

110 KSA 4, 148.

111 Vgl. Porter 2006, 554: „The ghost of Schopenhauer is not so easily thrown off. Nietzsche's counter-claim, held against his metaphysical opponent, that ‚life simply is will to power' [...], could be paraphrased without loss of meaning as ‚all that has being is only a willing' which is the very mythology he would oppose [...]. It has been suggested that the word ‚will', presumably taken over from Schopenhauer, was not well chosen, because it carries suggestions which were unintended [...]. We are right to feel uneasy with the term but wrong to rule out that Nietzsche's aim was, precisely, to create this sense of unease".

112 Vgl. Janaway 2007, 154f.

113 So hat schon Jörg Salaquarda das Verhältnis von Nietzsches und Schopenhauers Willenskonzeptionen gedeutet: „Nietzsche [hat] ja nicht nur Schopenhauers Identifizierung des Dings an sich mit dem Willen kritisiert (was es ihm erlauben würde, unter Beibehaltung des Modells den Willen durch etwas anderes, z.B. den Willen zur Macht, zu ersetzen), sondern er hat das Modell selbst verworfen [...]. Schopenhauer hat mit seiner Metaphysik des Willens eine Antwort auf die Frage geben wollen, wie ‚die Welt' beschaffen sein muß, wenn sein Lebensgefühl der Realität entspricht. Nietzsche konnte insoweit an der These vom Willen als dem Kern der Welt nichts aussetzen [...]. Aber er kritisierte Schopenhauer, weil er die zu seinem Verständnis des Menschen passende Weltdeutung als Aussage über die ‚wahre Welt' mißverstand. [...] Nietzsche [zielt] mit seiner Lehre vom Willen zur Macht auf eine Deutung der Welt ab, die sein Ideal absichert" (Salaquarda 1985, 48–55). Zu einer ähnlichen Einschätzung hinsichtlich der Funktion des ‚Willens zur Macht' und des Verhältnisses zu Schopenhauers Willenskonzeption kommt auch Ivan Soll (1986), vgl. auch Soll 1998, 100ff.

114 KSA 6, 170.

zur Macht‘ ist als ‚Gegenlehre und Gegenwerthung‘ durch und durch normativ tingiert.[115] Demgemäß dürften jedoch weder die scheinbar deskriptiven argumentativen Ausformungen jener Gegenlehre noch die darauf basierende Setzung von Machtsteigerung vs. Mitleidsmoral losgelöst von der leitenden gegenmoralischen Intention verstanden werden.

In der *Götzen-Dämmerung* beschreibt Nietzsche seine aus der Einsicht, „*dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt*“ folgende „Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen“ dahingehend, dass man „die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich“ haben müsse.[116] Dies scheint – analog zur die Moral als ‚Täuschung‘ begreifenden ‚Perversität der Gesinnung‘ – für die Moral im weiteren Sinne und somit unweigerlich auch für jene gegenmoralischen Urteile gelten zu müssen, die das Strategem der Gegenlehre durchziehen. Dass man deren Illusion „unter“ sich haben soll, bedeutet freilich nicht zwangsläufig, dass man sie ‚hinter‘ sich haben muss (bzw. kann), sondern könnte durchaus die bewusst-souveräne Handhabung und den strategischen Einsatz solcher Illusionen einschließen. Moral sei zwar „bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie“, bleibe jedoch „als *Semiotik* unschätzbar“.[117] Nietzsches Gegenlehre wäre somit auch als Zeichen einer entgegengesetzten Symptomatik lesbar, als das, was er im Epilog zum *Fall Wagner* eine „Zeichensprache der Wohlgerathenheit, des *aufsteigenden* Lebens, des Willens zur Macht als Princips des Lebens“ nennt.[118] Nietzsche kommt an dieser Stelle nochmals auf den Gegensatz zwischen jener vornehm-herrenmoralischen Wertungsweise des „aufsteigenden Lebens“ und der christlichen Moral zu sprechen und erklärt:

> Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind *beide* nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht. Dass man den Pessimismus wie eine Philosophie bekämpft hat, war der Gip-

[115] „Nietzsches Seinssätze enthalten unmittelbar Wertungen; sie legen Zeugnis ab von einer Umwertung, die bereits in vollem Gange ist und genau das für ‚gut‘ erklärt, was der ‚Herdenmoral‘ als ‚böse‘ galt. [...] Die Unterscheidung von ethischen und ontologischen Sätzen ist auf den späten Nietzsche letztlich nicht mehr applizierbar: Jede Seinsaussage entspringt bei und nach ihm fundamentalen Wertungen.“ (Sommer 2000, 90) Auch für Sommer ist der ‚Wille zur Macht‘ dahingehend wesentlich Instrument der ‚Umwertung‘: „Seen against the revaluation, the putative ‚main doctrines‘ of ‚will to power‘ and ‚eternal recurrence of the same‘ appear only as the means, not the ends.“ (Sommer 2006, 266)

[116] KSA 6, 98.

[117] Ebd.

[118] KSA 6, 51.

> felpunkt des gelehrten Idiotenthums. Die Begriffe „wahr" und „unwahr" haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn.[119]

Vielleicht sollte man Nietzsches Invektiven gegen Schopenhauers Pessimismus und Mitleidsmoral demgemäß nicht so interpretieren, als ob er diesen „wie eine Philosophie", d.h. „mit Gründen und Widerlegungen" hätte bekämpfen wollen. Schon als Nietzsche 1866 begeistert Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* durcharbeitet, begreift er dessen Forderung, dass die Philosophie nach dem Scheitern des Erkenntnisprojekts wesentlich freie, auf Erbauung ausgerichtete Kunst werden müsse (so jedenfalls seine vielleicht etwas überspitzte Deutung), im Hinblick auf Rudolf Hayms Schopenhauer-Kritik als befreiende Einsicht:

> Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte so bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer.[120]

Freilich hat sich in den rund zwanzig Jahren, die zwischen diesem Brief und den Formulierungen von Nietzsches moralkritischem Projekt nach dem *Zarathustra* liegen, seine Bewertung von Schopenhauers Philosophie grundlegend verändert. Vielleicht aber nicht so sehr seine Einschätzung bezüglich ihres methodischen Status sowie des Status einer sich gegen ihre normativen Implikationen richtenden Gegenlehre.[121] Wenn das Strategem der Gegenlehre als eine solche ‚Zeichenrede' intendiert sein sollte, würde es nicht den Anspruch machen, zur schopenhauersch-christlichen Mitleidsmoral in einem naturalistisch oder anderwärtig determinierbaren Verhältnis von „‚wahr' und ‚unwahr'" zu stehen. Als Symptom und Zeichen wäre die Gegenlehre überdies stets für neue, Nietzsches schmeichelhafte, normativ gefärbte Selbstdiagnosen hinterfragende Deutungen und Alternativdiagnosen offen. So könnte man fragen, ob es sich bei ihr nicht

---

[119] Ebd.

[120] Brief an Carl von Gersdorff, Ende August 1866, KSB 2, 160, Nr. 517. Zu den Hintergründen siehe Böning 1988, 1–12.

[121] Vgl. Salaquarda 1985, 46–55. Ebenfalls vor dem Hintergrund von Nietzsches Lange-Rezeption und dessen „Standpunkt des Ideals" hat zuletzt auch George Stack für eine Deutung des ‚Willens zur Macht' als „deliberately constructed exoteric myth" (Stack 2005, 187) votiert. Wie Maudemarie Clark (2000) setzt Stack jedoch eine m. E. problematische, von Nietzsches veröffentlichten Schriften her kaum legitimierbare Unterscheidung zwischen einer naturalistisch fundierten ‚psychologischen' und einer als exoterischer Mythos intendierten ‚ontologischen' Lehre des ‚Willens zur Macht' voraus.

um einen wesentlich reaktiven Vollzug handelt, der den Idealisierungen des Spontan-Aktiven nicht entspricht oder ob die Bewusstmachung des Kalküls der Gegenlehre nicht ihren eigenen Kategorien zufolge als ‚krankhaft' und ‚dekadent' beschrieben werden müsste.[122]

## 4. Zum strategischen Zusammenspiel von Selbstaufhebung und Gegenlehre

Wie deutlich geworden sein sollte, stellen die Motive von Selbstaufhebung und Gegenlehre zwei gegenläufige Formen von ‚moralischem Engagement' in Nietzsches Moralkritik dar: Während es sich bei der Selbstaufhebung der Moral als Vollzug des asketischen Ideals um eine Verneinung der Täuschung bis zum Kollaps des Wahrhaftigkeitsideals (und des Imperativs des Nicht-Täuschens) handelt, kommt es im Rahmen der Gegenlehre zum bewusst-strategischen Einsatz gegen-moralischer Täuschungen. Die beiden kritischen Strategeme lassen sich zwar demgemäß im Hinblick auf ihren normativen Hintergrund differenzieren, sind jedoch zugleich auch aufeinander bezogen, ergänzen einander wechselseitig und sind in Nietzsches Texten oft aufs Engste verquickt.[123]

Auf stilistischer Ebene lässt sich beispielsweise das für die *Genealogie* so charakteristische Changieren zwischen nüchtern-distanzierter ‚Wissenschaftlichkeit' auf der einen und affektgeladener Polemik auf der anderen Seite vor dem Hintergrund des Gegensatzes von Selbstaufhebung und Gegenlehre begreifen:[124] Während sich der wissenschaftliche ‚Wille zur

[122] Zur Problematik der Bewusstmachung siehe Dellinger 2012c.

[123] Axel Pichler hat das Zusammenspiel zwischen autodestruktiven Strukturen und dem strategischen Einsatz widermoralischer Gegenbegriffe unter Rückgriff auf den Neologismus „Orchestikologie" interpretiert: „Nietzsches Orchestikologie realisiert ihre Destruktionsbewegung, indem sie im Rahmen der fragmentarischen Schrift bloß strategisch gültige Gegenbegriffe oder -konzepte als Fundamente einer virtuellen Ontologie entwirft und mit deren Hilfe traditionelle Termini oder Konzepte der abendländischen Philosophiegeschichte destruiert, um sich dann in einem letzten Schritt selbst aufzuheben." (Pichler 2010, 200) M. E. gestaltet sich das Ineinandergreifen der beiden Strategeme und ihrer unterschiedlichen Figurationen in Nietzsches Texten jedoch weitaus komplexer, als dass sich diese partiell einleuchtende Schematisierung derart universalisieren ließe.

[124] Vgl. dazu auch Guays Analyse des Gegensatzes quasi-wissenschaftlicher und prononciert evaluativer Stimmen in der *Genealogie*: „Nietzsche writes in multiple voices and in particular distinguishes between his own and that of the genealogical narrator. Nietzsche departs from the main genealogical accounts and speaks in his own voice, and when he does so what he says does not merely *supplement* the causal accounts but actually stands *in competition* with them." (Guay 2011, 36)

Wahrheit‘ als Speerspitze des asketischen Ideals und der durch es vorangetriebenen Selbstaufhebung der Moral erweist, verkörpern die polemischen Ausfälle als offen gegen-moralische Parteinahmen für eine Moral der ‚Vornehmheit‘ und ‚Stärke‘ das Motiv der Gegenlehre. Wie eng die beiden diskursiven Strategien im Text verflochten sind, zeigt etwa die Auseinandersetzung mit den „englischen Psychologen“ zu Beginn der ersten Abhandlung. Nietzsche signalisiert dort einerseits Sympathie für die Bestrebung, „der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern“,[125] und erhebt im Hinblick auf die Erklärung der „Herkunft des Begriffs und Urtheils ‚gut‘“ den Vorwurf mangelnden historischen Verständnisses und wissenschaftlicher „Stümperei“.[126] Damit schreibt er sich selbst in das Objektivitätsstreben des asketischen Ideals ein, das in der dritten Abhandlung zur Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit‘ führen wird.[127] Andererseits wirft Nietzsche den ‚Moral-Genealogen‘ vor, es auf eine Demütigung des Stolzes und der Werthaltung des „höhere[n] Mensch[en]“ abgesehen zu haben („Dieser Stolz *soll* gedemüthigt, diese Werthschätzung entwerthet werden“). Mit seiner eigenen Ursprungserklärung aus dem „Pathos der Vornehmheit und Distanz“ tritt er augenscheinlich dazu an, diesen Stolz zu rehabilitieren, und konstituiert so ein Motiv der Gegenlehre. Bezeichnend ist dabei die an die thetisch-affirmative Versicherung „– *das* ist der Ursprung des Gegensatzes ‚gut‘ und ‚schlecht‘[128] anschließende Klammerbemerkung, die sich als Reflexion eben dieses Verfahrens interpretieren lässt:

> (Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das *ist* das und das‘, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.)[129]

Nietzsche scheint das „Herrenrecht, Namen zu geben“ hier nicht einfach nur zu beschreiben, sondern es sowohl mit dessen Proklamation als auch mit seiner eigenen Ursprungserklärung zugleich auch schon zu vollziehen: Das affirmative „*das* ist der Ursprung“ lässt sich ebenso als „Machtäußerung“ und Akt sprachlicher Besitzergreifung lesen wie der Versuch, solche Akte sowie den Sprachursprung als ‚Herrenrecht‘ „zu fassen“. Das ‚Fassen‘ birgt seinerseits eine Konnotation von Gewaltsamkeit, und die

---

125 KSA 5, 257f.
126 KSA 5, 258.
127 Vgl. van Tongeren 2011, 77f.
128 Ebd., 259.
129 Ebd., 260.

eigentümlich vorsichtige Formulierung, „dass man sich erlauben sollte ...“ (statt einfach nur „dass der Ursprung der Sprache selbst eine Machtäusserung der Herrschenden ist“) lädt dazu ein, diese zu reflektieren und einzusehen, dass die Proklamation des ‚Herrenrechts‘ dieses zugleich performiert. Damit wird nicht nur die Erklärung des Gegensatzes von „gut“ und „schlecht“ aus dem „Pathos der Distanz“ als Figuration der Gegenlehre, als Mittel zum Zweck der Etablierung einer entgegengesetzten Werthaltung lesbar, sondern zugleich auch nahegelegt, anderen Sprachäußerungen der dergestalt problematisierten Autorenstimme sowie die in ihnen mobilisierten Begriffe und Unterscheidungen daraufhin zu befragen.

Auch am Ende der ersten Abhandlung ergibt sich eine deutliche Kontrastierung der beiden Strategeme: Nach der bereits diskutierten Assoziation der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ mit den herrenmoralischen Kategorien von „Gut“ und „Schlecht“ als beispielhafter Instanzierung des Motivs der Gegenlehre beschließt Nietzsche die Abhandlung mit einer „Anmerkung“, in der er „eine Reihe akademischer Preisausschreiben“ zur „Förderung *moralhistorischer* Studien“ fordert.[130] Die normativ-gegenmoralische Parteinahme wird so nochmals durch einen nüchternen, wissenschaftlichen Ton gebrochen.[131] Die Motive von Selbstaufhebung und Gegenlehre lassen sich in dieser Hinsicht auf unterschiedliche Tonlagen in Nietzsches polyphonem moralkritischen Diskurs beziehen, zwischen denen er gerade in der *Genealogie* ständig oszilliert und die sich wechselseitig kontrastieren und perspektivieren: Die gegen-moralische Polemik lässt die wissenschaftliche Distanziertheit fragwürdig erscheinen[132] und die zur Selbstaufhebung führende aufklärerische Nüchternheit lässt den gegen-moralischen Impetus um so stärker als solchen hervortreten.

Neben diesem stilistischen Zusammenspiel lässt sich auch ein inhaltliches Ineinandergreifen von Selbstaufhebung und Gegenlehre diagnostizieren: Die Selbstaufhebungsbewegung des moralisch fundierten ‚Willens zur Wahrheit‘ soll in der *Genealogie* zur Einsicht führen, dass es sich auch

130 KSA 5, 288.

131 Vgl. Stegmaier 1994, 130.

132 Nietzsche suggeriert in *Ecce homo* nochmals ausdrücklich, dass die ‚Wissenschaftlichkeit‘ in der *Genealogie* irreführend sein könnte: „Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist. Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss. – Jedes Mal ein Anfang, der irre führen *soll*, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend.“ (KSA 6, 352, vgl. Guay 2011, 33 sowie van Tongeren 2011).

bei ihm um eine – wiewohl ‚absteigende', asketisch-nihilistische – Spielform des ‚Willens zur Macht' handelt. Das Resultat dieser Selbstaufhebungsbewegung führt somit zum Grundbegriff der Gegenlehre hin und scheint ihr in diesem Sinne zuzuarbeiten. Umgekehrt könnte man – gerade deshalb – fragen, ob die Gegenlehre vom Leben als ‚Wille zur Macht' der Selbstaufhebung nicht schon als unausgesprochenes Leitmotiv voraus- und zugrunde liegt. Stehen Redlichkeit und Ehrlichkeit als die Selbstaufhebung vorantreibende Tugenden womöglich schon im Dienste gegenmoralischer Intentionen – und sind also vielleicht weniger redlich und ehrlich, als sie vorgeben?[133] Wenn sich der ‚Wille zur Wahrheit' als ‚Wille zur Macht' erweist, könnte sich auch seine redlich-ehrliche Wahrheitsorientierung als fingiert erweisen. So beschließt Nietzsche etwa den 259. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* nach einer neuerlichen Identifikation von Leben und ‚Wille zur Macht' sowie der Erklärung, dass dieser das „*Ur-Faktum* aller Geschichte" darstelle, mit den Worten: „[M]an sei doch so weit gegen sich ehrlich!"[134] Die für die Selbstaufhebung der Moral und des ‚Willens zur Wahrheit' leitende Kategorie der Ehrlichkeit wird hier unmittelbar für die Gegenlehre des ‚Willens zur Macht' in Dienst genommen.[135] Dabei liegt der meta-reflexive Charme des Motivs darin, dass sich gerade solche Indienstnahmen und Essentialisierungen des ‚Willens zur Macht' als Vollzüge des „geistigste[n] Wille[ns] zur Macht"[136] verstehen lassen. Nietzsche präsentiert sich damit als einer der „eigentlichen Philosophen", die „Befehlende und Gesetzgeber" sind: „Ihr ‚Erkennen' ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*."[137] Wie auch immer man die seltsame

---

[133] Siehe dazu folgende Passage aus dem Lenzer Heide Entwurf, die sowohl die Essentialisierung des ‚Willens zur Macht'von einem Kennzeichen der „Herrschenden" zum Wesen des „Lebens" als auch die Rückführung der dominanten Moral auf ihn reflektiert: „Die Moral hat folglich am tiefsten *hassen* und *verachten* gelehrt, was der Grundcharakterzug der Herrschenden ist: *ihren Willen zur Macht*. Diese Moral abschaffen, leugnen, zersetzen: das wäre den bestgehaßten Trieb mit einer *umgekehrten* Empfindung und Werthung versehen. Wenn der Leidende, Unterdrückte *den Glauben verlöre*, ein *Recht* zu seiner Verachtung des Willens zur Macht zu haben, so träte er in das Stadium der hoffnungslosen Desperation. Dies wäre der Fall, wenn dieser Zug dem Leben essentiell wäre, wenn sich ergäbe, daß selbst in jenem ‚Willen zur Moral' nur dieser ‚Wille zur Macht' verkappt sei, daß auch jenes Hassen und Verachten noch ein Machtwille ist. Der Unterdrückte sähe ein, daß er mit dem Unterdrücker *auf gleichem Boden* steht und daß er kein *Vorrecht*, keinen *höheren Rang* vor jenem habe." (KSA 12, 214f.)

[134] KSA 5, 208.

[135] Vgl. dazu auch die Berufung auf die „Moral der Methode" in *Jenseits von Gut und Böse* 36 (KSA 5, 55).

[136] KSA 5, 22.

[137] KSA 5, 145.

Schleife verstehen will, dass die Philosophie des ‚Willens zur Macht' selbst Produkt eines ‚Willens zur Macht' ist[138] – jedenfalls wird sich das Motiv, das sich dergestalt als gewaltsame normative Setzung erwiesen hat, kaum mehr im Sinne eines deskriptiven Prinzips bzw. stabilen philosophischen Grundbegriffs im traditionellen Sinne interpretieren lassen. Damit kann der ‚Wille zur Macht' aber auch nicht mehr jene fundierende Funktion erfüllen, die ihm im Rahmen des einleitend skizzierten Standardbildes zukommt: Heideggers Deutung, wonach das Neue von Nietzsches Wertsetzung darin besteht, dass sie erstmals wissentlich aus dem ‚Willen zur Macht' als dem als solchem erkannten Prinzip aller Wertschätzung erfolgt,[139] gälte es demgemäß dahingehend zu komplementieren, dass schon die ‚Erkenntnis' des ‚Prinzips' als ‚Wille zur Macht' Resultat einer perspektivischen Wertschätzung und damit kein stabiler oder normativ neutraler Legitimationsgrund mehr ist. Die seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' exemplifiziert so die Grundkonstellation der ‚Perversität der Gesinnung', dass sich das Wertschätzen einerseits als ‚lebensnotwendig' und reflexiv unhintergehbar und andererseits als wesentlich perspektivisch-gewaltsam erweist.

## 5. Resümee

Nimmt man die kritisch-subversiven Strategeme von Selbstaufhebung und Gegenlehre als solche ernst, stellen sich Nietzsches Moralkritik im Allgemeinen sowie ihr Verhältnis zu Schopenhauer im Speziellen deutlich komplexer dar, als es einfache inhaltliche Gegensätze wie Mitleidsmoral vs. Machtsteigerung oder Lebensverneinung vs. Lebensbejahung vermuten lassen. Während Schopenhauer im Rahmen des Motivs der Selbstaufhebung aufgrund seines ‚redlichen Atheismus' als Vorläufer in Anspruch genommen wird, um die christliche Moral von innen her zu unterminieren, dient er im Rahmen des Motivs der Gegenlehre mit seiner Mitleidsmoral christlicher Tradition als Projektionsfläche für Nietzsches gegenmoralische Polemik. Beide dergestalt primär an der abendländisch-christlichen Moraltradition orientierten Strategeme bedürfen als ‚Moralen für Moralisten'[140] jedoch der reflexiven Problematisierung ihrer gegenläufigen

[138] Für einige Deutungsperspektiven vgl. Zibis 2007, 92f.; van Tongeren 2000, 163–170; Böning 1988, 144; Löw 1984, 118 sowie Dellinger 2012a.

[139] Vgl. Heidegger 1994, 231.

[140] Nietzsche verwendet die prägnante Formel „Moral für Moralisten" sowohl im Kontext des Motivs der Selbstaufhebung als auch im Horizont der Gegenlehre. Ähnlich wie im Falle der Figur des ‚Immoralisten' ist die Bedeutung der Formel dabei nicht univok: Während die vom ‚Moralisten' zu durchschauende ‚Moral' ein-

moralisch-normativen Engagements, um dem umfassenderen Ziel einer ‚Perspektivierung' der Moral im weiteren Sinne zu entsprechen, als dessen Ausdruck sich auch die ‚Perversität der Gesinnung' verstehen lässt. Das Zusammenspiel der beiden Strategeme führt so zwar einerseits zur seltsamen Schleife des ‚Willens zur Macht' als dem Grundbegriff der Gegenlehre, iteriert aber in der Ambition auf Perspektivierung durch den ‚Moralisten' zugleich die logische Grundstruktur der Selbstaufhebung:[141]

> Ein Moralist ist das Gegenstück eines Moral-Predigers: nämlich ein Denker, welcher die Moral als fragwürdig, fragezeichenwürdig, kurz als Problem nimmt. Ich bedaure hinzufügen zu müssen, daß der Moralist, eben deshalb, selber zu den fragwürdigen Wesen gehört.[142]

Insofern einerseits die Selbstaufhebung der Gegenlehre zuarbeitet, andererseits aber die Ambition auf Perspektivierung qua Problematisierung der Moral im weiteren Sinne die formale Grundstruktur der Selbstaufhebung wiederholt (das Projekt des ‚Moralisten' lässt sich sowohl auf ‚die Moral' im engeren als auch im weiteren Sinne beziehen), ereignet sich Nietzsches moralkritischer Diskurs tatsächlich *zwischen* Selbstaufhebung und Gegenlehre. Inhaltlich geht es mit der Dechiffrierung der kritischen Strategeme allerdings nicht mehr um eine interne Kritik der christlichen Moral im Speziellen, sondern um das Reflektieren der „*interessirte[n]* Betrachtung"[143] und Perspektivität *jeglicher* normativer Ansprüche, das als solches zwar seinerseits normativ fundiert ist, aber nicht mehr notwendigerweise einem traditionellen Wahrhaftigkeitsideal entspringt: Begreift man die ‚Perversität der Gesinnung' wie vorgeschlagen in eben diesem Sinne als den Versuch, jegliche moralisch-normativen Ansprüche als perspektivisch-gewaltsame ‚Täuschungen', diese aber wiederum als ‚lebensnotwendig' und somit auch im philosophischen Denken nicht hintergehbar zu denken, könnte ihre ‚Perversität' in der paradoxen Konstellation einer ‚Gesinnung' zu suchen sein, die das Haben von ‚Gesinnungen' als solches und damit zugleich auch sich selbst problematisiert. Der mit dem Bekenntnis zur ‚Perversität der Gesinnung' zitierte Topos des Außermo-

---

mal in der „letzten Tugend" der „Redlichkeit" und dem damit verknüpften Wahrhaftigkeitsideal besteht (KSA 12, 44), liegt sie das andere Mal in der gegenmoralischen „*Optik des Wachsthums*" (KSA 11, 486), die unter dem Pseudonym eines Autors vorgetragen wird, der sein Glück in der Täuschung sucht („Felix Fallax", vgl. Fußnote 93).

141 Dies zeigt bereits die Assoziation der Perspektivierungsambition mit der typologischen Gestalt des ‚freien Geistes' in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2, 20f.).

142 KSA 11, 509.

143 KSA 12, 211.

ralischen im weiteren Sinne wäre somit zwar keine Stellung, die sich einnehmen oder von der aus sich ungebrochen sprechen ließe – doch könnte sich die Dimension des Außermoralischen vielleicht vermittels einer Sprache anzeigen, die durch eine Reihe subversiver Techniken und Strategeme um die weitestmögliche Distanzierung moralischer Ansprüche inklusive des Anspruchs auf Distanzierung ringt.

98

## 2.6 Selbstbezüglichkeiten des Bejahungsideals

### 2.6.1 Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2011): „Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'", in: *Nietzscheforschung* 18, S. 155–166.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

Jakob Dellinger

# Erträumt, ersungen und erdichtet?

## Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'

Die Schlusspartien des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* wurden vielfach als gelungene Erfüllung jenes Erlösungsmotivs verstanden, das im Kapitel *Von der Erlösung* eingeführt und von Nietzsche noch in *Ecce homo* mit dem Topos der Bejahung verwoben wird, wenn er erklärt, dass Zarathustras „Aufgabe" zugleich seine eigene und ihrem Sinn nach „*jasagend* bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen" (KSA, EH, 6, 348) sei.[1] Der ‚Wille', so lassen sich die für jene Deutungsperspektive maßgeblichen Züge des Kapitels holzschnittartig zusammenfassen[2], leidet am fragmentarisch-bruchstückhaften Gegenwärtigen und unabänderlichen Vergangenen, er erweist sich als ohnmächtig und widerwillig gegen die Zeit und ihr ‚Es war', als ‚Geist der Rache', der das ekelhafte ‚Es war' bloß um willen des Zukünftigen erträgt und nur dergestalt zu seinem eigenen ‚Erlöser' werden könnte, dass er es als ein ‚so wollte ich es' affirmierte und somit endlich zur ‚Versöhnung mit der Zeit' fände. Ein kurzer Blick auf die weitere Entwicklung dieser Motivkonstellation lässt es nicht unplausibel erscheinen, das Finale von *Zarathustra III* im Sinne einer solchen affirmativen Erlösung zu interpretieren: So wird die Erlösungsmetaphorik in *Von alten und neuen Tafeln* (KSA, Za, 4, 248) nochmals unter Einbezug des ‚Übermenschen' rekapituliert und auch das Ringen mit dem Wiederkunftsgedanken in *Der Genesende* ist wesentlich ein Ringen mit dem Ekel am bruchstückhaften, allzumenschlichen ‚kleinen Menschen', so dass sich die nachfolgende ‚Genesung' als erlösende Überwindung des Widerwillens gegen das ‚Es war' lesen lässt.[3] Das finale *Ja- und Amen-Lied* mit seinem überbordenden Bejahungspathos und

[1] Siehe dazu: Jakob Dellinger, *‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'*, in: Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe?*, Berlin, New York 2011 (im Erscheinen).

[2] Dazu ausführlich Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von ‚Morgenröthe' bis ‚Also sprach Zarathustra',* Berlin, New York 1997, 557–586.

[3] Zarathustra bezeichnet sich als „krank noch von der eigenen Erlösung" (KSA, Za, 4, 273; vgl. NF, 10, 578).

seiner siebenmal wiederholten Liebeserklärung an die Ewigkeit schließlich scheint (nach der Meinung vieler Interpreten[4]) die verheißene Versöhnung zu erreichen, die endgültige Bejahung der ewigen Wiederkunft und die damit verbundene Erlösung vom ‚Geist der Rache' und ‚Geist der Schwere'. Hans-Georg Gadamer bringt die Grundtendenz solcher Lektüren des *Zarathustra* als eine Art emanzipativen Bildungsroman[5] auf den Punkt, wenn er erklärt, das „Drama Zarathustras" sei „die Befreiung zum Ja-Sagen."[6]

Der folgende Beitrag will auf einige zentrale Irritationen des Motivs der affirmativen Erlösung aufmerksam machen, die solch optimistische Deutungen fragwürdig erscheinen lassen. Von den Ansatzpunkten der Sprachmodi des Singens und Sprechens, des Traumcharakters und der Erdichtungsproblematik aus soll diskutiert werden, ob die augenscheinliche Erlösung nicht womöglich bloß erträumt, ‚ersungen' und erdichtet sein könnte.[7] Abschließend gilt es, die Frage aufzuwerfen, ob sich mit einer solchen Irritation des affirmativen Erlösungsgestus eine reflektiertere Dimension von ‚Bejahung' verbinden ließe.

## 1. „Singe! sprich nicht mehr!"

Das vielfach so euphorisch interpretierte Finale des dritten Teils geht mit einem Wechsel der Sprachform vom ‚Sprechen' bzw. ‚Reden' zum ‚Singen' (bzw. der Liedform) einher, wobei diese Dichotomie mehrfach explizit markiert wird. In *Der Genesende* wirft Zarathustra seinen Tieren zunächst vor, den kaum erträglichen Wiederkunftsgedanken zu einem „Leier-Lied" (ebd., 273) zu machen. Wie schon der vorhergehende Ausruf „Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln!" (ebd.) andeutet, birgt die Verwandlung zum Leier-Lied eine entschärfende Tendenz: Im Lied der Tiere ist im Gegensatz zu Zarathustras gesprochenen Sätzen von Krankheit, Ekel und Würgen keine Rede mehr. Nachdem Zarathustra wieder das Wort übernommen hat, lassen seine Tiere ihn genau an jenem Punkt „nicht weiter reden" (ebd., 275), als er sich seines der Bejahung des Wiederkunftsgedankens entgegenstehenden Ekels erinnert und empfehlen ihm, zu singen statt

[4] Vgl. etwa Jörg Salaquarda, *Die Grundconception des ‚Zarathustra'*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche, ‚Also sprach Zarathustra'*, Berlin 2000, 90f; Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra,* New Haven 1986, 210–245; Anke Bennholdt-Thomsen, *Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra' als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Frankfurt am Main 1974, 195.

[5] Vgl. die Übersicht bei Paul Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra,* Cambridge 2010, 1.

[6] Hans-Georg Gadamer, *Nietzsche – Der Antipode. Das Drama Zarathustras*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1987, 462. Ein drastischeres Beispiel für die nahezu eschatologischen Perspektiven, die sich manchen Interpreten im Hinblick auf den Schluss von *Zarathustra III* eröffnen, liefert Laurence Lampert, wenn er „the world-historical scope of the marriage song" betont und von „many generations to come who will inhabit the world altered by the teaching of eternal return" spricht: „They are the myriad of men and women who, liberated from the spirit of gravity and the teaching of revenge, will live joyfully within the earthly garden of mortal things"(*Nietzsche's Teaching*, 242).

[7] Ähnliche Vorbehalte haben Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra',* Würzburg 2000, 165–170) und Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge MA, London 1995, 202–210) geäußert.

zu sprechen: „Sprich nicht weiter, du Genesender! […] Geh hinaus zu den Rosen und Bienen und Taubenschwärmen! Sonderlich aber zu den Singe-Vögeln: dass du ihnen das *Singen* ablernst! / Singen nämlich ist für Genesende; der Gesunde mag reden“ (ebd.). Zarathustras Antwort unterstreicht ebenfalls die zentrale Rolle des Singens für seine Genesung: „Dass ich wieder singen müsse, – *den* Trost erfand ich mir und *diese* Genesung“ (ebd.). Beide Formulierungen sind bemerkenswert, legen sie doch nahe, die nachfolgenden Gesänge nicht als Ausdruck einer endlich erlangten Gesundheit und Versöhnung, sondern wesentlich als Trostmittel, und zwar näherhin als ‚erfundenes‘ zu verstehen.[8] Zarathustra scheint sich mit der Frage „wollt ihr auch daraus gleich wieder ein Leier-Lied machen?“ (ebd.), zwar seinerseits zunächst noch nicht vollends unter die „Schalks-Narren und Drehorgeln“ begeben zu wollen, doch die Tiere lassen ihm keine Wahl und insistieren darauf, das Sprechen zugunsten des heilsamen, leiernden Singens aufzugeben: „Sprich nicht weiter, antworteten ihm abermals seine Thiere […] Singe und brause über, oh Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du dein grosses Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war!“ (ebd.). Zarathustra spricht nun in der Tat nicht mehr weiter, die folgende Verkündigung des Schicksals als Lehrer der ewigen Wiederkunft erfolgt aus dem Mund der Tiere und so fehlt auch die Schlussformel „Also sprach Zarathustra“.

Auch der Schluss der Rede an die Seele in *Von der grossen Sehnsucht* betont zunächst noch den die Schwermut übertünchenden Trost-Charakter des Singens („schon trinkst du durstig an allen tiefen klingenden Trost-Brunnen, schon ruht deine Schwermuth in der Seligkeit zukünftiger Gesänge!“, ebd., 280)[9] und bereitet dann den Übergang vom Sprechen (Zarathustras) zum Singen (seiner Seele) vor: „*dass ich dich singen hiess*, siehe, das war mein Letztes! / Dass ich dich singen hiess, sprich nun, sprich: wer von uns hat jetzt – zu danken? – Besser aber noch: singe mir, singe, oh meine Seele! Und mich lass danken!“ (ebd., 281f.).[10] Diese ihrerseits noch gesprochene Aufforderung wird dementsprechend auch nochmals mit der Schlussformel „Also sprach Zarathustra“ quittiert. Im nachfolgenden *Das andere Tanzlied* scheint irritierenderweise entgegen dieser Ankündigung jedoch zunächst wieder Zarathustra am Wort zu sein, denn das ‚Leben‘ wendet sich eindeutig an ihn statt an seine Seele, und ihre Unterredung wird demgemäß wiederum durch die Schlussformel besiegelt. Das Singen scheint sich nicht so leicht einstellen

[8] Insofern ist Anke Bennholdt-Thomsens (*Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ als literarisches Phänomen*, 193) Charakterisierung der Schlusskapitel als Lieder „*nach* [Hervorhebung – J. D.] der Genesung“ nicht ganz zutreffend. Eher scheint es sich um ‚zur‘ Genesung gesungene Lieder zu handeln, so dass nicht „die Genesung Bedingung der Möglichkeit dieser Sprache ist“ (ebd., 194), sondern umgekehrt diese Sprache, das Singen, Bedingung der Möglichkeit der Genesung. Siehe dazu auch Peter Berkowitz, *Nietzsche*, 205.

[9] Vgl. die Formulierung aus *Von der grossen Sehnsucht*: „Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermuth, so wirst du *singen* müssen, oh meine Seele!“ (KSA, Za, 4, 280).

[10] Zu möglichen Hintergründen der Gesangsaufforderung an die Seele bei Friedrich Gottlieb Klopstock: Karl Pestalozzi, *Zarathustras prophetisches Reden im Kontext der Epoche*, in: Peter Villwock (Hg.), *Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000*, Basel 2001, 194.

zu wollen.[11] Interessant ist dahingehend die abschließende Konnotation des Gegensatzes von Sprechen und Singen im siebten und letzten Abschnitt des Liedes: „so aber spricht Vogel-Weisheit: ‚Siehe, es giebt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr! / – ‚sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!'" (ebd., 291). Auf den ersten Blick zeigt sich hier vor allem die wichtige Verbindung zwischen den ‚Worten' und der Schwere, d. h. mithin der Figur des ‚Geists der Schwere' auf der einen Seite und der Leichtigkeit bzw. dem freien, ungebundenen Fliegen mit dem Singen auf der anderen Seite.[12] Auffällig ist jedoch, dass die zum Singen auffordernde ‚Vogel-Weisheit' selbst ‚spricht'. Auch hier scheint das Singen oder wenigstens die Aufforderung dazu auf eigentümliche Weise an das Sprechen rückgebunden zu bleiben. Man könnte so weit gehen, zu fragen, ob und warum ein ganz und gar erlöstes Singen sich dergestalt reflektieren und hier, am Ende des Gesangs, nochmals die Aufforderung zum Singen ergehen muss. Ebenso wie die anfängliche Verzögerung des Singens macht auch diese nochmalige Aufforderung den Eindruck einer gewissen Gezwungenheit bzw. Künstlichkeit: Es wirkt ein wenig, als ob hier zwar das Singen und die Leichtigkeit sehnsüchtig besungen werden, nicht aber aus Leichtigkeit gesungen wird.[13] Überdies scheint auffällig, dass die Worte ‚dem Leichten' lügen. Freilich: Das kann man so verstehen, dass die Worte der gesprochenen Sprache der ‚Schwere' verhaftet sind und dahingehend ‚dem Leichten' zum Ausdruck seines Erlösungszustandes unzulänglich bleiben. Doch warum sollte ihn das noch beschäftigen, es sei denn, wenn auch das Singen nicht umhinkommt, sich der gleichen Worte zu bedienen? Das könnte dann aber bedeuten, dass auch und gerade das gesungene Wort ‚verlogen' ist und dem Affirmationspathos der Erlösungsgesänge nicht zu trauen wäre.

## 2. Der „Trost des Traumes"

Einen für die Bewertung der Affirmationsperspektiven zentralen intratextuellen Zusammenhang stellt die vielfach hervorgehobene[14] Präfiguration des Schlussmotivs von *Zarathustra III* am Ende des Kapitels *Von den Erhabenen* dar: „Diess nämlich ist das

[11] Dafür, dass die ersten beiden Teile des Abschnitts noch nicht eigentlich ‚Gesang' sind, spräche auch deren inhaltliche und stilistische Disharmonie, die sich vom einförmig leiernden Bejahungs-Pathos der folgenden Schlusspartien klar unterscheidet, nach denen die Schlussformel fehlt. Wenn es erlaubt ist, mit Karl Pestalozzi (ebd., 205f.) in der Schlussformel eine Reflexion von Nietzsches Sprachkritik zu sehen, wären ihr Fehlen und der damit verbundene Übergang zum Singen doppelt brisant.

[12] Siehe dazu insbesondere das Kapitel *Vom Geist der Schwere*.

[13] Ein weiteres Indiz könnte in der von Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'* (191ff.) betonten, repetitiven und seines Erachtens (entgegen Nietzsches euphorischem Selbstlob, vgl. KSA, EH, 6, 304f.) ästhetisch minderwertigen Form der Lieder liegen. In der Tat ließe sich (von der potentiell selbstironischen Dimension solcher Qualifikationen in *Ecce homo* abgesehen) Nietzsches Behauptung, dass er mit *Die sieben Siegel* „tausend Meilen über das hinaus (flog), was bisher Poesie hiess" (ebd., 305), auch im Sinne einer Übersättigung oder Überspitzung lyrischer Gestaltungsformen deuten.

[14] Siehe z. B. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 613f.

Geheimniss der Seele: erst, wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr, im Traume, – der Über-Held“ (ebd., 152). Dass und inwiefern es sich dabei um eine Antizipation des Finales des dritten Teils handelt, wird insbesondere bei einem Blick in die Vorstufen deutlich (vgl. KSA, 14, 324f.), durch den sich die Assoziation von Zarathustras Seele mit Ariadne sowie das letzte Lied als Nahen des ‚Über-Helden‘ Dionysos erschließt. Entscheidend ist im hiesigen Kontext, dass dies „im Traume“ geschehen soll, denn tatsächlich fällt Zarathustra am Schluss von *Der Genesende* in einen schlafähnlichen Zustand und gegen Ende des Kapitels *Von der grossen Sehnsucht* heißt es gegenüber seiner Seele: „schon glühst du und träumst“ (ebd.).[15] In einer Vorstufe war analog zum Trostcharakter des Singens vom „Trost des Traumes“ (KGW, VI, 4, 524) die Rede, statt des Singens war noch das Träumen als letzte Gabe Zarathustras an seine Seele vorgesehen. Ist die Erlösung also womöglich bloß ‚erträumt‘? Jedenfalls erfolgt die euphorische Affirmation und Liebeserklärung an die Ewigkeit im Zuge einer traumartigen Sequenz und auch die beiden zentralen Affirmationssituationen im vierten Teil finden nur in Zuständen des Traumes bzw. der Entrückung statt[16]: Auch in *Mittags* schläft Zarathustra ein und fragt sein Herz bzw. seine Seele, der er hier interessanterweise das Singen verbietet, ob die Welt nicht vollkommen sei. Diese Affirmation wird am Ende gezielt fragwürdig gemacht, wenn es heißt, dass sich Zarathustra „wie aus einer fremden Trunkenheit“ (KSA, Za, 4, 345) erhob und die Sonne immer noch senkrecht stand. Dass der Leser hier nachdenklich werden sollte, wird spätestens durch den reflexiven Bruch des Erzählstranges im Schlusssatz überdeutlich: „Es möchte aber Einer daraus mit Recht abnehmen, dass Zarathustra damals nicht lange geschlafen habe“ (ebd.).

Liest man den vierten Teil in zeitlicher Kontinuität mit dem dritten[17], lässt sich festhalten, dass Erlösung und Bejahung sich nicht als erlernte Fähigkeiten oder endgültig erreichte Zustände einstellen, durch die sich ein neues Zeitalter der Affirmation begründen ließe, sondern vielmehr nur in kurzen Momenten der Entrückung. Damit geht einher, dass der Beginn von *Zarathustra IV* wieder vom Singen als genuinem Sprachmodus der Bejahung in jenen des Sprechens wechselt und sich bald auch wieder die Schlussformel ‚Also sprach Zarathustra‘ findet.

## 3. „Was man den Künstlern ablernen soll“

Wirft man einen kurzen Blick auf die Genese des Affirmationsmotivs in Nietzsches Denken[18], zeigt sich, dass die Verknüpfung mit Topoi wie Singen, Traum und Dichtung

[15] Doppelt wird der Traumcharakter auch in einer Aufzeichnung zu diesem Motiv hervorgehoben: „Dionysos auf einem Tiger: der Schädel einer Ziege: ein Panther. Ariadne träumend: ‚vom Helden verlassen träume ich den Über-Helden‘. Dionysos ganz zu verschweigen!“ (KSA, NF, 10, 415).

[16] Vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 614, 619.

[17] Dagegen argumentiert z. B. Paul Loeb (*The Death of Nietzsche's Zarathustra*, 7), dafür Claus Zittel (*Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘,* 136–140). Aufschlussreich sind auch die Ausführungen Laurence Lamperts (*Nietzsche's Teaching*, 287f., 313), der zugesteht, dass der vierte Teil seine euphorische Deutung des dritten wohl in Frage stellt und daher ersteren nicht als eigentlichen Teil des Werks erachten will.

[18] Vgl. dazu Macro Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 452–471.

in *Zarathustra* kein Zufall ist. Der *amor fati* wird im Aphorismus 276 der *Fröhlichen Wissenschaft* zunächst als Wunsch für die Zukunft eingeführt: Nietzsche erklärt, „irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein" zu wollen, der – und hier wird die Parallele zum Ekel am ‚kleinen Menschen' in *Za* deutlich – „keinen Krieg gegen das Hässliche" (KSA, FW, 3, 521) führt. Der Satz „*Wegsehen* sei meine einzige Verneinung!" (ebd.) zeigt jedoch bereits, dass es sich dabei nicht um eine universale Affirmation wird handeln können. Noch deutlicher wird dies im Aphorismus 299, der unter dem Titel *Was man den Künstlern ablernen soll* steht. Nietzsche fragt dort: „Welche Mittel haben wir, uns die Dinge schön, anziehend, begehrenswerth zu machen, wenn sie es nicht sind?", und setzt umgehend hinzu „– und ich meine, sie sind es an sich niemals!" (ebd., 538). Daher gälte es, den Künstlern abzulernen, „[s]ich von den Dingen [zu] entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, *um sie noch zu sehen* – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nur perspectivische Durchblicke gestatten – oder sie durch gefärbtes Glas oder im Lichte der Abendröthe anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat: das Alles sollen wir den Künstlern ablernen" (ebd.). Die Möglichkeit der Bejahung eröffnet sich hier einzig durch eine künstlerische Um- und Erdichtung[19], die im Bewusstsein erfolgt, dass die Dinge ‚an sich niemals' schön oder bejahenswert sind. Ein Notat aus dem gleichen Zeitraum geht so weit, den *amor fati* als Zustand der Tollheit darzustellen, in dem Furien als Grazien gesehen werden.[20] Wie weit Nietzsche von einer optimistischen Aussicht auf vorbehaltlose Bejahung entfernt ist, zeigt sich beispielhaft in einem berühmten Notat aus dem Zeitraum 1882/83: „Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich's ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen – Ach!" (KSA, NF, 10, 137).[21]

## 4. „Dichter, Räthselrather und Erlöser"

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund nochmals der näheren Charakterisierung des Erlösungsmotivs im *Zarathustra* zu. Neben dem Hinweis auf den Traumcharakter enthält das Kapitel *Von den Erhabenen* einen zweiten wichtigen Anhaltspunkt, nämlich die

[19] Dass es sich hierbei nicht bloß um eine unproblematische, affirmative Reinterpretation handelt, unterstreicht eine Vorstufe zur *Fröhlichen Wissenschaft*, Aph. 290: „Wohlverstanden: es handelt sich nicht um das Ausdeuten des Thatbestandes, sondern um ein Ausbilden, Abnehmen und Hinzuthun: eine grosse Masse zweiter Natur ist hinzuzufügen, und eine andere M<asse> erster Natur abzutragen" (KSA, 14, 265).

[20] „‚Ja! Ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!' – Vielleicht treibst du es so weit: aber vorher wirst du erst noch der Liebhaber der Furien sein müssen: ich gestehe, mich würden die Schlangen irre machen. – ‚Was weißt du von den Furien! Furien – das ist nur ein böses Wort für die Grazien.' – Er ist toll! –" (KSA, NF, 9, 664).

[21] Diese Aufzeichnung suggeriert eine regelrechte Potenzierung des Erdichtungsproblems: Nietzsche erdichtet die Kunstfigur Zarathustra, die ihrerseits den Übermenschen erdichtet, der Leben und Wiederkunft vorbehaltlos bejahen können soll.

mit der Perspektive des nahenden Über-Helden verbundene, auffällige[22] Idealisierung der Willenlosigkeit: „Auch seinen Helden-Willen muss er noch verlernen: ein Gehobener soll er mir sein und nicht nur ein Erhabener: – der Aether selber sollte ihn heben, den Willenlosen!“ (KSA, Za, 4, 151). Verdankt sich die mutmaßliche affirmative Erlösung am Ende des dritten Teils ebenfalls einer solchen Aufgabe des Willens? Zarathustra scheint diese Möglichkeit auch in *Von der Erlösung* zu erwägen, dann aber in aller Deutlichkeit zurückzuweisen: „‚Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde –‘: doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns! Weg führte ich euch von diesen Fabelliedern, als ich euch lehrte ‚der Wille ist ein Schaffender‘“ (ebd., 181). Offenbar sollte die ‚Erlösung‘ nicht dahingehend missverstanden werden, dass das Wollen zugunsten einer vorbehaltlosen Affirmation aufgegeben wird, sie das unabänderliche Vergangene und die ekelerregende Gegenwart also einfachhin akzeptiert. Es ist der „*schaffende* Wille [Hervorhebung – J. D.]“, der sagt „‚Aber so will ich es! So werde ich’s wollen!‘“ (Ebd.). Alles „‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘“ (ebd.), bedeutet womöglich nicht einfach eine Affirmation des unabänderlichen ‚Es war‘, sondern bedürfte wie im Aphorismus 299 der *Fröhlichen Wissenschaft* eines tiefgreifenden künstlerischen ‚Umschaffens‘. Nicht umsonst wird der Topos der Erlösung mit jenem des Dichtens bzw. näherhin ‚in Eins Dichtens‘ verwoben: „Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und der Erlöser des Zufalls wäre!“ (ebd., 179). Eine solche Rückbindung der affirmativen Erlösung an dichterisch-künstlerische Transformation[23] entspräche der Analogfigur des *amor fati* in der *Fröhlichen Wissenschaft* und in *Ecce homo*, denn auch der emphatische Gestus der Allbejahung in *Ecce homo* wird nur durch ein massiv idealisierendes In-Eins-Dichten des ‚Zufälligen‘ und ‚Kleinen‘ erreicht.[24] Sowohl in *Ecce homo* als auch im *Zarathustra* wird der Gestus der vorbehaltlosen universalen Affirmation zwar inszeniert, gleichzeitig aber auch gezielt unterlaufen und fragwürdig gemacht. So wendet sich Zarathustra in *Vom Geist der Schwere*, unmittelbar vor dem Finale des dritten Teils in aller Deutlichkeit gegen das wenig später von seiner singenden Seele zelebrierte ‚Ja und Amen‘:

---

[22] Die Aufforderung zur Willenlosigkeit steht nicht nur in massiver Spannung zur Einführung des Willens zur Macht im vorhergehenden Kapitel, sondern wird auch in den nachfolgenden Abschnitten massiv konterkariert, wenn es heißt: „Wo ist Schönheit? Wo ich mit allem Willen *wollen muss*“ (KSA, Za, 4, 157). Die beißende Karikatur der Willenlosigkeit in *Von der unbefleckten Erkenntnis* lässt sich zwar fraglos auch als Schopenhauer-Kritik bzw. -Parodie lesen, bezieht sich aber auch auf *Von den Erhabenen* und erzeugt eine massive intratextuelle Spannung. Zum möglichen Hintergrund von Nietzsches Parodieverständnis bei Gustav Gerber und den sich so erschließenden Bedeutungsfeldern: Karl Pestalozzi, *Zarathustras prophetisches Reden im Kontext der Epoche*, 196.

[23] Deutlich macht den transformierenden Charakter des ‚Umschaffens‘ das Bild des Garkochens des Zufälligen in *Von der verkleinernden Tugend*: „Ich bin Zarathustra, der Gottlose: ich koche mir noch jeden Zufall in *meinem* Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heisse ich ihn willkommen, als *meine* Speise“ (KSA, Za, 4, 215f.; vgl. Macro Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 567f.).

[24] Nicht umsonst zitiert Nietzsche diese Formulierungen, wenn er erklärt, dass Zarathustras ja-sagende Aufgabe auch die seine sei. Siehe dazu Jakob Dellinger, *‚Allzuklein der Grösste‘?*

„Alles aber kauen und verdauen – das ist eine rechte Schweine-Art! Immer I-a sagen – das lernte allein der Esel, und wer seines Geistes ist!“ (ebd., 243f.). Man muss gar nicht auf die Esels-Parodien im vierten Teil zurückgreifen, um die Brüchigkeit des Affirmationsmotivs am Ende des dritten zu demonstrieren.[25]

Die beiden Hinweise in *Von der Erlösung*, dass der Wille – wenigstens an diesem Punkt – nicht ‚zurückwollen‘ kann und die Erlösung jedenfalls nicht im Nicht-Wollen liegt, provozieren gezielt die Frage nach Charakter und Möglichkeit des ‚Zurückwollens‘: „Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? […] doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“ (ebd., 181) Sowohl dass Zarathustras Rede genau an diesem Punkt abbricht als auch die Fragen nach seinem tatsächlichen Zustand evozierende Formulierung, dass er „ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt“ (ebd.), fokussieren die Reflexion des Lesers auf die Fragwürdigkeit des ‚Zurückwollens‘ und der damit verbundenen Erlösung. Gleiches gilt für die abschließende Irritation, dass Zarathustra im Zuge der Rede offenbar „aus der Schule“ (ebd., 182) geschwatzt hat und zu sich selbst anders spricht als zu seinen Schülern: Sollte es sich bei der verheißenen Erlösung und Versöhnung um eine verführerisch griffige, bewusst scholastisch formulierte ‚Lehre‘ handeln, an die Zarathustra selbst nicht glaubt oder der Leser nicht vorbehaltlos glauben sollte?[26] Ein alternativer Lösungsansatz für das Problem des Ekels am ‚Es war‘ wird jedoch im weiteren Verlauf nicht angeboten.[27] Auch in *Von alten und neuen Tafeln*, das aufgrund des Motivs der Selbsterzählung gleichfalls eine wichtige Parallele zu *Ecce homo* bildet, zeigt sich (allerdings wohlgemerkt explizit als ehemals an ‚den Menschen‘ adressierte und somit wiederum fragwürdig gemachte ‚Lehre‘ reflektiert[28]) die gleiche Konstellation der dichterischen Erlösung: „als Dichter, Räthselrather und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und Alles, das *war* –, schaffend zu erlösen“ (ebd., 248f.). Wenn in diesem Abschnitt die Ambition „in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauser Zufall“ (ebd., 248) mit dem Motiv des ‚Übermenschen‘ verknüpft wird, ist das reaktive Moment des Widerwillens und der ‚Rache‘ keineswegs überwunden[29]: Die „Säemänner der Zukunft“ (ebd., 254) sollen „Vertriebene […] aus allen Vater- und Urväterländern“ (ebd., 255) sein und die mit der

[25] Vgl. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘,* 194.

[26] Siehe ders., ebd., 169f.

[27] Der Wiederkunftsgedanke, auf den in diesem Zusammenhang vielfach verwiesen wird, liefert keinerlei neuen Hinweis, wie und warum das Ekelhafte auf einmal affirmiert werden könnte und bietet keine Lösung des Affirmationsproblems, sondern ist ein verschärfender Teil desselben (vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 574f.).

[28] Zarathustra scheint hier zwischen seiner Lehre von der Erlösung und seiner eigenen Erlösung zu unterscheiden, die darin läge, dass er noch einmal zu den Menschen geht. Dies erfolgt im Zuge des dritten Teils nicht, könnte aber im Bezug auf den Schluss des vierten Teils bedeutsam sein.

[29] Die Diskussion der Spannung zwischen dem Motiv des Übermenschen und dem mit dem Wiederkunftsgedanken verbundenen Affirmationsideal kann hier nicht rekapituliert werden. Eine gute Übersicht gibt Paul Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra,* 204f. Joel Westerdale (*Zarathustra's Preposterous History*, in: *Nietzsche-Studien* 35, Berlin, New York 2006, 59) bemerkt dazu: „The ideal of the *Übermensch* […] stands in the way of such affirmation by fostering resentment against those whom the *Übermensch* must overcome. […] This disgust with contemporary man, which fuels the *Übermensch*-ideal, becomes a liability in light of eternal recurrence“. Auch Marco

Kindermetaphorik verwobene Zukunftsorientierung entspringt gerade in diesem Kapitel einem Unbehagen gegenüber allem Väterlich-Vergangenen: „An euren Kindern sollt ihr *gut machen*, dass ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr *so* erlösen!“ (ebd.).[30] Bezeichnenderweise wird demgemäß die Narrenmetaphorik in *Von der Erlösung* nicht nur mit dem Geist der Rache, sondern zugleich mit dem Motiv der Erlösung verbunden:[31] „Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, dass es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte? Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille“ (ebd., 180). Sollte es sich beim Finale von *Zarathustra III* tatsächlich um eine solche närrische Erlösung von der Trübsal handeln, würde dies auch die Verknüpfung des Närrischen mit dem Dichten und die Bezeichnung der die Leier-Lieder einführenden Tiere als ‚Schalks-Narren‘ erhellen. Als erträumte und erdichtete bliebe die ‚Erlösung‘ nicht nur an das gesamte Irritationspotential des Topos der ‚Dichtung‘ rückgebunden, sondern (wie bereits der parodistische Rückgriff auf den christlich geprägten Terminus suggeriert) unweigerlich auch an ein Moment des Leidens, der Verneinung und der Schwäche.[32] Am deutlichsten wird dies, wenn Zarathustra zunächst erzählt, von seiner Sehnsucht „hinaus in ferne Zukünfte, die kein Traum noch sah, in heissere Süden, als je sich Bildner träumten“ (ebd., 247) fortgerissen worden zu sein und dann hinzusetzt: „wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss!“ (ebd.): Ist der affirmative Erlösungszustand, der keiner Dichtung mehr bedürfte, vielleicht selbst nur erdichtet?[33]

## 5. Zeichen, Kinder und halbseitig erblindete Löwen

Die Spannung zwischen dem Ideal der Affirmation des Gegebenen um seiner selbst willen und dem mit dem Topos des Übermenschen verwobenen Aspekt des zukunftsorientierten Schaffens aus Leiden am Gegenwärtigen tritt auch noch am Ende des vierten Teils

---

Brusotti (*Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 660) gesteht explizit die „lebensverneinende Natur der Lehre vom Übermenschen“ zu, hebt jedoch zugleich ihre Bedeutung als Vehikel zur Bejahung hervor und verdeutlicht somit die ihr inhärente Ambivalenz.

[30] Wohlgemerkt scheint Zarathustra im elften Abschnitt regelrecht zum Widerstand gegen das im zwölften wiederholte Erlösungsmotiv und die im dritten rekapitulierte ‚Lehre‘ aufzurufen, „dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck“ (KSA, Za, 4, 248): „Diess ist mein Mitleid mit allem Vergangenen, dass ich sehe: es ist preisgegeben, […] der Gnade, dem Geiste, dem Wahnsinne jedes Geschlechtes preisgegeben, das kommt und Alles, was war, zu seiner Brücke umdeutet! / Ein grosser Gewalt-Herr könnte kommen, ein gewitzter Unhold, der mit seiner Gnade und Ungnade alles Vergangene zwänge und zwängte: bis es ihm Brücke würde und Vorzeichen und Herold und Hahnenschrei. […] Darum, oh meine Brüder, bedarf es eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist“ (ebd., 254).

[31] Vgl. Peter Berkowitz, *Nietzsche*, 203.

[32] Vgl. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*, 166 ff.

[33] Mit Bernd Magnus (*A Bridge too far: Asceticism and Eternal Recurrence*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, 285–321) könnte man das Affirmationsmotiv demgemäß auch als „self-consuming concept“ beschreiben: Das universale Ja und Amen hat den ihm widersprechenden, rachsüchtigen Dichtungsvollzug zur Voraussetzung.

auf. *Das Nachtwandler-Lied* bildet nicht nur die neben *Mittags* zweite zentrale Affirmationssituation in *Zarathustra IV*, die mit den Motiven der Genesung, der Weinstock- und Winzermetaphorik sowie der damit verbundenen Todessehnsucht und den Zitaten aus *Das andere Tanzlied* direkt an den Schluss von *Zarathustra III* anknüpft, sondern ist seinerseits voll von Irritationen.[34] Am augenscheinlichsten sind dabei die direkte Wendung an den Leser („Und was glaubt ihr wohl, dass damals sich zutrug?“, ebd., 396) und die gezielte Pluralisierung und Problematisierung der Erzählperspektive durch die Einschaltungen „wie manche Erzähler meinen“ und „Es giebt sogar Solche, die erzählen […]“ (ebd.). Im Grunde scheint die gesamte weitere Erzählung nicht nur fiktionalisiert, sondern gänzlich der Beliebigkeit anheimgegeben, wenn es heißt: „Diess mag sich nun so verhalten oder auch anders; und wenn in Wahrheit an jenem Abende der Esel nicht getanzt hat, so geschahen doch damals grössere und seltsamere Wunderdinge als es das Tanzen eines Esels wäre. Kurz, wie das Sprichwort Zarathustra's lautet: ‚was liegt daran!'“ (ebd.). Die darauf folgende, euphorische Affirmationsszenerie als eines jener zweifelhaften, seltsamen ‚Wunderdinge' zu verstehen, liegt nahe. Jedenfalls entspringt auch sie einem Zustand der Entrückung und Trunkenheit: Zarathustra „stand da, wie ein Trunkener: sein Blick erlosch, seine Zunge lallte, seine Füsse schwankten […] Ersichtlich aber wich sein Geist zurück und floh voraus und war in weiten Fernen“ (ebd., 396f). Neuerlich wird der Leser zur Reflexion provoziert („Und wer möchte auch errathen, welche Gedanken dabei über Zarathustra's Seele liefen?“, ebd.) und auch das Motiv des Leier-Liedes ist wieder präsent, wenn Zarathustra seine Liebe zum „trunkenen Unken-Ton“ der „[s]üsse[n] Leier“ (ebd., 399ff.) bekennt und zum gemeinsamen „Rundgesang“ (ebd., 403) aufruft. Ebenso jenes der Dichtung, die Mitternacht wird als „trunkene Dichterin“ (ebd., 401) angesprochen, und jenes des das ‚Zurückwollen' ermöglichenden Traumes: „ihr Weh käut sie zurück, im Traume, die alte tiefe Mitternacht“ (ebd.). Anhand der Kindermetaphorik und ihrer Fortführung im nächsten, letzten Kapitel stellt sich schließlich nochmals die zuvor skizzierte Spannung ein: „‚Ich will Erben, so spricht Alles, was leidet, ich will Kinder, ich will nicht mich,'– Lust aber will nicht Erben, nicht Kinder, – Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich“ (ebd., 401f.). Wenn *Das Zeichen* mit Zarathustras Hoffnung auf ‚Kinder' schließt, wird deutlich, dass auch am Ende des vierten Teils von einer mehr als bloß vorübergehenden, erträumten, ersungenen und erdichteten Affirmation oder Erlösung keine Rede sein kann. Auf die Schilderung der bizarren Szenerie mit Löwe und Taubenschwarm im Anschluss an den Ausruf „meine Kinder sind nahe, meine Kinder“ (ebd., 406) folgt die Wendung „Diess Alles dauerte eine lange Zeit, oder eine kurze Zeit: denn, recht gesprochen, giebt es für dergleichen Dinge auf Erden *keine* Zeit“ (ebd., 407). Dass derlei auf Erden keine Zeit habe, könnte man durchaus dahingehend verstehen,

[34] Vgl. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, 239f.; Ders., *Sprüche, Brüche, Widersprüche: Irritationen und Deutungsprobleme beobachtet am Erzählverhalten und an der Erzählperspektive in Nietzsches ‚Also sprach Zarathusta'*, in: *Nietzscheforschung* 9, Berlin 2002, 295f.). Auf die Problematisierung der Erzählperspektive hat schon Werner Stegmaier (*Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, 199) hingewiesen.

dass es gar nicht so stattgefunden hat, das ersehnte ‚Zeichen' also fragwürdig bleibt.[35] In einer Vorstufe war diese Irritation noch weitaus deutlicher, hieß es doch: „Dasselbe bezeugt auch der Löwe, aber nur die Hälfte: denn er ist auf Einem Auge blind" (KSA, 14, 344).

## 6. Fazit: Erdichtete Erlösung als reflektierte ‚Bejahung'?

Wie gezeigt wurde, wird das Motiv der affirmativen Erlösung im *Zarathustra* von einer ganzen Reihe an Irritationen begleitet. Die ‚Erlösung' von Ekel und Widerwillen sowie die damit einhergehende Affirmation gelingen nur im Zuge von Gesängen, in Zuständen des Traumes oder der Entrückung sowie vermittels eines umschaffenden In-Eins-Dichtens. Gegen die verbreitete optimistische Deutung des Motivs lässt sich also tatsächlich geltend machen, dass *Zarathustra* „die Erlösung als Schein"[36] zeigt.

Doch vielleicht liegt darin, dass der brüchige Traum- und Dichtungscharakter der ‚Erlösung' herausgestellt wird, ein reflektierteres Moment des antizipierten Ja-Sagens „zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst …" (KSA, EH, 6, 311)? Wenn sich die affirmative Erlösung als wesentlich erdichtet erweist und dahingehend dargestellt wird, das Motiv der Bejahung also nicht im Sinne einer einfachen Affirmation alles Gegebenen missverstanden werden kann, scheint sich der Gegenstand der Bejahung zusehends von jenem Gegebenen, d. h. der inhaltlichen Dimension zu jener des Vollzugs der erdichteten Bejahung selbst zu verschieben. ‚Bejaht' würde in und mit einer solchen Darstellung nicht mehr das so oder so Gegebene, sondern der es transformierende Vollzug der Dichtung bzw. des schaffenden ‚Willens' sowie deren Notwendigkeit, d. h. mithin das sie evozierende, verneinende Leiden und die Rache. Diese Reflexion des Bejahungsmotivs auf den Vollzug lässt sich auch anhand der Reinschrift des Kapitels *Von der Erlösung* demonstrieren: Der schaffende Wille sollte ursprünglich zur Erklärung „und mich selber will ich und mich in der Zeit" (KGW, VI, 4, 303) finden, so dass „Vergänglichkeit selber des Willens Wille" (ebd., 304) wird.[37] Liest man die berühmte These, dass Zarathustra ein „Gegen-Ideal" (KSA, EH, 6, 353) zum asketischen Ideal bilde, mit der Bemerkung zusammen, dass „die Kunst, in der gerade die *Lüge* sich heiligt, der *Wille zur Täuschung* das gute Gewissen zur Seite hat,

[35] Dies spräche gegen eine Deutung von *Das Zeichen* als Schlussstein einer gelungenen Selbsterziehung (Christian Niemeyer, *Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, 129) oder endlich erfolgte dritte Verwandlung des Geistes zum Kinde (Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism.* Stanford 2001, 293–298). Den ironisch-fragwürdigen Charakter des ‚Zeichens' hat schon Robert Pippin (*Irony and Affirmation in Nietzsche's ‚Thus Spoke Zarathustra'*, in: Michael A. Gillespie (Hg.): *Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics,* Chicago 1988, 63f.) betont.

[36] Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, 166.

[37] Versteht man den *amor fati* einem Hinweis Josef Simons (*Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik*, in: Günter Abel [Hg.], *Krisis der Metaphysik*, Berlin, New York 1989, 115) folgend als Bejahung der Endlichkeit des Interpretierens, betrifft dies auch die Endlichkeit der Bejahung selbst (vgl. Jakob Dellinger, *‚Allzuklein der Größte'?*).

dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt [ist] als die Wissenschaft" (KSA, GM, 5, 402), so ergibt sich ein weiteres Indiz dafür, einen reflektierteren Sinn der Bejahung nicht auf der Ebene des Inhalts, sondern des ihn künstlerisch-dichterisch transformierenden Vollzugs zu situieren, wie er in der *Fröhlichen Wissenschaft* skizziert, im *Zarathustra* narrativ umgelegt und in *Ecce homo* unmittelbar exerziert wird. Insofern in der Darstellung der ‚Erlösung' als erträumter, ersungener und erdichteter ‚die Lüge sich heiligt', bekennt sich Zarathustra mit seinem auf eine biblische Formulierung anspielenden ‚Dichten und Trachten' zu jenen „Werten und Taten, welche der Gott des Christentums am meisten verdammte und stilisiert sich so zu dessen äußerstem Gegner und Herausforderer."[38] Der Gegensatz zum asketischen, sich Lüge und Dichtung verweigernden Ideal und seiner Lebensverneinung bestünde demgemäß nicht einfach darin, dass schlechterdings alles affirmiert und Pessimismus wundersamerweise zu Optimismus würde, sondern darin, dass Lüge und Dichtung als Lebensbedingungen zugestanden und künstlerisch inszeniert, d. h. mithin als solche durchschaubar gemacht werden. Die erträumte, ersungene und erdichtete Erlösung illustrierte nicht nur die Notwendigkeit der aus Ekel und Widerwillen erwachsenden Erlösungsambition, sondern zugleich jene ihres Scheiterns. Vielleicht läge darin eine subtilere, weil ihr eigenes Scheitern reflektierende Dimension der ‚Bejahung' eines eminent fragmentarischen, endlichen und leidenden Lebens, das mit der ungebrochenen Darstellung einer geglückten Erlösung ebenso verneint wäre wie mit jener eines Helden, der nicht nach Erlösung verlangt?

[38] Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'*, 160.

## 2.6.2 ‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2012): „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'", in: Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe*. Berlin, Boston: de Gruyter, S. 409–419.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

# „Allzuklein der Grösste“?

## Zum Problem des „Kleinen“ in Nietzsches „Anspruch auf das Wort Grösse“

Jakob Dellinger

Nietzsche erklärt in *Ecce homo*, im zehnten Abschnitt des Kapitels *Warum ich so klug bin*, „mehr als irgend ein Sterblicher den Anspruch auf das Wort Grösse“ (EH, KSA 6, 296) zu haben. Bereits auf seine Zeitgenossen wirkte diese Passage offenbar auf besondere Weise anstößig, wurde sie doch von dritter Hand aus dem Druckmanuskript getilgt (NF, KSA 14, 478 f.), und tatsächlich liegt der Verdacht nahe, dass es sich hierbei um einen Ausbruch von Größenwahn handelt. Bemerkenswert erscheint jedoch, dass Nietzsche seinen so megalomanisch wirkenden „Anspruch auf das Wort Grösse“ an dieser Stelle mit einer programmatischen Wertschätzung dessen verbindet, was er als die „kleinen Dinge“ anspricht. Der zehnte und letzte Paragraph von *Warum ich so klug bin* birgt eine spezifische Spannungskonstellation der Begriffe „groß“ und „klein“, die für den Gestus von *Ecce homo* äußerst aufschlussreich ist und deren Grundzüge im Folgenden aufgezeigt werden sollen.

Nietzsche hat sich in den vorhergehenden Partien des Kapitels ausführlich Themen wie der Zuträglichkeit gewisser Ernährungsgewohnheiten oder klimatischer Bedingungen gewidmet. Zu Beginn des zehnten Abschnitts wirft er nun selbst die Frage auf, ob er sich mit der Diskussion solcher scheinbarer Belanglosigkeiten nicht selbst kompromittiere:

> An dieser Stelle thut eine grosse Besinnung Noth. Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. (EH, KSA 6, 295)

Auf diese erste Akzentuierung des Spannungsfeldes von „groß“ und „klein“ folgt mit Nietzsches Antwort umgehend eine Aufwertung der „kleinen Dinge“: „Antwort: diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm.“ (EH, KSA 6, 295) Sarah Kofman spricht in ihrer Analyse des Abschnitts von einer

Umwertung des Verhältnisses von „groß“ und „klein“[1], und in der Tat propagiert Nietzsche nicht nur eine höhere Wertschätzung der bislang eskamotierten „kleinen Dinge“, sondern wendet sich zugleich dagegen, die „Grösse der menschlichen Natur“ (EH, KSA 6, 296) in „Einbildungen, strenger geredet, *Lügen*“ (EH, KSA 6, 296) wie den Begriffen „Gott“, „Seele“, „Tugend“ oder „Wahrheit“ zu suchen: „Alle Fragen der Politik, der Gesellschafts-Ordnung, der Erziehung sind dadurch bis in Grund und Boden gefälscht, dass man die schädlichsten Menschen für grosse Menschen nahm, – dass man die ‚kleinen‘ Dinge, will sagen die Grundangelegenheiten des Lebens selber verachten lehrte …“ (EH, KSA 6, 296)

Für einen ersten Ansatz zu einer etwas näheren Charakterisierung dessen, was Nietzsche hier als „kleine Dinge“ anspricht, scheint neben ihrer Fassung als „Grundangelegenheiten des Lebens“ insbesondere die Verknüpfung mit dem Begriff der „Selbstsucht“[2] aufschlussreich. In *Warum ich ein Schicksal bin* 7 spricht Nietzsche von der Selbstsucht als der „tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen“ (EH, KSA 6, 372)[3] und wendet sich gegen ihre Verunglimpfung durch die lebensverneinende „Entselbstungs-Moral“ (EH, KSA 6, 372). Schon in einem Nachlassnotat aus dem Herbst 1883 hatte Nietzsche die Selbstsucht als „Art alles Lebendigen, – daß es wachsen und über sich hinaus schaffen will“ (NF, KSA 10, 574) bestimmt. Die von Eric Blondel[4] vorgeschlagene Assoziation des Begriffs der Selbstsucht mit dem Konzept des Willens zur Macht liegt also durchaus nahe. Auch in den vorhergehenden Paragraphen von *Warum ich so klug bin* spielt der Begriff eine Schlüsselrolle: An die Erklärung im achten Abschnitt, dass „in der Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung“ ein „Instinkt der Selbsterhaltung“ (EH, KSA 6, 291) herrsche, schließt im neunten Paragraphen die Rede von einem „Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der *Selbstsucht*“ (EH, KSA 6, 293) an. Jenes „Meisterstück“ beschreibt Nietzsche als ein sich zunächst wesentlich unter der „Oberfläche des Bewusstseins“ (EH, KSA 6, 294) abspielendes Wachstum der „zur Herrschaft berufne[n] ‚Idee‘“ (EH, KSA 6, 294), die mehr und

1 Sarah Kofman, *Explosion I. De l’Ecce Homo de Nietzsche*, Paris 1992, S. 385.

2 Zu Nietzsches Begriff der „Casuistik“ sowie einer von der „Casuistik der Selbstsucht“ ausgehenden Deutung des „Kleinen“ in *Warum ich so klug bin* vgl. Brian Domino, *The Casuistry of the Little Things*, in: *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), S. 51–62.

3 In der Oktober-Fassung ist noch die Rede von der „tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen *des Lebens* [Hervorhebung von mir, J.D.]“ (NF, KSA 14, 511).

4 Eric Blondel, *Nietzsches Selbstsucht in Ecce homo*, in: *Perspektiven der Philosophie* 20 (1994), S. 291–300.

mehr das Kommando übernimmt und alle anderen Vermögen den Bedürfnissen ihrer „Aufgabe“ gemäß organisiert. Auch hier scheint die Assoziation mit dem Konzept eines „Gesellschaftsbau[s] der Triebe und Affekte“ (JGB, KSA 5, 27) als einer Pluralität von Willen zur Macht nicht unplausibel. Jedenfalls lässt sich Nietzsches Aufwertung der „kleinen Dinge“ im Sinne der wesentlich triebhaft-instinktiven „Grundangelegenheiten des Lebens“ in Kontinuität mit der etwa im ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* so massiv betonten Rückbindung aller philosophischen Begriffsbildung an die Momente des Individuellen, Leiblichen und Triebhaften verstehen.[5]

Nietzsches „Anspruch auf das Wort Grösse“ scheint sich demgemäß wesentlich auf diese Anerkenntnis der Bedeutung der „kleinen Dinge“ zu gründen. Die „Grösse der menschlichen Natur“ kann nicht länger in erlogenen „idealistischen“ Begriffen gesucht werden, sondern muss vielmehr in der Fähigkeit liegen, solcher – die Bedeutung der „kleinen Dinge“ verhehlender – Lügen nicht länger zu bedürfen. So lautet der berühmte, vielzitierte Schluss des Abschnitts:

> Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati:* dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen – , sondern es *lieben*… (EH, KSA 6, 297)

Durch die neuerliche Hervorhebung des Gegensatzes zum „Idealismus“ und seiner Flucht in erlogene Begriffe lässt sich das hier als „das Notwendige“ Angesprochene mit den „kleinen Dingen“ qua „Grundangelegenheiten des Lebens“ zusammenlesen: Der *amor fati* als Liebe zum Notwendigen ist zugleich Affirmation der notwendigen Rückbindung jeglicher Ansprüche an die vom „Idealismus“ verleugnete Dimension des Leiblich-Affektiven und der Selbstsucht als der „tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen“.

Zugleich lässt sich anhand des *amor fati* jedoch auch eine zweite Dimension des „Kleinen“ erschließen, die im Grunde bereits in dessen Verknüpfung mit Topoi wie Ernährung, Ort, Klima und Erholung lag,

5 Schon Werner Stegmaier hat vorgeschlagen, *Ecce homo* als selbstkritische Exposition der individuellen Bedingtheit von Nietzsches Denken zu verstehen, die in Folge der Kritik der „moralischen Ontologie“ vermittels des Verweises auf deren individuell-persönliche Wurzeln notwendig wird. Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce homo‘*, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 167 f.

nämlich jene des Zufälligen und Kontingenten: Insofern wir etwa über die Zuträglichkeit gewisser Nahrungsmittel oder klimatischer Bedingungen für unseren Organismus nicht frei verfügen können, scheint die Bejahung jener „kleinen Dinge" zugleich eine Affirmation des Zufälligen, unserer bewussten Verfügungsgewalt notwendig Entzogenen zu implizieren.[6] Die Erklärung, schlechterdings „Nichts anders haben" zu wollen, muss auch noch eine vorbehaltlose Bejahung jener zahllosen kontingenten „Notwendigkeiten" einschließen, die sich unserem Wollen entziehen. Nietzsche selbst verknüpft das Bejahungsmotiv in *Ecce homo* mit der Problematik der Bejahung des Zufälligen in *Also sprach Zarathustra*, wenn er in *Warum ich so gute Bücher schreibe* vor einem Zitat aus dem Kapitel *Von der Erlösung* erklärt, dass Zarathustras Aufgabe auch die seine und ihrem Sinn nach *„jasagend* bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen" (EH, KSA 6, 348) sei. Eben jenes Vergangene wird in *Von der Erlösung* mit dem Zufälligen und Bruchstückhaften zusammengespannt.

Bevor ich näher auf diesen Zusammenhang eingehe, möchte ich einige kurze Schlaglichter auf die Genese des Motivs der Bejahung in Nietzsches Denken[7] werfen, um die Massivität des Bejahungsgestus hervorzuheben, den Nietzsche in *Warum ich so klug bin* 10 inszeniert. So wird der *amor fati* in *Die fröhliche Wissenschaft* noch als Wunsch für die Zukunft artikuliert: Nietzsche erklärt, „irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender" (FW, KSA 3, 521) sein zu wollen. Dabei gesteht er offen zu, dass man, um das „Nothwendige an den Dingen als das Schöne" (FW, KSA 3, 521) sehen zu können, diese erst künstlerisch-dichterisch verschönern müsse, da sie es „an sich niemals" seien (FW, KSA 3, 538). Ein Fragment aus dem gleichen Zeitraum (NF, KSA 9, 664) rückt jene Fähigkeit, das an sich nicht Schöne als schön zu sehen, gar in die Nähe des Wahnsinns[8] und in einem berühmten Notat aus dem Winter 1882/83 heißt es: „Ich will das Leben nicht *wieder.*

6 Zum Zusammenhang der Begriffe Notwendigkeit und Zufall vgl. Peter S. Groff, *Amor Fati and Züchtung: The Paradox of Nietzsche's Nomothetic Naturalism*, in: *International Studies in Philosophy* 35 (2003), S. 35: „In short, necessity *is* chance, viewed under the aspect of the past."

7 Vgl. dazu: Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997, insbesondere S. 452–471.

8 „‚Ja! Ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!' – Vielleicht treibst du es so weit: aber vorher wirst du erst noch der Liebhaber der Furien sein müssen: ich gestehe, mich würden die Schlangen irre machen. – ‚Was weißt du von den Furien! Furien – das ist nur ein böses Wort für die Grazien.' – Er ist toll! – " (NF, KSA 9, 664).

Wie habe ich’s ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben *bejaht.* Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen – Ach!“ (NF, KSA 10, 137)

Analog bleiben auch die Bejahungsambitionen in *Also sprach Zarathustra* in einem gewissen Sinne fragwürdig. Die emphatische Affirmation der ewigen Wiederkunft erfolgt im Zuge der letzten Lieder des dritten Teils im Rahmen einer Traumsequenz und auch im vierten Teil nur in kurzen Zuständen der Entrückung.[9] Beansprucht Nietzsche also in *Ecce homo* einen Grad von Bejahung erreicht zu haben, der selbst für Zarathustra fragwürdig bleibt? Offenbar „stellt *Ecce homo* das Problem, das den *Zarathustra* durchzieht, als gelöst dar“[10]. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch *Warum ich ein Schicksal bin* 5, wo Nietzsche den Begriff der Größe – durchaus in Kontinuität mit der „Formel“ aus *Warum ich so klug bin* 10 – als Fähigkeit begreift, die Realität ohne Entfremdung annehmen zu können, und diesen explizit mit dem Konzept des Übermenschen verknüpft. Ist der Gestus der vorbehaltlosen, allumfassenden Bejahung also tatsächlich ein Zeichen von Größenwahn, ja womöglich gar eines megalomanischen Glaubens an die eigene Übermenschlichkeit?

Eine gewisse Vorsicht ist hier wohl schon deshalb geboten, weil Nietzsche selbst den Gestus der bedingungslosen Annahme alles Gegebenen bereits in *Also sprach Zarathustra* als schlechten Geschmack und I-A des Esels parodiert.[11] Doch auch im zehnten Paragraphen von *Warum ich so klug bin* selbst finden sich einige Disharmonien und Brüche, die es nahe legen, Nietzsches Gestus der vorbehaltlosen All-Bejahung und den damit verbundenen „Anspruch auf das Wort Grösse“ zu hinterfragen.[12]

9 Vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997, S. 614 sowie 619.

10 Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997, S. 669.

11 Siehe dazu Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*, Würzburg 2000, S. 191–199.

12 Darauf, dass Nietzsches Selbstinszenierung sowie der Gestus der ressentimentfreien Affirmation zutiefst fragwürdig sind, hat – trotz seiner bisweilen überzogenen Polemik gegen Richard Rorty und Alexander Nehamas – zurecht Daniel W. Conway insistiert: „[I]f we deploy the critical strategies that Nietzsche himself prescribes to counteract an overdose of monumental history, we immediately grow suspicious of the monumental Nietzsche whom *Ecce Homo* errects as an exemplar of affirmation. […] If we assume that Nietzsche expected his readers to be (or become) familiar with the uses and abuses of monumental history, then we

Man muss dabei vielleicht gar nicht so weit gehen wie Sarah Kofman, die bezüglich Nietzsches Erklärung, nie an seiner Einsamkeit gelitten zu haben (EH, KSA 6, 297), festhält, dass er durchaus immer wieder über seine Isolation geklagt habe[13] – denn auch im Text selbst lassen sich solche Spannungen aufweisen. So hat etwa Christian Benne darauf hingewiesen, dass die Behauptung „Man wird mir aus keinem Augenblick meines Lebens irgend eine anmaassliche oder pathetische Haltung nachweisen können“ (EH, KSA 6, 296) in krassem Gegensatz zu Nietzsches emphatischem Selbstlob in *Ecce homo* steht.[14] Ebenso wird man bei Nietzsches Beteuerung, er sei „selbst voller Auszeichnung für die Niedrigsten“ (EH, KSA 6, 297) stutzig werden müssen, hieß es doch kaum eine Seite zuvor: „Ich rechne diese angeblich ‚Ersten‘ nicht einmal zu den Menschen überhaupt, – sie sind für mich Ausschuss der Menschheit, Ausgeburten von Krankheit und rachsüchtigen Instinkten.“ (EH, KSA 6, 296) Spannungen wie diese laden geradewegs dazu ein, Nietzsches Selbstidealisierung als solche zu durchschauen. Auch wenn Nietzsche im neunten Abschnitt das Affirmationsmotiv bis zur phantastischen Erklärung treibt, niemals auch nur einen Wunsch gehabt zu haben (EH, KSA 6, 295), scheint er den Leser regelrecht herauszufordern, den an diesem Punkt nahezu bis ins Absurde gesteigerten Gestus der All-Bejahung sowie den damit verbundenen „Anspruch auf das Wort Grösse“ zu problematisieren. Nicht zuletzt zeigt sich in der Artikulation dieses Anspruchs selbst eine Tendenz, die dem *amor fati* im Sinne einer in eine solche vollkommene Wunschlosigkeit führenden Sinnimmanenz entgegenzulaufen scheint: „Wenn ich mich darnach messe, was ich *kann*, nicht davon zu reden, was hinter mir drein kommt, ein Umsturz, ein Aufbau ohne Gleichen, so habe ich mehr als irgend ein Sterblicher den Anspruch auf das Wort Grösse.“ (EH, KSA 6, 296) Die Bindung des „Anspruchs“ an ein Können und vor allem an die Hoffnung auf zukünftige Wirkung entspricht gerade eben nicht dem Ideal

should not take at face value the monumental Nietzsche erected by *Ecce Homo“* (Daniel W. Conway, *Nietzsche's Doppelgänger: Affirmation and resentment in Ecce Homo*, in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.), *The Fate of the New Nietzsche*, Aldershot 1993, S. 57).

13 Sarah Kofman, *Explosion I. De l'Ecce Homo de Nietzsche*, Paris 1992, S. 382.

14 Christian Benne, *Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in Ecce Homo*, in: *Nietzscheforschung* 12 (2005), S. 220: „Dergleichen Widersprüche gehören zu den altbekannten Kunstgriffen traditioneller Rhetorik, die der Pfortenser Nietzsche mit der wissenschaftlichen Muttermilch aufgenommen hatte: das verunsicherte Publikum soll einen Hintersinn vermuten und so die Funktion der Rolle erkennen, die der Rhetor bewusst angenommen hat.“

der keinen Gedanken oder gar Wunsch an die Zukunft verschwendenden Bejahung des Gegebenen.[15] Kurzum: Es liegt durchaus nahe, jene Frage zu exponieren, die der dem Zarathustra-Kapitel *Der Genesende* entlehnte Titel dieses Beitrags andeuten soll, nämlich ob der sich hier inszenierende „Grosse“ tatsächlich so „gross“ und allbejahend ist, wie er zu beanspruchen scheint, oder nicht vielleicht doch „allzuklein“.[16]

Abschließend soll kurz angedeutet werden, inwiefern diese Frage für eine Deutung des *amor fati* sowie des Spannungsfeldes der Begriffe „groß“ und „klein“ produktiv sein könnte. Im bereits erwähnten Zitat aus *Von der Erlösung* in *Warum ich so gute Bücher schreibe* zitiert Nietzsche auch Zarathustras berühmte Forderung, „alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘“ (EH, KSA 6, 348). Wie schon Interpreten wie Daniela Langer[17], Duncan Large[18] oder Els Weijers[19] vorgeschlagen haben, lässt sich Nietzsches Selbstinszenierung in *Ecce homo* als ein eben solcher Versuch des Umschaffens des „es war“ in ein „so wollte ich es“ verstehen. Der zitierte Satz Zarathustras, „Und das ist all mein Dichten und Trachten,

15 Vgl. dazu Brusottis Erläuterungen, inwiefern es dem ursprünglichen Impetus des Gedankens der ewigen Wiederkunft zuwiderläuft, sie nur um willen der gleichsam „transzendenten“ Hoffnung auf einen zukünftigen Übermenschen zu ertragen, anstatt dem Leben einen wesentlich immanenten Sinn zu geben und das Geschehene um seiner selbst willen zu bejahen (Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997, S. 518). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch folgende Passage aus einem Brief an Paul Deussen vom 3. Januar 1888: „Jetzt begehre ich für eine Reihe Jahre nur Eins: Stille, Vergessenheit, die Indulgenz der Sonne und des Herbstes für etwas, das *reif* werden will, für die nachträgliche Sanktion und Rechtfertigung meines ganzen Seins (eines sonst aus hundert Gründen ewig problematischen Seins!)“. (An Paul Deussen, KGB III/5, Bf. 969)

16 Diese Konstellation dürfte Nietzsche bereits bei der Lektüre Schopenhauers interessiert haben, findet sich doch in seinem Exemplar des zweiten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung* neben folgendem – auch im Hinblick auf die Verknüpfung des „Kleinen“ mit der „Selbstsucht“ bemerkenswerten – Satz eine Markierung mit zwei Rufzeichen: „Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum seyn, nur *sich* im Auge haben, und das heißt *klein* seyn“ (vgl. Giuliano Campioni (Hrsg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York 2003, S. 542).

17 Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, München 2005, S. 149.

18 Duncan Large, *Nietzsche and Proust. A Comperative Study*, Oxford 2001, S. 207.

19 Els Weijers, *Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten*, in: Roland Duhamel (Hrsg.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg 1994, S. 38.

dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall" (EH, KSA 6, 348), kann in der Tat auch auf das *Ecce homo* durchziehende Leitmotiv „Und so erzähle ich mir mein Leben" (EH, KSA 6, 263) bezogen werden. Folgt man dieser Lesart, so lässt sich deutlich machen, dass Nietzsches scheinbar vorbehaltloser, unbedingter Bejahungsanspruch so vorbehaltlos und unbedingt gar nicht ist, sondern vielmehr ein In-Eins-*Dichten* des Zufälligen und Bruchstückhaften voraussetzt. Um als Notwendiges und Schicksalhaftes angenommen und bejaht werden zu können, musste das „Kleine" im Sinne des Zufälligen und Kontingenten – einem Bild aus *Von der verkleinernden Tugend* gemäß – zunächst „gar gekocht" (vgl. Za, KSA 4, 215), d. h. in die Sinnstruktur von Nietzsches Selbstinterpretation integriert werden.[20] Nietzsches überhöhter Gestus der Bejahung und der damit verknüpfte „Anspruch auf das Wort Grösse" erweisen sich darin ihrerseits als rückgebunden an die Dimension der „kleinen Dinge" im Sinne der selbstsüchtigen „Grundangelegenheiten des Lebens". Sie verdanken sich einer sich alles zurechtfälschenden interpretativen „Selbstsucht" – wenn man so will: einem interpretativen Willen zur Macht[21], der „zurückwollen" gelernt hat, d. h. das „es war" in ein

20 So erklärt z. B. Langer die berühmte Behauptung, Pole zu sein, als „eigenmächtige Umformung, ja Nutzbarmachung von zufälligen Bedingtheiten (die zudem legendenhaft übermittelte polnische *Herkunft*) in Notwendigkeiten (Pole, und nicht Deutscher, zu *sein*)" (Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, München 2005, S. 104). Vgl. dazu auch Nietzsches Erklärung, „Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen" sei die „erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist" (EH, KSA 6, 292). Siehe weiters folgende Vorstufe zu *Von der verkleinernden Tugend:* „‚Zufall' nennen es die Schwachen. Aber ich sage euch: was könnte zu mir fallen, was nicht meine Schwere zwänge und an sich zöge? / Seht doch, wie ich mir jeden Zufall erst in meinem Safte koche: und wenn er gar ist, heißt er mir ‚mein Wille und Schicksal'." (NF, KSA 10, 605) Die Rückbindung des „Schicksals" an den Willen wird auch deutlich, wenn es in *Auf den glückseligen Inseln* heißt: „Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, dass ich's euch redlicher sage: solches Schicksal gerade – will mein Wille." (Za, KSA 4, 111) Passend dazu auch die in einem Brief an August Strindberg vom 8. Dezember 1888 formulierte Behauptung, dass „es in meinem Leben keinen Zufall mehr giebt" (An August Strindberg, KGB III/5, Bf. 1176). Das so genannte „Paradox of Fatalism and Self-Creation" (Brian Leiter, *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche*, in: John Richardson (Hrsg.), *Nietzsche*, Oxford 2001, S. 281–321) erweist sich vor dem Hintergrund dieser Interpretation als Missverständnis.

21 „Das Einbilden und interpretierende Hineinlesen eines ‚ich bin das' ist der Weg zur größeren Macht, eine Art über die Vielheit, also über das Chaos und die

„so wollte ich es“ umschafft und dergestalt, ganz gemäß Nietzsches Beschreibung der Selbstsucht im neunten Abschnitt, auch den *„Fehlgriffe[n]* des Lebens ihren eignen Sinn und Werth“ (EH, KSA 6, 293) zu verleihen vermag. Demzufolge könnte es sich bei Nietzsches „Anspruch auf das Wort Grösse“ keineswegs um einen Ausbruch von Größenwahn handeln, sondern vielmehr um eine exemplarische Realisierung dessen, was schon in *Fröhliche Wissenschaft* 299 als Rezept zur Bejahung empfohlen wird,[22] nämlich den Künstlern abzulernen, wie man das Notwendig-Zufällige durch vielfaches Absehen, Umdeuten und Hinzusehen – wenn man so will: durch „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum *Wesen* alles Interpretirens gehört“ (GM, KSA 5, 400) – schließlich als schön und bejahenswert begreifen kann.[23] Das Ideal der vorbehaltlosen, ressentimentfreien und wunschlosen All-Bejahung ist damit jedoch freilich unterminiert, als allzumenschliche In-Eins-Dichtung bloßgestellt:[24] Nietzsches „Autohagio-

décadence Herr zu werden – das heißt: das zu werden, was man ist. Das Ich ist folglich eine Interpretation der Einbildungskraft des Willens zur Macht. Aber genau genommen ist *Ecce homo* in diesem Sinne nicht nur eine Interpretation, die ‚falsch‘ und ‚verrückt‘ sein mag, sondern auch der Weg zum Jasagen, zur Heiterkeit, der Erfolg des Willens zur Macht als Selbstsucht, als erfolgreiche Sucht des großen, heiteren, starken Selbst“ (Eric Blondel, *Nietzsches Selbstsucht in Ecce homo*, in: *Perspektiven der Philosophie* 20 (1994), S. 297 f.).

22 Vgl. Martin Kronberger, *Zur Genealogie des ‚Ecce homo‘*, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), S. 333.

23 Dass es sich – wie Conway gegen Nehamas und Rorty betont – hierbei nicht etwa bloß um eine unproblematische, affirmative Reinterpretation handelt, kommt deutlich in einer Vorstufe zu *Fröhliche Wissenschaft* 290 zum Ausdruck: „Wohlverstanden: es handelt sich nicht um das Ausdeuten des Thatbestandes, sondern um ein Ausbilden, Abnehmen und Hinzuthun: eine grosse Masse zweiter Natur ist hinzuzufügen, und eine andere M<asse> erster Natur abzutragen“ (NF, KSA 14, 265).

24 Warum Langer zwar die Gewaltsamkeit von Nietzsches Selbstinterpretation als Voraussetzung der Bejahung herausarbeitet, zugleich aber weiterhin von einer *„bedingungslosen* [Hervorhebung von mir, J.D.] Annahme von Gegebenheiten […], die das Ich keineswegs im Griff hat“ (Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, München 2005, S. 112) spricht, scheint schwer nachvollziehbar. Versteht man den Gestus der vollkommenen Wunsch- und Ressentimentfreiheit als Produkt eines interpretierenden Willens zur Macht, wird freilich auch die so häufig strapazierte Parallele zum „Typus des Erlösers“ und seinem „Leben ohne Willen zur Macht“ (Werner Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce homo‘*, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 174) fragwürdig.

graphie“[25] gibt sich durch ihre Brüche und Spannungen *als solche* zu erkennen und erhält dadurch eine Wendung, die man als selbst-ironisch[26] oder selbst-parodistisch[27] bezeichnen könnte.[28] Eben darin, dass Nietzsche zu verstehen gibt, dass sich sein „Anspruch auf das Wort Grösse“ der „Selbstsucht“ verdankt, der sich hier inszenierende „Große“ also „allzuklein“, allzumenschlich, eben *ecce homo* ist, könnte nun aber eine reflektiertere Wertschätzung des „Kleinen“ liegen.[29]

25 Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches ‚Der Antichrist‘. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, S. 46.

26 Vgl. Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches ‚Der Antichrist‘. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, S. 47. Zur Möglichkeit der Ironie von Nietzsches Anspruch siehe auch: Werner Stegmaier, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit*, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 64 sowie 69: „Indem Nietzsche sich in welthistorischer Ironie zum göttlichen Maßstab aufschwingt, lässt er die vermeintlich göttlichen Maßstäbe als menschliche erkennen“.

27 „[A]t the same time that he idolizes himself, he also subjects the practice of idolatry to the parody it both richly deserves and cannot recuperate. *Ecce Homo* is a monument, but it is also (and simultaneously) a burlesque self-parody that mocks Nietzsche's own yearnings for solemnity, closure and resolution. […] Although *Ecce Homo* exemplifies an enabling narrative, whereby Nietzsche is able to affirm his whole life, it simultaneously mocks this strategy by documenting the folly of reducing one's life to a scrapbook of flattering narratives“ (Daniel W. Conway, *Nietzsche's Doppelgänger: Affirmation and resentment in Ecce Homo*, in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.), *The Fate of the New Nietzsche*, Aldershot 1993, S. 68).

28 Dass Nietzsche auch in seinen späten Briefen den autohagiographischen Gestus von *Ecce homo* exerziert (vgl. Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie* bei Nietzsche und Barthes, München 2005, S. 122 ff.), muss nicht zwangsläufig ein Einwand gegen ironische oder parodistische Deutungsperspektiven sein: Zunächst gilt es zu bedenken, dass Nietzsche in seinen Briefen oftmals jene textuellen Strategien erprobt, die später auch in seinen Werken zum Einsatz kommen. Vor allem aber muss betont werden, dass schon die frühen Formulierung des Bejahungsprojekts keineswegs ein „bloß literarisches“, sondern vielmehr ein existentielles Programm charakterisieren. Nichts wäre also naheliegender, als dass Nietzsche diese Bejahungsstrategie tatsächlich *lebt* und sie daher auch in seinen Briefen Niederschlag findet.

29 Insofern sich Nietzsches „Anspruch auf das Wort Grösse“ wesentlich der Wertschätzung des „Kleinen“ verdankt, würde dies auch den Befund unterstützen, dass Nietzsche „‚gross‘ nicht so sehr das (nennt), was anderes überragt, sondern das, was von seinem Gegensatz nicht negiert wird, an ihm nicht zugrundegeht, sondern ihn für sich noch fruchtbar machen, an ihm wachsen kann“ (Werner Stegmaier, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit*, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 110 f).

Versteht man den *amor fati* einem Hinweis Josef Simons[30] folgend als die Bejahung der Endlichkeit des Interpretierens, d. h. mithin als Affirmation der Rückbindung jeglicher Interpretationsansprüche an die „kleinen Dinge“, so muss dies auch Konsequenzen für eben diesen Anspruch auf Bejahung selbst haben: Einem solchen Anspruch auf Bejahung der Endlichkeit jeglicher Interpretationsansprüche nämlich könnte nur darin entsprochen werden, dass seine unmittelbare Geltung unterlaufen wird, um auch noch seine eigene Endlichkeit, Anspruchshaftigkeit und Interpretationshaftigkeit herauszustellen. Vielleicht erklärt sich so, warum Nietzsche nicht einfach behauptet, „mehr als irgendein Sterblicher Grösse“ zu haben, sondern vielmehr explizit *Anspruch* auf das *Wort* erhebt? Vielleicht erklärt sich so auch das *Ecce homo* durchziehende beständige Zugleich von „konstruktiven“ und „dekonstruktiven“ Momenten, von Vereinheitlichung, Idealisierung, ja Apotheose des Selbst auf der einen und deren Unterminierung durch Vervielfältigung und Parodie auf der anderen Seite? Eben dieses *Zugleich* könnte für den Ausdruck eines so verstandenen *amor fati* unabdingbar sein, weil sich eine dergestalt reflektierte Wertschätzung der „kleinen Dinge“ nicht mehr eigentlich *beanspruchen*, sondern nur noch durch den gleichsam ironischen, den Anspruch aufs Spiel setzenden Verweis auf ihre eigene „selbstsüchtige“ Herkunft *anzeigen* ließe.[31] Nietzsches „Anspruch auf das Wort Grösse“ qua Bejahung der „kleinen Dinge“ als „Selbstsucht“ und „Grundangelegenheiten des Lebens“ kann sich nur in seiner selbstbezüglichen Gebrochenheit, d. h. darin konsistent artikulieren, dass er sich selbst aufhebt und als Produkt jener „kleinen Dinge“ – wenn man so will: als interpretierender Wille zur Macht – zu verstehen gibt.

30 Vgl. Josef Simon, Welt auf Zeit. *Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik*, in: Günter Abel (Hrsg.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin/New York 1989, S. 115.

31 So greift auch Nietzsche selbst in *Warum ich so klug bin* 10 auf den Begriff des Spiels zurück: „Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das *Spiel:* dies ist, als Anzeichen der Grösse, eine wesentliche Voraussetzung.“ (EH, KSA 6, 297) Das Spiel wäre demgemäß „Anzeichen der Grösse“, insofern sich die „Grösse“ im Sinne der Liebe zu den „kleinen Dingen“ gerade darin anzeigt, dass auch noch der „Anspruch auf das Wort Grösse“ *aufs Spiel gesetzt* wird.

## 2.7 Selbstbezüglichkeiten der Symptomatisierung: ‚die Person verräth sich‘

*Bibliographische Angaben:*

Dellinger, Jakob (2014): „‚die Person verräth sich‘. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens“, in: Christian Benne, Enrico Müller (Hrsg.): *Ohnmacht des Subjekt Macht der Persönlichkeit* (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 18). Basel: Schwabe, S. 131–150.

*Bearbeitungszustand:*

veröffentlichte Publikation

# «die Person verräth sich»
## Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens

Jakob Dellinger

Nietzsche betont ab JGB mit zunehmender Vehemenz die Rückbindung philosophischer Begriffs- und Theoriebildung an persönliche Interessen und leibliche Dispositionen: Philosophie sei wesentlich «das Selbstbekenntnis ihres Urhebers», im Hinblick auf das es zu fragen gelte: «[A]uf welche Moral will es (will *er* – ) hinaus?» An einem Philosophen gebe es «ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugnis dafür ab, *wer er ist* – das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.»[1] Folglich habe man, «vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person»,[2] und insbesondere dürfe man «alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik […] immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen».[3]

Als angemessene Rezeptionshaltung erscheint somit weniger die kritische Prüfung philosophischer Propositionen auf ihren Wahrheitswert als vielmehr jene personalexegetische Diagnostik, die Nietzsche ab JGB auf breiter Front entfaltet und in der Vorrede zu FW zu der Frage führt, «ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist».[4] Doch was bedeutet dies für Nietzsches *eigene* Philosophie, mithin für den philosophischen Gedanken der symptomatischen ‘Persönlichkeit’ und ‘Leiblichkeit’ philosophischen Denkens selbst? Dass Nietzsche diesen Gedanken nachdrücklich auch auf sein eigenes Denken bezogen wissen will, machen die neuen Vorreden des Jahres 1886 eminent deutlich: «Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde? … Ein Psychologe kennt wenig so an-

1 JGB 6, KSA 5, 19–20.
2 FW, Vorrede 2, KSA 3, 347.
3 Ebd. 348.
4 Ebd.

ziehende Fragen, wie die nach dem Verhältnis von Gesundheit und Philosophie».[5] Dass diese Anwendung des Symptomatisierungs-Motivs auf Nietzsches eigenes Denken massive reflexive Komplikationen nach sich zieht, deutet sich am Ende seiner programmatischen Entfaltung im zweiten Abschnitt der Vorrede zu FW durch eine eigentümliche temporale Konstellation an:

> Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer *Arzt* im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein Solcher, der dem Problem der Gesammt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat – einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um 'Wahrheit', sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben …[6]

Hatte Nietzsche nicht eben jenen «Satz» sowohl in JGB als auch hier, der Sache nach, längst selbst gewagt? Wagt er ihn vor allem nicht wenigstens damit selbst, dass er ihn an dieser Stelle *schreibt*? Und wenn ja: Wer ist dann noch 'er'? Das «Ich» schiene sich so gleichsam selbst als «Arzt» zu erwarten. Dass die sich damit andeutende Spannung innerhalb des Selbst keineswegs zufällig ist, soll im Folgenden nach einleitenden Bemerkungen zu Passagen aus JGB anhand der Vorrede zu MA II und sowie des Aphorismus FW 370 demonstriert werden.

## *Symptomatologie zwischen Selbstbezug und Simulation: die Person als 'Dichtung' (JGB)*

Eines der hinsichtlich ihres systematischen Reflexionspotentials aufschlussreichsten Beispiele von Nietzsches personalexegetischen Zugriffen[7] findet sich in JGB 21 und 22: Es sei «fast immer schon ein Symptom davon, wo es bei ihm selber mangelt, wenn ein Denker bereits in aller 'Causal-Verknüpfung' und 'psychologischer Nothwendigkeit' etwas von Zwang, Noth, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit herausfühlt: es ist verrätherisch, gerade so zu fühlen, – die Person verräth sich.» Dieses Sich-Verraten der Person lässt sich jedoch nicht nur auf die nachfolgende Diagnose zweier Deutungsweisen des Determinis-

5 Ebd. 347.
6 Ebd. 349.
7 Vgl. Jakob Dellinger: Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des «Willens zur Macht» in «Jenseits von Gut und Böse», in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse» (Berlin, Boston 2013) 165–187, hier 173–176.

mus als Symptome von «*starke[m]* und *schwache[m]* Willen»,[8] sondern auch auf den daran anknüpfenden Gegensatz zwischen der Interpretation der Natur als «Gesetzmässigkeit» durch die «Physiker» auf der einen Seite und als «unerbitterliche Durchsetzung von Machtansprüchen»[9] auf der anderen Seite beziehen. Auch das nach wie vor (gerade im Kontext der Leibproblematik) meist als traditionell-propositionales Schlüsseltheorem begriffene Motiv des 'Willens zur Macht' sowie dessen Deutung als Symptom eines 'starken', dem 'schwachen' Willen des modernen naturwissenschaftlichen Weltbilds entgegensetzten Willens werden somit als Symptome lesbar, durch die sich 'die Person verräth': Auch hinter der Deutung der Natur als 'Wille zur Macht' sowie der Suggestion, dass es sich bei ihr um ein Zeichen heroischer, mit der demokratisch-sozialistischen Nivellierungs- und Schwächungstendenz aufräumenden 'Stärke' handelt, scheinen normativ-moralische Interessen zu stehen, die Zeugnis davon geben, 'wer Nietzsche ist' und «in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind».[10] Bereits in JGB liegt es also nahe, Nietzsches Symptomatisierung der Philosophie auch auf Motive seines eigenen Denkens zu beziehen[11] bzw. diese als gezielt inszeniertes Symptomgeschehen zu begreifen.[12] Damit aber drängt sich die Frage auf, ob es sich nicht womöglich auch bei der Symptomatisierung selbst um ein Symptom handelt. Ist z.B. auch der Satz, dass jede Philosophie wesentlich 'Selbstbekenntnis ihres Urhebers' ist, bloß 'Selbstbekenntnis ihres Urhebers' – und wenn ja, was bedeutet das? Könnte die Symptomatisierung des Denkens nicht beispielsweise, aus der Perspektive systematischer Philosophie gefragt, nur eine rhetorische Strategie angesichts mangelnder Konkurrenzfähigkeit auf systematischem Boden darstellen? Womöglich entspringt die Symptomatisierung des Denkens selbst dahingehend 'moralischen' Interessen, dass sie Nietzsches gegenmoralische Diagnoseschemata wie Krankheit und Gesundheit

8 JGB 21, KSA 5, 36.

9 JGB 22, KSA 5, 37.

10 JGB 6, KSA 5, 20. Zumal Nietzsche den *«Glaube[n] an die Gegensätze der Werthe»* als «Grundglaube[n] der Metaphysiker» (JGB 2, KSA 5, 16) zurückweist, allerdings weiterhin und zunehmend offensiver mit Wertgegensätzen wie 'Stärke' und 'Schwäche' operiert, könnte es sich dabei um ein bewusst-strategisches Setzen solcher Gegensätze in praktischer Absicht handeln, ohne an sie zu 'glauben'.

11 Vgl. Marcus Andreas Born: Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie. Zum ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten (Berlin, Boston 2012) 197–206, hier 203–204.

12 Als «*entschiedenes* [meine Hervorhebung, J.D.] und entscheidendes Zeugniss» (JGB 6, KSA 5, 20) der 'Person' des Philosophen könnte insbesondere «seine Moral» das Produkt einer gezielten Inszenierung sein.

oder Niedergang und Aufstieg fundieren und somit eine anti-moralische 'Gegenlehre'[13] auf den Weg bringen soll? Wie ist es, ferner, um die methodische Zuverlässigkeit jenes personalexegetischen Verfahrens bestellt, insbesondere falls es sich seinerseits als 'symptomatisch' erweisen sollte? Und vor allem, was genau hat es mit der 'Person' auf sich, die sich 'verräth' – welches Verständnis von Personalität liegt hier vor? Nietzsches psycho-physiologisches Diagnosevokabular suggeriert wiederholt einen 'wissenschaftlichen', objektivierenden Zugriff auf eine zugrundeliegende, durch ein basales Triebgeschehen konstituierte leiblich-personale Identität.[14] Doch auch bei dieser Suggestion szientifischer 'Objektivität' oder der Diagnose jenes Triebgeschehens als Konkurrenzkampf von Machtquanten könnte es sich noch um ein 'persönliches', moralisch-strategische Interessen verratendes 'Symptom' handeln.[15] Nietzsche legt immer wieder nahe, dass gewisse naturalistische Motive und Begrifflichkeiten, derer er sich bedient, einem agitativ-'interessierten' Wirkungskalkül entspringen.[16] Vor allem aber wird in JGB 269 ausdrücklich betont, dass es sich bei Rückschlüssen vom Werk auf die Persönlichkeit des Urhebers um retroaktive Konstruktionen, um «Dichtungen» handelt: «[D]as 'Werk', das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die 'grossen Männer', wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein».[17] Einer der erratischen Sprüche des vierten Hauptstücks scheint überdies auf die notorische Unzuverlässigkeit solcher «Dichtungen» hinzuweisen: «So kalt, so eisig, dass man sich an ihm die Finger verbrennt! Jede Hand erschrickt, die ihn anfasst! – Und gerade darum halten Manche ihn für glühend.»[18] Bezieht man diese Sätze auf 'Nietzsche' – der Bezug auf die Identitätsbekundung als «sicherlich» glühendes Flammen-Ich im Gedicht

13 Vgl. Jakob Dellinger: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die «Perversität der Gesinnung», in: Dieter Birnbacher, Andreas Urs Sommer (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche (Würzburg 2013) 61–98.

14 Siehe zu dieser Deutungsperspektive Brian Leiter: Nietzsche on Morality (London 2002) 8–10.

15 «Jede Diagnose ist […] unweigerlich auch Idiosynkrasie, jede Symptomatologie expliziert auch sich selbst mit.» (Enrico Müller: Die Griechen im Denken Nietzsches [Berlin, New York 2005] 199)

16 Vgl. Jakob Dellinger: «Sanitizing» Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines «naturalistischen» Nietzsche-Bildes, in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hg.): «Einige werden posthum geboren». Friedrich Nietzsches Wirkungen (Berlin, New York 2012) 159–171, hier 164–166.

17 JGB 269, KSA 5, 224.

18 JGB 91, KSA 5, 90.

«Ecce homo» scheint sich geradezu aufzudrängen[19] –, so mutiert die scheinbar gesicherte, unverwechselbare Identität der Autorpersönlichkeit zu einem regelrechten Kippbild.[20] Indem Nietzsche den Leser ständig vor die interpretative Herausforderung stellt, zwischen 'Meinung' und 'Maske' zu unterscheiden (etwa mit der Inszenierung des 'Willens zur Macht' im Sinne eines 'persönlicher' Willensstärke entspringenden Gegenprogramms, das sich als bewusste *simulatio* interpretieren lässt,[21] verkompliziert sich auch der personalexegetische Zugriff nahezu *ad infinitum*: 'Wer' sich hier eigentlich verrät, ist alles andere als ausgemacht. Jede Personalexegese läuft Gefahr, bloß das Portrait einer Maske zu zeichnen, in dem sich zugleich die Person des Interpreten verrät. Schon in JGB erweist sich die Symptomatisierung des Denkens also als eminent selbstbezügliches Kritikmuster, das sich nicht nur auf Nietzsches eigenes Denken, sondern auch auf den denkenden Nachvollzug des Interpreten zurückfalten lässt, wobei jeder Versuch einer Objektivierung von Diagnosen seinerseits in den Sog der Symptomatisierung geraten kann und die gesicherte Identität des 'Persönlichen' als Gegenstand der Diagnose zusehends fragwürdig erscheint.

## *Ich-Konstitution und Metaisierung in der 'Geschichte einer Krankheit und Genesung' (MA II Vorrede)*

Die neuen Vorreden des Jahres 1886 lassen sich als angesichts der These von der symptomatischen Rückbindung philosophischen Denkens an die Person des Philosophen notwendig werdende personalexegetische

19 «Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.» (FW 62, KSA 3, 367)

20 Dies gilt es auch gegen Nehamas' Akzentuierung der Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit der literarisch konstruierten Persönlichkeit (vgl. z.B. Alexander Nehamas: Nietzsche. Life as Literature [Cambridge, Mass. 1985] 197) zu betonen. Selbst in EH als dem wohl drastischsten Versuch, «zu sagen, wer ich *bin*» (EH, Vorwort 1, KSA 6, 257), ist die Demonstration personaler Identität von Momenten der Fragmentierung, Verfielfältigung, Maskierung und Verwechslung durchsetzt (vgl. Daniela Langer: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes [München 2005] 131–167).

21 Zur Problematik von 'Meinung' und 'Maske' in JGB vgl. Jakob Dellinger: Zwischen «Meinung» und «Maske». Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion, in: Nietzscheforschung 19 (2012) 311–320. Entgegen der These Langers (D. Langer: Wie man wird, was man schreibt, 81) verschränken sich m.E. in der Maskenproblematik die Fragen von Autorschaft und Personalität. Vgl. dazu auch den Beitrag von Corinna Schubert im vorliegenden Band.

Selbstanalysen[22] bzw. «Autogenealogien»[23] verstehen. Die Bezeichnung als «Autogenealogien» bedarf jedoch angesichts der bereits angedeuteten und im Folgenden an zwei Textbeispielen zu demonstrierenden Komplikationen einer zweifachen Präzisierung: Erstens scheint sich das *'Autos'* im Rahmen von Nietzsches autodiagnostischen Narrativen nicht mehr auf ein bereits konstituiertes, vor dem 'genealogischen' Zugriff und unabhängig von ihm bestehendes Selbst beziehen zu können, sondern einzig auf ein durch ihn konstruiertes oder 'sich' in ihm konstituierendes Selbst.[24] Um den problematischen Doppelcharakter des Selbst als Subjekt und Objekt dieser Konstitutionsbewegung anzuzeigen, verwende ich im Folgenden den in eben diesem doppelten Sinne lesbaren Ausdruck 'Selbst-Diagnosen'. Zweitens müsste betont werden, dass Nietzsche den Begriff 'Genealogie' selbst nicht mit Bezug auf Personalexegesen verwendet, es sich dabei also um eine methodisch nicht unproblematische Terminologisierung handelt.[25] Als treffend könnte sich der Ausdruck jedoch erweisen, insofern Nietzsche wenigstens im Falle von GM intensiv die Bedeutung der medialen Struktur der 'Genealogie' für den zu vermittelnden Inhalt reflektiert, indem er immer wieder die 'persönliche' Involviertheit des Genealogen bzw. den normativ-polemischen «Streitschrift»-Charakter von GM betont.[26] Eine ebensolche – im Falle einer 'Autogenealogie' freilich noch ungleich brisantere – 'persönliche' Involviertheit und damit verbundene Reflexionen auf die Medialität lassen sich, wie anhand der Beispiele von MA Vorrede II und FW 370 aufgezeigt werden soll, auch in Nietzsches Selbst-Diagnosen nachweisen.

---

22 Vgl. Werner Stegmaier: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von «Der Antichrist» und «Ecce homo», in: Nietzsche-Studien 21 (1992) 163–183, hier 167, sowie Paul J. M. van Tongeren: Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy (West Lafayette, Ind. 2000) 9.

23 Vgl. Enrico Müller: Von der «Umwertung» zur Autogenealogie. Die «Götzen-Dämmerung» im Kontext des Spätwerks, in: Nietzscheforschung, 16 (2009) 141–149 sowie Enrico Müller: «Auslegungen des Leibes». Physiologie als fröhliche Wissenschaft, in: Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling, Friedrich Nietzsche (Hg.): Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir (Pisa 2010) 309–324, hier 310–311.

24 Vgl. ebd. 312.

25 Nietzsche verwendet den Begriff der Genealogie generell *nicht* auf breiterer Front zur Bezeichnung seiner philosophischen Methoden. Dass er mit dem Begriff einen umfassenden positiven Methodenanspruch verbindet, ist eine allgemein akzeptierte, aber nichtsdestoweniger irreführende Suggestion der Forschung, die sich zur Beschreibung seiner Philosopheme ständig der Ausdrücke 'genealogisch' und 'Genealogie' bedient. Stevens These, dass Nietzsche den Begriff ausschließlich in spöttisch-negativem Sinne verwendet (vgl. Jaqueline Stevens: On the Morals of Genealogy, in: Politcal Theory, 31 [2003] 558–588), geht zwar wohl zu weit, ihre Befunde stellen jedoch ein wichtiges und bislang zu wenig beachtetes Korrektiv zu dieser problematischen Praxis dar.

26 Siehe dazu J. Dellinger: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre, 82–88.

Diesen beiden Präzisierungen gemäß entsprechen jene Selbst-Diagnosen den grundlegenden Einsichten der jüngeren Autobiographieforschung, dass «die Identität des Subjekts wie auch der Zusammenhang seines Lebens sich erst *im* autobiographischen Schreibprozess konstituieren» und dabei ein maßgeblicher «Einfluss des Mediums auf den Vorgang der Subjektivierung» besteht.[27] Mit dieser Abkehr vom traditionellen Verständnis der wahrheitsgemäßen Schilderung von Erlebnissen durch ein souveränes, selbstidentisches, sich selbst transparentes und dahingehend privilegiertes Autorsubjekt steht prinzipiell auch die Autorität solcher 'Selbstschreibungen' in Frage. Gerade wenn Nietzsche sich im Rahmen seiner Selbst-Diagnosen als Genesen(d)er, als Ebenbild vitaler Gesundheit, Stärke und Lebensbejahung bzw. als Gegenbild zur Krankheit, Verfalls- und Dekadenzbestimmtheit der abendländischen Tradition präsentiert, könnte Vorsicht geboten sein: Inwiefern ist diesen Selbst-Diagnosen überhaupt zu trauen? Inwieweit haben wir als Interpreten solchen auktorialen Zugriffen auf das eigene Werk, dessen Einschreibung in eine Genesungsgeschichte und der damit verschränkten Konstruktion einer Autorpersönlichkeit zu folgen? Lässt sich das Kritikmuster der Symptomatisierung des Denkens durch derlei Zugriffe noch bändigen und kontrollieren oder dokumentiert sich vielleicht gerade auch in diesen vehementen Zugriffsversuchen auf die eigene Person und überhöhten Ansprüchen auf «allwissende Werkherrschaft»[28] schon eine Abkehr von traditionellen Konzeptionen von 'Autor' und 'Person'?

---

27 Jörg Dünne; Christian Moser: Allgemeine Einleitung. Automedialität, in: Jörg Dünne, Christian Moser (Hg.): Automedialität. Subjektkonstitution in Schrift, Bild und neuen Medien (Paderborn 2008) 7–16, hier 8. Vgl. D. Langer: Wie man wird, was man schreibt, 20. Moser und Dünne schlagen angesichts dieser Modifikationen den Übergang zum Begriff der 'Automedialität' vor und votieren im Anschluss an Focaults Konzept der Selbstpraktiken und Benjamins Begriff des Reflexionsmediums für eine alternative Rekonstruktion der Reflexivitätsstruktur von 'Selbstschreibungen': «Subjektivität wird dabei nicht – wie in der post-cartesanischen Tradition – als begründende Instanz gedacht, vielmehr geht man davon aus, dass sie sich gleichursprünglich mit körperlichen Praktiken und medialen Techniken konstituiert. […] Allen diesen Reflexionsmodellen ist gemeinsam, dass sie a) das Re- der Reflexion als konstitutiv für das (vermeintlich bereits gegebene) Reflektierte ansehen, b) die Angewiesenheit der Reflexion auf ein externes Medium bedenken.» (C. Moser; J. Dünne: Allgemeine Einleitung, 12–14). Vgl. dazu auch Winfried Menninghaus: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion (Frankfurt a. M. 1987) 26: «Eine Spiegelung, eine Reflexion fügt sich […] nicht länger einem vorausgesetzen Gespiegelten, Reflektierten hinzu, vielmehr konstituiert die Bewegung der Reflexion – die ein Dual, eine gespaltene Figur der *différance* ist – allererst beides, das Reflektierende *und* das Reflektierte.»

28 Heinrich Detering; Friedrich Nietzsche: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte (Ditzingen 2012) 14.

Als Ausgangspunkt für die Diskussion solcher Fragen soll im Folgenden die in der Vorrede zu MA II erzählte «Geschichte einer Krankheit und Genesung»[29] fruchtbar gemacht werden. Das Sprecher-Ich begreift an dieser Stelle MA als «menschlich-allzumenschliche[s] 'Buch[] für freie Geister'»,[30] wendet also die diagnostische Motivik des Titels auf das Werk selbst an: Es sei Teil einer «geistigen Kur, nämlich der *antiromantischen* Selbstbehandlung» gewesen, einer exemplarischen *«Gesundheitslehre»*, die sich sein «gesund gebliebener Instinkt wider eine zeitweilige Erkrankung an der gefährlichsten Form der Romantik selbst erfunden, selbst verordnet hatte.»[31] Als «Arzt und Kranker in Einer Person» habe sich der Sprecher eine «Diätetik und Zucht» verschrieben, die schließlich «eine grosse geistige Erstarkung, eine wachsende Lust und Fülle der Gesundheit»[32] ergeben haben soll. Brisant ist für die hiesigen Fragestellungen bereits der Beginn der Genesungsgeschichte dieser einerseits emphatisch als «Ein[e]» markierten und andererseits als «Arzt» und «Kranker» in zwei Rollen auseinandertretenden «Person»:

> Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man *überwunden* hat, – alles Andere ist Geschwätz, 'Litteratur', Mangel an Zucht. Meine Schriften reden nur von meinen Ueberwindungen: 'ich' bin darin, mit Allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissi*mum*.[33]

Dass das 'ich' zunächst als Satzsubjekt unter Anführungszeichen steht, diese dann jedoch als Objekt des Satzes durch die Kombination mit «Allem, was mir feind war» nicht einfach nur ablegt, sondern sich als das 'selbstigste Ich' bzw. 'größte Selbstheit' setzt,[34] zeugt bereits von einer massiven inneren Spannung: Das Ich als Gegenstand der Rede tritt der-

29 MA II, Vorrede 6, KSA 2, 376.
30 MA II, Vorrede 2, KSA 2, 371.
31 Ebd.
32 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 375.
33 MA II, Vorrede 1, KSA 2, 369.
34 Wie Paul van Tongeren («'Ich' bin darin […] ego ipsissimus […], ego ipsissimum». Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede, in: Nietzsche-Studien 41 [2012] 1–16, hier 14) und Georg Bayerle (Wissen oder Kunst? Nietzsches Poetik des Sinns und die Erkenntnisformen der Moderne [Köln 1998] 236) unterstrichen haben, akzentuiert das hervorgehobene «-mum» den Objekt-Charakter des 'ego', der Wechsel des Kasus verweist auf seinen Doppelcharakter als Subjekt und Objekt der Rede. Darüber hinaus lässt sich das 'ego ipsissimum' jedoch auch als substantivierter Superlativ (im Sinne von 'die größte Selbstheit') lesen, womit besser verständlich wird, warum es sich um einen 'stolzeren'Ausdruck handelt. Gegen Bayerle muss betont werden, dass es im Verlauf der Vorrede gerade eben nicht zu einer «Identität von Subjekt und Objekt im Sich-sagen» (ebd. 236) kommt. Vielmehr durchzieht diese Spaltung den gesamten Text.

gestalt nicht nur in Kontrast zu dem durch Gänsefüßchen distanzierten Sprecher-Ich, sondern scheint eine Art Feindschaftsverhältnis zu ihm integriert zu haben, 'seine' Identität wirkt von Anfang an gespalten.[35] Die Eingangsmaxime lässt sich damit einhergehend nicht nur, mit dem zweiten Satz, auf Nietzsches frühere Schriften, sondern in ihrer das Reden als solches betreffenden Allgemeinheit ebenso auf die Vorrede selbst beziehen: Nicht nur das sprechende Ich von MA, sondern auch der autodiegetische Erzähler der Vorrede und seine Genesungsgeschichte werden dieser Metaisierung gemäß entweder als «Geschwätz, 'Litteratur', Mangel an Zucht» oder aber – naheliegender – als etwas 'Überwundenes' lesbar. Die «Ferne» und «geheimnisvolle *Gegnerschaft*», die sich Nietzsche mit Bezug auf UB IV als «Betrachtende[r]» gegenüber Wagner attestiert,[36] spiegelt sich so in jenem Betrachtungsverhältnis, das einerseits zwischen der Sprecherinstanz der Vorrede und jener der früheren Werke, andererseits aber auch innerhalb des erzählenden Ichs der Vorrede selbst entsteht, insofern sich seine Aussagen auf 'sich' bzw. 'es selbst' beziehen lassen, es also zugleich Subjekt und

35 Demgegenüber verwundert, dass die Motive der 'Selbstschreibung' oder 'Selbsterzählung' in der Nietzscheforschung vielfach so verhandelt werden, als ob dabei noch von einer unproblematischen Identität des 'Selbst' ausgegangen werden könnte, d.h. beschriebenes Selbst, Sprecherinstanz und empirischer Autor mehr oder weniger in eins fielen, sodass die Anmutung einer Art buchgestützten *causa sui* entsteht (so z.B. bei A. Nehamas: Life as Literature 195–196 oder Els Weijers: Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten, in: Roland Duhamel, Erik Oger [Hg.]: Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst [Würzburg 1994] 37–54, hier 51–53). Selbst ein so sensibler Interpret wie Paul van Tongeren setzt zwar «'Nietzsche' als die Sache seiner Philosophie» (P. v. Tongeren: «'Ich' bin darin […] ego ipsissimus […], ego ipsissimum», 12) unter Anführungszeichen und betont den performativen Charakter jenes 'Nietzsche' als 'ego ipsissimum', geht jedoch nicht näher auf die Differenz zwischen «'Nietzsche'» und «Nietzsche» bzw. auf das sich im Doppelcharakter von 'ego ipsissmus' und 'ego ipsissmum' dokumentierende Spannungsverhältnis ein. Auch der brisanten Setzung des 'ich' unter Anführungszeichen im Titelzitat seines Aufsatzes geht van Tongeren nicht weiter nach. Eine der wenigen narratologisch sauberen Differenzierungen bietet H. Detering (Der Antichrist und der Gekreuzigte, 131–139), der jedoch seinerseits den Akzent auf eine trinitätsanaloge «Drei-Einigkeit von Sprecher, Besprochenem und Zuhörendem» (ebd. 137) legt und kaum untersucht, inwiefern solche Identitätskonstrukte durch Übersteigerung und textuelle Spannungsverhältnisse als solche lesbar gemacht und damit zugleich auch distanziert werden. Auch Zwicks psychologisch-biographisch orientierter Versuch, zwischen dem literarisch konstruierten Selbst und dem empirischen Autor dessen quasi-mythisches, durch die literarische Produktion genährtes Selbstbild als Vermittlungsinstanz zu setzen (vgl. Jochen Zwick: Nietzsches Leben als Werk. Ein systematischer Versuch über die Symbolik der Biographie bei Nietzsche [Bielefeld 1995] 19–29), leidet an mangelnder Sensibilität für textuelle Verwerfungen und skeptisch-ironische Distanznahmen (vgl. dazu auch die Rezension Hödls in Nietzsche-Studien 27 [1998] 564–569).

36 MA II, Vorrede 1, KSA 2, 370.

Objekt der Erzählung sein soll.[37] Falls auch die Vorrede nur von 'Überwundenem' reden sollte, wäre auch das sich in ihr konstituierende, durch die Genesungsgeschichte Konturen einer 'Persönlichkeit' gewinnende Ich als Gegenstand der Erzählung nur das Produkt eines Versuches, «irgend ein eigenes Factum oder Fatum nachträglich für die Erkenntnis abzuhäuten, auszubeuten, blosszulegen, 'darzustellen' (oder wie man's heissen will)»,[38] wobei die Klammerbemerkung gezielt auf die Problematizität jenes Darstellungsverfahrens aufmerksam macht. Das Verhältnis von «Ferne» und «Distanz»[39] verdoppelt sich dergestalt innerhalb des Ichs, das sich einerseits in die 'überwundene', dargestellte Vergangenheit zu verschieben und andererseits in seiner noch nicht überwundenen Aktualität zu entziehen scheint. Die beide Seiten umfassende Identität des Ichs läge demgemäß in eben diesem sich als Entzugsgeschehen dokumentierenden inneren Spannungsverhältnis.

Während eingangs die Selbstheit des «ego ipsissi*mum*» aus der Kombination des unter Anführungszeichen gesetzten «'ich'» mit «Allem, was mir feind war»[40] erwachsen soll, scheint das Verhältnis von akzentuierter und unter Gänsefüßchen stehender Identität später eigentümlich verschoben, wenn die Sprecherinstanz erst dadurch auf den «Weg zu 'mir' selbst»[41] gefunden haben will, dass sie «schlimm misstrauisch gegen mich» wurde, und «Partei *gegen* mich und *für* Alles [nahm], was gerade *mir* wehe that und hart fiel».[42] Dabei wiederholt sich zwar das Schema einer Ich-Konstitution durch Gegnerschaft zu sich selbst, doch die Verschiebung der Anführungszeichen unterläuft deren Linearität und Direktionalität: Unter Gänsefüßchen steht nunmehr das zuvor noch als 'ego ipsissimum' akzentuierte Ziel der Konstitutionsbewegung, durch Sperrung akzentuiert erscheint hingegen das Selbst als Objekt des schmerzlichen «wehe»-Tuns (das man vielleicht mit dem zuvor unter Anführungszeichen stehenden 'ich' assoziieren könnte, das im Gegensatz zu 'Allem was mir feind war' stand). Der 'Weg zu sich selbst' wirkt damit in seiner teleologischen Zielgerichtetheit fragwürdig, ja scheint

37 «So lange man noch liebt, malt man gewiss keine solchen Bilder; man 'betrachtet' noch nicht, man stellt sich nicht dergestalt in die Ferne, wie es der Betrachtende thun muss.» (MA II, Vorrede 1, KSA 2, 370) – auch dies scheint gleichermaßen für das prekäre innere Verhältnis des sich hier betrachtenden Ichs gelten zu müssen.

38 MA II, Vorrede 1, KSA 2, 369.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Die Distanzierung verbindet sich hier freilich mit einer Akzentuierung «*meiner* Aufgabe» (MA II, Vorrede 4, KSA 2, 373), doch wie das vorhergehende «wie mir heute scheinen will» unterstreicht, ist auch damit keine endgültige, sondern bestenfalls eine temporär-perspektivische Stabilisierung von Identität angezeigt.

42 MA II, Vorrede 4, KSA 2, 373.

unabgeschlossen bleiben zu müssen, falls sein Ziel immer neu unter Anführungszeichen und die Identität neuerlich in ein Verhältnis der inneren Gegnerschaft, des Misstrauens oder des Wehe-Tuns gegen sich selbst zurückversetzt werden kann: Das «Verlangen nach einem *grossen* Feinde»[43] könnte sich demgemäß auf das Ich selbst beziehen, dessen Identität als Einheit von 'ego ipsissimus' und 'ego ipsissimum' sich gerade darin anzeigt, dass 'es' stets aufs Neue Misstrauen wider 'sich selbst' schürt, jede Form seiner 'Darstellung' als 'Hinter-Sich' zurücklässt und dergestalt die innere Spaltung in Subjekt und Objekt offen hält. Dazu bedürfte es der quasi-auktorialen Selbst-Festschreibung ebenso sehr wie deren Unterminierung, und in eben diesem Sinne ließe sich auch die berühmte Schlusswendung der Vorrede nicht nur auf Handlung und Inhalt der Genesungsgeschichte beziehen, sondern auch auf den Vollzug der Narration selbst, insofern sich in ihm die Ich-Konstitution durch Misstrauen und Gegnerschaft reflexiv perpetuiert:

> Dies war *meine* pessimistische Perspektive von Anbeginn, – eine neue Perspektive, wie mich dünkt? eine solche, die auch heute noch neu und fremd ist? Bis zu diesem Augenblick halte ich an ihr fest, und, wenn man mir glauben will, ebensowohl für mich, als, gelegentlich wenigstens, *gegen* mich … Wollt ihr dies erst bewiesen? Aber was sonst wäre mit dieser langen Vorrede – bewiesen?[44]

Die hier nochmals durch Sperrung als *«meine»* akzentuierte, sich als «neu und fremd» erweisende Perspektive bestünde somit darin, dass das Zugleich von «für mich» und «*gegen* mich» tatsächlich «[b]is zu diesem Augenblick» festgehalten, die innere Gegnerschaft und Spannung zwischen Erzähler-Ich und erzähltem Ich bis in diese Schlusssätze hinein performiert und dergestalt als Proprium jenes sich in dieser gespaltenen Perspektive beanspruchenden Ichs «bewiesen» wurde. «[F]remd» (und vielleicht bis heute «neu») wäre diese Perspektive demnach nicht zuletzt aufgrund ihres befremdlich umfassenden Zugeständnisses des Fremden im Selbst.

Als Komplement dieser prekären Ich-Konstitution lässt sich in der Vorrede zu MA II eine aufschlussreiche Metaisierung des diagnostischen Zugriffs auf das frühere Werk nachweisen. Die zunächst auf die früheren Schriften gemünzte Erklärung, «dass hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er *nicht* ein Leidender und Entbehrender sei»,[45] lässt sich nämlich ebenso auf die Sprecherinstanz der Vorrede

---

43 MA II, Vorrede 7, KSA 2, 377.

44 Ebd.

45 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 374. In einem früheren Entwurf heißt es: «'Vorwärts, sprach ich mir zu, morgen wirst du gesund sein, heute genügt es dich gesund zu stellen.' Damals

beziehen: «Hier *soll* das Gleichgewicht, die Gelassenheit, sogar die Dankbarkeit gegen das Leben aufrecht erhalten werden»,[46] heißt es im Anschluss, wobei das «Hier» nicht nur auf das frühere Werk, sondern zugleich auch auf das *hic et nunc* des vorliegenden Paratextes verweisen könnte, in dem sich das sprechende Ich gegenüber der eigenen Krankheitsgeschichte betont gelassen und ausgeglichen gibt sowie überdies kaum eine Seite später nachdrücklich seine «Dankbarkeit»[47] gegen das Leben unterstreicht. Das Misstrauen, das gegenüber den früheren Schriften mit Sätzen wie «Damals lernte ich die Kunst, mich heiter, objektiv, neugierig, vor allem gesund und boshaft zu *geben*»[48] etabliert und durch implizite Appelle an Leser mit «feineren[m] Auge und Mitgefühl»[49] zusätzlich geschürt wird, schlägt so unweigerlich auf die Verlässlichkeit der in der Vorrede eingesetzten Sprecherinstanz zurück. Auch sie könnte sich bloß 'heiter' und 'objektiv' *geben*, auch sie könnte bloß so sprechen *als ob* sie von der Krankheit genesen sei. Indem dergestalt gewisse Symptome als potentiell trügerisch und fingiert markiert werden, öffnet sich das autodiagnostische Narrativ seinerseits der Diagnose – mit einer rund zehn Jahre früher entstandenen Aufzeichnung Nietzsches wäre man versucht zu sagen: «Wer seine Gesundheit lobt, der hat eine Krankheit mehr».[50] In der Vorrede zu MA II legitimiert sich dieser Verdacht freilich subtiler, etwa durch die wiederholte Durchkreuzung und Ambiguierung des erst am Schluss mit Nachdruck proklamierten und nochmals ausdrücklich mit der Frage nach der zuvor be-

---

wurde ich über alles 'Pessimistische' {bei mir} Herr; der Wille zur Gesundheit {selbst, die Schauspielerei der Gesundheit} war mein Heilmittel.» (KGW IX, W I 7, 17–19)

46 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 374.

47 Ebd. 375.

48 Ebd. 374.

49 Ebd.

50 Nachlass 1876–77, 20[17], KSA 8, 366. Im Kontext der Rekonstruktion von Nietzsches Verständnis von 'Gesundheit' wird vielfach auf eine Reihe früherer Texte verwiesen, die unterstreichen, dass die Kategorien 'gesund' und 'krank' niemals allgemein, sondern jeweils nur im Bezug auf ein bestimmtes Individuum sowie die für es leitenden Ideale bestimmt werden können und somit wesentlich normativen Charakter haben (vgl. z.B. Mark Letteri: The theme of health in Nietzsche's thought, in: Man and World 23 [1990] 405–417, hier 412, oder Thomas A. Long: Nietzsche's Philosophy of Medicine, in: Nietzsche-Studien 19 [1990] 112–128, hier 117–118). Tatsächlich bilden Bemerkungen wie die folgenden mit ihren markanten Perspektivierungen des Schemas von Gesundheit und Krankheit einen wichtigen Hintergrund für Nietzsches späteren, *prima facie* weit unkritischeren Gebrauch desselben zur Inszenierung eines 'gesunden' Gegenbilds zur 'Krankheit' der Moderne: «Gesund ist fast ein Begriff wie 'schön' 'gut' – höchst wandelbar!» (Nachlass 1880, 7[181], KSA 9, 355) «Nur in Hinsicht auf ein *Ideal*, das erreicht werden soll, giebt es einen Sinn bei 'gesund' und 'krank'. Das Ideal aber ist immer höchst wechselnd, selbst beim Individuum» (Nachlass 1881, 11[112], KSA 9, 481).

reits markant dezentrierten Identität des sprechenden Ichs verwobenen «Gegensatz[es] gegen den *romantischen Pessimismus*, das heisst zum Pessimismus der Entbehrenden, Missglückten, Ueberwundenen».[51] Praktiziert das Ich, wenn es nochmals mit geradezu verunsicherndem Nachdruck betont, dass «es auf eine Genesung hinaus[lief]»,[52] und sich dergestalt gegen die 'Entbehrenden' abgrenzt, hier womöglich wiederum die eine Seite zuvor gerühmte «Kunst», so zu sprechen «als ob e[s] *nicht* ein Leidender und Entbehrender sei»?[53] Immerhin hatte das Ich erklärt, dass in solch einer Kunst ein «strenger, stolzer […] Wille»[54] walte und rühmt nun seinen «Willen zum Tragischen und zum Pessimismus» als «Zeichen ebensosehr der Strenge als der Stärke».[55] Auch scheint sich der gesamte appellative sechste Abschnitt der Vorrede wie ein Beispiel jener «unklare[n] Sehnsucht» und «schwammichte[n] Begehrlichkeit»[56] auszunehmen, die zuvor als Folgen der romantischen Musik beschrieben wurden. Das überbordende Pathos im Aufruf der «Seltenen, Gefährdetsten, Geistigsten, Muthigsten, […] deren Trost es ist, den Weg zu einer *neuen* Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen, einer Gesundheit von Morgen und Uebermorgen»[57] darf wohl ebenso stutzig machen wie der Umstand, dass sich das Ich aus dieser euphorischen Zukunftsvision gleichsam heraushält und in der zweiten Person spricht. Offenbar zählt es selbst *nicht* zu den als «ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeit-Ueberwinder, ihr Gesündesten, ihr Stärksten, ihr *guten Europäer*»[58] Adressierten. Auch die Erklärung des Sprecher-Ichs, «mit mir einen langwierig-geduldigen Feldzug gegen den unwissenschaftlichen Grundhang jedes romantischen Pessimismus» geführt zu haben, «einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urtheilen, ja Welt-Verurtheilungen aufzubauschen, auszudeuten»[59] ist brisant: Wenige Zeilen später «möchte» das Ich «glauben», dass «mein Erlebniss – die Geschichte einer Krankheit und Genesung» *nicht* «gerade nur *mein* 'Menschlich-Allzumenschliches'» gewesen sein soll.[60] Auch die Sprecherinstanz scheint also nicht abgeneigt, eine persönliche

51 MA II, Vorrede 7, KSA 2, 376. Zur Dialektik von Nietzsches Abgrenzung gegen den 'romantischen Pessimismus' vgl. Peter Heller: Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus, in: Nietzsche-Studien 7 (1978) 27–50.
52 MA II, Vorrede 6, KSA 2, 376.
53 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 374.
54 Ebd.
55 MA II, Vorrede 7, KSA 2, 376.
56 MA II, Vorrede 3, KSA 2, 373.
57 MA II, Vorrede 6, KSA 2, 376.
58 Ebd.
59 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 374–375.
60 MA II, Vorrede 6, KSA 2, 376.

Erfahrung gleichsam zu einem ‘allgemeinen Urteil’, wenigstens zu einer exemplarischen ‘Gesundheitslehre’, aufzubauschen. Der ‘Feldzug’ des ‘Ichs’ würde insofern im doppelten Sinne ‘mit mir’ geführt und wäre womöglich längst noch nicht abgeschlossen – ebenso wie jener «Krieg, wie ich ihn damals *mit mir* [meine Hervorhebung, J.D.] gegen den Pessimismus der Lebensmüdigkeit führte».[61] Das Ich scheint sich hier weder einfach diesseits noch einfach jenseits der Frontlinie verorten zu lassen – seine «*antiromantische* Selbstbehandlung»[62] nimmt sich der Polysemie des Nietzscheschen ‘Anti-’ entsprechend bisweilen wie eine regelrechte Gegen-Romantik aus, die ihrerseits aus dem Leiden an der Romantik in überzogene, romantisch-antiromantische Hoffnungen flieht. Auch wenn die Sprecherinstanz sich als «Pessimist» beschreibt, «der oft genug aus der Haut gefahren, aber immer wieder in sie hineingefahren ist»,[63] der über die «Schlangenklugheit […], *die Haut zu wechseln*»[64] verfügt, wirkt das Bild der erneuernden Häutung eigentümlich verfehlt: Anders als der sich häutenden Schlange scheint es dem Ich nicht zu gelingen, die alte Haut gänzlich hinter sich zu lassen. Der Begriff der Schlangenklugheit suggeriert ohne die in Matth. 10, 16 geforderte ‘Taubeneinfalt’ zugleich eine gewisse listige Verschlagenheit.[65] Handelt es sich bei der Suggestion von Häutung, Genesung und Überwindung vielleicht um ein Täuschungsmanöver? Die identitätskonstituierende Fortschritts- und Genesungsgeschichte vom ‘Pessimismus der Schwäche’ zum ‘Pessimismus der Stärke’ erscheint damit – wie schon in der anfänglichen, durchgehend gesperrten Erklärung, *«ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus»*[66] engagiert gewesen zu sein – eigentümlich gebrochen. Jedenfalls suggeriert das Bild des neuerlichen Hineinfahrens in die alte Haut eine Art Rückbindung an das scheinbar Überwundene und insofern das Ich proklamiert, es wolle «den heutigen Pessimisten eine Lektion geben […] ihnen zum Mindesten zeigen, wie man das – *macht*»,[67] kann der ganze Text als ein eben solcher Akt des ‘Zeigens’ verstanden werden: als performative Vorführung des wieder-

61 MA II, Vorrede 5, KSA 2, 375.
62 MA II, Vorrede 2, KSA 2, 371.
63 Ebd.
64 Ebd.372.
65 «Schlangenklugheit ohne Taubeneinfalt würde leicht das Herz falsch und arg, listig und schleichend machen» (Friedrich Arndt: Das Leben Jesu. Predigten im Jahre 1850, Bd. 2 [Magdeburg 1851] 137), «Schlangenklugheit ohne Taubeneinfalt machte uns listig, schalkhaft, hinterschleichend, übervortheilend» (Johann Michael Sailer: Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Zweite, verbesserte Ausgabe, Bd. 3, München 1794, 362).
66 MA II, Vorrede 2, KSA 2, 370.
67 Ebd. 372.

holten Hinaus- und Hineinfahren in die Identität des Ego als eines nicht mit sich zur Deckung kommenden, anti-romantischen Selbst-Entwurfs.

### *Visionen eines 'übervollen' Selbst (FW 370)*

FW 370 ist durch eine Reihe intertextueller Signale mit der Vorrede zu MA II verknüpft: Nietzsche begreift hier ebenfalls sein 'ipsissimum' in Abgrenzung gegen den 'romantischen Pessimismus' und reflektiert dabei auf subtile Weise die Komplikationen seiner Symptomatisierung des Denkens. Wie Werner Stegmaier nachgewiesen hat, konstruiert er in diesem Aphorismus den Begriff der Romantik «gezielt als einen Gegenbegriff zu sich, definiert […] mit ihr Schopenhauer und Wagner von sich weg, verschiebt ohne Gänsefüßchen ihren Begriff, um Schopenhauer und Wagner unter ihm begreifen und sich von ihnen abheben zu können.»[68] Die Sprecherinstanz setzt die «Ahnung und Vision» eines gegenüber dem romantischen Pessimismus «ganz anderen», «*dionysischen* Pessimismus» als «unablöslich von mir, als mein proprium und ipsissimum».[69] Die dafür geltend gemachte «Hauptunterscheidung», «'ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?'»,[70] vermittels derer zwischen «an der *Ueberfülle des Lebens Leidenden*» und «an der *Verarmung des Lebens Leidenden*»[71] differenziert wird, ist, wie Stegmaier unterstreicht, «ad hoc»[72] gebildet. Auch die durch die zweite Differenzierung zwischen 'Sein' und 'Werden' ermöglichten Zuordnungen, durch die Nietzsche 'seinen' Pessimismus als Alternativmodell präsentieren kann, erscheinen «gewollt, von Nietzsche gewollt».[73] Ähnlich wie in der Vorrede zu MA II erweist sich die Eigenheit des 'proprium und ipsissimum' eher als Produkt des textuellen Geschehens und dessen perspektivischer Unterscheidungen denn als deren Voraussetzung. Seine Eigenheit wird durch Definitionen, Unterscheidungen und diagnostische Zuordnungen ermöglicht, deren perspektivisch-gewollter Charakter deutlich markiert wird. So macht Nietzsche in FW 370 auch ausdrücklich auf die Problematizität seiner diagnostischen Zugriffe aufmerksam:[74] Direkt vor der Einführung der

68 Werner Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der «Fröhlichen Wissenschaft» (Berlin, Boston 2012) 473–474.
69 FW 370, KSA 3, 622.
70 Ebd.
71 Ebd. 620.
72 Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie, 485.
73 Ebd. 493.
74 Vgl. ebd. 480.

diagnostischen ‘Hautpunterscheidung’, getrennt nur durch einen Gedankenstrich, heißt es:

> [M]ein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des *Rückschlusses*, in der die meisten Fehler gemacht werden – des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig hat*, von jeder Denk, und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende *Bedürfniss*.[75]

Stegmaier weist diesbezüglich auf Nietzsches generelle Problematisierung von Rückschlüssen «von der That auf den Thäter» sowie darauf hin, dass sich «die *eigenen* Bedürfnisse und Nöte des Schließenden aufdrängen» und er sich daher «mit seinen Rückschlüssen leicht in sich selbst verfangen» wird.[76] Auch die Diagnose, dass hinter aller Romantik «Selbstflucht, eine Selbst-Verachtung und Selbst-Verurtheilung» steht,[77] könne in diesem Sinne eine «Selbstflucht, eine Selbst-Verachtung und Selbst-Verurtheilung dessen sein, der es zu erraten glaubt.»[78] Vielleicht geht die textuelle Problematisierung des diagnostischen Verfahrens in FW 370 allerdings noch weiter als Stegmaier attestiert, der zugleich die Befähigung Nietzsches zu solchen Rückschlüssen unterstreicht und am Ende seiner Exegese mit der Betonung, dass es sich um «*Nietzsches* dionysischen Pessimismus»[79] handle, nochmals ausdrücklich die identifikatorische Wirkung jener Kategorisierung hervorhebt.[80] Immerhin gibt der Beginn des Textes mit der Schilderung der fälschlich in Schopenhauer und Wagner gesetzten Hoffnung zunächst ein Beispiel des Scheiterns solcher Rückschlüsse:

> Ich verstand – wer weiss, auf welche persönlichen Erfahrungen hin? – den philosophischen Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts, wie als ob er das Symptom von höherer Kraft des Gedankens, von verwegenerer Tapferkeit, von siegreicherer *Fülle* des Lebens sei.[81]

---

75 FW 370, KSA 3, 622.
76 Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie, 482.
77 Nachlass 1885–86, 2[101], KSA 12, 111.
78 Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie, 482.
79 Ebd. 497.
80 Wohlgemerkt erklärt Stegmaier jedoch kurz zuvor auch, dass sich damit ein «Typus des Philosophierens an[kündigt], der sich als solcher nicht festlegen lässt und der Sache nach künftig, posthum bleiben muss» (ebd. 497). Stegmaiers Auslegung scheint dahingehend selbst zwischen den festlegend-identifikatorischen und den solche Festlegungen unterlaufenden Momenten zu schwanken.
81 FW 370, KSA 3, 619.

Die eingeschobene Frage legt, brisanterweise, den Rückschluss auf ‘Persönliches’ als Grund jenes Missverständnisses nahe. Nietzsche erklärt es sich dahingehend, «dass ich Anfangs mit einigen dicken Irrthümern und Ueberschätzungen und jedenfalls als *Hoffender* auf diese moderne Welt losgegangen bin.»[82] Problematisch (die Rede ist von Irrtum, Überschätzung, Zurechtdeutung, Verkennen und Missverstehen) erscheint jener diagnostische Rückschluss also vor allem aufgrund der hoffnungsvollen Projektion ‘persönlicher’ Wunschvorstellungen gewesen zu sein. Dass der Aphorismus just mit einer in höchstem Pathos vorgetragenen Hoffnung auf den «*dionysischen* Pessimismus» als das eigene, ‘persönliche’ «proprium und ipsissimum» schließt, ist also nicht unprekär: Das anfänglich etablierte Misstrauen strahlt auf die in jene «Ahnung und Vision»[83] gesetzte Hoffnung aus und lässt die ohnehin schon konstruiert wirkende ‘Hauptunterscheidung’, die aus ihr abgeleiteten Zuordnungen sowie die darauf basierende Selbst-Identifikation ihrerseits problematisch erscheinen.[84] Auch bei dieser Festschreibung des ‘Persönlichen’ könnte es sich wiederum um eine Fehldiagnose, um eine durch ‘persönliche’ Hoffnungen bedingte Zurechtdeutung und Überschätzung handeln. Nietzsche beschreibt in der Schlussparenthese sein ‘Ideal’, macht es durch das überbordende visionäre Pathos – «er kommt! ich sehe ihn kommen!»[85] – als solches kenntlich, ja als Hoffnungsartikel geradezu verdächtig und drängt den Leser damit zu einem neuerlichen Rückschluss «vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig hat*».[86] Bei den «zu mir» gehörigen, «als unablöslich von mir, als mein proprium und ipsissimum»[87] gefassten Visionen eines ‘klassischen’ bzw. ‘dionysischen’ Pessimismus handelt es sich also um Visionen eines ‘übervollen’ Selbst im doppelten, subjekti-

82 Ebd.
83 Ebd. 622.
84 Wenn sich, wie Stegmaier konstatiert, die vormals in Wagner und Schopenhauer gesetzte Hoffnung zugleich als *Nietzsches* Romantik verstehen lässt (vgl. ebd. 472), bliebe auch hier die scheinbare Befreiung von ‘der Romantik’ an diese rückgebunden, insofern sich die Hoffnung auf einen anti-romantischen ‘dionysischen Pessimismus’ ihrerseits als ‘romantisch’ erweist. Der Aphorismus führte somit seinem Titel («Was ist Romantik?») entsprechend performativ vor, was Romantik ist. Ob sich dieser Befund mit Stegmaiers These vereinbaren lässt, dass Nietzsche mit FW 370 «selbst ein Beispiel dieses dionysischen Philosophierens [gibt]» (ebd. 495), kann hier nicht diskutiert werden. Immerhin könnte ein ‘dionysischer Pessimismus’ nach Stegmaier «nicht festgelegt, von anderem abgegrenzt werden; denn er dürfte nichts ausschließen, auch nicht seine Gegensätze» (ebd. 494) – und das müsste wohl auch für den so emphatisch inszenierten Gegensatz der ‘Romantik’ gelten.
85 FW 370, KSA 3, 622.
86 Ebd. 621.
87 Ebd.

ven bzw. objektiven Sinne des Genetivs: Wie in der Vorrede zu MA II oszilliert das Selbst zwischen der Subjekt- und Objektrolle der Narration. Auch hier transportiert die scheinbar auktoriale Selbstfestschreibung einen impliziten Aufruf zur Re-Diagnose durch den Leser und auch hier scheint Nietzsches Pathos des Zukünftigen eine Art Appell zum interpretativen Widerstand schon miteinzuschließen.[88]

### *Fazit: Schleifen des Sich-Verratens*

Bei Nietzsches Symptomatisierung des Denkens handelt es sich um ein eminent selbstbezügliches, nicht mehr reflexiv terminierbares Kritikmuster: Schon in der These, dass sich im Denken 'die Person verräth', verrät sich die Person mit ihren normativen Interessen – die These bildet einen argumentativen Angelpunkt von Nietzsches gegenmoralischer Polemik. Doch darin liegt kein einfacher Widerspruch, sondern eine jener charakteristischen Schleifenstrukturen, in denen Nietzsches Denken sein höchstes selbstkritisches Reflexionsniveau erreicht. Indem sich die These vom Symptomcharakter des Denkens ihrerseits als Symptom erweist, unterläuft sie zwar ihre allgemein-propositionale Geltung, bestätigt sich jedoch darin zugleich auch.[89]

Weil jeder Versuch einer Positivierung, Objektivierung oder referentiellen Rückgründung von diagnostischen Zugriffen seinerseits als Symptom verstanden und dergestalt diskursiv destabilisiert werden kann, lassen sich die Ergebnisse der Symptomatisierung des Denkens prinzipiell nicht mehr objektivieren.[90] Dies gilt neben Nietzsches Pathologisierungen anderer Personen auch für seine Selbst-Diagnosen. Der autodiagnostische Zugriff erweist sich in der Vorrede zu MA II und FW 370 als textuell komplex verschachtelte Geste, die nur *prima facie* den Autoritätsanspruch einer objektivierenden Feststellung des persön-

88 Nietzsches «‚Philosophie der Zukunft'» bemisst in dieser Hinsicht tatsächlich «ihr[en] Erfolg an der persuasiven Repugnanz, am Aufruf zur Alterität des Wollens.» (Roger Müller-Farguell: Vorreden der Zukunft. Nietzsches Rhetorik einer kommenden Philosophie, in: Nietzsche-Studien 27 [1998] 283–299, hier 298–299)

89 Wohlgemerkt erfolgt diese Bestätigung allerdings ausschließlich *im* Moment der Destabilisierung, weshalb es nicht wiederum zu einer stabilen Synthesis kommen kann. Für weitere Überlegungen zu Schleifenstrukturen dieser Art vgl. J. Dellinger: Vorspiel, Subversion und Schleife sowie Axel Pichler: Philosophie als Test. Zur Darstellungsform der «Götzen-Dämmerung» (Berlin, Bosten 2014).

90 Nicht zuletzt aufgrund dieser reflexiven Komplikationen hat Nietzsches Personalisierung des Denkens nichts mit einem objektivierenden Biographismus oder einer einfachen Rückführung auf determinative «type-facts» (B. Leiter: Nietzsche on Morality, 8) zu tun.

lichen ‘proprium und ipsissimum’ als Erklärungsgrund des eigenen Philosophierens erhebt, ihn zugleich aber auch unterläuft, indem die Selbst-Identifikationen des ‘Persönlichen’ ihrerseits als ‘persönlich’-symptomatisch markiert und damit der Re-Diagnose oder «Destruktion»[91] durch den Leser überantwortet werden. Das Selbst hat in diesem Sinne keinen privilegierten Zugriff mehr auf ‘sich’, es handelt sich nicht mehr um die Abspiegelung einer vorausgesetzten Identität, sondern vielmehr um ein *Autos*, das sich den Erkenntnissen der jüngeren Automedialitätsforschung entsprechend medial im Vollzug konstituiert und – wie sich insbesondere anhand des sich wesentlich als Entzug ereignenden, sich ständig selbst ‘vorweg’ seienden Ichs in MA Vorrede II zeigt – seine performative Struktur auch aktiv als solche austrägt. Im Hinblick auf die Inszenierung der Autorfunktion lässt sich dahingehend festhalten, dass das bereits von Langer oder Müller attestierte Zugleich von emphatischer Selbstbehauptung des Ichs auf der einen und dessen dekonstruktiver Fragmentierung auf der anderen Seite[92] genau dieser reflexiven Dynamik und ihrer prinzipiellen Unabschließbarkeit Rechnung tragen könnte. Die Konstruktionen der eigenen ‘Person’ werden damit ihrerseits als ‘persönlich’ interessierte Versuche der Selbst-Identifikation lesbar, die ‘Person’ verrät sich in immer neuen Versuchen, ‘sich selbst’ zu erraten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Vorrede zu FW, wo der dritte, auf die ausführliche Exposition der Symptomatisierung des Denkens im zweiten Abschnitt folgende Teil mit einem langen Gedankenstrich und den Worten «Man erräth»[93] beginnt: Das Sich-Verraten der Person bedarf in diesem Sinne stets, und zwar sowohl im Falle von Fremd- als auch im Falle von Selbst-Diagnosen, eines ihm komplementären, divinatorischen und somit seinerseits problematisch-

91 E. Müller: «Auslegung des Leibes», 312.

92 Langer kommt nach ihrer als Ineinanderspiel von ‘Apotheose des Ichs’ und ‘Aufhebung des Ichs’ organisierten Lektüre von EH zu dem Schluss, dass das Werk zwar «ein emphatisches Ich bis hin zu seiner Apotheose inszeniert», aber «*auch* ein Text [ist], der diese Ich-Setzung des Subjekts wieder unterläuft» (D. Langer: Wie man wird, was man ist, 329). So ergäbe sich eine «Dialektik von Setzung *und* Zer-Setzung des Subjekts» (ebd. 331). Analog dazu sieht Müller Nietzsches «Selbst» zum einen bemüht, «eine spezifische Identität» zu «konstituieren und zum anderen bestrebt, die bestehende Konstitution zugunsten anderer, neuer (Selbst-) Auslegungen wieder zu verflüssigen oder modern: sie zu dekonstruieren.» (E. Müller: «Auslegung des Leibes», 312)

93 FW, Vorrede 3, KSA 3, 349. In der Vorrede zu MA II wird ‘man’ unmittelbar nach der ‘ego ipsissimus’-Passage dezidiert zum ‘Erraten’ aufgefordert: «Man erräth: ich habe schon Viel – *unter* mir …» (MA II, Vorrede 1, KSA 2, 369) Auch wenn Nietzsche erklärt, er wäre bei der Abfassung von UB IV «für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung» (ebd. 370) gewesen, erscheint das ‘Persönliche’ als aus dem ‘exoterischen’ Schrifttum zu Erratendes.

symptomatischen ‘persönlichen’ Erratens. Vielleicht könnte man so weit gehen zu erklären, dass sich die Dimension des Persönlichen bei Nietzsche im Grunde nur noch in dieser reflexiven Doppelstruktur des Verratens und Erratens anzeigt. Die Person ist für sich selbst wie für andere nur als sich-verratende zu erraten. Dass Nietzsches Texte uns als Interpreten gezielt vor die Herausforderung eines solchen dem Sich-Verraten der Person ‘Nietzsche’ komplementären Erratens stellen, trägt gleichfalls der ausufernden Reflexionsdynamik Rechnung, die seine Symptomatisierung des Denkens entfacht: Es führt dazu, dass sich in Nietzsche-Interpretationen, vielleicht mehr als in Interpretationen anderer Denker, immer zugleich auch die Person des Interpreten ‘verräth’ …

# 3 Abschlussdiskussion

## 3.1 Selbstbezüglichkeiten als wesentliches Charakteristikum Nietzsches kritischer Denk- und Schreibformen

Mit den hier versammelten Studien liegt erstmals ein auf breiter, werk- und themenübergreifender Textbasis sowie vermittels der Methoden der jüngeren textnahen Nietzscheforschung etablierter Nachweis für die wesentliche Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für Nietzsches kritische Denk- und Schreibformen vor.[106] Während insbesondere im Horizont des aktuell dominanten, ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes Bestrebungen vorherrschen, Selbstbezüge und deren mitunter paradoxe Konsequenzen interpretativ zu vermeiden, konnte gezeigt werden, dass Nietzsches Texte sowohl auf der Mikroebene der Textgestaltung als auch auf der Makroebene umfassender Reflexionszusammenhänge und Schreibstrategien intensiv mit Selbstbezügen operieren: Situationen der Selbstbezüglichkeit tragen maßgeblich zu dem Nietzsches Texten eigenen, irritierend subversiven Gepräge bei. Seine kritischen Denk- und Schreibformen sind wesentlich reflexiv, insofern sie sich an entscheidenden Punkten auf sich selbst beziehen lassen und sich ihr umfassender kritischer Impetus nur unter Einbezug jener Reflexivität erschließt.

Besonders augenfällig ist der Kontrast zwischen den hier vorgelegten Ergebnissen und den zunehmend gängigen ‚naturalistischen' Deutungen hinsichtlich des sogenannten ‚paradox of perspectivism' oder im Bereich von Nietzsches Moralkritik: Während viele ‚naturalistisch' orientierte Interpreten die philosophische Bedeutung von Nietzsches Erkenntnis- oder Moralkritik nur dadurch nachweisen zu können glauben, dass sie ihm einen gesicherten, durch den Rekurs auf naturwissenschaftliche Forschung begründeten und von selbstbezüglichen Komplikationen unberührten kritischen Standpunkt zuschreiben, demonstrieren die vorliegenden Studien, dass in den zentralen Belegstellen sowohl das Kritikmuster des Perspektivischen auf je unterschiedliche Weise als perspektivisch inszeniert wird[107] als auch

[106] Ein werkimmanent etablierter Nachweis für die Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten im Rahmen von GD wurde soeben mit Pichler 2014 vorgelegt. Zur unterschiedlichen Fokussierung, den thematischen und methodischen Divergenzen sowie der wechselseitigen Ergänzung zwischen dieser Studie und der vorliegenden Untersuchung siehe Kap. 1.2.5, S. 45, Fußnote 103.

[107] Auch Werner Stegmaier hat in diesem Sinne zuletzt mit Blick auf FW 374 geltend gemacht, dass es „nicht darum gehen [kann], der Selbstbezüglichkeit des Perspektivismus zu entgehen. Vielmehr wird man die vor allem in Teilen der angelsächsischen Nietzsche-Forschung auch mit dem Perspektivismus noch verbundene Illusion einer außerperspektivischen Wahrheit aufgeben müssen" (Stegmaier 2012, S. 414). Stegmaier hält

Nietzsches Moralkritik mit ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' auf zwei inhärent selbstbezügliche Strategeme setzt. Auch hinsichtlich der Symptomatisierung des Denkens hat sich gezeigt, dass Nietzsche dabei nicht etwa von einem vermeintlich neutralen Meta-Standpunkt aus operiert oder einer ‚naturalistischen' Reduktion philosophischen Denkens auf physiologische oder biographische Gegebenheiten das Wort redet, sondern seine symptomatologische Kritik ihrerseits als Symptomgeschehen modelliert und sie sich damit gerade hinsichtlich ihrer physiologistischen Rhetorik einer das Kritikmuster reflexiv iterierenden Re-Diagnose durch den Leser öffnet.[108] Nicht zuletzt hat sich in den vorgeschlagenen Lektüren der kritische Gegen-Begriff des ‚Willens zur Macht' nicht – wie für das Gros der älteren wie jüngeren systematisierenden Forschung – als traditioneller, im Anschluss an Ergebnisse der zeitgenössischen Naturwissenschaften entwickelter Versuch einer umfassenden theoretischen Beschreibung des als ‚Werden' gefassten Seienden als solchen erwiesen, sondern ebenfalls als eminent selbstbezügliches Kritikmuster: Die in JGB inszenierte seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' reflektiert das kritische Grundmotiv der Rückbindung philosophischer Begriffs- und Theoriebildung an praktisch-moralische Interessen und persönliche Dispositionen, sodass der ‚Wille zur Macht' primär als Grundbegriff einer der christlichen Moral entgegengesetzten, zur kritischen Reflexion ihrer eigenen Moralität aufrufenden ‚Gegen-Lehre' fungiert. Auch die vermeintliche ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' bildet somit kein stabiles, sei es metaphysisch oder ‚naturalistisch' verfasstes Fundament eines kritischen Standpunkts, sondern ist ihrerseits Element einer auf Selbstbezüglichkeiten setzenden, ihre eigenen Leitbegriffe und Kritikmuster ihrerseits kritisierenden Form philosophischer Kritik. Theoretische Standpunkte oder Fundamente werden im Zuge jener Kritik zwar – wie etwa das ‚Vorspiel' einer Theorie des ‚Willens zur Macht' in JGB – operativ simuliert, jedoch stets auch in ihrem simulativen Charakter kenntlich gemacht.[109] Nietzsches kritische Denk- und Schreibformen kennen in diesem Sinne kein eigentliches Zentrum – außer vielleicht jenes, dass sie kein eigentliches Zentrum kennen. Wie weit diese kritische Reflexivität geht, zeigt sich zuletzt auch noch dort, wo Nietzsche nach der Ansicht vieler Interpreten ‚positive' Ideale propagiert: Wie anhand von Beispielen aus ZA und EH gezeigt werden konnte, ist auch das Bejahungsmotiv insofern kritisch-reflexiv verfasst, als das Nietzsche so oft zugeschriebene Ideal einer vorbehaltlosen Affirmation alles

jedoch seinerseits noch an der problematischen Rede von ‚Nietzsches Perspektivismus' fest (vgl. Kap. 2.3.4).

[108] Analoge Reflexionsstrukturen des Topos der Symptomatisierung hat zuletzt auch Pichler mit Bezug auf GD Sokrates und GD Vernunft nachgewiesen (vgl. Pichler 2014, S. 281-287).

[109] Vgl. dazu Pichlers treffenden Begriff der ‚virtuellen Ontologien' (Pichler 2010, S. 169-190), die einerseits zunächst „den Anspruch auf Gültigkeit simulieren", wobei jedoch andererseits „dieser Anspruch auf Gültigkeit, der Gesamtbewegung des Nietzscheschen Denkens entsprechend, auch wieder zurückgenommen werden" müsse (ebd., S. 182).

Gegebenen als schwärmerische Erdichtung exponiert bzw. gnadenlos parodiert wird. Erst in dieser reflexiven Konstellation scheint jeweils die Idee einer selbstbezüglichen Bejahung der Bejahung auf, die sich, hegelianisch gewendet, als eine Art Bejahung der Bejahung und der Verneinung bewusst ist, dass sie der künstlerischen Transformation bedarf und damit stets an Leiden und Verneinung rückgebunden bleibt.

Es konnte im Zuge der vorliegenden Studien freilich weder um den Nachweis gehen, dass *alle* Texte Nietzsches von einer entsprechenden kritischen Reflexivität durchsetzt sind, noch soll mit dem hier gesetzten Fokus suggeriert werden, dass sich sein Denken darauf reduzieren ließe. Nachgewiesen werden sollte einzig, dass jene Reflexivität für Nietzsches kritische Denk- und Schreibformen von insofern wesentlicher Bedeutung ist, als es in maßgeblichen Passagen zu zentralen Motiven wie dem Perspektivischen, dem ‚Willen zur Macht', Nietzsches Moralkritik oder seiner Symptomatisierung des Denkens zu Situationen der Selbstbezüglichkeit kommt, die zum Verständnis jener Motive sowie ihres philosophischen Status von grundlegender Bedeutung sind. Dem möglichen Vorbehalt, dass andere Texte Nietzsches keine vergleichbare Dichte an selbstkritischer Reflexivität aufweisen wie die hier herangezogenen, kann jedoch entgegengehalten werden, dass sich Passagen, in denen – was es freilich erst zu demonstrieren gälte – keine kritischen Selbstbezüglichkeiten auftreten, nicht sinnvoll gegen solche anrechnen lassen, in denen dies der Fall ist. Selbst wenn es sich ergäbe, dass die überwiegende Mehrheit an Texten keinen relevanten Grad expliziter kritischer Reflexivität aufweist, täte dies dem Beweisziel der hiesigen Studien keinen Abbruch, zumal zwar nachweisbar reflexive Passagen die Präsenz kritischer Selbstbezüglichkeit in Nietzsches Denken belegen, mutmaßlich nicht reflexive Passagen sie aber nicht widerlegen können: Sind beispielsweise die ernsthafte Theoretisierungen unterlaufende kritische Reflexivität des Motivs des ‚Willens zur Macht' oder die Reflexion der moralischen Dimensionen von Nietzsches Moralkritik einmal anhand zentraler Passagen belegt, kann kaum mehr sinnvoll davon ausgegangen werden, dass andere, scheinbar nicht reflexive Passagen tatsächlich naiv von einer ‚naturalistischen' Ontologie der Machtquanten oder dem Desiderat einer moralinfreien, ‚naturalistisch' begründeten Moralkritik ausgehen – reflexive Passagen relativieren non-reflexive Passagen, aber nicht umgekehrt. Die scheinbare Naivität von Texten, die keine offenkundige kritische Reflexivität zeigen, spricht nicht gegen die Reflexivität anderer, sondern wird durch diese in ihrer Scheinbarkeit verdächtig.[110]

[110] Damit kann an die These Hilary Lawsons angeknüpft werden, wonach die einen Text durchziehende Reflexivität grundsätzlich auch Momente des scheinbaren Stillstandes in Bewegung bringt und demgemäß auch scheinbar non-reflexive Passagen nicht mehr einfach „at face value" genommen werden können (Lawson 1985, S. 28).

Situationen der Selbstbezüglichkeit wirken in dieser Hinsicht gleichsam metastatisch – die Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen strahlt von ihren konkreten situativen Manifestationen weg in Nietzsches Texte aus und bildet kritische Reflexionshorizonte, von denen her sich auch scheinbar dogmatische oder naive Äußerungen als Elemente eines weitergehenden reflexiven Kalküls begreifen lassen (vgl. Kap. 3.4). Wie bei jeder Transposition von an einzelnen Textpassagen gewonnenen Interpretamenten auf andere Passagen handelt es sich dabei freilich um starke Interpretationsansprüche, die eine besondere Sensibilität für Nietzsches Schreibstrategien und Tonlagen erfordern. Sie sind daher nicht nur an der Produktivität ihrer Ergebnisse, sondern stets auch an ihrer Plausibilität in weiteren exegetischen Kontexten zu messen. Gerade anhand von Beispielen wie der poeseologischen Reflexion des Perspektivischen, die etwa das Textgeschehen in GM III als Vollzug des Aus- und Einhängens von Perspektiven begreiflich macht, oder der seltsamen Schleife des ‚Willens zur Macht', die sich als Hintergrund für Nietzsches gegen-moralische Argumentationspraxis verstehen lässt, sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die Rekonstruktion solcher umfassender, textsegment- und werkübergreifender kritischer Reflexionshorizonte nicht nur interpretativ fruchtbar, sondern auch exegetisch plausibel sein kann.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis der hier versammelten Studien betrifft die formalen Strukturen von Nietzsches Denken in Selbstbezüglichkeiten sowie, im Zusammenhang damit, die Methoden seiner Erforschung. Der in der jüngeren deutschsprachigen Nietzscheforschung verstärkt verfolgte Ansatz einer detaillierten, auf einzelne Textabschnitte und Passagen sowie deren formale Gestaltung fokussierten Interpretationspraxis hat sich im Umgang mit Phänomenen der Selbstbezüglichkeit als besonders produktiv erwiesen: Während in der kompilierend-systematisierenden Nietzscheforschung Selbstbezüglichkeiten entweder generell vermieden oder aber, wo sie registriert und positiv bewertet werden, meist ausgehend von systematisierenden Theoretisierungen der Motive von Interpretation und ‚Wille zur Macht' sehr ähnliche Reflexionsstrukturen auftreten, dokumentiert der hier gesetzte Fokus auf die Reflexivität von Nietzsches Denk- *und* Schreibformen, dass die konkreten, in seinen Texten inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit ein weitaus breiteres, reicheres Repertoire an Reflexionsstrukturen bergen. Situationen der Selbstbezüglichkeit stellen in dieser Hinsicht einen ausgezeichneten Beleg für die „innige Verwindung von Form und Inhalt" (Pichler 2013, S. 194) in Nietzsches Philosophie dar und umgekehrt ermöglicht erst die Sensibilität für das Ineinanderspiel ihrer Denk- und Schreibformen, das volle Potential ihrer Reflexivität zu erschließen. Beispielsweise haben die Lektüren zu den zentralen

Belegstellen zum Motivkreis des Perspektivischen gezeigt, dass sich in Nietzsches Texten deutlich komplexere, über narrative Zusammenhänge, Sprecherverhalten bzw. Sprecherrollen und Typologisierungen organisierte Selbstbezüglichkeitsphänomene entspinnen, als es die seit Jahrzehnten anhand der gleichen, vergleichsweise simplen Reflexionsstruktur ablaufenden Diskussionen um das ‚paradox of perspectivism' vermuten lassen. Auch anhand der Thematik von Interpretation und ‚Wille zur Macht' konnte exemplarisch demonstriert werden, dass die subversiven Konstellationen in JGB nicht, wie im Rahmen systematisierender Lektüren immer wieder konstatiert wird, zu einer einfachen reflexiven Bestätigung führen und damit unmittelbar für interpretationistische Theoriebildungen anschlussfähig wären, sondern primär eine Verortung des ‚Willens zur Macht' im Horizont des moralkritischen Strategems der ‚Gegenlehre' nahelegen. Nicht zuletzt haben die Lektüren zur selbstbezüglichen Dimension von Nietzsches Moralkritik ergeben, dass sich deren Selbstbezüglichkeit situativ komplexer konfiguriert, als der für bisherige Studien zu deren reflexivem Charakter bestimmende Fokus auf das Strategem der ‚Selbstaufhebung' nahegelegt hat. Insbesondere in GM konnte ein diffiziles Zusammenspiel von ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' im Sinne zweier komplementärer, auf je unterschiedliche Weise selbstbezüglich operierender Strategeme veranschaulicht werden, das sich nur vermittels eines eingehenden Blicks auf Detailaspekte der Textgestaltung wie Tonlagen, Sprecherrollen oder kontextuelle Zusammenhänge dechiffrieren lässt. Es gibt in diesem Sinne nicht *die* Moral von Nietzsches Moralkritik,[111] sondern unterschiedliche, alternierend eingesetzte und einander wechselseitig perspektivierende Moralen, die im Rahmen von Nietzsches Moralkritik mobilisiert werden und so zur Perspektivierung der Moral als solcher beitragen.

Insgesamt knüpfen die vorliegenden Studien so einerseits an die bei Autoren wie Jaspers, Müller-Lauter, Grimm, Simon oder Abel vorliegenden Ansätze zu einer positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeiten an und vertiefen diese zur These von der *wesentlichen* Reflexivität von Nietzsches kritischen Denk- und Schreibformen. Andererseits wurden jedoch, der in der jüngeren deutschen Nietzscheforschung zunehmend favorisierten textnahen Lektüremethodik folgend, nicht mehr vermittels kompilierender Verfahren gewonnene Thesen oder Theoreme, sondern Nietzsches Texte und die dort inszenierten reflexiven Situationen als der eigentliche Ort jener Selbstbezüglichkeiten identifiziert, womit sich eine breitere Vielfalt an Reflexionsphänomenen und -strukturen erschließt. Nietzsches Philosophie der Selbstbezüglichkeit hat sich in diesem Sinne als wesentlich textuell-situativ erwiesen.

[111] So der Titel von Paul van Tongerens grundlegender Studie *Die Moral von Nietzsches Moralkritik* (van Tongeren 1989).

Nochmals rekapituliert werden abschließend die wichtigsten Ergebnisse mit Bezug auf den zentralen Problemkomplex des Perspektivischen (Kap. 3.2). Weiters wird Nietzsches situatives Denken in Selbstbezüglichkeiten mit Luhmanns Idee einer selbstreferenziellen Theorie selbstreferenzieller Systeme kontrastiert (Kap. 3.3) und die Funktion der Situationen der Selbstbezüglichkeit als kritische Reflexionshorizonte für Nietzsches philosophische Praxis präzisiert (Kap. 3.4). Das Ende der Abschlussdiskussion bilden einige Überlegungen bezüglich des möglichen Vorbehalts, dass sich die in den Situationen der Selbstbezüglichkeit inszenierte kritische Reflexivität ihrer eigenen Voraussetzungen bzw. ihres emanzipatorischen Potentials verweigern könnten (Kap. 3.5).

## 3.2 ‚Perspektivismus' als Phantom

Die Rede von ‚Nietzsches Perspektivismus' ist beinahe so alt wie die akademische Nietzscheforschung.[112] Die hier vorgelegten Ergebnisse legen nahe, dass sie auf einem Missverständnis beruhen könnte und jedenfalls irreführend ist, insofern sie suggeriert, dass sich in Nietzsches Schriften eine einheitliche ‚Theorie'[113] oder Position namens ‚Perspektivismus' artikuliert, die Nietzsche zu vertreten beansprucht oder die zu vertreten ihm evidentermaßen zugeschrieben werden könne. Diese These wurde hier vermittels zweier

[112] Vgl. z.B. Nohl 1913, der Gustav Teichmüllers Begriff des Perspektivischen als Quelle von „Nietzsches Perspektivismus" identifiziert und damit sowohl zur Terminologisierung des Ausdrucks als auch zur Entwicklung der Vorstellung beiträgt, dass Nietzsche damit eine in Auseinandersetzung mit der akademischen Tradition entwickelte Position oder Lehrmeinung bezeichnet.

[113] Die Zurückweisung der gängigen Bezeichnung als ‚Theorie' erfolgt hier im Sinne eines gemeinsprachlichen Verständnisses des Ausdrucks. Vgl. dazu gängige Bedeutungserklärungen wie „System wissenschaftlich begründeter Aussagen zur Erklärung bestimmter Tatsachen oder Erscheinungen und der ihnen zugrunde liegenden Gesetzlichkeiten" bzw. „Lehre über die allgemeinen Begriffe, Gesetze, Prinzipien eines bestimmten Bereichs der Wissenschaft, Kunst, Technik" (Duden online, http://www.duden.de/node/654620/revisions/1355357/view, zuletzt besucht am 5.9.2014) oder „logisch-systematische Zusammenfassung und Verallgemeinerung von Erkenntnissen über einen Bereich der Wirklichkeit, deren Zusammenhänge erklärend, begründend widergespiegelt werden" (Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, http://www.dwds.de/?qu=theorie, zuletzt besucht am 5.9.2014). Damit ist nicht ausgeschlossen, dass sich Nietzsches Äußerungen in einem schwächeren Sinne des Wortes als ‚Theorie' begreifen lassen. Doch damit wäre wenig gewonnen, zumal mit dem Festhalten an der Bezeichnung als ‚Theorie' (oder auch ‚Lehre') in einem schwächeren Sinne (z.B. ohne Anspruch auf Systematizität) die für Nietzsches Denken und Schreiben so charakteristischen Differenzen zu traditionellen Formen philosophischer Theorien und Lehren terminologisch verwässert würden. Vgl. dazu auch den Vorwurf Heits gegen Stegmaier, sich bei der Zurückweisung des Begriffs der ‚Lehre' zu stark an der Vorstellung streng objektiver, allgemein vermittelbarer Gehalte zu orientieren (Heit 2013, S. 132): Freilich könnte man in einem abgeschwächten Sinn weiterhin von ‚Lehren' sprechen, doch damit droht man aus dem Blick zu verlieren, dass und wie Nietzsche Lehren im gängigen Sinne des Wortes gezielt perspektiviert und subvertiert. Zur Zurückweisung der Deutungen von ‚Perspektivismus' als ‚Theorie' oder ‚Lehre' vgl. auch Strong 1985, Goehr 2010 und Berry 2011, S. 104-132, sowie, mit Bezug auf erkenntnis- oder wahrheitstheoretische Deutungen, Gemes 2009 und Gemes 2013.

komplementärer, voneinander unabhängiger Methoden etabliert, nämlich jener des NWB-Projekts auf der einen Seite und textnaher Detaillektüren der zentralen Belegstellen im veröffentlichten Werk auf der anderen Seite.

Die im Rahmen des NWB-Projektes durchgeführten Forschungen (vgl. Kap. 2.3.1) haben dabei erstens gezeigt, dass Nietzsche den Ausdruck ‚Perspektivismus' im Korpus der KSA nur sechsmal (unter Einbezug der Variante ‚Bewußtseins-Perspektivism') verwendet und in der Mehrzahl der Belegstellen davon auszugehen ist, dass er eher im Sinne einer Phänomenbezeichnung und nicht im Sinne einer Positionsbezeichnung gebraucht wird. Umgekehrt ist der Terminus in keiner der Belegstellen eindeutig als Positionsbezeichnung verwendet – selbst die Verwendung in FW 354 lässt sich ebenso als Problembezeichnung interpretieren.[114] Dieser Befund ist umso bemerkenswerter, als bislang keine Belege für eine Verwendung der Suffixderivation ‚Perspektivismus' *vor* Nietzsche nachgewiesen werden konnten und somit zumindest nicht auszuschließen ist, dass er den Begriff selbst geprägt aber dennoch nicht (oder jedenfalls nicht auf breiter Front) zur Bezeichnung einer von ihm vertretenen philosophischen Position verwendet hat.

Zweitens haben die Arbeiten für das NWB-Projekt gezeigt, dass Nietzsches Vokabular des Perspektivischen semantisch derart vielschichtig und variabel ist, dass es sich kaum sinnvoll als Ausdruck einer einheitlichen Theorie begreifen lässt. Unabhängig von der Frage, ob Nietzsche den Terminus ‚Perspektivismus' zur Bezeichnung einer Theorie verwendet oder nicht, lässt sich somit festhalten, dass er sein Vokabular des Perspektivischen weit weniger einheitlich organisiert, als gemeinhin vorausgesetzt wird, sprich auch keine durchgängige, bloß nicht explizit als solche benannte Theorie der Perspektive oder des Perspektivischen vorliegt, die – gegebenenfalls unabhängig von Nietzsches eigenem Wortgebrauch – naheliegenderweise als ‚Perspektivismus' bezeichnet werden könnte. Das Motiv des Perspektivischen ist zwar ein für den späteren Nietzsche zentrales Kritikmuster, aber kein Ursprung ernsthafter Theorieentfaltung.[115]

---

[114] Nach Stegmaier 2010a handelt es sich bei der berühmten Rede von „Phänomenalismus und Perspektivismus" in FW 354 (vgl. KSA 3, S. 593) um Nietzsches „einzige terminologische Festlegung seines Philosophierens in seinem veröffentlichten Werk" (Stegmaier 2010a, S. 15). Wenig später formuliert Stegmaier vorsichtiger: „Es ist einer der seltenen Fälle, in denen er im veröffentlichten Werk solche Termini benutzt, und er umstellt sie denn auch sogleich mit deutlichen Einschränkungen" (Stegmaier 2012, S. 280). Womöglich sind die Termini jedoch auch in FW 354 – obwohl es sich hier fraglos um einen der strittigsten Fälle handelt – nicht nur ‚deutlich eingeschränkt', sondern von Nietzsche gar nicht im Sinne einer ‚terminologischen Festlegung seines Philosophierens' gebraucht. Auch Berry hat im Anschluss an Small 2001, S. 48 bereits gesehen, dass die Zuschreibung einer Position namens ‚Perspektivismus' vor dem Hintergrund von Nietzsches Sprachgebrauch problematisch ist, hält aber selbst dennoch „as a term of convenience" (Berry 2011, S. 107) daran fest.

[115] Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass sich – wie die ausufernde Literatur zum Thema hinlänglich beweist – Nietzsches um das Wortfeld des Perspektivischen kreisende Bemerkungen nicht systematisieren oder theoretisieren *lassen*. Je nach methodischem Anspruch meinte man, Nietzsche bekanntlich nahezu jede

Die vorgelegten textnahen Lektüren der zentralen Belegstellen zum Problem des Perspektivischen im veröffentlichten Werk – FW 354, FW 374, MA I Vorrede und GM III 12 – unterstützen die im Rahmen der NWB-Studien erhobenen Befunde in mehrerlei Hinsicht: Erstens ist nur in FW 354 überhaupt von ‚Perspektivismus' die Rede – es handelt sich bei jener weder eindeutig als Positions- noch eindeutig als Phänomenbezeichnung zu qualifizierenden Verwendung also um die einzige Belegstelle des Ausdrucks im veröffentlichten Werk. In FW 374, MA I Vorrede und insbesondere GM III 12, das in Sachen ‚Perspektivismus' als *locus classicus* schlechthin gilt, taucht der Ausdruck hingegen gar nicht auf, sodass es von einem lektüremethodologisch rigideren, Textsegmente in ihrer individuellen Gestaltung und Eigendynamik ernst nehmenden Standpunkt aus grundsätzlich fragwürdig wirkt, zu unterstellen, dass es hier um ‚Perspektivismus' ginge. Vor allem aber lässt sich keiner der formal komplex organisierten Texte methodisch plausibel als geradlinige Proklamation einer jener theoretischen Positionen interpretieren, als die ‚Nietzsches Perspektivismus' im Rahmen traditioneller systematisierender Lektüren üblicherweise verstanden wird.

In FW 354 (vgl. Kap. 2.3.2 und 2.3.3) geht es primär um „[d]as Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)" (FW 354, KSA 3, S. 590), das performativ vorgeführt wird, insofern sich die für die gesamte Argumentation leitende Kategorie der „Nützlichkeit" ihrerseits als perspektivische „Dummheit" – im Sinne der Phänomenbezeichnung verstanden: der sie betreffende „Perspektivismus" – herausstellt. So wird zwar die dortige Fassung des „Perspektivismus" als mit jedem Bewusstsein einhergehende „grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation" (ebd., S. 593) konsequent in eine Situation der Selbstbezüglichkeit verstrickt, doch von für die gängigen Bilder von ‚Nietzsches Perspektivismus' grundlegenden Motiven wie Multiperspektivität, Standpunktpluralismus oder konkurrierenden Interpretationsperspektiven ist in FW 354 schlechterdings nicht die Rede.

In FW 374 (vgl. Kap. 2.3.4) geht es – folgt man den engen Bezügen zu FW 373 und FW 375 – zwar tatsächlich um konkurrierende Interpretationsperspektiven, doch es werden keinerlei ernsthafte Ansätze zu einer Theoretisierung dessen angeboten, was Interpretationsperspektiven näherhin sind oder in welchen Verhältnissen sie zueinander stehen. Stattdessen bleibt das Vokabular des Perspektivischen mit dem möglichen Bezug der Rede von „perspektivischen Formen" (FW 374, KSA 3, S. 626) auf die geschilderten Interpretationsperspektiven einerseits und die Empfindungsrichtung der Zeit andererseits

erdenkliche Position oder Theorie zuschreiben zu können.

bemerkenswert heterogen. Zugleich wird die nach wie vor von zahlreichen Interpreten im Kontext des mutmaßlichen ‚Perspektivismus' verfolgte Option einer Ontologisierung bzw. ontologischen Fundierung des Interpretationsmotivs[116] ausdrücklich zurückgewiesen. Vor allem aber kommt es auch hier zu einer Situation der Selbstbezüglichkeit, insofern das Befürworten einer multiperspektivischen Interpretationsvielfalt seinerseits als perspektivische Interpretation kenntlich gemacht und an die typologische Gestalt der Epikureer gebunden wird. Durch die Andeutungen bezüglich der hyper-asketischen Genealogie des epikureischen ‚Perspektivismus' wird dieser als theoretische Position nicht nur seinerseits perspektiviert, sondern zugleich auch subtil problematisiert. Das Perspektivitätsmotiv wird somit auch hier nicht näher theoretisiert: Es taucht im Aphorismengeflecht auf, wird als Kritikmuster gegen Spencer und die mechanistische Naturwissenschaft genutzt, in seiner Selbstbezüglichkeit reflektiert und schließlich mit einer typologischen Figur verwoben, bevor es wieder abtaucht.

Ebensowenig wie in FW 374 ist in MA I Vorrede (vgl. Kap. 2.3.5) von einer Theorie namens ‚Perspektivismus' die Rede. Die Erklärungen über die grundlegende Bedeutung des ‚Perspektivischen' erfolgen im Zuge einer Deutung, die sich die zuvor als Erfindung gekennzeichnete typologische Figur des ‚freien Geistes' von seiner früheren Loslösungserfahrung gibt und die ihrerseits mehrfach perspektiviert wird. Der nicht zuletzt aufgrund der Profilierung des Sprechers als unzuverlässiger Erzähler und der narrativen Metalepsen zwischen Erzähler- und Figurenrede äußerst vielschichtige Komplex ineinander verschränkter Perspektivierungen birgt überdies poeseologisches Reflexionspotential, lässt sich also – allerdings auf andere Art und Weise als FW 354 oder FW 373-375 – als performative Vorführung der Bedeutung des Perspektivischen begreifen. Auch hier geht es aber jedenfalls nicht um ‚Perspektivismus' im Sinne einer Theorie standpunktabhängiger Interpretationsperspektiven und deren Verhältnis.

Selbst im Falle von GM III 12 (vgl. Kap. 2.3.6), das sich *ad hoc* tatsächlich wie eine (erkenntnis)theoretische Proklamation liest, kommt eine solche Deutung einer drastischen Verkürzung gleich: Dass hier ein sich mit den „Erkennenden" identifizierender Sprecher über die Perspektivität des „Erkennens" spricht, erzeugt nicht nur neuerlich eine markante Situation der Selbstbezüglichkeit, sondern schreibt den Abschnitt zugleich in die GM von der Vorrede an durchziehende und in der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' gipfelnde Problemgeschichte des typologischen Figurenkonglomerats der Erkennenden ein. Vor allem aber entspricht das in GM III 12 propagierte Objektivitätsideal perspektivischer Erkenntnis als

[116] Vgl. z.B. Grimm 1978, Abel 1984 oder Richardson 1996. Auch jüngere Studien wie Riccardi 2009 oder Meyer 2014 gehen vielfach noch davon aus, dass ‚Nietzsches Perspektivismus' in einer Ontologie interpretierender ‚Willen zur Macht' oder des ‚Werdens' fundiert sei.

Gegenbild des kritisierten asketischen Objektivitätsverständnisses dem für GM als ‚Streitschrift' so maßgeblichen Interesse der Bekämpfung des asketischen Ideals und erweist sich dahingehend selbst als perspektivisch interessiert. Die dem ‚Erkennenden' in den Mund gelegte Proklamation als Meinungsbekundung Nietzsches in Sachen Erkenntnistheorie zu interpretieren, verkürzt das Reflexionspotential des Textes somit erheblich, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sich die Rede vom Aus- und Einhängen unterschiedlicher Perspektiven zum Zweck der Erkenntnis als poeseologische Reflexion auf die textuelle Inszenierung des Erkenntnisvollzuges von GM beziehen lässt: Tatsächlich wechselt der Sprecher, wie nachgewiesen werden konnte, im Rahmen der dritten Abhandlung selbst wiederholt die Perspektive und operiert einmal aus dem Horizont des asketischen und einmal aus dem Horizont des in GM III 12 proklamierten perspektivischen Objektivitätsverständnisses, das somit seinerseits als eingehängte Perspektive erscheint. Eine der beiden alternierend eingesetzten Perspektiven als Nietzsches erkenntnistheoretische Position zu extrapolieren, stellt somit eine drastische Verkürzung des gebotenen Reflexionsniveaus dar. Überdies handelt es sich bei den Perspektiven, um deren Vielfalt und Kombination es in GM III 12 tatsächlich geht, um *philosophische* Perspektiven, d.h. es geht um die für GM relevante Frage nach dem philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnisstreben und *dessen* möglicher Perspektivität, nicht aber um eine raumzeitliche Erfahrungserkenntnis betreffende Erkenntnistheorie neukantianischer Provenienz, als die ‚Nietzsches Perspektivismus' im Umfeld ‚naturalistischer' Deutungen immer wieder interpretiert wird.

Was die zentralen Passagen zum Problem des Perspektivischen im veröffentlichten Werk verbindet, ist somit nicht, dass sie Durchblicke auf eine zugrundeliegende einheitliche Erkenntnis- oder Interpretations-Theorie namens ‚Perspektivismus' gestatten, sondern dass sie das je unterschiedlich profilierte Motiv des Perspektivischen in je unterschiedliche Situationen der Selbstbezüglichkeit führen. Beispielsweise tritt der in FW 354 und MA I Vorrede 6 zentrale Topos der Verfälschung in FW 374 gar nicht auf. In GM III 12 ist das Motiv der Verfälschung auf den ersten Blick ebenfalls nicht präsent. Anders als in FW 374 ist im Kontext von GM III der in beiden Texten eng mit dem Perspektivenbegriff verschränkte Begriff der Interpretation jedoch als ein „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen" gefasst, das „zum W e s e n alles Interpretirens gehört" (GM III 24, KSA 5, S. 399), sodass das Verfälschungsmotiv in GM III 12 immerhin kontextuell präsent ist. Auch was in den genannten Passagen als ‚Perspektive' begriffen wird, ist keineswegs einheitlich. Allein in FW 373-375 spannt sich der Bogen von individuellen Wunschperspektiven (Spencer) und perspektivischen Welt-Interpretationen (die

‚mechanistischen Naturforscher'), im Hinblick auf die offenkundig Alternativen möglich sind (FW 373), über die unhintergehbare Perspektive der Empfindungsrichtung der Zeit durch den menschlichen Intellekt, zu der Alternativen bloß denkmöglich sind (FW 374), bis hin zu der FW 373-375 durchziehenden Perspektive potenziell unendlicher Perspektivenvielfalt (FW 375). FW 354 ist dahingehend nur dem Zeit-Beispiel aus FW 374 verwandt, insofern die mutmaßlich ebenfalls allgemein-menschliche Perspektive von Bewusstsein und Sprache als schlechterdings unhintergehbar – aber eben anders als in FW 374 auch als wesentlich verfälschend – geschildert wird. Gänzlich anders verhält es sich in MA I Vorrede 6 und GM III 12, wo es jeweils nur um individuelle bzw. für bestimmte typologische Gestaltengruppen kennzeichnende Perspektiven geht, zu denen jedenfalls Alternativen möglich bzw. praktisch verfügbar sind. Vor allem aber divergieren die Stellen in MA und GM von den Belegen aus FW, insofern es in ersteren um das willentlich-kalkulierte Wechseln von Perspektiven geht, das weder in FW 354 noch in FW 374 thematisch wird[117] – darum, „sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke" (MA I Vorrede 6, KSA 2, S. 20) bzw. „sein Für und Wider i n d e r G e w a l t z u h a b e n und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss." (GM III 12, KSA 5, S. 364f.) Beide Texte lassen sich in diesem Sinne, wie gezeigt wurde, als poeseologische Reflexionen lesen, insofern die von ihnen realisierte Praxis des Einsatzes unterschiedlicher Sprecherstimmen als ein eben solches kalkuliertes Mobilisieren und Wechseln von Perspektiven interpretiert werden kann. Insbesondere in MA Vorrede, wo diese Bestimmung des Perspektivischen sich mit der Erklärung des Sprechers verschränkt, sich im Rahmen seiner ‚außermoralischen' Sprechweise diverser Täuschungen zu bedienen, wird der grundlegende Topos der Verfälschung somit mit jenem der gezielten Täuschung bzw. der Inszenierung eines Maskenspiels von Perspektiven in Verbindung gebracht. Das Motiv der Multiperspektivität ist damit jedoch ganz anders konfiguriert als die nüchtern-neutrale Denkmöglichkeit interpretativer Perspektivenvielfalt in FW 373-375. Die in MA I Vorrede und GM III 12 präsente Option des gezielten Wechselns von Perspektiven gemäß praktischer Zielsetzungen ist dann auch für die unterschiedlichen Profilierungen der moralisch-normativen Hintergründe in den genannten Texten von entscheidender Bedeutung: Während in FW 354 die geschilderte Perspektive mit der normativen (Sprach-)Praxis der ‚Herde' assoziiert wird und auch der Sprecher ihr trotz seiner

[117] In FW 354 wird die Möglichkeit von Perspektivenwechseln nicht einmal angedeutet, in FW 373-375 ist sie über die Andeutung von Alternativen zu den Perspektiven Spencers und der ‚materialistischen Naturforscher' sowie über die subtile Problematisierung der ‚perspektivistischen' Perspektive der Epikureer immerhin implizit präsent. Vor allem aber scheinen der in FW 354 geschilderte Perspektivismus und das in FW 374 angeführte Beispiel der Empfindungsrichtung der Zeit grundsätzlich keine Perspektivenwechsel zuzulassen.

offenkundigen Aversionen letztlich nicht zu entgehen vermag, steht der Einsatz perspektivischer Täuschungen in MA I Vorrede in Verbindung mit dem für Nietzsches ‚Gegenlehren' so zentralen Topos des ‚Lebens'.[118] Noch deutlicher wird die gegenmoralische Funktion der so konfigurierten Multiperspektivität in GM III 12, wo der Aufruf zum Einsatz unterschiedlichster bzw. entgegengesetzter Interpretationsperspektiven und der für sie maßgeblichen Affektkonstellationen sich deutlich gegen die der christlich-asketischen Moral zugeschriebenen Forderung nach der Elimination von Interpretation und Affekten bzw. gegen das schopenhauerianische Motiv einer non-perspektivischen Ideenschau richtet. In dieser Hinsicht erscheint FW 373-375 ganz anders orientiert: Das vorsichtige Zugeständnis der Denkmöglichkeit unterschiedlichster Perspektiven und die epikureische Zurückhaltung gegenüber affektiver Involvierung und starken Positionierungen erscheinen als hyper-asketische Spätformen der Erosionsgeschichte jener ‚Täuschungen' vermeidenden moralischen Tradition, nicht als offensiv gegen sie gesetzte Huldigungen an das wesentlich täuschende ‚Leben'. Während die epikureische, vorsichtig-behutsame Zurückhaltung gegenüber allem Unbedingten Nietzsches kritischen Wendungen gegen Epikur gemäß als Phänomen ‚verarmenden', ‚absinkenden' Lebens verstanden werden kann, erscheint der souveräne Einsatz perspektivischer Täuschung als Mittel zur Steigerung des eben davon lebenden ‚Lebens' – wobei die damit einhergehende Verunsicherung freilich so weit geht, dass auch eben jene Charakterisierung des ‚Lebens' selbst eine aus praktisch-strategischen Erwägungen heraus eingenommene Perspektive darstellen könnte, zumal sie ohne Frage ein ganz bestimmtes Ideal von ‚Leben' befördert.[119]

Letztlich gilt zwar von allen diskutierten Belegstellen, dass sie über Selbstbezüglichkeiten die Bedeutung des Perspektivischen vorführen, doch sie tun dies auf durchaus unterschiedliche Art und Weise: Während die kritische Denkform des Perspektivischen in FW 354 und 373-375 vergleichsweise unmittelbar auf sich selbst zurückgewendet wird – sowohl

[118] Vgl. dazu auch die Fassung des „P e r s p e k t i v i s c h e [ n ] " als „Grundbedingung alles Lebens" in JGB Vorrede, KSA 5, S. 12.

[119] Gemes 2013 betont in diesem Sinne zwar zu recht, dass Nietzsche nicht an der Formulierung einer Erkenntnis- oder Wahrheitstheorie interessiert war und der vermeintliche ‚Perspektivismus' eine normativ-präskriptive Komponente hat, geht jedoch nicht eingehend auf die zentralen Belegstellen ein und identifiziert jene Komponente daher exklusiv mit dem Aspekt der Lebenssteigerung. Wie gezeigt wurde, changieren die in den zentralen Belegstellen mit dem Perspektivitätsmotiv assoziierten ‚normativen' Hintergründe jedoch teils erheblich und lassen sich kaum sinnvoll gemäß einer übergeordneten Agenda von den konkreten textuellen Inszenierungen ablösen. Überdies haben für Gemes ausschließlich Identifikationen des gesunden, vielgestaltigen Lebens als Ausdruck des höchsten ‚Willens zur Macht' normativ-präskriptiven Charakter, nicht aber die vermeintlich deskriptiven Gedanken, dass ‚Triebe' Perspektiven haben und ‚Leben' wesentlich ‚Wille zur Macht' sei. Gerade die Identifikationen von ‚Leben' und ‚Wille zur Macht' (vgl. Kap. 2.4 und 2.5) bzw. des Perspektivischen als wesentlicher Lebensgrundlage (vgl. Kap. 2.3.5) lassen sich jedoch ebenfalls bereits als normativ tingiert interpretieren. Generell erscheint zweifelhaft, ob sich in diesem Sinne deskriptive und normativ-präskriptive Aspekte isolieren lassen. Siehe zum Problem dieser Unterscheidung auch Kap. 2.3.5, S. 203, Fußnote 10.

die Rede vom ‚Perspektivismus' in FW 354 als auch die perspektivische Kritik in FW 373-375 erweisen sich ihrerseits als perspektivisch beschränkt, in FW 354 als Produkt perspektivischer Fälschung und in FW 373-375 als Ausdruck einer ihrerseits moralisch-ästhetisch fundierten Perspektive –, lassen sich die Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen in MA I Vorrede und GM III 12 aufgrund des Topos des gezielten Perspektivenwechsels als explizite Reflexionen eines poeseologischen Kalküls interpretieren: Die kritische Denkform des Perspektivischen wird hier nicht einfach nur perspektiviert und damit zugleich potenziert, sondern als Element eines spezifischen Inszenierungsverfahrens reflektiert. In den Passagen aus FW bleibt es bei einer auf Elemente des Textes (Sprecher und deren Aussagen, typologische Gestalten etc.) zurückwirkenden reflexiven Iteration der Topoi von Beschränkung, Gebundenheit oder (in FW 354) Verfälschung. MA I Vorrede und GM III 12 regen den Leser dagegen ausdrücklich dazu an, nach der Inszenierung solcher Beschränkungen und Bindungen im Text zu fragen und Multiperspektivität als operatives Verfahren des Textes zu begreifen.

Parallel zu diesen strukturellen Unterschieden der Selbstbezüge des Perspektivischen bestehen maßgebliche Differenzen hinsichtlich der inhaltlichen Konnotationen, die ihrerseits dazu beitragen, dass sich die reflexiven Implikationen teils erheblich unterscheiden: So wirkt die Reflexion der in FW 354 mit dem Perspektivischen assoziierten Motive von Fälschung und Dummheit in diesem Aphorismus in einem weitaus unmittelbareren Sinne destruktiv als die Reflexion des ebenfalls mit Topoi wie Dummheit, Verzerrung und Ungerechtigkeit verwobenen Perspektivitätsmotivs in MA I Vorrede: Während in FW 354 durch die Reflexion die gesamte Argumentation des Aphorismus ihrerseits als perspektivische Dummheit subvertiert wird, erscheint in MA I Vorrede durch die Reflexion zwar das Selbstverständnis der Figur des ‚freien Geistes' potenziell als perspektivische Dummheit, zugleich lässt sich aber dessen Perspektive wiederum als mögliche perspektivische Inszenierung des täuschenden Erzählers verstehen. Auf ähnliche Weise wird in GM III 12 zwar die Rede des Erkennenden über die Perspektivität des Erkennens perspektiviert, zugleich aber als Beispiel des Kalküls des Perspektivenwechsels verständlich gemacht. Auch die Perspektivierung des ‚Perspektivismus' in FW 373-375 wirkt aufgrund der Absenz des Verfälschungsmotivs nicht so drastisch und unmittelbar destruktiv wie jene in FW 354.

Was über das Perspektivische gesagt wird, wird so zwar jeweils perspektiviert, doch die dabei auftretenden Reflexionsstrukturen sind weitaus vielfältiger und in sich weitaus komplexer konfiguriert als die für die Diskussion um das ‚paradox of perspectivism' leitende Frage nach einer etwaigen ‚selbstreferenziellen Inkonsistenz': Die Frage, ob ‚der

Perspektivismus‘ selbst perspektivisch verfasst sei oder nicht, scheint sich für Nietzsche in dieser Form einerseits gar nicht zu stellen, weil es ‚den Perspektivismus‘ im Sinne (s)einer Theorie oder Lehre für ihn gar nicht gibt. Andererseits scheint für ihn außer Frage zu stehen, dass Aussagen über das Perspektivische ihrerseits perspektivisch sind – die wesentliche Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen ist in diesem Sinne nicht das inkonsistente Ende, sondern der Dreh- und Angelpunkt, von dem aus die einschlägigen Texte ihre je unterschiedlichen Reflexionsbewegungen entfalten.

Falls man trotz der aufgezeigten Probleme weiterhin an der Rede von ‚Perspektivismus‘ oder gar ‚Nietzsches Perspektivismus‘ festhalten möchte, gälte es daher zumindest zu berücksichtigen, wie unterschiedlich der Motivkomplex des Perspektivischen im Detail modelliert ist und wie vielfältig die Situationen der Selbstbezüglichkeit sind, die dabei entstehen. Freilich lassen sich bei aller Heterogenität auch gewisse Kontinuitäten wie etwa hinsichtlich der Motive der wesentlichen Beschränktheit, Positionalität und Praxisbezogenheit von Perspektiven markieren und ausgehend davon mittels systematisierender Verfahren eine allgemeine, ihre eigene Selbstbezüglichkeit einkalkulierende Theorie perspektivischer Interpretationen konstruieren. Jedenfalls sollte man dabei allerdings nicht aus den Augen verlieren, dass Nietzsche selbst *keine* solche Konstruktion vorgenommen hat – auch im Nachlass bleibt es bei Ansätzen, die wiederum vielfach nicht abstrakt-allgemein, sondern sehr spezifisch fokussiert sind (etwa in 7[60] gegen den ‚Positivismus‘ oder in 14[186] gegen die ‚Physiker‘[120]) – und es stattdessen bei unterschiedlich ausdifferenzierten aber jeweils konsequent auf ihre Selbstbezüglichkeit hin reflektierten Inszenierungen des Perspektivischen belassen hat. Vielleicht lohnt demgemäß eher die Frage, worin die Gründe für diese – vielleicht bloß scheinbare – Beschränkung liegen könnten und ob nicht die Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen für Nietzsche schlichtweg so subversiv gewirkt hat, dass die Möglichkeit einer breiteren Theoretisierung gar nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden konnte. Rekonstruktionen einer theoretischen Position namens ‚Perspektivismus‘ gingen damit wesentlich daran vorbei, was Nietzsche unter dem Titel des Perspektivischen gedacht hat. Umgekehrt lässt sich gerade die Situation, dass der Motivkomplex des Perspektivischen nicht im Rahmen einer sich den Anschein objektiver Neutralität gebenden Theoriegestalt, sondern seinerseits in unterschiedlichen Perspektivierungen präsentiert wird, die sich nur einigermaßen gewaltsam linearisieren lassen, als Indiz für eben diese

[120] Insbesondere im zweiten Fall schwingen nicht zuletzt mit dem Topos des ‚Willens zur Macht‘ deutlich gegenmoralische Konnotationen mit (vgl. KGW IX, W II 5, S. 20), die sich jedoch aufgrund der rudimentären Durcharbeitung und des fehlenden Kontextes im Nachlass kaum sinnvoll ausbuchstabieren lassen.

theoriestrategischen Implikationen der wesentlichen Selbstbezüglichkeit des Perspektivischen begreifen.

## 3.3 Situationen oder Supertheorien der Selbstbezüglichkeit? Nietzsche contra Luhmann[121]

Niklas Luhmanns Theorie selbstreferenzieller Systeme stellt wohl den ambitioniertesten Versuch einer auf Selbstbezügen basierenden universalistischen Theoriebildung nach Hegel dar. Wie Hegels Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik zu einem Sich-selbst-Kritisieren von Denkformen erscheint sie daher in besonderem Maße geeignet, um Nietzsches Denken in Selbstbezüglichkeiten zu kontrastieren. Anders als Hegel teilt Luhmann mit Nietzsche die Voraussetzungen einer umfassenden Kontingenzerfahrung[122] sowie des Wegfalls absoluter Letztbegründungsoptionen:[123] Während für Hegel der selbstbezüglichen Bewegung der Begriffe als solcher und im Ganzen systematische Notwendigkeit zukommt, sind für Luhmann wie für Nietzsche schlechterdings keine Absolutheiten mehr verfügbar, und zwar – obgleich auf je unterschiedliche Weise – gerade aufgrund der wesentlichen Selbstbezüglichkeit ihres Denkens.

Anders als Nietzsche, bei dem es der jegliche ernsthafte Theorieentfaltung unterminierende Selbstbezug kritischer Denkformen ist, der keinen Raum mehr für Absolutheitsansprüche lässt, geht Luhmanns systematisches Projekt vom Selbstbezug universalistischer Theorien aus, die sich selbst als einen ihrer Gegenstände behandeln müssen und aus diesem Grund keine Absolutheitsansprüche stellen können: „Theorien mit Universalitätsanspruch sind also selbstreferentielle Theorien. Sie lernen an ihren Gegenständen immer auch etwas über sich selbst. Sie nötigen sich daher wie von selbst, sich

[121] Der folgende Abschnitt geht auf Überlegungen zurück, die 2014 im Rahmen der von Werner Stegmaier geleiteten *Trebuth-Werkstatt* „Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus“ in Naumburg vorgestellt wurden.

[122] Prägnant kommt die sich damit einstellende, auf pointierte Weise umfassende Kontingenz mit universalistischem Anspruch kombinierende Ausgangslage zum Ausdruck, wenn Luhmann zunächst erklärt, es werde mit seinem Theorieprojekt *nicht* „der Weisheit letzter Schluß angeboten“, und anschließend ironisch hinzusetzt: „Oder vielleicht doch: das Ende der Weisheit und der Anfang des Aufbaus einer Theorie, die sich mit der Frage zu befassen hätte, welche Semantik der Selbstbeschreibung unserer Gesellschaft sich in einem Prozeß rekursiver Selbsterprobung bewährt, auch wenn sie als artifiziell, als kontingent, als auch anders möglich durchschaut werden kann.“ (Luhmann 1987d, S. 171)

[123] Dabei versteht Luhmann sein Konzept einer selbstreferenziellen Theorie selbstreferenzieller Systeme allerdings durchaus als alternative, ohne Absolutheitsansprüche auskommende Antwort auf das traditionelle Problem der Letztbegründung: „Auf Fragen der Letztbegründung kann [...] nur noch innerhalb von selbstreferentiellen Theorien selbstreferentieller Systeme geantwortet werden.“ (Luhmann 1987b, S. 656)

selbst einen eingeschränkten Sinn zu geben." (Luhmann 1987b, S. 9) Demgemäß seien „Systeme mit eingebauter Reflexion [...] gezwungen, auf Absolutheiten zu verzichten" (ebd., S. 656).[124] Neben diesem kritisch-limitativen, Letztbegründungen und Absolutheitsansprüche im traditionellen Sinne ausschließenden Aspekt kommt der notwendigen Selbstbezüglichkeit universalistischer Theorien bei Luhmann im Falle seiner eigenen Theorie jedoch zugleich auch eine konstitutiv-produktive Funktion zu: Auch hier besteht „Selbstreferenz in dem Sinne, daß die Systemtheorie immer auch den Verweis auf sich selbst als einen ihrer Gegenstände im Auge behalten muß" (ebd., S. 31), doch als Theorie selbstreferenzieller Systeme sei sie in besonderem Maße geeignet, den „Explosivstoff Selbstreferenz" (ebd., S. 656) zu integrieren: Die Theorie selbstbezüglicher Systeme soll als ‚Reflexionstheorie' zugleich die Selbstbezüglichkeit des Theoriesystems beschreiben.[125] Diese konstitutiv-produktive Funktion der Selbstbezüglichkeit von Luhmanns Theoriesystem hängt dahingehend integral mit seiner inhaltlichen Theoretisierung von Selbstbezüglichkeit als Grundcharakter organischer, psychischer und sozialer Systeme zusammen. Der Begriff der Selbstreferenz entspricht dabei dem von George Spencer-Brown inspirierten Verständnis als „Bezeichnung nach Maßgabe einer Unterscheidung" (ebd., S. 600)[126] und ist seinerseits an der Leitunterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz orientiert, die sich wechselseitig voraussetzen: Ein System kann sich nur in Unterscheidung von anderem auf sich selbst und in Unterscheidung von sich selbst auf anderes beziehen.[127] Selbstreferenz ist demgemäß für Luhmann stets immer ‚mitlaufende', d.h. immer auch Fremdreferenz implizierende Selbstreferenz (vgl. ebd., S. 604). Umgekehrt erfolgt Fremdreferenz nur über bzw. zugleich mit Selbstreferenz, sodass es stets zu einer „Simultanverweisung auf sich selbst und anderes"

[124] So konnte „[d]ie Soziologie des 20. Jahrhunderts zwar zahlreiche Themen aufgreifen und erfolgreiche Forschungsresultate vorlegen, doch die Ausarbeitung einer gegenstandsadäquaten Gesellschaftstheorie hätte von ihr verlangt, sich selbst in ihren Gegenstand einzubringen. Das hätte aber erfordert, alle Festpunkte, Geschichte und Werte eingeschlossen, aufzugeben." (Luhmann 1998, S. 1132) Die Selbstreferenz der Theorie zuzugestehen, impliziert demnach für Luhmann, dass es keinen anderen Ausgangspunkt als eine auf jegliche Fixpunkte dieser Art verzichtende „Situation ohne Anfang und Ende" (ebd., S. 1133) mehr geben kann. Als universalistische Theorie müsse die Soziologie demnach „in allen Texten, die sie produziert, nicht nur Falsifizierbarkeit, sondern auch Dekonstruierbarkeit aller Identitäten und Unterscheidungen im Auge behalten" (ebd., S. 1135). Sie wird demnach für Luhmann wie alle „universalistische[n] (sich selbst einschließende[n]) Selbstbeschreibungen […] nicht exklusiv sein *können*" (ebd., S. 1144f.).

[125] „Reflexionstheorien sind nicht nur Theorien, die Selbstreferenz als Identität des Systems reflektieren; sie sind selbst auch ein Moment selbstreferentieller Autopoiesis. Sie betreiben, was sie beschreiben, selbst." (Luhmann 1987b, S. 647)

[126] „Die Begriffe Referenz und Beobachtung, also auch Selbstreferenz und Selbstbeobachtung, werden eingeführt mit Bezug auf das operative Handhaben einer Unterscheidung. Sie implizieren die Setzung dieser Unterscheidung als Differenz." (Luhmann 1987b, S. 597) Vgl. auch ebd., S. 600: „Auch ‚Selbstreferenz' ist im strengen Sinne Referenz, also Bezeichnung nach Maßgabe einer Unterscheidung."

[127] „Systeme, die im Medium Sinn operieren, können, ja müssen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden; und dies in einer Weise, bei der mit der Aktualisierung von Selbstreferenz immer auch Fremdreferenz und mit der Aktualisierung von Fremdreferenz immer auch Selbstreferenz als die jeweils andere Seite der Unterscheidung mitgegeben ist." (Luhmann 1998, S. 51)

(ebd., S. 606) kommt. Entscheidend ist dabei die konstitutive Funktion, die Luhmann der so definierten Selbstreferenz im Rahmen seiner Autopoiesis-Konzeption zuschreibt:[128]

> Die Theorie selbstreferentieller Systeme behauptet, daß eine Ausdifferenzierung von Systemen nur durch Selbstreferenz zustandekommen kann, das heißt dadurch, daß die Systeme in der Konstitution ihrer Elemente und ihrer elementaren Operationen auf sich selbst (sei es auf Elemente desselben Systems, sei es auf Operationen desselben Systems, sei es auf die Einheit desselben Systems) Bezug nehmen. (ebd., S. 25)

Selbstreferenz im Sinne der Autopoiesis ist demgemäß die konstitutive Grundlage der Ausdifferenzierung, Reproduktion und Relationierung von Systemen – die Einheit von Elementen, Prozessen oder Systemen für sich selbst muss nach Luhmann immer über selbstreferenzielle Operationen etabliert werden.[129] Diese konstitutive Rolle von Selbstreferenz im Rahmen der Autopoiesis-Konzeption bildet den entscheidenden Hintergrund für Luhmanns Anspruch, dass Selbstbezüglichkeit als inhaltlicher Gegenstand und Selbstbezüglichkeit als formale Eigenschaft seiner Theorie in eins fallen und diese dergestalt zu einer „selbsttragende[n] Konstruktion“ (ebd., 10) wird:

> Die Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme beansprucht natürlich nicht, das einzig mögliche oder auch nur das mit Sicherheit beste Angebot zu sein; aber sie bringt für diese Aufgabe besondere Affinitäten mit. Dies liegt an der Zentralstellung, die sie dem Konzept der Selbstreferenz zuweist. Einer Theorie, die ihre Gegenstände als selbstreferentielle Systeme auffaßt, fällt es um so leichter, ihre eigene Selbstreferenz zu präsentieren. (ebd., 656)

Luhmanns Systemtheorie begreift sich demgemäß ausdrücklich als Gegenstand ihrer selbst, sein Theoriegebäude lässt sich seinerseits als beobachtendes System mit Fremd- und mitlaufender Selbstreferenz beschreiben.[130] Seine formale Selbstbezüglichkeit soll dergestalt

---

[128] Luhmann gebraucht die Ausdrücke ‚selbstreferentiell‘ und ‚autopoietisch‘ vielfach nahezu synonym, so etwa in der Rede von einer „Theorie selbstreferentieller, ‚autopoietischer‘ Systeme“ (Luhmann 1987b, S. 11). Ob es damit zu einer problematischen Verengung des Begriffs der Selbstreferenz bzw. der Identifikation von Autopoiesis mit der von ‚Reflexivität‘ und ‚Reflexion‘ als komplexeren Formen der Selbstreferenz unterschiedenen ‚basalen Selbstreferenz‘ (vgl. Luhmann 1987b, S. 599-623 sowie Miller 1987 S. 192-195) kommt, kann hier nicht diskutiert werden. Bedenken klingen diesbezüglich etwa bei Krüger 1992 an.

[129] „Der Begriff Selbstreferenz bezeichnet die Einheit, die ein Element, ein Prozeß, ein System für sich selbst ist. ‚Für sich selbst‘ – das heißt: unabhängig vom Zuschnitt der Beobachtung durch andere. Der Begriff definiert nicht nur, er enthält auch eine Sachaussage, denn er behauptet, daß Einheit nur durch eine relationierende Operation zustandekommen kann; daß sie also zustandegebracht werden muß und nicht als Individuum, als Substanz, als Idee der eigenen Operation immer im voraus schon da ist.“ (Luhmann 1987b, S. 31) Mit Bezug auf den Begriff des Systems definiert Luhmann Selbstreferenzialität wie folgt: „Ein System kann man als selbstreferentiell bezeichnen, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstituiert und in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf diese Selbstkonstitution mitlaufen läßt, auf diese Weise die Selbstkonstitution also laufend reproduziert. In diesem Sinne operieren selbstreferentielle Systeme notwendigerweise im Selbstkontakt, und sie haben keine andere Form für Umweltkontakt als Selbstkontakt.“ (ebd., S. 59)

[130] Gemäß dem stetigen Zugleich von Selbst- und Fremdreferenz setzt auch die Selbstreferenz der Theorie für Luhmann Fremdreferenz im Sinne der operativen Funktionalität bzw. Beschreibungskapazität der Theorie voraus: „Es handelt sich um einen Fall mitlaufender Selbstreferenz – um einen unter vielen. Einerseits muß die Theorie damit rechnen, daß sie als ihr eigener Gegenstand auftaucht. Diese Selbstreferenz ist strukturell erzwungen, wenn man den Anspruch auf universelle Geltung erhebt. Andererseits entsteht diese Selbstreferenz nur, wenn das Theoriekonzept im logischen Sinne ‚entfaltet‘ ist, wenn es auch auf andere Gegenstände paßt, wenn es damit Fremdreferenzen aufnimmt, wenn es also Selbstreferenz und Fremdreferenz parallelprozessiert.“ (Luhmann 1987b, S. 660)

ein Beispiel der inhaltlich analysierten Selbstreferenz darstellen. Wenngleich also für Luhmann anders als für Hegel gerade aufgrund der wesentlichen Selbstbezüglichkeit der Theorieentwicklung keine Absolutheitsansprüche mehr formuliert werden können, wird die Selbstbezüglichkeit der Theorie selbstreferenzieller Systeme doch zum Fundament und Schlüssel ihres Universalitätsanspruchs als einer sich selbst und konkurrierende Theorien gleichermaßen umfassenden ‚Supertheorie':[131] „Supertheorien sind Theorien mit universalistischen (und das heißt auch: sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden) Ansprüchen" (ebd., 19).

Luhmanns selbstbezügliche Supertheorie eignet sich in besonderem Maße als Kontrastfolie für die von Nietzsche inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit, die offenkundig nicht in vergleichbar weitreichende Theorieprojekte münden, weil – so unterschiedlich sich die Schriften der beiden Denker auch ausnehmen[132] – sich maßgebliche Parallelen in den „philosophischen Grundentscheidungen" (Stegmaier 2011b, S. 16) der beiden Denker nachweisen lassen. Deutlich machen kann man dies insbesondere mit Bezug auf die Themenkreise des Perspektivischen und des ‚Willens zur Macht', die auf inhaltlicher Ebene beide markante Ähnlichkeiten zu Grundmotiven luhmannschen Denkens aufweisen: So lässt sich beispielsweise der in FW 354 oder MA I Vorrede 6 für ‚das Perspektivische' zentral erscheinende Aspekt der Vereinfachung, Vergröberung und Beschränkung als Präfiguration des für Luhmanns Systembegriff leitenden Konzepts der Komplexitätsreduktion interpretieren: Systeme *sind* für Luhmann nichts anderes als die Differenz von System und Umwelt, die sich jeweils in Reaktion auf einen gewissen Komplexitätsdruck konfiguriert und

[131] Vgl. dazu die pointierte Rede von einer „Selbstfundierung der Theorie in einer Paradoxie" mit „durchgehende[r] Verwendung von Zirkeln als Gegenstandsmerkmal und als Argumentationsfigur" (Luhmann 1991, S. 74) sowie von einer „Theorie, die ihr Gebäude ausschließlich auf dem Fundament von Selbstreferentialität aufbaut" bei Gripp-Hagelstange 1991, S. 87. Zur Kritik an diesem Projekt einer ‚reflexiven Selbstbegründung der Soziologie' siehe z.B. Zolo 1985, zur Verteidung der Rede von einer ‚Supertheorie' vgl. Jahraus 2012.

[132] Dass sich Nietzsches Schreibstile formal von den der ausufernden, rastlosen Theorieproduktion Luhmanns und ihrem strengen wissenschaftlichen Anspruch unterscheiden, liegt auf der Hand. Stegmaier 2015 betont diesbezüglich jedoch, dass auch Luhmanns Schriften in ihrer ständigen Fortbildung und Modifikation des Theorieansatzes sowie ihren verzweigten, immer neuen Anläufen einen nahezu nomadischen Charakter bergen. In der Tat haben Luhmanns Schriften vielfach einen essayistischen Duktus, kommen zu keinem letztgültigen Abschluss und sind auch, was ihre Kapitelstruktur anbelangt, nicht mehr auf lineare Lektüre angelegt – es „müßte eigentlich jedes Kapitel in jedem anderen neu begonnen und zu Ende geführt werden." (Luhmann 1987b, S. 14) Demgemäß könnte man ähnlich wie hinsichtlich Nietzsches Verhältnis zu Hegel und der auf den ersten Blick so gegensätzlichen, an vielen zentralen Punkten jedoch eng verwandten Denkstile von System und Aphorismus (vgl. Borsche 2007, Simon 2007) von „deux frères ennemis" (Wotling 2005, S. 458) sprechen. Bei aller Berechtigung der von Stegmaier aufgezeigten Parallelen bleiben jedoch – wie auch im Vergleich mit Hegel – maßgebliche, nicht zuletzt an den manifesten stilistischen Unterschieden ablesbare Differenzen hinsichtlich der Theoretisierbarkeit bzw. Systematisierbarkeit selbstbezüglicher Denkbewegungen bestehen: Luhmann ist sich der Wichtigkeit von „Fragen der Wortwahl bis hin zu Fragen der literarischen Form" bewusst, hält jedoch daran fest, dass „[d]ie Soziologie nicht die reichen Möglichkeiten literarischer Gestaltung [hat], mit denen die Philosophie aufwarten kann. Sie muß auf ‚Wissenschaftlichkeit' achten, was nicht zuletzt eine Stilfrage ist." (Luhmann 1998, S. 1128f.)

modifiziert.[133] Sie sind in diesem Sinne wesentlich Komplexität verarbeitende, d.h. in ihrer Strukturbildung reduzierende und sie durch Unterscheidungen in ihre internen Sinnstrukturen integrierende Systeme. Jede operative Unterscheidung wirkt insofern reduktiv, als sie die Einheit des Unterschiedenen ausschließen muss. Dieses reduktive Prozessieren von Komplexität der luhmannschen Systeme erscheint der bei Nietzsche wiederholt mit dem Motiv des Perspektivischen assoziierten, ebenfalls auf die Etablierung temporär stabiler, praxistauglicher Sinnstrukturen zielenden Vereinfachung, Vergröberung und Verfälschung einer infiniten Komplexität alternativ möglicher Perspektiven und deren relationalem Gefüge tatsächlich eng verwandt. Auch das für Luhmanns Systemverständnis grundlegende Beobachterprinzip inklusive der Devise ‚Beobachte den Beobachter!' (vgl. z.B. Luhmann 1992, S. 76) kann man in Nietzsches Denken des Perspektivischen präfiguriert sehen: Jede Beobachtung ist systemrelativ und operiert mit Unterscheidungen, die ihr im Akt der Beobachtung selbst nicht zugänglich sind, sondern ausschließlich im Zuge weiterer Beobachtungen beobachtet werden können.[134] Auch die Beobachtung des Systems im System ist in diesem Sinne als notwendig eingeschränkte Beobachtung durch einen Beobachter und nicht etwa als eine Art unmittelbare Selbsttransparenz zu verstehen. Die damit verbundene Verabschiedung jeglicher perspektivenunabhängiger Unmittelbarkeit oder Realität[135] ist Nietzsches Denkfiguren des ‚Perspektivischen' ebenso verwandt wie der damit einhergehende, in der Forderung ‚Beobachte den Beobachter!' fassbare Fokus auf die Funktionsweisen bestimmter Unterscheidungsmuster und die mit ihnen einhergehenden Implikationen.[136] Nietzsches ‚genealogisches' Fragen nach den Funktionen und perspektivischen Motivationen von Unterscheidungen wie ‚gut und böse', ‚wahr und falsch' und nicht zuletzt ‚perspektivisch und nicht-perspektivisch', das zugleich auch noch seine eigenen perspektivischen Motivationen sichtbar macht, beobachtet in diesem Sinne ebenfalls

[133] Ein System ist demgemäß „kein Seiendes im eigentlichen Sinne, vielmehr ist es so etwas wie eine Bewegung der Grenzziehung zwischen innen und außen, eben zwischen sich selbst und der Umwelt. Im Rahmen dieser Grenzziehung entsteht ein Komplexitätsgefälle; die Umwelt ist immer ungleich komplexer als das System. Bezogen auf sinnkonstituierte, also psychische und soziale Systeme, heißt das: Die Unendlichkeit des Sinnhorizontes erfährt über Systembildung eine Eingrenzung. Erst und nur über diese Eingrenzung wird die Unendlichkeit des Sinns bearbeitbar." (Gripp-Hagelstange 1991, S. 81)

[134] „Jede Beobachtung braucht ihre Unterscheidung und also ihr Paradox der Identität des Differenten als ihren blinden Fleck, mit dessen Hilfe sie beobachten kann. Ein anderer Beobachter kann auch dies noch beobachten – aber nur bei anderen, nicht bei sich selber." (Luhmann 1991, S. 63)

[135] „Wenn aber jedes System nach seinen Unterscheidungen beobachtet, das eine so, das andere so, gibt es keine ihnen gemeinsame Umwelt, keine einheitliche Wirklichkeit, kein Sein an sich. So etwas wie eine einheitliche Wirklichkeit kann nur *in* Beobachtungssystemen, nicht *unter* Beobachtungssystemen entstehen." (Stegmaier 2011b, S. 24)

[136] Man könne „immer fragen, wer die Unterscheidung trifft (wer der Beobachter ist) und warum er die eine und nicht die andere Seite markiert. Die Antwort auf diese Frage hängt aber wiederum davon ab, wer sie stellt, also davon, wer hierfür der Beobachter ist." (Luhmann 1998, S. 1146)

den Beobachter sowie – wenngleich nicht immer expressis verbis[137] – sich selbst als Beobachter der Beobachtung bzw. fordert den Leser dazu heraus, dies zu tun, und in weiterer Folge auch noch sein eigenes interpretatives Beobachten als solches zu beobachten.[138] Nicht zuletzt kann man in Luhmanns Anschlüssen an den Konstruktivismus eine Parallele zu wesentlichen Zügen von Nietzsches Denken des ‚Perspektivischen' sehen: Die wiederholte Zurückweisung der Verfügbarkeit einer interpretations- oder perspektivenunabhängigen Realität, die Ablehnung klassischer Referenzmodelle und das relationale Modell von Erkenntnis als Rückführung des ‚Fremden' auf das ‚Bekannte' antizipieren ebenso konstruktivistische Leitgedanken wie das Motiv des perspektivischen Interpretamentcharakters aller Realitäten.

Gerade angesichts dieser inhaltlichen Parallelen gilt es jedoch neuerlich zu unterstreichen, dass Nietzsche keine ‚Theorie' des ‚Perspektivismus' formuliert: Die zentralen Textstellen zum Motivkreis des Perspektivischen präfigurieren wesentliche Elemente konstruktivistischer bzw. systemtheoretischer Ansätze und reflektieren in schriftstellerisch aufwändig gestalteten Kontexten auf je unterschiedliche Weise die Selbstbezüglichkeit jener kritischen Denkform. Doch diese reflexiv-performativen Vorführungen der Bedeutung des Perspektivischen, die vermeintliche theoretische Positionierungen eines ‚Perspektivismus' ihrerseits perspektivieren, münden bei Nietzsche anders als Luhmanns sich selbst als beobachtendes System verstehende Systemtheorie in keine eingehende Theorieentfaltung. Während der Selbstbezug bei Luhmann zur Grundlage universalistischer Theoriebildung wird, zeigt sich bei Nietzsche darin ausschließlich die Unverfügbarkeit einer solchen Grundlage an.[139]

---

[137] Pichler hat für solche nicht-explizite Reflexionsformen, die unausdrücklich auf ihre eigene Beobachtbarkeit aufmerksam machen und letztlich auf den Leser als Beobachter der Beobachtung setzen, in Anknüpfung an Müller 2009b den Begriff der ‚Autodeixis' ins Spiel gebracht (vgl. Pichler 2014, S. 198).

[138] Auch Luhmanns Projekt einer ‚soziologischen Aufklärung' ist durch eine solche kritische Rückwendung auf sich selbst gekennzeichnet: „[D]as Programm der soziologischen Aufklärung ist […] nicht mehr ein Programm der entlarvenden Kritik und auch nicht ein Programm, das andere (nun endlich) darüber informiert, wie es sich mit der Gesellschaft in Wirklichkeit verhält. Sondern Aufklärung ist eine sich selbst beobachtende Beobachtung, eine sich selbst beschreibende Beschreibung, und sie erfordert eine Theorie, die in sich selbst eintreten kann." (Luhmann 1987c, S. 6) Wie Nietzsche beansprucht Luhmann somit für seine ‚Aufklärungen' keine Autoritätsposition oder reflexive Meta-Ebene mehr: „Der Beobachter des Beobachtens ist kein ‚besserer' Beobachter, nur ein anderer. Er mag Wertfreiheit bewerten oder dem Vorurteil der Vorurteilslosigkeit folgen; er sollte dabei aber, wie diese Formulierungen anzeigen, zumindest bemerken, daß er autologisch operiert. " (Luhmann 1998, S. 1142)

[139] Auch bezüglich der Kontrastierung der Funktionen von Selbstbezüglichkeiten bei Nietzsche und Luhmann wird hier zunächst von einem gemeinsprachlichen Theoriebegriff ausgegangen, vgl. S. 398, Fußnote 113. Zwar könnte man vermittels eines abgeschwächten Theoriebegriffs zu argumentieren versuchen, dass sich bei Nietzsche nach wie vor Ansätze zu einer Art von ‚Theorie' fänden, der die gemeinsprachlichen Konnotationen wie Systematizität, Allgemeinheit, Streben nach Einheitlichkeit, Lehrcharakter und Wissenschaftlichkeit abgehen. Gerade die Kontrastierung zu Luhmanns Theorieprojekt, das sich allen theoriestrategischen Divergenzen und aller Skepsis gegenüber den traditionellen Topoi von Einheit und Allgemeinheit zum Trotz als wissenschaftlich, systematisch und qua ‚allgemeine Theorie' zumindest im Sinne von möglichst universeller operativer Funktionalität auch als nach Allgemeinheit strebend begreift, zeigt jedoch, dass für die Profilierung der Eigenheiten von Nietzsches Denken wenig gewonnen wäre, wenn

Offenkundig werden diese unterschiedlichen Implikationen der Selbstbezüge auch anhand des Topos des ‚Willens zur Macht': Auch in diesem Fall lassen sich zumindest die – allerdings fast ausschließlich im Nachlass zu findenden – Ansätze zur Konzeption einer infiniten Pluralität interagierender, sich wechselseitig perspektivisch interpretierender und ausschließlich in ihrer Interaktion konstituierender Machtquanten als Antizipationen des Modells einander wechselseitig beobachtender und im Grunde nur *in* jenen Beobachtungs- bzw. Kommunikationsvollzügen bestehender Systeme begreifen. Ebenso sind im Motivkreis des ‚Willens zur Macht' – nicht zuletzt aufgrund der Verbindungslinien zum Themenfeld des Perspektivischen – ebenfalls die für Luhmanns Theorie grundlegenden Topoi der Komplexititätsreduktion und Standpunkt- bzw. Interessensrelativität sowie der Grundgedanke präsent, dass Einheiten grundsätzlich nicht einfach vorliegen, sondern stets durch vereinheitlichende Operationen konstruiert werden. Doch die seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' als die zentrale Behandlung des Begriffs in Nietzsches veröffentlichtem Werk führt zwar *in nuce* eine der Beobachtung selbstreferenzieller Systeme durch das System der Systemtheorie ähnelnde ‚selbsttragende Konstruktion' vor – die angedeutete ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' kann selbst als Produkt eines ‚Willens zur Macht' verstanden werden und ist dahingehend ‚Theorie' *des* ‚Willens zur Macht' im doppelten Sinne des Genitivs –, problematisiert jedoch auch noch dieses Verständnis qua Fassung der Schleife als ‚Schleife des Willens zur Macht' und mündet jedenfalls nicht in eine ernsthafte Theorieentfaltung. Dabei erfüllt die in JGB angedeutete ‚Theorie' des ‚Willens zur Macht' zunächst durchaus Luhmanns Definitionskriterien einer ‚Supertheorie', insofern sie „sich selbst und ihre Gegner" (Luhmann 1987b, S. 19) umfasst: Neben der Profilierung der ‚Theorie' als Produkt eines ‚geistigsten Willens zur Macht' wird in JGB 21-22 nicht nur diese selbst, sondern zugleich auch ihr ‚Gegner', die von den ‚Physikern' vertretene Auffassung eines gesetzmäßigen Verlaufs der Natur, als moralischen Interessen entspringende Interpretation entlarvt. Beide können so als Symptome eines ‚starken' bzw. ‚schwachen' Willens, als konkurrierende ‚Willen zur Macht' begriffen werden. Dennoch bleibt das Konzept des ‚Willens zur Macht' in JGB ebenso wie in den späteren Werken vage, auf die im Anschluss an Müller-Lauter und in Abwehr gegen die ‚metaphysische' Deutung Heideggers von der Forschung so stark betonte relationale Pluralität der Machtwillen wird bestenfalls angespielt. Die Andeutung einer wesentlich selbstbezüglichen, „sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden" (ebd.) ‚Supertheorie' *des* ‚Willens zur Macht' bleibt in JGB aufgrund der in diese Schleife eingeschriebenen, sie als moralisch bzw. gegenmoralisch interessierte Projektion entlarvenden

man ihm eine ‚untheoretische Theorie' ohne Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit, Systematizität oder Allgemeinheit zuschriebe.

Subversionen im Modus des simulativen ‚Vorspiels': Der Begriff entwickelt sich zwar im Rahmen des Strategems der ‚Gegenlehre' zu einem Leitmotiv von Nietzsches gegen-moralischer Praxis, wird dabei jedoch ebenfalls wiederholt auf seine gegen-moralische Interessiertheit hin reflektiert und in seiner vermeintlich theoretisch-neutralen Geltung unterlaufen.

Die zentrale Frage, die sich anhand der skizzierten Kontrastierung der grundlegend verschiedenen Funktionen und Implikationen von Selbstbezüglichkeiten trotz der fraglos gegebenen motivischen Parallelen bei Nietzsche und Luhmann aufdrängt, ist, ob sich dafür sachliche Erklärungen ausfindig machen lassen: Liegt die Theorieentfaltung nicht begründende, sondern prinzipiell unterlaufende Funktion der genannten Selbstbezüglichkeiten bei Nietzsche einfach nur daran, dass ihm jenes „unbedingte Theorieinteresse" (Luhmann 1996, S. 16) abgeht, das Luhmann an Husserl so schätzt,[140] oder gibt es dafür inhaltlich-systematische Gründe, und wenn ja, welche? Anders gefragt: Ist die „wie immer verdreht[e] Sprache" (Luhmann 1991, S. 59), in der Nietzsche sein – wie Luhmann klar erkannt hat[141] – neues Interesse für Selbstbezüglichkeiten entfaltet, einfach nur ein defizitärer Modus, ein erster Aufruhr gegen die von Luhmann diagnostizierte Paradoxienparanoia der logizistischen Tradition, der sich seines eigenen theoretischen Potentials noch nicht bewusst geworden ist bzw. noch keine angemessene Ausdrucksform dafür gefunden hat?[142] Handelt es sich bei Nietzsches Denken in Selbstbezüglichkeiten letztlich bloß – in Luhmanns Begriffen – um eine Form von „Sthenographie" (ebd.)[143], in der Selbstbezüglichkeiten zwar aufgesucht und

[140] Luhmann geht es, wenn er sich auf Husserl bezieht, nicht um „sachgemäße Textverwaltung", sondern „um die Suche nach einer Form, in der das unter dem Namen Philosophie akzeptierte unbedingte Theorieinteresse angesichts veränderter Bedingungen fortgesetzt werden kann." Die „Philosophie selbst" habe „Husserls Wegweiser nicht beachtet" (Luhmann 1996, S. 16). Siehe dazu auch Stegmaier 2011b, S. 12-14.

[141] „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. […] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht." (Luhmann 1991, S. 59)

[142] Diese Frage ist auch für die methodologische Problematik von maßgeblicher Bedeutung, ob und wie man eine Begegnung zwischen Nietzsche und Luhmann inszeniert: Abstrahiert man von Nietzsches ‚wie immer verdrehter Sprache', kann man mittels systematisierender Interpretationen und unter Rückgriff auf Nachlassmaterial tatsächlich selbstbezügliche Theorien des Perspektivischen oder des ‚Willens zur Macht' konstruieren, die Luhmann frappant nahe stehen. Doch damit wäre neuerlich eine Ablösbarkeit der Inhalte von den Formen nietzscheschen Denkens unterstellt, sodass die spezifischen Reflexionsstrukturen aus dem Blick zu geraten drohen, die in den konkreten Situationen der Selbstbezüglichkeit in Nietzsches Texten entstehen und grundlegend andere Effekte zeitigen als die Selbstreferenz von Luhmanns Theorie.

[143] Luhmann unterscheidet hinsichtlich des Umgangs mit Paradoxien unter Anspielung auf den Mythos der Gorgonen, bei deren Anblick Sterbliche erstarren, zwischen Medusa, die „die logische Tradition [repräsentiert]" und nunmehr „getötet [ist] durch den Spiegel der Selbstreferenz, den Perseus ihr vorgehalten hat" (Luhmann 1991, S. 71), sowie ihren unsterblichen Schwestern Stheno, die für das Zelebrieren erstarrender Paradoxien durch Nietzsche, Heidegger, Derrida und die Postmoderne steht, damit jedoch zugleich auch der „Ahnenreihe der theologischen Behandlung von Paradoxien" (ebd.) angehört, und Euryale, die als „Repräsentantin der rhetorischen Tradition" das „Blickvermeidungsrezept" (ebd.) verfolgt, „durchdachte Verfahren für das Beobachten von Beobachtungen zu entwickeln mit speziellem Interesse für das, was für den jeweils anderen paradox, also unbeobachtbar ist." (ebd., S. 63)

konfrontiert werden, aber letztlich bloß zu einem „Erstarrungstanz“ (ebd., S. 63) führen? Als solche bliebe sie gegenüber der von Luhmann antizipierten, „Interesse für kreative Entparadoxierung“ zeigenden „Euryalistik“ (ebd.) defizitär, insofern sie Paradoxien noch nicht als Ausgangspunkt theoretischer Entwicklungen zu nutzen vermag.[144] Tatsächlich kann man mit Luhmann argumentieren, dass die Selbstbezüglichkeit kritischer Denk- und Schreibformen bei Nietzsche zwar performative Anzeigefunktionen übernimmt, diese jedoch – anders als die Selbstbezüglichkeit von Luhmanns selbstreferenzieller Systemtheorie selbstreferenzieller Systeme, die im Rahmen derselben stets mitbeschrieben wird – jenseits dieser indirekten philosophischen Kommunikationspraxis bestenfalls eingeschränkt positivierbar sind. Luhmanns Anspruch, Paradoxien zum Ausgangspunkt umfassender wissenschaftlicher Theorieprojekte zu machen,[145] kann Nietzsche offenkundig nicht genügen.[146]

---

[144] Nach Luhmanns Einschätzung hat die durch Nietzsche, Heidegger, Derrida und die Postmoderne repräsentierte „neue Sthenographie bisher noch nicht viel erbracht“ und scheint „hauptsächlich Literaten und, in gewissem Umfange, Philosophieexperten zu beeindrucken“ (Luhmann 1991, S. 59f.). Luhmann verweist an dieser Stelle ebenso wie in Luhmann 1990, S. 48 auf Lawson 1985, dessen Studie jedoch kaum auf Nietzsches Texte als Ort seiner philosophischen Reflexivität eingeht und daher auch kaum als Gradmesser für Ertrag und philosophischen Gehalt der von Nietzsche inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit herhalten kann (vgl. zu Lawsons Deutung Kap. 1.2.5, S. 40f.).

[145] Vgl. Clam 2000, S. 133: „Die wichtigste Einsicht darin, was ein Paradox ist, gründet in der Abwehr der Vorstellung, das Paradox sei ein (logischer) Widerspruch, eine endgültige Hemmung der Denkbewegung, das denkerische Zeugnis der Realunmöglichkeit von etwas. Das Paradox ist nicht das fatale Ende, das endgültige Scheitern ontologischer Konstitution. Ganz im Gegenteil ist es, in der Neuformulierung Luhmanns, der Anfang einer Geschichte, einer mit Risiken und Bifurkationen behafteten Bewegung der Systemkonstitution. Paradoxe sind nicht impossibilisierend, sondern possibilisierend: in ihnen gründet eine produktive Genese, der Anlauf einer Systemverdichtung.“ Noch vehementer aber in einem anderen Sinne als Luhmann unterstreicht Gerhard Vollmer die positive Funktion von Paradoxien und Antinomien als „Stolpersteine auf dem Weg zur Wahrheit“, die „für den kollektiven Erkenntnisfortschritt charakteristisch und sogar unverzichtbar [sind].“ (Vollmer 1990, S. 53) Wenn Vollmer mit Blick auf Russel ausführt, dass es „ohne die Antinomien kein Aufdecken der Fehler in den Grundlagen und ohne diese Entdeckung auch keinen Fortschritt“ (ebd.) gegeben hätte, wird allerdings deutlich, wie sich dieser Anspruch, Paradoxien und Antinomien positiv zu bewerten, von jenem Luhmanns und, noch stärker, von der Funktion von Selbstbezüglichkeiten bei Nietzsche unterscheidet: Als „Stolpersteine auf dem Weg zur Wahrheit“ sollen Paradoxien zwar aufgedeckt werden – aber nur, um durch eine Modifikation von Grundannahmen eliminiert und in Zukunft vermieden werden zu können. Nach Luhmann gilt hingegen: „Paradoxien sind unvermeidlich, sobald die Welt (der ‚unmarked space‘ Spencer Browns) durch irgendeine Unterscheidung verletzt wird.“ (Luhmann 1991, S. 72) Anders als für Vollmer sind Paradoxien für Luhmann und Nietzsche unausweichlich, und während es Luhmann um deren produktive Funktion und Anschlussfähigkeit im System geht, machen sie bei Nietzsche theoretische Anschlüsse vielfach schlechterdings unmöglich.

[146] Ob es Luhmann selbst gelingt, diesen Anspruch zu erfüllen, kann hier nicht diskutiert werden. Zu fragen wäre insbesondere, ob Luhmanns Beispiele und unterschiedlich akzentuierte Definitionen bzw. Funktionsbeschreibungen von Paradoxien (vgl. z.B. Luhmann 1990a, S. 48f., Luhmann 1993, S. 201, Luhmann 1995, S. 34f.) den gängigen, Selbstreferenz, Widerspruch und Zirkularität einschließenden Fassungen (vgl. z.B. Hughes/Brecht 1978) entsprechen. Insbesondere seine ausdrückliche Erklärung, „daß man den Begriff der Paradoxie nicht über den Begriff des logischen Widerspruchs definieren kann“ (Luhmann 1993, S. 212, vgl. Cam 2000, S. 133), legt die Annahme nahe, dass Luhmanns Paradoxienverständnis den Aspekt der Widersprüchlichkeit nicht generell einschließt und er folglich auch im logischen Sinne weniger ‚vitiöse‘ Formen von Zirkularitäten und Selbstreferenzen als ‚Paradoxien‘ begreifen kann. Dies könnte erstens erklären, warum Luhmann nahezu überall ‚Paradoxien‘ sieht (jedenfalls deutlich mehr, als nach Vollständigkeit strebende Übersichten der bisher entdeckten Paradoxien wie Hughes/Brecht 1978 und Vollmer 1990 verzeichnen), und zweitens darauf hindeuten, dass sein Anspruch hinsichtlich der

Umgekehrt kann man mit Nietzsche fragen, ob nicht Luhmanns Festhalten an einem ‚unbedingten Theorieinteresse' und die Hoffnung auf eine neue, auf Selbstbezüglichkeit bauende Fundierung universalistischer Projekte ihrerseits noch ein Relikt der von ihm so vehement kritisierten abendländischen Rationalität darstellen. Luhmann beansprucht zwar, an Nietzsches „Verzicht auf ‚die Vernunft'" (Stegmaier 2004, S. 169) anzuschließen, insofern er keine singuläre, schlechthin verbindliche Vernünftigkeit mehr voraussetzt, doch Nietzsches Misstrauen gegen ‚die Vernunft' scheint auch noch jenes Theorieinteresse als solches zu betreffen, dem sich Luhmann so nachdrücklich verschreibt.[147]

Was man jedenfalls von Luhmann für die Beschäftigung mit Selbstbezüglichkeiten bei Nietzsche und eine diesbezügliche Konfrontation der beiden Denker lernen kann, ist, dass unterschiedliche Unterscheidungen unterschiedliche Selbstbezüglichkeitsstrukturen generieren.[148] So ist es dann doch etwas anderes, ob eine Theorie selbstreferenzieller Systeme in sich selbst vorkommt bzw. sich eine „Theorie der Differenzierung als Resultat von Differenzierungen" (Luhmann 1987b, S. 10) begreift, oder ob sich kritische Denkformen wie das ‚Perspektivische' oder der ‚Wille zur Macht' auf sich selbst beziehen, die oftmals

---

Produktivität von ‚Paradoxien' tatsächlich moderater ist, als es seine polemische Rhetorik gegen die in Russels Typentheorie gipfelnde Tradition der Paradoxienvermeidung vermuten lässt. Tatsächlich scheint sich Luhmanns Rede von ‚Paradoxien' bisweilen primär auf die Selbstanwendung von Unterscheidungen (z.B. Luhmann 1993, S. 201), das Zugleich gegensätzlicher Bestimmungen bzw. die Einheit von Differenzen (z.B. Luhmann 1993, S. 204, Luhmann 1998, S. 1134) oder nicht widersprüchliche Zirkularitäten (vgl. z.B. Luhmann 1987b, S. 559) zu beziehen. Auch Elena Esposito unterstreicht im Anschluss an Luhmann zwar, dass „Selbstreferenz […] keine hinreichende Bedingung für das Auftauchen eines Paradoxons" sei und „darüber hinaus […] eine Situation des Oszillierens und der Unentscheidbarkeit" gegeben sein müsse (Esposito 1987, S. 38), konzentriert sich dann jedoch auf eine Differenzierung zwischen der rekursiven aber nicht paradoxen Selbstbezüglichkeit aneinander anschließender Operationen im Rahmen der Autopoiesis und der tatsächlich (potenziell) paradoxen Selbstbezüglichkeit von Funktionen (ebd., 38-42, vgl. dazu auch Luhmanns eigene Ausführungen zur „Unterscheidung von Operation und Beobachtung", die aus der „Paradoxie herausführt", in die sich alles Beobachten verstricken müsse, in Luhmann 1993, S. 198). Ähnliche Vorbehalte gegen Luhmanns Paradoxienverständnis wie die oben skizzierten deuten sich punktuell in Bühl 2000 an, werden dort allerdings über weite Strecken durch polemische Vorwürfe überlagert. Clams „Beitrag zu einer Analytik des Paradoxen" verspricht zwar, „die den Luhmann'schen Thesen zugrundeliegende Paradoxologie auf ihre nicht explizierten Äquivokationen hin" zu befragen (Clam 2000, S. 111), beschränkt seine konkreten Analysen jedoch großteils auf die „Grundparadoxie des Rechts". Für wichtige Hinweise zur Mehrdeutigkeit von Luhmanns Paradoxienverständnis danke ich Katrin Wille.

147 Vgl. Stegmaier 2011b, S. 16. Dirk Baecker vertritt demgemäß die These, dass bei Luhmann das Konzept der Selbstreferenz letztlich die vakant gewordene Funktionsstelle ‚der Vernunft' übernimmt: „Luhmann hält die Rationalitätssemantik für ruiniert. Rationalität bestimmt er versuchsweise neu als Selbstreferenz eines Begriffs, der sich nicht mehr unkundig seiner selbst durch vorauszusetzende Differenzen mit Informationen versorgt, sondern über diese Differenzen seinerseits verfügen kann durch Reflexion auf deren Einheit, die ihm Distanz zu den Differenzen sichert." (Baecker 1986, S. 248) Vgl. dazu auch Luhmann 1987b, S. 640f. sowie Luhmann 1993, S. 211, wo er die „Unterscheidung von Paradox und Entfaltung", die „ihrerseits paradox" sei, „als selbstreferentielles Konzept für Letztbegründungen" beschreibt und erklärt, es handle sich dabei „vielleicht um das Nachfolgekonzept für die sich für vernünftig haltende Vernunft."

148 Nach Luhmann ist es die Aufgabe der von ihm antizipierten „Euryalistik", zu untersuchen, „welche Unterscheidungen welche Paradoxien erzeugen" (Luhmann 1991, S. 72). Zugleich soll sie sich jedoch auch „darum kümmern […] mit welchen Theorieleistungen das Problem dann an der Unterscheidung kuriert werden kann." (ebd.) Somit scheint es auch hier letztlich wieder um die Vermeidung von Paradoxien zu gehen.

Konnotationen wie Verfälschung, Gewaltsamkeit und moralische Interessiertheit transportieren und eben deshalb in ihrer Reflexivität massiv destabilisierende Effekte zeitigen.[149] Luhmann selbst räumt einmal ein, dass die „Differenzierung von positiven und negativen, systemaufbauenden und systemblockierenden Paradoxien, zwischen kreativen und vitiösen Zirkeln […] Schwierigkeiten bereitet" (Luhmann 1987a, S. 316). Vielleicht ist es in diesem Sinne weniger eine Frage des gegebenen oder nicht gegebenen ‚Theorieinteresses', ob Selbstbezüglichkeiten theoretisch anschlussfähig gemacht werden können oder nicht, sondern eher eine Frage der Verfassung jener Grundbegriffe, von denen her sich Selbstbezüglichkeiten etablieren. Dann griffe aber auch der Vorwurf zu kurz, dass es sich bei den von Nietzsche inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit und ihrer ‚verdrehten Sprache' noch um ein Relikt der abendländischen Paradoxienfeindlichkeit handelt: Wollte man Nietzsches ‚verdrehte Sprache' als bloß defizitäre Ausdrucksform der durch sie entfalteten Selbstbezüglichkeitsstrukturen erweisen, gälte es zu demonstrieren, dass sich auch von jenen Denkvoraussetzungen und den für sie leitenden Motiven und Begrifflichkeiten her ‚systemaufbauende' Selbstbezüglichkeiten ergeben, die zum Fundament einer ernsthaften Theorieentwicklung gemacht werden können bzw. diese von Nietzsche nur als ‚systemblockierend' missverstanden wurden – und zwar ohne jenen Voraussetzungen untreu zu werden oder das kritische Reflexionsniveau zu unterbieten, das die in Nietzsches ‚verdrehter Sprache' inszenierten Situationen der Selbstbezüglichkeit erreichen. Die Erfolgsaussichten für einen solchen Nachweis erscheinen allerdings überschaubar.

[149] Damit erscheint zugleich zweifelhaft, ob es exegetisch produktiv wäre, Luhmanns inhaltliche Leitunterscheidungen zur Theoretisierung von Selbstreferenz (z.B. Selbstreferen/Fremdreferenz oder die Differenzierung zwischen basaler Selbstreferenz, Reflexivität und Reflexion) auf Nietzsches Denken in Selbstbezüglichkeiten zu projizieren oder ob diese zu tief und spezifisch in Luhmanns eigenem Theoriehorizont verwurzelt sind, insofern sie zur Beschreibung der im Rahmen desselben und aufgrund der ihn prägenden Unterscheidungen auftretenden Selbstbezüglichkeiten entwickelt wurden. Wie etwa die Definition von „Selbstreferenz" als „Einheit, die ein Element, ein Prozeß, ein System für sich selbst ist" (Luhmann 1987b, S. 31) unterstreicht, ist Luhmanns Konzept der Selbstreferenz von Anfang an auf die Etablierung von Einheit bzw. Systembildung im Rahmen des Autopoiesis-Modells zugeschnitten und zeitigt vielleicht eben deshalb auch in seiner formal-reflexiven Applikation auf die Selbstreferenz der Theorie entsprechend einheitsstiftende bzw. systemfundierende Konsequenzen.

## 3.4 Situationen der Selbstbezüglichkeit als kritische Reflexionshorizonte

Dass es sich bei den im Rahmen der vorliegenden Studien behandelten Situationen der Selbstbezüglichkeit im Sinne Luhmanns eher um ‚negative' oder ‚systemblockierende' als um ‚positive' oder ‚systemaufbauende' Formen von Reflexivität handelt, insofern sie Theorieentfaltung eher unterlaufen als ermöglichen, darf nicht dahingehend missverstanden werden, dass sie *bloß* destruktiv oder philosophisch unproduktiv wären. Erstens konnte demonstriert werden, dass den Situationen der Selbstbezüglichkeit wesentliche Anzeigefunktionen zukommen, insofern beispielsweise die Bedeutung des ‚Perspektivischen' reflexiv vorgeführt wird, sich in der seltsamen Schleife des ‚Willens zur Macht' in JGB die perspektivische Gewaltsamkeit philosophischer Begriffs- und Theoriebildung anzeigt oder sich erst in der Reflexion der moralischen Konnotationen von Nietzsches moralkritischen Strategemen deren umfassender kritischer Anspruch dokumentiert. Zweitens übernehmen zumindest einige der analysierten Selbstbezüglichkeiten darüber hinaus noch eine weitere produktive Funktion, die man als Ausbildung kritischer Reflexionshorizonte beschreiben könnte. Situationen der Selbstbezüglichkeit können – unter Beachtung der oben skizzierten methodologischen Problematik, die sich beim Bezug von anhand einzelner Textsegmente gewonnener interpretativer Befunde auf breitere infratextuelle Zusammenhänge ergibt (vgl. Kap. 3.1, S. 395f.) – in dieser Hinsicht über die jeweiligen Textpassagen hinaus als wichtige Hintergründe für die Einschätzung von Nietzsches Denk- und Schreibpraxis interpretiert werden: So wurde beispielsweise demonstriert, wie sich GM III 12 im Sinne einer poeseologischen Meta-Reflexion auf das Textgeschehen von GM III beziehen lässt und auf diese Weise unterschiedliche Tonlagen und assertive Engagements der eingesetzten Sprecherfiguren im Sinne eines polyphonen Sprechens aus unterschiedlichen, alternierend eingesetzten Perspektiven gedeutet werden können. Doch auch über GM III hinaus lässt sich Nietzsches philosophische Praxis plausibel als ein strategischen Kalkülen folgendes Aus- und Einhängen von Perspektiven im Sinne von GM III 12 verstehen:[150] Standpunkte werden temporär bezogen und können entweder durch im unmittelbaren Kontext nachweisbare „Perspektivierungstechniken" (Born/Pichler 2013, S. 34) bzw. Subversionen oder aber vom

[150] Überzeugend hat dies zuletzt auch Marcus Born anhand von JGB demonstriert (vgl. Born 2014, S. 8-15). Mit der Ausdehnung der poeseologischen Reflexion des Perspektivitätsmotivs über GM bzw. MA I Vorrede hinaus kann hier auch wieder an bisherige Deutungen des ‚Perspektivismus' als formal-ästhetisches Gestaltungsverfahren (vgl. z.B. Bräutigam 1977, Nehamas 1985, Conway 1998, Oger 1994 oder Zittel 2000a) angeknüpft werden, die zwar eingehende Nachweise der poeseologischen Reflexionsstruktur in GM bzw. MA I Vorrede schuldig geblieben sind, aber nichtsdestoweniger die grundsätzliche Fruchtbarkeit des poeseologischen Deutungsansatzes demonstriert haben.

kritischen Reflexionshorizont des Motivs des Perspektivischen her als solche interpretiert werden. Auch und gerade wo Nietzsche scheinbar dogmatische Positionen bezieht und z.B. massiv moralisiert, kann man dahingehend davon ausgehen, dass hier eine Perspektive ‚eingehängt' wurde und nach dem dafür maßgeblichen strategischen Kalkül fragen. Während in den anglophonen Debatten um ‚Nietzsches Perspektivismus' immer wieder Sorgen laut werden, dass dieser Nietzsches gerade im Bereich der Moral- oder Religionskritik so massive Ansprüche unterminiere, kann hier also umgekehrt geltend gemacht werden, dass das Motiv des Perspektivischen insbesondere in seiner poeseologischen Reflexionsfunktion als ein Hintergrund interpretiert werden kann, vor dem diese Ansprüche *als* perspektivische Ansprüche begreiflich werden.[151] So lässt sich auch plausibel machen, warum in Nietzsches Texten – was seine Interpreten seit jeher irritierte – vielfach Positionen bezogen werden, deren dogmatische Vehemenz dem skeptischen Grundcharakter seines Denkens klar zuwiderzulaufen scheint. Als im Rahmen einer perspektivischen Denk- und Schreibpraxis ein- und wieder ausgehängte Perspektiven verlieren jene Positionen zwar jenen apodiktischen Charakter, an den vor ‚perspektivistischen' Konsequenzen zurückschreckende Interpreten partout festhalten wollen, keineswegs jedoch ihr kritisches Potential.[152] Vor allem aber gewinnen sie im kritischen Reflexionshorizont des Perspektivischen an Niveau, insofern sich deutlich machen lässt, dass Nietzsche zwar unterschiedlichste Perspektiven und deren jeweilige Voraussetzungen instrumentalisiert, sich damit jedoch nicht, wie nach wie vor vielfach unterstellt wird, naiven Positivismen oder Naturalismen verschreibt. In diesem Sinne konnte beispielsweise gegen Brian Leiter demonstriert werden, wie sich scheinbar naiv-

[151] Die exegetische Plausibilität einer solchen Ausdehnung der poeseologischen Deutung des Perspektivitätsmotivs lässt sich beispielsweise anhand einer Passage aus EH verdeutlichen, im Zuge derer das Projekt der ‚Umwertung' als ein Kontrastieren und Umstellen von Perspektiven charakterisiert wird: „Von der Kranken-Optik aus nach g e s ü n d e r e n Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des r e i c h e n 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, P e r s p e k t i v e n u m z u s t e l l e n: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine ‚Umwerthung der Werthe' überhaupt möglich ist" (EH weise 1, KSA 6, S. 266). Leitend ist hierbei der Gegensatz von Gesundheit und Krankheit, nicht jedoch ein etwaiges epistemisches Primat. Dass ein solches keineswegs vorausgesetzt werden muss, wenn man Nietzsches Kritik der christlichen Moral als perspektivische Kritik interpretiert, zeigt sich auch in einer Passage aus dem Epilog zu WA. Im Anschluss an eine Erläuterung zum Gegensatz von ‚Herren-Moral' und christlicher Moral heißt es dort: „Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind beide nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht. Dass man den Pessimismus wie eine Philosophie bekämpft hat, war der Gipfelpunkt des gelehrten Idiotenthums. Die Begriffe ‚wahr' und ‚unwahr' haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn" (WA Epilog, KSA 6, S. 51).

[152] Die immer wieder geäußerte Sorge, dass etwa Nietzsches Moralkritik nicht greife, falls sie ihrerseits perspektivisch verfasst sei, ist in diesem Sinne klar zurückzuweisen: Nicht nur profiliert Nietzsche seine Kritik gerade in diesem Bereich wiederholt markant als perspektivisch, vor allem aber hängt, wie unsere alltägliche Erfahrung belegt, die Wirkung von Kritik prinzipiell nicht davon ab, ob sie mit apodiktischen Ansprüchen auftritt: Insbesondere im Bereich der Moral kann etwa das subtile, ganz undogmatische Aufzeigen von Alternativen massive kritische Wirkungen entfalten.

‚naturalistische' Berufungen auf naturwissenschaftliche Topoi als Elemente einer ‚perspektivistischen' Denk- und Schreibpraxis begreiflich machen lassen, der Rekurs auf evolutionstheoretische Argumentationsmuster in FW 354 nachdrücklich perspektiviert wird und die Verwendung von ‚epistemic value terms' im Horizont einer solchen Praxis keineswegs als kruder Objektivismus verstanden werden muss (vgl. Kap. 2.2.1).

Breiter nachgewiesen wurde die Bedeutung des Perspektivischen als kritischer Reflexionshorizont im Zuge der vorliegenden Studien im Rahmen von Nietzsches Moralkritik: Die komplementären Strategeme von ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' lassen sich ebenfalls in diesem Sinne als abwechselnd aus- und eingehängte Perspektiven mit je unterschiedlichen strukturellen Voraussetzungen und moralischen Konnotationen interpretieren. Beide Perspektiven werden beispielsweise in GM alternierend ein- und ausgehängt und können so als Hintergrund dienen, um die gerade im Rahmen der ‚Streitschrift' so massiven und vielfach gegenläufigen moralisch-normativen Engagements begreiflich zu machen. In ihrer Gegenläufigkeit und den damit einhergehenden Tonwechseln perspektivieren sich die beiden Strategeme wechselseitig und arbeiten so dem weitergehenden Ziel einer Perspektivierung der Moral als solcher zu, das sich seinerseits als Konkretion des kritischen Reflexionshorizonts des Perspektivischen begreifen lässt. Zugleich verdeutlicht dieses Beispiel, wie sich mehrere, von unterschiedlichen Situationen der Selbstbezüglichkeit her zunächst unabhängig voneinander etablierte kritische Reflexionshorizonte ineinander verschränken können: So führt die diskutierte Selbstbezüglichkeit des ‚Willens zur Macht' nicht nur dazu, dass sich das ‚Vorspiel' jener ‚Theorie' selbst als simulierter Vollzug eines ‚Willens zur Macht' begreifen lässt, sondern wird zugleich zu einem kritischen Reflexionshorizont für Nietzsches gegenmoralische Praxis. Der ‚Wille zur Macht' wird als Grundbegriff der ‚Gegenlehre' zu einem zentralen Argumentationsmuster gegen die ‚Lebensfeindlichkeit' der christlichen Tradition, kann jedoch zugleich gemäß der in JGB inszenierten seltsamen Schleife als moralisch interessierte Setzung kritisch reflektiert werden. Zugleich lassen sich vor dem Hintergrund des Zusammenspiels der seltsamen Schleife des ‚Willens zur Macht' mit dem Topos der ‚Gegenlehre' insbesondere offensive, agonale Elemente von Nietzsches philosophischer Praxis als exemplarische Inszenierungen interpretierender ‚Willen zur Macht' begreifen, die wiederum zur kritischen Reflexion ihres Inszenierungscharakters und ihrer gegen-moralischen Intentionalität anregen: Sein Denken setzt in diesem Sinne den Konkurrenzkampf unterschiedlicher Machtperspektiven und ihrer leitenden Interessen performativ ins Werk, beugt jedoch zugleich dem Missverständnis vor, dass es sich dabei nicht um perspektivisch interessierte Inszenierungen, sondern um den

Ausdruck einer neuen Letztrealität handeln könnte. Die Verschränkung der Reflexionshorizonte hilft in diesem Sinne, den kritischen Impetus des jeweils anderen zu registrieren: Die seltsame Schleife des ‚Willens zur Macht' trägt dazu bei, dass die ‚Gegenlehre' nicht als naiver Vitalismus missdeutet wird, und die Instrumentalisierung des Begriffs im Rahmen der ‚Gegenlehre' wirkt einer Missdeutung jener Schleife als geschlossen-konstitutiver Zirkel entgegen.

Auch das dem Topos der ‚Gegenlehre' komplementäre Strategem der ‚Selbstaufhebung' kann in diesem Sinn als kritischer Reflexionshorizont interpretiert werden: Appelle an Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Strenge und Wissenschaftlichkeit erscheinen vor dem Hintergrund des Motivkreises der Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' und der Moral nicht mehr als naive Rückfälle in längst verabschiedete Objektivitätsideale, sondern als strategisch eingesetzte Elemente einer umfassender reflektierten, wesentlich selbstbezüglich operierenden kritischen Praxis. Gerade die im Namen der typologischen Gestalt der ‚Erkennenden' erfolgenden Rekurse auf Topoi und Rhetorik der ‚Wissenschaft' in GM müssen in diesem Sinne nicht als Indizien für einen vermeintlichen ‚Naturalismus' verstanden werden, sondern lassen sich im Kontext der Selbstaufhebungsbewegung des ‚Willens zur Wahrheit' als Elemente eines umfassenderen kritischen Kalküls interpretieren (vgl. Kap. 2.2.2).

Auch die moralkritischen Strategeme von ‚Selbstaufhebung' und ‚Gegenlehre' selbst ergänzen sich nicht nur einfach, sondern sind konstitutiv ineinander verschränkt, insofern einerseits die Selbstaufhebung des ‚Willens zur Wahrheit' auf das Motiv des ‚Willens zur Macht' als Grundbegriff der ‚Gegenlehre' hinführt, andererseits aber auch die reflexive Perspektivierung der gegen-moralischen Praxis einer wiederum zur Selbstaufhebung tendierenden Redlichkeit entspringen könnte und so die logische Struktur der ‚Selbstaufhebung' iteriert (vgl. Kap. 2.5).

Insbesondere die zentralen kritischen Reflexionshorizonte des Perspektivischen, der Moralkritik und des ‚Willens zur Macht' sind dergestalt aufs Engste miteinander verzahnt, ja regelrecht ineinander verschlungen und führen zu einem komplexen Ineinanderspiel selbstbezüglicher Strukturen, die sich wechselseitig kritisch reflektieren und dabei jeglicher Linearisierung oder systematisierenden Re-Hierarchisierung verweigern.

Neben den Selbstbezüglichkeiten des Perspektivischen, des ‚Willens zur Macht' und der Moralkritik bildet auch jene der Symptomatisierung des Denkens einen kritischen Reflexionshorizont, der sich insofern mit den anderen verschränkt, als etwa die Profilierung von Perspektiven immer wieder durch die Delegation von Sprecherrollen an bestimmte

typologische Gestalten erfolgt und sich dahingehend als inszeniertes Symptomgeschehen begreifen lässt: Der Reflexionshorizont der Symptomatisierung informiert nicht nur Nietzsches offensive diagnostische Zugriffe auf andere Personen, sondern auch seine sich der Re-Diagnose durch den Leser öffnenden und damit die Reflexivität über den Text hinweg ausdehnenden Selbst-Diagnosen (vgl. Kap. 2.7). Diese Formen der symptomatisierenden Personalisierungen des philosophischen Diskurses lassen sich ihrerseits vom Reflexionshorizont des Perspektivischen erhellen und spielen überdies in Nietzsches moralkritischen Strategemen eine Schlüsselrolle – diverse Figurationen der Selbstaufhebung laden ebenso zur symptomatologischen Diagnose als Phänomene des ‚Niedergangs' oder der ‚Dekadenz' ein wie jene der Gegenlehre als Ausdruck souveräner ‚Stärke' diagnostiziert werden möchten. Nicht zuletzt konnte gezeigt werden, dass auch die Profilierung des ‚Willens zur Macht' in JGB als inszeniertes Symptomgeschehen lesbar ist, insofern sie sich ihrerseits als ‚Selbstbekenntnis ihres Urhebers' sowie in ihrer Deutung des notwendigen Weltverlaufs in JGB 21/22 als Ausdruck eines ‚starken Willens' zu verstehen gibt. Umgekehrt lassen sich schmeichelhafte Suggestivdiagnosen wie diese ebenso als Elemente eines gegen-moralischen Kalküls reflektieren.

In Abwandlung von Hegels berühmter Beschreibung seiner Systemgestalt als „Kreis von Kreisen" (Enz. 1830, §15, S. 60) könnte man dieses Ineinanderspiel von aus unterschiedlichen Situationen der Selbstbezüglichkeit erwachsenden kritischen Reflexionshorizonten als ‚Schleife von Schleifen' bezeichnen, wobei sich weder einzelne Schleifen noch deren Interaktion wie Hegels Kreise ‚in sich selbst schließen', sondern sich nicht nur jeweils für sich, sondern auch aufgrund ihrer Verwicklungen ineinander jeglicher operativen Schließung verweigern.[153] Eine selbstbezügliche Schleife kann als kritischer Reflexionshorizont vermeintliche Schließungen und Fixierungen der jeweils anderen reflexiv aufzulösen helfen und sie damit wiederum in die umfassende reflexive Dynamik der ‚Schleife von Schleifen' hineinziehen, deren Verwicklungen von Verwicklungen an jedem Punkt je nach Betrachtungsrichtung unterschiedliche, in Mehrfachzusammenhängen stehende Tiefenstrukturen zu erschließen ermöglichen: Als kritische Reflexionshorizonte reflektieren sich Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit in- und gegeneinander und erzeugen dabei ein regelrechtes Spiegelkabinett kritischer Reflexivität. Während für Hegel der ‚Kreis von Kreisen' als Bild der rekursiv-zirkulären Begründungsstrategie seines schlechthin

[153] Dass sich die in Dellinger 2013b in Anlehnung an Hofstadter 1985 zur Charakterisierung der Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in JGB eingeführte Metapher der Schleife bei der Interpretation von Selbstbezüglichkeitsstrukturen im Denken Nietzsches breiter fruchtbar machen lässt, zeigt Pichler 2014, S. 266-306.

umfassenden, sich im Teil wie im Ganzen gleichermaßen dokumentierenden Systemanspruchs dient, könnte eine Schleife aus ineinander verschlungenen Schleifen die Konfigurationsvielfalt wechselseitig verschränkter Selbstbezüglichkeiten im Denken Nietzsches versinnbildlichen, die gerade in ihrem Zusammenspiel im Sinne Luhmanns nicht ‚systemaufbauend', sondern ‚sytemblockierend' wirken. Die ‚Schleife von Schleifen' ist dahingehend keine ‚selbsttragende Konstruktion', sondern das nicht immer sichtbare, aber doch omnipräsente dekonstruktive Myzel, das Nietzsches Denken durchzieht und von dem her sich auch scheinbar stabile oder dogmatische Momente kritisch reflektieren lassen.

## 3.5 Vorbehalte seitens der ‚vergessenen Erfahrung der Reflexion'

Die Reflexivität von Nietzsches kritischen Denk- und Schreibformen hat ihren wesentlichen Ort in den konkreten Situationen der Selbstbezüglichkeit, die seine Texte inszenieren. Eine davon abstrahierende Diskussion läuft somit grundsätzlich Gefahr, wesentliche Züge dieser Reflexivität und ihrer komplexen Funktionsvielfalt aus dem Blick zu verlieren. Dennoch kann natürlich gefragt werden, was von Nietzsches Situationen der Selbstbezüglichkeit bleibt, wenn man, diese Gefahr einkalkulierend, einen Schritt zurück tritt und nach der Bedeutung fragt, die ihnen in einem weiteren, nicht an einer Auseinandersetzung mit Nietzsches Texten als solchen interessierten philosophischen Kontext zukommt. In diesem Sinne soll abschließend noch ein Vorbehalt diskutiert werden, der auch bei den Debatten um das ‚paradox of perspectivism' – obgleich meist bloß implizit – im Hintergrund steht und in unterschiedlichen Varianten gegen Nietzsches selbstbezügliche Kritikstrategien formuliert werden kann, nämlich dass mit der in jenen Reflexionsbewegungen performativ demonstrierten *prinzipiellen* Perspektivität bzw. zumindest mit der dahingehenden interpretativen Diagnose jener Performanzen wiederum apriorische Strukturen in Anspruch genommen sind. Nietzsche vermeidet zwar in den zentralen Belegstellen zum Problem des Perspektivischen apodiktische, unmittelbar in die Problemfelder eines negativen Dogmatismus führende Thesen wie ‚alles ist perspektivisch' – stattdessen wird das, was über ‚das Perspektivische' gesagt wird, auf je unterschiedliche Weise seinerseits perspektiviert. Doch sobald man diese Darstellungsweisen als konsequente Reflexionen des Umstandes begreift, dass auch Erklärungen über das Perspektivische perspektivisch sein *müssen* (und zwar auf jeder Reflexionsstufe *ad infinitum*, d.h. z.B. auch die gerade formulierte Erklärung

über das Perspektivisch-sein-Müssen von Erklärung über das Perspektivische usw.), tritt das Problem von neuem auf.[154] Woher wissen wir, dass dies auch für alle weiteren Reflexonsstufen wird gelten müssen? Ist die sich in jenen Reflexionsbewegungen durchhaltende Perspektivität nicht ein Problem, das als solches eingesehen oder eingeholt bzw. zum Gegenstand einer höherstufigen, nicht wieder oder wenigstens nicht auf die gleiche Art und Weise in diese Relativität zurückfallenden philosophischen Reflexion gemacht werden kann? Das mag freilich unter Verweis darauf bestritten werden, dass sich auch eine solche Einsicht oder Reflexion ihrerseits als perspektivisch erweisen ließe. Doch auch und gerade in diesem Beharren auf der Nicht-Transzendierbarkeit des Perspektivischen tritt der apodiktische Anspruch von neuem auf. Selbst im Insistieren auf der *prinzipiellen* Nicht-Positivierbarkeit und dem *wesentlichen* Anzeigecharakter dessen, was sich in jenen Reflexionsbewegungen durchhält, scheint implizit bereits wieder ein apodiktischer Anspruch erhoben zu sein.

Ein *locus classicus* für Vorbehalte dieser Art ist nach wie vor Jürgen Habermas' im Rahmen seines Projektes, die „vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen" (Habermas 1968, S. 9), zu begreifende Rede von Nietzsche als „*Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion*" (ebd., 364). Diese Formulierung ist einerseits – ebenso wie die bei Habermas mit diesem Vorwurf einhergehende Einschreibung in die Tradition des Positivismus – missverständlich, insofern Nietzsche Reflexion nicht als solche verleugnet,

[154] Nietzsche entzieht sich *unmittelbaren* Formen dieses Vorbehalts, indem er apodiktische Ansprüche entweder vermeidet oder aber, wo er sie explizit und pointiert stellt, perspektiviert bzw. kontextuell subvertiert. So konnte etwa gegen Volker Gerhardts Erklärung, dass „man mit der Behauptung: ‚Alles ist perspektivisch!' notwendig *außerhalb* jeder Perspektive [steht]" (Gerhardt 1989b, S. 265), gezeigt werden, dass sie insofern am Text von GM III 12 vorbeigeht, als es sich bei der dortigen These über die Perspektivität des Erkennens nicht um eine „metaphysische Aussage" handelt, die „Nietzsche […] macht" (ebd., S. 271), sondern um die Rede einer als ‚Erkennender' identifizierten Sprecherinstanz, die ihrerseits mehrfach ‚perspektiviert' wird (vgl. Kap. 2.3.6). Das Problem tritt jedoch aufs Neue auf – und darauf scheint auch Gerhardt mit der Erklärung, dass sich die genannte ‚Behauptung' ihrerseits nicht mehr perspektivieren ließe, letztlich abzuheben –, wenn man diese Perspektivierungen der Rede über die Perspektivität des Erkennens als konsequenten Ausdruck der Einsicht in die *grundsätzliche*, auch jene Rede mitumfassende Perspektivität des Erkennens begreift. Umgekehrt lässt sich das Problem zwar kaschieren, wenn man die skizzierte Selbstbezüglichkeitsstruktur um diese Anzeigefunktion beschneidet, sich also interpretativ auf die bloße, der die Problematik eines negativen Dogmatismus vermeidenden Schreibstrategie entsprechende Feststellung beschränkt, dass die These, wonach es „n u r ein perspektivisches ‚Erkennen' [giebt]" (GM III 12, KSA 5, S. 365) ihrerseits mannigfach perspektiviert wird. Die drohende Paradoxie wäre damit gleichsam intratextuell auf die Figurenrede isoliert – es wäre die Paradoxie der eingesetzten Sprecherfigur des ‚Erkennenden', nicht aber eine Paradoxie des Textes oder seiner Interpretation. Doch damit wäre sprichwörtlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, das skizzierte Problem um den Preis der philosophischen Tragweite vermieden, die jener Situation der Selbstbezüglichkeit den hier vorgelegten Studien zufolge zukommt. Analoges gilt für eine rein skeptische, allgemeine Ansprüche vermeidende Lesart, wonach Nietzsche bloß die Perspektivität einer endlichen Reihe von Positionen inklusive seiner eigenen aufweist bzw. das Motiv allgemeiner Perspektivität bloß hypothetisch voraussetzt. Auch damit wären zwar der Anschein von Paradoxie und Widersprüchlichkeit vermieden, doch der Rückzug auf die rein skeptische Haltung, dass sich vieles als perspektivisch erweisen lässt, kaschiert ebenfalls nur die Grundparadoxie einer Überzeugung, die sich gegen alle Überzeugungen wendet.

sondern bis zum Exzess zelebriert,[155] andererseits aber zutreffend, insofern er tatsächlich jene für den traditionellen, von Descartes über den deutschen Idealismus bis hin zu Habermas prägenden Reflexionsbegriff zentrale Vorstellung radikal verabschiedet, dass Reflexion bzw. Selbstreflexion in stabile oder wenigstens stabil*ere*, die reflektierte Problematik transzendierende bzw. in einem positiven Sinne in sich ‚aufhebende' Meta-Ebenen führen kann.[156] Noch im Rahmen von Habermas' Projekt sollen im Anschluss an Hegel „[d]ie Rückstände der Destruktionen falschen Bewußtseins als Sprossen auf der Leiter der Erfahrung der Reflexion" (Habermas 1968, S. 27) dienen, Reflexion also wesentlich als emanzipatorische Fortschrittsgeschichte, als „Mechanismus des Fortschritts" (ebd. 28) funktionieren.[157]

---

[155] Dessen ist sich allerdings auch Habermas bewusst: „Nietzsche, und das zeichnet ihn vor allen anderen aus, verleugnet die kritische Kraft der Reflexion mit Mitteln, und allein *mit Mitteln der Reflexion selber*. Seine Kritik der abendländischen Philosophie, seine Kritik der Wissenschaft, seine Kritik der herrschenden Moral, sind ein einziges Zeugnis einer auf dem Wege der Selbstreflexion und nur der Selbstreflexion angestrebten Erkenntnis." (Habermas 1968, S. 363) Nietzsche könne jedoch „die Erkenntnisfunktion der Selbstreflexion, von der er als philosophischer Schriftsteller lebt, systematisch nicht anerkennen" (ebd.).

[156] In diesem Reflexionsverständnis, das jenem Habermas' diametral entgegengesetzt ist, insofern es keinen strukturellen Fortschritt im Sinne des Erreichens höherer Reflexionsebenen mehr kennt, zeigt sich wiederum eine Verbindungslinie zu Luhmann, der hinsichtlich der „Paradoxie der Form" erklärt: „Ein Beobachter zweiter Ordnung kann also sehen, daß ein anderer Beobachter auf dieses Problem aufläuft, wenn er versucht, zu beobachten, wie (mit welcher Unterscheidung) er beobachtet. Nur ist auch der Beobachter zweiter Ordnung ein Beobachter erster Ordnung, denn er muß ja einen Beobachter unterscheiden und bezeichnen, den er zu beobachten gedenkt. Durch Beobachten zweiter Ordnung wird man also das Problem nicht los. Man kann auf diese Weise nur bestätigen, daß es sich um ein universelles Problem handelt, das sich jeder Beobachtung stellt." (Luhmann 1993, S. 204) Anders als Luhmann bleibt Nietzsche freilich auch noch hinsichtlich der Möglichkeit der ‚Bestätigung' skeptisch, die iterative Struktur der Reflexion als ‚universelles Problem' zu proklamieren bzw. theoretisch auszubuchstabieren. Trotz ihrer unterschiedlichen Einschätzung bezüglich der Theoretisierbarkeit der sich in solchen Reflexionsstrukturen anzeigenden Probleme sind sich Nietzsche und Luhmann jedoch dahingehend einig, dass Voraussetzungsreflexionen dieser Art nicht zu unbedingten Grundlagen im transzendentalphilosophischen Sinne führen. Auch Luhmanns Unterscheidung zwischen Gegenstand und Operation der Beobachtung „ist rein funktional und nicht ontologisch zu verstehen; sie bezieht sich nicht auf ontisch getrennte Welten (Sein bzw. Denken), sondern charakterisiert nur die jeweilige Beobachtungsoperation. Diese muß immer in der Welt vollzogen werden und setzt sich damit ihrerseits der Beobachtung aus. Das heißt auch: es geht immer um eine empirisch konditionierte Operation. Im Gegensatz zum Transzendentalismus wird bestritten, daß es Unbedingtes überhaupt geben kann. Und an die Stelle, an welcher der Transzendentaltheoretiker im Reich der Freiheit nach unbedingt gewissen Grundlagen aller empirisch abhängigen Erkenntnis suchen würde, tritt in der Kybernetik der Beobachtungsverhältnisse die Anweisung: beobachte den Beobachter." (Luhmann 1992, S. 76)

[157] Habermas setzt mit seinem Projekt ausdrücklich bei Hegels Kritik an Kant und seiner Forderung einer reflexiven Kritik der Denkformen ein, weist jedoch Hegels damit einhergehende Verabschiedung des erkenntniskritischen Ansatzes und seine „von Anbeginn als gegeben unterstellt[e] [...] Erkenntnis des Absoluten" (Habermas 1968, S. 18) zurück. Dass Habermas trotz der Zurückweisung des für Hegel so zentralen Motivs des Sich-Zeigens des Absoluten an dessen Reflexionsverständnis anknüpfen zu können glaubt, erklärt sich vielleicht durch sein eigentümlich verkürztes Verständnis der ‚bestimmten Negation': „Das Scheitern des überwundenen Bewußtseinszustandes setzt sich zugleich in eine neue reflektierte Einstellung um, in der die Situation unverzerrt zu Bewußtsein kommt, wie sie ist. Das ist der Weg der bestimmten Negation, die vor dem leeren Skeptizismus bewahrt" (ebd., S. 28f). Tatsächlich kommt im Rahmen der *Phänomenologie des Geistes* durch das Scheitern eines Bewusstseinszustands nie derart unmittelbar zu einer ‚unverzerrten' Transparenz, sondern – bevor das ‚absolute Wissen' erreicht ist – stets nur zu einem neuen ‚Für-es an sich' der nächsten Bewusstseinsstufe. Ob im Rahmen des phänomenologischen Modells noch eigentlich von Fortschritt die Rede sein könnte, wenn der Hintergrund der Denkfigur des Absoluten wegfällt, die ja letztlich auch die Vorstellung von der Notwendigkeit der dialektischen Übergänge informiert, kann zumindest bezweifelt werden. Insofern kündigt sich bereits in

Am eindringlichsten hat den Vorwurf der Reflexionsverleugnung im Anschluss an Habermas Heinz Röttges ausbuchstabiert: Nietzsche missverstehe die „Unendlichkeit der sprachlichen Reflexion bzw. des Reflexionscharakters der Sprache [...] als perspektivisches Gefangensein des sprachlichen Bewußtseins in sich“, als „ein in sich Verfangensein der Reflexion“ (Röttges 1972, S. 123). Doch ermöglicht tatsächlich „die sprachliche Artikulation der Perspektivität aller sprachlichen Auslegung der Wirklichkeit das Verlassen eben dieser perspektivischen Gebundenheit“ (ebd.)? Für das, was Nietzsche unter Perspektivität versteht, scheint dies zunächst nicht ernsthaft behauptet werden zu können: Auch jenseits des interpretativen Befundes, dass Nietzsche das, was über das Perspektivische gesagt wird, seinerseits als perspektivisch inszeniert, kann geltend gemacht werden, dass unser Sprechen über die Perspektivität des Sprechens stets seinerseits perspektivisch bleiben muss, insofern wir uns schlechterdings keine empirische Sprache vorstellen können, die nicht an individuelle interpretative Horizonte und Kontexte rückgebunden bleibt und nicht komplexitätsreduzierend verfährt. Röttges hebt jedoch mit der missverständlichen Rede von ‚Verlassen‘ oder ‚Abschied‘ nicht so sehr auf ein gänzliches Transzendieren der Perspektivität ab, sondern auf das, was er im Anschluss an Bruno Liebrucks als „immanente Transzendenz“ beschreibt, „die die Sprachlichkeit als untrennbare Einheit von Funktion und Reflexion in jedem Akt des Sprechens zuwege bringt“ (ebd.). Demgemäß soll und kann es wohl auch gar nicht um die Möglichkeit eines eigentlich non-perspektivischen Sprechens gehen, sondern vielmehr um die Frage, ob Reflexion ein Sprechen ermöglicht, das seine eigene Perspektivität insofern einholen und dahingehend ‚verlassen‘ kann, als sich die Perspektivität und das reflexive Wissen um die Perspektivität als strukturell ident erwiesen. Weitere Reflexionsstufen könnten demgemäß nicht mehr zu einer Destabilisierung, sondern jeweils aufs Neue nur zur immer gleichen Bestätigung des reflexiven Wissens führen – die vermeintlich nie mit sich zur Deckung kommende reflexive Schleife schlösse sich zum Kreis, die sich wieder und wieder destabilisierende Oszillationsbewegung wäre still gestellt und der vitiöse Zirkel virtuos geworden.[158] Für Röttges gilt demgemäß: „Ist mit dem Satz: ‚Die Auslegung der Sprache als Auslegung ist selbst nur eine Auslegung‘ nicht der Anspruch

Habermas’ Hegel-Deutung ein tatsächlich ‚vergessen‘ anmutendes emanzipatorisches Verständnis von Reflexion an, das dann auch für sein Projekt der Vermittlung von Erkenntnis und Interesse als solches von grundlegender Bedeutung ist: „Die Erfahrung der Reflexion artikuliert sich inhaltlich im Begriff des Bildungsprozesses, methodisch führt sie zu einem Standpunkt, von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft zwanglos sich ergibt. In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem *emanzipatorischen Erkenntnisinteresse* folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt.“ (Habermas 1968, S. 244)

[158] Zur Unterscheidung vitiöser und virtuoser Zirkel vgl. Vollmer 1985, S. 236-243.

verknüpft, daß gerade in ihm der Zirkel der Auslegung gebrochen ist, so sagt er nichts, weist auf nichts mehr hin und zerstört sich unmittelbar selbst.“ (ebd., S. 124)[159]

Was Röttges und Habermas als Selbstzerstörung oder Selbstverleugnung der Reflexion begreifen, ist jedoch keine methodische Inkonsistenz oder irrationalistische Willkür, sondern die folgerichtige und in ihrem paradoxen Charakter auch heute noch verstörende Konsequenz von Nietzsches kritischem Ansatz. Nietzsche bringt tatsächlich „die beiden Gedanken ‚Sprache ist Auslegung‘ und ‚Sprache *ist* Auslegung‘, d.h. Auslegung der Sprache als Auslegung ist zugleich das Verlassen des Zirkels der Auslegung, nicht zusammen“ (ebd.), zumal jedes ‚ist‘-Sagen im kritischen Reflexionshorizont des Perspektivischen wiederum perspektiviert werden muss. Somit bleiben auch und gerade – seien es implizite oder explizite – Allaussagen über den perspektivischen oder interpretativen Charakter der Sprache, des Denkens oder des Daseins fundamental instabil. Dies zu sehen, ist insofern von entscheidender Bedeutung, als in den gängigen, an die Tradition Jaspers’ und Müller-Lauters anknüpfenden Deutungen Nietzsches als Proto-Hermeneutiker oder Vorläufer zeitgenössischer Interpretationsphilosophie die radikal destabilisierenden Konsequenzen unterschätzt sind, die sich für ihn aus dem Selbstbezug kritischer Denkformen wie jener des Perspektivischen, des ‚Willens zur Macht‘ oder auch seines Begriffs der Interpretation ergeben.[160] Wo immer Nietzsche – wie etwa mit Abels Konzeption des ‚Interpretationszirkels‘ – unterstellt wird, durch diesen Selbstbezug eine theoretische Reflexionsebene zu erreichen, auf der sich „[d]ie Frage nach der Wahrheit der Interpretation […] als Frage nach der Vergleichung und Übereinstimmung der Interpretation mit sich selbst“ (Abel 1989, S. 354) entfalten und dergestalt eine Theorie der Interpretation entwickeln ließe, ist die – mit Luhmanns Ausdruck –‚systemblockierende‘ Wirkung übersehen, die jene Reflexivität für Nietzsche birgt und die aufgrund der Verfassung seiner kritischen Leitbegriffe auch konsequent ist: Wenn „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“ zum „W e s e n alles Interpretirens gehört“ (GM III, KSA 5, S.

[159] Rein Nietzsche-exegetisch lässt sich dagegen geltend machen, dass gerade in den je unterschiedlichen Inszenierung von kritischen Denkformen als perspektivischen ‚Auslegungen‘ die fundamentale Bedeutung des Perspektivischen in einer komplexen Vielfalt demonstriert wird und jene Selbstbezüge somit keineswegs einfach nur destruktive Konsequenzen haben. Der Anschein *bloßer* Destruktivität ergibt sich erst durch die Abstraktion der rein logischen Struktur und der damit verbundenen Ausdünnung auf die selbst-relativierenden Implikationen.

[160] Röttges sieht demgemäß auch klar, dass die Rekonstruktion einer ‚erkenntnistheoretischen Position‘ Nietzsches seiner skeptischen Grundhaltung zuwider liefe: „Man würde Nietzsches Reflexionsniveau beträchtlich unterschätzen, unterstellte man ihm die Generalisierung seiner skeptischen Einwände zu einer erkenntnistheoretischen Position“ (Röttges 1972, S. 124). Nietzsche wisse, „daß sein Angriff auf den idealistischen Reflexionsbegriff, der das Erkennen der Grenze mit deren Überwindung gleichsetzt, keine Gegenposition sein kann, sondern höchstens ein skeptischer Einwand, der sich auch auf sich selbst bezieht und sich damit relativiert.“ (ebd.)

400), kann eine Reflexion dieses Interpretationsbegriffs im Sinne einer ‚Interpretation der Interpretation' schwerlich zu einer interpretationistischen Theoriebildung ernsthaften Anspruchs führen.[161] Insofern es um die Etablierung diskursiver Stabilität oder neuer Theoriehorizonte geht, stellt Nietzsche somit tatsächlich die „Möglichkeit der *Reflexion*" als „einen grundlegenden Denkansatz vor allem der neueren Philosophie in Frage" (Simon 1981, S. 204). Nietzsche leugnet in der Tat, „daß die Selbstreflexion eines falschen Bewußtseins *Erkenntnis* ist" (Habermas 1968, S. 362f.), weil die Selbstreflexion für ihn ihrerseits an die Falschheit des Bewusstseins gebunden bleibt. Jede Reflexionsstufe ist für Nietzsche aufs Neue reflexiv zu problematisieren und das sich darin anzeigende Perspektivische wird dadurch schlechterdings nicht transzendiert. In eben diesem Sinne hat auch Josef Simons Kernthese bis heute Gültigkeit, dass das „Problem der ‚tragischen' Begrenztheit [...] eines notwendigerweise schematischen, *befangenen* Denkens und damit das der Möglichkeit philosophischer Reflexion auf diese Befangenheit […] [d]as Grundproblem der Philosophie Nietzsches" (Simon 1981, S. 220) darstellt: Nietzsches perspektivische Reflexionen auf die perspektivische ‚Befangenheit' des Denkens führen diese vor, aber zu keiner Zeit über sie hinaus. Dies macht ihn jedoch keineswegs zu einem „Dialektiker der Gegenaufklärung" (Habermas 1968, S. 235). Vielmehr lässt sich eben jene Infragestellung des stabilisatorischen Potentials von Reflexion als folgerichtige Zuspitzung aufklärerischer Vernunftkritik begreifen, einer „über Paradoxien fortschreitenden Aufklärung der Aufklärung" (Stegmaier 2004, S. 170), deren Reflexionen auch noch das aufklärerische Leitmotiv vernünftiger Reflexion und dessen emanzipatorisches Potential in Frage stellt. Paradox[162] ist die sich damit

[161] Habermas Vorwurf gegen Nietzsche, Selbstverweigerung der Reflexion zu betreiben, weist Abel mit der Formulierung zurück, dass es sich um eine „immanente Selbst-Überwindung der Reflexion als Übergang in den Interpretationsbegriff" (Abel 1984, S. 316) handle. Doch auch dieser Übergang ist für Nietzsche nicht stabil, die ‚verleugnende' Wirkung der Reflexionsbewegungen umfasst auch noch vermeintliche neue Leitbegriffe wie Interpretation, Perspektive und ‚Wille zur Macht' und verhindert dahingehend eine systematische Ausdifferenzierung derselben auf der Basis des ‚Interpretationszirkels', wie Abel sie veranschlagt.

[162] Vgl. zu Paradoxien bei Nietzsche generell Stegmaier 2004a und Stegmaier 2009. Paradox ist diese Reflexionsstruktur des Perspektivischen – neben der gemeinsprachlichen, dem ursprünglichen griechischen Wortsinn entsprechenden Bedeutung einer Abweichung von der herrschenden Meinung (vgl. dazu Simon 1992c) – sowohl im Sinne der wiederholt von Stegmaier zugrundegelegten Definition von paradox als Selbstbezug einer Unterscheidung mit ihrer negativen Seite (vgl. z.B. Stegmaier 2008a, S. 9) als auch im Sinne gängigerer Definitionen wie der Kombination von Selbstbezug, Zirkularität und Widersprüchlichkeit (vgl. z.B. Hughes/Brecht 1978, S. 1 oder Hagenbüchle 1992, S. 37). Im ersteren Sinne ist die dem Perspektivitätsmotiv zugrundeliegende Unterscheidung perspektivisch/nicht-perspektivisch selbst perspektivisch. Die Definition über den Selbstbezug einer Unterscheidung mit ihrer negativen Seite birgt jedoch die Problematik, dass einerseits bekannte Paraodoxien wie jene der Klassenarbeit (vgl. Hughes/Brecht 1978, S. 57-77) nicht unmittelbar darunter fallen, andererseits aber auch selbstbezügliche Konstellationen erfasst werden, die weder Widersprüche noch die für Paradoxien im gängigen Sinne maßgeblichen Oszillationsbewegungen – Vollmer spricht treffend von einem „Hin und Her zwischen Wahr und Falsch" bzw. einem „‚Zickzack' der Wahrheitswerte" (Vollmer 1990, S. 51) – implizieren, wie z.B. dass die Unterscheidung von gut und böse selbst böse sei. Oftmals bereitet weiters die Frage Schwierigkeit, welche der beiden Seiten mit welchem Recht als ‚negativ' ausgewiesen werden kann. Im Sinne der gängigen

einstellende Konstellation in der Tat, insofern sich im Rahmen der skizzierten Reflexionsstruktur einerseits die Idee einer umfassenden Perspektivität dokumentiert bzw. für den Vollzug der reflexiven Bewegung vorausgesetzt werden muss, andererseits jedoch eine solche Allgemeinheit jener Idee durch sie selbst ausgeschlossen zu sein scheint.[163] Insofern der Gedanke der umfassenden Perspektivität als Voraussetzung und Ausgangspunkt perspektivischer Kritik verstanden werden kann, könnte man auch von einer ‚Start-Paradoxie'[164] sprechen: Die perspektivische Kritik setzt etwas – und sei es auch nur hypothetisch – voraus, das gerade solche allgemeine Voraussetzungen ausschließt. Nietzsches Reflexionsbewegungen führen die allgemeine Perspektivität vor, müssen sich aber eben deshalb Allgemeinheitsansprüchen verweigern. Sie sagen zwar nicht einfach ‚alles ist perspektivisch', doch indem sie es performativ zeigen, bringen sie doch einen fundamental paradoxen Gedanken zum Ausdruck, dessen abstrakte Reflexionsstruktur jener des klassischen Lügner-Paradoxons ähnelt, insofern es auch hier zu einer unabschließbaren Oszillationsbewegung zwischen – sei es impliziten oder expliziten – Ansprüchen und deren Relativierung kommt. So wie der Kreter nur dann recht hat, wenn er selbst lügt, dann jedoch offenbar nicht mehr lügt und somit auch nicht mehr recht hat, dann offenbar doch lügt usw. ist der Gedanke der umfassenden Perspektivität nur dann plausibel, wenn sich seine konstativen oder performativen Thematisierungen ihrerseits als perspektivisch erweisen, doch sobald sie dies tun, ist jene Plausibiltät zwar einerseits im Sinne eines voilà-Effektes demonstriert, zugleich aber aufgrund der damit einhergehenden ‚Bestätigung' und der damit suggerierten

Fassung über die Kombination von Selbstbezug, Zirkularität und Widerspruch ist die skizzierte Reflexionsstruktur des Perspektivischen paradox, insofern die ihrerseits perspektivische Rede vom Perspektivischen selbstbezüglich ist, sich dabei die von Vollmer als ‚Zickzack der Wahrheitswerte' beschriebene zirkuläre Oszillationsbewegung zwischen Bestätigung und Relativierung einstellt und zwischen der allgemein-universalistischen Dimension des Gedankens und dem Ausschluss einer solchen Universalität ein Widerspruch besteht. Stegmaier spricht mit Bezug auf das Perspektivitätsmotiv in FW 374 ausdrücklich von einer „Paradoxie (der Perspektivismus ist nur eine Perspektive)" und „Aporie (der Perspektivismus kann als Perspektivismus über sich selbst nichts wissen)" (Stegmaier 2012, S. 414). Vgl. dazu auch Werner Hamachers treffende, auf das Motiv der Sprachverführung bezogene Rede von einem „fundamentale[n] und alle Fundamente zerbrechende[n] Paradox" (Hamacher 2003, S. 9).

[163] Auch hier spielt demnach die Allgemeinheit bzw. Verallgemeinerung des Gedankens eine Schlüsselrolle. Vgl. dazu Meschkowskis These, wonach Paradoxien generell aufgrund der „unzulässigen Verallgemeinerung von Teilwahrheiten zu einem universalen Gesetz" entstehen (Meschkowski 1965, S. 40, vgl. Vollmer 1990, S. 53f.). Hales/Welshon (1994 und 2000) bemühen sich demgemäß darum, das ‚paradox of perspectivism' durch eine Vermeidung von Allgemeinheitsansprüchen bzw. das Zugeständnis aufzulösen, dass es einige wenige streng objektive Sätze geben müsse, die ‚in allen Perspektiven wahr' sind. Vertretbar sei in diesem Sinne nur ein ‚schwacher' Perspektivismus: „The argument against Nietzsche's perspectivism that results in paradox requires attributing to him the strong version of perspectivism; it is because strong perspectivism makes claims about every statement that perspectivism is self-referential and so refutes itself. Weak perspectivism lacks this consequence; since it talks about only some statements, it need not be talking about itself. Indeed, weak perspectivism is consistent with accepting as absolutely true the thesis that all statements distinct from perspectivism and the laws of logic (and whatever else is bedrock for Nietzsche) are perspectivally true. Hence, the paradox is defused if restricted quantification over statements is adopted, and so weak perspectivism is a simple and elegant solution to the paradox." (Hales/Welshon 1994, S. 112)

[164] Zum Begriff der Start-Paradoxie vgl. Stegmaier 2011c.

trans-perspektivischen Allgemeinheit auch wieder in Frage gestellt.[165] Dabei handelt es sich jedoch keineswegs um ein wie auch immer zu korrigierendes Defizit, sondern um ein der so profilierten Denkform des Perspektivischen notwendig inhärentes Paradox, das zwangsläufig auftritt, wann immer deren Reflexionsstruktur konsequent entfaltet wird.

Somit ist zwar die im Rahmen der Debatten um das ‚paradox of perspectivism' meist dominierende Sorge zurückzuweisen, dass sich Nietzsche mit der Proklamation einer auf den Grundsatz ‚alles ist perspektivisch' kondensierten Theorie namens ‚Perspektivismus' in Selbstwidersprüche verstricke und jene vermeintliche Theorie dahingehend eingeschränkt, modifiziert oder – sei es ‚naturalistisch' oder metaphysisch – fundiert werden müsse, um Selbstbezüge und daraus entstehende Paradoxien zu vermeiden, nicht aber die grundsätzliche Einsicht in den wesentlich paradoxen Charakter der Selbstbezüglichkeitsstruktur des Perspektivischen und seine prinzipielle Affinität zum klassischen Lügner-Paradoxon.[166] Nietzsche vermeidet zwar mit Bezug auf den Topos des Perspektivischen die ihm immer wieder unterstellten platten Selbstwidersprüche thetischer Aussagen – doch die performative Anzeige des Perspektivischen vermittels reflexiver Perspektivierungen bringt nichtsdestoweniger eine fundamental paradoxe Konstellation zum Ausdruck.[167]

Mit dieser paradoxen Konstellation einer unendlichen Reflexion der Endlichkeit des Reflektierens durchdenkt Nietzsche tatsächlich „die menschliche Endlichkeit […] bis zur Aporie des Denkens schlechthin" (Simon 1981, S. 220). Diese bis heute irritierende, reflexiv nicht mehr stabilisierbare Grundparadoxie eines radikalen Denkens der Endlichkeit muss auf Verteidiger der ‚vergessenen Erfahrung der Reflexion' und andere Anhänger eines traditionellen, starken Reflexionsbegriffs freilich wenig attraktiv wirken. Von dieser Warte wird man Nietzsche auch weiterhin vorwerfen, Reflexionsverweigerung zu betreiben und sich den systematischen Möglichkeiten zu verschließen, die seine Kritik eröffnet. Die Optionen eines Denkens der Endlichkeit, dem sich das ‚Perspektivische' nur im Zuge potenziell unabschließbarer, sich ständig selbst destabilisierender Reflexionsbewegungen anzeigen kann

[165] Dass sich die Paradoxie mit dem Zugeständnis der Perspektivität von Aussagen über das Perspektivische nicht, wie manche Interpreten meinen, auflöst, sondern bloß reflexiv iteriert bzw. potenziert, haben zu recht Hales/Welshon 1994, S. 110 unterstrichen.

[166] In diesem Sinne ist auch der Grundthese Babichs zuzustimmen, dass es sich um eine paradoxe, „essential and therefore coherent incoherence" handle (Babich 1994, S. 41). Anders als im Falle des Kreter-Paradoxons habe, so Babich, die offen zugestandene und affirmierte „self-contradiction" in diesem Falle auch keinen im gängigen Sinne „self-contradictory effect" (ebd., S. 45 und 68).

[167] Zu diesem Schluss ist jüngst auch Axel Pichler mit Blick auf Selbstbezüglichkeitsstrukturen in GD gekommen: „Das Kapitel ‚Die Vernunft in der Philosophie' vermeidet zunächst den unmittelbaren Eindruck des Paradoxen, indem es seine zentrale ‚Idee' eben nicht aussagt, sondern ‚zeigt'. Wesentlich für diese Darstellungsform ist nun aber, dass sie bei dem durch ihr zeigendes Verfahren möglich gewordenen Vermeiden der Paradoxie nicht verharrt, sondern im eigentlich nicht-paradoxen Akt des Zeigens zugleich den paradoxen Charakter ihrer zentralen ‚Idee' vorführt." (Pichler 2014, S. 317)

auf der einen, und einer an der Möglichkeit von wenigstens operativ stabilen Reflexionsstufen festhaltenden Tradition auf der anderen Seite werden sich daher auch in Zukunft weitgehend verständnislos gegenüberstehen. Doch liegt nicht letztlich auch noch in dieser Situation des Unverständnisses, der Konfrontation einander wechselseitig unplausibel erscheinender Perspektiven ein Indiz für die – wie immer paradoxe – Idee umfassender Perspektivität? Hinzugesetzt freilich, dass auch jener Befund noch perspektivisch *ist*.

# 4 Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

Das folgende Verzeichnis umfasst sowohl die für Einleitung und Abschlussdiskussion als auch die für die im zweiten Abschnitt versammelten Publikationen und Manuskripte herangezogene Literatur. Zusätzlich sind die in den Publikationen und Manuskripten zitierten Titel innerhalb der Beiträge selbst (je nach Verlagsvorgabe in der Form von Literaturverzeichnissen bzw. in den Fußnoten) ausgewiesen. Kurzbelege und die Auflösung von Mehrdeutigkeiten mittels angehängter Buchstaben beziehen sich dabei innerhalb der Publikationen und Manuskripte jeweils auf deren lokale Literaturverzeichnisse, in Einleitung und Abschlussdiskussion hingegen auf das globale Literaturverzeichnis. Weiters ist zu berücksichtigen, dass es teils aufgrund von Verzögerungen bei der Drucklegung einzelner in den Publikationen zitierter Titel zu Abweichungen bei den Erscheinungsjahren gekommen ist. Korrekt sind jeweils die Angaben im globalen Literaturverzeichnis (4.3).

## 4.1 Texte Nietzsches

Die Texte Nietzsches werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

DFGA „Digitale Faksimile Gesamtausgabe“ = Nietzsche, Friedrich: *Digitale Faksimile Gesamtausgabe*, nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hrsg. von Paulo D‘Iorio, http://www.nietzschesource.org (zuletzt besucht am 22.10.2014) 2009-.

KGW „Kritische Gesamtausgabe Werke“ = Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX, 4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Berlin, New York: de Gruyter 1967- (geplant ca. 50 Bände).

KSA „Kritische Studienausgabe“ = Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchges. Auflage. München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter 1999.

KSB „Kritische Studienausgabe Briefe“ = Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, 8 Bände, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter 1986.

Im Rahmen der Publikationen und Manuskripte des zweiten Abschnitts folgen die Zitierschemata den Vorgaben der jeweiligen Zeitschrift bzw. des jeweiligen Verlages.

In Einleitung und Abschlussdiskussion werden Nietzsches Werke und von den Herausgebern individuell betitelte Texte aus dem Nachlass vermittels der gängigen Siglen (siehe unten) sowie, soweit vorhanden, abgekürzten Kapitelüberschriften (z.B. „EH Schicksal 1“) oder Abschnitts- (z.B. „GM III 12“) bzw. Aphorismennummern (z.B. „JGB 22“) bezeichnet. Nicht herausgeberseitig betitelte nachgelassene Notate werden unter der Sigle NL mit dem von Colli/Montinari rekonstruierten Entstehungszeitraum sowie der Nummer des Notitzheftes bzw. der Manuskriptmappe und, in eckigen Klammern, der Notatnummer zitiert (z.B. „NL 1888, 23[3]“). In beiden Fällen wird zusätzlich die Seitenzahl nach KSA angegeben.

| | |
|---|---|
| AC | *Der Antichrist* |
| BA | *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* |
| CV | *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* |
| DD | *Dionysis-Dithyramben* |
| DW | *Die dionysische Weltanschauung* |
| EH | *Ecce homo* |
| FW | *Fröhliche Wissenschaft* |
| GD | *Götzen-Dämmerung* |
| GG | *Die Geburt des tragischen Gedankens* |
| GM | *Zur Genealogie der Moral* |
| GMD | *Das griechische Musikdrama* |
| GT | *Geburt der Tragödie* |
| IM | *Idyllen aus Messina* |
| JGB | *Jenseits von Gut und Böse* |
| M | *Morgenröte* |
| MA I | *Menschliches, Allzumenschliches I* |
| MA II | *Menschliches, Allzumenschliches II* |
| MD | *Mahnruf an die Deutschen* |
| NL | *Nachgelassene Fragmente* |
| NW | *Nietzsche contra Wagner* |
| PHG | *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* |
| SGT | *Sokrates und die griechische Tragoedie* |
| ST | *Socrates und die Tragoedie* |
| UB I | *Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* |
| UB III | *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* |
| UB III | *Unzeitgemäße Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* |
| UB IV | *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* |
| WA | *Der Fall Wagner* |
| WL | *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* |
| ZA | *Also sprach Zarathustra* |

Ein vollständiges Siglenverzeichnis inklusive der hier nicht verzeichneten Abkürzungen einzelner Werkabschnitte und Kapitelüberschriften findet sich unter http://www.degruyter.com/staticfiles/content/dbsup/Nietzsche_05_Siglen.pdf (zuletzt besucht am 8.10.2014).

Bei Zitaten aus der neunten Abteilung der KGW (= KGW IX), die den handschriftlichen Nachlass ab 1885 in differenzierter Transkription wiedergibt, werden der gängigen Konvention zufolge Streichungen als solche und nachträgliche Einfügungen mittels geschwungener Klammern gekennzeichnet. Angegeben wird jeweils die Heftnummer und die Seite im Heft (z.B. „KGW IX, N VII, S. 3“).

## 4.2 Sonstige Siglen

DFW = *Deutsches Fremdwörterbuch*. Begonnen von Hans Schulz, fortgeführt von Otto Basler, weitergeführt im Institut für deutsche Sprache. Bd. I–VII. Berlin, New York: de Gruyter 1913-1988.

Enz. 1830 = Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Teil 1: Die Wissenschaft der Logik. Mit mündlichen Zusätzen*, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

EWD = *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen,* hrsg. von Wolfgang Pfeifer, digitale Version auf Grundlage der 2. Auflage, fortlaufend korrigiert und aktualisiert. http://www.dwds.de (zuletzt besucht am 19.10.2014).

KEW = *Kluge. Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* 24., durchgesehene und erweiterte Auflage als CD-ROM. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York: de Gruyter 2004.

KrV = Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werke in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 3-4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

HWPh = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe 1971-2007.

NO = *Nietzsche Online,* DOI: 10.1515/NO, http://www.degruyter.com/view/db/nietzsche. Berlin, Boston: de Gruyter (zuletzt besucht am 6.10.2014).

NWB = *Nietzsche-Wörterbuch. Bd. 1: Abbreviatur – einfach,* hrsg. von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens. Berlin, New York: de Gruyter 2004.

PhG = Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

WWV I = Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in: *Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe)*. Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher. Redaktion von Claudia Schmölders, Fritz Senn und Gerd Haffmans, Bd. 1-2. Zürich: Diogenes 1977.

## 4.3 Verwendete Literatur


Abel, Günter (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr.* Berlin: de Gruyter.

Abel, Günter (1985): „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches“, in: Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition. Band 2.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 35–89.

Abel, Günter (1989): „Wahrheit als Interpretation“, in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 331–363.

Abel, Günter (1995): „Unbestimmtheit der Interpretation“, in: Josef Simon, Werner Stegmaier (Hrsg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 43–71.

Allison, David B. (1979): „Destruction/Deconstruction in the Text of Nietzsche“, in: *boundary 2* 8.1, S. 197–222.

Anderson, Lanier R. (1994): „Nietzsche’s Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 25.5, S. 729–750.

Anderson, Lanier R. (1996): „Overcoming Charity: The Case of Maudemarie Clark’s ‘Nietzsche on Truth and Philosophy’“, in: *Nietzsche-Studien* 25, S. 307–341.

Anderson, Lanier R. (1998): „Truth and Objectivity in Perspectivism“, in: *Synthese* 115.1, S. 1–32.

Anderson, Lanier R. (1999): „Nietzsche’s Views on Truth and the Kantian Background of his Epistemology“, in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 47–59.

Anderson, Lanier R. (2005): „Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption“, in: *European Journal of Philosophy* 13.2, S. 185–225.

Anderson, Lanier R. (2012): „The Will to Power in Science and Philosophy“, in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 55–72.

Andresen, Joshua (2010): „Truth and Illusion Beyond Falsification: Re-Reading ‘On Truth and Lies in the Extra-Moral Sense’“, in: *Nietzsche-Studien* 39, S. 255–281.

Ansell-Pearson, Keith (1997): *Viroid life. Perspectives on Nietzsche and the transhuman condition.* London, New York: Routledge.

Arndt, Friedrich (1851): *Das Leben Jesu. Predigten im Jahre 1850. Bd. 2.* Magdeburg: Heinrichshofen.

Aschenberg, Reinhold (1982): *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Aschenberg, Reinhold (1984): „Transzendentale Argumentation: progressiv und analytisch. Zu Ross Harrisons analytischer Transzendentalphilosophie“, in: Eva Schaper, Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): *Bedingungen der Möglichkeit. ‘transcendental arguments’ und transzendentales Denken.* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 57–62.

Aydin, Ciano (2007): „Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an ‘Organization–Struggle’ Model“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 33, S. 25–48.

Babich, Babette E. (1990a): „Nietzsche and the Condition of Postmodern Thought. Post-Nietzschean Postmodernism“, in: Clayton Koelb (Hrsg.): *Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra.* Albany, NY: State Univ. of New York Press, S. 249–266.

Babich, Babette E. (1990b): „On Nietzsche’s Concinnity: An Analysis of Style“, in: *Nietzsche-Studien* 19, S. 59–80.

Babich, Babette E. (1990c): „Self-Deconstruction. Nietzsche’s Philosophy as Style“, in: *Soundings* 73.1, S. 105–116.

Babich, Babette E. (1994): *Nietzsche’s Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life.* Albany: State Univ. of New York Press.

Babich, Babette E. (1999): „Truth, Art and Life: Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science“, in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 1–24.

Babich, Babette E. (2006): „The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of Polemic“, in: Christa D. Acampora (Hrsg.): *Nietzsche’s ‘On the Genealogy of Morals’. Critical Essays.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 177–190.

Baecker, Dirk (1986): „‚Explosivstoff Selbstreferenz‘. Eine Paraphrase zu Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72, S. 246–256.

Baek, Sung Young (1999): *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bailey, Tom (2006): „After Kant: Green and Hill on Nietzsche's Kantianism", in: *Nietzsche-Studien* 35, S. 228–262.

Bartlett, Steven J. (1987): „Varieties of Self-Reference", in: Steven J. Bartlett, Suber Peter (Hrsg.): *Self-reference. Reflections of reflexivity.* Dordrecht: Nijhoff, S. 5–28.

Bartlett, Steven J. (1992): „The Role of Reflexivity in Understanding Human Understanding", in: Steven J. Bartlett (Hrsg.): *Reflexivity. A source-book in self-reference.* Amsterdam: Elsevier Science Pub., S. 3–18.

Baumanns, Peter (1997): *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der ‚Kritik der reinen Vernunft'.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Baumgartner, Hans Michael (1984): „Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag", in: Eva Schaper, Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): *Bedingungen der Möglichkeit. 'transcendental arguments' und transzendentales Denken.* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 80–87.

Bayerle, Georg (1998): *Wissen oder Kunst? Nietzsches Poetik des Sinns und die Erkenntnisformen der Moderne.* Köln: Böhlau.

Beaugrande, Robert de/Dressler, Wolfgang Ulrich (1981): *Einführung in die Textlinguistik.* Tübingen: Niemeyer.

Becker, Wolfgang (1985): „Kritik und Begründung in transzendentaler Argumentation", in: *Kant-Studien* 76.1-4, S. 170–195.

Behler, Ernst (1985): „Nietzsche jenseits der Dekonstruktion", in: Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition. Band 1.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 88–107.

Behler, Ernst (1988): *Derrida - Nietzsche, Nietzsche - Derrida.* München: Schöninghaus.

Behler, Ernst (1989): „Selbstkritik in der dekonstruktiven Nietzsche-Lektüre", in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 283–306.

Behler, Ernst (1994): „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche", in: Tilman Borsche (Hrsg.): *‚Centauren-Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Berlin, New York: de Gruyter, S. 99–111.

Behler, Ernst (1996): „Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften", in: *Nietzsche-Studien* 25, S. 64–86.

Behler, Ernst (1998): „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW", in: *Nietzsche-Studien* 27, S. 1–12.

Benne, Christian (2005a): „Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in ‚Ecce Homo'", in: *Nietzscheforschung* 12, S. 219–228.

Benne, Christian (2005b): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie.* Berlin: de Gruyter.

Benne, Christian (2013): „‚ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!': Synästhetische Lektüre von Jenseits von Gut und Böse 296", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 305–322.

Bennholdt-Thomsen, Anke (1974): *Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra' als literarisches Phänomen. Eine Revision.* Frankfurt am Main: Athenäum.

Berkowitz, Peter (1995): *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Berry, Jessica (2011): *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition.* New York: Oxford Univ. Press.

Bertino, Andrea Christian (2007): „Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise", in: *Nietzsche-Studien* 36, S. 95–130.

Bett, Richard (2000): „Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, S. 62–86.

Bittner, Rüdiger (1987): „Nietzsches Begriff der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 16, S. 70–90.

Blackburn, Simon (2005): *Truth. A guide for the perplexed.* London: Allen Lane.

Blackman, Reid D. (2010): „Nietzsche's 'Interpretation' in the Genealogy“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 18.4, S. 693–711.

Blondel, Eric (1981/1982): „Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus“, in: *Nietzsche-Studien* 10/11, S. 518–564.

Blondel, Eric (1994): „Nietzsches Selbstsucht in ‚Ecce homo'“, in: *Perspektiven der Philosophie* 20, S. 291–300.

Böning, Thomas (1988): *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche.* Berlin, New York: de Gruyter.

Bonsiepen, Wolfgang (1997): *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Born, Marcus Andreas (2010): *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie.* Paderborn: Fink.

Born, Marcus Andreas (2012a): „Nietzsche. El asno sobre el escenario. Hacia una lectura contextual de aforismos“, in: Alfredo Rocha de la Torre (Hrsg.): *Reflexiones en filosofía contemporánea.* Buenos Aires: Grama Ediciones, S. 153–173.

Born, Marcus Andreas (2012b): „Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie. Zum ersten Hauptstück von Jenseits von Gut und Böse“, in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 197–206.

Born, Marcus Andreas (2012c): „Vorbemerkungen zur Lektüre von Aphorismen“, in: *Nietzscheforschung* 19, S. 297–306.

Born, Marcus Andreas (2014): „Perspektiven auf eine Philosophie der Zukunft in ‚Jenseits von Gut und Böse'“, in: Marcus A. Born (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 1–16.

Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (2013): „Text, Autor, Perspektive. Zur philosophischen Bedeutung von Textualität und literarischen Inszenierungen in Jenseits von Gut und Böse“, in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 15–46.

Bornedal, Peter (2005): „A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language“, in: *Nietzsche-Studien* 34, S. 1–47.

Bornmann, Fritz (1984): „Nietzsches Epikur“, in: *Nietzsche-Studien* 13, S. 177–188.

Borsche, Tilman (1989): „Das Eine und die Antwort. Nietzsches Kritik des mystischen Ursprungs der Metaphysik“, in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 13–33.

Borsche, Tilman (1992): „System und Aphorismus“, in: Mihailo Djuric, Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 48–64.

Borsche, Tilman (1994): „Natur-Sprache. Herder-Humboldt-Nietzsche“, in: Tilman Borsche (Hrsg.): *‚Centauren-Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Berlin, New York: de Gruyter, S. 112–130.

Borsche, Tilman (2007): „Aufhebung. Hegels Erbe in Nietzsche“, in: Klaus Vieweg, Richard T. Gray (Hrsg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung.* Weimar: Verl. der Bauhaus-Univ., S. 180–192.

Bräutigam, Bernd (1977): „Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren“, in: *Nietzsche-Studien* 6, S. 45–63.

Breazeale, Daniel (1975): „The Hegel-Nietzsche Problem“, in: *Nietzsche-Studien* 4, S. 146–164.

Brobjer, Thomas H. (2008): *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography.* Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press.

Bröcker, Walter (1972): „Nietzsches Narrentum“, in: *Nietzsche-Studien* 1, S. 138–146.

Brusotti, Marco (1997): *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra.* Berlin, New York: de Gruyter.

Brusotti, Marco (2001): „Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv' Und ‚Reaktiv' in Nietzsches ‚Genealogie der Moral'“, in: *Nietzsche-Studien* 30, S. 107–132.

Bubner, Rüdiger (1982): „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente“, in: Wolfgang Kuhlmann, Dietrich Böhler (Hrsg.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 304–332.

Bühl, Walter L. (2000): „Luhmanns Flucht in die Paradoxie“, in: Peter-Ulrich Merz-Benz, Gerhard Wagner (Hrsg.): *Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, S. 225–256.

Burkhardt, Bernd (1993): *Hegels ‚Wissenschaft der Logik' im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels ‚Wissenschaft der Logik'.* Hildesheim, New York: Olms.

Burnham, Douglas (2007): *Reading Nietzsche. An analysis of Beyond Good and Evil.* Stocksfield: Acumen.

Campioni, Giuliano (Hrsg.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek.* Berlin, New York: de Gruyter.

Cartwright, David E. (1998): „Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy for Life“, in: Christopher Janaway (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator.* Oxford: Clarendon Press, S. 116–150.

Caspari, Otto (1881): *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze.* Breslau: Trewendt.

Claesges, Ulrich (1999): *Der maskierte Gedanke. Nietzsches Aphorismenreihe ‚Von den ersten und letzten Dingen'. Text und Rekonstruktion.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Clam, Jean (2000): „Die Grundparadoxie des Rechts und ihre Ausfaltung. Beitrag zur Analytik des Paradoxen“, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 21, S. 109–143.

Clark, Maudemarie (1983): „Nietzsche's Doctrines of the Will to Power“, in: *Nietzsche-Studien* 12, S. 458–468.

Clark, Maudemarie (1986): „Nietzsche's Perspectivist Rhetoric“, in: *International Studies in Philosophy* 18.2, S. 35–43.

Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Clark, Maudemarie (1994): „Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality“, in: Richard Schacht (Hrsg.): *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'.* Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, S. 15–34.

Clark, Maudemarie (1998): „On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism“, in: Christopher Janaway (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator.* Oxford: Clarendon Press, S. 37–78.

Clark, Maudemarie (2000): „Nietzsche's Doctrine of the Will to Power: Neither Ontological nor Biological“, in: *International Studies in Philosophy* 32.3, S. 119–135.

Clark, Maudemarie (2001): „On the Rejection of Morality: Bernard William's Debt to Nietzsche“, in: Richard Schacht (Hrsg.): *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future.* Cambridge, U.K, New York: Cambridge Univ. Press, S. 100–122.

Clark, Maudemarie (2005): „Nietzsche and Green on the Transcendental Tradition“, in: *International Studies in Philosophy* 37.3, S. 5–28.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2004): „Nietzsche's Post-Positivism", in: *European Journal of Philosophy* 12.3, S. 369–385.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2006): „The Naturalisms of Beyond Good and Evil", in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *A Companion to Nietzsche.* Malden, MA: Blackwell, S. 148–167.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2007): „Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics", in: Brian Leiter, Neil Sinhababu (Hrsg.): *Nietzsche and Morality.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 192–226.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David (2012): *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Coker, John C. (2002): „Construing Perspectivism", in: *International Studies in Philosophy* 34.3, S. 5–28.

Colli, Giorgio (1993): *Nach Nietzsche.* Hamburg: Europ. Verl.-Anst.

Conant, James (2005): „The Dialectic of Perspectivism, I", in: *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6.2, S. 5–50.

Conant, James (2006): „The Dialectic of Perspectivism, II", in: *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 7.1, S. 6–57.

Constâncio, João (2012): „'A sort of schema for ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of freedom", in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 127–162.

Conway, Daniel (1987): „Nietzsche's Internal Critique of Foundationalism", in: *International Studies in Philosophy* 19.2, S. 103–110.

Conway, Daniel (1988): „Perspectivism and Persuasion", in: *Nietzsche-Studien* 17, S. 555–562.

Conway, Daniel (1990): „Beyond Realism: Nietzsche's New Infinite", in: *International Studies in Philosophy* 22.2, S. 93–109.

Conway, Daniel (1991): „The Eyes Have It: Perspectives and Affective Investment", in: *International Studies in Philosophy* 23.2, S. 103–113.

Conway, Daniel (1992a): „Disembodied Perspectives. Nietzsche contra Rorty", in: *Nietzsche-Studien* 21, S. 281–289.

Conway, Daniel (1992b): „Nietzsche's Art of This-Wordly Comfort: Self-Reference and Strategic Self-Parody", in: *History of Philosophy Quarterly* 9.3, S. 343–357.

Conway, Daniel (1993): „Nietzsche's Doppelgänger: Affirmation and resentment in Ecce Homo", in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *The Fate of the New Nietzsche.* Aldershot: Avebury, S. 55–78.

Conway, Daniel (1999): „Beyond Truth and Appearance: Nietzsche's Emergent Realism", in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 109–122.

Conway, Daniel (2001): „Wir Erkennenden: Self-Referentiality in the Preface to Zur Genealogie der Moral", in: *Journal of Nietzsche Studies* 22, S. 116–132.

Conway, Daniel (2008): *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morals'. A Reader's Guide.* London, New York: Continuum.

Conway, Daniel W. (1997): *Nietzsche's dangerous game. Philosophy in the twilight of the idols.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Cox, Christoph (1999): *Nietzsche. Naturalism and Interpretation.* Berkeley: Univ. of California Press.

Cox, Christoph (2002): „Nietzsche's Anti-Realism: Remarks around John Coker's 'Construing Perspectivism'", in: *International Studies in Philosophy* 34.3, S. 29–34.

Crawford, Claudia (1988): *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language.* Berlin, New York: de Gruyter.

Danneberg, Lutz (2000): „Kontext", in: Harald Fricke (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 2 (H-O).* Berlin, New York: de Gruyter, S. 333–337.

Danto, Arthur C. (1967): *Nietzsche as Philosopher.* New York: Columbia Univ. Press.

Del Caro, Adrian (2004): *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth.* Berlin, New York: de Gruyter.

Del Caro, Adrian (2009): „Dostojewski", in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 73.

Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie.* Paris: Presses universitaires de France.

Dellinger, Jakob (2009a): „‚Vernünftige' Gedanken von der ‚Vernunft' in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität' des Nietzscheschen Textes", in: *Nietzscheforschung* 16, S. 183–189.

Dellinger, Jakob (2009b): „Perspektivismus", in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 266–267.

Dellinger, Jakob (2010): „Report on Nietzsche's Philosophy of Science Conference, Technische Universität Berlin". http://fns.org.uk/node/242 (zuletzt abgerufen am 1.10.2014).

Dellinger, Jakob (2011a): „Erkenntnis", in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon. 2., erw. Ausg.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 96–97.

Dellinger, Jakob (2011b): „Erträumt, ersungen und erdichtet? Zur Irritation des Motivs der affirmativen Erlösung in ‚Also sprach Zarathustra'", in: *Nietzscheforschung* 18, S. 155–166.

Dellinger, Jakob (2011c): „Nietzsches Tragödie im Sprechakt der versagten Wahrheit", in: Iris Laner, Matthias Flatscher, Martin Huth, Gerhard Thonhauser, Thomas Stadlbauer (Hrsg.): *Neue Stimmen der Phänomenologie. Band 2: Das Andere/Aisthesis.* Nordhausen: Bautz, S. 524–534.

Dellinger, Jakob (2011d): „Perspektivismus", in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon. 2., erw. Ausg.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 288–289.

Dellinger, Jakob (2012a): „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'", in: Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 409–419.

Dellinger, Jakob (2012b): „‚In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor'. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht", in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 149–160.

Dellinger, Jakob (2012c): „‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes", in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hrsg.): *„Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 159–171.

Dellinger, Jakob (2012d): „Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in ‚Die fröhliche Wissenschaft' Nr. 354?", in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 333–343.

Dellinger, Jakob (2012e): „Neuerscheinungen zu Nietzsche und Hegel", in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 456–473.

Dellinger, Jakob (2012f): „Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‚o perspectivismo de Nietzsche'", in: *cadernos Nietzsche* 31, S. 127–155.

Dellinger, Jakob (2012g): „Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins", in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 233–242.

Dellinger, Jakob (2012h): „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion", in: *Nietzscheforschung* 19, S. 311–320.

Dellinger, Jakob (2013a): „Themenseite Perspektivismus". http://www.degruyter.com/view/NO/W_ThemenV002 (zuletzt abgerufen am 1.10.2014).

Dellinger, Jakob (2013b): „Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in ‚Jenseits von Gut und Böse'", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 163–187.

Dellinger, Jakob (2013c): „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'", in: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler, Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 61–98.

Dellinger, Jakob (2014): „‚die Person verräth sich'. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens", in: Christian Benne, Enrico Müller (Hrsg.): *Ohnmacht des Subjekt – Macht der Persönlichkeit.* Basel: Schwabe, S. 131–150.

Dellinger, Jakob (2015a, in Vorbereitung): „‚Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen'. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I'", in: *Nietzsche-Studien* 44.

Dellinger, Jakob (2015b, in Vorbereitung): „Aufklärung über Perspektiven. Ein Lektüreversuch zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral'", in: Hans Feger (Hrsg.): *Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Derrida, Jacques (1980): *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà.* Paris: Flammarion.

Derrida, Jacques (2003): „Sporen. Die Stile Nietzsches", in: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich. Essays von George Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat.* Berlin: Philo, S. 183–224.

Detering, Heinrich (2012): *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte.* Ditzingen: Reclam.

Dickopp, Karl-Heinz (1968): „Die Bedeutung der Nachlaßkladde W V (WI, 7) für die Interpretation von Nietzsches ‚Wille zur Macht'", in: Hans Winkmann (Hrsg.): *Wissenschaft in der Lehrerbildung.* Ratingen: Henn, S. 71–92.

Dickopp, Karl-Heinz (1970): „Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis – African Spir und Gustav Teichmüller", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24, S. 50–71.

D'Iorio, Paolo (1993): „La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in: *Nietzsche-Studien* 22, S. 257–294.

Domino, Brian (2002): „The Casuistry of the Little Things", in: *Journal of Nietzsche Studies* 23.51-62.

Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch (1886): *L'esprit souterrain. Traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice.* Paris: Plon-Nourrit.

Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch (1984): *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch.* Stuttgart: Reclam.

Doyle, Tsarina (2009): *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics. The World in View.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Dünne, Jörg/Moser, Christian (2008): „Allgemeine Einleitung. Automedialität", in: Jörg Dünne, Christian Moser (Hrsg.): *Automedialität. Subjektkonstitution in Schrift, Bild und neuen Medien.* Paderborn: Fink, S. 7–16.

Ebbersmeyer, Sabrina (1995): „Philosophie als ‚Leidenschaft der Erkenntnis'. Zur erkenntnistheoretischen Metaphorik in den Schriften Nietzsches.", in: *Nietzsche-Studien* 24, S. 17–44.

Ellrich, Lutz (1994): „Rhetorik und Metaphysik. Nietzsches ‚neue' ästhetische Schreibweise", in: *Nietzsche-Studien* 23, S. 241–272.

Endres, Martin (2013): „‚Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!'. Nietzsches ‚subtiles' Schreiben in Jenseits von Gut und Böse", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 231–242.

Endres, Martin/Pichler, Axel (2013): „‚warum ich diesen mißrathenen Satz schuf'. Ways of reading Nietzsche in the light of KGW IX", in: *Journal of Nietzsche Studies* 44.1, S. 90–109.

Engelhard, Kristina (2005): *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung.* Berlin, New York: de Gruyter.

Esposito, Elena (1991): „Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen“, in: Hans U. Gumbrecht, Karl Ludwig Pfeiffer (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 35–57.

Faustino, Marta (2010): „Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die ‚große Gesundheit‘“, in: Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling, Friedrich Nietzsche (Hrsg.): *Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir.* Pisa: ETS, S. 221–235.

Fietz, Rudolf (1992): *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Figal, Günter (2000): „Nietzsches Philosophie der Interpretation“, in: *Nietzsche-Studien* 29, S. 1–11.

Figl, Johann (1982): *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß.* Berlin, New York: de Gruyter.

Fischer, Kuno (1860): *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Erster Band. Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft.* Mannheim: Bassermann.

Fix, Ulla (2008): „Text und Textlinguistik“, in: Nina Janich (Hrsg.): *Textlinguistik. 15 Einführungen.* Tübingen: Narr, S. 15–34.

Fleming, Marie (2012): „Nietzsche on Science and Consciousness“, in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 333–343.

Foot, Philippa (1994): „Nietzsche’s Immoralism“, in: Richard Schacht (Hrsg.): *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s ‘Genealogy of Morals’.* Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, S. 3–14.

Foucault, Michel (2003): „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich. Essays von George Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat.* Berlin: Philo, S. 99–123.

Fricke, Harald (2003): „Potenzierung“, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 3 (P-Z).* Berlin, New York: de Gruyter, S. 144–147.

Fries, Jakob Friedrich (1828): „Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik“, in: Jakob F. Fries, Wilhelm Schröter, Heinrich Schmid (Hrsg.): *Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift. Band 1, Heft 2.* Jena: Mauke, S. 88–112.

Gadamer, Hans-Georg (1987): „Nietzsche - Der Antipode. Das Drama Zarathustras“, in: *Gesammelte Werke.* Tübingen: Mohr, S. 448–462.

Garelli, Gianluca (2004): „Nietzsche und Russland (III)“, in: *Nietzsche-Studien* 33, S. 451–452.

Gasser, Reinhard (1997): *Nietzsche und Freud.* Berlin: de Gruyter.

Gawlick, Günter (1984): „Naturalismus“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6.* Basel: Schwabe, S. 517–519.

Gemes, Ken (1992): „Nietzsche’s Critique of Truth“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 52.1, S. 47–65.

Gemes, Ken (2006): „‘We Remain of Necessity Strangers to Ourselves’: The Key Message of Nietzsche’s ‘Genealogy’“, in: Christa D. Acampora (Hrsg.): *Nietzsche’s ‘On the Genealogy of Morals’. Critical Essays.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 191–208.

Gemes, Ken (2009): „Janaway on Perspectivism“, in: *European Journal of Philosophy* 17.1, S. 101–112.

Gemes, Ken (2013): „Life’s Perspectives“, in: Ken Gemes, John Richardson (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Nietzsche.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 553–575.

Gemes, Ken/Janaway, Christopher (2005): „Naturalism and Value in Nietzsche“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 71.3, S. 729–740.

Genette, Gérard (1972): *Figures III.* Paris: Éditions du Seuil.

Gerhardt, Volker (1985): „Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom ‚Willen zur Macht'", in: Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition. Band 1.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–33.

Gerhardt, Volker (1986): „‚Experimental-Philosophie'. Versuch einer Rekonstruktion", in: Mihailo Djuric, Josef Simon (Hrsg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 45–61.

Gerhardt, Volker (1989a): „Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik", in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 417–447.

Gerhardt, Volker (1989b): „Die Perspektive des Perspektivismus", in: *Nietzsche-Studien* 18, S. 260–281.

Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches.* Berlin: de Gruyter.

Gerigk, Horst-Jürgen (1992): „Dostojewskijs ‚Paradoxalist'. Anmerkungen zu den ‚Aufzeichnungen aus einem Kellerloch'", in: Roland Hagenbüchle, Paul Geyer (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens.* Tübingen: Stauffenburg Verlag.

Gesemann, Wolfgang (1961): „Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre", in: *Welt der Slaven* 6, S. 129–156.

Glatzeder, Britta (2000): *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik.* Berlin: Philo.

Gödde, Günter (2002): „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten", in: *Nietzsche-Studien* 31, S. 154–194.

Goedert, Georges (1988): *Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids.* Amsterdam, Würzburg: Rodopi, Königshausen & Neumann.

Goedert. Georges (1984): „Nietzsches Immoralismus - seine ambivalente Beziehung zu Schopenhauer", in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 65, S. 69–79.

Goehr, Lydia (2010): „Perspektivismus ohne Perspektive oder: Philosophie ohne Kunst. Mit Nietzsches fröhlicher Wissenschaft auf der Bühne stehen", in: Gertrud Koch (Hrsg.): *Perspektive - Die Spaltung der Standpunkte. Zur Perspektive in Philosophie, Kunst und Recht.* München: Fink, S. 29–48.

Gooding-Williams, Robert (2001): *Zarathustra's Dionysian Modernism.* Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

Granier, Jean (1966): *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche.* Paris: Éditions du Seuil.

Grau, Gerd-Günther (1984): *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche.* Berlin: de Gruyter.

Grau, Gerd-Günther (1989): „Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant", in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 215–257.

Green, Michael Steven (2002): *Nietzsche and the Transcendental Tradition.* Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press.

Green, Michael Steven (2005): „White and Clark on 'Nietzsche and The Transcendental Tradition'", in: *International Studies in Philosophy* 37.3, S. 45–75.

Grimm, Ruediger Hermann (1977): *Nietzsche's Theory of Knowledge.* Berlin: de Gruyter.

Grimm, Ruediger Hermann (1979): „Circularity and Self-Reference in Nietzsche", in: *Metaphilosophy* 10.3/4, S. 289–305.

Gripp-Hagelstange, Helga (1991): „Vom Sein zur Selbstreferentialität. Überlegungen zur Theorie autopoietischer Systeme Niklas Luhmanns", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39.1, S. 80–94.

Groff, Peter S. (2003): „Amor Fati and Züchtung: The Paradox of Nietzsche's Nomothetic Naturalism", in: *International Studies in Philosophy* 35.3, S. 29–52.

Großheim, Michael (2006): „Der Situationsbegriff in der Philosophie. Mit einem Ausblick auf seine Anwendung in der Psychiatrie“, in: Dirk Schmoll, Andreas Kuhlmann (Hrsg.): *Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen.* Freiburg, München: Alber, S. 114–149.

Grundmann, Thomas (2004): „Was ist eigentlich ein transzendentales Argument?“, in: Dietmar H. Heidemann, Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart.* Berlin: de Gruyter, S. 44–75.

Guay, Robert (2011): „Genealogy and Irony“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 41, S. 26–49.

Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt (am Main): Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hagenbüchle, Roland (1992): „Was heißt ‚paradox‘? Eine Standortbestimmung“, in: Roland Hagenbüchle, Paul Geyer (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens.* Tübingen: Stauffenburg Verlag, S. 27–43.

Hales, Steven D./Welshon, Rex (1994): „Truth, Paradox and Nietzschean Perspectivism“, in: *History of Philosophy Quarterly* 11.1, S. 101–119.

Hales, Steven D./Welshon, Rex (2000): *Nietzsche’s Perspectivism.* Urbana: Univ. of Illinois Press.

Hall, J. R. (1981): „Abstraction in Dostoyevsky’s ‚Notes from the Underground‘“, in: *The Modern Language Review* 76.1, S. 129–137.

Hamacher, Werner (1986): „‚Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität“, in: *Nietzsche-Studien* 15, S. 306–336.

Hamacher, Werner (2003): „Echolos“, in: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich. Essays von George Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat.* Berlin: Philo, S. 7–17.

Hauthal, Janine/Nadj, Julijana/Nünning, Ansgar/Peters, Henning (2007): „Metaisierung in Literatur und anderen Medien: Begriffsklärungen, Typologien, Funktionspotentiale und Forschungsdesiderate“, in: Janine Hauthal, Ansgar Nünning, Julijana Nadj, Henning Peters (Hrsg.): *Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen, historische Perspektiven, Metagattungen, Funktionen.* Berlin: de Gruyter.

Heftrich, Eckhard (1962): *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a): „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Teil 1: Die Wissenschaft der Logik. Mit mündlichen Zusätzen“, in: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.): *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b): „Phänomenologie des Geistes“, in: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.): *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche. Erster Band.* Pfullingen: Neske.

Heidegger, Martin (1994): „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, in: *Holzwege.* Frankfurt am Main: Klostermann, S. 209–267.

Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit. 18. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges, Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh.* Tübingen: Niemeyer.

Heinemann, Margot/Heinemann, Wolfgang (2002): *Grundlagen der Textlinguistik. Interaktion - Text - Diskurs.* Tübingen: Niemeyer.

Heinrichs, Johannes (1986): *Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung. Eine Einführung.* Tübingen: Francke.

Heit, Helmut (2013): „Lesen und Erraten: Philosophie als ‚Selbstbekenntnis ihres Urhebers'", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 123–144.

Heller, Peter (1978): „Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus", in: *Nietzsche-Studien* 7, S. 27–50.

Helmholtz, Hermann (1867): *Handbuch der physiologischen Optik.* Leipzig: Voss.

Henke, Dieter (1989): „Gedanken zum Umgang mit den Grundstrukturen und Elementen quasi-naturwissenschaftlicher Bezüge im Werk Nietzsches", in: *Nietzsche-Studien* 18, S. 282–289.

Hennigfeld, Jochem (1976): „Sprache als Weltansicht. Humboldt - Nietzsche - Whorf", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, S. 433–451.

Hill, R. Kevin (2003): *Nietzsche's critiques. The Kantian foundations of his thought.* Oxford: Clarendon Press.

Hilpert, Konrad (1980): „Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches", in: *Nietzsche-Studien* 9, S. 91–121.

Hödl, Hans Gerald (1997): *Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne' (1873).* Wien: WUV-Univ.-Verl.

Hödl, Hans Gerald (2003): „Metaphern ohne Referenten. Anmerkungen zur neueren Diskussion um Nietzsches Sprachphilosophie", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 28, S. 183–199.

Hödl, Hans Gerald (2009): *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik.* Berlin: de Gruyter.

Höffe, Otfried (2003): *Kants Kritik der reinen Vernumft. Die Grundlage der modernen Philosophie.* München: Beck.

Hofmann, Johann Nepomuk (1994): *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik.* Berlin: de Gruyter.

Hofstadter, Douglas R. (1985): *Gödel, Escher, Bach. Ein endloses geflochtenes Band.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Horstmann, Rolf-Peter (1993): „Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche", in: *Hegel-Studien* 28, S. 285–301.

Hösle, Vittorio (1998): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2., erw. Auflage.* Hamburg: Meiner.

Houlgate, Stephen (1993): „Kant, Nietzsche and the 'Thing in Itself'", in: *Nietzsche-Studien* 22, S. 115–156.

Howard, Barbara F. (1981): „The Rhetoric of Confession: Dostoevskij's Notes from Underground and Rousseau's Confessions", in: *The Slavic and East European Journal* 25.4, S. 16–32.

Hughes, Patrick/Brecht, George (1978): *Die Scheinwelt des Paradoxons. Eine kommentierte Anthologie in Wort und Bild.* Braunschweig: Vieweg.

Hühn, Lore (2002): „Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos", in: Günter Figal (Hrsg.): *Interpretationen der Wahrheit.* Tübingen: Attempto.

Hussain, Nadeem J. Z. (2004): „Nietzsche's Positivism", in: *European Journal of Philosophy* 12.3, S. 326–368.

Hussain, Nadeem J. Z. (2007): „Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits", in: Brian Leiter, Neil Sinhababu (Hrsg.): *Nietzsche and Morality.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 157–191.

Ibáñez-Noé, Javier (1999): „World and Creation. On Nietzsche's Perspectivism", in: *Nietzsche-Studien* 28, S. 42–79.

Ibáñez-Noé, Javier (2005): „Is Nietzsche a Common-Sense Realist?", in: *International Studies in Philosophy* 37.3, S. 91–106.

Ibbeken, Claudia (2008): *Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Jahraus, Oliver (2012): „Supertheorie?“, in: Oliver Jahraus, Armin Nassehi, Mario Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier, Julian Müller (Hrsg.): *Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung.* Stuttgart: Metzler, S. 432–436.

Janaway, Christopher (1998): „Schopenhauer as Nietzsche’s Educator“, in: Christopher Janaway (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche’s Educator.* Oxford: Clarendon Press, S. 13–36.

Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche’s Genealogy.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Janz, Curt Paul (1978): *Friedrich Nietzsche. Biographie, Bd. 2.* München: Hanser.

Jaspers, Karl (1919): *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin, Heidelberg: Springer.

Jaspers, Karl (1950): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin: de Gruyter.

Jaspers, Karl (1956): *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung.* Berlin, Heidelberg: Springer.

Johnson, Dirk Robert (2010): *Nietzsche’s Anti-Darwinism.* New York: Cambridge Univ. Press.

Kail, Peter (2009): „Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 37, S. 5–22.

Kaiser, Stefan (1994): „Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in ‚Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘“, in: *Nietzsche-Studien* 23, S. 65–78.

Kalb, Christof (2000): *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.

Kaufmann, Walter (1982): „Nietzsches Philosophie der Masken“, in: *Nietzsche-Studien* 10-11, S. 111–131.

Kaufmann, Walter (1988): *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist.* Darmstadt: Wiss. Buchges.

Kaulbach, Friedrich (1979): „Nietzsche und der monadologische Gedanke“, in: *Nietzsche-Studien* 8, S. 127–156.

Kaulbach, Friedrich (1980): *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie.* Köln: Böhlau.

Kaulbach, Friedrich (1989): „Kritik der Vernunft und Vernunft der Sinnwahrheit bei Nietzsche“, in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 134–153.

Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus.* Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

Kellerwessel, Wulf (2004): „Nietzsches interpretatorische Sprachphilosophie im Kontext seiner Erkenntnistheorie - unter besonderer Berücksichtigung der ‚Genealogie der Moral‘. Rekonstruktion und Kritik“, in: *Prima Philosophia* 17.3, S. 331–358.

Kimmich, Dorothee (1993): *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge.* Darmstadt: Wiss. Buchges.

Kirchhoff, Jochen (1977): „Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 6, S. 16–44.

Klass, Tobias Nikolaus (2000): „Von Peitschen und Masken. Nietzsches Suche nach Strategien der Selbst-Anrührung“, in: Alfred Schäfer, Michael Wimmer (Hrsg.): *Masken und Maskierungen.* Opladen: Leske + Budrich, S. 251–280.

Koelb, Clayton (Hrsg.) (1990): *Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra.* Albany, NY: State Univ. of New York Press.

Kofman, Sarah (1972): *Nietzsche et la métaphore.* Paris: Payot.

Kofman, Sarah (1992): *Explosion I. De l’Ecce Homo de Nietzsche.* Paris: Galilée.

Kopperschmidt, Josef (1994): „Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft“, in: Josef Kopperschmidt, Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder ‚Die Sprache ist Rhetorik‘. 5.*

*Internationales Kolloquium des Arbeitskreises für Rhetorik über ‚Nietzsche und die Rhetorik' 1992 in Königstein.* München: Fink, S. 39–62.

Körnig, Stephan (1999): *Perspektivität und Unbestimmtheit in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Eine vergleichende Studie zu Hegel, Nietzsche und Luhmann.* Tübingen: Francke.

Krah, Hans (2005): „Einführung", in: *Zeitschrift für Semiotik* 27.1-2, S. 3–22.

Kronberger, Martin (1998): „Zur Genealogie des ‚Ecce homo'", in: *Nietzsche-Studien* 27, S. 319–338.

Kroner, Richard (1961): *Von Kant bis Hegel. 2. Auflage, zwei Bände in einem Band.* Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

Krüger, Hans-Peter (1992): „Selbstreferenz bei Maturana und Luhmann. Ein kommunikationstheoretischer Vergleich", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40.5, S. 474–489.

Krummel, Richard Frank/Krummel, Evelyn S. (1998): *Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1919 - 1945.* Berlin, New York: de Gruyter.

Kuhlmann, Wolfgang (1975): *Reflexion und kommunikative Erfahrung. Untersuchungen zur Stellung philosophischer Reflexion zwischen Theorie und Kritik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kuhlmann, Wolfgang (1992): *Kant und die Transzendentalpragmatik.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kuhne, Frank (2007): *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie.* Hamburg: Meiner.

Lampert, Laurence (1986): *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra.* New Haven: Yale Univ. Press.

Lampert, Laurence (2001): *Nietzsche's Task. An Interpretation of ‚Beyond Good and Evil'.* New Haven: Yale Univ. Press.

Langer, Daniela (2005): *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes.* München: Fink.

Large, Duncan (2001): *Nietzsche and Proust. A Comperative Study.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Laucken, Uwe (1995): „Situation II", in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9.* Basel: Schwabe, S. 929–937.

Lawson, Hilary (1985): *Reflexivity. The post-modern predicament.* London: Hutchinson.

Leiter, Brian (1994): „Perspectivism in Nietzsche's ‚Genealogy of Morals'", in: Richard Schacht (Hrsg.): *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'.* Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, S. 334–357.

Leiter, Brian (2000): „Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings", in: *European Journal of Philosophy* 8.3, S. 277–297.

Leiter, Brian (2001): „The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche", in: John Richardson, Brian Leiter (Hrsg.): *Nietzsche.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 281–321.

Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality.* London: Routledge.

Leiter, Brian (2013): „Nietzsche's Naturalism Reconsidered", in: Ken Gemes, John Richardson (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Nietzsche.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 576–598.

Lenk, Hans (1993): *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lethcoe, James (1966): „Self-Deception in Dostoevskij's Notes from the Underground", in: *The Slavic and East European Journal* 10.1, S. 9–21.

Letteri, Mark (1990): „The theme of health in Nietzsche's thought", in: *Man and World* 23, S. 405–417.

Liebmann, Otto (1865): *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung.* Stuttgart: Schober.

Liebscher, Martin (2010): „Friedrich Nietzsche's Perspectives on the Unconscious", in: Angus Nicholls, Martin Liebscher (Hrsg.): *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 241–260.

Lightbody, Brian (2010): „Nietzsche, Perspectivism, Anti-realism: An Inconsistent Triad", in: *The European Legacy* 15.4, S. 425–438.

Loeb, Paul S. (2010): *The Death of Nietzsche's Zarathustra.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Long, Thomas A. (1990): „Nietzsche's Philosophy of Medicine", in: *Nietzsche-Studien* 19, S. 112–128.

Löw, Reinhard (1984): *Nietzsche, Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken.* Weinheim: Acta humaniora.

Luhmann, Niklas (1987a): „Autopoiesis als soziologischer Begriff", in: Hans Haferkamp, Michael Schmid (Hrsg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 307–324.

Luhmann, Niklas (1987b): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1987c): *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1987d): „Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft", in: *Zeitschrift für Soziologie* 16.3, S. 161–174.

Luhmann, Niklas (1990a): „Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität", in: *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven.* Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31–58.

Luhmann, Niklas (1990b): *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1991): „Sthenographie und Euryalistik", in: Hans U. Gumbrecht, Karl Ludwig Pfeiffer (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 58–79.

Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1993): „Die Paradoxie der Form", in: Dirk Baecker (Hrsg.): *Kalkül der Form.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 197–212.

Luhmann, Niklas (1995a): „Probleme mit operativer Schließung", in: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch.* Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 12–36.

Luhmann, Niklas (1995b): *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wiener Vorlesungen im Rathaus Bd. 46.* Wien: Picus.

Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Magnus, Bernd (1980): „Nietzsche's Mitigated Skepticism", in: *Nietzsche-Studien* 9, S. 260–267.

Magnus, Bernd (1983): „Nietzsche Today: A View from America", in: *International Studies in Philosophy* 15.2, S. 95–103.

Magnus, Bernd (1985): „The End of ‚The End of Philosophy'", in: Hugh J. Silverman, Don Ihde (Hrsg.): *Hermeneutics & Deconstruction.* Albany, NY: State Univ. of New York Press, S. 2–10.

Magnus, Bernd (1989): „Nietzsche and Postmodern Criticism", in: *Nietzsche-Studien* 18, S. 301–316.

Magnus, Bernd (1997): „Philosophy as a Kind of Writing: Der Fall Nietzsche“, in: Herbert Grabes (Hrsg.): *Literature and philosophy.* Tübingen: Narr, S. 125–147.

Magnus, Bernd (2000): „A Bridge too far: Asceticism and Eternal Recurrence“, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra.* Berlin: Akademie, S. 285–321.

Malter, Rudolf (1982): „Erlösung durch Erkenntnis. Über die Bedingungen der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre von der Willensverneinung“, in: Wolfgang Schirmacher, Arthur Hübscher (Hrsg.): *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung: Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag.* Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 41–59.

Manns, Sophia (2005): *‚Unreliable narration‘ in der russischen Literatur. F. M. Dostoevskijs Zapiski iz podpol’ja und V. V. Erofeevs Moskva-Petuski im Vergleich.* Frankfurt am Main: Lang.

Martínez, Matías/Scheffel, Michael (2005): *Einführung in die Erzähltheorie.* Müchen: C.H. Beck.

Mauch, Philipp (2009a): „Das Reihenfolgenargument. Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Traszendentalphilosophie am Beispiel ‚Die vier grossen Irrthümer‘ aus ‚Götzen-Dämmerung‘“, in: *Nietzscheforschung* 16, S. 161–174.

Mauch, Philipp (2009b): *Nietzsche über das Ganze. Immanenz und Differenz in ‚Jenseits von Gut und Böse‘. Eine konzeptionelle Analyse.* Diss. München.

Maurer, Klemens Reinhart (1979): „Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik“, in: *Nietzsche-Studien* 8, S. 104–126.

May, Simon (1999): *Nietzsche’s Ethics and his War on ‘Morality’.* Oxford: Clarendon Press.

Meijers, Anthonie (1988): „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 17, S. 369–390.

Menke, Christoph (1992): „Der ‚Wendungspunkt‘ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels ‚Logik‘“, in: Christoph Demmerling, Friedrich Kambartel (Hrsg.): *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–66.

Menninghaus, Winfried (1987): *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Meschkowski, Herbert (1965): *Mathematik als Bildungsgrundlage.* Braunschweig: Vieweg.

Metz, Wilhelm (1991): *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes.* Stuttgart, Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.

Meuthen, Erich (1994): „‚Pathos der Distanz‘. Zur Struktur der ironischen Rede bei Nietzsche“, in: Josef Kopperschmidt, Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder ‚Die Sprache ist Rhetorik‘. 5. Internationales Kolloquium des Arbeitskreises für Rhetorik über ‚Nietzsche und die Rhetorik‘ 1992 in Königstein.* München: Fink, S. 127–136.

Meyer, Matthew (2014): *Reading Nietzsche through the ancients. An analysis of becoming, perspectivism, and the principle of non-contradiction.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Miller, C. A. (1973): „Nietzsche’s ‘Discovery’ of Dostoevsky“, in: *Nietzsche-Studien* 2, S. 202–257.

Miller, C. A. (1978): „Nietzsches ‚Soteriopsychologie‘ im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus“, in: *Nietzsche-Studien* 7, S. 130–157.

Miller, Max (1987): „Selbstreferenz und Differenzerfahrung. Einige Überlegungen zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme“, in: Hans Haferkamp, Michael Schmid (Hrsg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 187–211.

Mittelman, Willard (1984): „Perspectivism, Becoming, and Truth in Nietzsche“, in: *International Studies in Philosophy* 16.2, S. 3–22.

Moore, Gregory (2002): *Nietzsche, Biology, and Metaphor.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Moser, Christian (2006): *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne.* Tübingen: Niemeyer.

Most, Glenn/Fries, Thomas (1994): „<«>. Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: Tilman Borsche (Hrsg.): *‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Berlin, New York: de Gruyter, S. 17–46.

Müller, Daniel (1995a): *Wider die ‚Vernunft in der Sprache‘. Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben Nietzsches.* Tübingen: Narr.

Müller, Enrico (2005): *Die Griechen im Denken Nietzsches.* Berlin: de Gruyter.

Müller, Enrico (2009a): „Moral“, in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 232–235.

Müller, Enrico (2009b): „Von der ‚Umwertung‘ zur Autogenealogie. Die ‚Götzen-Dämmerung‘ im Kontext des Spätwerks“, in: *Nietzscheforschung* 16, S. 141–149.

Müller, Enrico (2010): „‚Auslegungen des Leibes‘. Physiologie als fröhliche Wissenschaft“, in: Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling, Friedrich Nietzsche (Hrsg.): *Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir.* Pisa: ETS, S. 309–324.

Müller, Enrico (2013): „Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“, in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse‘.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 243–258.

Müller, Thomas (1995b): *Die Poetik der Philosophie. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche.* Frankfurt am Main, New York: Campus.

Müller-Buck, Renate (2002): „‚Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte‘. Nietzsche liest Dostojewskij“, in: *Dostoevsky-Studies* 6, S. 89–118.

Müller-Farguell, Roger (1990): „Zerbrechende Härte – Überlegungen zu Nietzsches Bildbrüchen“, in: *Revue ‚Etudes de lettres‘* 224.3, S. 59–70.

Müller-Farguell, Roger (1998): „Vorreden der Zukunft. Nietzsches Rhetorik einer kommenden Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 27, S. 283–299.

Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.* Berlin, New York: de Gruyter.

Müller-Lauter, Wolfgang (1974): „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“, in: *Nietzsche-Studien* 3, S. 1–60.

Müller-Lauter, Wolfgang (1978): „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 7, S. 189–235.

Nehamas, Alexander (1983): „Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 12, S. 473–490.

Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche. Life as Literature.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Nielsen, Cathrin (2010): „Wissenschaft und Unendlichkeit“, in: Carlo Gentili, Cathrin Nielsen (Hrsg.): *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches.* Berlin: de Gruyter, S. 205–232.

Niemeyer, Christian (1995): „Die Fabel von der Welt als Fabel oder Nietzsches andere Vernunft. Irrtümer um eine Geschichte?“, in: *Nietzscheforschung* 3, S. 233–245.

Niemeyer, Christian (1998): „‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘. Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine spätere Bildungsphilosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 27, S. 196–213.

Niemeyer, Christian (2007): *Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘.* Darmstadt: Wiss. Buchges.

Niemeyer, Christian (2011): *Nietzsche verstehen. Eine Gebrauchsanweisung.* Darmstadt: Lambert Schneider.

Nohl, Hermann (1913): „Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt.“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149, S. 106–115.

Nola, Robert (1999): „Nietzsche's Naturalism: Science and Belief", in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 91–100.

Nola, Robert (2005): „Abandoning Science and Truth, or Reclaiming Science and Truth from Nietzschean Ascetic Ideals", in: *Rivista di Estetica* 28.1, S. 199–223.

Nöth, Winfried (2002): „Selbstreferenz in systemtheoretischer und semiotischer Sicht", in: *etc: Empirische Text- und Kulturforschung* 2, S. 1–7.

Nöth, Winfried (2008): „Self-reference in the media: The semiotic framework", in: Winfried Nöth, Nina Bishara (Hrsg.): *Self-Reference in the Media.* Berlin, New York: Mouton de Gruyter, S. 3–30.

Oger, Erik (1994): „Nietzsches Inszenierungen der Philosophie", in: Roland Duhamel, Erik Oger (Hrsg.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–36.

Olson, Greta (2003): „Reconsidering Unreliability: Fallible and Untrustworthy Narrators", in: *Narrative* 11.1, S. 93–109.

Orsucci, Andrea (1994): „Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber", in: Tilman Borsche (Hrsg.): *‚Centauren-Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Berlin, New York: de Gruyter, S. 193–207.

Ottmann, Henning (1987): „Nietzsches Perspektivismus", in: Wilhelm Baumgartner (Hrsg.): *Gewißheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 79–91.

Owen, David (2000): „Is there a Doctrine of Will to Power?", in: *International Studies in Philosophy* 32.3, S. 95–106.

Papineau, David (1993): *Philosophical Naturalism.* Oxford: Blackwell.

Papineau, David (2007): „Naturalism". http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/naturalism/ (zuletzt abgerufen am 11.10.2010).

Pasley, Malcolm (1978): „Nietzsche's Use of Medical Terms", in: Malcolm Pasley (Hrsg.): *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays.* London: Methuen, S. 123–158.

Patt, Walter (1997): *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Peace, Richard (1993): *Dostoevsky's Notes from Underground.* Bristol: Bristol Classical Press.

Pestalozzi, Karl (2001): „Zarathustras prophetisches Reden im Kontext der Epoche", in: Peter Villwock (Hrsg.): *Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000.* Basel: Schwabe, S. 189–206.

Pichler, Axel (2010): *Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken.* Wien: Passagen.

Pichler, Axel (2012): „Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches I und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens", in: *Nietzscheforschung* 19, S. 301–309.

Pichler, Axel (2013): „‚Den Irrtum erzählen'. Eine Lektüre von „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde", in: *Nietzscheforschung* 20, S. 193–210.

Pichler, Axel (2014): *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der ‚Götzen-Dämmerung'.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Pinder, Tillmann (1986): „Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‚transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A11f./B25)", in: *Kant-Studien* 77.1-4, S. 1–40.

Pippin, Robert (1988): „Irony and Affirmation in Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra'", in: Michael A. Gillespie (Hrsg.): *Nietzsche's new seas. Explorations in philosophy, aesthetics, and politics.* Chicago: Univ. of Chicago Press, S. 45–71.

Poellner, Peter (1995): *Nietzsche and Metaphysics.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Poellner, Peter (2001): „Perspectival Truth“, in: John Richardson, Brian Leiter (Hrsg.): *Nietzsche.* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 85–117.

Porter, James I. (2006): „Nietzsche’s Theory of the Will to Power“, in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *A Companion to Nietzsche.* Malden, MA: Blackwell, S. 548–564.

Puntel, Lorenz Bruno (1983): „Transzendentaler und absoluter Idealismus“, in: Dieter Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 198–229.

Purtschert, Patricia (2006): *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche.* Frankfurt am Main: Campus.

Pütz, Peter (1967): *Friedrich Nietzsche.* Stuttgart: Metzler.

Rayman, Joshua (2007): „Nietzsche, Truth and Reference“, in: *Nietzsche-Studien* 36, S. 155–168.

Reckermann, Alfons (2003): *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000.* Berlin, New York: de Gruyter.

Reginster, Bernard (2000): „Perspectivism, Criticism and Freedom of Spirit“, in: *European Journal of Philosophy* 8.1, S. 40–62.

Reginster, Bernard (2001): „The Paradox of Perspectivism“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 62.1, S. 217–233.

Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism.* Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.

Riccardi, Mattia (2007a): „Materialien zur Entstehung der ‚Morgenröthe‘. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, ‚Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung‘ (1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 36, S. 368–381.

Riccardi, Mattia (2007b): „Nachweise aus Gustav Teichmüller, ‚Die wirkliche und die scheinbare Welt‘ (1882)“, in: *Nietzsche-Studien* 36, S. 399–401.

Riccardi, Mattia (2009): *„Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche.* Basel: Schwabe.

Riccardi, Mattia (2011): „Nietzsche’s Sensualism“, in: *European Journal of Philosophy* 21.2, S. 219–257.

Richardson, John (1996): *Nietzsche’s System.* New York: Oxford Univ. Press.

Richardson, John (2000): „Clark on Will to Power“, in: *International Studies in Philosophy* 32.3, S. 107–117.

Richli, Urs (1982): *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘.* Wien, München: Oldenbourg.

Richli, Urs (1993): „Die Selbstbezüglichkeit der Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik. Kritische Bemerkungen zur transzendentalpragmatischen Interpretation des spekulativen Widerspruchs“, in: Erich Heintel, Hans-Dieter Klein, Johann Reikerstorfer (Hrsg.): *Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag. Teil 1.* Frankfurt am Main, New York: Lang, S. 139–151.

Ridley, Aaron (2006): „Nietzsche and the Re-Evaluation of Values“, in: Christa D. Acampora (Hrsg.): *Nietzsche’s ‘On the Genealogy of Morals’. Critical Essays.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 77–92.

Riehl, Alois (1898): *Friedrich Nietsche. Der Künstler und Denker.* Stuttgart: Frommann.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (1971-2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel: Schwabe.

Rois, Stefan (2009): „Das Fundament der vitalistischen Moralkritik Nietzsches im Halblicht der ‚Götzen-Dämmerung‘“, in: *Nietzscheforschung* 16, S. 231–238.

Röllin, Beat (2012): *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte.* Paderborn: Fink.

Röllin, Beat (2013): „Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von ‚Jenseits von Gut und Böse'", in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse'.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 47–67.

Roos, Richard (1987): „Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches", in: Rudolph Berlinger, Wiebke Schrader (Hrsg.): *Nietzsche kontrovers VI.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 7–42.

Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rosales, Alberto (2000): *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien.* Berlin, New York: de Gruyter.

Roth, Florian (1993): „Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik", in: *Nietzsche-Studien* 22, S. 94–114.

Roth, Robin Alice (1990): „Nietzsche's Metaperspectivism", in: *International Studies in Philosophy* 22.2, S. 67–77.

Röttges, Heinz (1972): *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung.* Berlin: de Gruyter.

Rupschus, Andreas/Stegmaier, Werner (2009): „‚Inconsequenz Spinoza's'? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in Jenseits von Gut und Böse 13", in: *Nietzsche-Studien* 38, S. 299–308.

Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault.* Frankfurt am Main: Campus.

Sailer, Johann Michael (1794): *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Zweite, verbesserte Ausgabe, Bd. 3.* München: Lentner.

Salaquarda, Jörg (1973): „Der Antichrist", in: *Nietzsche-Studien* 2, S. 91–136.

Salaquarda, Jörg (1985): „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie.* Frankfurt am Main: Knecht, S. 27–61.

Salaquarda, Jörg (1996): „Nachwort zur 2. Auflage", in: Jörg Salaquarda (Hrsg.): *Nietzsche.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 375–391.

Salaquarda, Jörg (2000): „Die Grundconception des ‚Zarathustra'", in: Volker Gerhardt (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra.* Berlin: Akademie, S. 69–92.

Salaquarda, Jörg (2007): „Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches ‚Antichrist'", in: Konstantin Broese, Matthias Koßler, Barbara Salaquarda (Hrsg.): *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 193–209.

Sandig, Barbara (2006): *Textstilistik des Deutschen.* Berlin, New York: de Gruyter.

Sartre, Jean-Paul (1976): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre.* Paris: Gallimard.

Schacht, Richard (1983): *Nietzsche.* London: Routledge & Paul.

Schacht, Richard (1999): „Nietzsche: Truth and Knowledge", in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 25–38.

Schacht, Richard (2000a): „Nietzsche's 'Will to Power'", in: *International Studies in Philosophy* 32.3, S. 83–94.

Schacht, Richard (2000b): „Nietzschean Cognitivism", in: *Nietzsche-Studien* 26, S. 12–40.

Schacht, Richard (2005): „Nietzsche and the Perspectival", in: *Philosophical Topics* 33.2, S. 193–225.

Schaeffner, André (Hrsg.) (1958): *Nietzsche. Lettres à Peter Gast. Introduction et Notes d'André Schaeffner. Bd. 1.* Monaco: Editions du Rocher.

Scheffel, Michael (1997): *Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen.* Tübingen: Niemeyer.

Scheier, Claus-Artur (1990): „Einleitung“, in: Claus-Artur Scheier (Hrsg.): *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886.* Hamburg: Meiner, S. VII–CXXIII.

Schlechta, Karl (1959): *Der Fall Nietzsche.* München: Hanser.

Schlechta, Karl (1972): „Nietzsche über den Glauben an die Grammatik“, in: *Nietzsche-Studien* 1, S. 353–358.

Schlechta, Karl/Anders, Anni (1962): *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.

Schmid, Holger (1984): *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schmitz, Heinz-Gerd (1998): „Zeichenrede. Überlegungen zu Fundierung und Reichweite von Nietzsches skeptischem Perspektivismus“, in: *Perspektiven der Philosophie* 24, S. 275–301.

Schnädelbach, Herbert (1977): *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schnädelbach, Herbert (2000): „Philosophie als spekulative Wissenschaft“, in: Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser, Herbert Schnädelbach (Hrsg.): *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 21–86.

Schopenhauer, Arthur (1977): *Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe v. A. Hübscher. Editorische Materalien v. A. Hübscher. Redaktion v. Claudia Schmölders, Fritz Senn und Gerd Haffmans.* Zürich: Diogenes.

Schrift, Alan D. (1985): „Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche’s Deconstruction of Epistemology“, in: *Journal of the History of Philosophy* 23.3, S. 371–395.

Schrift, Alan D. (1987): „Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic“, in: *Nietzsche-Studien* 26, S. 91–111.

Schubert, Corinna (2012): „‚Der Autor hat den Mund zu halten […]‘. Nietzsche-Interpretationen zwischen Biographismus und Interaktion“, in: *Nietzscheforschung* 19, S. 279–288.

Schubert, Corinna (2013): „‚Wanderer, wer bist du?‘. Überlegungen zu Maske und Dialog, Figur und dem Vornehmen in Jenseits von Gut und Böse 278“, in: Marcus A. Born, Axel Pichler (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse‘.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 279–304.

Schwenke, Heiner (2006): *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller.* Basel: Schwabe.

Seebold, Elmaar (Hrsg.) (2004a): *Kluge. Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24., durchges. und erw. Aufl.* Berlin, New York: de Gruyter.

Shapiro, Gary (1990): „Translating, Repeating, Naming: Foucault, Derrida, and ‘The Genealogy of Morals’“, in: Clayton Koelb (Hrsg.): *Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra.* Albany, NY: State Univ. of New York Press, S. 39–55.

Siemens, Herman (2006): „Nietzsche and the Empirical: through the eyes of the term ‘Empfindung’“, in: *South African Journal of Philosophy* 25.2, S. 146–158.

Siemens, Herman/van Tongeren, Paul (2012): „Das Nietzsche-Wörterbuch: Anatomy of a ‚großes Projekt‘“, in: Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 451–466.

Simon, Josef (1972): „Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition“, in: *Nietzsche-Studien* 1, S. 1–26.

Simon, Josef (1981): „Friedrich Nietzsche“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie.* München: Beck, S. 203–224.

Simon, Josef (1984): „Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus“, in: Rudolph Berlinger, Wiebke Schrader (Hrsg.): *Nietzsche kontrovers III.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–37.

Simon, Josef (1985): „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche“, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie.* Frankfurt am Main: Knecht, S. 63–97.

Simon, Josef (1986): „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation“, in: Mihailo Djuric, Josef Simon (Hrsg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 62–74.

Simon, Josef (1987): „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte‘“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12.3, S. 79–90.

Simon, Josef (1989a): „Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik“, in: *Nietzsche-Studien* 18, S. 242–259.

Simon, Josef (1989b): „Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik“, in: Günter Abel, Jörg Salaquarda, Wolfgang Müller-Lauter (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag.* Berlin: de Gruyter, S. 110–133.

Simon, Josef (1992a): „Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode“, in: Mihailo Djuric, Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 65–78.

Simon, Josef (1992b): „Das neue Nietzsche-Bild“, in: *Nietzsche-Studien* 21, S. 1–9.

Simon, Josef (1992c): „Das philosophische Paradoxon“, in: Roland Hagenbüchle, Paul Geyer (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens.* Tübingen: Stauffenburg Verlag, S. 45–60.

Simon, Josef (1999): „Der Name ‚Wahrheit‘. Zu Nietzsches früher Schrift ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘“, in: Manfred Riedel (Hrsg.): *„Jedes Wort ist ein Vorurteil“. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken.* Köln: Böhlau, S. 77–93.

Simon, Josef (2000a): „Moral bei Kant und Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 29, S. 178–198.

Simon, Josef (2000b): „Nietzsche und der Gedanke einer kritischen Theorie“, in: *Nietzscheforschung* 5/6, S. 195–208.

Simon, Josef (2002): „Natur und Leben, Form und Kunst. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches“, in: Harald Seubert (Hrsg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken.* Köln: Böhlau, S. 75–89.

Simon, Josef (2007): „Zum Verhältnis von System und Stil bei Hegel und Nietzsche“, in: Klaus Vieweg, Richard T. Gray (Hrsg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung.* Weimar: Verl. der Bauhaus-Univ., S. 164–178.

Simon, Josef (2009): „Bewusstsein“, in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 46–47.

Simonis, Linda (2002): „Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen“, in: *Nietzsche-Studien* 31, S. 57–74.

Small, Robin (1999): „We Sensualists“, in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 73–89.

Small, Robin (2001): *Nietzsche in Context.* Aldershot: Ashgate.

Solies, Dirk (2005): „Das Organische und der Zweck. Zwei Grundkategorien bei Nietzsche und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen“, in: Beatrix Himmelmann (Hrsg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.-29. August 2004.* Berlin, New York: de Gruyter, S. 324–331.

Soll, Ivan (1986): „The Hopelessness of Hedonism and the Will to Power“, in: *International Studies in Philosophy* 18.2, S. 97–112.

Soll, Ivan (1998): „Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life through Art“, in: Christopher Janaway (Hrsg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche’s Educator.* Oxford: Clarendon Press, S. 79–115.

Solomon, Robert C. (1990): „Nietzsche, Postmodernism, and Resentment: A Genealogical Hypothesis“, in: Clayton Koelb (Hrsg.): *Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra.* Albany, NY: State Univ. of New York Press, S. 267–293.

Sommer, Andreas Urs (2000a): *Friedrich Nietzsches ‚Der Antichrist‘. Ein philosophisch-historischer Kommentar.* Basel: Schwabe.

Sommer, Andreas Urs (2000b): „Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 29, S. 302–316.

Sommer, Andreas Urs (2006): „Nihilism and Skepticism in Nietzsche“, in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *A Companion to Nietzsche.* Malden, MA: Blackwell, S. 250–269.

Sommer, Andreas Urs (2009): „Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches ‚Götzen-Dämmerung‘. Probleme und Perspektiven“, in: *Perspektiven der Philosophie* 35, S. 45–66.

Spaemann, Robert (1991): „Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie“, in: Niklas Luhmann, Robert Spaemann (Hrsg.): *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 49–73.

Spiekermann, Claus (1999): „Nietzsche and Critical Theory“, in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I.* Dordrecht: Kluwer, S. 225–242.

Stack, George J. (2005): *Nietzsche’s Anthropic Circle. Man, Science, and Myth.* Rochester, NY: University of Rochester Press.

Stegmaier, Werner (1985a): „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14, S. 69–95.

Stegmaier, Werner (1985b): „Ontologie und Nietzsche“, in: Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition. Band 1.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 46–61.

Stegmaier, Werner (1990): „Nietzsches Hegel-Bild“, in: *Hegel-Studien* 25, S. 99–110.

Stegmaier, Werner (1992a): „Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems“, in: Mihailo Djuric, Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 110–129.

Stegmaier, Werner (1992b): „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce homo‘“, in: *Nietzsche-Studien* 21, S. 163–183.

Stegmaier, Werner (1992c): „Nietzsches Perspektivierung der Moral. ‚Ist aber ein außermoralisches Denken möglich?‘“, in: *Theologie der Gegenwart* 35.2, S. 91–106.

Stegmaier, Werner (1992d): *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stegmaier, Werner (1994): *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘.* Darmstadt: Wiss. Buchges.

Stegmaier, Werner (1995): „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Interindividuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: Josef Simon, Werner Stegmaier (Hrsg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 213–238.

Stegmaier, Werner (2000): „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘“, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra.* Berlin: Akademie, S. 191–224.

Stegmaier, Werner (2001a): „Die Substanz muss Fluktuanz werden. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik“, in: *Berliner Debatte Initial* 12.4, S. 3–12.

Stegmaier, Werner (2001b): „Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen“, in: Renate Reschke (Hrsg.): *Zeitenwende-Wertewende. Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches.* Berlin: Akademie, S. 77–96.

Stegmaier, Werner (2004a): „‚Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien“, in: *Nietzsche-Studien* 33, S. 90–128.

Stegmaier, Werner (2004b): „Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft'", in: Renate Reschke (Hrsg.): *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?* Berlin: Akademie, S. 167–178.

Stegmaier, Werner (2007): „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie", in: *Nietzsche-Studien* 36, S. 80–94.

Stegmaier, Werner (2008a): *Philosophie der Orientierung.* Berlin, New York: de Gruyter.

Stegmaier, Werner (2008b): „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)", in: *Nietzsche-Studien* 37, S. 62–114.

Stegmaier, Werner (2009): „Paradoxie", in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 262–263.

Stegmaier, Werner (2010a): „Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft. Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen im Kontext seiner Fröhlichen Wissenschaft", in: Carlo Gentili, Cathrin Nielsen (Hrsg.): *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches.* Berlin: de Gruyter, S. 1–16.

Stegmaier, Werner (2010b): „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung", in: *Nietzsche-Studien* 39, S. 2–11.

Stegmaier, Werner (2011a): *Friedrich Nietzsche zur Einführung.* Hamburg: Junius.

Stegmaier, Werner (2011b): „Niklas Luhmann als Philosoph", in: Christina Gansel (Hrsg.): *Systemtheorie in den Fachwissenschaften. Zugänge, Methoden, Probleme.* Göttingen: V & R unipress, S. 11–32.

Stegmaier, Werner (2011c): „Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie", in: Hubertus Busche, Stefan Hessbrüggen-Walter (Hrsg.): *Departure for modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700).* Hamburg: Meiner, S. 207–216.

Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft'.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Stegmaier, Werner (2015, in Vorbereitung): „Orientierungsmittel. Wissen nach Nietzsche, Luhmann und Abel", in: Ulrich Dirks, Astrid Wagner (Hrsg.): *Abel im Dialog.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Stevens, Jaqueline (2003): „On the Morals of Genealogy", in: *Politcal Theory* 31.4, S. 558–588.

Stingelin, Martin (1993): „Historie als ‚Versuch das heraklitische Werden […] in Zeichen abzukürzen'. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk", in: *Nietzsche-Studien* 22, S. 28–41.

Strobel, Eva (2000): *Nietzsches Philosophie der Bejahung.* Tübingen: Attempto.

Strong, Tracy B. (1985): „Texts and Pretexts. Reflections on Perspectivism in Nietzsche", in: *Politcal Theory* 13.2, S. 164–182.

Suber, Peter (1987): „A Bibliography of Works on Reflexivity", in: Steven J. Bartlett, Suber Peter (Hrsg.): *Self-reference. Reflections of reflexivity.* Dordrecht: Nijhoff, S. 259–362.

Taureck, Bernhard F. (1985): „Selbstbezügliche Konsistenz bei Nietzsche?", in: *Nietzsche-Studien* 14, S. 377–378.

Tebartz-van Elst, Anne (1994a): *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche.* Freiburg: Alber.

Tebartz-van Elst, Anne (1994b): „Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität. Zur epistemischen Funktion der Metapher bei Nietzsche", in: Josef Kopperschmidt, Helmut Schanze (Hrsg.): *Nietzsche oder ‚Die Sprache ist Rhetorik'. 5. Internationales Kolloquium des Arbeitskreises für Rhetorik über ‚Nietzsche und die Rhetorik' 1992 in Königstein.* München: Fink, S. 109–126.

Teichmüller, Gustav (1877): *Darwinismus und Philosophie.* Dorpat: Mattiesen.

Teichmüller, Gustav (1879a): *Über das Wesen der Liebe.* Leipzig: Duncker & Humblot.

Teichmüller, Gustav (1879b): *Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge.* Leipzig: Köhler.

Teichmüller, Gustav (1882): *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik.* Breslau: Koebner.

Theunissen, Michael (1978): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Thurnher, Rainer (1989): „Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 9, S. 38–60.

Tietz, Udo (2000): „Phänomenologie des Scheins. Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus“, in: *Nietzscheforschung* 7, S. 215–241.

Tietz, Udo (2002): „Das animal rationale und die Grundlagen der wissenschaftlichen Vernunft. Zur anthropologischen Transformation der Erkenntnistheorie bei Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzscheforschung* 9, S. 47–66.

Todorov, Tzvetan (1978): *Les Genres du Discours.* Paris: Seuil.

Ulmer, Karl (1962): *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes.* Bern, München: Francke.

van Tongeren, Paul (1989): *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu ‚Jenseits von Gut und Böse‘.* Bonn: Bouvier.

van Tongeren, Paul (1999): „Nietzsche’s Symptomatology of Skepticism“, in: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II.* Dordrecht: Kluwer, S. 61–71.

van Tongeren, Paul (2000): *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy.* West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press.

van Tongeren, Paul (2003): „Nietzsche’s Naturalism“, in: Nicholas Martin (Hrsg.): *Nietzsche and the German tradition.* Oxford: Lang, S. 205–214.

van Tongeren, Paul (2006): „Nietzsche and Ethics“, in: Keith Ansell-Pearson (Hrsg.): *A Companion to Nietzsche.* Malden, MA: Blackwell, S. 389–403.

van Tongeren, Paul (2012a): „„‚Ich‘ bin darin […] ego ipsissimus […], ego ipsissimum‘. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, in: *Nietzsche-Studien* 41, S. 1–16.

van Tongeren, Paul (2012b): „Science and Philosophy in Nietzsche’s ‘Genealogy of Morality’“, in: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hrsg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: de Gruyter, S. 73–87.

van Tongeren, Paul/Schank, Gerd/Siemens, Herman (Hrsg.) (2004): *Nietzsche-Wörterbuch. Bd. 1: Abbreviatur - einfach.* Berlin: de Gruyter.

Vater, Heinz (2001): *Einführung in die Textlinguistik. Struktur und Verstehen von Texten. 3., überarb. Aufl.* München: Fink.

Venturelli, Aldo (2003): *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen.* Berlin: de Gruyter.

Vivarelli, Vivetta (1998): *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Vollmer, Gerhard (1985): *Was können wir wissen? Band 1: Die Natur der Erkenntnis.* Stuttgart: Hirzel.

Vollmer, Gerhard (1990): „Paradoxien und Antinomien. Stolpersteine auf dem Weg zur Wahrheit“, in: *Naturwissenschaften* 77, S. 49–66.

Warnock, Mary (1978): „Nietzsche’s Conception of Truth“, in: Malcolm Pasley (Hrsg.): *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays.* London: Methuen, S. 33–63.

Weijers, Els (1994): „Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten“, in: Roland Duhamel, Erik Oger (Hrsg.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst.* Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 37–54.

Welsch, Wolfgang (2007): „Logik und Metaphorik – Zu Hegel und Nietzsche“, in: Klaus Vieweg, Richard T. Gray (Hrsg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung.* Weimar: Verl. der Bauhaus-Univ., S. 146–163.

Welshon, Rex (2002): „Construing ‘Construing Perspectivism’“, in: *International Studies in Philosophy* 34.3, S. 35–40.

Welshon, Rex (2004): *The philosophy of Nietzsche.* Stocksfield U.K.: Acumen.

Welshon, Rex (2009): „Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche’s Epistemology“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 37, S. 23–43.

Westerdale, Joel P. (2006): „Zarathustra’s Preposterous History“, in: *Nietzsche-Studien* 35, S. 47–69.

Westphal, Kenneth R. (1984a): „Nietzsche’s Sting and the Possibility of Good Philology“, in: *International Studies in Philosophy* 16.2, S. 71–90.

Westphal, Kenneth R. (1984b): „Was Nietzsche a Cognitivist?“, in: *Journal of the History of Philosophy* 26.3, S. 343–363.

Wetter, Hans (1935): *Nietzsches wissenschaftliche Weltanschauung. Eine methodologische Studie.* Diss. Wien.

Wetz, Franz Josef (1995): „Situation I“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9,* Basel: Schwabe, S. 923–929.

Whewell, D. A. (1987): „Self-Reference and Meaning in a Natural Language“, in: Steven J. Bartlett, Suber Peter (Hrsg.): *Self-reference. Reflections of reflexivity.* Dordrecht: Nijhoff, S. 31–40.

Wilcox, John T. (1986): „Nietzsche Scholarship and ‘the Correspondance Theory of Truth’: The Danto Case“, in: *Nietzsche-Studien* 15, S. 337–357.

Williams, Linda L. (2001): *Nietzsche’s Mirror. The World as Will to Power.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Wolf, Werner (1993): *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem Illusionsstörenden Erzählen.* Tübingen: Niemeyer.

Wolf, Werner (2007): „Metaisierung als transgenerisches und transmediales Phänomen: Ein Systematisierungsversuch metareferentieller Formen und Begriffe in Literatur und anderen Medien“, in: Janine Hauthal, Ansgar Nünning, Julijana Nadj, Henning Peters (Hrsg.): *Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen, historische Perspektiven, Metagattungen, Funktionen.* Berlin: de Gruyter, S. 25–64.

Wotling, Patrick (2005): „Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis“, in: *Nietzsche-Studien* 34, S. 458–473.

Zanetti, Sandro (2000): „Im Spiegelkabinett der Sprache. Figuren der Selbstbezüglichkeit am Beispiel einer Notiz aus dem Nachlaß Nietzsches“, in: Djavid Salehi, Rüdiger Schmidt (Hrsg.): *Nietzsche. Text - Kontext.* Weimar: Bauhaus-Univ. Univ.-Verl.

Zibis, Alexander-Maria (2007): *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zittel, Claus (1995): *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zittel, Claus (2000a): *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zittel, Claus (2000b): „Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher. Nietzsches relationale Semantik“, in: *Nietzscheforschung* 7, S. 273–285.

Zittel, Claus (2000c): „Nachlaß 1880-1885“, in: Henning Ottmann (Hrsg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart: Metzler, S. 138–142.

Zittel, Claus (2000d): „Perspektivismus“, in: Henning Ottmann (Hrsg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart: Metzler, S. 499–501.

Zittel, Claus (2002): „Sprüche, Brüche, Widersprüche: Irritationen und Deutungsprobleme beobachtet am Erzählverhalten und an der Erzählperspektive in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra'", in: *Nietzscheforschung* 9, S. 289–300.

Zittel, Claus (2014): „‚Dem unheimliche Bilde des Mährchens gleich'. Überlegungen zu einer poetologischen Schlüsselstelle in Nietzsches Geburt der Tragödie", in: *Orbis Litterarum* 69.1, S. 57–78.

Zittel, Claus (2015): „‚Selbstverleugnung der Reflexion' oder radikalisierte Aufklärung? Gegenstrebige Tendenzen in der internationalen Nietzsche-Rezeption", in: Hans Feger (Hrsg.): *Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Zolo, Danilo (1985): „Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis. Über die epistemologischen Voraussetzungen der ‚allgemeinen Theorie sozialer Systeme' Niklas Luhmanns", in: *Soziale Welt* 36, S. 519–534.

Zwick, Jochen (1995): *Nietzsches Leben als Werk. Ein systematischer Versuch über die Symbolik der Biographie bei Nietzsche.* Bielefeld: Aisthesis-Verl.

# Abstracts

## Deutsch

Die vorliegende kumulative Dissertation versammelt 14 bereits publizierte bzw. im Erscheinen befindliche Studien und ein noch unveröffentlichtes Manuskript zu Problemen der Selbstbezüglichkeit in der Philosophie Friedrich Nietzsches. Während insbesondere im Rahmen der ‚naturalistisch' orientierten anglophonen Nietzscheforschung Bestrebungen vorherrschen, Selbstbezüge und die sich daraus ergebenden, irritierenden und mitunter paradoxen Konsequenzen zu vermeiden, demonstrieren die versammelten Studien, dass Nietzsches Texte in verschiedensten Bereichen gezielt mit Selbstbezügen operieren: So erweisen sich etwa Aussagen über das Perspektivische ihrerseits als perspektivisch, die Rede vom ‚Willen zur Macht' als Inszenierung des ‚geistigsten Willens zur Macht' oder moralkritische Äußerungen als moralisch motiviert. Damit kann einerseits an Ansätze zu einer positiven Bewertung von Selbstbezüglichkeiten in Nietzsches Denken durch Interpreten wie Karl Jaspers oder Wolfgang Müller-Lauter angeknüpft werden, andererseits werden jedoch nicht mehr theoretische Positionen, die vermittels kompilierend-systematisierender Interpretationsverfahren aus Werk und Nachlass konstruiert wurden, sondern die in den veröffentlichten Schriften inszenierten textuellen Situationen als eigentlicher Ort der Selbstbezüglichkeit verstanden. In eingehenden, den Methoden der jüngeren textnahen Nietzscheforschung folgenden Detaillektüren exemplarischer Schlüsselpassagen wird so die konstitutive Bedeutung von Selbstbezüglichkeiten für zentrale Themenfelder wie das Perspektivische, den ‚Willen zur Macht', Nietzsches Moralkritik oder seine Symptomatisierung des Denkens nachgewiesen. Dabei bestätigt sich zugleich die Leithypothese der textnahen Forschung, wonach Form und Inhalt des nietzscheschen Denkens untrennbar verknüpft sind: Die Vielfalt und Tiefenstruktur seiner Selbstbezüglichkeiten erschließt sich nur in den konkreten textuellen Situationen, d.h. wenn die Reflexivität seiner kritischen Denk- und Schreibformen zugleich in den Blick genommen wird. Ergänzt wird die textnahe Lektüremethode mit Bezug auf den zentralen Problemkomplex des Perspektivischen durch Forschungsergebnisse, die im Rahmen des Nietzsche-Wörterbuch Projektes gewonnen wurden und ebenso wie die vorgelegten Textinterpretationen den Schluss nahelegen, dass Nietzsche das Schlüsselmotiv des Perspektivischen zwar in unterschiedliche, schriftstellerisch aufwändig gestaltete Situationen der Selbstbezüglichkeit führt, aber keine einheitliche Theorie

oder Lehrmeinung namens ‚Perspektivismus' propagiert. Insbesondere die Selbstbezüge des Perspektivischen können in diesem Sinne zwar als kritische Reflexionshorizonte interpretiert werden, von denen her man auch scheinbar dogmatische, naive oder gegensätzliche Äußerungen als Elemente einer ‚perspektivischen' Denk- und Schreibpraxis begreifen kann, führen jedoch nicht zur Etablierung, sondern einzig zur kritischen Perspektivierung einer vermeintlichen Theorie des ‚Perspektivismus'. Philosophiehistorisch lässt sich die Reflexivität kritischer Denkformen wie des Perspektivischen oder des ‚Willens zur Macht' sowohl in die Traditionslinie der bei Hegel zum Sich-selbst-Kritisieren von Denkformen radikalisierten Vernunftkritik Kants stellen, als auch mit Luhmanns Projekt einer sich über Selbstbezüglichkeit fundierenden Supertheorie sozialer Systeme kontrastieren: In den Vergleichen mit Hegels selbstbezüglicher Logik und Luhmanns selbstbezüglicher Systemtheorie zeigt sich so einerseits das spekulative Niveau von Nietzsches Philosophie, andererseits jedoch auch die jegliche Ansätze zur System- oder Theoriebildung unterlaufenden, subversiv-destabilisierenden Konsequenzen, die Situationen der Selbstbezüglichkeit in seinen Schriften zeitigen.

## Englisch

This cumulative doctoral thesis collects 14 published or forthcoming studies and one previously undisclosed manuscript on problems of self-reference in the philosophy of Friedrich Nietzsche. Whereas especially 'naturalistically'-minded anglophone scholars are predominantly striving to avoid self-references and their irritating, sometimes paradoxical consequences, the studies collected here demonstrate that Nietzsche's texts are employing self-references on purpose in various areas. For example, statements about 'the perspectival' prove to be perspectival themselves, the theme of 'will to power' shows to be a mise-en-scène of 'the most spiritual will to power' and attacks on morality appear motivated by two different forms of morality. On the one hand, this makes it possible to draw on existing initiatives for a positive assessment of self-references in Nietzsche's thought by scholars such as Karl Jaspers or Wolfgang Müller-Lauter. On the other hand, the papers at hand no longer identify theoretical positions (which are typically construed through compiling passages from both published works and the *Nachlass*) as the core locus of self-reference, but rather individual textual situations in Nietzsche's published writings. Following the methods of recent text-focused Nietzsche scholarship, detailed close-readings of exemplary key passages reveal the essential importance of self-reference for central themes such as 'the perspectival', 'will to

power', Nietzsche's critique of morality or his symptomatology of thinking. At the same time, these readings confirm the guiding methodological hypothesis that the form and content of Nietzsche's thought are inextricably intertwined: The variety and depth of self-references in his philosophy become accessible solely through an analysis of the actual textual situations and by looking at the reflexivity of his forms of thought and forms of writing simultaneously. With regard to the key problem of 'the perspectival', this text-focused method is complemented by research that has been conducted within the scope of the Nietzsche-Wörterbuch project. Like the close-readings, the results obtained suggest that while the theme of 'the perspectival' is being presented in various, highly complex situations of self-reference, Nietzsche does not advocate a theory or position called 'perspectivism'. In this sense, the self-references of perspectivity open up horizons of critical reflection that also allow to make sense of seemingly dogmatic, naive or conflicting statements by interpreting them as elements of a distinctively perspectival way of thinking and writing. Instead of establishing a theory of 'perspectivism', however, it is itself put into perspective. From a historical point of view, the reflexivity of critical forms of thought such as 'the perspectival' or the 'will to power' can be read in the tradition of Hegel's radicalization of Kant's critique of reason towards the idea that critical forms of thought must criticize themselves. Another comparative example is Luhmann's project of using self-reference as a foundation for his 'super-theory' of social systems: The comparisons to Hegel's self-referential logic and Luhman's self-referential systems theory help highlight the tremendous level of reflexivity in Nietzsche's philosophy, but at the same time, they also demonstrate how the possibility of creating systems or theories is undermined by the subversive, destabilizing effects that situations of self-reference yield throughout his writings.

# Curriculum Vitae

## Persönliche Daten

*Name:* Jakob Dellinger
*E-Mail:* j.dellinger@overclockers.at
*Adresse:* Leopoldstraße 54, 3400 Klosterneuburg, Österreich
*Geburtsdatum:* 25.10.1983
*Geburtsort:* Wien

## Beruflicher und akademischer Werdegang

seit 2001: Produktmanagement, Marketing und PR bei Firma *Rascom Computerdistribution Ges.m.b.H.* in Wien

2001-2006: Journalistische und administrative Tätigkeit bei *o.v.e.r.clockers.at* (*Österreichischer Verein für EDV-Reportage*)

2002: Matura am Bundesrealgymnasium Klosterneuburg, Abschluss als Jahrgangsbester

2002-2007: Studium der Philosophie an der Universität Wien, Diplomarbeit zum Wahrheitsproblem bei Nietzsche, Abschluss mit Auszeichnung

seit 2007: Diverse Vorträge auf internationalen Konferenzen, Tagungen und Workshops der *Nietzsche-Gesellschaft, Schopenhauer-Gesellschaft, Technischen Universität Berlin, Freien Universität Berlin, Universität Wien,* des *Berliner Nietzsche-Colloquiums*, der *Trebuth-Stiftung* sowie der *Nietzsche Research Group Nijmegen*

2008-2014: Lexikonartikel für das *Nietzsche Wörterbuch* der Wiss. Buchgesellschaft (Artikel *Erkenntnis, Gesetz, Idealismus, Perspektivismus, Tugend, Tyrann*) sowie des *Dictionnaire Nietzsche* (Artikel *Perspektive/Perspektivismus*)

seit 2009: diverse Aufsätze zu Nietzsche (unter anderem in den Zeitschriften *Nietzsche-Studien*, *Nietzscheforschung* und *cadernos Nietzsche* sowie in Sammelbänden der Reihen *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* und *Nietzsche Heute/Nietzsche Today* von de Gruyter und der Reihe *Beiträge zu Friedrich Nietzsche* des Schwabe Verlags)

seit 2009: Doktoratsstudium an der Universität Wien

seit 2010: Mitglied der *Nietzsche Research Group Nijmegen*, Mitarbeit am *Nietzsche-Wörterbuch*-Projekt (Artikel *Perspektive/perspektivisch/Perspektivismus*)

2011: Begleitung des Seminars *Zur Aktualität Nietzsches: Rhetorik, Semiotik, Dekonstruktion* von Dr. Gerald Posselt an der Universität Wien

2012: Interviewpartner in der Sendereihe *Radiokolleg* (ausgestrahlt im Programm Österreich 1 des öffentlich-rechtlichen Rundfunksenders ORF) zum Thema *Das Selbstwertgefühl* (Gestaltung: Natasa Konopitzky und Nina Bauer), Beiträge zu Nietzsche und der philosophischen Tradition

2013: Gestaltung der Themenseite und Auswahlbibliographie zum Thema *Perspetkivismus* für die Datenbank *Nietzsche Online* des Verlags de Gruyter

2013: Einladung zur *Konferenz des Wissenschaftlichen Beirats der Nietzsche-Studien* auf der Insel Hiddensee bei Greifswald, 16. und 17. April 2013, Publikation der Diskussionsbeiträge in *Nietzsche-Studien* 43 (2014)