

Werner Stegmaier

Ontologie und Nietzsche

1. Nietzsches Kritik von Parmenides' „ontologischem Beweis“
2. Nietzsches Kritik von Kants „moralischer Ontologie“
3. Nietzsches Rechtfertigung der Ontologie und Kants ontologische Erfahrung
4. Nietzsches Ontologie der ontologischen Erfahrung

Ontologie schien lange Zeit durch Kant überholt zu sein. Ontologie zu treiben hieß für ihn „die Schranken der Sinnlichkeit“ zu überschreiten und Dinge, wie sie an sich selbst sind, erkennen zu wollen. „Der stolze Name einer Ontologie“ mußte „dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“ (KrV A 246 f. B 308), und der Neukantianismus, der seit etwa 1870 der Universitätsphilosophie auf ein halbes Jahrhundert den Ton angab, ging daran, alle Reste der Ontologie durch Erkenntnistheorie zu tilgen; von erkenntnisunabhängigen Ordnungen des Seins zu sprechen, schien ungereimt. Doch im 20. Jahrhundert lebt die Ontologie wieder auf. Husserl führt sie in die Phänomenologie ein, Heidegger und Sartre treiben „phänomenologische Ontologie“, Nicolai Hartmann geht die „Erkenntnis im Lichte der Ontologie“ an, Quine macht sie für die Analytische Philosophie wieder hoffähig, und Gadamer gibt der Hermeneutik eine „ontologische Wendung“. Dabei geht ihr von Goclenius eingeführter, von Wolff durchgesetzter und von Kant präzise gefaßter Begriff, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben“ (l.c.), verloren. Diese Ontologie soll es nicht mehr sein. Heidegger fragt stattdessen zunächst nach der Frage nach dem Sein, nach der Bewegtheit des menschlichen Daseins, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, Hartmann will auch seine Lehre von erkenntnisunabhängigen festen Grundverhältnissen der realen Welt noch als Erfahrungswissenschaft verstanden wissen, Gadamer beruft sich für die Sprache, die ein selbständiges Dasein in einer Welt habe und sich mit ihr fortbilde, auf hermeneutische Erfahrung, nach Quine sind in jeder Sprache und jeder Theorie der Erfahrung ontologische Festlegungen verborgen vorausgesetzt. Der Name „Ontologie“ ist Programm. Er deutet weiterhin auf allgemeinste selbständige oder verselbständigte, nicht allein durch unser Erkenntnisvermögen bedingte Strukturen des

Seins oder der Seinserfahrung, nun aber sollen sie nicht mehr a priori erkannt, sondern erfahren werden — was aber heißt dann „Erfahrung“? Erfahrung bringt Bewegung, Zufall und Geschichte in die Ontologie. Doch dadurch scheint sie, wie der kurze Überblick andeutet, in einen dem früheren Verständnis der Ontologie fremden Gegensatz zu verfallen, hier den Charakter von Bewegtheit und Haltlosigkeit, dort von Festigkeit und Starrheit zu zeigen. Welchen Sinn hat dieser Gegensatz? Wie hängt er mit der „Erfahrung“ zusammen? Nietzsche kann diese Fragen lösen helfen. In seiner Philosophie bricht sich die Tradition zum 20. Jahrhundert, sie nimmt in vielen deren Grundentscheidungen vorweg. Nietzsche gründet seine „Lehre vom Sein“ entschieden auf Erfahrung — in einem neuen Sinn —, und er bringt sie in einen *notwendigen* Gegensatz von Festigkeit und Bewegtheit. Wie also versteht Nietzsche den Begriff „Ontologie“, und, da er ihn neu prägt, wie können wir ihn nach Nietzsche verstehen?

1. Nietzsche gebraucht den Begriff „Ontologie“ sehr selten, er zieht ihm „Lehre vom Sein“ (und „vom Werden“) vor. Ich greife zwei Stellen heraus, an denen er ihn verwendet, eine aus dem frühen, eine aus dem späten Nachlaß. In seiner frühen Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ führt er die Ontologie auf die Philosophie Parmenides' zurück:

„In der Philosophie des Parmenides präludivert das Thema der Ontologie.“ (11)

Mit einem „seltsamen“ (10), „überverwegnen Einfall“ (12), so Nietzsche, macht er Epoche, „zerteilt (er) das vorsokratische Denken in zwei Hälften“. In „einem Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübt und völlig blutlosen Abstraktion“ erzeugt er „die Lehre vom Sein“. Er bringt Gegensätze der empirischen Welt wie Licht und Dunkel, Leicht und Schwer, Tätig und Leidend auf den abstrakten Gegensatz von positiven und negativen Qualitäten und nennt die positiven „seiend“, die negativen „nicht seiend“ (9). Doch

„plötzlich fühlte er eine ungeheure logische Sünde auf seinem Leben lasten; hatte er doch ohne Bedenken immer angenommen, daß es negative Eigenschaften, überhaupt Nichtseiendes gäbe“.

Das aber widersprach der

„einzigen Form der Erkenntnis (), der wir sofort ein unbedingtes Vertrauen schenken und deren Leugnung dem Wahnsinne gleichkommt, (der) Tautologie $A = A$ (): was nicht ist, ist nicht!“ (10)

Mit „der furchtbaren Energie des Strebens nach *Gewißheit*“ (11) steigt er jetzt „hinab in den Abgrund der Dinge“ (10) zu seiner „einzigen armen leeren *Gewißheit*“ (11): da Nichtseiendes, also auch Trennung, Vielheit, Bewegung nicht sein kann, muß das Sein eines, unteilbar, „begrenzt, vollendet, unbeweglich, überall im Gleichgewicht, in jedem Punkte gleich vollkom-

men“ sein (10). So wird er zum „Erfinder des ontologischen Beweises“ (Vorstufe zu 11):

„Die Erfahrung bot ihm nirgends ein Sein, wie er es sich dachte, aber daraus, daß er es denken konnte, erschloß er, daß es existieren müsse: ein Schluß, der auf der Voraussetzung beruht, daß wir ein Organ der Erkenntnis haben, das in's Wesen der Dinge reicht und unabhängig von der Erfahrung ist.“ (11)

In seinem Eifer für die Logik erfindet er einen „fabelhaften Urgrund der Dinge“, die „absolute Wahrheit“ (11), die seither, „besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt“ (10).

Nietzsche hat viel von diesem Ontologie-Verständnis bis zuletzt bewahrt. Das „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“ der Götzen-Dämmerung klingt an, das Persönliche des Einfalls und sein moralisches Motiv, die „Sünde“, sind namhaft gemacht, und Nietzsche nennt auch schon die parmenideische Identität von Denken und Sein einen „Imperativ“ (12): sie *sind* nicht identisch, sie *sollen* es sein. „Ontologie“ bedeutet hier für ihn nicht eine allgemeine Lehre vom Sein, also vom Sein und Werden, so wie er später selbst vom „innersten Wesen des Seins“ sprechen (VIII 14 [80]) oder sagen kann:

„Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.“ (Za, Die Heimkehr),

sondern die Lehre von einem bestimmten Sein, „jenem knollig-kugelrunden, durch und durch todt-massiven und starr-unbeweglichen Sein“ (PHG 12), also eine spezifische, die parmenideische Auslegung des Seins. Sie widerstrebt ihm, er stellt sie gegen Heraklits „Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit“ (8) und wirft ihr, während Heraklit die Erfahrung und das Leben auf seiner Seite habe, immer wieder Blutleere, „starre Todesruhe“ (11) vor.

Zugleich versucht er, sie streng zu widerlegen. Er bringt zwei eigene Einwände vor, „den Einwand von der bewegten Vernunft und den von dem Ursprung des Scheins“ (13): das vernünftige Denken bewege sich seinerseits „von Begriff zu Begriff, also innerhalb einer Mehrheit von Realitäten“, und mögen die Sinne nur Schein bieten, so sind sie doch selbst auch nur Schein, und wen sollten sie dann noch betrügen? Solchen allzu scharfsinnigen Argumenten stellt Nietzsche selbst die voran, die Aristoteles und Kant gegen den ontologischen Beweis vorbringen. Aristoteles habe

„bereits geltend gemacht, daß die Existenz nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehöre. Gerade deshalb ist aus dem Begriffe ‚Sein‘ — dessen essentia eben nur das Sein ist — gar nicht auf eine existentia des Seins zu schließen.“ (11)

Nietzsche bezieht sich offenbar auf eine Stelle aus den *Analytica posteriora*, B 7:

„Εἴτα καὶ δι' ἀποδείξεώς φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι δεικνύσθαι ἅπαν ὃ τι ἔστιν, εἰ μὴ οὐσία εἴη. τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί.“ (92 b 12-14)¹

Sie steht in „a dialectical chapter, written by A. apparently to clear his own mind on a question the answer to which was not yet clear to him“² und ist in Lesart, Übersetzung und Auslegung umstritten. Ich kann sie hier nicht ausführlich diskutieren. Nur so viel: Die *Analytica posteriora* verschränken insgesamt die Schlußlehre der *Analytica priora*, die Formen, wie logisch geschlossen werden darf, mit Kriterien, *wovon* es Schlüsse geben kann, beziehen sie also auf ontologische Fragen. Zu Beginn des Zweiten Buches versucht Aristoteles vor allem zu klären, ob es von einem selbständigen Wesen bzw. seiner Wesensbestimmung (οὐσία, τι ἔστι, τι ἦν εἶναι) nur eine Definition (ὀρισμός) oder auch einen schlußfolgernden Beweis (ἀπόδειξις) geben kann. Der erste Satz der Stelle bedeutet dann etwa: „Ferner sagen wir auch, durch Beweis werde von allem als notwendig erwiesen, daß es — in der Lesart der codices *ὅτι* — bzw. was etwas — in Ross' Lesart *ὅ τι* — ist, es sei denn, es handele sich um das Wesen.“ „Daß etwas ist“ heißt bei Beweisen, daß etwas von etwas notwendig gilt (91 a 1 f.), A mit C durch einen Mittelbegriff B zusammengeschlossen wird. Dies ist nur bei Attributen, z.B. der Verfinsterung der Sonne, möglich, nicht beim Wesen selbst (90 b 16 f.). Denn der Mittelbegriff gibt die Ursache an, im Beispiel das Dazwischentreten des Mondes, das Wesen aber hat keine (wesentliche) Ursache, die von ihm unabhängig vorausgesetzt werden könnte (B 8). Ebenso liegt, *was* etwas eigentlich ist, in seiner Ursache, die Sonnenfinsternis also im Dazwischentreten des Mondes zwischen Erde und Sonne, und auch dieses Was läßt sich für das Wesen nicht beweisen, ohne daß man seine Bestimmung schon voraussetzte (B 6). Die beiden Lesarten des ersten Satzes laufen also auf dasselbe hinaus: nur ein Attribut, nicht der Begriff des Wesens kann in einem Schluß auf anderes zurückgeführt werden. Ein Beweis, *daß* es ist, würde nicht seine Zugehörigkeit zu anderem beweisen, sondern sein bloßes Dasein — das aber wäre ein anderer Sinn von „Sein“ und sein Beweis wiederum nicht möglich, denn das Dasein ist der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. „Das ‚Sein‘ aber“, fährt nun Aristoteles fort, und das ist der Punkt Nietzsches, „ist nicht (gehört nicht zum) Wesen von irgendetwas; denn das ‚Seiende‘ ist nicht Gattung.“ Es wird, wie

1. M. Montinari spart in seinem *Kommentar* (KSA 14, 112) eigentümlicherweise eben diese Stelle aus. In denen, die er angibt, geht es darum, daß man das Dasein von etwas voraussetzen muß, wenn man sein Wesen beweisen will (92 b 4 — 11), daß eine Definition nicht beweist, daß etwas ist — denn sie beweist ja überhaupt nicht — (92 b 19 — 25), 93 a 26 — 27 nimmt 92 b 4 — 11 nochmals auf, 91 a 1 — 6 unterscheidet Definition und Beweis: um den „ontologischen Beweis“ geht es dabei nicht.

2. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1949, 626

die Metaphysik (B 3, 998 b 22 ff.) erläutert, von Gattungen, Arten und Individuen ausgesagt, sie *sind* alle auf ihre Weise, Sein kann also nicht zum Wesen im besonderen gehören.

Nietzsche widerlegt nun Parmenides, indem er, jenseits von Aristoteles, dessen Argument auf das „Wesen des Seins“ selbst anwendet. Er geht dabei noch immer vom parmenideischen, nicht vom neuen aristotelischen Seinsbegriff aus, dem man kein Wesen und keine Eigenschaften mehr zuschreiben kann. Zugleich greift Nietzsche auf Kant vor, der in seiner Beweisgrund-Schrift vom Dasein Gottes zeigt, daß es nicht aus seinem Wesen — einem parmenideischen *ens realissimum* — folgt. Denn „das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge“, sondern seine „absolute Position“, die nur „an und für sich selbst gesetzt“, nicht erschlossen und bewiesen werden kann, im Gegensatz zur „relativen Position“ eines Prädikates, das als „Verbindungsbegriff in einem Urtheile“ dienen kann (AA II 72f.). Die Kritik der reinen Vernunft, die diese Unterscheidungen übernimmt (A 598 B 626) und die Existenz eines Dinges an seine Anschauung in Raum und Zeit bindet, liefert die Lösung: das parmenideische Sein kann in der Anschauung nicht gegeben werden. „Erfahrung“ heißt hier also noch „sinnliche Wahrnehmung“. Sie allein reicht an die Dinge, aber nicht „in's Wesen der Dinge“. Das denkende Subjekt aber kann durch Worte und Begriffe nichts über sich hinaus erkennen, „Erkennen und Sein (sind) die sich widersprechendsten aller Sphären“. Ontologie im Sinne des Parmenides ist — „nach Kant“ — unmöglich, eine „unbelehrte Naivetät“ (PHG 11).

2. Die zweite Bemerkung zur Ontologie, notiert im späten Nachlaß zwischen Ende 1886 und Frühjahr 1887, bezieht sich — Nietzsche hat ihn noch einmal studiert — wieder auf Kant. Doch nun beruft er sich nicht mehr auf ihn, sieht ihn vielmehr selbst der Ontologie verfallen:

„Hier ist die *moralische Ontologie* das *herrschende* Vorurtheil.“ (VIII 7 [4])

Trotz aller Polemik im Spätwerk — Nietzsche nennt Kant zuletzt das „*größte Unglück* der neueren Philosophie“ (VIII 18 [14]) — schätzt er seine Leistung noch immer hoch: die Philosophie verdanke der von ihm auf die Spitze getriebenen „asketischen Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft“ keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität“. Er habe sie darauf vorbereitet, daß es „*nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ gebe (GM III 12), und also auch darauf, in seinem eigenen Apriorismus noch eine Perspektive zu erkennen. Dies habe bisher nur (auch beim jungen Nietzsche) die Überzeugungskraft seiner Begriffe des Notwendigen und Allgemeingültigen verhindert: nun nennt ihn Nietzsche den „*Verzögerer* par excellence“ (VIII 9 [3]).

Kants herrschende Perspektive liegt, nach dem Ontologie-Fragment, in

„einem tiefen Bedürfnis nach unbedingten Autoritäten“, das sich auch noch das kritische Geschäft unterwirft:

„Das theologische Vorurtheil bei Kant, sein unbewußter Dogmatismus, seine moralische Perspektive als herrschend, lenkend, befehlend“.

Sie herrscht und befiehlt, weil Kant sie nicht mehr aufklärt, nicht mehr aufklären kann, sie ist der Antrieb und zugleich die Grenze seines Philosophierens. Seine „verhängnißvolle Unterscheidung“ zwischen theoretischer und praktischer Philosophie verleitet ihn, „abgetrennt (von) der ganzen Welt der *praktischen* Interessen“ Bedingungen einer reinen Erkenntnis erkennen zu wollen, „wie als ob es einen eigenen *Erkenntnistrieb* gäbe, der, ohne Rücksicht auf Fragen des Nutzens und Schadens, blindlings auf die Wahrheit losginge“ (VIII 14 [142]). Im Feld des Praktischen selbst unterscheidet Kant sehr genau seinen kategorischen Imperativ, das „unbedingt Praktische“ (AA V 29), vom Antrieb empirischer Interessen, übersieht aber, daß er, um diese Freiheit des Willens, seine „gänzlich(e) Unabhängig(keit) von dem Naturgesetz der Erscheinungen“ (l.c.) denken zu können, schon für die reine theoretische Vernunft einen Imperativ voraussetzt, den Imperativ des unbedingten Denkens. Wenn er nach der Möglichkeit apriorischer synthetischer Erkenntnis fragt und sie auf Kategorien begründet, die er zuletzt aus der „logischen Funktion des Verstandes in Urteilen“ erhebt (KrV A 70 B 95), „*glaubt*“ er schon, so das Ontologie-Fragment, „an die Thatsache der Erkenntnis“, und seine „*Erkenntnis der Erkenntnis*“ ist „eine Naivetät“. „Die *Rechtmäßigkeit* im Glauben an die Erkenntnis“, die moralisch induzierte Institution eines reinen theoretischen Denkens diesseits von Gut und Böse, ist Kants herrschendes Vorurteil. Für ihn sind

„die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs, () reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen. — Aber das sind gar keine Erkenntnisse! sondern *regulative Glaubensartikel*!“

Nach dem berühmten Logik-Fragment (VIII 9 [97]) setzt „jeder Satz der Logik“ voraus, „es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches A“, mit dem er überhaupt anfangen, das er präzisieren kann. Aber das könnte eine bloße „Scheinbarkeit“ sein, die wir — und Kant — nur nicht sehen, weil wir ja immer schon logisch denken. Wir haben kein Recht zu sagen, es *gebe* Identisches, Dinge, Vergleichbares, sondern nur:

„ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine ‚Nothwendigkeit‘ aus, sondern *nur ein Nichtvermögen*. ()

Dann wäre die Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die *uns wahr heißen soll*.“

Denken — auch das mit sich befaßte Denken — besteht nicht für sich selbst, sondern bewegt sich unter beweglichen Bedürfnissen, Existenz-Bedingungen,

die es für sich, wie grob auch immer, und in denen es sich dadurch selbst erst beständig:

„In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen: () Hier hat nicht eine präexistente ‚Idee‘ gearbeitet: sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden ...“ (VIII 14 [152]).

Dadurch, daß es sich sein unübersehbares Bedingungsgeflecht nach wenigen Fixpunkten zurechtlegt, bleibt es sich in der Mehrheit seiner Antriebe dunkel. Das „Wahre“, das sich so zeigt, ist nicht Tatbestand, sondern Zweck seines Handelns, Imperativ: so *soll* es sein. Dem Ontologie-Fragment geht eine Kritik der Zwecke voraus, die zeigt, daß sie, während wir sie für unbedingte Ursprünge und kohärente Ordnungen unseres Handelns halten, doch nur

„Auslegungen sind, wobei gewisse Punkte eines Geschehens unterstrichen und herausgewählt werden, auf Unkosten anderer und zwar der meisten (). Sind nicht alle Bewußtseins-Erscheinungen nur End-Erscheinungen, letzte Glieder einer Kette, aber scheinbar in ihrem Hintereinander innerhalb Einer Bewußtseins-Fläche sich bedingend?“ (VIII 7 [1])

Was also heißt „moralische Ontologie“? Nicht mehr Parmenides' „unbelehrte naive“ Lehre eines von aller Erfahrung unabhängigen „knollig-kugelförmigen“ Seins, die einer „vermeintlich logischen Konsequenz“ folgt (PHG 10), sondern Kants feinere, durch Kritik belehrte und von ontologischem Beweisen distanzierte, doch auf ihre Weise noch immer naive Lehre erfahrungs-unabhängiger Grundsätze des Denkens und Erkennens, die „moralisch-metaphysischen Bedürfnissen“ gehorcht (VIII 10 [205]). Die Wendung kann man beim Wort nehmen. Moral wird von Nietzsche „als Lehre, von den Herrschaftsverhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (JGB 19). Sie strebt nach Fixierung, Beständigkeit und Ordnung des Lebens, äußersten- und bestenfalls nach seiner unbedingten Einheit:

„Man bedurfte Gottes, als einer unbedingten Sanktion, welche keine Instanz über sich hat, als eines ‚kategorischen Imperativs‘ — : oder, sofern man an die Autorität der Vernunft glaubt, man brauchte eine Einheits-Metaphysik, vermöge deren es logisch war“ (VIII 7 [6]).

Moral, auch die kantische, will Metaphysik, unbedingte Fixierung. Kant befreit sich zwar vom Imperativ eines mit dem Denken identischen unbedingten Seins, verfällt aber um so mehr dem Imperativ eines unbedingten Denkens. Seine Vernunft will sich noch immer aus dem fließenden Bedingungsgeflecht des Lebens ausnehmen. Wir sind durch Kant gewohnt, Transzendentalphilosophie, die Kritik der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, im Gegensatz zur Ontologie als einer Lehre von den Ordnungen der Dinge an sich selbst zu sehen. Nietzsche überholt diesen Gegensatz durch den radi-

kaleren des Festen, Unbewegten, Unbedingten und also Seienden und des Fließenden, Bewegten, Bedingten, werdenden. Ontologie, Denken des Seins, ist, so Nietzsche, alle Fixierung des Werdens im Denken: und gerade die Transzendentalphilosophie sucht letztgültige Fixierungen. So ist sie „moralische Ontologie“.

3. Doch Nietzsche sucht Kant nicht, wie noch Parmenides, zu widerlegen. Widerlegungen werden ihm, wo der „Wille zur Denkbarkeit alles Seienden“ (Za, Von der Selbst-Ueberwindung) in Frage steht, selbst fragwürdig. Stattdessen rechtfertigt er Kant vom Standpunkt des Lebens.

„Wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sichselbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.“ (JGB 4)

Leben *braucht* Halt an Seiendem; um Wechsel, Veränderung, Bewegung überhaupt zu sehen — so schon Kants Erste Analogie der Erfahrung —, muß es zugleich Beharrendes unterstellen. Das „Verlangen nach Starmachen, Verewigen, nach *Sein*“ bedeutet nicht schon Hemmung, das „Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach *Werden*“ nicht eo ipso Steigerung des Lebens; beide können ihm auf vielfältige Weise dienen (FW 370). Im Anschluß an das Ontologie-Fragment macht Nietzsche eine regelrechte Rechnung auf, inwiefern die Moral — und also die moralische Ontologie — dem Leben schädlich und nützlich war: schädlich für den Genuß, die Verschönerung, die Erkenntnis, die Entfaltung des Lebens, nützlich aber „als Erhaltungsprincip von größeren Ganzen“, „im Verhältniß zur inneren Gefährdung des Menschen durch Leidenschaften“, „gegen die lebensvernichtenden Einwirkungen tiefer Noth und Verkümmern“ und „als Gegenprincip gegen die furchtbare Explosion der Mächtigen“ (VIII 7 [6]). Die Fiktionen des Seienden sind lebensgestaltende Fakta — dauerhafte Interpretationen und Institutionen unserer Welt und Vorgabe allen Handelns. Die Moral hängt lediglich in einem bodenlosen Gewebe von Wertschätzungen der Menschen übereinander, einem „Nebel von Meinungen und Gewöhnungen () fast unabhängig von den Menschen, die er einhüllt“. Aber aus ihm kondensiert „das blutlose Abstractum ‚Mensch‘“, eine „Fiction“ von „ungeheurer Wirkung“: denn „*unsere Meinung über uns* ()“, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte ‚Ich‘, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal.“ (M 105, 115). Wir können solche Fiktionen gar nicht rundweg aufgeben, selbst wenn wir wollten, allein schon und vor allem, um selbst Ich sein und bleiben zu können:

→ M. 5 [50],
M. 52!

Kant macht sie selbst und kommt dabei Nietzsche näher, als dieser sah oder sagen wollte. Zunächst nimmt auch er, trotz seines Verdikts gegen die Ontologie, ihren Namen für sein transzendentes „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze“ auf (FM, AA XX 260). Als transzendente sagt Ontologie nichts über in der Erfahrung (qua sinnlicher Wahrnehmung) Gegebenes, sondern nur über die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erfahrung aus, enthält also keine Wahrheit über die Gegenstände der Erfahrung, sondern konstituiert, oder mit Nietzsche: fixiert, oder auch: fingiert sie erst. Sie synthetisiert (Nietzsche sagt „schafft“) einen eigentümlichen, vom Gegebenen der Wahrnehmung unterschiedenen Tatbestand, eine notwendige Fiktion, die dadurch, daß sie in alle empirische Erkenntnis eingeht, zu einem lebensgestaltenden Faktum wird.

Die Besonderheit dieser Faktizität macht Kant in der Kritik der praktischen Vernunft deutlich. Im Unterschied zum Dasein der Dinge als Erscheinungen, das sich aus sinnlicher Wahrnehmung erweisen muß, werden wir uns des moralischen Gesetzes „unmittelbar bewußt“ — Kant fügt hinzu: „wie () eines reinen Verstandes“ (AA V 29 f.). „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der reinen Vernunft nennen“ (31), an dem ihre Freiheit offenbar wird, und dieses Factum ist „unleugbar“ (32), zugleich aber „schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärlich“ (43). Auch für dieses Factum, das nicht streng erkannt werden kann, gilt, daß es sich verwirklicht, „objektive Realität“ bekommt im „Dasein der Dinge“ und es verändert, indem wir nach ihm handeln. So wird es der (ontologischen) Erfahrung zugänglich: „Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns“, sagt Kant (30) und führt Beispiele für die Wirkung des moralischen Gesetzes an.

Während sich die transzendente Ontologie in der Kritik der praktischen Vernunft noch bestätigend als eigentümliches Factum erfährt, gleichsam bei sich bleibt, kommt sie in der Kritik der teleologischen Urteilskraft in Bewegung. Sie macht Erfahrungen an ihrem Andern, an der Empirie. Am Naturzweck, der wiederum „ganz unläugbar“ (AA V 411), doch nun „in der Erfahrung gegeben“ (396) und dessen Begriff dennoch „unbezweifelt gegründet“ (418) ist, erfährt sich „unser Verstand (als) nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begränzt“ (417). Ihm geht „eine gewisse Zufälligkeit

Nietzsche „der heiseren Propagierung seiner barbarischen Ideologie“ vom Willen zur Macht erlegen (56). Aber Nietzsches Philosophie sollte nicht aus Begriffen, die er selbst als bedingt und unzureichend erkannt hat, ausgelegt werden. Ontologie, wie sie durch Nietzsche begreiflich wird, bestimmt sich gerade aus dem Willen zur Macht qua Interpretation. Sie kann nicht die Lehre von einer „letzthinnigen Wirklichkeit“ sein, die in einem mystischen Erleben erfahren wird (53) (s.u.).

(seiner) Beschaffenheit“ auf (406). Die transzendente Ontologie der Kritik der reinen Vernunft, die die mechanistische Naturnotwendigkeit konstituiert, läßt die „ganz andere Ordnung der Dinge“ (377), eine „eigene Classe“ (382) organisierter Wesen nicht erwarten und kann sie mit ihren Mitteln nicht erklären (400). Eine besondere, die teleologische Beurteilungsart wird „unvermeidlich“ (382). Ihr Prinzip ist, „seiner Veranlassung nach, von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber () muß irgend ein Princip a priori“ gefunden und die transzendente Ontologie erweitert werden (376). Sie stößt an der von ihr nicht zureichend entworfenen Natur an: die Natur zwingt sie, sich selbst neu zu entwerfen. Mit dem Prinzip der teleologischen Beurteilung wird der „uns unbekanntere innere Grund der Natur“ (388) gedacht, *als ob* sie von einem „ursprünglichen Verstand“ (410) systematisch gefügt wäre. Kant schlägt ausdrücklich als Prinzip a priori eine bloße Fiktion vor, um mit der Empirie zurechtzukommen. Es ist jedoch, sofern wir a priori so denken müssen, nicht weniger allgemein und notwendig, also objektiv, als die konstituierenden Bestimmungen der „bloßen Natur“ nach mechanischen Gesetzen (AA XX 217). Beide gelten nur und beide notwendig für transzendente Subjekte.

Kant scheut jedoch vor der ontologischen Erfahrung zurück. Er beharrt wegen der „ursprünglicheren“ Begründung der mechanischen Gesetze aus den „angestammten“ Verstandesbegriffen auf ihrem sachlichen und methodologischen Vorrang. Auch wenn „der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen () keinen Erklärungsgrund abgeben“ kann (AA V 389), liegen in ihm letztlich „die wahren physischen Erklärungsgründe“ (AA XX 235), und die teleologische Beurteilung soll „Nothülfe“ (AA V 390) „bei gelegentlicher Veranlassung“ (387) bleiben⁵. Aber die Beurteilung der Angemessenheit von mechanischer oder teleologischer Erklärung setzt ja schon eine Erfahrung der Sache selbst voraus. Wie sie erfahren wird, ob in isolierbaren mechanistischen oder ganzheitlich-wechselseitigen teleologischen Ursache-Wirkungs-Beziehungen, entscheidet sich an ihr selbst und nicht nur an ihrer sinnlichen Wahrnehmung. Sie ist für das Erkenntnisvermögen zufällig. So wird es sich selbst Gegenstand der Erfahrung. Die Erfah-

5. Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen*. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt am Main 1980, unterscheidet in der Kritik der teleologischen Urteilskraft einen älteren (§§ 76 — 78) und einen jüngeren Entwurf (§§ 69 — 75) zum Verhältnis von mechanischer und teleologischer Beurteilung. Der jüngere gibt, in engem Anschluß an die Entwicklung der zeitgenössischen Naturwissenschaft, den Unterschied von Erklären und Beurteilen auf und stellt nun zwei Arten der Beurteilung nebeneinander, „die kausalmechanische Betrachtungsweise verliert die Dignität der alleinigen Wissenschaftlichkeit“ (228).

rung der rechten Art transzendentaler Erklärung an der Sache selbst ist die ontologische Erfahrung.

4. Nietzsche — die bedeutsame Rolle Hegels und Diltheys lasse ich hier beiseite⁶ — bringt, ohne das Wort zu verwenden, die ontologische Erfahrung auf den Begriff und zieht die ontologische Konsequenz daraus. Jeder Lebens- und Erfahrungszusammenhang, ob man ihn transzendental zu begründen versucht oder nicht, enthält, um überhaupt Zusammenhang zu sein, der ein Leben und seine Erfahrung hält, ein System fiktiver Fixierungen. Denn „Erkenntniß an sich (ist) im Werden unmöglich“ (VIII 7 [54]), „*Erkenntniß und Werden* schließt sich aus“ (VIII 9 [89]). Die Festlegungen des Systems bleiben so lange selbstverständlich und dunkel, wie das Erkennen und Handeln, das Leben mit ihnen auskommt, und treten erst hervor, wenn sie sich an neuen Erfahrungen, Steigerungen des Lebens, stoßen. Dann haben sie „ihre Zeit gehabt“, und neue, wieder dunkle Festlegungen haben sich schon eingestellt, um ein Weiterleben, das neue Leben zu ermöglichen. Wir bewegen uns so stets in Interpretationen eines Textes, den wir nicht kennen und dessen Wandels wir nur mittelbar gewahr werden. Wir orten ihn in einem seinerseits gewandelten System fiktiver Fixierungen, in einer neuen Interpretation, ohne uns in irgendeiner Weise Rechenschaft über ihre Verknüpfung mit dem „Text“ geben zu können. Die bloße Erfahrung des Wandels, des eigenen Anders-Werdens verweist auf ein Anderes, das den Anstoß dazu gegeben hat, sich in seiner Andersheit aber verschließt. In der Erfahrung des Interpretationswandels rühren wir an die „Sache selbst“ und bleiben dennoch immer bei unserer Interpretation, bleiben — denn auch die Anderen gehören zum schlechthin Anderen — immer mit ihr allein:

„Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht.“ (VIII 7[1]).

Wir können auch unser Interpretieren nicht aus unserer Interpretation ausnehmen; wir haben auch uns selbst nur in dieser Interpretation. Unsere Interpretation unserer Interpretation ist in ihr befangen, ist nicht mehr als ihr Symptom:

6. Auf das Verhältnis von Nietzsches zu Hegels und Diltheys Ontologie bin ich eingegangen in: *Leib und Leben*. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in Hegel-Studien 20 (1985), und *Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger. Phänomenologische Forschungen 16, Freiburg/München 1984, 80-120.

„*Das Sein selbst abschätzen*: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch — und indem wir Nein sagen, so thun wir immer noch, was wir *sind* ... () Es ist symptomatisch.“ (VIII 11 [96])

Das Gefüge einer Interpretation und das ihr zustoßende, in seinen Gründen aber undurchschaubare Anders-Werden, eine Ontologie und ihre Erfahrung an der — an sich immer unbestimmten — Sache, sind das letzte Faktum, zu dem wir vorstoßen können, das wir eben noch als Grenze sehen. Alles Lebendige — und hypothetisch alles Seiende — ist für Nietzsche eben diese sich und ihre Welt im Fluß dieser Welt immer neu interpretierende, beständig anders werdende Interpretation oder, kurz, ontologische Erfahrung. Seiendes zeigt sich nur in den fiktiven Fixierungen einer Ontologie, sein Werden, der eigentliche Tatbestand, aber im Fortgestoßen-Werden, in den Erfahrungen der Ontologie im Fluß der Welt:

Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern () ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit“ (VIII 2 [108]).

Seine eigene Lehre vom Sein und Werden nennt Nietzsche nicht mehr Ontologie. Aber mit seiner „neuen Fixierung des Begriffs ‚Leben‘“ (VIII 7 [54]) treibt auch er Ontologie in seinem Sinne. Er „fixiert“ das Sein als Leben —

„Sein‘ als Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘ (athmen) ‚beseelt sein‘, ‚wollen, wirken‘, ‚werden‘“ (VIII 9 [63]) —

das Leben aber als „Wille zur Macht“ —

„Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“ (Za, Von der Selbst-Ueberwindung) —

und den Willen zur Macht schließlich, vor allem im späteren Werk, als Interpretation. Diese Ontologie aber legt das Sein nicht mehr gegen das Werden, sondern als Werden des Seins fest, als immer neue Fixierung und Überwindung des Seins der „moralischen Ontologie“. Sie umfaßt so den Gegensatz von Festigkeit und Starrheit und von Bewegtheit, Auflösung und Haltlosigkeit und bestimmt ihn als notwendig. Zarathustra bringt ihn auf den Begriff der Selbst-Überwindung des Lebens:

„Und dieses Geheimniß redete das Leben selber zu mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß.‘“ (Za, Von der Selbst-Ueberwindung)

Auch diese äußerste, seine Bewegtheit, seine „Unschuld“ des Werdens und aller Meinungen und Handlungen (M 56) freigebende Fixierung des „Principes des Lebens“ hat ihren „Imperativ“:

„— die größere Complicirtheit, die scharfe Abscheidung, das Nebeneinander der ausgebildeten Organe und Funktionen, mit Verschwinden der Mittelglieder — wenn das *Vollkommenheit* ist, so ergiebt sich ein Wille zur Macht im or-

ganischen Prozeß, vermöge dessen *herrschaftliche gestaltende befehlende Kräfte* immer das Gebiet ihrer Macht mehren und innerhalb desselben immer wieder vereinfachen: der Imperativ wachsend.“ (VIII 7 [9])

Es ist der Imperativ der Selbst-Überwindung: fixieren und auflösen, um neu und ausgreifender zu fixieren, daran sich zu gestalten, zu wachsen. Im Wachsen aber „wächst“ der Imperativ selbst, entzieht sich beständig seine eben gewonnenen Gewißheiten, ändert seine Perspektiven. Nietzsches Ontologie weiß, daß auch sie einer herrschenden Perspektive folgt, doch sie weiß eben dies und bescheidet sich darum in ihren Fixierungen mit einem durch all seine Schriften gehenden unermüdlichen „Vielleicht“:

„Vielleicht! — Aber wer ist willens, sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, () Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. — Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen.“ (JGB 2)

Ob sie nun von Nietzsche ausgingen oder anderen Wegen folgten, wenn führende Philosophen im 20. Jahrhundert sich wieder der Ontologie zuwenden, der Ontologie der Erfahrung und der Erfahrung der Ontologie, so tragen sie einer Situation des Denkens Rechnung, die Nietzsche, wenn nicht heraufgeführt, so doch zuerst auf Begriffe gebracht hat. Vom Denken und seinen Schemata kommt das Denken, wie Kant und Nietzsche oft genug betont haben, nicht frei. Aber es kann auch, wovor Kant noch zögert, bei sich nicht mehr stehenbleiben, sondern erfährt sich in seinem Bedingen an dem Anderen, das es bedingt, selbst bedingt. Das mögen die Natur und das Lebendige, andere Menschen, die Sprache, Institutionen, das Göttliche sein — es muß, um zu sich zu kommen, in sie ein- und durch sie durchgehen, seine Fixierungen daran erfahren und überwinden, als philosophisches aber sie entdecken und also nolens volens Ontologie treiben.

„Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen.“ (M 48)

Parmenides glaubte noch, das Denken *besäße, sei* selbst schon das Sein, und fingierte ein starr-unbewegliches Sein, eine noch sehr grobe Spielart der Ontologie, die Nietzsches Begriff von ihr prägte. Aristoteles *suchte* erst das Sein in einem Spielraum, den Platon dem Denken eröffnet hatte, ortete es in den vielfältigen Ordnungen des Geschehens und differenzierte es nach Kategorien; er prägte den Begriff, wenn auch nicht den Namen der Ontologie, wie er bis heute gebraucht wird, als Untersuchung der Abgrenzbarkeit, Selbständigkeit und Veränderung der Arten des Seienden vor aller Erfahrung. Kant sah die Unzulässigkeit, Ordnungen des Seins an sich selbst a priori erkennen zu wollen, und alle Ontologie schien durch seine Kritik überholt. Nietzsches eigene Ontologie eröffnet, meine ich, einen Begriff der Ontologie, der der ge-

genwärtigen Situation des Denkens entspricht. Ich kann ihn hier nicht an den ontologischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts und auch diese nicht an Nietzsche und aneinander messen. In eine knappe Formel zusammengefaßt könnte Ontologie nach Nietzsche heißen *bedingt-bedingendes Weltwissen*: *bedingt-bedingendes* Wissen als dem Leben, der Sache selbst ausgesetztes Wechselspiel von (fiktivem) Entwurf und (vom Entwurf geleiteter) Erfahrung, *Weltwissen* als Erfahrung der allgemeinsten Ordnungen der Welt (oder des Seins oder des Lebens), *Wissen* als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Als Erfahrungswissenschaft — freilich besonderer Art — wird moderne Ontologie auf den Anspruch der vorkantischen und noch der kantischen verzichten, Grundwissenschaft aller Wissenschaften zu sein. Die Ordnungen der Erfahrung werden mit der Erfahrung anderer Ordnungen in neuen Bereichen neu festgelegt. Die Erfahrung der Ontologie lebt aus dem Wechselspiel mit der wissenschaftlichen (und der alltäglichen) Erfahrung; sie fundiert sie nicht. Auch diesen Glauben hat Nietzsche aufgegeben.