

Die Freisetzung einer Philosophie der Orientierung durch Friedrich Nietzsche

WERNER STEGMAIER

Zu: Joachim Bromand / Guido Kreis (Hrsg.), Wer sich nicht regeln lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion, Berlin (Akademie) 2010, 355-367.

1. Was ist Orientierung?

1.1 Definition der Orientierung: Wir brauchen immer Orientierung. In jeder neuen Situation ist Orientierung notwendig. Orientierung ist die Leistung, sich in einer neuen Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt.¹ Lebendiges kann ohne unablässige Orientierungsleistungen nicht überleben.

1.2 Ursprünglichkeit der Orientierung: Orientierung ist immer das Erste. Sie geht allem Denken und Handeln voraus, und alles Denken und Handeln hängt von vorausgehenden Orientierungsentscheidungen ab. Die Orientierung ist insofern ἀρχή im aristotelischen Sinn. Sie ist ursprünglich nichtpropositional.

1.3 Selbstbezüglichkeit der Orientierung: Zugleich ist man immer schon orientiert. Jede neue Orientierung schließt an eine vorausgehende Orientierung an und ist durch sie bedingt. Orientierung ist insofern immer Umorientierung. Sie ist selbstbezüglich im modernen Sinn.

1.4 Zeitlichkeit und Evolution der Orientierung: Sofern es die Orientierung mit neuen Situationen zu tun hat, hat sie es mit der Zeit zu tun. ‚Zeit‘ heißt für die Orientierung, dass alles immer anders werden kann. Wird vieles nachhaltig anders, muss sich auch die Orientierung nachhaltig ändern. Sie muss, um ihre Funktion zu erfüllen, mit der Zeit gehen, sich, wo notwendig, immer wieder umstrukturieren. Wie alles Lebendige unterliegt sie der Evolution.

1.5 Paradoxalität der Orientierung: Da die Zeit nur paradox zu fassen ist (sie ist nach Aristoteles zugleich immer dieselbe und immer eine andere), ist auch die Orientierung in ihrer Zeitlichkeit nur paradox zu fassen. Will man die Orientierung begreifen, darf man Paradoxien nicht mehr nur als Blockierung des Denkens, sondern muss sie zugleich als dessen Mittel begreifen.² Die alltägliche Orientierung kommt mit Para-

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Stegmaier (2008 a), S. 2.

² Paradoxien entstehen, wenn Unterscheidungen mit ihrem negativen Wert auf sich selbst bezogen werden, z. B. wenn jemand sagt ‚Der fliegende Pfeil ruht‘ (die Bewegung des Pfeils ist an der jeweiligen Stelle des Flugs nicht in Bewegung) oder ‚Es ist wahr, dass ich lüge (also nicht die Wahrheit sage)‘ (das sogenannte Kreter-Paradox) oder ‚Es ist nicht recht, nach recht und unrecht zu unterscheiden.‘ Begriffen wird im Gegensatz zu dem durch sie Begrieffenen traditionell Zeitlosigkeit unterstellt. Die Geschichte der Philosophie hat jedoch gezeigt, dass auch Begriffe ihre Zeit haben, also zeitlich sind (im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter

doxien leicht, das auf Propositionen festgelegte wissenschaftliche Denken schwer zu recht. Aber auch das wissenschaftliche Denken ruht auf der alltäglichen Orientierung auf.³ So wird eine Umorientierung im Denken des Denkens überhaupt notwendig. Sie muss, auch wenn sie von Nichtpropositionalem ausgeht, propositional, also paradox vorgetragen werden.

1.6 Ungewissheit der Orientierung: Die alltägliche Orientierung steht meist unter Zeitdruck, dem Druck, in einer Situation rasch handeln zu müssen, um nicht von ihr überrannt zu werden. Unter Zeitdruck aber kann man eine Situation niemals mit vollständiger, sondern immer nur mit vorläufiger Gewissheit erfassen. So hat es die Orientierung stets auch mit Ungewissheit zu tun: Bisher nicht erfasste Anhaltspunkte könnten zu einer ganz anderen Orientierung führen. Um die alltägliche Orientierung zu begreifen, muss sich die Philosophie von Gewissheit auf Ungewissheit umstellen.

1.7 Plausibilitäten einer Orientierung: Vorläufige (also letztlich ungewisse und darum paradoxe) Gewissheiten reichen zum Handeln aus. Soweit sie sich im Handeln bewähren, werden sie zu Plausibilitäten. Plausibel ist das, dem man spontan, ohne weitere Fragen und Begründungen, zustimmt. Alle Fragen nach Begründungen enden zuletzt bei Plausibilitäten, und alle propositionalen Begründungen gehen von ihnen aus. Auch philosophische Orientierungen beruhen zuletzt auf unbegründeten Plausibilitäten.

2. Warum ist jetzt eine Philosophie der Orientierung notwendig?

2.1 Positionalität der Philosophie: Philosophie mit wissenschaftlichem Anspruch beansprucht heute keine absolute Wahrheit oder Geltung mehr. Sie wird als Auseinanderset-

u. a., ist das durchgehend nachgewiesen worden). Wird die Unterscheidung des Zeitlosen (Begriffe) und Zeitlichen (des durch sie Begriffenen) auf sich selbst angewandt, werden also zeitlose Begriffe ihrerseits als zeitlich begriffen, werden sie paradox. – Anders als die meisten Philosophen hatte der Soziologe Niklas Luhmann keine Scheu vor Paradoxien, sondern lehrte einen produktiven Umgang mit ihnen. Vgl. Luhmann (1987), (1993), (1991), und mit besonderer Prägnanz: Luhmann (2000), S. 17f., S. 55ff., S. 74, S. 131ff. u. S. 155ff. Luhmanns Erfahrung war: „man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird“ (Luhmann 2000, S. 70f.). Doch: „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht“ (Luhmann 1991, S. 59; vgl. auch Luhmann 1997, S. 91). Die Frage ist stets: „Wer traut sich, auf die Paradoxie durchzugreifen, und welche Unterscheidungen werden dann aktiviert, um sie zu entfalten“ (Luhmann 2000, S. 118). Luhmann vermutete, die Komplexität der Kommunikation der modernen Gesellschaft könnte ein so unwahrscheinlicher, „historisch unvergleichbarer Sonderfall“ sein, dass sie „alle gewohnten Beschreibungsmittel obsolet werden läßt“ (Luhmann 1991, S. 59).

³ Wolfram Högbe ist es gelungen, sogar Gottlob Frege als Zeugen „gegen einen intransparenten ‚Objektivismus‘“ aufzurufen, der „es lieber anders hätte“ (Högbe 2007, S. 30).

zung unter gegensätzlichen Positionen betrieben, denen gleiche Geltungsansprüche zugestanden werden. Die Philosophie muss daher fragen, wie es zu solchen Positionen oder philosophischen Orientierungen kommt. Die Antwort kann nur eine Philosophie der Orientierung geben. Sie geht davon aus, dass jede Orientierung von einem Standpunkt ausgeht und damit auch jede philosophische Orientierung. Philosophische Standpunkte sind Geflechte von Plausibilitäten.

2.2 Kulturalität der Philosophie: Seit Montesquieu und Herder ist deutlich geworden, dass unterschiedliche Kulturen unterschiedlichen Plausibilitäten folgen. Philosophie wird darum heute immer mehr als interkulturelle betrieben;⁴ anderen Kulturen werden auch andere philosophische Orientierungen zugestanden. Eine Philosophie der Orientierung kann die Orientierungskulturen zueinander in Beziehung setzen.

2.3 Selbstverständlichkeit des Begriffs der Orientierung: Kultur ist das, was in einer Orientierung selbstverständlich geworden ist.⁵ Der Begriff der Orientierung ist heute seinerseits selbstverständlich geworden. Man gebraucht ihn inzwischen regelmäßig, um andere Begriffe und Positionen der Philosophie zu bestimmen, ohne ihn selbst näher zu bestimmen. Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, ansonsten Selbstverständliches auf die Gründe seiner Selbstverständlichkeit hin zu befragen, ist eine Philosophie der Orientierung notwendig.

2.4 Metaphorizität der Begrifflichkeit der Orientierung: ‚Orientierung‘ ist eine geographische Metapher. Sie bedeutet ‚etwas nach dorthin ausrichten, wo die Sonne aufgeht‘ (lat. *oriri*). Das waren zunächst vor allem Kirchen und Karten. Inzwischen werden viele Kirchen nicht mehr und Karten gar nicht mehr nach Osten ausgerichtet. Dennoch ist die Metapher ‚Orientierung‘ geblieben. Sie ist auch nicht durch nicht-metaphorische Begriffe zu ersetzen. Insofern ist sie eine absolute Metapher.⁶ Solche absoluten Metaphern sind auch Begriffe wie ‚Standpunkt‘, ‚Horizont‘, ‚Perspektive‘, ‚Anhaltspunkt‘ oder ‚Spielraum‘, die die Orientierung differenzieren. Daher muss der Begriff des Begriffs selbst neu bestimmt werden.

2.5 Der Begriff des Begriffs in einer Philosophie der Orientierung: Der traditionelle philosophische Begriff des Begriffs ist an Propositionen orientiert. Er soll möglichst eindeutig festlegen, was er unter sich begreift. Die Orientierung lässt dagegen strukturell Spielräume für das zu Begreifende. Man orientiert sich *an* etwas oder jemandem, man richtet sich *an* ihm aus, ohne sich schon *nach* ihm zu richten, betrachtet es oder ihn als bloßen Anhaltspunkt, zu dem man Distanz hält, und behält sich eigene Festlegungen vor. So wird berücksichtigt, dass jede Situation, in der und über die man sich orientiert, anders ist. Dieser Andersheit müssen auch die Begriffe entsprechen, durch

⁴ Vgl. Stenger (2006). Nach Stenger setzt auch die Philosophie der Interkulturalität mit Kant ein.

⁵ Vgl. Stegmaier (2008 a), S. 501, S. 527f.

⁶ Vgl. Blumenberg (1960/1998). Blumenberg macht regen Gebrauch von der Begrifflichkeit der Orientierung, hat jedoch gerade sie nicht in seine Paradigmen einbezogen.

die man sich orientiert. Der Begriff des Begriffs in einer Philosophie der Orientierung ist der Gebrauch des Begriffs in Spielräumen.

2.6 *Der Begriff der Freiheit in einer Philosophie der Orientierung*: Eine Philosophie der Orientierung muss auch die Freiheit im Denken und Handeln, die Voraussetzung eines rechtsstaatlichen Zusammenlebens ist, nicht mehr metaphysisch oder transzendental konzipieren, sondern kann sie als Freiheit des Spielraums fassen. Spielräume sind geregelte Grenzen unregelter Verhaltens.⁷ Als Bürger eines Rechtsstaats ist man frei in den Grenzen juridischer Gesetze, als moralisch Handelnder ist man frei in den Grenzen moralischer Normen und Werte, als wissenschaftlich Denkender ist man frei in den Grenzen logischer und disziplinärer Standards. Man hat in der Orientierung so viele Freiheiten wie Spielräume, ohne dass die Freiheiten auf *eine* Freiheit zurückgeführt werden müssten, die dann nur eine metaphysische oder transzendente jenseits der Orientierung sein kann.

2.7 *Der Begriff der Wahrheit in einer Philosophie der Orientierung*: Auch Wahrheit ist stets die Wahrheit in einer Orientierung, von ihrem Standpunkt aus, in ihrem Horizont, in ihrer jeweiligen Perspektive. Als wahr gilt etwas, solange ihm nichts entgegensteht oder ihm nicht widersprochen wird. Auch Wahrheiten können von ganz unterschiedlicher Art sein, ohne dass sie auf *eine* Wahrheit zurückgeführt werden müssten. Eine Wahrheit kann von anderen in ihren Orientierungen geteilt und dadurch allgemein werden, jedoch in den Grenzen der jeweiligen Orientierungen. Wahrheiten bleiben immer Wahrheiten für jemanden. Man kann sich für und gegen sie entscheiden.

3. Womit begann die Philosophie der Orientierung?

3.1 *René Descartes*: Descartes hat die Philosophie im Ganzen bewusst neu zu orientieren gesucht. Er ging dabei von paradigmatischen Situationen der Desorientierung aus, im *Discours de la méthode* von einem im Wald Verirrten, der methodisch einen Ausweg sucht, in den *Meditationes* von einem im Strudel Versinkenden, der aus eigener Kraft Halt gewinnen muss.⁸ Descartes orientierte das Denken allein an seiner Selbstbezüglichkeit, an der nun alle Gewissheit und Wahrheit gemessen werden sollte.

3.2 *Blaise Pascal*: Pascal hat die Grundsituation des „verirrten“ Menschen als Haltlosigkeit zwischen der „doppelten Unendlichkeit“ des unendlich großen Weltalls und des unendlich Kleinen beschrieben: „wir treiben auf einer weiten Mitte, immer unsicher und schwankend, von einem Ende zum andern gestoßen. Jeder Grenzpunkt, an den wir uns zu halten und festzumachen dachten, schwankt und entzieht sich uns, und wenn wir ihn verfolgen, entkommt er unseren Zugriffen, entgleitet uns und flieht in ewiger Flucht. Nichts bleibt für uns stehen (Rien ne s'arrete pour nous).“ Statt nach

⁷ Vgl. Stegmaier (2008 a), S. 221.

⁸ Descartes (*Discours*), Kap. 3, Abschn. 3; Descartes (*Meditationes*), II, Abschn. 1.

letzter Gewissheit zu verlangen, die nicht zu erreichen ist, empfahl er, überhaupt keine Sicherheit und Festigkeit (*point d'assurance et de fermeté*) zu suchen, sondern „für das Ungewisse zu arbeiten, über das Meer zu fahren, über ein Brett zu laufen (*travailler pour l'incertain; aller sur la mer; passer sur une planche*)“.⁹ Unter unaufhebbarer Ungewissheit lässt sich das Bedürfnis nach Gewissheit und Halt in der Orientierung nur so erfüllen, dass man daran arbeitet, im Ungewissen Halt zu finden.

3.3 *Moses Mendelssohn*: Der berühmte jüdische Aufklärer Moses Mendelssohn wurde von dem streitbaren Christen Friedrich Heinrich Jacobi vor die christliche Alternative zwischen Vernunft und Glauben gestellt. Mendelssohn entzog sich ihr, indem er den geographischen Begriff des Sich-Orientierens metaphorisch in die Philosophie übernahm: Stehe man in der Philosophie vor einer solchen Entscheidung, habe man innezuhalten und einerseits die spekulative Vernunft am gesunden Menschenverstand zu orientieren, andererseits den gesunden Menschenverstand durch die spekulative Vernunft zu korrigieren. In beiden Fällen orientiert sich das Denken ohne letzte Gewissheit und nur an sich selbst.

3.4 *Immanuel Kant*: Kant übernahm in seiner Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* den Begriff des Sich-Orientierens, korrigierte seinen Gebrauch jedoch durch seine *Kritik der reinen Vernunft* und beschränkte ihn auf die praktische Vernunft.¹⁰ Die Vernunft darf sich nicht auf den gesunden Menschenverstand berufen, der keine hinreichenden Kriterien hat, sondern nur durch sich selbst begrenzen. Dafür ist sie als unbedingt und in diesem Sinn als frei zu unterstellen. Als unbedingte ist sie theoretisch den Bedingungen der Natur enthoben, muss aber praktisch unter diesen Bedingungen wirken. Sie kann jedoch noch nicht einmal den Unterschied von Rechts und Links, den Anfang aller räumlichen Orientierung vom jeweiligen Standpunkt aus, definieren und kann von der empirischen Welt niemals ein objektives Wissen haben. Diesen ‚Mangel‘ erfährt sie als ‚Bedürfnis‘ nach Orientierung. Die bedürftige Vernunft hat für die Orientierung des moralischen Handelns den ‚Kompass‘ des kategorischen Imperativs und den ‚reinen Vernunftglauben‘ an einen gerechten Gott. Hier steht ‚Bedürfnis für Einsicht‘. Die Bedingungen der Orientierung beim pragmatischen Handeln hat Kant weitgehend offen gelassen.

4. Wodurch hat Nietzsche eine neue Philosophie der Orientierung freigesetzt?

4.1 *Individualisierung der Vernunft*: Während die Aufklärung noch von einer allgemeinen und an sich bestehenden Vernunft ausgegangen ist, die alle Menschen gleichermaßen

⁹ Pascal (*Pensées*), Nr. 199/72 und Nr. 101/324.

¹⁰ Vgl. Stegmaier (2008a), S. 78-96.

ßen teilen, hat Kant hat bereits ‚eigene‘ und ‚fremde Vernunft‘ unterschieden.¹¹ Was anderen plausibel ist, muss es mir nicht auch sein. Ich kann mir *ihre* Plausibilitäten aber wieder nur nach *meiner* eigenen Vernunft und deren Plausibilitäten plausibel machen.¹² Nietzsche ist entschieden von der Individualität der Vernunft ausgegangen. Er hat die kantische Vernunft zudem als „kleine Vernunft“ verstanden, die „Werk- und Spielzeug“ der „grossen Vernunft“ des Leibes ist, auf den sie wohl einwirken, den sie aber in seiner Komplexität nie völlig durchschauen kann.¹³ Sie ist in ihrer Orientierung von einem Undurchschaubaren abhängig.

4.2 *Phänomenalismus und Perspektivismus*: Den Begriff der Orientierung hat Nietzsche gemieden, wohl weil Eugen Dühring, mit dem er nicht verwechselt werden wollte, sehr starken Gebrauch von ihm machte.¹⁴ Doch er hat seine Philosophie den „eigentlichen Phänomenalismus und Perspektivismus“ genannt.¹⁵ Danach ist alles, was an sich gegeben scheint, Phänomen in individuellen Perspektiven individueller Orientierungen. Gegenüber Protagoras, Spinoza, Leibniz und Kant, in deren Phänomenalismus und Perspektivismus er Vorgänger seines eigenen erkannt und anerkannt hat, besteht Nietzsche strikt auf der Individualität oder „Idiosynkrasie“ der Perspektiven und damit auch der Wahrnehmung der Phänomene.¹⁶

4.3 *Aufsuchen der Ungewissheit*: Nietzsche empfahl Philosophen, Ungewissheit nicht nur als unvermeidlich hinzunehmen, sondern sie gezielt aufzusuchen, um ihrer

¹¹ Vgl. Simon (2003).

¹² Kant empfiehlt dafür drei „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, AA V 294). Danach hat man sich (1.) stets seines „eigenen Verstandes“ bzw. „seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA VIII 35 bzw. 38; vgl. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII 31), zugleich aber (2.) das eigene Urteil an „fremder Vernunft“ zu prüfen (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 821/B 849), um dann (3.) selbst zu entscheiden, wie in einer Sache zu denken sei. In der „allgemeinen Menschenvernunft“ hat nach Kant „ein jeder seine Stimme“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 752/B 780), die für ihn und *seine* Vernunft charakteristisch ist. Das Denken des Einzelnen ist, um objektiv zu werden, auf Kommunikation mit anderen angewiesen. Doch deren Denken hat unvermeidlich andere „Horizonte“, und „es würde verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt“ (Kant, *Logik*, AA IX 43).

¹³ Vgl. Nietzsche, Za I, Von den Verächtern des Leibes.

¹⁴ Dass Nietzsche der Begriff geläufig war, zeigt ein Notat, in dem er fragt, ob der „Zweck“, nach dem man zu handeln glaubt, nicht lediglich „eine Begleiterscheinung“ des Handelns sei, „ein in das Bewußtsein vorausgeworfenes blasses Zeichenbild, das uns zur Orientierung dient“ (Nachlass 1886/87, 7 [1], KSA 12.248).

¹⁵ Nietzsche, FW 354.

¹⁶ Vgl. Nietzsche, Nachlass 1881, 11[156], KSA 9.500; FW 3, 348, 363, 370, 380; GM II 12, GM III; GD, Das Problem des Sokrates 4; GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie 1 u. 4, Moral als Widernatur 6, Streifzüge 39; AC 7, 15, 31; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 2, Warum ich ein Schicksal bin 7.

Orientierung neue Horizonte zu erschließen, und dabei sich selbst zum Experiment zu machen, wieviel Ungewissheit auszuhalten sei. Philosophen sollten sich aufs „offne Meer“ begeben und „nach neuen Meeren“ aufbrechen. In der „Freude am X“ könnten sie „ein neues Glück“ finden. Aufgabe philosophischer Erkenntnis könne es nicht wie in Alltag und Wissenschaft sein, Fremdes auf Bekanntes zurückzuführen, sondern es als solches aufzusuchen.¹⁷

4.4 *Heuristik der Not*: Als das Fremdeste kann sich dabei das scheinbar Bekannteste und Selbstverständlichste, das Geflecht der eigenen Plausibilitäten herausstellen.¹⁸ Sie folgen nach Nietzsche ‚Bedürfnissen‘, die ‚Leiden‘ und ‚Nöten‘ entspringen und die gerade Philosophen sich verbergen, um allgemeingültig sprechen zu können. Ihre Plausibilitäten sind nicht logisch aus ihren Nöten abzuleiten, sondern diese sind nur psychologisch aus jenen zu ‚erraten‘. Als Heuristik der Not ist Psychologie „nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“.¹⁹

4.5 *Selbstbezügliches Denken ohne Subjekt*: Heuristisch Nöte erratend kann eine Philosophie des Phänomenalismus und Perspektivismus oder der Orientierung nur von sich selbst ausgehen. Zugleich verbietet sie es sich, diesen Nöten transzendente und damit bedürfnislose Subjekte zu unterstellen. Nietzsche hat die moderne Metaphysik des Subjekts auch noch in Kants kritischer Transformation zur Transzendentalphilosophie gezielt zerschlagen. Das Selbst einer Orientierung ist die Orientierung selbst mit ihren Plausibilitäten.²⁰

4.6 *Evolutionäres Denken*: Nietzsche hat auch das Denken selbst als „Simplificationsapparat“ erfasst, der sich die „unsäglich anders complicirte“ Wirklichkeit nach seinen langfristigen Bedürfnissen und kurzfristigen Affekten zurechtlegt. Gedanken bilden sich, bevor sie im Bewusstsein auftreten, aus ihnen evolutionär in einem komplexen Wille-zur-Macht-Prozess heraus.²¹ So werden alle Begriffe zu zeitlichen, und Wahrheit von etwas wird zu einer „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen“.²²

4.7 *Paradoxien als Mittel des Denkens*: Um das Philosophieren von unhaltbaren Fixierungen freizuhalten, treibt Nietzsche gezielt fremde und eigene Philosopheme in Tautologien und Paradoxien. Beispiele sind transzendente Erklärungen Kants („Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragte sich Kant, – und was antwortete er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens*“) und sein eigener Gebrauch des Begriffs des

¹⁷ Vgl. Nietzsche, FW, Vorrede 3, S. 343, S. 355, *Lieder des Prinzen Vogelfrei*.

¹⁸ Vgl. Nietzsche, GM, Vorrede.

¹⁹ Nietzsche, JGB 23.

²⁰ Vgl. Stegmaier (2008a), S. 293-302.

²¹ Nietzsche, Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505; 38[1], KSA 11.595f.; 38[2], 11.597. Vgl. dazu Stegmaier (2000a).

²² Nietzsche, GM II 12.

Willens („Exoterisch – esoterisch / 1. – alles ist Wille gegen Willen / 2. Es giebt gar keinen Willen“).²³

4.8 *Metaphorizität der Begriffe*: Nietzsche ist, wie seine frühe unveröffentlichte Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dokumentiert, von Anfang an von der Metaphorizität aller Begriffe ausgegangen. Danach sind Metaphern, deren Sinn stets flüssig bleibt, nicht nachträgliche Bebilderungen von Begriffen, sondern Begriffe sind auf Zeit erstarrte Metaphern.

4.9 *Sprachliche Konventionalisierung des Erlebens und Denkens*: Auch Sprachen entwickeln sich nach der Maßgabe von Bedürfnissen, insbesondere dem, sich in Nöten rasch und leicht verständigen zu können. Sie schaffen eine konventionelle „Oberflächen- und Zeichenwelt“, „eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“, in deren Propositionen die Individualität des Erlebens und Denkens verschwindet, weil es nur in ihr mitgeteilt werden kann.²⁴

4.10 *Moralische Konventionalisierung des Denkens und Handelns*: Sprachen zur raschen Verständigung in Nöten schließen immer schon Moralen ein. Sie konventionalisieren und vermoralisieren das Denken und Handeln von Grund auf. Der Grund alles Denkens sind nicht logische Gesetze, sondern moralische Plausibilitäten. Der Kern der europäisch-christlichen Moral ist die Paradoxie eines selbstlosen Selbsts, eines Subjekts, das in seinem Denken und Handeln gerade von sich selbst absehen soll. Um diese Paradoxie aufzudecken, hat Nietzsche dem selbstlosen Selbst provokativ das von Natur aus stets sich zuerst um sich selbst sorgende, ‚selbstsüchtige‘ Selbst entgegengestellt.²⁵

4.11 *Ethische Orientierung am ‚Pathos der Distanz‘*: Ethische Orientierung beginnt für Nietzsche erst jenseits der Konventionalisierung durch herrschende Moralen und des von ihnen gewährleisteten Anspruchs auf Gegenseitigkeit mit dem durch die konventionalisierten Sprachen kaum mehr fassbaren „Pathos der Distanz“ zu den von diesen Sprachen nahegelegten moralischen Konventionen. Von dem „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“, der „Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände“, erwartete sich Nietzsche eine „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘, die fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen‘, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen“.²⁶ In den paradoxen Begriff des nichtbegrifflichen und nichtpropositionalen Pathos der Distanz fasst Nietzsche die Trennung der Orientierungen auch in ihrer Orientierung über- und aneinander von ihren jeweiligen Standpunkten aus.²⁷

²³ Nietzsche, JGB 11; Nachlass 1886/87, 5[9], KSA 12.187. Vgl. dazu Schmid (1984).

²⁴ Nietzsche, JGB S. 286, FW S. 354.

²⁵ Vgl. Nietzsche, *Fünf Vorreden. Homers Wettkampf*, KSA 1.789f.; MA II, WS S. 285; M S. 552; FW S. 21, S. 55, S. 328, S. 335; Za III, Von den drei Bösen I u. 2; GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen S. 33 & S. 35; EH, *Warum ich so klug bin*, S. 9-10, *Warum ich ein Schicksal bin*, S. 7.

²⁶ Nietzsche, JGB S. 257.

²⁷ Vgl. Stegmaier (2008), S. 361-459.

4.12 *Souveränität der Orientierung*: Individuen werden in ihrer Orientierung nach Nietzsche pragmatisch und moralisch ‚souverän‘, wenn sie „fest auf sich selber sitzen“;²⁸ an sich selbst Halt finden, aus eigener Einsicht und eigener Verantwortung eigenen Maßstäben folgen und dabei in pragmatischer und ethischer Hinsicht sicher und leicht auch die überraschendsten Situationen bewältigen, die andere in ihren Orientierungen erschüttern und ihnen den Boden entziehen. Solche „starken, runden, sicheren Geister“²⁹ haben „Gewalt“ über ihr „Für und Wider“ bekommen und gelernt, ihre Perspektiven je nach ihren Bedürfnissen und Zwecken „aus- und wieder einzuhängen“, so dass sie „sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen“ wissen.³⁰

5. Worin hat sich seit Nietzsche die Situation der Philosophie verändert?

5.1 *Absenkung der Erwartungen an die Philosophen, Erweiterung des Felds und methodische Disziplinierung der Philosophie*: Nietzsche erwartete nach seiner entlarvenden „Entdeckung der christlichen Moral“, von der er „eine wirkliche Katastrophe“ ausgehen sah, von den „*eigentlichen Philosophen*“ eine neue „Gesetzgebung“ für die Zeit der kommenden „Erdregierung des Menschen im Grossen“. Sie sollte zugleich eine „Höherzüchtung der Menschheit“ eröffnen, die sie zur Wahrnehmung dieser „Aufgabe“ befähigen würde. Philosophen sollten danach neue Begriffe des Menschen und seiner Stellung in der Welt schaffen, die so plausibel würden, dass sie den Menschen in der neuen globalen Orientierung Halt geben, und damit zum „Schicksal der Menschheit“ werden.³¹ Heute sind die Erwartungen an die Philosophie bescheidener. Die Philosophie hat inzwischen, zum Teil im Anschluss an Nietzsche selbst, ihr Feld erweitert auf Grundfragen des alltäglichen Lebens, der Existenz, des Menschseins, der Kultur und der Interkulturalität und ihre Methodik auf Phänomenologie, Hermeneutik, Genealogie und logische Analyse der Sprache. Sie hat sich parzelliert und methodisiert und damit den Wissenschaftsdisziplinen angenähert. Sie drängt, mit wenigen Ausnahmen, auf Propositionalität. Nietzsches „*dionysischer Pessimismus*“ ist einem neuen Optimismus „*philosophischer Arbeiter*“, wie er sie nannte, gewichen.³²

5.2 *Distanzierung von den berühmten Lehren Zarathustras*: Trotz der katastrophalen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wird der Nihilismus im 21. Jahrhundert kaum mehr als Not erfahren und von tonangebenden Philosophen nicht mehr zum Problem

²⁸ Nietzsche, FW S. 345.

²⁹ Ebd.

³⁰ Nietzsche, MA, Vorrede S. 6; GM III S. 12. – Wenige sind in ihrer philosophischen Orientierung so souverän geworden wie Wolfram Högerebe.

³¹ Nietzsche, EH, *Warum ich ein Schicksal bin*, S. 8; JGB S. 211; MA I S. 247; EH, GT S. 4; EH, WA S. 4. – Vgl. Stegmaier (2008b).

³² Nietzsche, FW S. 370; JGB S. 211.

gemacht; trotz Nietzsches unermesslicher Wirkung in Literatur, Kunst, Musik, Politik, Religion, Wissenschaft, Philosophie und Ethik hat niemand von Rang die berühmten Lehren Zarathustras vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen weitergeführt. Heidegger, Nietzsches einflussreichster Interpret, hat sie entgegen Nietzsches ausdrücklichen Warnungen zu einer neuen systematischen Metaphysik verknüpft, die die alte vollendet habe.³³ Aber Nietzsche lässt seinen Zarathustra mit dessen berühmten Lehren scheitern – sie werden alle missverstanden –,³⁴ hat sie selbst außerhalb seines *Also sprach Zarathustra* nicht weitergeführt. Seinen großen Überblick über sein bisheriges Denken, den er sich am 10. Juni 1887 vor Augen stellte und „*Der europäische Nihilismus*“ überschrieb, hatte er mit der Frage geschlossen, wie „die Stärksten“, die „Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben,“ wohl „an die ewige Wiederkunft“ dächten?³⁵ Er nahm sie und den Gedanken des Übermenschen in den folgenden Werken kaum mehr auf,³⁶ blickte nur noch in der Genealogie seines eigenen Denkens, seinem *Ecce homo*, auf sie zurück. Er hatte, wie er zuletzt notierte, diese „starken Gegen-Begriffe nöthig, die *Leuchtkraft* dieser Gegen-Begriffe, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.“³⁷

5.3 *Kritischer Sinn der berühmten Lehren Zarathustras für eine Philosophie der Orientierung*: Kritisch, als „Gegen-Begriffe“ verstanden, setzen die Begriffe des Übermenschen, des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine Philosophie der Orientierung frei, wie sie eingangs umrissen wurde.³⁸ Der Begriff des Übermenschen soll zu neuen Evolutionen des Menschen und seiner Orientierung herausfordern. Er ist gegen einen letzten, d. h. definitiven allgemeinen Begriff des Menschen gerichtet, den sich jeder nach seinem Bild zu bilden sucht, um selbst als „*der letzte Mensch*“ gerechtfertigt zu sein, über den hinaus der Mensch nicht mehr zu steigern ist.³⁹ Der Begriff des Willens zur Macht oder genauer: *der Wille zur Macht*⁴⁰ soll den Begriff des Begriffs überhaupt für Spielräume immer neuer Sinnverschiebungen öffnen. Er ist gegen die Fixierung und Verselbstständigung von Allgemeinem in Proposi-

³³ Heidegger (1961). Vgl. dazu Stegmaier (2003) und (2005).

³⁴ Nietzsche schickt Zarathustra auf den Markt, wo er unvermittelt seine Lehre vom Übermenschen verkündet und, verständlicherweise, Gelächter erntet. Als Zarathustra sich dann mit wenigen Freunden zurückzieht, wird er gewahr, dass auch sie ihn missverstehen, und unterredet sich nur noch mit seinen Tieren – die ihn dann ebenfalls missverstehen: sie machen aus dem erdrückenden Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen gleich wieder ein „Leier-Lied“, ein leicht verständliches Lied für den Marktplatz (Za III, Der Genesende 2).

³⁵ Nietzsche, Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.217.

³⁶ Von „Übermenschen“ spricht Nietzsche noch gelegentlich in GM I 16, GD, Streifzüge 37, und AC 4 als „einer Art Übermensch“.

³⁷ Nietzsche, Nachlass 1888, 23[3]3, KSA 13.603.

³⁸ Vgl. Stegmaier (1997), wiederabgedruckt als Stegmaier (2000b).

³⁹ Vgl. Nietzsche, Za, Vorrede, S. 5.

⁴⁰ Vgl. Müller-Lauter (1971).

tionen gerichtet. Danach ist das Leben als unablässige Auseinandersetzung nicht fixierter, sondern in jeder Auseinandersetzung sich neu formierender Mächte zu denken, in der „jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht“. Das gilt, so Nietzsche, selbstbezüglich auch von seinen eigenen Begriffen („Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.“).⁴¹ Der Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen schließlich paradoxiert die Metaphysik. Er soll die erreichen, die eine Metaphysik nötig haben, und in diesem Bedürfnis irritieren. ‚Ewig‘ und ‚Gleiches‘ sind Leitbegriffe der Metaphysik, ebenso ‚Alles‘, das ewig und gleich wiederkehren soll. Unter Orientierungen gibt es nichts Ewiges und Gleiches, es sei denn, es wird jenseits ihrer Standpunkte, Horizonte und Perspektiven als ewig und gleich *gesetzt*, und ‚Alles‘ ist, schon nach Kant, in keiner Orientierung jemals zu erfassen. Mit der ‚Wiederkehr‘ trägt Nietzsche die Zeit in die Metaphysik ein. Das Ewige und das Gleiche ist dadurch zugleich zeitlich und zeitlos, also paradox. Eine ewige und gleiche Wiederkehr von allem kann jedoch prinzipiell nicht erkannt werden. Denn wenn alles *gleich* wiederkehrt, kann man die Wiederkehr als solche nicht erkennen; sonst müsste sich die eine Wiederkehr von der anderen durch etwas unterscheiden und wäre dann nicht gleich. Und um die Wiederkehr von *allem* erkennen zu können, müsste man die Welt als ganze von einem Standpunkt außer ihr beobachten können. Einen solchen rein theoretischen oder göttlichen Standpunkt hat die Metaphysik stets unterstellt, in der menschlichen Orientierung ist er nicht möglich und nicht nötig. So führt auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen auf die menschliche immer neu sich positionierende und weiter entwickelnde menschliche Orientierung zurück.

Literatur

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Neudruck Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben & Zaborowski, Holger (Hrsg.): *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 2: *Heidegger und Nietzsche*, Freiburg: Alber 2005.

Descartes, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher les vérités dans les sciences*, in: ders., *Œuvres*, hrsg. v. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897ff., neue Auflage 1982-91, Bd. VI (= Discours).

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia*, in: ders., *Œuvres*, hrsg. v. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897ff., neue Auflage 1982-91, Bd. VII (= Meditationes).

Gerhardt, Volker (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra* (Klassiker auslegen), Berlin: Akademie-Verlag 2000.

⁴¹ Nietzsche, JGB 22, S. 22.

- Gumbrecht, Hans Ulrich & Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen: Neske 1961.
- Hogrebe, Wolfram: „Das Dunkle Du“, in: ders., *Die Wirklichkeit des Denkens*. Vorträge der Gadamers-Professur, hrsg. v. Jens Halfwassen & Markus Gabriel [Heidelberger Forschungen, Bd. 34], Heidelberg: Winter 2007, S. 11-35.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen [später: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (zitiert mit Band- und Seitenzahl) (= AA).
- Luhmann, Niklas: „Tautologie und Paradox in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft“ (1987), in: Luhmann (1996), S. 79-106.
- Luhmann, Niklas: „Sthenographie und Euryalistik“, in: Gumbrecht & Pfeiffer (Hrsg.) (1991), S. 58-82.
- Luhmann, Niklas: „Die Paradoxie des Entscheidens“, *Verwaltungs-Archiv* 84.3 (1993), S. 287-310.
- Luhmann, Niklas: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hrsg. u. eingel. v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin & New York: de Gruyter 1971.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 6 (= AC).
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 6 (= EH).
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 3 (= FW).
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 6 (= GD).
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 5 (= GM).
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 5 (= JGB).
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15 Bde., Berlin & New York: de Gruyter 1988 (= KSA).
- Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 3 (= M).
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 2 (= MA).
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche, KSA, Bd. 4 (= Za).
- Pascal, Blaise: *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*, in: ders., *Œuvres complètes*, hrsg. v. Louis Lafuma, Paris: Éditions du Seuil 1963 (= Pensées).
- Ritter, Joachim & al. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, und Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972-2007.
- Schmid, Holger: *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1984.

- Simon, Josef: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin & New York: de Gruyter 2003.
- Stegmaier, Werner: „Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*“, in: ders. (unter Mitwirkung von Hartwig Frank), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart: Reclam 1997, S. 402-443.
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Zeichen“, *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 41-69 (= 2000a).
- Stegmaier, Werner: „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: Gerhardt (Hrsg.) (2000), S. 191-224 (= 2000b).
- Stegmaier, Werner: „[Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers“, in: Thomä (Hrsg.) (2003), S. 202-210.
- Stegmaier, Werner: „Nietzsche nach Heidegger“, in: Denker, Heinz, Sallis, Vedder & Zaborowski (Hrsg.) (2005), S. 321-336.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin & New York: de Gruyter 2008 (= 2008a).
- Stegmaier, Werner: „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1*)“, *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62-114 (= 2008b).
- Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg: Alber 2006.
- Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart & Weimar: Metzler 2003.