

## Zeichensprachen

### Nietzsches Formen philosophischer Schriften am Beispiel seiner Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens

Das neue Paradigma der jüngsten Nietzsche-Forschung, die textnahe Nietzsche-Interpretation, lässt sich exemplarisch an Nietzsches Wille-zur-Macht-Gedanken verdeutlichen, der in dogmatischen Darstellungen als seine Hauptlehre und grundlegende Metaphysik gilt und in diesem Verständnis finstere politische Interpretationen gefunden hat. In kontextueller, differentieller und genetischer Erschließungsarbeit durch die verschiedenen Formen von Nietzsches philosophischem Schreiben hindurch zeigt sich die ganz andere Funktion des Gedankens für Nietzsches philosophische Orientierung.

#### Einleitung

In der jüngsten Nietzsche-Forschung hat sich ein neues Paradigma herausgebildet, die kontextuelle, differentielle und genetische oder kurz textnahe Nietzsche-Interpretation: Man arbeitet unmittelbar an den Texten Nietzsches, beachtet die Kontexte, beobachtet fortlaufende Differenzierungen und entwickelt dabei ein eigenes philosophisches Orientierungsgespür. Statt systematische Konstruktionen, die er ausdrücklich ablehnte, über Nietzsches Denken zu stützen, verfolgt man einerseits anhand der von ihm zum Druck beförderten Werke, andererseits anhand seiner nachgelassenen Aufzeichnungen seinen eigenen philosophischen Orientierungsprozess. Dabei werden die Entscheidungen sichtbar, die Nietzsche Schritt für Schritt trifft, und lösen sich die angeblichen Ambivalenzen und Widersprüche auf, die ihm immer wieder unterstellt wurden. Man kann erkennen, wie Nietzsche daran arbeitet, Inhalt in Form aufzuheben, so dass er vieles nicht mehr eigens ausspricht, sondern aus der Form, wie er sagt, ‚erraten‘ lässt. Die künstlerische Seite seiner ‚fröhlichen Wissenschaft‘ tritt hervor. Und man wird stärker darauf aufmerksam, was er seinen Lektüren verdankt. Das hilfreichste Werkzeug ist dabei die neue Edition des späten Nachlasses, in der Nietzsches Notiz- und Arbeitshefte und die losen Blätter, die er in Mappen sammelte, textgetreu mit allen Überarbeitungsstufen wiedergegeben werden, die sogenannte KGW IX.<sup>1</sup>

Das neue Paradigma lässt sich exemplarisch an Nietzsches Wille-zur-Macht-Gedanken verdeutlichen, der in dogmatischen Darstellungen als seine Hauptlehre und grundlegende Metaphysik gilt und in diesem Verständnis finstere politische Interpretationen gefunden hat. In kontextueller, differentieller und genetischer Erschließungsarbeit durch die verschiedenen Formen von Nietzsches philosophischem Schreiben hindurch zeigt sich die ganz andere Funktion des Gedankens für Nietzsches philosophische Orientierung.<sup>2</sup>

#### 1. Vorbereitender Aphorismus: *Die fröhliche Wissenschaft*, II. Buch, Nr. 109:

Der Chaos-Gedanke als radikale Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Seins

Der Wille-zur-Macht-Gedanke gehört zum späteren Nietzsche. Die Formulierung „Wille zur Macht“ taucht in seinen Aufzeichnungen zwar schon früh, aber noch nicht als grundlegender Gedanke auf. 1876, als die *IV. Unzeitgemäße Betrachtung* zu Richard Wagner in Bayreuth entsteht, notiert Nietzsche: „Gefühl seiner --

Macht“, „Freude an der Macht“, der „Ehrsüchtige, der Macht will“: „Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen“ (Nachlass Ende 1876 – Sommer 1877, [23]63, KSA 8.425). Voraus ging Nietzsches intensive Auseinandersetzung mit dem Griechentum, hinter dessen „edler Einfalt und stiller Größe“ (Johann Joachim Winckelmann) er den tiefen Blick in die Abgründe des Daseins und den ungeschönten Willen zum Wettbewerb, zum Kampf und zum Krieg erkennt – zwischen den Städten und in den Städten, wo die Griechen ihren Willen zum Wettbewerb durch Demokratie zu zügeln verstanden, und vor allem unter den Individuen, die sich voreinander auszeichnen wollten. Dieser ständige *agōn*, den sich die Griechen durch die homerischen Epen und besonders in Athen durch Tragödien und Komödien – auch sie in Wettbewerben aufgeführt – unentwegt vor Augen hielten, war, so Nietzsche, Ausdruck eines Willens zur Macht von „Ehrsüchtigen“.

Mit *Menschliches, Allzumenschliches* von 1878 ist Nietzsche von der Form der Abhandlung (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*) und des Essays (*Die vier Unzeitgemässen Betrachtungen*) zur Form des Aphorismenbuchs übergegangen. Nietzsches (meist ungewöhnliche lange) Aphorismen stehen für sich, bilden jedoch – ohne übergeordnete Thesen, klar erkennbare Ordnungen oder gar ausgewiesene Systeme – sorgfältig arrangierte Kontexte, in denen sie einander wechselseitig perspektivieren. In seinem vierten Aphorismenbuch von 1882, *Die fröhliche Wissenschaft*, reiht Nietzsche den Aphorismus Nr. 109 über eben solche Ordnungen ein, den er „*Hüten wir uns!*“ überschreibt. Er spricht die Leser\*innen dort unmittelbar an, dringt mit dem siebenfach wiederholten „Hüten wir uns“ geradezu auf sie ein. „Hüten wir uns, zu denken“ und „zu sagen“ ist ein *methodischer Ratschlag*: Die Leser\*innen sollen lernen, sich vor der typischen „Philosophen-Wuth der Verallgemeinerung“ zurückzuhalten, wie Nietzsche zuvor in *Menschliches, Allzumenschliches* geschrieben hat (*Menschliches, Allzumenschliches* II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, Nr. 5), vor einem Denken, das allzu rasch über das ganze Weltgeschehen hinweg verallgemeinert, um der philosophischen Orientierung einen unbedingten Halt zu geben. Nietzsche verzichtet darauf, solche Verallgemeinerungen noch eigens zu widerlegen; sie haben sich auf die Dauer alle als unhaltbar erwiesen. Er beansprucht für seinen Appell seinerseits keine eigene allgemeine Wahrheit; dass die Welt „in alle Ewigkeit Chaos“ sei, ist eine negative Aussage und bedeutet nur, dass man nicht schon eine Ordnung des Seins unterstellen darf oder dass alle Ordnungen der Welt eben Unterstellungen sind. Denn Fragen der Wahrheit des Seins der Welt kann niemand legitim beantworten, weil niemand einen ‚theoretischen‘ Standpunkt über der Welt hat, von dem aus er sie im Ganzen übersehen könnte. Verallgemeinerungen gehen unvermeidlich stets von Beobachtungen und Annahmen in der Welt aus, und in der Welt wird man am ehesten der Annahme solcher allgemeiner Ordnungen zustimmen, die dem eigenen Bedürfnis nach Halt in seiner Orientierung am stärksten entgegenkommen (Stegmaier 2008).<sup>3</sup>

Versucht man in Gedanken hinter alle Gesetze und alle Ordnungen zurückzugehen, steht man vor absoluter Regellosigkeit. Es ist fraglich, ob man so weit überhaupt denken, ob man ohne irgendeinen Halt, ohne eine orientierende Ordnung, welche es auch sei, noch denken kann. Gelänge es, bliebe nur, dass alles irgendwie auf alles reagiert, auch die Erkennenden auf das, was sie zu erkennen glauben. Man wäre vollkommen desorientiert, und vor jeder Desorientierung schreckt man zurück. Eben das belegt Nietzsche bald darauf mit den For...

meln ‚Wille zur Macht‘ und ‚Nihilismus‘. *Der Chaos-Gedanke und in seiner Folge der Wille-zur-Macht-Gedanke ist ein methodischer und kritischer Gedanke, der zu einem radikal neuen Anfang des Philosophierens führt: bei der möglichen Ordnungslosigkeit des Daseins überhaupt, von der aus alle Ordnungen, an die wir glauben, als Ordnungen erkennbar werden, die wir nötig haben, weil wir sie zu unserer Orientierung brauchen.*

Im zitierten Aphorismus unterscheidet Nietzsche „Gesetze“ und „Nothwendigkeiten“: Gesetze, Regeln, Ordnungen, Verallgemeinerungen überhaupt setzen das, wofür sie gelten sollen, gleich. Ohne sie gibt es nur Ungleiches, und alles steht dann mit allem in jeweils anderen, individuellen, also wiederum ungleichen Beziehungen. Diese Beziehungen aber wären dennoch nicht zufällig: Von Zufällen redet man nur, wenn man Gesetze am Werk vermutet, mit denen man in einer spezifischen Situation nicht weiterkommt; sie scheinen Lücken in Gesetzen zu sein. Nietzsches bahnbrechender Gedanke ist, dass das Gegebene, was es auch sein mag, ohne vorgegebene allgemeine Ordnungen sich nach seiner jeweiligen eigenen, individuellen „Nothwendigkeit“ verhält. Nach solchen individuellen Notwendigkeiten aber können immer neue Ordnungen entstehen, dadurch, dass das eine das andere einbezieht, umformt und in diesem Sinn übermächtig, auf kürzere oder längere Dauer; Nietzsche sagt auch „interpretiert“. So wird alles zu Willen zur Macht, zur Zurechtlegung alles anderen im eigenen Sinn. In *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 22, wo Nietzsche den Chaos-, Wille-zur-Macht- und Interpretationsgedanken verknüpft, wird er schreiben, die Welt habe „einen ‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf [...], aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht.“

Gerade Philosoph\*innen können diese Gedanken nur schwer denken: Weil sie immer schon versucht sind, in allgemeinen und logisch begründeten Ordnungen zu denken, wollen sie gleich wieder eine Metaphysik daraus machen. In der alltäglichen Orientierung aber denkt man anders: Weil man es hier immer wieder mit wechselnden, chaotisch erscheinenden Situationen zu tun hat, greift man auch zu wechselnden Verallgemeinerungen – im Wissen, dass keine Verallgemeinerung hinreichen wird, um die Welt als ganze zu verstehen. Nietzsches Chaos- und dann auch der Wille-zur-Macht- und der Interpretations-Gedanke ist plausibler für die alltägliche Orientierung als jede Metaphysik.

## 2. Lehrdichtung: *Also sprach Zarathustra*, II. Teil, Von der Selbst-Ueberwindung: Der Wille zur Macht als Wille des Lebens zur Selbst-Überwindung

Unter dem Namen des Willens zur Macht wird der Chaos-Gedanke nichtsdestotrotz zu einer positiven und damit metaphysikanfälligen und widersprüchlichen Lehre: Man kann den Willen zur Macht wieder als Prinzip einer (nicht überschaubaren) Ordnung verstehen. So erfindet sich Nietzsche eine neue schriftstellerische Form, die Lehrdichtung (Stegmaier 2019b).<sup>4</sup> Der Schluss des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882 führt unmittelbar auf *Also sprach Zarathustra* hin: Der letzte Aphorismus Nr. 342 ist auch der erste Abschnitt der Lehrdichtung. In ihr lässt Nietzsche einen halb mythischen, halb historischen Propheten über Berge wandern und Meere überqueren, um seine in Jahrzehnten gesammelte Weisheit loszuwerden, – und damit auf ganzer Linie scheitern. Seine wichtigsten Lehren, so legt Nietzsche die Handlung seiner Lehrdichtung an, werden nicht verstanden, vom Volk, das ganz mit sich zufrieden ist, nicht die Lehre vom Über-

menschen, den es schaffen soll (I. Teil), von Zarathustras Jüngern, die sich nur in dessen neue Ordnungen einfügen wollen, nicht die Lehre vom Willen zur Macht (II. Teil), von Zarathustras Tieren, die keine Distanz zu ihm haben, wie er sie zu sich selbst hat, nicht die schwierige Lehre von der ewigen Wiederkunft, aus der sie gleich wieder eine lernernde Metaphysik machen (III. Teil), und von den „höheren Menschen“ nicht, die in Zarathustra nur wieder eine neue Autorität suchen, die sie anbeten können (IV. Teil). Man kann diese Lehren, heißt das wohl, überhaupt nicht lehren, so wie man Mathematik lehren kann, deren strenge Regeln des Zeichengebrauchs keine Missverständnisse zulassen. In einer Dichtung kann man das am Protagonisten vorführen und ihn zugleich sagen lassen „die Dichter lügen zuviel“ (Also sprach Zarathustra II, Von den Dichtern). Die Leser\*innen werden vor das Paradox der Unlehrbarkeit philosophischer Lehren gestellt, und sie müssen sehen, was sie damit anfangen können. Das hat sich wiederum als schwierig erwiesen.

Zarathustra ist, so stellt ihn Nietzsche dar, beherrscht von den Gedanken des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Der Wille-zur-Macht-Gedanke, dessen Name sich vor allem der Opposition zu Schopenhauers ‚Wille zum Dasein‘ verdanken dürfte, taucht wohl im I. Teil (und dort zum ersten Mal überhaupt in Nietzsches veröffentlichtem Werk) und doch fast nebenbei auf:

„Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.“ (Za I, Von tausend und Einem Ziele)

Erst im II. Teil bekommt der Wille-zur-Macht-Gedanke eine prominente Stellung und hier wie im vorausgehenden Aphorismus Nr. 109 der *Fröhlichen Wissenschaft* in Gegenstellung zu allen bisherigen Philosophen, die Zarathustra, der alle Fremdwörter vermeidet, die „Weisesten“ nennt:

„‚Wille zur Wahrheit‘ heisst ihr’s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbareit alles Seienden: also heisse ich euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will’s euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.“ (Za II, Von der Selbst-Ueberwindung)

Es ist der Gedanke aus *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 109 in neuer Form: Ordnungen des Seienden sind Interpretationen, und sie entspringen einem Willen, sich die Welt passend zurechtzulegen und sich auf diese Weise gut orientieren zu können. Doch Nietzsche geht nun auch noch hinter den Gegensatz von Ordnung und Chaos auf den Begriff des Lebens zurück: Leben ist Wille zur Macht, sofern Lebendiges sich seine Umwelt immer neu für seine Zwecke zurechtlegt und damit sich auch selbst ständig überwindet – Leben *ist* nichts anderes als dieser Vollzug ständiger Selbstüberwindung. Weil aber auch Zarathustra sich nicht über das Leben stellen kann, lässt Nietzsche hier das Leben selbst sprechen – was -- schwer denkbar, in der schriftstellerischen Form einer Dichtung aber möglich ist. --

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

Für die positive Lehre vom Willen zur Macht, vor der man sich methodisch hüten muss, *fungiert* Nietzsche in der Lehrdichtung erkennbar eine geheimnisvolle Sprecherin; er muss das nicht eigens sagen, die Form spricht für sich.

### 3. Aufzeichnung vor dem Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 36:

#### Der Wille zur Macht als Name für die dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens

Nach *Also sprach Zarathustra* geht Nietzsche wieder zur Form des Aphorismenbuchs über. Aber dazwischen liegen Aufzeichnungen, in denen er neue philosophische Entscheidungen trifft. Eine nachgelassene Aufzeichnung zum Wille-zur-Macht-Gedanken vom Juni bis Juli 1885 wurde hier besonders berühmt, weil Nietzsches Schwester und Heinrich Köselitz sie effektiv ans Ende der 2., erweiterten Auflage ihrer Kompilation *Der Wille zur Macht* setzten, so dass sie als Gipfel von Nietzsches Lehre erschien (KGW IX 12; Sommer 2016; Endres/Pichler 2013).<sup>5</sup> Die Aufzeichnung ist bereits packend durchformuliert und hätte unmittelbar so zum Druck befördert werden können. Die Änderungen machen jedoch deutlich, wie Nietzsche sie noch umgeschrieben hat: Während es zunächst noch um den Wiederkunfts-Gedanken geht, der nach Nietzsches späterer Aussage die „Grundconception“ von *Also sprach Zarathustra* ausmachen sollte (Ecce homo, *Also sprach Zarathustra* 1), überschreibt er ihn zuletzt durch den Wille-zur-Macht-Gedanken:

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in {meinem} Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚leer‘ ist {wäre}, ~~sondern weder voll noch leer~~, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen {zugleich Eins und Vieles}, hier sich häufend {und zugleich} dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth ~~der~~ {seiner} Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, ~~Kältesten, Einförmigsten fort~~ {Starrsten, Kältesten hinaus} in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner {Bahnen und} Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen {muß}, ~~was an sich selber~~ {als ein Werden, das} kein Sattwerden ~~kennt~~, {keinen Überdruß}, keine Müdigkeit ~~kennt~~ {kennt} [...].“<sup>6</sup>

Der Rest der Aufzeichnung ist so stark bearbeitet, dass sich die Überschreibungen hier nicht übersichtlich darstellen lassen. Er lautet in der Endfassung, wie sie Mazzino Montinari in der KSA wiedergegeben hat:

„[...] —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“

Dieser Schluss ist gänzlich verändert. Da stand zuerst:<sup>7</sup>

„... ein Ring guten Willens ist, auf eigener alter Bahn sich immer um sich und nur um sich zu drehen: diese meine Welt, — wer ist hell genug dazu, sie zu schauen, ohne sich Blindheit zu wünschen? stark genug, diesem Spiegel seine Seele entgegen zu halten? Seinen eignen Spiegel dem Dionysos-Spiegel? Seine eigne Lösung dem Dionysos-Räthsel? Und wer das vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? Dem ‚Ring der Ringe‘ sich selber anverloben? Mit dem Gelöbniß der eignen Wiederkunft? Mit dem Ringe der ewigen Selbst-Segnung, Selbst-Bejahung? Mit dem Willen zum ewigen Wieder-und-noch-ein-Mal-Wollen? Zum Zurückwollen aller Dinge, die je gewesen sind? Zum Hinaus-Wollen zu Allem, was je sein muß? Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt — will?“

Die Aufzeichnung beginnt wieder mit einer persönlichen Anrede an die Leser\*innen, denen der Autor („ich“) seine persönliche Sicht darlegen will, jetzt aber nicht mehr in Gestalt eines Appells, sondern einer rhetorischen Frage. *Nietzsche nimmt nun von Anfang an den Anspruch auf eine allgemeingültige Lehre zurück.* Den Begriff „die Welt“ setzt er in Anführungszeichen: er will nur von dem sprechen, was er selbst an ihr beobachtet und versteht. Er nimmt an, dass die Welt, physikalisch gesehen, ein „Ganzes“ ist: Nietzsche hält sich hier offensichtlich an den Energieerhaltungssatz von Julius Robert Mayer, dichtet ihn philosophisch um („eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt“) und versucht aus ihm den Wiederkunfts-Gedanken zu folgern. Danach müssten, wenn die Energie oder bei Nietzsche die „Kraft“ im Ganzen begrenzt ist, die möglichen Konstellationen der Kräfte irgendwann, in „ungeheuren Jahren“, wiederkehren (an dem Argument wird er weiter festhalten, es aber nicht veröffentlichen). Er hat den Wiederkunfts-Gedanken in *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 341 zuvor ethisch eingeführt als das „grösste Schwergewicht“, das man auf sein Leben legen können müsste. Hier aber fasst er ihn kosmologisch (Stegmaier/Boehm 2019). Die vorhandene Menge an Kraft oder Energie hat danach ihren eigenen Raum, sie spannt ihn selbst auf, so dass er ans „Nichts“ grenzt, also irgendwo aufhört. Die Verteilung und das Zusammenwirken der Kräfte aber ist wie in *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 109 ohne Regel, ohne Gesetz als Chaos gedacht. Nietzsche gibt ihm --

nun den positiven Namen einer „dionysischen Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens“. Er nimmt damit seine philosophische Erstlingschrift *Die Geburt der Tragödie* wieder auf, in der er den Gott Dionysos, den Gott der rauschhaften Fruchtbarkeit und des Lebens, Sterbens und Wiedergeborenen-Werdens, stark gemacht hat. Mit Spinoza, in dem er einen großen „Vorgänger“ erkannt hat (KSB 6.111),<sup>8</sup> schließt er alle scheinbar vorgegebenen Ziele aus dieser dionysischen Welt aus, ebenso den einen Schopenhauerschen Willen („ohne Willen“). Stattdessen gebraucht er den Willens-Begriff wie in *Also sprach Zarathustra* moralisch, aber selbstbezüglich („zu sich selber guten Willen“). All das bringt er in einen einzigen riesigen Satz, der seinerseits wie ein Meer vor- und zurückflutet und schließlich in einem Gedankenstrich strandet. Danach nimmt er die rhetorische Eingangsfrage („Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“) neu auf („— wollt ihr einen Namen für diese Welt?“). Es soll nur um einen Namen, um *seine* Bezeichnung, *seine* Interpretation gehen.

Aber Nietzsche tauscht den Namen zuletzt aus. Während er in der ersten Niederschrift den „Ring“ der ewigen Wiederkunft noch einmal üppig ausgemalt und ihn mit großem Pathos ethisch zur „ewigen Selbst-Segnung, Selbst-Bejahung“ hinauftreibt, schließt er die überschriebene mit der nüchternen Feststellung „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!“ An die Stelle der „Grundconception“ des komplexeren Wiederkunfts-Gedankens in *Also sprach Zarathustra*, den Nietzsche nun pathetisch zu feiern gedachte, nachdem er ihn seinen Zarathustra nur unter Qualen hatte hervorbringen *lassen* (Also sprach Zarathustra III, Der Genesende 2), tritt der schlichtere Gedanke des Willens zur Macht. Aber auch für ihn betont Nietzsche die Selbstbezüglichkeit („Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“). Ihr, das sind die Leser\*innen, aber zu dieser Wille-zur-Macht-Welt gehört natürlich auch er selbst, der ihr diesen Namen gibt, nach der Aufzeichnung selbst aus seinem Willen zur Macht heraus. Nietzsche behauptet auch hier keine Wahrheit über das Sein, liefert keine dogmatische Metaphysik, sondern macht nur einen Vorschlag, das Sein im Ganzen zu verstehen. Und eben dazu schreibt er Aphorismen: um nicht lehrhaft dogmatisch, im Namen einer unterstellten Allgemeinheit reden zu müssen, sondern in eigener Verantwortung andere so zu orientieren, dass sie sich selbst entscheiden können.

#### 4. Der Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 36:

##### Der Wille-zur-Macht-Gedanke als sparsame Forschungs-Hypothese

Den Aphorismus, den Nietzsche dann 1886 unter der Nr. 36 in *Jenseits von Gut und Böse* veröffentlicht, können wir aus Raumgründen hier nicht wiedergeben; er ist in jeder Ausgabe leicht zu finden. Der Schluss ist fast derselbe wie in der letzten Version der vorigen Aufzeichnung, aber er folgt nun aus einem ganz andern Text. Nietzsche hat den Text vom Schluss her neu geschrieben, mit einem neuen Inhalt und in neuer Form: nicht mehr pathetisch begeisternd, sondern nüchtern argumentierend und ohne Anrede an das Publikum wie in einem wissenschaftlichen Text. Er macht hier einen „Versuch“ unter Voraussetzungen („Gesetzt, dass ...“), die er genau benennt (es sind, wenn man sie durchzählt, sechs). Er trägt *Hypothesen* vor. Die erste ist, dass die letzte „Realität“, auf die wir stoßen, unser eigenes „Triebleben“ ist und all unser Denken und Erkennen von unseren „Begierden und Leidenschaften“ ausgeht. Wenn wir uns, angeleitet

von der platonischen Tradition, bemühen, unser Denken und Erkennen von ihnen zu reinigen, um zu so etwas wie einer ‚reinen‘, bei allen gleichen und darum allgemeingültigen ‚Vernunft‘ zu kommen, können wir nicht ausschließen, dass auch dies aus einer Begierde, einer Leidenschaft, einem Trieb heraus geschieht, was der platonische Sokrates mit seiner Liebe zu den schönen Jünglingen auch unverblümt eingestand. Unser „Denken“ mag, wie Sokrates lehrte, unsere „Triebe“ bis zu einem gewissen Grad kontrollieren können, und es soll auch nach Nietzsche daran stets arbeiten. Aber zu einer solchen Kontrolle der Triebe braucht es wieder, wie dann Spinoza lehrte, den Antrieb von Trieben, und so ist, schließt Nietzsche, Denken nur „ein Verhalten dieser Triebe zu einander“. Das ist kein Irrationalismus, wie oft behauptet wurde, sondern lediglich eine vom Idealismus ernüchterte realistische Sicht auf das Denken. So wenig wie über die Welt im Ganzen kann man sich über die Welt seiner Triebe erheben, auch nicht im philosophischen Denken. Es sei denn, sie lassen das selbst zu: Man kann sie lediglich, wie nicht erst Freud, sondern schon Nietzsche sagte, „sublimieren“ (Nachlass Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[3], KSA 12.255–258, hier 256 f., noch nicht in KGW IX) – „die Grundtriebe des Menschen“, schreibt Nietzsche zuvor bündig in *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 6, haben „alle schon einmal Philosophie getrieben“. Daher darf das Denken nicht einfach, wie es in der Philosophie und in den Wissenschaften üblich war und ist, auf sich selbst vertrauen: Nietzsche geht von „denken“ zu „verstehen“ über, in dem Denken, Fühlen und Wollen nicht unterschieden sind, verzichtet auf logische Ableitungen und Beweise und nimmt stattdessen in Anspruch, einfach „Gegebenes“ in seinen gegebenen Zusammenhängen zu sehen. So braucht er die Realität nicht mehr wie sein geistiger Lehrer Schopenhauer und zuvor der irische Bischof und Philosoph George Berkeley als Täuschung, Schein oder bloße Vorstellung zu betrachten und muss doch kein wahres Wissen von ihr behaupten. Nietzsche hat das für sich selbst in einer vorausgehenden Aufzeichnung noch deutlicher gemacht:

„Sollte nicht es genügen, uns als ‚Kraft‘ eine Einheit zu denken, in der Wollen Fühlen u. Denken noch ungemischt und ungeschieden sind? Und die organ. Wesen als Ansätze zur Trennung, so daß die org. Funktionen sämtlich noch in jener Einheit beieinander sind, also Selbst-regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel? Zuletzt ist ‚real‘ nichts gegeben als Denken u. Empfinden und Triebe: ist es nicht erlaubt zu ~~versuchen~~ {den Versuch zu machen u. die Frage der Fragen, ob doch}, ob dies Gegebene nicht ausreicht, {nicht} die Welt {auch die sog. mechanistische Welt} {daraus} zu konstruieren? Ich meine nicht als ~~Schein~~ {eine Täuschung}: sondern als ~~so real, wie eben~~ {vom gleichen Realitäts-Ränge als ihn} unser Wollen Fühlen {u} Denken ist {hat} — ~~aber~~ {etwa} als {eine} ~~primitivere Form desselben~~ {Art u. der Welt der Triebe in der noch Alles in Eins beschlossen liegt, was sich später abzweigt u. ausgestaltet?}.“ (Nachlass August – September 1885, 40[37], KSA 11.646 f., KGW IX 4, W I 7, 57)

Nietzsche setzt damit weiter (realistisch) voraus, dass das Denken und damit auch alle Ordnungen der Welt, die es sich ausdenkt, aus den komplexen Differenzierungen tierischer und menschlicher Organismen hervorgehen, in denen, wie es dann im veröffentlichten Aphorismus heißt, „sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, ...

synthetisch gebunden in einander sind“, und, drittens, dass diese wiederum in der „sogenannten mechanistischen (oder ‚materiellen‘) Welt“, sofern es hier ein vergleichbares Zusammenwirken gibt, als einer „Vorform des Lebens“ gründen. Das mag ebenfalls plausibel sein, hinreichende Evidenz gibt es dafür bisher nicht.

So kommt Nietzsche zu seinem ursprünglichen Gedanken in der *Fröhlichen Wissenschaft* zurück: Unter diesen Voraussetzungen kann es nicht mehr um die Wahrheit irgendeines Seins, sondern nur noch um die *Methode des Verstehens* gehen. So hatte schon René Descartes angesetzt, der als Vater der modernen Philosophie gilt: Als sich zeigte, dass alles bisher gelehrt Wissen dem Zweifel ausgesetzt ist, entschied er sich für die „Methode“, nur das zu akzeptieren, was unmittelbar evident ist und komplexe Probleme so zu lösen, dass er sie in solche unmittelbaren Evidenzen auflöst (Descartes 1637; Stegmaier 2021a, 114–120). Die erste Gewissheit, auf die er dabei stieß, war die Selbstgewissheit des bloßen Denkens, die Nietzsche nun ebenfalls fraglich geworden ist (JGB 16). Denn sie führte zu dem neuen Problem, dass Descartes glaubte, für den ja immer nur momentanen Vollzug des Selbstbezugs des Denkens eine bleibende denkende Substanz annehmen zu müssen, und weil der Selbstbezug nicht räumlich ausgedehnt ist, daneben eine ausgedehnte, von der denkenden getrennte Substanz: So entstand das notorisch unlösbare, weil aus unhaltbaren Voraussetzungen hervorgehende Leib-Seele-Problem.

Es lebte noch in Kants Annahme zweier unterschiedlicher Kausalitäten, einer naturwissenschaftlich-mechanischen und einer ihr entgegengesetzten „Kausalität aus Freiheit“, fort, in deren Reich Kant die Moral ansiedelte. Nietzsche unterläuft auch diese Spaltung, indem er in einer kühnen Wendung die Moral zur „Moral der Methode“ macht: Das „Gewissen der Methode“ gebiete, zur Erklärung von Gegebenem möglichst wenig Kausalitäten und Entitäten anzunehmen. Das methodische Prinzip des Umgangs mit solchen Prämissen ist das berühmte Sparsamkeitsprinzip, das William von Ockham im Spätmittelalter gegen die damalige Scholastik richtete, die mit Kausalitäten und Entitäten nur so wucherte (ähnlich wie die gegenwärtige Scholastik, die Analytische Philosophie).

Nach dem weder metaphysischen noch erkenntnistheoretischen, sondern denkökonomischen Prinzip der Prinzipieneinsparung sollte man, das ist die vierte Voraussetzung, nur *eine* Kausalität annehmen, und Nietzsche schlägt nun die des Willens vor – sofern man nämlich die eingangs eingeführten Triebe als vernunftlose Willen erfährt und solche „Willen wirklich als wirkend anerkennt“. Ob es solche Willen *an sich gibt*, ist fraglich; Nietzsche hat es kurz zuvor in *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 19 ausdrücklich bestritten: Wollen ist danach seinerseits „etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“, etwas, das man zur raschen Verständigung so abkürzen kann. Auch der Wille ist also keine Entität, nur ein Name. Und es kann dann nicht nur *ein* Wille sein, wovon Schopenhauer noch ausging; sondern, wenn der Begriff überhaupt einen Sinn haben soll, muss man annehmen, dass „Wille auf Wille wirkt“, muss also von einer Pluralität von Willen ausgehen (Müller-Lauter 1974, 1–60). Die vielen in keiner Weise zu übersehenden Willen mögen wohl die „Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform“ sein, so wie jeder allgemeine Begriff individuell Verschiedenes zusammenfassen kann; aber darüber kann man nichts mehr sagen.

Nach Nietzsche ist es, was er nicht eigens verdeutlicht, der Sinn des Begriffs des Willens, „Wille zur Macht“ zu sein: Wollen heißt Etwas-anders-haben- und damit auch Anderes-übermächtigen-Wollen. Macht hat von sich aus keinen dau...

erden Bestand; sie muss ihrerseits in der Auseinandersetzung von Willen immer neu erkämpft werden. Die Auseinandersetzung muss jedoch keineswegs, wie die martialische Formel nahelegt, gewaltsam und grob verlaufen, sondern die angenommenen Willen zur Macht können sich auch fein und zart, z. B. in sanftem moralischem Druck, in überwältigender Freundlichkeit oder, wie Nietzsche Zarathustra hat sagen lassen, in lustvoller Hingabe und eben auch in scheinbar nur der Wahrheit verpflichteten philosophischen Lehren äußern.

Nietzsche führt die eine Kausalität des Willens als fünfte Voraussetzung ein („Gesetzt, endlich, dass ...“) und als sechste schließlich, dass auch das biologische Leben mit „Zeugung und Ernährung“ so am besten zu verstehen sei. Unter all diesen Voraussetzungen hätte man „sich das Recht verschafft“, dürfte man den „Versuch“ wagen, die Hypothese aufzustellen, „alle wirkende Kraft [sei] eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht.“ Mit „eindeutig“ meint Nietzsche hier offenbar, dass so die vielen möglichen Deutungen der „Welt“ auf eine zurückgeführt wären, nicht, dass „Wille zur Macht“ ein klar definierter, in allen Kontexten gleich bedeutender Begriff sei; das ist er in Nietzsches Werk sicher nicht und kann er auch nicht sein. Und mit „Die Welt von innen gesehen“ will er kaum eine neue Innenwelt postulieren (was sollte das sein?), sondern lediglich den Verzicht auf Transzendenz anzeigen. Die Rede vom „intelligiblen Charakter“ schließlich hat eine vertrackte, auf Kant zurückgehende Vorgeschichte und meint hier so viel wie „wesentlicher Grundzug“ (Sommer 2016, 284–286). Im Ergebnis bleibt es bei der methodologischen Hypothese: Anders als in der vorausgehenden Aufzeichnung setzt Nietzsche am Ende des veröffentlichten Aphorismus betont den Konjunktiv „wäre“ und „Wille zur Macht“ in Anführungszeichen: Er schreibt nicht mehr „diese Welt ist“, sondern „sie wäre eben“. Vom vorausgehenden Notat bleibt nur das Stichwort „nichts ausserdem.“ –

Die bildliche Vorstellung gleich wiederkehrender Welten wird durch ein methodisches Prinzip ersetzt, und die Form des Textes wird dem angepasst: statt rauschhafter Begeisterung eine Abfolge nüchterner Hypothesen. Doch auch wenn Nietzsche den Dionysos-Mythos weg- und das sprachliche Pathos zurücknimmt, gibt er dem veröffentlichten Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 36 weiterhin einen schwer durchschaubaren Aufbau, spickt ihn mit rhetorischen Fragen, Parenthesen, Satz-Abbrüchen und Satz-Wiederaufnahmen. So zeigt er durch die Form, dass hier, bei aller wissenschaftlichen Argumentation, kein abgeklärter Wissenschaftler, sondern ein dionysisch inspirierter Philosoph spricht. Und so macht er auch den schrittweisen philosophischen Entscheidungsprozess erkennbar und nachvollziehbar. Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen in ihrer neuen Edition aber wird deutlich, dass man selbst unter den obersten Prinzipien des Weltverständnisses wählen kann – Nietzsche kann es.

Seine späteren Formierungen des Willen-zur-Macht-Gedankens können wir hier aus Raumgründen nicht mehr verfolgen.

1 Die jetzt maßgeblichen Ausgaben der Werke, des späten Nachlasses und der Briefe sind: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 [= KSA], Bd. 1–10; Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. v. Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–3), Berlin/New York 2001–2022 [= KGW IX]; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kri-*

- tische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986 [= KSB]. Die KGW IX ist in der Anschaffung sehr aufwändig, für die aktuelle Nietzsche-Interpretation aber unentbehrlich. Billige Leseausgaben reichen nur für den Einstieg aus. Die Texte sind auch online frei zugänglich unter <http://www.nietzschesource.org>. Erste Versuche, ganze Werke Nietzsches textnah zu interpretieren, waren die Studie des Autors Stegmaier 2012 und die Studie von Pichler 2014. Zur Theorie und Praxis der textnahen Nietzsche-Interpretation anhand der KGW IX vgl. Pichler 2015, Röllin/Stockmar 2017 und Dellinger (im Erscheinen). Eine umfassende Übersicht zu Nietzsches Lektüren gibt Brobjer 2008. Welche Lektüren Nietzsche wo herangezogen hat, wird erschlossen durch den von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Kommentar zu den Werken, der nun im Abschluss begriffen ist (Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2015–2022).
- 2 Aufgrund des beschränkten Raumes ist nur eine sehr abgekürzte Darstellung möglich. Eine ausführlichere findet sich in der Broschüre des Autors Stegmaier 2021b, zu beziehen über [nietzschehaus@gmail.com](mailto:nietzschehaus@gmail.com). 2022 oder 2023 wird eine umfassende Studie *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner Aufzeichnungen für sein Philosophieren* erscheinen. Auf Angaben zu Sekundär-Literatur muss ebenfalls weitgehend verzichtet werden.
  - 3 Verkürzte und in Teilen erneuerte Fassung in englischer Übersetzung: *What is Orientation? A Philosophical Investigation*, transl. by Reinhard G. Mueller. Berlin/Boston 2019a.
  - 4 Vgl. auch die erweiterte englische Übersetzung unter dem Titel: *An Orientation to the Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Nashville, Tennessee 2022, und: *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021.
  - 5 *Der Wille zur Macht*<sup>2</sup>, Nr. 1067. Montinari hat die Aufzeichnung unter der Nummer 38[12] in der KGW VII 3, 338f., bzw. in der Kritischen Studienausgabe KSA 11, 610f. abgedruckt. Sie ist in der Mappe Mp XVI, 32r–33r, enthalten und in KGW IX 12 mit allen Änderungen wiedergegeben, die Nietzsche in ihr vorgenommen hat. Zur komplexen Textgeschichte der Aufzeichnung vgl. Andreas Urs Sommer (2016, 272–27) und Endres/Pichler 2013.
  - 6 Nietzsches Unterstreichungen und Durchstreichungen werden als solche wiedergegeben, nachträgliche Einfügungen in geschweiften Klammern ({...}).
  - 7 Nietzsche hat die Aufzeichnung zuerst im Arbeitsheft W I 3 niedergeschrieben, das er vom Mai – Juli 1885 benutzte (KGW IX 4, W I 3, 94), dann auf dem losen Blatt in der Mappe XVI bereits mit einigen Änderungen abgeschrieben, die ich hier übergehe.
  - 8 Postkarte an Franz Overbeck vom 30. 07. 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

## Literaturverzeichnis

- BROBJER, THOMAS H. (2008): *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago.
- DELLINGER, JAKOB (im Erscheinen): *Perspektivierungen des ‚Perspektivismus‘ in Werk und Nachlass. Methodenfragen der textnahen Nietzscheforschung*. Konferenz der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu „Nietzsches Nachlass“. 8.–10. November 2018.
- DESCARTES, RENÉ (1637): *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Leiden (anonym).
- ENDRES, MARTIN/PICHLER, AXEL (2013): „warum ich diesen mißrathenen Satz schuf“. *Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX*. In: *Journal of Nietzsche Studies* 44.1. 90–109.
- HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.) (2015–2022): *Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. 6 Bände in 14 Teilbänden. Berlin/Boston.
- MÜLLER-LAUTER, WOLFGANG (1974): *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien* 3. 1–60. Wiederabgedruckt in: Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretation I*. Berlin/New York. 25–95.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1980): Sämtliche Werke. G. Colli/M. Montinari (Hg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München/Berlin/New York. [= KSA]
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2001–2022): Werke. M.-L. Haase/M. Kohlenbach u. a. (Hg.): Kritische Gesamtausgabe, Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription. Hg. in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–3). Berlin/New York. [= KGW IX]
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1986): Sämtliche Briefe. G. Colli/M. Montinari (Hg.): Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. München/Berlin/New York. [= KSB]
- PICHLER, AXEL (2014): Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzen-Dämmerung (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 67). Berlin/Boston.
- PICHLER, AXEL (2015): Die Spuren von Nietzsches Schreiben. Arbeit mit der KGW IX. In: Nietzsche-Studien 44. 380–412.
- RÖLLIN, BEAT/STOCKMAR RENÉ (2017): Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1, Seite 1. In: M. Endres/A. Pichler/C. Zittel (Hg.): Text/Kritik: Nietzsche und Adorno. Berlin. 1–38.
- SOMMER, ANDREAS URS (2016): Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 5/1. Berlin/Boston.
- STEGMAIER, WERNER (2008): Philosophie der Orientierung, Berlin/New York.
- STEGMAIER, WERNER (2012): Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft, Berlin/Boston.
- STEGMAIER, WERNER (2019a): What is Orientation? A Philosophical Investigation. Berlin/Boston.
- STEGMAIER, WERNER (2019b): Friedrich Nietzsche zur Einführung. Hamburg, 3. Aufl.
- STEGMAIER, WERNER (2021a): Formen philosophischer Schriften zur Einführung. Hamburg.
- STEGMAIER, WERNER (2021b): Nietzsche im Nietzsche-Haus. Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens. Reihe Nietzsche lesen. Hg. v. T. G. Boehm. Heft 5. Sils-Maria.
- STEGMAIER, WERNER (2022): An Orientation to the Philosophy of Friedrich Nietzsche, Orientations Press. Nashville, Tennessee (erweiterte Übersetzung von Stegmaier 2019b).
- STEGMAIER, WERNER/BOEHM, TIMON GEORG (2019): Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke und der Schatten Spinozas. Auf dem Weg zum pyramidalen Block am Silvaplanner See. Reihe Nietzsche lesen. Hg. v. T. G. Boehm. Heft 4. Sils-Maria.

*Dr. Werner Stegmaier war Ordinarius für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Greifswald, Gründungsdirektor des dortigen Instituts für Philosophie, Leiter eines internationalen Nietzsche Forschungszentrums und 17 Jahre lang Herausgeber der „Nietzsche-Studien“. 2008 hat er eine eigene „Philosophie der Orientierung“ veröffentlicht. [www.stegmaier-orientierung.de](http://www.stegmaier-orientierung.de) + [www.hfpo.com](http://www.hfpo.com).*