

Nietzsches Begriff der Philosophie

Herausgegeben von
Mihailo Djurić

Königshausen + Neumann
1990

Inhalt

<i>Friedrich Kaulbach</i>	
Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche	9
<i>Werner Stegmaier</i>	
Nietzsches Neubestimmung der Philosophie	21
<i>Mihailo Djurić</i>	
Philosophie als fröhliche Wissenschaft	37
<i>Tilman Borsche</i>	
Fröhliche Wissenschaft freier Geister - eine Philo- sophie der Zukunft?	53
<i>Borislav Mikulić</i>	
Weisheit zwischen Tod und Auferstehung. Zu Nietz- sches Philosophiebegriff	73
<i>Pavel Kouba</i>	
Die Circe der Philosophen	89
<i>Günter Abel</i>	
Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib	100
<i>Slobodan Žunjić</i>	
Lust an der Vernunft	131
<i>Volker Gerhardt</i>	
Nietzsche und die Philosophie	151

Borislav Mikulic

Weisheit zwischen Tod und Auferstehung

Zu Nietzsches Philosophiebegriff

1. Peripetie um die Problemstellung

Der Titel "Nietzsches Begriff der Philosophie" läßt Bedenken aufkommen. Es ist zunächst einmal die Zögerung, die man vor der Aufgabe verspürt, nach einem Philosophie-Begriff bei Nietzsche zu fahnden, wo doch als notorisch gilt, daß die Gestalt der Philosophie, die Nietzsche betreibt, durch und durch wandelbar ist. Es ist leicht, sich davon zu überzeugen, daß jenes, was unter den Titel "Philosophie" bei Nietzsche zu fallen hätte, ein kaleidoskopisches Spiel von nietzsche-schen und nicht-nietzscheschen Gedankengebilden darstellt, ein Spiel also, in dem man die verführerische Farbgestaltung in dem Moment sich verschieben, sich auflösen und verschwinden sieht, wo man sich gerade für sie entschieden hat.

Ferner wirkt erschwerend auch die Frage, ist es nicht ein präfigurierter Begriff von Philosophie, mit dem wir an Nietzsche, diesen "wilden" Philosophen, herantreten, ganz so als ob es eine *philosophia perennis* sei, die bei Nietzsche eingekehrt wäre und die dann "bei" ihm diese oder jene Gestalt hätte, die ihrerseits nur noch richtig zu identifizieren sei. Ist einmal eine ewige Philosophie vorausgesetzt, so stellt die Aufgabe der Identifikation eines Philosophiebegriffs "bei" Nietzsche kein eigentliches Problem mehr dar.

So bieten sich etliche Titel für diese Philosophie an, die nur einer eingehenderen Darlegung bedürften: philosophische Moral- oder Kulturkritik, Lebensphilosophie, Philosophie des Leibes u.ä. Etwas schwieriger wird es jedoch mit Titeln wie "fröhliche Wissenschaft" oder "tragische Weisheit", mit Titeln also, die Nietzsches Konzeption einer neuen Philosophie gleichsam von innen heraus zu beschreiben anheben. Es sind Titel, die für Nietzsches programmatische und sich ständig verschiebende oder auch nur fragmentarische, im späten Nachlaß immer aufs neue versuchte Entwürfe stehen.

Ist schließlich diese ohnehin erkannte Vielgestaltigkeit des Philosophischen bei Nietzsche etwa ein Zeichen davon, daß mit, durch und bei ihm die Identität des philosophischen Denkens so weit zerfallen sei, daß nur noch von einer oder sogar mehreren idiosynkratischen Formen des Denkens die Rede sein könnte. Nietzsche redet ja von seinen "Wahrheiten" am häufigsten im Plural; Ähnliches trifft auch für Willen zu. Wie wäre dann eine spezifisch Nietzschesche Idiosynkrasie zu benennen: ist es immer noch eine "Philosophie", eine "Nicht-mehr-Philosophie", eine "Beinahe-Philosophie" der gar eine "Paraphilosophie"?

Eine Antwort, die sich ihrer Leichtigkeit halber verführerisch aufdrängt, wäre, daß all dies im Nietzscheschen Philosophie-Begriff im Spiel sei, daß aber der Begriff der Philosophie oder jenes, was Nietzsche unter diesem Titel begriffen und zumal "erlitten" hat, in nichts von dem Erwähnten sich erschöpfe. Das würde heißen, daß Nietzsches Philosophie-Konzept sich an keinen *Begriff*, genauer: an keinen externen und auch keinen internen Sachbegriff festnageln ließe. Das besagt ferner, daß die Verwendung des Wortes "Begriff" überhaupt nur relativen oder gar metaphorischen Charakter hat und wir nicht umhin können, eine quasi-begriffliche Nomenklatur anzuwenden. "Begriffe" sind für Nietzsche bekanntlich Ergebnisse interpretativer Prozeduren, Meldungen des Willens zur Selbstbehauptung, Vortäuschungen eigener Dauerhaftigkeit, kurzum: genealogische Zeugnisse. Was nun daraus als Titel für Nietzsches "Idiosynkrasie" des Denkens übrigbleibt, wäre vielleicht am genauesten mit dem Ausdruck "perspektivische Philosophie" zu benennen.

2. Fingierte Idealität oder Totemismus der Philosophie

Nun könnte das Letztgenannte eine unbehagliche Antwort auch für diejenigen sein, die ein zuverlässiges Wissen darüber haben, was "Perspektivismus" und "perspektivisch" bei Nietzsche genau heißen. Daß es ein Denken ist, steht außer Zweifel. Doch ist es noch "Philosophie" und was wäre "perspektivische *Philosophie*"? Was ist eigentlich *philo-sophisch* an diesem Denken? Ist es so, daß das Philosophische dieses Denkens *an* ihm haftet oder daß es *in* seinem Inhalt zu suchen ist? Ist es "Form" oder "Gehalt", wo man Philosophie bei Nietzsche zu suchen hat?

Um einem Minimalbegriff des philosophierenden Denkens - nämlich demjenigen, das noch begründet - treu zu bleiben, vergessen wir nicht zu sagen, daß die oben angeführten Fragen ihr wahres Recht in

Nietzsches zersetzender Kritik gerade am Begriff der "Philosophie" finden, und schon deswegen kann man nicht getrost an das gute Gewissen der Wendung "perspektivische Philosophie" glauben. Sie liefert uns wieder an die Idee einer perennierenden Philosophie aus, die nicht mehr idealistisch, sondern nunmehr perspektivisch ist und für eine ungewiß lange Zeit perspektivisch zu sein hat - etwa bis wir uns entschieden haben, welche von den sich eröffnet habenden Perspektiven wir einschlagen wollen, um uns dadurch einer Zukunft zu bemächtigen. Sollte also der Nietzschesche "Perspektivismus" als Bezeichnung für seine Philosophie nicht mehr problematisch sein, so bleibt doch eine Perspektive fragwürdig; es ist dies die mit dem Wort "Philosophie" benannte.

Auch dieses Wort hat bei Nietzsche den Stellenwert eines Gleichnisses: philo-sophia ist gerade ein Wortzeichen für *die Situation* der sogenannten "Herren Begriffs-Götzendiener" oder, anders gewendet, der "Erotiker des Ideals"; das sind Philosophen, die ihre "Sophia" *nicht haben*. Diese triviale Wahrheit über Philosophie und Philosophen gewinnt nunmehr - um Nietzsches Sprache zu verwenden - an "Werth", wenn wir zum einen erkennen, daß Philosophie sich als eine Philosophen-Situation oder genauer als eine männliche Idiosynkrasie darstellen läßt, zum anderen, daß das Erkennungszeichen dieser männlich-philosophischen Idiosynkrasie - nämlich die Weiblichkeit des Ideals, die "Sophia" - die Spur eines Mordes aufdeckt: die Weisheit der Philosophen, nämlich jenes womit Philosophie als Philosophie anfängt, ist - so verkündet es Nietzsche zumindest noch in "Der Geburt der Tragödie" (9) - "Mord an der Natur" gewesen (KSA 1, 67). Die Protagonisten dieses Geburtsdramas der Philosophie sind Ödipus und die Sphinx gewesen; die "Deuteragonisten" bzw. jenes, was hinter den Masken steht, *Logos* und *Physis*. Die kathartische Erkenntnis für uns Nachnietzscheaner, die wir nicht mehr vorgeben können, dem Drama eines schönen "Anfangs" zuzuschauen, wäre, daß die neugeborene Weisheit der Philosophen die des tötenden Logos sei. Geboren wird sie eigentlich durch den ritualen Transfer des Opfer-Geistes der ermordeten Maskenperson Sphinx, einen Transfer, der sie - die Sphinx-Weisheit - nicht nur übernimmt, d.h. des Geistes des Toten sich bemächtigt, sondern sie als *Ideal-Erinnerung* setzt. Es ist dann gerade diese Ideal-Setzung, durch die das getötete Weibliche, die Physis-Weisheit der Sphinx, die sich bei Heraklit noch vor dem Logos birgt, immer "wiederkehrt"; die Weisheit der Philosophen ist auf unbegreifliche Weise immer da - als "Frau", die es nicht gibt: Sophia, Circe, Heloise, Beatrice, Regina. Doch erst in der Zwiegestalt der Dulcinea erscheint die Abfolge dieser Idealfiguren in etwas anderem Licht. Ihre sich verwandelnde ideale und profane Frau-

engestalt deckt einerseits die Scheinhaftigkeit des begangenen "Mordes", andererseits den Don-Quijote-Charakter des Ideal-Suchenden auf. Ob dieser seines parodistischen Schicksals halber weniger verbindlich in seinem Suchen ist, bleibt durchaus unentschieden.

Wie jeder Totemismus, so lebt auch der philosophische über den symbolisierten Tod seines Opfers hinaus. Der Opferraum und das Opferritual erhalten sich nunmehr durch Opfertaten (Denkakte) aufrecht; vom Geopferten kann abstrahiert werden, es ist durch den "Transfer" zur Metapher geworden. In diesem verarbeiteten "Totemismus" liegt dann nicht nur der Grund dafür, daß Philosophen - um an Nietzsche anzuknüpfen - sich als "Priester" gebärden, daß ihre Philosophie ihnen hilft, sich über die Physis-Welt zu erheben; vielmehr löst sich in diesem "Totemismus der Philosophie" jeglicher Grund für die Annahme, daß eine Weisheit jemals tot gewesen sei: Was wir verloren haben (die Weisheit der Physis), das haben wir nie gehabt, denn die Philosophie fängt gerade als *Philosophie* an und die natürliche Unmittelbarkeit des Denkens ist eine schlechte Fabel; was wir bekommen haben (die Ideal-Weisheit des philosophischen Logos), das werden wir nie besitzen (ausgenommen Pythagoras und Plato, die ja sowieso göttlich waren, oder Hegel, der kraft ungeheurerer Begriffsarbeit zum philosophisch-absoluten Wissen sich emporgearbeitet hat). Unsere Sophia schwebt uns, den "ja-sagenden Eseln" (so Nietzsche), wie eine Zuckerrübe vor. Daß also aus einem tragischen Drama der Philosophie eine Komödie oder eine Parodie wie ein Gelächter über uns selbst ausbrechen kann, davon zeugt nicht nur die derbe Rübenallegorie, sondern verbindlich genug das Proömion des Parmenideischen Seins-Stückes sowie dessen parodierte Fassung des Gorgias. Die Ideal-Weisheit, die wir nicht haben können - nämlich gerade die Weisheit des *Wahrheit-Habens* - ist paradoxerweise sehr verbindlich: sie gibt eine *Wahrheit über* sich selbst und mithin über *uns* ab.

3. Wahrheit über das Wahrheit-Haben

Die aus der parodistischen Idealität hervorgehende Verdoppelung der "Weisheit" durch Verwandlung der Seinswahrheit als Sachwahrheit in eine logisch-rhetorische Wahrheit der Wahrheit scheint nun den Grund dafür zu bilden, daß Wahrheit als Obsession auch Nietzsche nicht in Ruhe läßt. Es ist vielmehr gerade das Problem der Wahrheit, das ihn an die philosophische Tradition bindet und sich als ihren Erben erkennen läßt. Die Fahndung nach dem Philosophiebegriff richtet sich an-

scheinend auch in Nietzsches Fall nach dem Topos der Wahrheit. Doch um jegliches Mißverständnis zu vermeiden: Nietzsche ist kein Philosophie-Gläubiger, denn Wahrheit über Wahrheit - so sehr ihn auch diese Umformulierung der Wahrheitsfrage auf die Ideengeschichte verwiesen hält - enthält unverkennbar jenen Verfremdungseffekt, den ein jeder großer "philosophischer Mann" (*aner' philosophos*) hatte: es ist nicht lediglich die Stellung *in der* Philosophie, sondern genauso und vielleicht vorerst die Stellung *zur* Philosophie. Daß die letztere - die Stellung zur Philosophie - philosophischer zu machen vermag als eine esoterische Philosophietreue, belegt unmißverständlich am besten gerade die suspekt gemachte Philosophen-Figur Nietzsche. Er meint folgendes:

Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen "hatten die Wahrheit": selbst die Skeptiker. (Vgl. Frgm. 3/19/, KSA Bd.9, S.52.)

Eine *sokratische* Korrektur scheint hier erforderlich zu sein. Das Neue, das "Unsrige" an der Philosophie und in bezug auf Philosophie ist, daß wir *wissen*, daß wir die Wahrheit nicht haben; die Früheren, selbst die Skeptiker, glaubten, doch eine Wahrheit zu haben, wenn auch in Form von Abstinenz. Was ist nun skeptischer bei Nietzsche als bei den Skeptikern selbst in bezug auf das "Haben von Wahrheit"? Vielleicht dessen Aussage: "... denn es giebt keine "Wahrheit" (Frgm. 2/108/, von Herbst 1885 - Herbst 1886, KSA 12, 114) sowie eine Ergänzung dazu: "sondern lauter Irrthümer" (Frgm. 11/7/, KSA 9, 442).

Das Neue an der letztgenannten Aussage sind Anführungsstriche am Wort "Wahrheit". Wahrheit ist nicht durchgekreuzt, sondern parodiert: jenes, was man "Wahrheit" nennt und was sich sogar als Steresis, Mangel, Noch-nicht- oder Nie-erfüllt-sein vorstellen läßt, ist Irrtum einer Wahrheit oder Wahrheit eines Irrtums.

Inzwischen ist auch der Platonismus als "Grundstellung" der Philosophie zurückgetreten, der die Nietzschesche Aussage "Es giebt keine Wahrheit" zum hohlen Sophismus machen könnte. Es wäre eine paradoxe Metaaussage, die sich selbst unterminiert: "Es giebt *keine* Wahrheit" besagt, "Es giebt Wahrheit, daß es keine Wahrheit giebt". Doch Nietzsche hat den Mut auch zu dieser Paradoxie: "In Wahrheit giebt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer" (*ibid.*). Eine Wahrheit nun über Nietzsches Tun selbst würde dann etwa so lauten: Ein "Wahrsager" sagt, daß es keine Wahrheit(-en) gebe. Was "Wahrheit" genannt wird, ist Irrtum der Wahrheit oder Wahrheit über Wahrheit. Ein solcher "Wahrsager" kann nicht anders sein philosophisches Geschäft betreiben denn als "Wahr-Lacher". Damit sind wir Nietz-

sche, dem "Lächlichen Wissenschaftler", auf die Spur gekommen: einem "Wissenschaftler", der nur dann "aus der ganzen Wahrheit heraus lachen" könnte, wenn er, der ehemalige Wahr-Sager, den Mut hat, über sich selbst zu lachen, wie es schon am Anfang des ersten Buches der "Fröhlichen Wissenschaft" steht. Denn die "wahre Welt" könne nur diejenige sein, die "uns etwas angeht". Die Selbstbezogenheit der (menschlichen) Welt-Wahrheit muß also ihrem eigenen "Logos" eingeschrieben sein.

Sollte Nietzsches Vorliebe für konträre oder gar kontradiktorische Aussagen nur als eine Eigenart seines literarischen Stils angesehen werden, wie es beispielsweise bei Heidegger der Fall ist, dann sieht man über die leidvolle Ohnmacht eines philosophierenden Geistes hinweg, den intendierten Sachverhalt restlos sprachlich in den Griff zu bekommen. Es ist nämlich eine "finesse", die uns darin verunmöglicht, und zwar die "daß der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Todten nicht, aus einem anderen Grunde" /vgl. "Das Problem des Sokrates" 2, in *Die Götzendämmerung*, KSA 6, 68).

Die Bildung von wertschätzenden Aussagen - die Metaaussagen wie die über die Wahrheit inbegriffen - erscheint somit bedingt durch jenes "Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie": nämlich dadurch, daß wir die Wahrheit nicht haben, die uns über das ständig wachsende "Leben" hinausserhöhe, und es ist diese durch ein "nicht" (eines der fünf Nietzscheschen "Nein") gekennzeichnete Stellung zur Philosophie, die das "Wesen", also das Positive der Nietzscheschen nein-sagenden "Wahrsagerci" ausmacht. Es ist die Grundstellung der Unhintergebarkeit des "Letzten", mithin auch der Unhintergebarkeit der Sprache, die zwar nicht deshalb als unhintergebar erscheint, weil sie einem sich entziehenden Sein angehörte, vielmehr weil sie als Sprache ein *Werdendes* sein muß und daher keine aussagemäßige, d.h. wertschätzende Bezugnahme auf das "Leben", das sog. Letzte, ermöglicht. Die Sprache hört damit ein für alle Mal auf, nur das *Mittel* der Interpretation zu sein: sie wird zu ihrem innigsten *Problem*. Wir sehen es unsererseits daran, daß die Sprache samt der in sprachlichen Formen vermittelten "Wahrheit" zerbricht: die "Wahrheit" macht offensichtlich nicht den positiven Inhalt einer Aussage aus, sie liegt nicht primär im sog. *statement*, sondern sie bekundet sich als die Sprachprozedur selbst; nämlich im Willen zur Selbstäußerung, für den das Wort "Sprache" nur den "Namen abgibt".

Die Verortung der Sprachlichkeit im Materiellen der Sprache selbst erklärt vielleicht nicht nur Nietzsches stilistische Vorliebe für

negative Aussagen oder für oft sich widersprechende Fragmente, die allein und gerade als kontradiktorische, gleichsam *ex negativo*, sein positives Projekt einer radikalen Kritik der gesamten Denktradition zur Geltung bringen können. Das Ja-sagen der Tradition wie "Es gibt Wahrheit", "Es ist wahr, daß ..." erweist sich auf der entlarvenden Folie der Begriffsgenealogie als nichtig; es ist dann das vernichtende "Nein" Nietzsches, das seinen "neuen Weg zum 'Ja'" vorbereitet, einen Weg, der seinerseits "in jene Form eines dionysischen Jasagens zur Welt wie sie ist" münden könnte (Frgm. 10 /3/ (138), KSA 12, 455).

Die wertsetzende, d.h. neinsagende und doch ja-wollende Sprachprozedur Nietzsches besteht also nicht aus einem Aussagegebilde, das einen unmittelbar greifbaren Inhalt hätte; das Gesagte ist relativ auf ein Interpretandum hin gedacht, auf ein "Zweites", das immer wieder kontextuell herausgestellt werden muß. Darin erklärt sich nicht bloß der tiefe polemische Charakter der Nietzscheschen Philosophie, ihr "böser Blick" nach aussen, wie es im Vorwort zur *Götzendämmerung* heißt, sondern auch die Streitsucht der unvollendet belassenen Auslegungen und Gedanken, die ihres zugehörigen Entgegengesetzten bedürftig bleiben. Das *enantion hyparkhon* Platons kehrt somit bei Nietzsche wieder ein als jene immer neu zu besetzende Leerstelle des agonalen Weltgefüges, in dem die Willenskräfte sich jeweils nur dadurch behaupten (setzen), daß sie eine andere Willenskraft "wollen". Jenes, was sie wollen, bzw. das Wo-zu und Worauf-hin ihres Wollens, stellt ihre Genealogie heraus: das heißt ihr Wo-her. Der schlechte Regressus eines Ressentiments - des sogenannten "jüdischen", den auch Nietzsche methodisch sich einverleibt - wird durch den Wozu-Charakter eines an sich indifferenten und sinnverlierenden Woher der alten "philosophischen" Fragestellung vereitelt. Das "Wozu" verleiht nämlich dem "Woher" einen neuen Wert. So bildet das "Wozu" *im* "Woher" bzw. *als* ein Wozu identifizierbares Woher, jenen Topos, in dem das *differentielle Element* (Deleuze), geradezu das *Differential* angesiedelt ist, kraft dessen eine Willensbewegung, eine "intellectuale Thätigkeit" überhaupt zustandekommt. Es muß dann in diesem differentiellen Element, in einer gegensatzmäßig präfigurierten inneren Fügung der Sache jenes Minimalelement gesehen werden, das die sogenannte Grundstellung der Nietzscheschen "Ontologie" wiedergibt: Was in den Grundsachverhalt hineingeht, sind sich gegenseitig sinn- und wertverleihende, weil sich gegenseitig wollende Willen zur "Macht", Willen nach *Seinspositionen*. Das Nietzschesche Differential, diese Minimalgröße, ist somit eine Sinn-Zweiheit und keine Seinseinheit. Das "Sein" selbst, dieses *enantion hyparkhon* der werdenden und am Werden leidenden Welt ist - dies scheint zwischenzeitlich entschieden worden zu sein - nur noch eine

ontische Perspektive, die Fabelei von einem falsch (bzw. theoretisch) vorgestellten Glück.

~Die Sache "Wahrheit" ist also bei Nietzsche unmißverständlich ontisch verfaßt und setzt nicht etwa fundamentalontologisch bei der Frage nach dem positiven Sinngehalt des Seins an, also bei einer wie auch immer gedachten Seinswahrheit, sondern begriffsgenealogisch als Desavouierung des "philosophischen Glaubens an das Sein". Das ganze Ressentiment Nietzsches ist daher gegen das "Sein" gerichtet, genauer gegen den "pathologischen" Seinsbegriff, der doch als "Erdichtung eines am Werden Leidenden" und als "letzter Rauch einer verdunstenden Realität" entstanden sei, *auf daß* gelebt und gedacht werden könne.

Der Gedankengang, den das Differential sich gegenseitig wollen-der Willen in Bewegung hält, erscheint als Entstehungsprozeß der sogenannten "Wahrheit" selbst, d.h. als ein Entstehungsprozeß dessen, was sich *als Wahrheit positiv behaupten will*. Sie tritt deswegen nicht in einer apodiktischen Aussage auf, sie gebärdet sich vielmehr als ein gegenseitiges Überschneiden von konträren, aufeinander bezogenen positiven und negativen Willensbehauptungen. Die "Wahrheit" entsteht perspektivisch oder kontextuell in einem Werdegang als eine um "Realität" kämpfende *Selbstinterpretation* oder *Selbstsetzung*: "Wahrheit" als Täuschung bzw. Vortäuschung des eigenen Seiendseins, die von einer "Art Werden" selbst geschaffen wird. Die Stunde der eigentlichen "Wahrheit" schlägt dann bei Nietzsche so:

Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, - sondern etwas, das *zu schaffen ist* und das den Namen für einen Prozess abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein Prozessus in infinitum, ein *aktives Bestimmen*, nicht ein Bewußtwerden von etwas, (das) "an sich" fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den "Willen zur Macht". (Frgm. 9/91/, Herbst 1887, KSA 12, 385.)

Wenn wir also keine Wahrheiten haben, so wissen wir doch, wofür das Wort "Wahrheit" den Namen liefert: dieses Andere, Differente, das sich nun unter demselben Namen darbietet, ist eine Wahrheit über sich selbst, ein "Wahr-werden-Wollen", d.h. eine genealogische Minimalgröße, die durch sich selbst stellvertretend für das gesamte (aber nie gesamt werdende) Weltgeflecht von Willen stehen kann. Anders gesagt: "Wahrheit" gibt den Namen für das komplexe Verhalten eines "am Werden leidenden" Willenssubjektes ab, das sich nur durch Illusion und nur um den Preis einer Illusion über die Welt-im-Werden zu erheben vermag.

Die "Wahrheit" - verstanden als Ausdrucksform eines Willens zur Wahrheit - drängt sich nunmehr als das wichtigste Philosophem in Nietzsches Texten auf, dessen explikative Macht und Strategie paradoxerweise *nicht im Wort selbst* enthalten sind, sondern geradezu *an ihm* haften: nämlich in den Anführungszeichen bzw. in der *graphischen* Darstellbarkeit des Wort-Zeichens. Das Wort wird somit zum Anzeichen einer ganz anderen Denkstrategie, die wir nur unzureichend eine "philosophische Psychologie" nennen, während sie doch das Positive, die neue Bewegung des philosophischen Blickes freisetzt: dessen Verwandlung aus einem "bösen" in einen "fröhlichen". Die "Wahrheit" - das Wortzeichen oder gar die Wort-Zeichnung, um in Richtung auf Derridas Interpretation hin zu denken - ist zugleich ein böser diagnostischer und ein fröhlich-heilender Blick der Nietzscheschen Wahrheitskonzeption selbst, sein Doppelbegriff von Wahrheit, der Doppeltes begreift: seine historische und seine "ontologische" Konstellation; ein Begriff also, in dem Diachronie und Synchronie zusammenfallen und aneinander brechen. Das dauernde, sich wiederholende Resultat dieses reflexiven Zwiespieles scheint nun ein transparent-kryptisches Wahrheitsgeschehen zu sein, das seinen kognitiven Gehalt, also seine theoretische Errungenschaft gleichzeitig als seine *praktische* Geste vorgibt. Die "Wahrheit", die ein Wahrheitswille hat, ist seine eigene Position, sein eigenes Schicksal: darin allein vermag man zu sehen, warum ein "Subjekt" so weise ist, warum es so gute Bücher schreibt, warum es sein Schicksal ist, kurzum: warum sein "Narzismus" seine "fröhliche Tragödie" bedeutet. Darin wird ersichtlich, daß derjenige, der das Gesetz der Perspektivität erfunden hat, selbst dieses Gesetz *leibhaft* bestätigt. Wenn eine Philosophie den Bezug auf die "Welt-im-Ganzen" beanspruchen will, kann sie nicht umhin, ihren Weltblick im Geflecht der als "Welt" vorgestellten Perspektiven eingefangen zu sehen; ein Blick, der die Welt theoretisch verfremdet, gehört selber in die Weltperspektivität zurück, kann doch ein weltkonstituierender Blick nicht der "Richter" über sie sein. Er vermag es vielleicht nur auf der Basis seines Scins-Willens. Doch da wartet, wie schon gesehen, der böse "psychologische" Blick des "Rattenfängers" Nietzsche.

Das Geflecht von Perspektiven, das wir hier "Welt" nennen, hat bei Nietzsche bekanntlich noch andere Namen, die allesamt Fälle von perspektivisch-agonalen Spielen "gleichnishaft" (so Nietzsche) benennen: "Dasein", "Leib", "Leben". Es ist keineswegs eine späte Errungenschaft Nietzsches, die nur für den fragmentarisch zersplitterten Nachlaß charakteristisch wäre. Es ist vielmehr ein Gedanke, der vielleicht mit vollem Recht dafür verantwortlich zu machen wäre, daß ein systematisches Werk unter dem Titel "Wille zur Macht" nicht mehr

entstehen konnte. Dieser dispersiv wirkende Gedanke hat schon im berühmten Aphorismus 374 des fünften, nach "Zarathustra" geschriebenen Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* seine voll ausgereifte Formulierung gefunden, und in ihm wird vielleicht endgültig klar, warum es im ersten Buch der "Fröhlichen Wissenschaft" zur Bedingung des Vermögens, aus der *ganzen Wahrheit* heraus zu lachen, gehört, über sich selbst lachen zu können. Urteilen, Richten, Lachen über die Welt bleibt in der Kehle des Inmitten-der-Welt-Seins des Lachenden stecken. Der böse Daseinsblick entlarvt nämlich folgendes:

Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgendeinen anderen Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne "Sinn" eben zum "Unsinn" wird, ob andererseits nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist - das kann, wie billig, auch durch fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstüberprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen, und nur in ihnen zu sehen. Wir können nicht um unsere Ecke sehen. Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu decretieren, daß inan nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "unendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. (Vgl. KSA 3, 626 f.)

Berechtigt diese Aussage, die eigentlich in dieselbe Zeit fällt wie das zuletzt angeführte Fragment über "Wahrheit", nicht zu der Annahme, daß Nietzsches bis an die Wurzel der leibhaften Existenz reichende Panhermeneutik das ambivalente Verhältnis des Daseins von innen heraus eröffne und dadurch das eigentliche Drama sich abspielen lasse: es ist ein therapeutisches Mittel in der Krankheit des Daseins selbst gegeben - nämlich die Aufnahme der Perspektivität des Daseins als "homöopathisches Mittel" gegen die allumgreifende Reduktion von Dasein auf *eine* Welt-Sicht, die am Leitfaden des Intellekts sich durch die Historie hindurch fortspinn. Diese Reduktion der Sichtungen auf die "Annahme des Seienden" (so Nietzsche) vermag nichts anderes als eine abstrakte, in sich tote Polarisierung der Welt auf eine geistige gegen eine physische, auf eine noumenale gegen eine phänomenale zustande-zubringen, wobei die jeweils zweitgenannte als ein untaugliches Neben- und Abfallprodukt ("Nicht-seiendes") verworfen werden muß.

Hören wir jedoch genauer auf den Wortlaut dieses Aphorismus. Wie verlautet der böse diagnostizierende Blick? "Der menschliche Intellekt kann nicht umhin, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen und *nur* in ihnen zu sehen. Wir können nicht um unsere Ecke sehen." Mag dies nun das Düstere des 5. Buches der "Fröhlichen Wissenschaft" sein, das über den fröhlichen Horizont der früheren Bücher Wolken aufzieht, so lautet das fröhlich-tragische Medikament Nietzsches folgendermaßen: "Aber ich denke ..., die Welt ist uns noch einmal 'unendlich' geworden, insofern sie unendliche Interpretationen in sich schliesst", denn *wir sind nicht* die Gleichen; wir sind unbescheiden genug, die "lächerliche Unbescheidenheit" in ihrer kryptischen Transparenz unbarmherzig zu entblößen. Es ist eine "lächerliche Unbescheidenheit", weil sie nicht den Mut hat, sich als Unbescheidenheit zu zeigen; sie zieht es vor, eine heimtückische Bescheidenheit zu sein, die aus ihrer Ecke - einer wahrlich bescheidenen und sehr dürftigen - "decretiert", daß man gerade nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*. Sie will, so dürftig sie ist, *die* Ecke der Welt sein: nämlich diejenige, die die Wege des Seins eröffnet und 'decretiv' vorschreibt: 'eisin noesai' (Parmenides).

Eine Welt aber, die "unendliche Interpretationen" in sich schließt, ist keine Dingwelt mehr, der mehrere Bewußtseinsentitäten oder "Seelen-Atome" gegenüberstünden und sie kognitiv oder sprachlich aufnahmen. Sie ist vielmehr vom Anbeginn bzw. vom leibhaften Dasein ausgehend und noch bevor vom Intellekt die Grenze zwischen organischer und anorganischer Natur gezogen wird, ein leibhaftig bewußtes Sinngeflecht. Im Hinblick auf einen solchen "Natur"-Begriff kann dann der Mensch sich nicht mehr als ein halbnatürliches Wesen vorgeben, dessen "zweite Hälfte" an den ätherischen Sphären des Geistes teilhätte; er kann nicht mehr die Möglichkeit abweisen, ein durch und durch natürliches Wesen, ja das Naturwesen zu sein, denn auch "Geist" hat seine Genealogie im Leibe zu suchen. Die ätherischen Höhen werden durch diese Erkenntnis abgründig und stürzen wie Phantasmen zusammen, denn die Welt ist (wieder einmal) unendlich, d.h. weltlich geworden. Der himmlische Gott ist tot, das haben wir immer schon gewußt.
Incipit Dionysos!

4. Neue "Weltlichkeit" als philiative Praxis der Differenz

Doch unser Drama ist noch nicht beendet. Was ist nämlich vor dem Hintergrund des Todes vom Ideal noch "tragische Weisheit"? Wo ist sie bei Nietzsche zu suchen, der unbescheiden genug war, sich den einzigen "tragischen Denker" zu nennen? Reicht uns bei dieser Suche sein eigenes Selbstverständnis, ohne daß darin ein bißchen freche Unbescheidenheit oder gar gefährlicher Größenwahn mitgespielt hätte? Die Wege des Suchens nach einer Antwort sind nicht viele, doch die Aussichten vielleicht umso trügerischer. Es sind hauptsächlich zwei Themenbereiche in denen sich etwa ein positiver Begriff der Philosophie bei Nietzsche identifizieren ließe: nämlich das Thema des dionysischen Geistes und das der Leib-Vernunft. Eigentlich ein Doppelthema, dessen Motive, Inhalte und Umrisse ineinander übergehen.

Es ist tatsächlich das Thema des "Leibes", das die Möglichkeit bietet, das tiefe Ressentiment Nietzsches gegenüber dem Idiotismus des traditionellen Wahrheitsbegriffs positiv zu wenden, es von einem "Nein" zu einem neuen "Ja" zu überführen. Der Leitfaden hierzu bietet das Wort "Weisheit", und zwar gerade die Weisheit des von Nietzsche bestaunten Phänomens "Leib", das all unserem bewußten Denken ungeheuer überlegen sei (Frgm. 37/4/ vom Juni-Juli 1885, KSA 11, 576 f.). Wem kann diese Art Weisheit zugeschrieben werden, wenn nicht dem Dionysos, dem körperlichen Ungeheuer der Natur, einem Wesen ungeahnter leiblicher Potenzen. Doch was bleibt von diesen Kräften übrig unter Verhältnissen infinitesimaler Zerstückelung seines Körpers, die gleichnishaft den perspektivischen Zerfall des Daseins in unendliche Interpretationen nachvollzieht?

Die Frage, die sich vor der Perspektive "unendlicher Interpretationspotenzen" des Daseins auftut, Potenzen, die in einen Willen zur Selbstbehauptung sich umdeuten lassen - die Frage also ist, was wäre denn unter diesen Bedingungen einer wieder erlangten Immanenz das minimale Differential einer Philosophie gegenüber Interpretationen qua Weltanschauungen, die in absoluter "Jemeinigkeit" steckenbleiben müßten oder sich in einen expansiven Egoismus entfalteten? Haben wir es also mit einer Lebensphilosophie zu tun, die sich von friedlichen oder ökumenischen Weltoptionen lediglich durch eine aggressive Wiederholung des Agonalen unterscheidet? Erscheint diese Perspektive uns Heutigen als zu kurz gegriffen; zumal im Hinblick auf den Mißbrauch von sogenannten Nietzscheschen "antisemitischen" wie auch "proarischen" Vermeintlichkeiten vonseiten politischer Götzendiener, so bleibt auch weiterhin peinlich-provokativ die Rede von der "noch ein-

mal unendlich gewordenen Welt". Soll sie im Gegenteil nicht aggressiv, sondern unter dem Aspekt der Rücksichtnahme darauf gedeutet werden, daß es nicht bloß unsere Ecke gebe, daß auch das Recht anderer auf ihre Eckperspektive bestehe, woher rührte dann diese "Rücksicht": aus einem Kantischen "vernünftigen Willen" heraus oder aus dem schon dem frühen Bürgertum bekannten Konsens, den existenzgefährdenden Krieg aller gegen alle aufzugeben und sich gegenseitig "anzuerkennen" - bis auf den Widerruf des Friedens?

Nietzsches Antworten auf Kant, Schopenhauer, Hume etc. sind im Hinblick auf gestellte Fragen klar genug. Nicht aber die auf mögliche Fragen hinsichtlich der Rede von "unserer Ecke". Was meint da "unser"? Ist damit das spezifische Menschliche als Gattungsmäßiges oder das individuell Menschliche im Sinne von "jemeinig" gemeint? Beides scheint möglich zu sein, und darüber hinaus das Gruppenmenschliche, so wie unter der "Ecke" anderer nicht nur andere Menschen als wir, sondern auch eine Eselsperspektive oder die einer Blume verstanden werden könnte. Darin war Nietzsche im guten Sinne ein Buddha-Anhänger, was er übrigens des öfteren zugibt. Mehr noch: er ist auch ein Tantrika oder ein Bhakta gewesen, was er allerdings nicht wußte.

Kehren wir jedoch zu unserem sich inzwischen unmerklich lösenden Problem zurück. Man muß etwa ein Schüler des zerstückelten Dionysos sein, um die Minimaldifferenz - die genannte Nietzschesche "finesse" - zu erkennen, die sich in die Rede von der einen, Endlichkeit der Welt produzierenden, Perspektive und der anderen, unendliche Interpretationspotenzen freisetzenden, eingeschlichen hat. Was sich vermittels des differentiellen Elementes zwischen Ecken und Atom-Dingen fortbewegt, also zwischen Entitäten, die einander gegenüber ansonsten indifferent blieben, ist Nietzsches Redeweise. Sie ist es, die den seinstheoretischen, Seinsperspektive schaffenden Blick tilgt und die Welt noch einmal "unendlich", d.h. *weltlich* macht. Die Götter haben ihre privilegierte Stellung in der Menschenwelt eingebüßt, denn Nietzsches Zarathustra hält es bekanntlich nicht länger als zehn Jahre in seiner Prophetenhöhle aus; er ist der Welt bedürftig, nicht sie seiner.

Unser Blick sammelt sich nunmehr auf der Figur des Philosophen, der nicht zu den "Verächtern des Leibes" übergelaufen ist, der nicht aus Leiden am Werden das Sein annimmt und der schließlich gerade als ein die Weisheit des Leibes anstrebender über sich hinaus zu schaffen vermag, wie es in der vierten Rede Zarathustras heißt. Über sich hinaus schaffen, besagt lediglich, doch um seine Ecke sehen zu können, sich zwischeneckig, differentiell zu bewegen. Die 'intentio recta' der eineckigen, die Welt endlich machenden Theorie des Seins, so wie sie sich von Parmenides bis Husserl - trotz aller Idiosynkrasien

- aufrechterhält, geht mit Nietzsche (spätestens mit ihm, wenn nicht schon mit Heraklit) in der Kurve der Selbstbezogenheit auf.

Nietzsches "Fingerzeige" zu einer Philosophie der Zukunft scheint daher eigentlich zeigen zu wollen, daß die sogenannte Philosophie der Zukunft bereits am Werke sei. Soll das heißen, daß die mit Hegels absolutem Wissen getötete Philosophie wieder auferstanden ist oder daß dies eigentlich mit 'sophia' geschieht, die einst mit der Geburt der Philosophie vom Antlitz der Erde verschwand?

Aus Nietzsches fragmentarisch gebliebenem Entwurf, einem der vielen im späten Nachlaß, über eine "Philosophie der Zukunft" verlaudet es:

Weisheit und Liebe zur Weisheit. Fingerzeige zu einer Philosophie der Zukunft. (Frgm. 25/490/, KSA 11, 142)

Also, nach dem Wortlaut des Fragments: Weisheit und Liebe zur Weisheit, sophia *und* philosophia. Was soll das heißen? Der Titel läßt zunächst vermuten, daß Nietzsche sich von dem Bann einer ewigen und nie stattfindenden Annäherung an Weisheit, also von einem Götzendienst nicht hat entmutigen lassen. Eine Philosophie der Zukunft muß möglich sein, denn der "Weise" hat "alle Künste in sich", er scheint bereit zu sein, wie es einem Fragment aus derselben Zeit zu entnehmen ist. Doch wovon reden wir, von "Weisheit" oder von "Liebe zur Weisheit"? Was kann überhaupt eine Zukunft haben, was kann seine Perspektive aufdrängen: die sophia oder die philosophia, von denen die letztere bereits durch ihre Selbstbenennung auf jegliche Zukunft verzichtet zu haben scheint: Zukunft im Sinne einer sinnvollen, verbindlichen Existenzweise oder Praxisform, die auf das Wirkliche hin tendiert. Die Weisheit der Philosophen, gemeint als "Haben von Wahrheit", ist bekanntlich durch Umbenennung der 'sophia' zu 'philosophia' zum unerreichbaren Ziel unvollkommener Menschen geworden. Als sicherer Besitz ist sie dagegen nur den indifferenten Göttern zugänglich, die sich anscheinend gerade wegen der unproblematischen Zugänglichkeit der 'altheia' zum Tode gelangweilt haben sollen, wie Homer dichterisch darüber berichtet.

Während sich nun beispielsweise ein Heidegger immer noch am Fortspinnen der alten Geschichte vom Menschen als Augenzeugen der indifferenten Wahrheit beteiligt, indem "Wahrheit" immer noch ans Seinsgeschehen gebunden gehalten wird, gerät Nietzsche in eine viel schwierigere Situation. So wie er nicht einfach Sein gegen Werden, die wahre gegen die scheinbare Welt umtauscht, ersetzt er auch nicht Wahrheit durch einen veralteten Begriff von Weisheit. Was er anbietet, ist eine *inklusive Konfrontation* von "Wahrheit" und "Weisheit", wobei die erstere ihren Stellenwert nur dadurch erlangt, daß sie der Praxis eines weisen Willens entspringt. "Wahrheit ist etwas, das zu schaffen

ist, ein aktives Bestimmen. Es ist ein Wort für den "Willen zur Macht". Wahrheit und Weisheit verhalten sich bei Nietzsche also wie Sein und Werden, wie Interpretation und Gesamtheit der Willenspraxis. Das Verhältnis der Wahrheit ist in der Weisheit zu suchen, es verweist auf sie; in letzter Instanz auf jenes, was einzig 'weise' genannt werden darf: auf die Weisheit des Leibes, jenes "erstaunlichen Zusammenwirkens" oder "ungeheurer Vereingigung" autonomer Wesen, die uns sowie die uns "angehende", "noch einmal unendlich gewordene" Welt konstituieren.

Wie ist nun aufgrund dieser welteinverlebten Weisheit eine Philosophie möglich, die keine Natur-Weisheit wäre und nicht in der Welt zerschmelze, die sich also auch als eine "antichristliche" Weltweisheit von der Welt sowie ihrer "Spontanitäten" unterscheiden könnte? Auf diese Fragen gibt es - "wie billig" - keine leichte Antwort, zumal unter Bedingungen einer total "einverlebten Wahrheit", wie Nietzsche sein Experiment der Philosophie beschreibt. Die Frage läßt sich aber wenn nicht restlos beantworten, so doch umformulieren. Wenn Nietzsche Zweifaches für die Zukunft verlangt - Weisheit und Liebe zur Weisheit -, wie steht es eigentlich mit "Liebe"? Was wird mit dem platonischen Differential *philia*? Verschwindet es mit dem Prozeß der Einverleibung der Wahrheit? Wie könnte sich die Philosophie dann noch von der "Lebenswelt" unterscheiden? Was wäre im Gegenfall die Bedeutung und die Leistung der '*philia*'?

Eine Philosophie der Zukunft scheint nun nicht umhin zu können, *selbst noch einmal 'philia' zu werden*, das heißt: die Philosophie selbst als Differenz muß eine Affiliation erfahren, ihre Distanz muß dem Weltgeschehen einverleibt werden. Andersherum: die '*philia*' muß, um eine "schaffende Liebe zu sein" (so Nietzsche), die *differentielle Bewegung* von Denken und Welt aufrechterhalten, genauer: aus sich heraus generieren.

Diese Perspektive der Zukunftsphilosophie entsteht nun nicht durch Dekret einer Eck-Willkür, auch nicht aus Nietzsches Privatschwärmerei für einen Lebensstil. Das der Philosophie inhärierende Verhältnis als intellektuelle Distanz, nämlich ihre Perspektive als Philosophie, noch einmal '*philia*' werden zu müssen, eröffnet sich an dem Punkt, wo sich drei diagnostische Interpretationen Nietzsches kreuzen: 1) Die vom Naivismus des Platonischen Philosophiebegriffs, ein *sophonagathon* zu lieben und nicht auch ein "Princip des Bösen"; 2) Die von der Leibhaftigkeit der vermeintlich rein geistigen Existenz eines Philosophierenden; 3) Die vom Pathos eines Seinstheoretikers - eines am Werden leidenden und sublimativen "Erotikers des Ideals". Unsere "Weisheit" hat, anstatt aufzuerstehen, sich unter Nietzsches Ammehänden der Welt wieder einverleibt und diese wieder unendlich-weltlich gemacht. Die Makrodistanz des klassischen Philosophieideals stürzt ein

und verringert sich auf die Mikrogröße einer Nietzscheschen "philia der Minimaldifferenz", einer "philia des Minimaldifferenten". Als noch einmal philia-gewordene Philosophie hält sie sich im "Dazwischen" der klassisch-philosophischen Makrodistanz einerseits und der Hegelschen Annulierung der Entfremdung von Welt und Denken durch Vernünftigung des Wirklichen und der Heideggerschen "Selbigkeit" von Sein und Denken andererseits.

Eine (nietzscheanische) Philosophie der Zukunft wird also aus dem Pathos eines *in und mit der Welt* Philosophierenden hervorgehen müssen, aus *seiner* noch und wieder einmal philia-gewordenen 'philosophia'. Solcher gibt es nur wenige auf Erden, ihr Einfluß wird, wie Nietzsche meint, erst spät zu spüren sein. Es sind "seltene Pflanzen", die "niemanden zur Philosophie überreden wollen", scheint doch die "Affiliation" von Philosophie und Welt ihre tragenden Subjekte übermenschlich viel zu kosten.

Sind es dann aber eigentlich antinietzscheanische Figuren von Willensverzichtern? Sind "Übermensen" noch willens aufzutreten oder ist der erste Übermensch-sein-Wollende zugleich auch der letzte gewesen? Ist "Übermensch" die Spur einer Denkintention, mithin nur eine heideggerianisch-hermeneutische Distanzgröße gewesen oder handelte es sich doch um jenen "größten Willen zur Macht", der "dem Werden den Charakter des Seins" aufprägen wollte? Wovon sprach Zarathustra eigentlich?

Eine Antwort darauf steht immer noch und für ungewisse Zeit aus. Der Grund dafür scheint in der abschlußverhindernden Offenheit des denkungsbewegenden Differentials zu liegen, einer Offenheit, die den Einsatz des immer neu Interpretierenden erfordert. Das Fortleben der Nietzscheschen Philosophie hat sich anscheinend samt der zu erwartenden Antworten auf ihre Fragen von Wegen ihrer eigenen Rezeption abhängig gemacht. Darin liegt bestimmt auch die letzte Finesse dieses schlaun Denkens: die Zukunft der Philosophie als solcher von sich abhängen zu lassen - sei es als ihr Interpretationsobjekt oder ihr Denkmedium. Die Einverleibung bzw. Affiliation von Welt und Philosophie, das paradoxe "Noch-einmal-philia-Werden" der Philosophie als Bedingung ihrer Erhaltung schlechtin zeugt nicht so sehr vom Erhaltungstrieb eines Sterblichen im Medium der ätherischen Ewigkeit wie davon, daß wir uns als Philosophierende und gerade als solche in einer von Nietzsche erkannten und gestellten Falle der Weltperspektivität befinden. Kann dann eine Philosophie der Zukunft - wenn es eine geben sollte - dem Schicksal entkommen, "nietzscheanisch" zu sein, das heißt: aus der Minimaldistanz zur Welt und doch aus der nicht wegzudenkenden Differenz heraus zu denken?