

4. Perspektivisches Selbstverhältnis: der Mensch als Einheit von Vernunft und Natur

§ 17. *Nietzsches Begriff vom Selbst*

Was der Mensch sein „Ich“ nennt, ist Nietzsche zufolge die von ihm selbst erst herzustellende Einheit und Ordnung innerhalb einer Vielheit disparater Kräfte: jener nicht nach außen sich entladenden, sondern nach innen gewandten Triebe und Instinkte, die seine „innere Welt“ konstituieren.¹ Anders jedoch als Descartes, der als Begründer der Philosophie des „Ich“-sagenden und darin sich selbst denkenden Subjekts gilt, bleibt Nietzsche skeptisch, ob es methodisch überhaupt erlaubt ist, von einer Entität namens „Ich“ zu sprechen.

Descartes stellt sich die Aufgabe, uns durch grundsätzlichen Zweifel an den Fundamenten dessen, was wir zu wissen glauben, möglichst von jedem Vorurteil zu befreien. So hofft er, auf das zu stoßen, was als gewiß im Sinne von notwendig wahr gelten kann.² Als erstes scheint es Descartes evident zu sein, daß unsere Erkenntnis der Außenwelt beständig der Gefahr des Irr-

¹ Vgl. z. B. Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26 sowie Nachlaß 9[98], Herbst 1887; ebd. S. 391 f. Zum Begriff der „inneren Welt“ vgl.: Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

² Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Œuvres*, edd. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897–1913, Bd. VII, S. 12, 24.

tums ausgesetzt ist: es gibt Sinnestäuschungen und Träume.³ Ein Irrtum darüber aber, daß *ich selbst* es jeweils bin, der zweifelt, irrt, wahrnimmt, der im Traum etwas als wirklich vorstellt, dem in der Außenwelt nichts entspricht, ist dagegen nach Descartes ausgeschlossen.⁴ Meiner selbst und meiner Zustände kann ich in jedem Fall gewiß sein, denn diese Gewißheit hängt nicht von der Existenz einer Außenwelt ab, so daß – unter diesem Gesichtspunkt betrachtet – gar nicht ins Gewicht fällt, wäre das, was wir für Wirklichkeit halten, nur ein Traum.⁵ Ausdrücklich aber zählt Descartes auch die physische Realität, die wir jeweils *unseren Körper* nennen, zur Außenwelt und damit zu der Sphäre, über die sichere Aussagen, nämlich solche, die als notwendig wahr gelten können, nicht möglich sind.⁶ Unter Rückbezug auf unseren Leib also ließe sich nach Descartes die Gewißheit, im „Ich“-Sagen und „Ich“-Denken recht zu haben, gerade nicht begründen.

Ganz anders Nietzsche, der in einem nachgelassenen Fragment formuliert: „Daß die Katze Mensch immer wieder auf ihre vier Beine, ich wollte sagen auf ihr Eines Bein, ‚Ich‘ zurückfällt, ist nur ein Symptom seiner *physiologischen* ‚Einheit‘, richtiger ‚Vereinigung‘: kein Grund, an eine ‚seelische Einheit‘ zu glauben.“⁷ Allenfalls über die physische Einheit, die wir als einzelner Körper bilden, kann es uns Nietzsche zufolge gelingen, uns auch als Nicht-nur-Körper, als Selbstbe-

³ Vgl. ebd. S. 18–21, 32 f, 35, 76.

⁴ Vgl. ebd. S. 29.

⁵ Vgl. ebd. S. 28.

⁶ Vgl. ebd. S. 18 f.

⁷ Nachlaß 1[72], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 29.

wußtsein oder Ich oder Seele noch zu begreifen. Und während für Descartes die Einheit, die gemeint ist, wenn wir „Ich“ sagen, eine absolute Einfachheit ist, die sogar abgelöst von den jeweiligen *cogitationes* klar und deutlich zu denken sei,⁸ ist sie für Nietzsche etwas Zusammengesetztes: eine Vielheit von Einzelkräften, ja von Einzelwillen,⁹ die wir in seinen Augen leichtsinnigerweise im „Ich“-Sagen zusammenfassen. Denn dieses „Ich“ sei „ja nur eine begriffliche Synthese“.¹⁰

Damit aber scheint Nietzsche von der Sache her nur den Einwand zu wiederholen, den David Hume gegen die Berechtigung, uns für ein mit uns selbst identisches Ich zu halten, vorgebracht hatte.¹¹ Humes – vor allem gegen Descartes gerichteten – Überlegungen zu folge entbehrt die Annahme eines solchen Ichs jeder vernünftigen Grundlage. Wenn ich nämlich bemüht sei, mir das zu vergegenwärtigen, was ich als *mich selbst* bezeichne (what I call *myself*), so müsse ich jedesmal scheitern. Niemals könne es mir gelingen, *mich selbst* abgelöst von Perzeptionen oder Vorstellungen wie denen der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses zu thematisieren. Das jedoch, von dem es gar keinen Eindruck, keine Wahrnehmung gebe, sei auch nicht existent. Dementsprechend lasse sich nur behaupten, daß die Menschen nichts sind als ein Bündel oder ein Zusam-

⁸ Vgl. *Meditationes*, a. a. O. S. 78.

⁹ Vgl. Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25. Vgl. Nachlaß 14[79], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 257–259.

¹⁰ Nachlaß 1 [87], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 32.

¹¹ Vgl. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, London 1964, S. 238 ff. (= Book I, Part 4, Chap. 6).

men verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind (*nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*).¹²

Hume und auch Nietzsche, wenn er bisweilen glaubt, das Selbst in viele einander widerstreitende Segmente mit Subjektcharakter auflösen zu können, aber übersehen eines. Ohne daß es einen einheitlichen gemeinsamen Hintergrund gäbe: die eine Bühne Subjektivität, die im „Ich“-Sagen zumindest mitgemeint ist, könnten die vielen verschiedenen Vorstellungen oder Kräfte, die insgesamt *mich* ausmachen sollen, nicht einmal als *meine* Vorstellungen oder Kräfte identifiziert werden, was Hume wie Nietzsche als Selbstverständlichkeit voraussetzen. Deshalb hat Kant recht, wenn er schreibt: „Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“¹³ Die in solch formalem Selbstbewußtsein gedachte Einheit „Ich“ beschreibt

¹² Vgl. ebd. S. 239.

¹³ Kritik der reinen Vernunft, B 132 f. (= Transzendentale Deduktion, § 16).

Kant als „logisches Ich“;¹⁴ dies formale Selbstbewußtsein ist nicht gleichbedeutend mit Selbsterkenntnis.¹⁵ Von dem „logischen Ich“ unterscheidet Kant das „psychologische Ich“ als empirisches Bewußtsein von den mannigfachen, stets wechselnden Gehalten, die unsre jeweilige Befindlichkeit konstituieren, welche sich zu keinem Zeitpunkt gleicht: als unentwegt uns Verändernde sind wir das Verfließen schlechthin, die reine Zeit.¹⁶

Nach Kant muß „die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne, er sei *ebenderselbe*“ als eine „ungereimte Frage“ angesehen werden: „denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subject* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach“.¹⁷

Obgleich Nietzsche im Unterschied zu Hume psychisches Geschehen nicht als bloßen Ablauf von Vorstellungen versteht, sondern als Verhalten verschiedener

¹⁴ Vgl. Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 270 f. Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft, A 355, B 407 und: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 134.

¹⁵ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 157 f (= Transzendentale Deduktion, § 25).

¹⁶ Vgl. Preisschrift, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 270; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 134.

¹⁷ Anthropologie, ebd. S. 134 (Anm.).

Kräfte zueinander, trifft auch ihn Kants Kritik: so etwas wie ein „logisches Ich“ ist anzunehmen, sollen alle diese Kräfte grundsätzlich als *meine* Kräfte anzusprechen sein.

Eine andere Frage ist die, wie wir uns als individuelle Einheit Subjektivität empirisch und konkret gestalten. Für alle Einheit nun gilt nach Nietzsche, daß sie „nur als *Organisation und Zusammenspiel Einheit*“ ist: „nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafs-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins ist.“¹⁸

Als empirisches Ich begreift Nietzsche die stets variierende Konstellation innerhalb eines Gefüges einzelner Kräfte, Antriebe, Empfindungen, aber auch Gedanken und Urteile, die allesamt zu dem gehören, was wir als Personen je sind. Eine Ganzheit jedoch bilden wir nach Nietzsche offenkundig nicht als bloßes Aggregat verschiedener Kräfte, sondern in Form einer strukturierten – nach dem Prinzip von Über- und Unterordnung gegliederten – Einheit. Den „Verhältniszustand verschiedener Leidenschaften und Begehrungen“ aber nennt Nietzsche „Vernunft“.¹⁹

§ 18. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Kant

Mit dem Versuch, Vernunft und Triebe oder „Begehrungen“ in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen, knüpft Nietzsche an ein Problem Kants an. Es ist dies

¹⁸ Nachlaß 2[87], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 104.

¹⁹ Nachlaß 11[310], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 131.

das Problem der dem Menschen abverlangten Autonomie in bezug auf das, was an ihm selbst Natur ist. Sich ihr einfach zu überlassen, ohne Distanz zu ihr zu gewinnen, würde ihn, wie Kant und Nietzsche beide sehen, noch diesseits jeder moralischen Erwägung lebens- und überlebensunfähig machen. Diese Natur nämlich bildet in uns eine viel zu schwache und auch widersprüchliche Stimme, als daß wir ihrer Anleitung unbesehen und unbedacht uns anvertrauen könnten. Dies hängt, wie Nietzsches Ausführungen in der *Genealogie der Moral* nahelegen, damit zusammen, daß der Mensch ein Wesen der Übergänge ist: es gibt keinen Lebensraum und keine Lebensform, an die er fest gebunden wäre und auf deren eng begrenzte Anforderungen er sich mit Hilfe eingefahrener, gleichsam automatisch ablaufender Verhaltensmuster einstellen könnte. Strukturell befindet sich der Mensch Nietzsche zu folge in der Situation desjenigen, der gezwungen ist, den ihm angestammten Lebensbereich verlassen zu müssen.²⁰ Er wird zum „grosse(n) Experimentator mit sich“;²¹ er ist auf keine „Lebensweise“ festgelegt, sondern der „Unendlichkeit“ eines unstrukturierten Horizontes preisgegeben.²² In diesem Sinn formuliert Nietzsche: „der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel – er ist *das* kranke Thier“.²³

²⁰ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 321 f.

²¹ Ebd. Dritte Abhandlung, § 13; S. 367.

²² Vgl. hierzu auch Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

²³ Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

Weil er mit allem rechnen muß und mit dem Nichtvorhersehbaren umzugehen hat, weil seine Welt eine vieldeutige ist und gerade nicht eine, auf deren Signale in einer je bestimmten Weise zu reagieren wäre, wird der Mensch zum zögernden Lebewesen, wie Hans Blumenberg sagt.²⁴ Zögern aber heißt, mit sich selbst zu Rate gehen und erst dann eine Antwort auf Handlungsanreize in die Tat umsetzen. Die Wendung nach innen begleitet die Wendung nach außen bzw. arbeitet ihr vor. Die Auseinandersetzung mit sich selbst wird zur Bedingung aller Versuche, in der Auseinandersetzung mit der Welt so etwas wie Glück zu finden, das unter bestimmten Bedingungen sogar darin bestehen kann, schlicht das eigene Überleben gesichert zu haben.

Kant schreibt, wie gesehen, die Glücksunfähigkeit des Menschen noch jenseits aller Widerstände, die eine unbarmherzige Außenwelt seinem Glücksverlangen entgegensezтt, seiner Unfähigkeit zu, überhaupt einen Begriff von dem auszubilden, „was er eigentlich wünsche und wolle“.²⁵ Damit aber wäre das Scheitern seiner Glücksambitionen schon auf der Ebene gescheiterter Auseinandersetzung mit sich selbst angesiedelt. Das Mißlingen bereits der bloßen Formulierung dessen, was denn Glück für ihn wäre, führt Kant auf die

²⁴ Vgl. Hans Blumenberg, „Nachdenklichkeit“. Rede anlässlich der Verleihung des Sigmund Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa durch die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch, Heidelberg 1980, S. 57–61. Vgl. Ders., Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, S. 9–12.

²⁵ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418.

chaotische Vielheit der Neigungen des Menschen zurück, die ihn jeweils in unterschiedliche Richtungen ziehen. Hin und her geworfen durch die Disparität seiner Bedürfnisse und Wünsche, irritiert durch die „Änderungen“ der eigenen Gefühle der Lust und Unlust, nach denen er seine jeweilige Glücksvorstellung ausrichtet,²⁶ ist der Mensch als *animal felicitatis appetens* nach Kant eine Fehlkonstruktion. Denn die Vernunft als Ersatz für den verlorenen Instinkt, den Kant im Einklang mit der Tradition²⁷ „Stimme Gottes“ nennt,²⁸ versagt, wo sie dem Menschen anstelle des Naturinstinkts verlässliche Wege seines Wohlseins weisen soll.

Dem Ungeordneten seiner Neigungen steht die Vernunft bei Kant vergleichsweise hilflos gegenüber. Denn es kann ihr in seinen Augen zweierlei nicht gelingen: Zum einen lassen sich im Hinblick auf menschliches Glückseligkeitsstreben, für das Neigungen als Impulse konstitutiv sind, keine für alle Individuen gleichermaßen gültigen praktischen Prinzipien angeben. Das widerspricht dem für Kant mit Vernunft (und Verstand) einhergehenden Charakter der Allgemeinheit. Zum anderen befindet sich menschliche Vernunft in einer aporetischen Situation, wenn sie einem Totalitätsanspruch genügen soll. Einzig der Zustand einer totalen, sowohl in quantitativer wie qualitativer Hinsicht umfassenden Befriedigung *aller* Neigungen aber gilt Kant als Glück. Wie auch immer die Ver-

²⁶ Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.

²⁷ Vg. oben, § 5.

²⁸ Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 111.

nunft des Menschen innerhalb der Fülle seiner oftmals einander widersprechenden Neigungen zu koordinieren versucht, stets muß sie den Weg zu seinem Glück verfehlen. Denn nie könnte sie seinen sämtlichen Neigungen zugleich gerecht werden – eine Bedingung, die jedoch Kant zufolge erfüllt sein müßte, wäre die Vernunft dem Menschen eine zuverlässige Führerin zum Glück.²⁹

Interessant ist, daß Kant auf dem Gebiet theoretischer Philosophie den Gedanken des Perspektivischen, den wir als Gedanken Nietzsches noch kennenlernen werden, als Gegensatz zur Idee der Totalität geltend macht.³⁰ Hier trägt er der Endlichkeit des Menschen Rechnung, seiner Gebundenheit an eine jeweils bestimmte Raum-Zeitstelle, die den Blick auf die Welt beschränkt: nie ist sie in einem einzigen Moment als ganze für uns wahrnehmbar, nie ist auch nur ein einzelnes Objekt der Außenwelt zugleich „unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen“³¹ für uns präsent. Nun vermag Vernunft in Gestalt regulativer Prinzipien zwar Totalität zu thematisieren.³² Jedoch gleich-

²⁹ Zieht man Kants Ästhetik, auf die ich hier nicht eingehen kann, mit in Betracht, so gewinnt die Frage menschlichen Glücks eine neue, bedenkenswerte Dimension: Mit dem „Erleben des Schönen“ scheint ein dem Menschen *angemessenes* Glück durchaus verbunden; überdies verweist es in der Art eines „Glücksversprechens“ auf die Erfüllung einer „noch höhergespannten Erwartung“: der einer Übereinstimmung mit sich selbst und der, in eine Welt des Anderen zu passen. So Birgit Reckii in ihrem instruktiven Aufsatz: „Was darf ich hoffen?“ Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19 (1994) S. 1–18.

³⁰ Vgl. zum Beispiel: Kritik der reinen Vernunft, A 29f/B 45.

³¹ Ebd. A 45/B 63.

³² Vgl. ebd. A 508/B 536 ff.

ursprünglich besteht ihre Aufgabe (in Form von „Verstand“) in folgendem: als Organ des Begriffs, und das heißt als Organ der Diskretion, ermöglicht sie uns eine aufgrund der Spezifität unserer Sinnlichkeit notwendig perspektivische – eben niemals das Ganze in den Blick bekommende, sondern sukzessive verschiedene Standpunkte einnehmende – Welterkenntnis.

In Kants praktischer Philosophie hingegen ist der Gedanke der Perspektivität nicht gleichermaßen entfallen. Dies gilt insbesondere für seine Moralphilosophie, in der alle Standortgebundenheit zugunsten der universalen Geltung des Sittengesetzes „für alle vernünftigen Wesen überhaupt“³³ gerade überwunden werden soll. Nun gesteht Kant zwar zu, daß es nur individuelle Glücksentwürfe gibt: „worin [...] jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an“³⁴. Doch läßt es Kant bei solcher Feststellung bewenden. Vernunft und Neigungen stehen einander wie zwei beziehungslose Blöcke gegenüber.

Für seine Moralphilosophie spielt dieser Umstand keine Rolle, denn der kategorische Imperativ gebietet ohne Rücksicht auf die Neigungen des Menschen: er gebietet unbedingt. Glückseligkeit aber als naturgegebener Endzweck menschlichen Wollens³⁵ ist allein mit Rücksicht auf menschliche Neigungen zu denken. Sofern Kant eine Philosophie der Autonomie vertritt, die

³³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 408.

³⁴ Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.

³⁵ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 399 und 415 f.

der partiell extranaturalen Position des Menschen³⁶ gerecht werden soll, müßte er das Verhältnis von Vernunft und Neigungen ausführlich abhandeln. Denn diese sind ja mit der „Entlassung“ des Menschen „aus dem Mutterschoße der Natur“³⁷ nicht einfach verschwunden. Kants Begriff vom Glück jedoch, der die Vorstellung uneingeschränkter Erfüllung menschlicher Wünsche enthält, die Vorstellung der Wirklichkeit eines Zustands der Befriedigung sämtlicher Neigungen, ist inkompatibel mit der Endlichkeit menschlicher Existenz. Deshalb erscheint Kant die Vernunft, wo es um das – neigungsabhängige – Glück des Menschen geht, von vornherein machtlos und gleichsam auf verlorenem Posten. Die praktischer Philosophie sich stellende „Aufgabe“, nämlich „sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde“, erweist sich nach Kant als „völlig unauflöslich“.³⁸ Dennoch gibt es eine Schrift Kants, in der er auf Vernunft und Neigungen in ihrem Zusammenhang außerhalb moralphilosophischer Erwägungen³⁹ eingeht. Be-

³⁶ Vgl. oben, § 11.

³⁷ Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114.

³⁸ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418.

³⁹ In moralphilosophischer Perspektive behandelt Kant das Verhältnis zwischen Vernunft und Neigung im ersten Stück der *Religionsschrift* (vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 20 ff.). Es geht ihm dort um das Problem des moralisch Bösen, das im Rahmen einer Philosophie der Autonomie schwerlich allein auf „Neigung“ zurückzuführen sein kann, ohne daß Vernunft auch im Spiele wäre. Genau dieses aber hatte Kant seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* suggeriert, indem er die moralisch guten Handlungen Handlungen „aus Pflicht“ nannte, die moralisch nicht guten dage-

zeichnenderweise aber ist von Glückseligkeit in ihr an keiner Stelle die Rede. Gemeint ist Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die er 1798 veröffentlichte. Dort handelt er im dritten Buch des ersten Teils über das „Begehrungsvermögen“; insbesondere wendet er seine Aufmerksamkeit auf die Leidenschaft als besondere Art der Neigung und auf den Affekt.⁴⁰

Die Bestimmung unseres „Begehrungsvermögens“ durch Leidenschaften und Affekte gilt Kant grundsätzlich als „Krankheit des Gemüths“. Denn das Auftreten beider schließe jeweils „die Herrschaft der Vernunft“ aus.⁴¹ Es geht Kant dabei nicht um den Lobpreis von Vernunft als solcher und eine entsprechende Verdammung von Sinnlichkeit als solcher; nebenbei bemerkt, enthält die *Anthropologie* eine „Apologie für die Sinnlichkeit“ in drei Teilen.⁴² Das Entscheidende ist: Affekt oder Leidenschaft als augenblicklicher oder – schlimmer noch – andauernder „Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst“⁴³ sind deshalb nicht gutzuheißen, weil sie die Vernunft hindern, „sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen“.⁴⁴ Das Motiv Kants, Affekt und Leidenschaft zu verwerfen, ist deutlich: die durch sie bewirkte Fixierung des Men-

gen Handlungen „aus Neigung“. Vgl. zu der angedeuteten Problematik insgesamt: Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, bes. S. 78–100.

⁴⁰ Vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 251.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Vgl. ebd. S. 143–146.

⁴³ Ebd. S. 267.

⁴⁴ Ebd. S. 265.

ischen auf eine einzige Neigung unter Vernachlässigung aller übrigen ist es, die er vermieden wissen will. Sein Glücksbegriff, der Perspektivität ausschließt und einem Totalitätsideal verpflichtet ist – weswegen auch genauer von Kants Glücksidee zu sprechen wäre⁴⁵ – steht unverkennbar im Hintergrund.

Die Leidenschaft als Grund perspektivisch extrem verengter Lebensausrichtung ist nach Kant keineswegs die blanke Unvernunft, sondern im Gegenteil ist sie „jederzeit mit der Vernunft (des Subjects) verbunden“.⁴⁶ Denn „Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln“.⁴⁷ Darin gerade ist sie Kant zufolge fatal: sie verleitet dazu, mit Vernunft sich den Prinzipien der Vernunft zu verweigern. „Leidenschaften“, schreibt Kant deshalb, „sind Krebs-schäden für die reine praktische Vernunft und mehr-rentheils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses geschehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlich-Praktischen vom Allge-meinen zum Besonderen nach dem Grundsatze: nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schat-ten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe *aller* Neigungen zu-sammen bestehen könne.“⁴⁸

⁴⁵ Vgl. hierzu seine eigenen Ausführungen in einer späten nachge-lassenen Reflexion: Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII, S. 448 (= R 6092).

⁴⁶ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 266.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

Die Kant vorschwebende Idee von Glück verträgt sich mit dem Gedanken des Perspektivismus überhaupt nicht. Auch Kants Begriff praktischer Vernunft steht ihm fern. Ganz anders dagegen Nietzsche: er denkt Vernunft als Grund eines – notwendig – perspektivistischen Umgangs mit uns selbst. Der Mensch ist in diesem Sinn ein Wesen der Einseitigkeiten, auch und gerade gegenüber sich selbst.

§ 19. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Nietzsche

Was Kant Neigung nennt, erscheint bei Nietzsche unter den Titeln Trieb, Leidenschaft, Begehrung. Auch Nietzsche setzt wie Kant ein ungeordnetes, in vielerlei Richtungen strebendes Kräftefeld von Begehrungen an. Es ist Mitgift des Menschen, seitdem die Steuerung seines Verhaltens ihm nicht länger durch Natur abgenommen wird: seitdem seine Instinkte „entwerthet und „ausgehängt““⁴⁹ sind. Nietzsche aber geht das Problem der Autonomie von einem gänzlich anderen Ausgangspunkt an als Kant. Für Kant hat das *Menschliche* am Menschen Vernunft „zur Wurzel“⁵⁰ von diesem Fundament aus thematisiert er das Andere zur Vernunft, Neigungen und Empfindungen. Nietzsche setzt umgekehrt an: sein Blick ist ein genealogischer. Ihn fasziniert und amüsiert das Entstehen

⁴⁹ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

⁵⁰ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 28.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich gezeigt habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰ Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist.“⁵⁴ Die unkontrollierte, da unreflektierte Abfuhr von Triebenergie nach außen ist für uns unmöglich geworden, weil wir uns infolge der „gewaltsamen Abtrennung“⁵⁵ von einer bloß naturbestimmten Existenz auf die Stimme unserer Instinkte – wie oben erörtert⁵⁶ – nicht länger verlassen können. Aus diesem Grund haben wir „Bewußtsein“ nötig, die Fähigkeit des „Denken(s), Schließen(s), Berechnen(s), Combiniren(s) von Ursachen und Wirkungen“.⁵⁷ Was vordem keines Gedankens bedurfte, nämlich die Bestimmung, *was* zu tun ist und *wie* es zu tun ist, will nun erwogen werden, wobei die Möglichkeit des Fehlgriffs, des folgenschweren Irrtums nie auszuschließen ist. Selbstbestimmung als Selbstexperiment, für das mit dem je eigenen Leben einzustehen ist, tritt an die Stelle von Naturbestimmtheit.

In welchem Verhältnis aber steht der Mensch zu sich selbst nach seiner Vertreibung aus der Sphäre der „Einfalt und Unschuld“, wie Kant sagt,⁵⁸ einer Sphäre jedenfalls, die eine der Sicherheit und Übereinstimmung mit sich selbst gewesen sein muß, wie Nietz-

⁵⁴ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

⁵⁵ Ebd. S. 323.

⁵⁶ Vgl. § 15, § 18.

⁵⁷ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

⁵⁸ Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 122.

sche in der *Genealogie der Moral* meint?⁵⁹ Er muß sich als nicht von vornherein harmonisches, vielfältiges und widersprüchliches Ganzes akzeptieren. Wir bestehen nach Nietzsche grundsätzlich aus einer „Vielheit“ von Antrieben,⁶⁰ die alle gleichzeitig auf Be- rücksichtigung drängen. Nietzsche geht sogar so weit, von ihnen als einer „Vielheit von ‚Willen zur Macht‘“⁶¹ zu sprechen, als einer „Vielheit von Subjek- ten“⁶². Um nicht in uns selbst zerrissen zu werden, können wir nicht umhin, für Organisation und Koordi- nation zu sorgen. Sie aber wird sich notwendig je- weils verschieden und individuell gestalten: kein Gott hat uns Nietzsche zufolge mit bestimmten Eigen- schaften und festen Verhaltensmustern ausgestattet.⁶³ Wir kommen nicht darum herum, uns selbst Anlei- tung zu sein. Wir sind mithin frei, und bemerkens- wert ist, daß Nietzsche wie Kant Freiheit als Autono- mie versteht: „*Daß du dir selber befiehlst*, das heißt ‚Freiheit des Willens‘“.⁶⁴

Selbstgesetzgebung besteht für Nietzsche zunächst in der Herstellung einer „Rangordnung“⁶⁵ innerhalb der Vielheit von Kräften, welche insgesamt die „innere Welt“ des Menschen konstituieren. Dazu aber bedarf

⁵⁹ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322–324.

⁶⁰ Vgl. z. B. Nachlaß 40[38], 40[42], August-September 1885; KSA 11, S. 647 f., 650 sowie: Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25.

⁶¹ Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25.

⁶² Nachlaß 40[42], August-September 1885; KSA 11, S. 650.

⁶³ Vgl. Nachlaß 15[30], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 426.

⁶⁴ Nachlaß 1[44], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 20.

⁶⁵ Vgl. z. B. Nachlaß 40[21], August-September 1885; KSA 11, S. 638.

es eines „Regenten“ an der Spitze jenes „Gemeinwesens“, als das Nietzsche unser Selbst begreift.⁶⁶ Wo es einen Regenten, einen „Beherrscher“ gibt, gibt es notwendig ebenso Regierte, „Unterthanen“.⁶⁷ Wir selbst sind inwendig ein „Kampf“, der „in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt“.⁶⁸

Wenn Nietzsche die Metaphorik des Kampfes wählt, um über das jeder Anschauung sich entziehende Phänomen unseres Seelenlebens zu sprechen, so legt allein schon diese Metaphorik den Gedanken nahe: das Verhältnis zwischen Regent und Regiertem kann kein stabiles, auf Dauer gestelltes sein. Denn sonst wäre die Rede vom Kampf sinnlos. Auch explizit betont Nietzsche immer wieder: die „Subjekt-Einheit“, die wir als Gesamtheit von Antrieben: von Neigungen, Gefühlen und Leidenschaften sind, ist ein durch „fließendes Machtgrenzen-bestimmen“ sich auszeichnendes Gebilde.⁶⁹ Es gibt jeweils einen „Mittelpunkt des Systems“ Subjektivität, den Nietzsche als „sich beständig *verschiebend*“ beschreibt.⁷⁰ Er identifiziert diesen „Mittelpunkt“ nicht mit Vernunft als Wille zur Macht, wie man vielleicht vermuten könnte. Vielmehr schwebt ihm als solches Zentrum unserer selbst eine Verbindung vor, die die Vernunft mit je bestimmten unserer Antriebe eingeht, zu deren Anwalt sie sich macht, und dies zuungunsten anderer.⁷¹ In dem durch

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Nachlaß 9[98], Herbst 1887; KSA 12, S. 391.

⁷¹ Vgl. ebd. S. 392 und Nachlaß 14[219], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 394.

den Ausfall einer vorgegebenen Naturordnung strukturell in uns angelegten „*Kampf*“ der Triebe untereinander „muss“ nach Nietzsche „unser Intellect Partei nehmen“.⁷² Als Macht muß er vorziehen und benachteiligen; er geht einher mit Perspektivität, nicht Totalität.

Vernunft also erweist sich als Organ der Bevorzugung und Benachteiligung, der Stärkung und Schwächung je bestimmter Anteile unserer selbst, je spezifischer Begehrungen, Leidenschaften und Gefühle. Stets müssen wir von uns selbst Bestimmtes aufgeben, um anderes zu sein. Mit der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung nimmt auch seinen Anfang, was Nietzsche als „die grösste und unheimlichste Erkrankung“ gilt, „von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen“ sei: „das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*“.⁷³ Sobald der Mensch zu „Bewußtsein“ kommt und zur Vernunft, ist es deshalb vorbei mit der vielleicht ehemalig vorhandenen bruchlosen Übereinstimmung mit sich selbst. Zu ihr kann der Mensch prinzipiell nicht mehr gelangen, seitdem er in sich selbst zu gewichten und zu wägen hat, was notwendig bedeutet, daß er sich selbst niemals vollkommen gerecht zu werden vermag. Von sich selbst muß er einiges an Neigungen, an Antrieben als handlungsleitend zulassen, anderes dagegen abscheiden. In diesem Sinn ist er, wie Nietzsche schon in *Menschliches, Allzumenschliches* treffend bemerkt, nicht „individuum“, also Ungeschiedenes, sondern „dividuum“, in sich Geschiedenes: „Ist

⁷² Morgenröthe, § 109; KSA 3, S. 99.

⁷³ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

es nicht deutlich“, so Nietzsche im Anschluß an einige von ihm vorgetragene Handlungsbeispiele, „dass in all diesen Fällen der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt?“⁷⁴ Der sich selbst Befehlende muß sein Befehlen an sich selbst büßen, läßt Nietzsche Zarathustra sagen.⁷⁵

Als Problem kehrt an dieser Stelle wieder, was uns bei Kant unter dem Stichwort der konstitutionellen Glücksunfähigkeit des Menschen beschäftigt hatte. Sich selbst im ganzen nicht allein zu kennen, sondern zudem auch im ganzen gerecht zu werden, kann dem Menschen überhaupt nicht gelingen. Nicht ein Totales, vielmehr die von ihm selbst je individuell zu wählende Perspektive ist seine Sache. Und solcher Entwurf einer niemals ein für allemal festzulegenden perspektivischen Haltung zu sich selbst geht nach Nietzsche auf Vernunft als Wille zur Macht zurück.

Wir bedürfen der Aufhebung des Zustands ursprünglicher „Disgregation der Antriebe“ durch die Leistung ihrer „Coordination“, um uns selbst eine „Richtung“ zu geben.⁷⁶ Doch immer nur um eine vorläufige „Richtung“ kann es sich handeln: Nietzsche spricht von der immer nur zu erreichenden „augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituirenden Triebe“.⁷⁷ Stets von neuem müssen wir uns selbst

⁷⁴ Menschliches, Allzumenschliches, § 57; KSA 2, S. 76.

⁷⁵ Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147.

⁷⁶ Vgl. Nachlaß 14[219], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 394.

⁷⁷ Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26.

gegenüber einen bestimmten Standpunkt einnehmen; sind wir doch – wie Nietzsche nicht müde wird zu betonen und, entgegen aller Tradition, auch zu preisen – nichts Festes, sondern als selbige dennoch unablässig ein Werden zu Anderem.

§ 20. Bewußtsein als ambivalentes Phänomen

Damit Vernunft überhaupt einen Standpunkt beziehen kann, damit wir uns selbst und den verschiedensten uns bewegenden Antrieben und Gefühlen gegenüber Stellung nehmen können, ist zweifellos „Bewußtsein“ nötig, genauer: ein Bewußtsein unserer selbst. Denn wie sollten wir uns zu etwas verhalten, das wir gar nicht kennen? Nietzsches Verhältnis zum Problem von Bewußtsein und Selbstbewußtsein aber ist gespalten. Daran jedoch wird sich für uns ablesen lassen, daß der aus Naturverlassenheit erwachsene Zwang zur Autonomie für Nietzsche ein durchaus zweischneidiges Schwert ist.

Auf der einen Seite begreift er den Mangel an Festlegung als ungeheure Chance, die sich dem Menschen eröffnet: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ schreibt er in der *Morgenröthe*.⁷⁸ Und in der *Genealogie der Moral* meint er, daß „mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele⁷⁹ auf Erden etwas so Neues,

⁷⁸ Morgenröthe, § 453; KSA 3, S. 274.

⁷⁹ Selbstredend ist hier die *Menschenseele* gemeint, die Nietzsche gerade durch die Möglichkeit oder sogar Unerlässlichkeit, „gegen sich selbst Partei nehmen“ zu können bzw. zu müssen, entstehen sieht. Tiere besitzen keine „innere Welt“, da sie alle Energien unbe-

Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles *und Zukunftsvolles* gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte.“⁸⁰ Auf der anderen Seite nennt er des Menschen „*Bewußtheit*“, die doch einhergeht mit seiner exzeptionellen Position und Voraussetzung seiner Experimente mit sich selbst ist, eine „*Krankheit*“.⁸¹

In einem bedeutenden Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert Nietzsche, was ihm als „das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)“ gilt.⁸² Von vornherein bezeichnend ist: es „tritt“ in Nietzsches Augen „erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten“.⁸³ Bevor wir Nietzsches Motiven, die ihn zu dieser Einschätzung bewegen, nachgehen, ist zu ermitteln, was Bewußtsein, genauer: Selbstbewußtsein im Sinne von Selbsterkenntnis⁸⁴ für ihn überhaupt heißt.

Nietzsche versteht Selbstbewußtsein als Möglichkeit der „*Spiegelung*“ von Lebensprozessen. Seiner selbst

dacht nach außen lenken. „Thier“ ist hier wie so oft bei Nietzsche als – hintersinnige und mit Ironie durchtränkte – Übersetzung des Terminus *animal* zu lesen, wie er vor allem in der Verbindung *animal rationale* philosophisch geläufig ist.

⁸⁰ Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

⁸¹ Nachlaß 8[4], Sommer 1887; KSA 12, S. 335. Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322 f.

⁸² Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Nietzsche unterscheidet von der Sache her nicht zwischen Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, wie dies Kant mit guten Gründern vorschlägt. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 157–159 (= Transzendentale Deduktion, § 25).

bewußtes Leben sieht „sich gleichsam im Spiegel“.⁸⁵ Leben ohne Selbstbewußtsein wäre dann ein Leben ohne Rückwendung auf sich selbst. Nietzsche greift also auf die Spiegelmetaphorik – wie sie auch in dem Terminus *Reflexion* steckt⁸⁶ – zurück, um das fürs Selbstbewußtsein konstitutive Phänomen des Rückbezüglichen zum Ausdruck zu bringen. Zum Leben rechnet Nietzsche in dem hier herangezogenen Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* Fühlen, aber auch Wollen, Sich-Erinnern, Denken und – von ihm selbst mit Anführungszeichen versehen – „Handeln“.⁸⁷ Diese Strukturen sollen allem Leben, dem mit sich selbst unbekannten und dem mit sich selbst bekannten, gemeinsam sein. Nietzsche erwartet, daß solche Einebung vertrauter Differenzierungen „einem älteren Philosophen“ durchaus „beleidigend“ klingen möge.⁸⁸ Problematisch ist allerdings, wie Denken, Sich-Erinnern oder Wollen, das gerade nach Nietzsche kein diffuses „Begehrten“ ist, sondern ein Selbstbestimmung voraussetzendes „*Etwas-wollen*“ ist,⁸⁹ ohne Bekannschaft mit sich selbst möglich sein sollen. Allenfalls ließen sich Begriffe wie Denken, Handeln oder Wollen, mit Hilfe derer wir doch uns *selbst* beschreiben und deuten, im übertragenen Sinn verstehen, sobald wir sie auf das mit sich selbst *nicht* bekannte Leben anwenden.

⁸⁵ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.

⁸⁶ Vgl. L. Zahn, Art. „Reflexion“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 396.

⁸⁷ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. Nachlaß 11[114], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 54.

Daß wir Begriffe wie die genannten: Fühlen, Denken, Wollen, Handeln überhaupt bilden, ist vielmehr schon Zeugnis unserer Fähigkeit, uns selbst und unser Leben „gleichsam im Spiegel“ zu sehen. Denn durch sie bringen wir *uns selbst* auf den Begriff. Sprache aber im allgemeinsten Verständnis – nämlich als System von Zeichen, mit Hilfe derer wir Sinn oder Bedeutung an etwas Äußerem, das als Vehikel fungiert, darstellen – und Selbstbewußtsein sind nach Nietzsche aufs engste miteinander verzahnt: „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (*nicht* der Vernunft, sondern allein des Sich-Bewusstwerdens der Vernunft) gehen Hand in Hand.“⁹⁰ Erst Sprache im weitesten Sinn, zu der Nietzsche nicht nur die Wortsprache, sondern zum Beispiel auch die Gebärde und den Blick zählt, also die Sprache unseres Leibes, ermöglicht Selbstbewußtsein. Sie erst eröffnet die Chance, das je eigene Leben als Prozeß, als Ablauf von Lebensvorgängen zumindest punktuell „fixieren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen“.⁹¹ Sprache erscheint Nietzsche als „Kraft“, das Verfließende, Namenlose, vielleicht Gefühlte, aber mangels Fixierung sich Verflüchtigende, durch Ausdruck – das heißt durch Darstellung anhand eines Mediums, eines Äußerem – für uns und andere verständlich zu machen.⁹²

Nietzsche versucht zu erweisen, daß Selbstbewußtsein sich überhaupt nur „unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses“ entwickelt habe. Denn ein

⁹⁰ Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 592.

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. ebd.

möglichst feinmaschiges „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ herzustellen, habe sich im Interesse seines Überlebens als nützlich erwiesen.⁹³ Der einzelne habe ein immer schärferes Bewußtsein im Sinne einer immer schärferen Kenntnis seiner selbst ausgebildet, um sich anderen genau verständlich machen zu können, und umgekehrt; so sei die Existenz aller im Gruppenverband gesichert worden. „Der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch“ hätte keines Selbstbewußtseins bedurft, meint Nietzsche.⁹⁴

Auf eine Diskussion dieser Theorie Nietzsches zur Genealogie des Selbstbewußtseins können wir im Zusammenhang unserer Überlegungen verzichten. Behandeln aber müssen wir ein bereits berührtes Problem, das Nietzsche umtreibt und seine auf Selbstgesetzgebung, Selbstverantwortlichkeit und Lust am Selbstexperiment bauende Subjektivitätsphilosophie in Frage stellt. Es ist das „Problem des Bewusstseins“ oder „richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens“, das wir nach Nietzsche erst dann verstehen, wenn wir zu überlegen beginnen, „inwiefern wir seiner entrathen könnten“.⁹⁵

Warum aber kann der Gedanke, sich des Selbstbewußtseins, der Fähigkeit zur Selbstkenntnis auch wieder entledigen zu wollen, überhaupt attraktiv erscheinen? Gemessen an der Eindeutigkeit und der Sicherheit, die instinktiv geleitetes Dasein kennzeichnen, stellt sich Nietzsche das seiner selbst bewußte Leben in seinem experimentellen Charakter neben allem da-

⁹³ Ebd. S. 591.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd. S. 590.

mit verbundenen Reiz auch als höchst defiziente Form der Existenz dar: „In allem Bewußtwerden drückt sich ein Unbehagen des Organismus aus: es soll etwas Neues versucht werden, es ist nichts genügend zurecht dafür, es giebt Mühsal, Spannung, Überreiz – das alles *ist* eben Bewußtwerden ...“⁹⁶ Daraus zieht er den Schluß: „Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt.“⁹⁷

Immer einmal wieder schwebt Nietzsche als ideale Lösung des „Bewußtseinsproblems“ vor, Selbstkenntnis und Selbstreflexion „zurückzudrängen: so dass der vollkommene Automatismus des Instinkts erreicht wird, – diese Voraussetzung zu jeder Art Meisterschaft, zu jeder Art Vollkommenheit in der Kunst des Lebens“.⁹⁸ Um Instinkte soll es sich dabei handeln, in Gestalt derer die Summe der Erfahrung, die der Mensch als denkend sich Vortastender, an sich selbst Arbeitender und Irrender in „langen Jahrhunderten“ gewonnen hat, gleichsam *einverleibt* vorliegt.⁹⁹ Und nicht erst im *Antichrist*, aus dem die vorgeführten Belege stammen, sondern schon in der *Fröhlichen Wissenschaft* sieht Nietzsche „eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Aufgabe*“ darin, „*das Wissen sich einzuverleiben* und instinctiv zu machen“.¹⁰⁰ Zweifellos gibt es bei Nietzsche die Neigung, einer erneuten Einpassung menschlichen Daseins in Quasi-

⁹⁶ Nachlaß 15[25], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 421.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. Der Antichrist, § 57; KSA 6, S. 242.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 241 f.

¹⁰⁰ Die fröhliche Wissenschaft, § 11 (betitelt: „Das Bewusstsein“); KSA 3, S. 383.

Naturgesetzlichkeiten das Wort zu reden. Verhaltensleitende Instinkte, so hofft er, könnten wiedererworben werden.¹⁰¹ Doch ist Nietzsche andererseits klar, daß ein schlichtes Zurückgehen des Weges, der uns im Zuge „jener gründlichsten“ aller jemals uns zugemuteten „Veränderungen“¹⁰² aus bloßer Naturexistenz hinausführte, nicht möglich ist. Dazu sind wir zu unfertig, uns selbst zu sehr Aufgabe; wir sind zu viel „Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos“, als daß wir darauf verzichten könnten, „Schöpfer“ und „Bildner“ in bezug auf uns selbst zu sein:¹⁰³ uns selbst gegenüber Wille zur Macht zu sein. War zunächst die stregste Bildung, die stregste Moral „nöthig“, „um den Menschen durchzusetzen im Kampf mit Natur und ‚wildem Thier‘“, wie Nietzsche in einem – *Entwicklung der Menschheit* betitelten – Fragment schreibt,¹⁰⁴ so hat sich in seinen Augen die Tendenz ergeben, das Kind gleichsam mit dem Bade auszuschütten. Was am Menschen Natur ist, sieht Nietzsche verleugnet. Doch der Mensch sei nicht schlechthin mit Vernunft zu identifizieren.

¹⁰¹ Vgl. hierzu Morgenröthe, § 477; KSA 3, S. 284. Vgl. auch Nachlaß 15[25], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 421.

¹⁰² Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5; S. 321.

¹⁰³ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 225; KSA 5, S. 161.

¹⁰⁴ Nachlaß 5[63], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 208.

§ 21. *Selbstbestimmung und das Problem des Unbewußten*

Noch vor Freud weist Nietzsche darauf hin, daß es in uns selbst vieles gibt, das sich dem Zugriff von Überlegung und Urteil entzieht, weil es uns nicht bekannt ist, weil es „unterhalb unseres Bewußtseins“¹⁰⁵ sich abspielt. Nietzsche begreift den Menschen in Vorwegnahme Freudscher Theorien als Wesen, das von einer Gesamtheit von Gefühlen und Trieben bewegt wird, um die es jedoch nur zum Teil weiß. Nietzsche ist überzeugt, daß als Erbe unserer „thierischen Vergangenheit“¹⁰⁶ in uns *auch* ein Geschehen sich vollzieht, welches zwar unser Tun beeinflußt und vielleicht sogar teilweise steuert, dessen „Sprache“ uns indes nicht geläufig ist, denn: „Die ‚innere Erfahrung‘ tritt uns ins Bewußtsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht* ...“.¹⁰⁷ Mit dem aber, was uns nicht faßbar, weil nicht lesbar ist, läßt sich schwerlich – vernünftig – umgehen. Zweifel an der Gültigkeit der Idee der Selbstgesetzgebung scheinen also berechtigt.

Doch zu beachten ist zweierlei: Sollte es auch die von Nietzsche und, wenig später, Freud behauptete Sphäre eines Unbewußten,¹⁰⁸ das zu uns selbst unlösbar

¹⁰⁵ Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26.

¹⁰⁶ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

¹⁰⁷ Nachlaß 15[90], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 460.

¹⁰⁸ Odo Marquard hat gezeigt, daß der Gedanke des Unbewußten bereits in der Naturphilosophie der Romantik, insbesondere bei Schelling, ein großes Thema ist. Er arbeitet heraus, warum nachkantisch ein Interesse am Anderen zur Vernunft entsteht und warum es – unter veränderten Bedingungen – bei Freud erneut zu einer Aus-

gehört, uns aber dennoch unbekannt ist, geben – und vieles spricht dafür – so tut diese Annahme der von Nietzsche ebenso behaupteten Einwirkung der Vernunft als Wille zur Macht auf unser „Inneres“, unsere „Seele“ keineswegs Abbruch. Nicht *alles* nämlich, was sie ausmacht, ist uns unbewußt. Sonst könnten wir nicht immer schon zu Gefühlen und Neigungen Stellung nehmen: manche verwerfen, andere dagegen akzeptieren und gutheißen. Einen Zustand totaler Unkenntnis über uns selbst lässt Nietzsche allenfalls als denjenigen gelten, der im – hypothetisch gesetzten – *praemenschlichen* Stadium zu vermuten sei. Wir hatten kein Bewußtsein nötig, solange verlässliche Instinkte uns führten.¹⁰⁹ Und sogar zu der von uns nach Entwertung dieser Instinkte geforderten Autonomie selbst gehört es nach Nietzsche unab-weisbar, „die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig (zu) schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren

einandersetzung mit diesem Anderen zur Vernunft kommt, die genuin philosophisch zu nennen ist. Denn was Marquard in seiner lange ungedruckt gebliebenen Habilitationsschrift sichtbar macht, noch bevor Freud zum Modethema wird und unter anderem als Argument gegen eine vermeintlich längst überholte Subjektivitätsphilosophie dient, ist dies: die Kategorien, mit denen Freud arbeitet, sind nicht etwa originär psychoanalytische, sondern Kategorien des deutschen Idealismus. Vgl. Odo Marquard, Transzentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse, Köln 1987, bes. S. 95 ff., 156 ff., 237 ff. Vgl. auch: Ders., Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst, jetzt in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, S. 35–46, bes. 36 f.

¹⁰⁹ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

Organen für und gegeneinander arbeitet, unbehelligt (zu) bleiben“.¹¹⁰

Zum zweiten meint Nietzsche, einen Weg gefunden zu haben, der uns erlaubt, auch dem „unterhalb unseres Bewußtseins“ Angesiedelten noch auf die Spur zu kommen: am „Leitfaden des Leibes“¹¹¹ uns orientierend können wir, so hofft er, „überall, wo wir Bewegung im Leibe sehen oder errathen, wie auf ein zugehöriges subjektives unsichtbares Leben hinzuschließen lernen“.¹¹² Nietzsche traut der Vernunft – denn das „Schließen“ ist Sache der Vernunft – also nichts Unerhebliches zu, wenn er von ihr erwartet, jenes Unbekannte in uns selbst qua Entschlüsselung seines Ausdrucks an unserem Leib lesbar zu machen.

Indem Nietzsche aber das Phänomen des Unbewußten thematisiert, thematisiert er zugleich das Problem gelingender bzw. mißlingender Selbsterkenntnis. Das „unterhalb unseres Bewußtseins“ sich Abspielende ist dann als das anzusprechen, was sich der Selbsterkenntnis gerade entzieht. Selbsterkenntnis jedoch, wie wenig weit immer sie im Einzelfall vordringen mag, ist Voraussetzung und Grundlage aller Selbstgesetzgebung.

Nun ist das Unbewußte als Kategorie aber auch demjenigen bereits geläufig, der wie keiner vor ihm für die Wirklichkeit menschlicher Autonomie argumentiert, nämlich Kant. Ohne daß Kant sich der Thematik des

¹¹⁰ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 1; KSA 5, S. 291.

¹¹¹ Vgl. Nachlaß 42[3], August-September 1885; KSA 11, S. 692 und Nachlaß 2[91], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 106. Vgl. auch Nachlaß 40[15], August-September 1885; KSA 11, S. 635.

¹¹² Nachlaß 40[21], August-September 1885; ebd. S. 639.

Unbewußten eingehend widmet wie Freud und – weniger systematisch und eher schlaglichtartig beleuchtend – Nietzsche, ist doch interessant zu sehen: Kant, der allenthalben als Philosoph gilt, der Vernunft gerade auf dem Feld der Praxis zu viel zutraut, gibt sich durchaus keinen Illusionen über deren begrenzte Reichweite und Macht hin.

Ein Kapitel seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist überschrieben: „Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein“.¹¹³ Kant nimmt zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen einen Gedanken, der sich sofort aufdrängt und dem später auch Freud nachgehen wird:¹¹⁴ „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind?“¹¹⁵ Dieser Einwand habe Locke bewogen, das Vorhandensein solcher Vorstellungen zu bestreiten.¹¹⁶

Kant hingegen versucht für das Gegenteil zu argumentieren und folgenden Satz als richtig zu erweisen: „Allein wir können uns doch *mittelbar* bewußt sein eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind.“¹¹⁷ Wie sich aus einem Beispiel entnehmen lässt,¹¹⁸ das Kant zur Erläuterung an-

¹¹³ Vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

¹¹⁴ Vgl. z. B. Das Ich und das Es, Studienausgabe, Bd. III, S. 283 f.

¹¹⁵ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

¹¹⁶ Ebd. Vgl. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, S. 114–116 (= Book II, Chap. I, § 18 f.).

¹¹⁷ Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

bietet, sind mittelbare Vorstellungen solche, die aktuell zwar nicht bewußt sind, aber jederzeit bewußt werden könnten. Und in Erkenntnisurteilen, so möchte Kant zeigen, sind sie quasi als Hintergrundbewußtsein wirksam. Denn wir sind niemals imstande, ein Erkenntnisobjekt zugleich „unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen“¹¹⁹ wahrzunehmen. Obgleich wir uns also des Erkenntnisgegenstands nie in allen konstitutiven „Theilvorstellungen“ zugleich bewußt sind – Husserl wird sagen, er sei uns in „Abschattungen“ gegeben¹²⁰ –, spielen die solcherart unbewußten Vorstellungen dennoch in unser Urteil hinein, „haben“ wir sie dennoch in unserer Anschauung.¹²¹ Kant nennt unbewußte Vorstellungen im beschriebenen Sinn „dunkle Vorstellungen“ und unterscheidet sie von „klaren“, die „zur *Unterscheidung* eines Gegenstandes von anderen zureich(en)“.¹²²

Angesichts des Befundes, daß Kant den Gedanken des Perspektivismus nicht geltend macht, sobald er vom Glück des Menschen handelt, ist nun folgendes bemerkenswert: Kant sieht sehr deutlich, daß nicht nur der Blick auf Objekte oder Subjekte der Außenwelt immer nur ein perspektivisch gebrochener sein kann, sondern nicht minder der (Reflexions-)Blick auf uns selbst. Er formuliert: „Daß das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir

¹¹⁹ Kritik der reinen Vernunft, A 45/B 63.

¹²⁰ Vgl. Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg 1972, S. 60 f.

¹²¹ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

¹²² Vgl. ebd. S. 135 mit 137.

uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. *dunkeler* Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermeßlich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen *Karte* unseres Gemüths nur wenig Stellen *illuminirt* sind: kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten (z. B. wenn wir einen Litterator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtniß hat) gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen.“¹²³

Wie Nietzsche, der seine Vorrede zur *Genealogie der Moral* mit der Feststellung beginnt: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst“,¹²⁴ und wie Freud, der in einer berühmten Wendung die empfindlichste Kränkung menschlicher Eigenliebe der bitteren Einsicht zuschreibt, daß „das Ich“ aufgrund konstitutioneller Unkenntnis über sich selbst „*nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*“,¹²⁵ begreift auch Kant den Menschen als seiner selbst nur eingeschränkt mächtiges Wesen. Dies wohl vor allem, weil er ihn als zeitlich organisiertes Wesen versteht. Ebenfalls in der *Anthropologie* schreibt er: „Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt.“¹²⁶

¹²³ Ebd. S. 135.

¹²⁴ Zur *Genealogie der Moral*, Vorrede, § 1; KSA 5, S. 247.

¹²⁵ Vgl. Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, London 1955, S. 11.

¹²⁶ *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 231; vgl. auch S. 134.

Unser Bewußtsein ist deshalb immer ein punktuelles; ein Nacheinander verfließender Vorstellungen, die zugleich präsent zu haben uns niemals gelingen kann. In diesem Sinn bleibt es uns verwehrt, uns selbst jemals als Ganzheit in den Blick zu bekommen: als Gesamtheit aller (bewußtseinsfähigen) Vorstellungen und Empfindungen. Vieles, wie Kant meint,¹²⁷ sogar das meiste dessen, was als Gedanke, als Gefühl unsere individuelle Existenz ausmacht, führt sozusagen ein Schattendasein und ist dem – aktuellen – Bewußtsein entzogen.

Anders als Nietzsche und Freud setzt Kant kein Geschehen an, das von Vernunft gleichsam unberührt als Natur sich vollzieht und uns dennoch – von uns unerkannt – bewegt. Und er macht sich nur wenige Gedanken¹²⁸ über das Spezifische jener *Einheit* von Natur und Vernunft, als die der Mensch, auch was die Antriebskräfte seines Handelns angeht, existiert. Nietzsche und Freud versuchen dieses Spezifische, wie wir sehen werden,¹²⁹ etwa wie folgt zu bestimmen: Triebe und Affekte als ursprünglich Naturales werden gleichsam beseelt, indem sie mit – variablen – intellektuellen Vorstellungen als ihren Repräsentanzen verknüpft werden. Nur in solcher Verbindung können sie überhaupt als bewußte auftreten und werden – im günstigen Fall – beurteilungs- und steuerungsfähig.

Doch macht sich Kant keine Illusionen über die Grenzen, die der Vernunft des Menschen wie in bezug auf

¹²⁷ Vgl. ebd. S. 136, Z. 14.

¹²⁸ Vgl. z. B. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 28 (Anm.).

¹²⁹ Vgl. unten, § 22.

Erkenntnis und Erklärung der Welt,¹³⁰ so auch im Hinblick auf Erfahrung und Deutung der eigenen Existenz gesetzt sind. „Oft genug“, so meint er, seien wir „das Spiel dunkler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet“.¹³¹ Und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gesteht er freimütig, daß auch die in bester Absicht unternommene „angestrengteste Prüfung“ unserer selbst in keinem einzigen Fall offenlegen könne, ob wir eine moralisch gebotene Handlung tatsächlich – wie verlangt – „aus Pflicht“ vollzogen haben oder nicht vielmehr nur aus einem „geheime(n) Antrieb der Selbstliebe“, obzwar pflichtgemäß. Die „geheimen Triebfedern“ unseres Tuns seien von uns niemals vollständig ergründbar.¹³²

Die skeptische Einschätzung unserer Fähigkeit zur Selbsterkenntnis berührt freilich Kants Argumentation für moralische Autonomie nicht. Dieser Schluß mag zunächst befremden, scheint doch Selbsterkenntnis die notwendige Voraussetzung aller Selbstgesetzgebung zu sein. Müßte nicht jeder Versuch der Selbstgesetzgebung auf der Grundlage unabsehbar weit gar nicht gelingender Selbsterkenntnis im Dunkeln tappen, so daß er diesen Namen gar nicht verdiente? Doch moralische Autonomie im Sinne Kants bezieht sich allein auf den selbstgestellten *Anspruch*, im gegebenen Fall „aus Pflicht“ zu handeln. Um ihn zu for-

¹³⁰ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, z. B. B XIX ff. und A 420/B 448 ff.

¹³¹ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 136.

¹³² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 407.

mulieren, bedürfen wir der Selbstkenntnis nicht, denn er sagt allein, was sein soll, nicht was ist bzw. geschieht. Und daß wir dem selbstgegebenen moralischen Gesetz stets neu zuwiderhandeln, ist ein Stück – trauriger – Empirie, ficht aber die aus Autonomie ergehende Forderung, sich moralisch zu verhalten, nicht an.¹³³

Für Nietzsche ist das Problem des Unbewußten und der damit verbundenen Einschränkung menschlicher Selbsterkenntnis virulenter, da er Selbstgesetzgebung als Selbstformung nicht vordringlich im Rahmen von Moralphilosophie behandelt wie Kant. Interessant ist, daß Nietzsche wie nach ihm Freud für eine Umkehrung der bisher gewohnten Blickrichtung plädiert, damit das Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem überhaupt in einer der Sache angemessenen Perspektive erscheinen kann. Nietzsche notiert in einem späten nachgelassenen Fragment, das die Überschrift „Nothwendigkeit einer objektiven *Werthsetzung*“ trägt, folgendes: „In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinander-arbeitens, wie es das Gesammtleben jedes Organismus darstellt, ist dessen *bewußte* Welt von Gefühlen, Absichten, Werthschätzungen ein kleiner Ausschnitt. Dies Stück Bewußtsein als Zweck, als Warum? für jenes Gesammt-Phänomen von Leben anzusetzen, fehlt uns alles Recht: ersichtlich ist das Bewußtwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens. Deshalb ist es eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgend eine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Werth anzusetzen:“

¹³³ Vgl. ebd. S. 407 und 408.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich gezeigt habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰ Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

über nichtvernünftigem Dasein genießt,¹³⁶ ist unverkennbar.¹³⁷

Die Kategorie des Unbewußten aber ist für alles Leben, auch das bewußte Leben, primär, und dies in phyo- und ontogenetischer Hinsicht: an unsere Geburt zum Beispiel, von uns doch unzweifelhaft erlebt oder erlitten, haben wir keinerlei Erinnerung. Soll dem Spezifischen menschlicher Existenz, die durch die Fähigkeit zur – zumindest partiellen – Selbsterkenntnis begünstigt oder geschlagen ist, nachgegangen werden, so ist Nietzsche zufolge dieser Hintergrund präsent zu halten.

Wie die Außenwelt haben wir nach Nietzsche uns selbst kennenzulernen; wir sind uns selbst nicht immer schon durchsichtig.¹³⁸ Das Unbewußte ist gleichsam der Stoff, an dem wir arbeiten und aus dem wir etwas machen. Wie zur Erkenntnis der Außenwelt bedarf es zur Erschließung unserer selbst gewisser Vorleistungen, die Kant transzendentale nennen würde. Nietzsche formuliert: „Ich halte die Phänomenalität auch der *inneren* Welt fest: alles, *was uns bewußt*

¹³⁶ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 431.

¹³⁷ Odo Marquard registriert eine solche Verschiebung der Perspektive in seiner Arbeit *Transzentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse* ebenfalls. Er deutet sie freilich im Rahmen seines – geschichtsphilosophisch interessierten – Interpretationsansatzes als „Depotenzierung“ des Anspruchs selbstbewußter Subjektivität, alles Andere ihrer selbst sei als Mittel ihrer Verwirklichung zu einer als endgültig vorgestellten Vollkommenheit existent. Vgl. a. a. O. bes. S. 199 ff.

¹³⁸ Eine ähnliche These vertritt Freud. Vgl. *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, Bd. II, S. 580; *Das Unbewußte*, Studienausgabe, Bd. III, S. 129 f.

wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt – der *wirkliche* Vorgang der inneren ‚Wahrnehmung‘, die *Causalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehrungen, wie zwischen Subjekt und Objekt, uns absolut verborgen – und vielleicht eine reine Einbildung. Diese ‚scheinbare innere Welt‘ ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die ‚äußere‘ Welt. Wir stoßen nie auf ‚Thatsachen‘: Lust und Unlust sind späte und abgeleitete Phänomene ...“¹³⁹

Die von Nietzsche angeführte Leistung des „Zurechtmachens“ aber, die wir bei aller Rückwendung auf uns selbst vornehmen, indiziert noch einmal, was bereits Ergebnis unserer Analysen war und auch weiterhin als Befund sich einstellen wird: der Mensch bildet ein Selbstverhältnis aus, das durch Vernunft als Wille zur Macht wesentlich bestimmt ist. Interessant ist, daß Nietzsche strukturell die Kantische Unterscheidung zwischen – unerkennbaren – Dingen an sich und Erscheinungen als den formal von uns mitkonstituierten Objekten der Wahrnehmung zugrundelegt, um die unablässbar subjektive Einfärbung unseres Selbstbildes zu formulieren. Auch Kant selbst hatte ja diese Unterscheidung nicht allein auf äußere, sondern ebenso auf sogenannte „innere Erfahrung“ angewandt.¹⁴⁰

¹³⁹ Nachlaß 11[113], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 53. Vgl. die auf S. 182, Anm. 71 angegebenen Textstellen zu Nietzsches Theorie unserer Erfahrung der Außenwelt.

¹⁴⁰ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, z. B. B 155 ff.

§ 22. Wie erfahren wir uns selbst?

Nietzsche und Freud über Vernunft und Natur

Wie aber vollzieht sich „innere Erfahrung“? Welchen Zugang haben wir zu uns selbst, zu unserer „innere(n) Welt“, die sich nach Nietzsche infolge einer Hemmung, Triebe und Instinkte unbesehen nach außen zu entladen, ausbildet?¹⁴¹ Und welchen Charakter hat das, was uns als Antrieb bewegt, aber nicht ins Bewußtsein tritt, sondern uns verborgen bleibt?

Vom pur Physiologischen eines Triebes können wir uns, wie Nietzsche meint, überhaupt kein Bild und auch keinen Begriff machen. Allein, wenn er mit einer intellektuellen Vorstellung verbunden wird, ist er uns wahrnehmbar, kann er bewußt werden. Nietzsche notiert in einem nachgelassenen Fragment: „Wir können nur intellektuelle Vorgänge begreifen [...]. Auch an einer Leidenschaft, einem Triebe begreifen wir nur den *intellektuellen* Vorgang daran – nicht das physiologische, wesentliche, sondern das Bischen Empfindung dabei.“¹⁴² Die mit einem Trieb verknüpfte Empfindung, in Gestalt derer er sich gleichsam bei uns meldet, aber ist immer schon eine von uns in irgendeiner Weise *bewertete* Empfindung: wir registrieren sie stets als qualifizierte, nämlich als eine mit Lust oder Unlust belegte, erwünschte oder unerwünschte, beängstigende oder ermutigende usf. Die Verbindung, die der Trieb mit einer ihn interpretierenden Vorstellung eingeht, wodurch er als so oder so definiertes Gefühl erscheint, ist jedoch weder eine ‚natürlich‘ vorge-

¹⁴¹ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

¹⁴² Nachlaß 11[75], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 470.

gebene, noch eine ein für allemal festgestellte. Sonder sie ist, abgesehen vielleicht von wenigen „Urgefühlen“, die als Signale für reflexartige Reaktionen wirken, eine variable, kulturell bestimmte Verbindung. Nietzsche gilt sie als Verknüpfung, die aufgrund moralischer Urteile erfolgt. Er schreibt in der *Morgenröthe*: „Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühle der *Feigheit*, unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der *Demuth*, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und *gut* geheissen hat. Das heisst: es hängt sich ihm entweder ein gutes oder ein böses Gewissen an! An sich hat er, wie jeder Trieb, weder diess noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur, wenn er in Relation zu schon auf gut und böse getauften Trieben tritt, oder als Eigenschaft von Wesen bemerkt wird, welche vom Volke schon moralisch festgestellt und abgeschätzt sind.“¹⁴³

Die Triebe als *bloße* Natur betrachtet, also losgelöst von der synthetischen Verbindung mit einer Repräsentation betrachtet, in Gestalt derer allein es sie für den Menschen gibt, sind unveränderbar immer dieselben.¹⁴⁴ Nicht konstant dagegen ist der nichtnaturale Bestandteil jener synthetischen Einheit, als die Leidenschaften, Triebe, Neigungen beim Menschen auftreten: nämlich die Vorstellung, die wir von ihnen haben und die als bestimmte Empfindung, als Gefühl der

¹⁴³ Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

¹⁴⁴ Vgl. Nachlaß 11[122], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 484 f.

Lust oder Unlust sich äußert. Was als natürliches Potential Mitgift des Menschen ist, lässt sich nach Nietzsche unermesslich weit formen, das heißt auf unterschiedlichste Art in Dienst nehmen. Er unterscheidet verschiedene „Stufen“¹⁴⁵ der Ausformung ein- und desselben Triebes: „Manche Triebe z. B. der Geschlechtstrieb sind großer Verfeinerungen durch den Intellekt fähig (Menschenliebe, Anbetung von Maria und den Heiligen, künstlerische Schwärmerie; Plato meint, die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimirter Geschlechtstrieb) *daneben* bleibt seine alte direkte Wirkung stehen.“¹⁴⁶ Das Interessante und für den Umgang mit uns selbst Bezeichnende ist in den Augen Nietzsches, daß die verfeinerten, sublimierten, aus einem 'rohen' Trieb hervorgegangenen, aber in ihrem Ziel abgelenkten Neigungen mit ihrem Ursprung gar nicht mehr in Verbindung gebracht, obgleich sie aus ihm nach wie vor gespeist werden: „Sobald die Verfeinerung *da* ist, wird die *frühere* Stufe nicht mehr als Stufe, sondern als Gegensatz gefühlt.“¹⁴⁷ Denn: „Wenn ein Trieb *intellektueller* wird, so bekommt er einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung. Er wird dem Triebe auf der älteren Stufe oft *entgegengestellt*, wie als sein Widerspruch (Grausamkeit z. B.).“¹⁴⁸

Aus einem in seinem Bestand unveränderlichen und festen Ensemble naturaler Antriebe – „die sämmlichen thierisch-menschlichen Triebe haben sich be-

¹⁴⁵ Vgl. Nachlaß 11[115]; ebd. S. 482.

¹⁴⁶ Nachlaß 11[124]; ebd. S. 486.

¹⁴⁷ Nachlaß 11[115]; ebd. S. 482.

¹⁴⁸ Nachlaß 11[124]; ebd. S. 486.

währt, seit unendlicher Zeit“¹⁴⁹ – ergeben sich nach Nietzsche durch mannigfaltigste intellektuelle Überformung die vielfältigsten Möglichkeiten der Ausgestaltung. Nach wie vor verlangen sie als naturale Impulse aus Gründen physiologischer Gesetzmäßigkeiten nach Energieentladung: nach Ausdruck. Dies ist der vom Menschen unverrückbare naturale Rahmen, innerhalb dessen er sich bewegt. Ihn anzutasten versuchen hieße, die naturbestimmten Grundlagen des Lebens als Basis auch menschlicher Existenz anzutasten.¹⁵⁰ Aus diesem Grund wäre es Nietzsche zufolge „eine akute Form der Dummheit“, wollte man „Leidenschaften und Begierden *vernichten*, bloss um ihrer Dummheit und den unangenehmen Folgen ihrer Dummheit vorzubeugen“.¹⁵¹ Denn es ist Sache der Selbstbestimmung des Menschen, auf *welche Weise* er seinen Trieben, seinen Leidenschaften und Begierden Ausdruck *gibt*. Die Frage ist nicht: Wie bringt man eine lästige Leidenschaft zum Verschwinden? Sonder nach Nietzsche ist zu fragen: „wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?“¹⁵² So etwas wie ‚rohe‘, nämlich ungestaltete Triebe gibt es für den Menschen allein als Grenzfall: als Fall nicht bearbeiteter, vielleicht grundsätzlich gar nicht bearbeitbarer Natur an ihm. Und es ist sogar, wie Nietzsche plausibel vor Augen führt,¹⁵³ durchaus positiv zu

¹⁴⁹ Nachlaß 11[122], Frühjahr-Herbst 1881; ebd. S. 484.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S. 484 f. Vgl auch Götzen-Dämmerung, Moral als Widernatur, § 1; KSA 6, S. 83.

¹⁵¹ Ebd.; KSA 6, S. 82.

¹⁵² Ebd. S. 83.

¹⁵³ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 1; KSA 5, S. 291.

bewerten, daß manches an unserer leiblichen Organisation beispielsweise abläuft, ohne uns bewußt zu werden. Litten wir doch an nicht mehr zu bewältigender Reizüberflutung, spiegelten sich ausnahmslos *alle* Lebensorprozesse in unserem Bewußtsein und müßten wir zu ihnen allen Stellung nehmen. Unsere Art würde nicht überleben.

Doch nicht allein das, was sich quasi-automatisch an uns als Natur abspielt, tritt dem Menschen in der Regel nicht ins Bewußtsein, so daß er frei wird „für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen“.¹⁵⁴ Sondern alles, was an ihm bloße Natur ist, ist ihm nicht faßbar: Hat er jene Antriebe, die zu seiner naturgegebenen Ausstattung gehören, durch „Sublimirung“ als Übersetzung „in's Imaginative und Seelische“¹⁵⁵ überformt und auf diese Weise die indirektesten Neigungen entfaltet, so sind ihm die 'rohen' Fundamente, auf denen diese ruhen, nicht gewärtig. Ebensowenig ist ihm Nietzsche zufolge bewußt, daß solche Neigungen ihre Energie in der Regel aus den verschiedensten, und von ihm für widersprüchlich gehaltenen Trieben beziehen. Sie gelten ihm als einfache Phänomene, während sie in Wahrheit komplex sind. Nietzsche führt in einem nachgelassenen Fragment aus: „In den gelobtesten Handlungen und Charakteren sind Mord Diebstahl Grausamkeit Verstellung als nothwendige Elemente der Kraft. In den verworfensten Handlungen und Charakteren ist *Liebe* (Schätzung und Überschät-

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 303.

zung von etwas, dessen Besitz man begehrt) und *Wohlwollen* (Schätzung von etwas, dessen Besitz man hat, das man sich erhalten will) Liebe und Grausamkeit nicht Gegensätze: sie finden sich bei den besten und feinsten Naturen immer bei einander. (Der christliche Gott – eine sehr weise und ohne moralische Vorurtheile ausgedachte Person!) Die Menschen sehen die kleinen sublimirten Dosen nicht und leugnen sie: sie leugnen z. B. die Grausamkeit im Denker, die Liebe im Räuber. Oder sie haben gute Namen für *alles*, was an einem Wesen hervortritt, das ihren Geschmack befriedigt. Das ‚Kind‘ zeigt alle Qualitäten schamlos, wie die Pflanze ihre Geschlechtsorgane – beide wissen nichts von Lob und Tadel. Erziehung ist Umtaufenlernen oder Anders-fühlen lernen.“¹⁵⁶

Daß Nietzsche zentrale Thesen Freuds in einem verblüffenden Maß vorwegnimmt, ist bereits deutlich geworden, soll aber an dieser Stelle eigens vermerkt werden. Nicht von ungefähr bekennt Freud in seiner *Selbstdarstellung* aus dem Jahre 1925, die er für die Sammlung *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* verfaßte: „Nietzsche [...], dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit.“¹⁵⁷ Und in der Tat erfaßt Nietz-

¹⁵⁶ Nachlaß 11[105], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 478 f.

¹⁵⁷ Sigmund Freud, *Selbstdarstellung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, S. 86. – Man kann sagen, daß Freud sich stets äußerst zurückhaltend verhielt, wenn die Rede auf Nietzsche kam. (Vgl. z. B. seine Reaktion auf den Plan Arnold Zweigs, ein Buch über Nietzsches seelischen Zusammenbruch zu schreiben; vgl. Ernest Jones, Sig-

sche häufig intuitiv, in Fragmenten niedergeschrieben und argumentativ nicht entfaltet, was Freud aus einer Vielzahl von Fallstudien an verallgemeinerbaren Erkenntnissen glaubte gewinnen zu können.

Im zuletzt zitierten Text sieht Nietzsche etwas, das Freud gleichfalls intensiv beschäftigte:¹⁵⁸ alle unsere Handlungen, die wir gewohnt sind als in sich einfache Phänomene zu betrachten und entsprechend zu klassifizieren, nähren sich aus den mannigfaltigsten und einander widersprechendsten (Trieb-)Quellen. Als naturgegebene, und insofern moralisch neutrale Antriebe bedürfen sie der „Abfuhr“, wie Freud sagt. Allerdings, und genau hier beginnt die Verantwortung des Menschen für sein Tun, *wie* wir solche „Abfuhr“ gestalten, ist Sache unserer Selbstbestimmung. Wir ha-

mund Freud. Leben und Werk, München 1984, Bd. 3, S. 227 f.) Dabei besaß Freud schon früh Kenntnis von Nietzsche. Wie wir von ihm selbst wissen, hatte er schon um 1884/1885 von dem befreundeten Physiologen Josef Paneth, der wie er selbst durch die Schule Brückes gegangen war, ausführliche Berichte über Nietzsche und sein Denken empfangen. (Vgl. Brief an Arnold Zweig vom 11.5.1934; abgedruckt in: Ernest Jones, Sigmund Freud, a. a. O. Bd. 3, S. 531.) Paneth hatte Nietzsche 1883 und Anfang 1884 in Nizza besucht und intensive Gespräche mit ihm geführt. (Vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, München 1981, Bd. 2, S. 254–258. Vgl. Richard Fr. Krummel, Joseph Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 [1988] S. 478–495.) Zur Frage der Vertrautheit Freuds mit dem Werk Nietzsches sind zum anderen die im April und im Oktober 1908 geführten Diskussionen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung über Nietzsches Schriften erwähnenswert; unter anderem wurde über die *Genealogie der Moral* gesprochen. (Vgl. Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, edd. Herman Nunberg und Ernst Federn, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1976, S. 334–339.)
¹⁵⁸ Vgl. z. B. Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 444 ff. und 541 ff.; Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, S. 136 ff.

ben die Fähigkeit zur „Sublimirung“,¹⁵⁹ zum Ausweichen vor der vielleicht vordem einzig möglichen „direkten“ Triebentladung. Eine Unendlichkeit verschiedener Handlungsziele und unendlich viele Wege zu ihrer Erreichung ergeben sich durch Ablenkung naturgegebener Triebenergien von ihren primären Objekten. Doch auf was immer unser Wollen sich richtet, auf das uns gegebene, unstrukturierte, nach gut und böse nicht geordnete, natürliche Energiepotential werden wir stets zurückgreifen. Den Untergrund aber unserer Handlungen, diesen irritierenden Gedanken haben Nietzsche wie Freud hervor, bilden nicht etwa jeweils einzelne Triebe, sondern im Gegenteil Legierungen mehrerer. In diesem Sinn sind „Liebe und Grausamkeit nicht Gegensätze“, wie Nietzsche in dem oben angeführten Fragment formuliert, und ist „Grausamkeit im Denker“, „Liebe im Räuber“.¹⁶⁰

Über den Charakter jener Impulse, die unsere natürliche Mitgift sind, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben, machen sich weder Nietzsche noch Freud Illusionen. Nietzsche polemisiert in diesem Zusammenhang immer wieder gegen Rousseau, der in den Augen seiner Leser für den Glauben an die „gute Natur“ stehe, aus deren bergenden Armen geflohen zu sein, das Unglück des Menschen heraufbeschworen habe.¹⁶¹ Freud spricht von der uns gegebenen Triebausstattung als dem „Ungebändigten und Unzertörbaren in der Menschenseele, dem *Dämoni-*

¹⁵⁹ Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 303.

¹⁶⁰ Nachlaß 11[105], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 478 und 479.

¹⁶¹ Vgl. z. B. Menschliches, Allzumenschliches I, § 463; KSA 2, S. 299; Morgenröthe, § 17; KSA 3, S. 29 f.

schen“.¹⁶² Wie für Goethe¹⁶³ ist für Freud solches Dämonische allein negativ zu bestimmen: denn „es ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit“, ein ursprünglich Unbewußtes, von dem wir nur wenig wissen, und das „haben wir durch das Studium der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung erfahren“.¹⁶⁴ Beschreiben läßt es sich nur ex negativo, nämlich als „Gegensatz“ zum bewußten Ich; somit hat es den Charakter einer Grenzvorstellung: es gehört zu uns, gerät uns aber als solches nie in den Blick, sondern ist uns allenfalls in Gestalt von Übersetzungen bekannt. Methodisch konsequent muß ihm alles, was unser bewußtes Schalten und Walten auszeichnet und im wesentlichen in einem Ordnen besteht, abgesprochen werden: „die logischen Denkgesetze“ haben keine Gültigkeit, „vor allem nicht der Satz des Widerspruchs“.¹⁶⁵ Deshalb scheint Freud im Hinblick auf den „dunklen“ Grund unseres Seins die Vermutung berechtigt: „Gegensätzliche Regungen bestehen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder sich voneinander abzuziehen“.¹⁶⁶ Die Ähnlichkeit zur Nietzscheschen Annahme einer chaotischen „Vielheit“ von Trieben, die uns bewegen, ist deutlich.¹⁶⁷ Keinerlei „Wertungen, kein Gut und

¹⁶² Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 582.

¹⁶³ Vgl. Johann Wolfgang Goethe, Dichtung und Wahrheit, Vierter Teil. Zwanzigstes Buch, Artemis-Gedenkausgabe, Bd. 10, S. 839 f.

¹⁶⁴ Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge: 31. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, Studienausgabe, Bd. I, S. 511.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. oben, § 17, § 19.

Böse“¹⁶⁸ aber auch „keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufs“¹⁶⁹ gibt Freud zufolge der uns unbekannten Natur in uns eine Struktur. Er nennt sie „ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen“.¹⁷⁰ Als solche bildet diese Natur gleichwohl unser Energiereservoir, an das Vernunft eine Ordnung allererst heranzutragen hat. Dies gelingt ihr nur soweit, als sie Energien an sich zu binden versteht, indem sie diese mit intellektuellen Vorstellungen besetzt. In diesem Sinn formuliert Freud auf der letzten Seite der *Traumdeutung*: „Es bleibt auf alle Fälle lehrreich, den viel durchwühlten Boden kennenzulernen, auf dem unsre Tugenden sich stolz erheben.“¹⁷¹

Nietzsche spricht von der – gleichsam unberührten – Natur in uns als „dem wilden Thier, welches in den Kellern, unter den Fundamenten der Cultur, eingeschlossen wüthet und heult“¹⁷². Auf deren „höchsten Stockwerken, möglichst entfernt von dem wilden Thier“, lebt der „vorwegnehmend(e) Mensch, welcher einer höheren Cultur der Menschen entgegenstrebt.“¹⁷³ Gleichwohl ist auch die Existenz eines solchen „vorwegnehmenden“ Menschen nicht etwa als eine zu denken, die von dem „wilden Thier“ Natur in irgend einer Form abgelöst wäre. Nietzsche betont wie Freud die Bedeutung von Natur als tragenden

¹⁶⁸ Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe, Bd. I, S. 512.

¹⁶⁹ Ebd. S. 511; vgl. auch Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, S. 145 f.; Jenseits des Lustprinzips, ebd. S. 238.

¹⁷⁰ Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe, Bd. I, S. 511.

¹⁷¹ Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 588.

¹⁷² Menschliches, Allzumenschliches I, § 614; KSA 2, S. 348.

¹⁷³ Vgl. ebd.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰ Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

Nietzsche vor Freud zum Thema erhebt,¹⁷⁶ überhaupt gibt. Dieses Faktum allein aber belegt auch schon, daß menschliche Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung – nicht selten undurchschaubarweise – immer schon am Werke ist; die uns gegebene eigene physische und psychische Natur nehmen wir nie als solche einfach hin, sondern wir stellen uns stets auf irgendeine Weise zu ihr: wir bewerten sie und gehen entsprechend mit ihr um. Denn „an sich“ hat „jeder Trieb“ als bloße Natur „weder [...] einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur“.¹⁷⁷ So ist die empirisch auftretende Vielfalt und Divergenz kultureller Einschätzung von Gefühlen und Gestaltungen bestimmter naturvorgegebener Triebe zu erklären. Nietzsche nennt Beispiele: „So wurde [...] die *Päderastie* zu verschiedenen Zeiten entwürdigt, zu anderen Zeiten ideal gemacht.“¹⁷⁸ Und: „So haben die älteren Griechen anders über den *Neid* empfunden, als wir; Hesiod zählt ihn unter den Wirkungen der *guten*, wohlthätigen Eris auf, und es hatte nichts Anstößiges, den Göttern etwas Neidisches zuzuerkennen: begreiflich bei einem Zustande der Dinge, dessen Seele der Wettstreit war; der Wettstreit aber war als gut festgestellt und abgeschätzt.“¹⁷⁹

Wie wir uns eine Außenwelt erschließen, indem wir den Dingen Namen geben und sie im Hinblick auf un-

¹⁷⁶ Vgl. z. B. Nachlaß 11[53], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 460 f. Vgl. Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

¹⁷⁷ Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

¹⁷⁸ Nachlaß 11[56], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 462.

¹⁷⁹ Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45 f.

sere Bedürfnisse und unsere Furchtsamkeiten zu beurteilen und in Dienst zu nehmen lernen, so haben wir auch uns selbst allererst kennenzulernen, indem wir dem Geschehen, das wir als Natur sind, Namen geben und es einzuschätzen und einzusetzen lernen. Dies leistet nach Nietzsche Vernunft als Wille zur Macht.

Im „Zwiespalt“ der uns konstituierenden Triebe und Leidenschaften, den Nietzsche wie Kant voraussetzen und den Nietzsche auf die Gleichgültigkeit der Natur in bezug auf Glück und Leiden des Individuums zurückführt – denn das Überleben der Gattung habe er bisher augenscheinlich nicht verhindert¹⁸⁰ –, muß Vernunft als Wille zur Macht gewichtet und eine Richtung weisen. Wir haben gesehen, daß dies – notwendig perspektivische – Verfahren uns das Glück bruchloser Übereinstimmung mit uns selbst verwehrt: immer haben wir einiges von uns selbst, einiges an Wünschen und Lebensmöglichkeiten aufzugeben, um etwas Bestimmtes zu sein. Niemals können wir uns im ganzen gerecht werden und sind in diesem Sinn grundsätzlich „dividuum“ und nicht „individuum“.¹⁸¹

Wille zur Macht als Prinzip der *Selbstgestaltung* aber ist je schon in Geltung, auch dann, wenn der einzelne vollständig unter der Herrschaft dessen steht, was Nietzsche „Sittlichkeit der Sitte“ nennt. Selbst wenn das Individuum nichts anderes kennt, als „aus Gehorsam gegen das Herkommen“ zu handeln, gehorsam einer „höhere(n) Autorität, welcher man gehorcht,

¹⁸⁰ Vgl. Nachlaß [122], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 485.

¹⁸¹ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 57; KSA 2, S. 76. Vgl. oben, § 19.

nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*“¹⁸² ist es menschliche Selbstgesetzgebung, auf die selbst Aberglaube, Magie und Tabus zurückgehen. Kein Gott hat sie uns implantiert. Nur ist es eine sich selbst nicht durchsichtige, sondern auf äußere Mächte projizierte Selbstgesetzgebung – ein Kunstgriff, sich die eigene fundamentale Unfestgelegtheit zu verschleiern: „der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel“, formuliert Nietzsche in der *Genealogie der Moral*.¹⁸³ Denn er ist zwar Natur wie andere Lebewesen auch, aber ‚von Natur aus‘ richtungslose: seine Triebe und Gefühle sind, wie gesehen, *an sich* mit keinerlei Wertungen behaftet und damit auch mit keinerlei festen Gestaltungen. Der Mensch bedarf deshalb der Selbststeuerung.

Sie jedoch wird sich allein auf der Grundlage von Selbstkenntnis angemessen vollziehen lassen. Immer weiter hat sich der Mensch in seinem Fühlen und seinem Wünschen – das als undurchschautes Hinneigen zu etwas gerade noch kein Wollen ist¹⁸⁴ – selbst zu entziffern, und dies „am Leitfaden des Leibes“.¹⁸⁵ Denn: „Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt,

¹⁸² Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 22.

¹⁸³ Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

¹⁸⁴ Zum Unterschied des Wünschens und Wollens vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 194 f. (§ 41)

¹⁸⁵ Vgl. Nachlaß 40[15], August–September 1885; KSA 11, S. 635, Nachlaß 42[3], August–September 1885; ebd. S. 692, Nachlaß 2[9], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 106. – Zu Nietzsches Philosophie des Leibes vgl. die erhellenenden Analysen von Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980, S. 15 ff.

und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretiren. Deshalb fragen wir den Leib und lehnen das Zeugniß der verschärften Sinne ab: wenn man will, wir sehen zu, ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können.“¹⁸⁶

Was Nietzsche vorschwebt, ist der Erwerb einer Lese-kunst zur Deutung unserer selbst, und hier scheinen ihm die Äußerungen unseres Leibes am unverfänglichsten zu sprechen. Sie bringen für ihn direkt und unverzerrt, das heißt vergleichsweise leicht lesbar, zum Ausdruck, was wir zu Zwecken der Selbsttäuschung immer wieder geneigt sind, uns selbst nur verzeichnet darzustellen. Hierbei ist zum Beispiel an unseren Umgang mit peinlichen oder schmerzlichen Gefühlen und Vorstellungen zu denken, die wir an uns selbst ablehnen. Und Nietzsche ist wie nach ihm Freud überzeugt, daß sämtliche für uns konstitutiven Triebe, auch so verpönte wie die Lust an der Grausamkeit,¹⁸⁷ aus physiologischen Gründen unweigerlich auf irgendeine Weise zum Ausdruck kommen – und hierin läge unsere unhintergehbare Naturabhängigkeit. Auf welche Weise freilich, ist von der Natur offengelassen, und hierin läge unser Freiheitsspielraum.

Damit es uns aber gelingt, unserem – notwendig perspektivischen – Umgang mit uns selbst eine größtmögliche Weite zu geben, bedürfen wir einer nicht ängstlich eingeschränkten, sondern einer freien und auch

¹⁸⁶ Nachlaß 40[21], August-September 1885; KSA 11, S. 639.

¹⁸⁷ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 5 ff.; KSA 5, S. 299 ff.

dem Widersprüchlichen in uns standhaltenden Sicht auf uns selbst. In diesem Sinn formuliert Nietzsche – nicht ohne Skepsis, ob die von ihm verlangte Selbstgesetzgebung den Menschen nicht am Ende überfordere: „Die Selbstregulierung ist nicht mit Einem Male da. Ja, im Ganzen ist der Mensch ein Wesen, welches nothwendig zu Grunde geht, weil es sie noch nicht erreicht hat. Wir sterben alle zu jung aus tausend Fehlern und Unwissenheiten der Praxis. – Der freieste Mensch hat das größte *Machtgefühl* über sich, das größte *Wissen* über sich, die größte *Ordnung* im nothwendigen *Kampfe* seiner Kräfte, die verhältnismäßig größte *Unabhängigkeit* seiner einzelnen Kräfte, den verhältnismäßig größten *Kampf* in sich: er ist das *zwieträchtigste* Wesen und das *wechselreichste* und das *langlebendste* und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten von sich *ausscheidende* und sich *erneuernde*.“¹⁸⁸

Noch einmal ist deutlich: Macht über sich selbst zu gewinnen, sich selbst als ursprünglich Ungeordnetes zu strukturieren, dies ist vom Menschen als dem „nicht festgestellte(n) Thier“¹⁸⁹ gefordert. Und darin, Widerstände zu überwinden, immer neu aufzubrechen und formend gleichsam von sich selbst Besitz zu nehmen, läge so etwas wie Glück.

Aber gerade wenn gilt, daß die Natur uns zwar mit Antrieben ausgestattet hat, nicht zugleich jedoch mit Rezepten ihrer Gestaltung, und gerade wenn nach Nietzsche diese uns vorgegebene natürliche Basis unserer Existenz verleugnen zu wollen, Selbstdäuschung

¹⁸⁸ Nachlaß 11 [130], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 488.

¹⁸⁹ Nachlaß 2 [13], Herbst 1885-Herbst 1886; KSA 12, S. 72.

und Wahn ist, stellt sich unweigerlich die Frage: Wie sollen wir denn mit uns selbst als auch mit anderen verfahren? Welche sind die Maßstäbe, nach denen wir – selbstgesetzgebend – an uns und anderen handeln sollten? Autonomie als solcher ist ein Gut und Böse nicht schon eingeschrieben. Das bereits von Kant gesehene „Schreckliche“ einer an sich „gesetzlosen Freiheit“ stellt sich, wie im folgenden sich zeigen wird, unter dem Titel des „Nihilismus“ als Problem auch für Nietzsche und – im Anschluß an ihn – für Heidegger. Die von Kant vorgetragene¹⁹⁰ zweite jener drei Fragen, in denen sich „alles Interesse“ menschlicher Vernunft, „das spekulative sowohl, als das praktische“, vereinige: „Was soll ich tun?“ bleibt unvermindert vi-rulent, die von ihm vorgeschlagene Antwort jedoch hat an Überzeugungskraft verloren. Und damit auch das Vertrauen auf die Fähigkeit menschlicher Subjektivität, sich selbst Richtschnur sein zu können. Ja, sogar die seit der Sophistik und seit Sokrates allgemein geteilte Auffassung, menschliche Subjektivität in ihren Grenzen und Möglichkeiten und in ihrem Verhältnis zu Welt und Gott sei *das* ausgezeichnete Thema der Philosophie schlechthin, wird angezweifelt. Foucault meint darauf wetten zu können, daß der Mensch als *Sujet* unseres Nachdenkens „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (*s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable*).¹⁹¹

¹⁹⁰ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 805/B 833.

¹⁹¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, S. 398 (dt.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1989, S. 462).