

Nietzsches Theorie des Willens zur Macht als Kritik an der traditionellen Vernunft Herrschaft

Von Karen GLOY (Luzern)

1. Problemstellung

In der Geschichte des Denkens gilt Nietzsche als derjenige Philosoph, der am gründlichsten und kompromißlosesten mit der traditionellen Philosophie gebrochen und damit die Moderne eingeleitet und die Grundlagen der Gegenwartsphilosophie gelegt hat. Nietzsche selbst versteht sich als Revolutionär: als Antimetaphysiker, Antimoralist, Antichrist, Antirationalist, als einer, der die Scheinhaftigkeit und Verlogenheit der traditionellen Vernunftphilosophie in epistemologischer, ethischer wie ästhetischer Hinsicht decouvriert, dabei aber nicht in einer reinen Negativität verharrt, sondern eine positive Neuorientierung vornimmt, wie sie in dem zum Schlagwort gewordenen Untertitel seines geplanten Hauptwerks *Der Wille zur Macht*, nämlich in dem Titel „Umwertung aller Werte“, zum Ausdruck kommt.

Worin besteht das radikal Neue von Nietzsches Ansatz? Was bedeutet die Absetzung der von der abendländischen Tradition zuhöchst geschätzten, ja hochstilisierten Vernunft und die Ersetzung durch den Willen zur Macht? Ist damit die Substitution eines Prinzips durch ein anderes gemeint unter Beibehaltung der klassischen Wertehierarchie, so daß an die Stelle der Rationalität nur ein neuer Wert tritt, wie dies auch der Fall ist, wenn der wissenschaftlich-technisch-zivilisatorische Fortschritt, das irdische Glück der Menschen, der Sozialismus, die in Rausch versetzende Musik Wagners oder andere Weltbeglückungstheorien zum obersten Wert avancieren, oder ist damit die Suspendierung der Werteskala selbst gemeint, sei es in Form einer Umkehrung oder einer Nivellierung des Gegensatzes von oben und unten, so daß die Kritik an der Vernunft zur Überwindung des Rationalismus und zur alleinigen Akzeptanz des Irrationalismus führt, wie er sich in Vitalismus, Biologismus und Naturalismus dokumentiert, für welche der einzige Leitfaden das Leben, das nackte Dasein als *factum brutum* ist, von Nietzsche als „Wille zur Macht“ bezeichnet? Im ersteren Fall vollzöge sich die Kritik an der traditionellen Vernunft noch auf dem Boden und mit den Mitteln derselben, indem sie lediglich die Ideale austauschte und so als positive Dialektik zu interpretieren wäre, im zweiten Fall müßte sie von einem grundsätzlich anderen Standpunkt aus erfolgen, vom Anderen der Vernunft aus, was einen radikalen Bruch mit der rationalistischen Tradition zur Folge hätte. Sie wäre als ein gänzlich „neuer Anfang“ zu verstehen und damit im Sinne einer negativen Dialektik zu nehmen.

In einem etwas anderen Kontext, nämlich der Frage nach dem Status der Nietzscheschen Philosophie als Metaphysik oder Nichtmetaphysik, ist diese Problematik in einer Kontroverse zwischen Heidegger und Müller-Lauter be-

handelt worden. Während Heidegger in Nietzsches Opposition gegen die traditionelle Metaphysik wie in allem Anti- ein Verhaftet- und Verstricktbleiben im Wesen dessen sieht, gegen das sie angeht,¹ also nicht Verabschiedung und Absetzung der abendländischen Metaphysik, sondern Vollendung, insofern als sie deren letzte Wesensmöglichkeit ausschöpft, freilich so, daß sie in Verkennung ihres eigenen Wesens sich selbst gegenüber verblendet bleibt,² betont Müller-Lauter umgekehrt den radikalen Bruch mit der Tradition. „Es läßt sich zeigen“, sagt er, „daß ihr gerade als der höchsten Aufgipfelung der ‚Metaphysik der Subjektivität‘ diese Subjektivität ins Grund-lose hinabsinkt.“³ Die Alternative stellt uns vor die Frage, ob wir es hier noch mit Philosophie und mit Denken zu tun haben oder nur noch mit pragmatischem Lebensvollzug. Denn auch das Denken der Grenze bleibt als Denken innerhalb der Grenze und wird als Denken der Grenze, als das es diese in Richtung auf ein jenseitiges Anderes transzendieren müßte, wegen dessen gedanklicher Nichtfeststellbarkeit auf sich selbst zurückgeworfen und bleibt so in sich befangen. Eine wirkliche Alternative stellte nur der Sprung in die reine Faktizität dar.

Dieser Problematik soll genauer nachgegangen werden, und zwar in der Abfolge der Schritte:

1. Welcher Art ist die von Nietzsche kritisierte Vernunftphilosophie bzw. Metaphysik?
2. Wie radikal ist Nietzsches Kritik an der Tradition: Bleibt sie innerhalb der Vernunft, oder bewegt sie sich außerhalb derselben?
3. Welches sind im Falle eines Bruches die Konsequenzen für den Ansatz eines gänzlich Anderen der Vernunft?
4. Welcher Art ist das Verhältnis des Anderen zur Logizität und Sprachlichkeit der Vernunft?

2. Die traditionelle Vernunftphilosophie als dihaietische, klassifikatorische Rationalität

Diejenige Philosophie, welche Nietzsche kritisch im Visier hat, ist die gesamte abendländische Vernunftphilosophie, vor allem jedoch in der Ausprägung des Platonismus, worunter nicht die authentische Philosophie Platons zu verstehen ist, sondern die hellenistische, christliche Auslegung derselben. Diese supponiert eine Zwei-Welten-Theorie, d. h. die strenge Unterscheidung und Trennung in einen übersinnlichen, durch Sein gekennzeichneten, allein der Vernunft zugänglichen Bereich und einen sinnlichen, durch Werden charakterisierten, der sich den Sinnen und dem Leib erschließt. Jener übersinnliche Bereich, gleich, ob er historisch wie in der Antike als platonisches Ideenreich oder in christlicher Interpre-

¹ Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders., Holzwege (Frankfurt a.M. 1950, 4. Aufl. 1963) 193–247, bes. 200.

² Vgl. a. a. O. 200, 314.

³ W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche (Darmstadt 1980) 234–287, bes. 234.

tation als Gott oder nach der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie als Vernunft auftritt, die nicht nur unselbständiges epistemisches Korrelat zum Seinsbereich ist, sondern selbständige Instanz und dessen Surrogat, ist charakterisiert durch die Trias des Wahren, Guten und Schönen: In theoretischer Hinsicht handelt es sich um den Bereich des Konstanten, Unveränderlichen und Gesetzmäßigen, des eigentlichen, wahren Seins, in praktischer Hinsicht um den des Normativen und in ästhetischer Hinsicht um den, der das Paradigma des Schönen vorgibt. Ihm gegenüber kommt der durch Entstehen, Vergehen und Veränderung gekennzeichneten Werde Welt wegen ihrer Instabilität und Variabilität nur Schein, Uneigentlichkeit und Unverbindlichkeit zu. Sofern die Ausrichtung auf die übersinnliche Sphäre die Ausrichtung auf ein einziges Prinzip ist – auf Sein, Ideen, Gott, die *eine* Vernunft –, gibt sie einem Monismus bzw. Monotheismus Raum, der aus seiner Dimension alles Gegensätzliche wie Bewegung, Veränderung, Relativität, Instabilität usw. ausschließt und nur die Annahme eines mit sich identischen, stabilen Prinzips zuläßt. Wie alle Monismen teilt er die Schwäche, ein Moment des Ganzen zum Ganzen zu hypostasieren.

Im Horizont dieses Prinzips konstituiert sich der übersinnliche Bereich aus einzelnen isolierten Entitäten, die ding- oder substanztheoretisch als Substanzen von Akzidenzien interpretiert und nachträglich in feste, gesetzmäßige Beziehungen zueinander gesetzt werden und auf diese Weise ein festgefügtetes, hierarchisches System mit Über-, Unter- und Nebenordnungen ergeben. Der Hinweis auf die Konstanz und Invarianz der Entitäten ist zugleich der Hinweis auf ihre Gleichförmigkeit, ihre Identität. Indem die Dinge oder Substanzen dieses Systems dem Prinzip der Identität, d. h. der beharrlichen Selbigkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat gehorchen, genügen sie auch den anderen logischen Gesetzen: dem auszuschließenden Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten. Kurzum, das hierarchische System isolierter, konstanter Entitäten (Substanzen) verrät die Struktur der dihairetischen, klassifikatorischen Rationalität, für die ein anderer Name die formale axiomatische Logik ist, die die Grundlage der normalen Satzsyntax und Grammatik mit ihrer Subjekt-Prädikat-Beziehung bildet. Es ist die von der Klassifikations- und Prädikationsfunktion her verstandene Vernunft, die Nietzsche im Auge hat und die im Vergleich mit anderen Vernunfttypen, etwa dem dialektischen, einen reduktiven Vernunftbegriff darstellt.

Wenn Nietzsche für die in ständigem Fluß befindliche Werde Welt den Heraklismus und die Panta-rhei-Lehre bemüht, so trifft auf den durch Starrheit und Festigkeit gekennzeichneten übersinnlichen Bereich der Hinweis auf den Eleatismus zu. Damit wird der Ansatzpunkt seiner Kritik sichtbar.

„Sie [die Philosophen] glauben einer Sache eine *Ehre* anzutun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendiener.“⁴

⁴ F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bden., hg. von G. Colli und M. Montinari (abgekürzt KSA) (2. Aufl. Berlin, New York 1988) Bd. 6, 74 (Nr. 1).

In dem Kapitel „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ in der *Götzen-Dämmerung* thematisiert und diskreditiert Nietzsche die Rolle und Funktion der Vernunft in der traditionellen Philosophie: Sie sei es, die das Zeugnis der Sinne über die Wirklichkeit verfälsche, die erst „die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer“⁵ schaffe. „Die ‚Vernunft‘ ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Dinge fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht ...“⁶ Der Grund für die Verstellung und Verzerrung besteht darin, daß die Kategorien der Substanz, der Dingheit, der Gleichheit, des Unbedingten der Wirklichkeit und ihrem Fließen widerstreiten und folglich diese nicht zu fassen vermögen. Sie stellen lediglich intellektuelle Operationsmittel zum Zwecke der Beherrschung und Bewältigung der Wirklichkeit dar.

„Sein‘, ‚Substanz‘ und ‚Unbedingtes‘, ‚Gleichheit‘, ‚Ding‘ –: das Denken erfand sich zuerst und zu ältest diese Schemata, welche thatsächlich der Welt des Werdens am gründlichsten widersprachen, aber ihr von vornherein, bei der Stumpfheit und Einerleiheit des anfänglichen, noch unterthierischen Bewußtseins, zu entsprechen *schienen*: jede ‚Erfahrung‘ schien sie immer von Neuem und sie ganz allein zu unterstreichen“⁷,

und so gelangten die Alten zur Annahme ihrer Richtigkeit und Wahrheit, während ihnen Veränderung, Wechsel, Werden überhaupt als Beweis für Scheinhaftigkeit galt.

„Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, *necessitirt* zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, dass hier der Irrthum ist.“⁸

Nietzsche kritisiert hier eine Weltdeutung, die im Prinzip zwei Jahrtausende lang gegolten und die Vernunft in Gestalt der identifizierenden, klassifizierenden, dihairetischen Vernunft, also der formalen Logik und Satzsyntax, der Sinnlichkeit superponiert hat und damit zugleich eine Wertung in bezug auf Wahrheit und Falschheit, Normativität und Dekadenz, Schönheit und Häßlichkeit verbunden hat. Seine Kritik hat drei Stoßrichtungen:

– Die eine wendet sich gegen die Einseitigkeit der klassischen Vernunftphilosophie bzw. Metaphysik, derzufolge die Gegensatzglieder auf die beiden Welten verteilt sind, so daß die Kategorien der Einheit, Identität, Substantialität, Beharrlichkeit der ideellen Welt zukommen und respektive dieser einen Monismus begründen, während die Opposita zur Ausstattung der sinnlichen Welt gehören.

– Da mit der unterschiedlichen Verteilung der Gegensätze die Starrheit und Leblösigkeit des Vernunftbereichs zusammenhängt, die Nietzsche aus dessen Beständigkeit und Unwandelbarkeit herausliest und in immer neuen Bildern beschreibt, während Leben, Veränderung, Bewegung auf den sinnlichen Bereich

⁵ A. a. O. 75 (Nr. 2).

⁶ A. a. O.

⁷ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 11, 613 (Nr. 38 [14]).

⁸ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: KSA, Bd. 6, 77 (Nr. 5).

zutreffen und für diesen reserviert sind, kulminiert der zweite Vorwurf in einer Kritik am starren, toten eleatischen Seinsentwurf. Sein ohne Leben, Bewegung, Veränderung, Aktivität ist unwirklich.

– Der dritte Einwand richtet sich gegen die Disqualifizierung und Degradierung der Sinne, wie sie aus der traditionellen Rangordnung resultieren. Für Nietzsches sinnesphysiologische Auffassung geben die Sinne Zeugnis von der Wirklichkeit, so daß ihnen weit weniger zu mißtrauen ist als der Vernunft und den auf ihr gegründeten Urteilen. Die Interpretation der Sinnlichkeit durch die Vernunft führt zu nichts anderem als zu Täuschung und Irrtum. Indem Nietzsche die Vernunftautorität entmachtet, kehrt er das klassische Verhältnis um: Die traditionell scheinbare Welt ist die wirkliche und die traditionell wahre die scheinbare, erlogene.

3. Die Radikalität von Nietzsches Kritik: ein Vergleich zwischen Nietzsche und Hegel

Auf weite Strecken, insbesondere bezüglich der ersten beiden Monita, ähnelt Nietzsches Kritik derjenigen, die der junge Hegel an der starren, leblosen Verstandeslogik mit ihrer einseitigen begrifflichen Fixierung des Seienden und ihrer Festschreibung der Gegensätze gemäß dem spinozistischen Satz *omnis determinatio est negatio* vornahm und die er durch eine höherstufige, Bewegung, Übergang, Leben integrierende dialektische Vernunftkonzeption zu überwinden suchte. Hegel wie Nietzsche stehen vor demselben Problem: das einseitige, starre Vernunftkonzept der Vergangenheit zugunsten eines dynamischen zu überwinden, Sein und Werden einschließlich der ihnen zugeordneten Kategorien, der Einheit, Identität, Substantialität, Beharrlichkeit auf der einen Seite, der Vielheit, Differenz, Akzidentalität, Veränderung auf der anderen, zu vermitteln, und dies aus der Einsicht heraus, daß das formale Verstandesdenken der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Aber beide Philosophen lösen es auf verschiedene Weise, wobei ein Vergleich zwischen beiden gerade die Radikalität von Nietzsches Position zu zeigen vermag, was die Ersetzung der traditionellen Metaphysik und die Umwertung aller Werte betrifft.

Während Hegel das Werden in das Sein verlagert,⁹ dieses zu einem in sich bewegten, lebendigen, aktiven Sein macht und damit gleichzeitig die einfache Einheit zu einer mit Vielheit gefüllten, zu einer Einheit von Vielheit werden läßt, die abstrakte Identität zu einer Identität aus Identität und Differenz und auf diese Weise nicht nur am traditionellen Ort der Metaphysik bzw. Vernunftphilosophie in der Werteskala festhält,¹⁰ sondern dieselbe auch auf schlechthin alles ausdehnt mit der Konsequenz einer totalen Logifizierung des Seienden in einer totalisierenden Vernunft, setzt Nietzsche Werden – speziell in der Form des Willens zur

⁹ Hierin vergleichbar dem späten Platon und seiner Seinsdialektik im Parmenides.

¹⁰ Μετά τὰ φυσικά bedeutet bekanntlich „jenseits der Natur“, bezeichnet also den übersinnlichen Bereich.

Macht – an die Stelle des Seins, verdrängt die Metaphysik und Vernunftphilosophie aus ihrem angestammten Bereich durch die nunmehr umgekehrte Akzeptanz eines totalen Naturalismus, Biologismus und Positivismus, der Vernunft, Begrifflichkeit und Sprache nur noch als eine Art Epiphänomen toleriert und auf die Rolle und Funktion eines sekundären Mittels zur Beherrschung des natürlichen Geschehens einschränkt. Logik und Sprache erhalten die reduktionistische Position eines rein semantischen, zeichentheoretischen Gebrauchs. Bei Nietzsche rückt an die Stelle einer metaphysisch begründeten, prinzipientheoretisch verfaßten Welt ein prinziploses, ungegründetes Zusammenvorkommen von Vorgängen. Grob gesagt, führt Hegels Lösung zu einer Vernunftdialektik, die grundsätzlich das Vernunftkonzept beibehält, Nietzsches Lösung zu einer Realdialektik, bei der der Widerspruch die Welt und alle Dinge in ihr beherrscht. Da Widerspruch jedoch eine logische Form ist, die wie alles Logische nach Nietzsche gerade nicht bezüglich der Wirklichkeit greift, handelt es sich auch hier um eine vorläufige Rede-weise.

Der Unterschied zwischen Hegels und Nietzsches Lösung resultiert aus einer unterschiedlichen Bewertung der Sinnlichkeit. Nicht nur wertet Nietzsche die Sinnlichkeit auf, sondern hält sie auch für das einzig glaubwürdige, Wirklichkeit erschließende Erkenntnisorgan. Die Vernunft allein ist Ursache der Verfälschung des Sinneszeugnisses durch ihre Interpretation der Sinnesdaten mittels statischer Kategorien. Mit Nietzsche erfolgt erstmals in der abendländischen, christlich geprägten Geschichte eine sinnes-, sogar leibphysiologische Begründung der Erkenntnistheorie, mit der eine Umstülpung der bisherigen Ordnung verbunden ist. Empfindungen, Wahrnehmungen, leibliche Erfahrungen erhalten einen höheren Stellenwert als das nur Gedachte.¹¹ Darüber hinaus werden die sinnlichen Wahrnehmungen der Empiristen wie die Gedanken (*cogitationes*) der Rationalisten somatisch an den Leib gebunden und mit dem Gefühl von Lust und Unlust ausgestattet. Bei Hegel hingegen bleibt die Sinnlichkeit ein untergeordnetes Erkenntnisorgan, das nach der *Phänomenologie des Geistes* im Entwicklungsprozeß des Geistes von seinen sinnlichen Formen zum reinen Wissen überwunden wird und das nach der *Enzyklopädie* im Gesamtkonzept der Entfaltung des Geistes einen integrativen Bestandteil desselben ausmacht. Wird von Hegel die alte Ordnung prinzipiell anerkannt, so erfahren bei Nietzsche Sinnlichkeit und Leiblichkeit nicht nur eine Aufwertung, sondern treten an die Stelle der Vernunft.

Wiewohl Intention und Richtung von Nietzsches Ansatz damit deutlich geworden sind, stehen der Realisierung seines Programms erhebliche Schwierigkeiten im Wege, die keineswegs immer bewältigt worden sind und seine Philosophie nicht selten in Inkonzinnitäten verwickeln, geht es doch darum, ein neues Prinzip anzusetzen, das nicht mehr den Status eines Prinzips hat. Nicht zuletzt hieraus erklärt sich die eingangs erwähnte strittige Frage, ob Nietzsches Philosophie noch Metaphysik im Sinne einer Vollendung von Metaphysik oder Überwindung

¹¹ Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 11, 627 (Nr. 39 [18]).

von Metaphysik durch einen Biologismus ist, anders formuliert, ob hier noch eine Vernunftphilosophie vorliegt, die das Andere der Vernunft mit einbezieht, oder ein Abgrund für die Vernunft, der an Stelle der Vernunft das Andere statuiert, das eigentlich nur noch vollzogen, aber nicht mehr begriffen werden kann, da Leben für den Begriff unbegreiflich ist.

Deutlich wird die Schwierigkeit, wenn man Nietzsches These von der Verdrängung der sich gleich bleibenden Vernunft durch das fließende, sich verändernde Leben mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen in Verbindung zu bringen sucht. Bereits die Herkunft dieser Formel aus der griechischen Metaphysik verrät metaphysische Anklänge. Die Formel vom „Stirb und Werde“ ist gleicherweise in der antiken Religion wie Metaphysik heimisch: Nicht nur aus dem Dionysos-, Adonis- und Osiris-Kult ist sie bekannt, sondern auch aus Heraklits These vom Kreislauf aller Dinge, Empedokles' Lehre von der Periodizität der Weltalter, ihrem zyklischen Entstehen und Untergang durch *φιλία* und *νεῖκος*, aus der pythagoreischen Palingenesis-Lehre und selbst aus Platons *Phaidon*, in dem der Satz vom Hervorgang des Todes aus dem Leben und des Lebens aus dem Tod eine Rolle im Argumentationsgang spielt. Dem Inhalte nach besagt die These von der ständigen Wiederkunft der Dinge die Beharrung in allem und trotz allen Wechsels (Werden). Werden umfaßt seit den Griechen Entstehen wie Vergehen, sowohl den Übergang von Nichtsein in Sein wie den von Sein in Nichtsein, und die Wiederholung des Gleichen drückt die beständige Identität in allem Wechsel und damit auch des Wechsels selbst aus.^{12 13} Wie aber läßt sich eine solche These inhaltlich vereinbaren mit dem Ansatz eines gänzlich Anderen, das mit der Vernunft auch deren Kategorien der Identität und Beständigkeit suspendiert?

Auch Heideggers Interpretation, welche die beiden Grundzüge von Nietzsches Philosophie, das Werden speziell in Form des Willens zur Macht und die Wiederkehr des Gleichen, auf Essenz und Existenz verteilt, dergestalt, daß der Wille zur Macht mit dem Was-Sein und die Wiederkehr des Gleichen mit dem Daß-Sein identifiziert wird,¹⁴ um auf diese Weise die Faktizität und Schicksalsgebundenheit des Willens zur Macht zu erklären, die nicht in seiner Selbstermächtigung liegt, sondern umgekehrt gerade in seiner Ohnmacht, trägt nicht weiter; denn die ständige Wiederholung des Gleichen impliziert mehr als bloße Schicksalsgebundenheit und pure Faktizität, sie impliziert immer auch begriffliche Identifikation. Nietzsches Fatalismus (*amor fati*) ist auf diese Weise nicht einsichtig zu machen.

Gerade dieses Beispiel läßt erkennen, welche Stolpersteine auf dem Wege einer adäquaten Konzeption und Beschreibung des Anderen der Vernunft – wenn

¹² Vgl. M. Djuric, Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre, in: Nietzsche-Studien 8 (1979) 1–16.

¹³ Wenn Nietzsche in bezug auf Platons Philosophie die Wiederkunftslehre als konstitutives Moment derselben erkennt, wie dies seine Bewertung des Platonismus als Fortsetzung des starren Elatismus zeigt, so dokumentiert sich hierin eine verkürzte Sicht auf die Platonische Philosophie.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, a. a. O. 219; ders., Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht, in: J. Salsquarda (Hg.), Nietzsche, a. a. O. 96–123, bes. 112f.

denn überhaupt eine möglich ist – liegen. Wie läßt sich das aller Vernunftstruktur Bare, das doch nicht anders als in Vernunft- und Sprachstrukturen exponierbar ist, überhaupt in den Blick bringen? Soll dies gelingen, dann offenbar nur in Form eines uneigentlichen Sprechens, einer Selbstparodie oder Selbstironie, die in jedem Zug das, was sie setzt, wieder aufhebt.

4. *Wille zur Macht*

Die Dimension, die das Andere der Vernunft ausmacht und traditionell als Werden oder Leben bezeichnet wird, erhält bei Nietzsche charakteristischerweise die Bezeichnung „Wille zur Macht“. Es gilt zu untersuchen, was mit diesem Begriff gemeint ist, wie er sich im historischen Kontext von anderen Begriffen unterscheidet und ob er sich zur adäquaten Erfassung der intendierten Dimension qualifiziert.

Mit dem Ausdruck „Wille zur Macht“ stellt sich Nietzsche in einen von Schopenhauer eröffneten Kontext, indem er Schopenhauers Definition der Welt als Wille und Vorstellung aufgreift und ausbaut. Schon Schopenhauer deutet den Willen – verstanden als Wille zum Leben, zum Dasein – biologisch, was sich in der Voranstellung und im Primat des Willens vor der Vorstellung, der Intellektualität ausdrückt, welche letztere nur auf dem Boden und unter Voraussetzung des Willens möglich ist. Es ist diese naturalistisch-biologistische Interpretation, in der Nietzsche mit Schopenhauer übereinstimmt und die er durch eine machttheoretische Ausdeutung noch zu überbieten sucht.

Zwar ist die Kombination von Vorstellung (Wissen) und Wille keineswegs neu, sie findet sich bereits in der idealistischen Philosophie, in den Entwürfen von Kant nicht weniger als in denen von Fichte, Schelling und Hegel. Aber sie wird dort gänzlich anders verwendet, nämlich zur ausschließlichen Kennzeichnung der Vernunft, die sich in eine theoretische und praktische zerlegt, von denen die erste auf der Vorstellung bzw. dem Selbstbewußtsein und die zweite auf dem Willen basiert. Die Zusammengehörigkeit von epistemischem und voluntativem Aspekt, sei es im Sinne einer Einheit mit interner Dualität, sei es im Sinne einer Interdependenz, sei es im Sinne einer einseitigen Fundierung des einen im anderen, setzt eine Strukturanalogie zwischen beiden voraus, die sich nur aus einer intellektualistischen Interpretation des Willens erklären läßt. Der vernunftgeleitete Wille setzt die Vorstellung, und zwar die Vorstellung des Ganzen voraus, die Anfang und Ende eines methodischen Weges sowie das Dazwischenliegende umfaßt und deren Realisation ist. Vernünftiger Wille basiert somit auf einem von der Vernunft erstellten Plan, der den Umfang des Ganzen, die Stellung und das Verhältnis der Teile zueinander begreift. Verkörpert der Plan die kontemplative, passive Seite, so der Wille die aktive. Am deutlichsten wird dies an der intellektualistischen Ethik Platons, derzufolge bereits die Einsicht in das Gute, die immer auch Einsicht in das Ganze ist, dessen Verwirklichung nach sich zieht, wobei allerdings die Eigendynamik der Triebphäre verkannt wird. Denn Neigungen, Wünsche, Begierde, Triebe stehen nicht selten der Realisation des Gewollten entgegen,

wie dies das Bibelwort „Der Geist ist willig; aber das Fleisch ist schwach“¹⁵ be- kundet.

Schopenhauer und, ihm folgend, Nietzsche setzen sich dadurch von der Tradition ab, daß sie Vorstellung und Wille auf verschiedene Bereiche verteilen: die Vorstellung auf die Vernunft und den Willen auf das Andere der Vernunft. Mit der Ablösung des Willens von der Vernunftssphäre erfolgt auch eine Elimination des teleologischen, holistischen Aspekts, der den intelligiblen Willen auszeichnete: Der Wille wird zum unendlichen, unaufhörlichen Streben, zum Trieb, zum rein aus sich selbst lebenden Aktionsprinzip. Hierin hat er Ähnlichkeit mit dem Leibnizschen *nisus* oder *appetitus*, obwohl diese im Rahmen der *Monadologie* auftreten und in die Vorstellung eingebettet sind und deren innere Tendenz zur Repräsentation der Welt bezeichnen.¹⁶ Auch wenn Nietzsche den Trieb für einen Spezialfall des Willens zur Macht hält und auf diesen reduziert,¹⁷ wird damit keineswegs die prinzipiell triebpsychologische Ausdeutung negiert: Der triebpsychologische Wille zur Macht manifestiert sich in dieser oder jener Form, von der die eine gewöhnlich „Trieb“ genannt wird.

Obwohl die Formel vom Willen zur Macht eine Kombination zweier Glieder, des Willens und der Macht, ist und prima vista auf ein äußerliches Verhältnis beider zu deuten scheint, nämlich des Willens, der stets etwas will und erstrebt, und der Zielvorgabe, die in diesem Fall in der Machterlangung besteht, erweist sich bei genauerem Hinsehen die Macht nicht als ein externes, sondern als ein internes Moment des Willens: Der Wille ist konstitutionell Machtwille (Machtwollen): Er ist, was er will, und er will nichts anderes, als was er ist. Der Wille ist ein in sich machtvolles Prinzip, das ganz aus sich selbst heraus lebt und sich bewegt.

Damit hängt zusammen, daß der Wille zur Macht nicht durch Defizienz charakterisiert ist wie etwa die Sehnsucht, für die die Unerfülltheit symptomatisch ist, welche es auszugleichen gilt; vielmehr lebt er umgekehrt aus einer Fülle heraus.

Die Formel vom Willen zur Macht taucht bei Nietzsche in ihrem spezifischen Sinn erstmals im zweiten Teil des *Zarathustra* auf:

„Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“¹⁸

Lebendiges ist vorzüglich durch den Willen zur Macht ausgezeichnet, und da Machterlangung und -erhaltung einen Wert darstellen, den Nietzsche als „Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“¹⁹ definiert, gilt

¹⁵ Matthäus 26, 41; Markus 14, 38.

¹⁶ Auf den Zusammenhang mit Leibniz hat Heidegger wiederholt hingewiesen, u. a. in: Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht, a. a. O. 106, und Nietzsches Wort „Gott ist tot“, a. a. O. 211, 218.

¹⁷ Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 11, 661 (Der Wille zur Macht. Pläne. Dispositionen. Entwürfe, Nr. 8).

¹⁸ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: KSA, Bd. 4, 147f.

¹⁹ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 13, 36 (Der Wille zur Macht, Nr. 715).

dies auch für Lebendiges. Erhaltung und Steigerung sind Grundzüge des Lebens. Lebendiges strebt nicht nur danach, seinen Lebensraum und seine Lebensbedingungen zu erhalten, sondern auch, sie auszuweiten und zu steigern. Festhalten des Gegebenen und Erreichten bildet die Voraussetzung für Expansion, nicht das Ziel; denn schon die Beschränkung und das Zufriedengeben mit dem Erreichten zeugt von Lebensschwäche und Niedergang. Der Wille zur Macht ist konstitutionell auf ein Mehr gerichtet. „*Wollen* überhaupt [ist] soviel ... wie Stärker-werden-wollen, wachsen-wollen und *dazu* auch die *Mittel* wollen.“²⁰ Diese Gerichtetheit des Machtwillens auf immer mehr und immer anderes unterscheidet Nietzsches Konzeption von der herkömmlichen des Werdens; denn während Werden das gleichförmige, harmonische Auf und Ab von Entstehen und Vergehen ist, kommt bei Nietzsche durch die Intentionalitätsstruktur ein evolutionärer Aspekt in die Beschreibung, der der traditionellen Ontologie, Kosmologie und Biologie mit ihrer Vorstellung vom zyklischen Geschehen fremd ist.²¹

Allerdings ist der Wille zur Macht nicht nur ein Grundzug des lebendigen Organischen, sondern auch des Anorganischen, ja des gesamten Seienden. Auch im rein materiellen Bereich findet Nietzsche den Willen zur Macht tätig. Wenngleich die Übertragung einer primär anthropologisch zu verstehenden Konzeption auf die anorganische Sphäre überrascht, läßt sie sich bei einer dynamischen Materiekonzeption, wie sie von Leibniz' *vis*-Lehre, Kants und Schellings Kräftetheorie der Materie her bekannt ist, plausibilisieren. Der Dynamismus nimmt im Unterschied zum Atomismus eine Materiekonstitution aus repulsiven und attraktiven Kräften an, von denen die einen sich im Raum ins Unendliche auszudehnen streben, während die anderen durch Entgegenwirkung und Attraktion sie einzuschränken suchen. Die Repulsionskraft hat demnach dieselbe Struktur wie der Machtwille.

Nichtsdestoweniger ist die anthropologische Reminiszenz im Willen zur Macht so wenig zu leugnen, daß Nietzsche an einigen Stellen des Nachlasses mit dem Gedanken spielt, den anorganischen Bereich mit einer ursprünglichen Einheit von Fühlen, Vorstellung und Denken auszustatten.²² Den anorganischen Kräften wird sogar eine schärfere Wahrnehmung konzediert als den organischen, was sich daraus erklärt, daß ihre Konfrontation mit den Gegenkräften eine weit schärfere Abhebung mit sich bringt, als sie die mit der Außenwelt interagierenden und insofern in diese integrierten Lebewesen zu erlangen vermögen. Bestimmtheit und Abhebung aber sichern die Schärfe der Wahrnehmung. Diese Ausführungen zeigen, daß der Wille zur Macht kein blinder Wille ist.

Es fällt auf – und Müller-Lauter²³ hat dies besonders akzentuiert –, daß Nietz-

²⁰ A. a. O., Bd. 13, 44 (Der Wille zur Macht, Nr. 675). Vgl. auch 261: „Das Stärker-werden-wollen von jedem Kraftcentrum aus [ist] die einzige Realität ... – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen.“

²¹ Auch von hier gesehen bringt die Verknüpfung des Evolutionsgedankens mit der antiken Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen Komplikationen mit sich, es sei denn, man wollte das Gleiche als die ständige Gleichbleibendheit der Evolution, den permanenten Fortschritt deklarieren.

²² Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 10, 404 f.

²³ W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, a. a. O., bes. 246 f., 249 ff.

sche nicht nur von *dem* Willen zur Macht im Singular spricht oder, unter Weglassung des Artikels, von „Wille zur Macht“, sondern auch im Plural von *den* Willen zur Macht. Die Pluralisierung erklärt sich aus der Konstellation der Macht. Machtstreben und Machterlangung machen nur Sinn, wenn etwas zu Bemächtigendes und zu Beherrschendes vorhanden ist. Macht und Unterdrückung verhalten sich korrelativ. Der Wille, Macht auszuüben, setzt einen anderen, antagonistischen Willen zur Macht voraus, mit dem er kämpft und um die Vorherrschaft ringt, den er überwältigt, sich einverleibt, in eine bestimmte Richtung zwingt oder mit dem er koexistiert, um dann eventuell bei veränderter Situation von ihm überwältigt zu werden. Der eine Wille zur Macht zerfällt genau genommen in eine Pluralität von Machtwillen, die sich in einem ständigen Wechselspiel von Macht und Gegenmacht befinden und auf dieser Basis Macht- und Herrschaftsgebilde konstituieren und wieder verlieren.²⁴ Das Ganze stellt ein labiles Gefüge ständig sich modifizierender, variierender, neu konstituierender und wieder zerfallender Machtwillen dar, ein dynamisches Verhältnis einer dynamischen Pluralität von Machtwillen unterschiedlicher Intention und unterschiedlichen Grades. Ein streng dynamisches Denken verbietet die Annahme nicht nur von einzelnen isolierbaren und quantifizierbaren Machtzentren, sondern ebenso und mehr noch von einzelnen atomisierbaren, abzählbaren Machtwillen. Entfällt mit der Aufhebung der traditionellen Grundunterscheidung von Vernunft und dem Anderen der Vernunft bereits jede Art von Monismus und sinnvollem Gebrauch von Einheit, Identität, Substantialität u. ä., währenddessen die Gegenbegriffe Pluralität, Differenz, Relativität, Akzidentalität für den Bereich des Anderen reserviert zu bleiben scheinen, so zeigt das konsequente Durchdenken der dynamischen Konzeption auch die Hinfälligkeit dieser. Zurück bleibt ein Chaos von Kräften bzw. Machtwillen, das jede Strukturierung ausschließt.

Wenn dennoch von Pluralität oder Differenz in bezug auf das Andere der Vernunft die Rede ist, dann nur in einem metaphorischen Sinne. Die französische, auf Nietzsche aufbauende Postmoderne, insbesondere in Gestalt Derridas, spricht zur unterscheidenden Abhebung von der begrifflichen Fassung „différence“ in bezug auf die abgriffliche von „différance“. Und Deleuze bemerkt zu Recht: „Toute force est. . . dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force au singulier.“²⁵

Widerspricht diese Konsequenz nicht der Aussage Nietzsches: „Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen Anarchie“²⁶? Hiernach scheint Einheit zwar nicht auf Einfaches, wohl aber auf Organisiertes, auf ein Ganzes von Teilen zuzutreffen, wie es in den Macht- und Herrschaftsgebilden vorliegt. Doch die Sprache und die Sprachvernunft täuschen, wenn man sie beim Wort nimmt. Das fragliche Gebilde *ist* nicht *Eins*, son-

²⁴ Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 12, 104 (Der Wille zur Macht, Nr. 561), vgl. auch KSA, Bd. 13, 36 f.

²⁵ G. Deleuze, Nietzsche et la Philosophie (Paris 1962, 4. Aufl. 1973) 7.

²⁶ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 12, 104 (Der Wille zur Macht, Nr. 561).

dern *bedeutet* nur *Eins*,²⁷ d. h. es ist nicht an sich, im ontologischen Sinne, eine Einheit, sondern lediglich in der sprachlich-begrifflichen Fassung als eines fixiert. Sprache hat hier nur eine feststellende semantische Funktion und damit zugleich einen verleugnenden Charakter. Entsprechendes gilt auch für die die organische Einheit konstituierenden Einzelwillen.

Nicht nur das Begriffspaar „Einheit – Vielheit“ ist zu eliminieren, sondern auch der Gegensatz „Ganzes – Teil“. Obgleich die Machtgebilde aufgrund des Zusammenwirkens der Einzelwillen eine Beschreibung nach Ganzem und Teil zu verlangen scheinen, ist auch hier Vorsicht geboten, ebenso wie bei den Teilen, die nicht wieder im begrifflichen Sinne Ganze aus Teilen und deren Teile wiederum Ganze aus Teilen sind, sondern eine abegriffliche Verfassung aufweisen. Deutlich wird dies in Nietzsches Darstellung des menschlichen Leibes als eines Organismus, der selbst aus kleineren Organen besteht und diese ihrerseits wieder aus noch kleineren organischen Einheiten. Hier wählt Nietzsche nicht, wie sonst üblich, die Terminologie von Ganzem und Teil, sondern sagt:

„Und auch jene kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituiren (richtiger: von deren Zusammenwirken das, was wir ‚Leib‘ nennen, das beste Gleichmaß ist –), gelten uns nicht als Seelen-Atome, vielmehr als etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes und Wieder-Absterbendes: so daß ihre Zahl unbeständig *wechselt* ...“²⁸

Nicht anders verhält es sich bei der Verwendung der Begriffe „Substanz - Akzidenz“. Könnte der Gebrauch sowohl des Singulars wie des Plurals bezüglich des Willens zur Macht die Meinung nahelegen, als handle es sich beim Willen zur Macht um eine Grundkraft, eine substantielle, allem zugrunde liegende, alles beherrschende Kraft nach Art eines *ὑποκειµενον*, von der die vielen Willen zur Macht nur akzidentelle Manifestationen sind, so zeigt das genauere Durchdenken dieser Konstruktion, daß ein sich in den vielen Willen auslegender und sich selbst übermächtigender Wille sich selbst aufhöbe und ad absurdum führte. In Form einer Substantiierung des Seins zum Willen zur Macht innerhalb einer ansonsten transzendenzlos gedachten Wirklichkeit, einer Welt reiner Immanenz, hat Heidegger²⁹ und vor ihm ähnlich Jaspers³⁰ den Willen zur Macht verstanden. Ebenso geht Weischedel davon aus, daß Nietzsche „die vielen konkreten Willen zur Macht doch schließlich als Manifestationen eines einheitlichen, die ganze Wirklichkeit bestimmenden Prinzips denkt“³¹. Aber nicht nur die Substanzauffassung des Willens zur Macht ist zu verabschieden, sondern auch die rein akzidentelle Auffassung eines substanz- und prinziplosen Ineinandergreifens der vielen Wil-

²⁷ Vgl. a. a. O.

²⁸ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 11, 577.

²⁹ Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, a. a. O. 218, unter Berufung auf die Nietzsche-Stelle in „Der Wille zur Macht“, Nr. 693 (KSA, Bd. 13, 260): Der Wille zur Macht ist „das innerste Wesen des Seins“. Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961) Bd. 1, 492.

³⁰ K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (2. Aufl. Berlin 1947) 309.

³¹ W. Weischedel, Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 27 (1973) 71–76, bes. 75, vgl. auch 76.

len. Letztlich ist jede Strukturierung aus der Dimension des Anderen der Vernunft zu verbannen.

Ein eigenwilliger Zug von Nietzsches Theorie des Willens zur Macht besteht in der Verbindung mit der Theorie der Werte. Der in einem Herrschaftsgefüge dominierende Machtwille legt mit seiner Vormacht auch die maßgebliche Werteordnung fest: Er schafft Werte, er setzt Recht, er bestimmt die Wertehierarchie. Diese Ausrichtung wird gleichermaßen ethisch wie epistemologisch gedeutet: Sie besteht sowohl in einer Fixierung der moralischen Werteordnung wie in einer erkenntnistheoretischen Weltdeutung. „Der Wille zur Macht *interpretirt*“, das besagt, „er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muss ein wachsenwollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt.“³² Angesichts der unabänderlichen Veränderung der Machtkonstellationen und mit ihnen der Werteordnungen und Weltauslegungen sind wir einem totalen Relativismus konfrontiert, in dem jetzt diese Perspektive, dann jene vorherrscht je nach der Übermacht des betreffenden Willens, was Nietzsche zu der These veranlaßt: „Thatsachen giebt es nicht, nur *Interpretationen*.“³³

Hier drängt sich die Frage nach dem Status von Nietzsches Theorie des Perspektivismus auf. Stellt sie nicht selbst eine bestimmte zufällige Perspektive dar, die von einer anderen verdrängt und negiert werden könnte, also eine Perspektive unter und neben anderen? Auf der anderen Seite erhebt eine Totalitätsaussage von der Art eines totalen, durchgängigen Perspektivismus und Relativismus einen Absolutheitsanspruch, der sich dem Vorwurf aussetzt, ein letzter, unausrottbarer Rest eines metaphysischen Dogmatismus zu sein.³⁴

Nietzsche bemerkt an einer Stelle:

„Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (– daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, daß jede *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften.“³⁵

Aus dieser Passage scheint eine grundsätzliche Akzeptanz der Perspektivität zu sprechen, allerdings in der Beschränkung auf die menschliche Erkenntnissituation, für die die Perspektivität und Relativität der Weltdeutung charakteristisch ist, die aber grundsätzlich auch andere Deutungen zuläßt, selbst solche, die diese Relativität und Perspektivität in Abrede stellen, also absolutistisch argumentieren. So gesehen wäre die menschliche Perspektivität selbst eine Fiktion; sie schlosse ihre eigene Konstruktivität ein.

³² F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 12, 139f. (Der Wille zur Macht, Nr. 643).

³³ A. a. O. Bd. 12, 315 (Der Wille zur Macht, Nr. 481).

³⁴ Vgl. K. Jaspers, Nietzsche, a. a. O. 309f., vgl. 330.

³⁵ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 12, 114 (Der Wille zur Macht, Nr. 616).

Andererseits jedoch verlangt der insbesondere am Lebendigen objektiv zu beobachtende Wille zur Macht für seine eigene Existenz und Ausübung einen anderen Willen zur Macht bzw. viele solcher und, da diese identisch sind mit moralischen Werten und Weltausdeutungen, eine Pluralität von Perspektiven. Die Existenzgewißheit des einen Machtwillens erlaubt den Schluß auf die Existenz der anderen und deren Ausrichtungen in Form eines Existenzbeweises.

Die Überlegung mündet in eine Paradoxie von Fiktion und Existenzgewißheit; sie ist die zwingende Konsequenz einer Selbstthematization des Willens zur Macht, der in epistemologischer Hinsicht immer auch Weltauslegung ist. Die Reflexion auf diese Weltinterpretation, die Ausdeutung der Ausdeutung, führt notwendig aufgrund der Selbstreferenz in die Paradoxie von Konstruktion und Sein. Das „Paradoxe“ hieran ist nur, daß sich die Paradoxie im Rahmen des Anderen der Vernunft abspielt, einem Bereich, der als solcher frei von Begriffsstrukturen und damit auch von begrifflichen Paradoxien ist. Dies zwingt zu einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses zwischen dem Anderen der Vernunft und der begrifflich artikulierten Sprachvernunft bei Nietzsche.

5. Das Verhältnis von Vernunft (Sprache) und Wirklichkeit

Nimmt man die heraklitesch-nietzschesche These vom ständigen Fluß der Dinge (gegebenenfalls in evolutionärer Form) ernst, so läßt sich ihre Existenz nur garantieren durch den Lebensvollzug selbst. Dieser Sachverhalt kann auch so formuliert werden, daß Leben nur im Leben und durch das Leben vergewisserbar, nicht aber verstehbar ist. Der Wille zur Macht kann nur vollzogen, nicht intellektuell ausgedeutet werden. Seine Unbegreifbarkeit wurzelt in seiner Begriffslosigkeit. Da die durch das Strömen charakterisierte Sphäre die Antiposition zur Vernunft und ihrer Logizität und Sprachverfassung bildet, ist sie von dort aus nicht einholbar. Sie weist einen Zugang zu sich sogar so sehr zurück, daß sie für die dialektische, klassifikatorische Vernunft in einen Agnostizismus mündet.

Soll diese formlos-unformulierbare Wirklichkeit, dieses Chaos oder Gewühl von Machtwillen erfaßt werden, so kann dies nur durch den Ansatz eines prinzipiell anderen Vermögens geschehen. Dieses sieht Nietzsche in der intuitiven Vorstellung,³⁶ die dem diskursiven Denken und der darauf basierenden Sprachgrammatik feindlich gegenübersteht. Ihre sprachliche Explikation findet sie in der poetischen Sprache, die die Sprache des Individuums, nicht des Kollektivs ist und in der sich die schöpferische, produktive Kraft des einzelnen manifestiert. Sie bedient sich der Metaphorik, nicht der exakten, präzisen Begrifflichkeit, von der sie als etwas „Unlogisches“³⁷ wohlunterschieden ist. Die Fülle des Lebens symbolisch wiedergebend, bildet sie den Grund der Begriffe, die ihr gegenüber Verhär-

³⁶ In: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: KSA, Bd. 1, 823, Nr. 5, spricht Nietzsche von der „höchste[n] Kraft der intuitiven Vorstellung“, die der formalen Logik als einer anderen „Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird“, konfrontiert ist.

³⁷ A. a. O., Nr. 11, in: KSA, Bd. 1, 847.

tungen und Erstarrungen sind, das „*Residuum einer Metapher*“³⁸. Die Poesie und mit ihr der ganze ästhetische Zustand, der Quelle der Kunst ist, erhalten bei Nietzsche die Bedeutung einer zwar begrifflosen, aber produktiven energetischen Wirklichkeitserfahrung. Die Vernunft hingegen in Gestalt der formalen axiomatischen, klassifikatorischen Logik, wie sie der normalen Satzgrammatik, der verständigen, intersubjektiv kommunikatiblen Sprache zugrunde liegt, reicht zur Erfassung der Wirklichkeit nicht zu.

Nach Nietzsches genealogischer Sprachtheorie gehört das Verstandesdenken und seine sprachliche Explikation in der Satzgrammatik einer frühen, primitiven Kulturstufe an, in der der Glaube an identische Dinge und konstante Beziehungen zwischen ihnen herrschte. Diesem Glauben gemäß bildete sich eine identifizierende, verdinglichende Sprache mit festen Begriffen und gesetzmäßigen Beziehungen zwischen ihnen in Urteilen, in Subjekt-Prädikat-Sätzen, eben die klassische Sprache heraus, die nicht nur dem cartesianischen Postulat nach Klarheit und Deutlichkeit entspricht, sondern auch die Funktion eines kollektiven Verständigungsmittels hat und daher auf einer späteren, höheren Kulturstufe beibehalten wurde. Diese Sprache und die ihr zugrunde liegende Logik, welche den formallogischen Gesetzen der Identität, des ausschließenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten genügt, ist das exakte Abbild einer substantiellen Welt mit festen Relationen, nicht aber einer fließenden, strömenden Wirklichkeit.

Indem Begriffe für Nietzsche im wörtlichen Sinne Fest-Setzungen, Fest-Stellungen des Wirklichkeitsflusses sind, Abstraktions- und Simplifikationsmittel mit objektivierender, substantivierender Wirkung, fällt ihnen die Aufgabe der Beherrschung und Berechnung der Wirklichkeit zu. Sie dienen nicht der Erkenntnis, sondern der Bewältigung der Natur.³⁹ Sie sind Schemata, die unserem praktischen Bedürfnis nach Handhabung der Wirklichkeit entsprechen, nicht aber Offenbarungsmittel der Natur. Der Geschehnischarakter der Wirklichkeit geht in ihrer Fixierung gerade verloren. So sind Begriffe nach Nietzsches Sprachtheorie weder wie nach der romantischen Konzeption mit einer magischen Nennkraft ausgestattet, noch bilden sie wie nach Heideggers Auffassung „das Haus des Seins“. Vielmehr handelt es sich um bloße Zeichensysteme mit rein semiotischer Funktion, die der Wirklichkeit als solcher fremd bleiben. Da das System aus fixen Begriffen und gesetzmäßigen Beziehungen der Wirklichkeit nachträglich oktroyiert wird, vermag es diese auch nicht adäquat wiederzugeben.

Für die Beziehung „Wirklichkeit – Sprache“, „Anderes der Vernunft – Vernunft“ hat dies zur Konsequenz, daß Sprache und Vernunft an ihre eigenen Formen gebunden bleiben und diese nicht zu transzendieren vermögen. Weder die Thematisierung dieses Zustandes, die prima vista über ihn hinauszuführen und von einem externen Standpunkt zu erfolgen scheint, vermag wegen der Selbstre-

³⁸ F. Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: KSA, Bd. 1, 882.

³⁹ Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: KSA, Bd. 11, 164: „Der ganze Erkenntnis-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat – nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge.“

ferenz der Sprache und Vernunft der Logik und Grammatik zu entkommen, noch vermag die Thematisierung der Dimension des Anderen, das Reden über Poesie und Metaphorik, mit anderen Mitteln als denen des begrifflich identifizierenden Denkens und Sprechens zu geschehen. Auch sie bleibt an das Schema zurückgebunden, aus dem sie herausführen sollte. Vernunft und Sprache können das Schema, mit dem sie operieren, nicht abwerfen und dokumentieren damit ihr grundsätzliches Scheitern gegenüber ihrem Wirklichkeitsgrund. Da sich über diesen Grund in allgemeinverbindlicher Form nichts aussagen läßt, bleibt alles Denken und Sprechen darüber nichtssagend.

Aufgrund der Unentrinnbarkeit und Befangenheit im traditionellen, kollektiv ausgebildeten Verstandesdenken und Sprechen und aufgrund ihres prinzipiellen Scheiterns gegenüber der intendierten Dimension des Anderen sieht sich Nietzsche immer mehr in eine tragische Situation gedrängt, die sich in der Ironie und Parodie seiner Aphoristik äußert. Diese lebt aus der Spannung, einerseits die mit der Logik und Sprache entwickelten Prinzipien akzeptieren, andererseits sie ablehnen zu müssen. Um sich überhaupt verständlich zu machen, muß Nietzsche die Logik und Sprache der wissenschaftlichen dialektischen, klassifikatorischen Vernunft verwenden und gleichwohl etwas ihrer konventionellen Auffassung Zuwiderlaufendes aussagen.⁴⁰ Es ist die Paradoxie der negativen Dialektik, in der sich Nietzsches Denken verfängt und die nach der Liquidation der Vernunft als Ausweg nur den Sprung in die Poesie und Ästhetik als das gänzlich Andere gegenüber der Vernunft zuläßt.

⁴⁰ Vgl. H. Krüger, Studien über den Aphorismus als philosophische Form (Frankfurt a.M. 1956) 85.