

### 3.1. Jenseits von wahr und falsch – Die konstitutionellen Fiktionen

In der zweiten Jahreshälfte 1886 arbeitet Nietzsche an einer neuen Schrift, die den Titel *Jenseits von Gut und Böse* tragen wird. Zur gleichen Zeit entsteht auch das Fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* und wird, zusammen mit einer neuen Vorrede und dem Anhang, den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*, zur zweiten Auflage hinzugefügt. Diesem Aspekt der Werkgenealogie ist es geschuldet, dass sich Ähnlichkeiten sowohl auf der inhaltlichen, als auch der argumentativen und stilistischen Ebene zwischen *Jenseits von Gut und Böse* und dem Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* nicht leugnen lassen. Alle Abschnitte, die ich hier zu dem einflussreichen Themenkomplex unter dem Titel der ›konventionellen Fiktion‹ zusammengefasst habe, entstammen dieser Zeit. Es verbindet sie eine gleichartige Argumentationsstruktur, die es nun nachzuvollziehen gilt, wobei im Zuge dessen entsprechende Zusammenhänge mit der *Denkfigur* der Maske herzustellen sind. Aufgrund der konstelativen Verbundenheit der Motive werden die zu besprechenden Abschnitte auch daraufhin untersucht, welche Facette sie dem Thema jeweils hinzufügen. Gleichzeitig sind weitere Elemente von Nietzsches Begriffsarbeit zu erschließen, deren vereinzelte Spuren sich in diesem Punkt kreuzen.

Beginnen wir mit dem Abschnitt JGB 21, der sich zwar insgesamt der Problematik von der Freiheit (bzw. Unfreiheit) des Willens widmet, dabei aber auch auf die Wissenschaftsbegriffe »Ursache« und »Wirkung« zu sprechen kommt. Während das Konzept des ›freien Willens‹ aufgrund einer mangelnden Berücksichtigung menschlicher Determiniertheit, das Konzept des »unfreien Willens« aber wegen der unzulässigen Anwendung der Logik von Ursache und Wirkung sich als unzulänglich erweisen, wird der gesamte starre Gegensatz angezweifelt und folgendermaßen aufgelöst: »im wirklichen Leben handelt es sich nur um *s t a r k e n* und *s c h w a c h e n* Willen«. <sup>16</sup> Auf den ersten Blick scheint es sich hier lediglich um eine weitere Gegenüberstellung zu handeln. Diese aber hat den deutlichen Vorteil, innerhalb der bezeichneten Pole Abstufungen zuzulassen. Begriffe der Kategorie ›frei‹ und ›unfrei‹ hingegen sind absolute Gegensatzbegriffe in dem Sinne, dass sie extreme und einander ausschließende Positionen bedeuten. Analog dem Begriffspaar ›wahr/unwahr‹ sind auch die Begriffe ›frei/unfrei‹ miteinander unvereinbar. Bezogen auf die Willensproblematik bedeutet das, wenn als Grundlage der Konzeption eines Menschenbildes der freie Wille angenommen wird, kann nicht gleichzeitig ein unfreier Wille den Menschen bestimmen und *vice versa*. Außerdem unterstellt die Annahme des freien, wie eines unfreien Willens das Vorhandensein einer Kraft, die dem Willen Freiheit gibt bzw. ihn in seiner Freiheit begrenzt. In der Geistesgeschichte stehen etwa Schelling und Hobbes für die Position der dem

---

16 JGB 21, KSA 5, S. 36.

Menschen (von Gott) gegebenen Willensfreiheit, für die andere Option beispielsweise Schopenhauer, auf den Nietzsche auch mehrfach anspielt (vgl. JGB 16 und 19). Demgegenüber eröffnet das von Nietzsche angebotene Modell eine mehrstufige Skala, auf der sich Ereignisse zwischen den Eckpunkten des ›starken‹ (und damit ›freieren‹) Willens und des ›schwachen‹ (und damit ›unfreieren‹) Willens bewegen. In diesem Sinne gilt der Mensch nicht etwa als Besitzer eines ein für allemal freien oder aber unfreien Willens, sondern sein Wollen entfaltet sich stets neu in je anderer situativer Eingebundenheit. Starkes und schwaches Wollen können einander abwechseln, nebeneinander bestehen oder zeitgleich in verschiedenen intersubjektiven Verhältnissen ausgetragen werden. Soviel zunächst zum Kontext des Aphorismus selbst. In Bezug auf die Kausalzusammenhänge heißt es schlicht:

Man soll nicht, »Ursache« und »Wirkung« fehlerhaft *v e r d i n g l i c h e n*, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt –) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie »wirkt«; man soll sich der »Ursache«, der »Wirkung« eben nur als reiner *B e g r i f f e* bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *n i c h t* der Erklärung.«<sup>17</sup>

Auf diese Weise wird erneut und gleichsam *en passant* ein Schlaglicht auf Nietzsches originären Umgang mit den Begriffen geworfen, der freilich einer Erläuterung bedarf. Die Ausführungen können durchaus als eine auch im übrigen Werk Konsequenzen zeitigende Konzeption zur Begriffsproblematik gelesen werden, die Nietzsches Philosophie im Ganzen eher implizit als ausdrücklich unterliegt. Begriffe sind unter diesem Gesichtspunkt Mittel der Bezeichnung von Dingen oder Sachverhalten. Das ist nun nicht weiter verwunderlich, sind alle Begriffe doch zunächst Worte, die im Zuge der notwendigen Verständigung der Menschen untereinander hervorgebracht wurden. Dabei stellt sich allerdings die Frage, in welchem Maße man diese Begriffe für verbindlich hält und welchen Bezug zur Wirklichkeit man ihnen einräumt. Nach Nietzsche dienen sie eben allein der Bezeichnung und keineswegs der Erklärung. Eine Erklärung ist vielmehr Ausdruck der Überzeugung, einen Modus der Weltbeschreibung gefunden zu haben, der mit den realen

17 Ebd. Nietzsches Aversion gegen das Konzept von Ursache und Wirkung ist nur vor dem Hintergrund des Gedankens einer im permanenten Werden begriffenen Welt erschließbar. Dabei erscheinen kausale Beziehungen als willkürlich konstruierte, voneinander isolierte Ursache-Wirkungs-Momente, die nur jeweils Ausschnitte und Stillstellungen sein können: Denn wo sollte die ›Kausalität‹ beginnen, wo sollte die ›Ursache‹ aufhören und in ›Wirkung‹ übergehen? »Ursache und Wirkung: eine solche Zweifelt giebt es wahrscheinlich nie, – in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren« (FW 112, KSA 3, S. 473). Entsprechend wird nicht die Tatsache bezweifelt, dass etwas auf etwas anderes einwirken könne, sondern an welcher Stelle die Zäsuren ein »willkürliches Zertheit- und Zerstückeltsein« erzeugen, das dem »Fluss des Geschehens« entgegensteht (ebd.).

Gegebenheiten tatsächlich auch übereinstimmt. Hier bleibt Nietzsche skeptisch und stellt dem sein Verständnis einer in der Konsequenz äußerst radikalen Position wissenschaftlicher Redlichkeit entgegen. Jegliche Arten von Begriffen gelten ihm nunmehr als Fiktionen, die durch Sprachgebrauch und Vorstellungswelten zwar zu Konventionen geworden sind, deren Wirkmächtigkeit aber nichtsdestoweniger allein den Bezeichnungsvorgängen entspricht. Selbst das Konzept von Ursache und Wirkung ist somit eine solche »conventionelle[] Fiktion«, nicht ein Faktum. Die Folgen dieser konzeptionellen Umstellung sind indes weitreichend. Wie bereits angedeutet wurde, ist der Anspruch, »Erklärungen« der Welt zu geben, auf der Überzeugung gegründet, durch adäquates Wissen und Einsetzen der Begriffe tatsächlich einen Zugang zu den »Dingen an sich« eröffnet zu haben.<sup>18</sup> Wenn Nietzsche den wissenschaftlichen Anspruch also auf ein Wirksamwerden von Begriffen als bloße »Bezeichnung« und »Verständigung« zurücknimmt, ist das eine Geste ebenso der Strenge, wie der Bescheidenheit. In diesem Sinne lässt sich auch begründen, weshalb der Modus, Erklärungen zu geben, wissenschaftlich nicht mehr infrage kommen soll. Wird doch wenige Abschnitte zuvor konstatiert, selbst eine Naturwissenschaft wie die Physik sei »auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung [...] und nicht eine Welt-Erklärung«.<sup>19</sup> Dem Modus der Erklärung wird also der Modus der Interpretation entgegengestellt – womit nicht zuletzt der Weg für eine kritische Naturwissenschaftshermeneutik geebnet ist, wie sie Reinhard Schulz 2004 vorgelegt hat.<sup>20</sup> Was zunächst wie eine simple Übertragung von Methoden

18 Darauf scheint schon allein das Wort »Begriff« hinzuweisen, das man wohl nicht zu unrecht auf ein »Greifen« zurückführt. Hier allerdings steckt denn auch der mögliche Irrtum und Fallstrick: Indem durch den »Be-Griff« alle Dinge so wirklich werden, als könne man sie faktisch »greifen«, weil sie sehr nah an den Erkennenden herangerückt werden – denn was ich greifen kann, ist keine Armlänge von mir entfernt –, indem also eine solche Intimität im Umgang mit den Dingen suggeriert wird, fällt die Distanz der Beschreibungsgrundlage (= Worte) kaum mehr ins Gewicht. Auch meint man mit einem »Begriff« die Dinge wörtlich »im Griff« und also Gewalt über sie zu haben.

19 JGB 14, KSA 5, S. 28. Der Aphorismus beginnt wie folgt: »Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist: aber, insofern sie sich auf den Glauben an die Sinne stellt, gilt sie als mehr und muss auf lange hinaus noch als mehr, nämlich als Erklärung gelten« (ebd.). Man beachte den feinen Bedeutungsunterschied zwischen den Formulierungen »Erklärung sein« und »als Erklärung gelten«: Physik *ist* um nichts mehr und nichts weniger eine wirkliche Erklärung zu nennen, als andere Modelle – dürfe aber viel mehr als andere Modelle für eine Erklärung *gelten*. Vgl. auch FW 112: »»Erklärung« nennen wir's: aber »Beschreibung« ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser, – wir erklären ebenso wenig wie alle Früheren.« (FW 112, KSA 3, S. 472).

20 Vgl. Reinhard Schulz: Naturwissenschaftshermeneutik. Eine Philosophie der Endlichkeit in historischer, systematischer und angewandter Hinsicht, Würzburg 2004. Mit dem Ziel, die »selbstinszenierte Faktizität der Naturwissenschaften [zu] kritisieren, um für das Verstehen

der Philologie erscheinen mag, wo verschiedene Arten der Text-Exegese zueinander in Auslegungskonkurrenz treten, entwickelt bei näherer Betrachtung eine durchaus umstürzlerische Dynamik. Keine Erkenntnismethode allein dürfe also zukünftig so unbescheiden auftreten, für sich den Status einer Welt-Erklärung zu beanspruchen – denn sie alle sind in diesem Sinne Arten und Weisen der Interpretation und operieren lediglich auf verschiedenen Ebenen bzw. mit verschiedenen Methoden. Sich die Welt derart »zurecht zu legen«, deutet zusätzlich darauf hin, dass durch das Anwenden einer jeden wissenschaftlichen Methode zugleich die möglichen Ergebnisse als Welt-Einsichten vorbestimmt und fundamental geprägt werden.<sup>21</sup> Entsprechend wird jede Art der Weltbetrachtung zu einem Auslegungsgeschehen deklariert, das als solches in einem Gefüge mit anderen Auslegungsgeschehen koexistiert. Was jedoch für die (Natur-)Wissenschaften geltend gemacht wird, davon ist auch – und sogar in einem noch höheren Maße – die Philosophie betroffen. Denn während jene Wissenschaften ihre Forschungen in Spezialgebieten leisten, ist es der Anspruch verschiedenster Philosophen gewesen, alle Wissens- und Geistesgebiete zu umfassen, indem sie geschlossene Systeme zu erdenken suchten, die es mit dem Weltganzen aufnehmen sollten. Doch gerade solchen Philosophen spricht Nietzsche die Möglichkeit ab, ihr hehres Ziel einer objektiv und »rein« durchgeführten, vollständigen Bestandsaufnahme tatsächlich verwirklicht zu haben. Vielmehr stellen auch ihre Arbeiten sehr verschiedene Modi der Auslegung und Interpretation der Welt dar, wobei die Philosophen-Persönlichkeiten

---

neue Möglichkeiten zu eröffnen« (ebd. S. 206) und einem »dezidiert historischen Anspruch« (ebd. S. 209) bezieht Schulz gegen die derzeitige Popularisierung von Naturwissenschaften als »Metaphysikersatz« (ebd.) Stellung: »Die Naturwissenschaftshermeneutik sucht die Wahrheit zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. »Bezeichnungen« fallen [...] weder auf Seiten des Gegebenen noch der Theorie. Sie sind auch nicht nur begrifflich, können zum Beispiel auch metaphorisch sein.« (ebd. S. 169). Im Anschluss an Cassirer sollen Naturwissenschaften als »Symbolssystem« in Betracht kommen. Dies führe in durchaus kritischer Absicht »zu einem relativen Apriori, das bezogen auf ein gegebenes theoretisches System von Fall zu Fall ermittelt werden muß, und nicht wie bei Kant schon im Vorhinein für jeden Erkenntnisserwerb feststeht.« (Ebd.).

- 21 Diese Skepsis nimmt in den Grundzügen bereits die Wissenschaftstheorien eines Ludwig Fleck, sowie die Einsichten der Heisenbergschen Unschärferelation und der Quantentheorie vorweg, wonach eine jede Messmethode den zu untersuchenden Gegenstand selbst mit beeinflusst und dessen Zustände verändert. Allerdings hatte bereits Hegel 1807 in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* darauf hingewiesen, dass »die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt.«, weshalb für Hegel das Erkennen des Absoluten nicht im Sinne eines Werkzeuggebrauchs infrage kommt (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. 63). Zur sog. Realismus-Antirealismus-Debatte und der Kontroverse zwischen I. Hacking und H. Putnam vgl. Reinhard Schulz: *Darstellen und Rekonstruieren: Eine hermeneutische Erwiderung auf Ian Hacking*. In: *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 30, N° 2, 1999, S. 365-378.

selbst mitsamt ihren Vorlieben, Abneigungen und Vorurteilen, ihrer Moral und ihren Interessen, nicht zuletzt aber mit ihren Instinkten und ihrer Leiblichkeit den jeweiligen Maßstab abgeben.<sup>22</sup> Für dieses unhintergehbare Verhältnis von Erkenntnisprozess und persönlicher Eingebundenheit muss freilich Nietzsches eigene Hypothese vorausgesetzt werden, nach der »alles Dasein essentiell ein a u s l e g e n d e s Dasein« mit wesentlich »perspektivische[m] Charakter« ist.<sup>23</sup> Die Rede von der Möglichkeit nunmehr »u n e n d l i c h e [ r ] I n t e r p r e t a t i o n e n« der Welt wird nun zur notwendigen Bedingung, im Felde der Wissenschaft auf den bescheideneren Modus der Interpretation umzustellen, statt weiterhin auf die üblichen Modi der Erklärungen zu bauen.<sup>24</sup>

In der Tat setzt Nietzsche solchen Überzeugungen sein eigenes Verständnis von Wissenschaftlichkeit entgegen, dessen Fundament allerdings auf einer Ebene der Fiktion gebaut ist, wie, im Vorgriff auf die Argumentation der Genealogie der Moral, der Abschnitt FW 344 deutlich macht:

In der Wissenschaft haben die Ueberzeugungen kein Bürgerrecht, so sagt man mit gutem Grunde: erst wenn sie sich entschliessen, zur Bescheidenheit einer Hypothese, eines vorläufigen Versuchs-Standpunktes, einer regulativen Fiktion herabzusteigen, darf ihnen der Zutritt und sogar ein gewisser Werth innerhalb des Reichs der Erkenntniss zugestanden werden [...]. Fiege nicht die Zucht des wissenschaftlichen Geistes damit an, sich keine Ueberzeugungen mehr zu gestatten?<sup>25</sup>

Als neue Tugend der Wissenschaft gilt hier die Bescheidenheit, die ganz offenkundig gegen eine als anmaßend empfundene Haltung der Überzeugungen ins Feld geführt wird. Man könnte auch sagen: Bescheidenheit wird gegen Wahrheit gestellt, insofern »die Wahrheit« selbst zum Besitz von Überzeugungen berechtigt.

22 Vgl. hierzu das *Erste Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen* aus *Jenseits von Gut und Böse*. Darin v.a. die Abschnitte JGB 3, 5 und 6, KSA 5, S. 17ff. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Michael Hampe, wenn er verschiedene Philosophien als unterschiedliche Möglichkeiten des Reagierens auf die Welt bezeichnet. Vgl. Michael Hampe: *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Berlin 2014, S. 44.

23 FW 374, KSA 3, S. 626f.

24 Ebd. S. 627. Der programmatische Titel des Aphorismus »Unser neues ›Unendliches‹« verweist auf die Ebene der potentiellen Unabschließbarkeit aller Interpretationsprozesse und spielt gleichzeitig mit dem in der Metaphysik beheimateten Begriff des Unendlichen.

25 FW 344, KSA 3, S. 574. Vgl. zu diesem Thema auch Heit, Helmut; Heller, Lisa (Hg.): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin/Boston 2014.

Ausdruck dieser Bescheidenheit ist demnach das Aufstellen von »Hypothesen«, denen als »Versuchs-Standpunkten« eine Qualität der Vorläufigkeit eignet. Der dritte Platz in der Reihe ist wiederum der Fiktion zugewiesen worden, die an dieser Stelle den Namen einer »regulativen Fiktion« trägt. Wurden bereits die »konventionellen Fiktionen« als begriffliche Modi entwickelt, deren Wert einer der Bezeichnung und Verständigung, nicht aber der Erklärung sein soll, können hier ähnlich gelagerte Funktionen erschlossen werden. Die konzeptionelle Nähe beider Fiktionsmodelle wird dort deutlich, wo es um die Reduktion von Glaubensartikeln und Sätzen des Unbedingten geht, wo stattdessen die Restitution einer Denkebene des Ungefährten und der Umwege über die notwendig illusionäre Funktion der Begriffe geleistet wird und nicht zuletzt, wo ein Reformulieren von thetischen Standpunkten in hypothetische zum Ideal erhoben wird. Im Mittelpunkt steht folglich das Geltenlassen von Begriffen, Konzepten, Erklärungsmodellen und vergleichbarer wissenschaftlicher Instrumentarien als Fiktionen. Diese fungieren, ihrer Bezeichnung entsprechend, einerseits als Regulatoren des Wahrheitsparadigmas und sind andererseits Ausdruck der Konvention gewordenen Plausibilität begrifflicher Konzepte. Deutlich wird hierbei, dass es Nietzsche vorrangig um eine *Haltung* zur jeweiligen Disziplin geht, mehr noch, um eine moralische Neubegründung der Wissenschaft und der Philosophie.

Seit den Anfängen des abendländischen Denkens bis heute hat das Paradigma eines wissenschaftlichen Ethos Geltung, das das Streben nach der wahren Erkenntnis und das Erlangen von Wahrheit in den Vordergrund stellt. Dabei war ebenso die Vorstellung maßgebend, – und ist bis heute sehr lebendig geblieben – die Wahrheit sei etwas gleichsam unter Schleiern oder Nebeln oder in der Dunkelheit Verborgenes, die der gewissenhafte und geistesgewandte Erkennende nur zu »lüften« brauche, um sie, die Wahrheit, ganz ans Licht zu bringen.<sup>26</sup> Nietzsche thematisiert nun nicht allein »die Wahrheit« scherzhaft als »Weib«, auf die es die männlichen Forscher und Philosophen auch deshalb abgesehen hätten, weil es eben »ein Frauenzimmer für sich einzunehmen« gelte.<sup>27</sup> Sondern er macht zudem darauf aufmerksam, dass gerade das Wahrheitsparadigma ein ausgesprochen moralisches Fundament der Wissenschaft darstellt, indem es dem Glauben an einen höheren, gleichsam göttlichen Wert der Wahrheit entspringt und insofern nach

26 Vgl. zur Wirkmächtigkeit von Erkenntnis-Metaphern die wegweisende Monographie von Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Kommentar von Anselm Haverkamp), Frankfurt a. M. 2013. Insbesondere zur Metapher der Wahrheit als »Licht« siehe Kapitel I *Die Metaphorik der »mächtigen« Wahrheit*, S. 18-26 und zur »verborgenen Wahrheit« siehe Kapitel II *Wahrheitsmetaphorik und Erkenntnispragmatik*, S. 27-51.

27 JGB Vorrede, KSA 5, S. 11. Dass der »Fetischcharakter« der Wahrheit tatsächlich mit dem grammatischen Geschlecht des Wortes in Verbindung stehen könnte – zumindest in den romanischen und einigen germanischen Sprachen –, hat Nietzsche mehrfach in provokanter Weise angedeutet.

wie vor einem metaphysischen, christlichen Wertekanon entspricht. Andererseits kann auch ein Wahrheitsbegriff wie etwa Kant ihn formuliert, wobei Wahrheit als »Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte« gilt,<sup>28</sup> nicht infrage kommen. Eine solche »Übereinstimmung« von Begriff und bezeichnetem Objekt, von Signifikat und Signifikant, von Denken und Gegenstand anzunehmen, erscheint für Nietzsche ohnehin unzulänglich. Wenn das Einführen des Konzeptbegriffs der »regulativen Fiktionen« in die Sprache der Erkenntnis den Überzeugungen Einhalt gebietet und ihnen als Hypothesen und Versuchs-Standpunkten Bescheidenheit lehrt, bedeutet dies eine Anpassung des Unbedingtheitsanspruchs der Wahrheit. Die »Wahrheiten« solcher Hypothesen und Standpunkte sind dann Wahrheiten, die unter bestimmte Bedingungen gestellt sind oder sie sind Wahrheiten auf Zeit. Dabei entspricht das Konzept der »regulativen« oder »konventionellen« Fiktionen im Grunde dem der in Anführungszeichen gesetzten »Wahrheit«. Wo immer Nietzsche den überzeitlichen, absoluten Wahrheitsanspruch der Wahrheit auf solche Weise in Zweifel zieht, ist nicht zu übersehen, dass trotzdem von »Wahrheit« gesprochen wird, wenngleich von einer veränderten. Regulativen oder konventionellen Fiktionen (wie den Zahlen, dem Sein, dem Subjekt auch der Sprache) kommt deshalb eine Dimension des Wahren zu, weil sie im Lebens- und Kommunikationszusammenhang der Menschen erfolgreich einen funktionalen Stellenwert besetzt haben und bis heute besetzen. In diesem Sinne kommen die verschiedenen Fiktionen als wirkmächtige Effekte in Betracht, die in sämtliche Lebensbedingungen und Wissensformen, in die Praktiken und Gesellschaftsstrukturen der Menschen eingeflossen sind und sich in ihnen manifestiert haben. Sie ermöglichen das menschliche Leben in der uns bekannten Form und bedeuten zumeist auch eine Abkürzung der Kommunikation.<sup>29</sup>

Das in FW 344 aufgestellte Ideal verlangt also neben der Bescheidenheit genannten Haltung zur Zielsetzung und zu den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zusätzlich die Bereitschaft, gewisse Formen der Selbsttäuschung als notwendig anzuerkennen. Weil zu den Grundsätzen und Fundamenten des gesamten Wahrheitsgeschäfts die entsprechenden Falschheiten (der Sprache, des Subjekts, der Zahl, der Identität) gehören, ist es nur opportun, den Fiktionen, Illusionen und Täuschungen einen Platz einzuräumen. Dieses leistet das Konzept der »konventionellen Fiktionen« und bezeichnet somit die Bereitschaft, die Struktur von

28 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 670.

29 Vgl. diesbezüglich JGB 12: »Was die materialistische Atomistik betrifft: so gehört dieselbe zu den bestwiderlegten Dingen, die es giebt; und vielleicht ist heute in Europa Niemand unter den Gelehrten mehr so ungelehrt ihr ausser zum bequemen Hand- und Hausgebrauch (nämlich als einer Abkürzung der Ausdrucksmittel) noch eine ernstliche Bedeutung zuzumessen« (JGB 12, KSA 5, S. 26).

Sprache, Logik und Mathematik, Ursache und Wirkung als Täuschungsmechanismen gelten zu lassen, sie deutlich zu markieren und ihnen somit den unbedingten Glauben aufzukündigen.

An diesem Punkt hat die ohnehin fordernde Argumentation einen Grad der Selbstreflexivität erreicht, der sie nun in ein paradoxes Dilemma münden lässt: Muss nicht, so fragt Nietzsche, diese Zurücknahme wissenschaftlicher Überzeugungen in Hypothesen trotz allem auf dem Fundament wenigstens einer unhinterfragten, nicht zu relativierenden Überzeugung gründen? Drückt sich also in der Akzeptanz von markierter Täuschung nur einmal mehr jener »Wille zur Wahrheit« aus, der als metaphysischer Glaube und moralische Komponente der Wahrheit den Vorrang vor der Unwahrheit gibt? Jedenfalls muss als notwendige Bedingung für das Geltenlassen und Zugestehen von Spielräumen der Täuschung zunächst die unbedingte Wertfestlegung gelten, es tue »n i c h t s m e h r n o t h a l s W a h r h e i t«:<sup>30</sup> Erst dieses Mehr-an-Wahrheit ist damit Vorbedingung für die Möglichkeit eines bewussten Operierens mit strukturellen und funktionalen Unwahrheiten. Der Schluss, der weniger in dem besprochenen Aphorismus gezogen wird, als er sich vielmehr in Nietzsches Philosophieren selbst vollzieht, besteht folgerichtig aus zwei Schritten: Erstens darin, als Wahrheitsfundament die Maßgabe zu errichten, dass dem Leben wie der Wissenschaft zuweilen auch die Täuschung und damit ein gewisses Maß an Unwahrheit zu ihrer Erhaltung und Steigerung dienlich ist. Zweitens wird fortan die Wahrheit, statt sie um jeden Preis zu erkämpfen, mit Misstrauen bedacht, indem es nunmehr geboten erscheint, dieselbe zeitweise auszuklinken, sie in Anführungszeichen zu setzen und ihr auf diese Weise ihr absolutes Gültigkeitsrecht zu entziehen. Gleichzeitig ein Mehr-an-Wahrheit und eine Absage an die Wahrheit als unbedingte Herrscherin, bedeuten die regulativen Fiktionen folglich Modi der Täuschung und das Implementieren einer »fast-Wahrheit«, beispielsweise durch »Platzhalter«: alle Begriffe, Zahlen, Sprachsysteme, Formeln gelten demnach als Platzhalter für die Leerstelle, die der Tod der Wahrheit hinterlässt.

Damit ist gewissermaßen eine Zwischenebene hergestellt, die es ermöglicht, wie auf einem gespannten Hochseil zwischen zwei extremen Positionen und Abgründen zu balancieren: Dem Ideal der »Wahrheit um jeden Preis« auf der einen und einem nihilistischen Illusions-Gedanken auf der anderen Seite. Denn keineswegs ist nun für Nietzsche alles nur noch bittere Illusion, hier wird keiner willkürlichen Relativität oder erdrückenden Irrelevanz der einzelnen Perspektive das Wort geredet. Im Gegenteil unterstreicht Nietzsche wiederholt die immense Produktivität solcher Illusionen, deren Erträge sowohl im wissenschaftlichen und philosophischen Bereich, als auch im »profanen« Bereich alltäglicher Vorstellungen zu

30 FW 344, KSA 3, S. 575.

beobachten sind. Ebenso wenig wie Nietzsche die sonst übliche moralische Abwertung der Maske vollzieht, mit der die Erkenntnis, alles sei eben »nur« ein Maskenspiel in einem resignierten, bedauernden Unterton vorgetragen wird, ebenso wenig stellen die »regulativen Fiktionen«, die hier als Denkfigur der Maske entwickelt wurden, eine Resignation oder gar Kapitulation vor dem Scheincharakter des Lebens dar. Als markierte Selbst-Illusionierung können sie eine Fiktion als Fiktion präsent halten und den Gestus wissenschaftlicher Bescheidenheit als Prozesse der Vorläufigkeit, partieller Nicht-Wahrheit und potentieller Unabschließbarkeit in der Schwebe lassen.

Besonders aufschlussreich für den hier zu entwickelnden Schwerpunkt ist der Abschnitt JGB 4, weil er sowohl das Thema der (Selbst-)Täuschung aufnimmt, als auch einen Hinweis darauf gibt, dass der Topos der konventionellen Fiktion in Auseinandersetzung mit der Philosophie Immanuel Kants ausgeprägt wurde, um dann freilich in eine Positionierung gegen Kant zu münden. Der Abschnitt beginnt mit dem vielsagenden Satz: »Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil [...]. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist.«<sup>31</sup> Hier wird also zunächst das übliche Kriterium der »Falschheit« in seiner Gültigkeit als Ausschlusskriterium grundsätzlich infrage gestellt, um ihm sofort ein anderes Wertungssystem entgegen zu setzen. Unter dieser Perspektive können gültige Einwände nicht lediglich auf Grundlage der Falschheit eines Urteils formuliert werden, sondern auch aufgrund der negativen Effekte auf das Leben derjenigen, die mit den Urteilen umzugehen genötigt sind. Im Gegenteil – und das ist der Umkehrschluss, den Nietzsche hier nicht ausgeführt hat – würde auch das Kriterium der »Wahrheit« nicht mehr den Ausschlag dafür geben, die Güte eines Urteils oder einer Erkenntnis zu beschließen. Das ist der Fall, wenn Wahrheiten lebensfeindliche Elemente in sich tragen. Der Wert eines Urteils wäre dann also nicht mehr an seiner Wahrheit oder Falschheit festzustellen, vielmehr an seinen Auswirkungen für die *Spezies* des Menschen, für das kulturelle Kollektiv zu messen. Schon der vorangehende Abschnitt, JGB 3, hatte die Frage aufgeworfen, warum, »das Bestimmte mehr werth sei als das Unbestimmte, der Schein weniger werth als die ›Wahrheit‹« und festgestellt: »dergleichen Schätzungen könnten, *bei aller ihrer regulativen Wichtigkeit für u n s*,

31 JGB 4, KSA 5, S. 18. In diesem Zusammenhang ist auch die Vorrede zur *Götzen-Dämmerung* bedeutsam. Das »Aushorchen« von Götzen mit dem Perkussionshämmerchen wäre dahingehend zu verstehen, dass es Götzen nicht zerstört und mit einem Hammer zertrümmert, sondern eben auf ihre Schwachstellen hin überprüft und in diesem »schwachen« Sinne dekonstruiert. Damit ist die Möglichkeit gegeben, denjenigen Menschen ihre Götzen zu lassen, die sie als Lebensbedingung benötigen. In *Ecce homo* heißt es dazu: »Ich selber, ein Gegner des Christenthums de rigueur, bin ferne davon, es dem Einzelnen nachzutragen, was das *Verhängniss* von Jahrtausenden ist.« (EH weise, 7, KSA 6, S. 275).

doch nur Vordergrunds-Schätzungen sein« und müssten als »physiologische Forderungen einer bestimmten Art von Leben« in Betracht kommen.<sup>32</sup> Dem wiederum liegt die Annahme zugrunde, dass die Erkenntnisse Einzelner mitunter jenen »Volks-Vorurtheilen« entsprechen, die in Kollektiven lebendig sind und die ebenso von der Wirkmächtigkeit der Sprache zeugen.<sup>33</sup> Trotz ihrer Unwahrheit wäre bestimmten Erkenntnissen also ein erheblicher Wert innerhalb der Geistesgeschichte zuzusprechen, die immer auch Alltagsgeschichte ist. Im Anschluss an die bereits zitierte Eröffnung von JGB 4 heißt es:

[W]ir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, – dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.<sup>34</sup>

Wenn also die Einsicht in die Falschheit eines Urteils kein Grund ist, es als Urteil rundweg abzulehnen, ist damit freilich nicht gesagt, dass man falsche Urteile nicht auch als solche benennen könnte. Nietzsche tut das, indem er Kants Kategorie der synthetischen Urteile a priori zu denjenigen Erkenntnissen zählt, die zwar unter die »falschesten« gehören und die dennoch für den Menschen die »unentbehrlichsten« Urteile sein könnten. Schon die Steigerungsform ist ein Affront gegen ein – heute viel mehr als noch zu Nietzsches Zeiten verbreitetes – Denken des Wahren und des Falschen als streng logische Werte. Denn es wird nahegelegt, es könne ein »mehr« oder »weniger« an Falschheit und eben auch »falscheste« Urteile geben. »Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn«,<sup>35</sup> so wird das obige Zitat unmittelbar weitergeführt, bedeutet nun nichts anderes, als einerseits plausible, sogar vernichtende Argumente gegen eine Sache vorbringen zu können und gleichzeitig ihre geistesgeschichtliche wie kulturelle Relevanz anzuerkennen. Eine herausragende Schlüsselstellung nimmt dabei jene fiktionale Ebene des Denkens ein, die hier als ein »Geltenlassen der logischen Fiktionen« benannt ist.<sup>36</sup> Solche Erfindungen des menschlichen Geistes hätten für sich genommen keine Entsprechung in

32 JGB 3, KSA 5, S. 17 (Hervorhebung C.S.).

33 JGB 19, KSA 5, S. 32. Der Aphorismus setzt sich exemplarisch mit Schopenhauers Ansichten zum Willen auseinander und konstatiert: »Wollen scheint mir vor Allem etwas C o m p l i c i r t e s, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.« (Ebd.).

34 JGB 4, KSA 5, S. 18.

35 Ebd.

36 Ebd.

der Wirklichkeit und machten erst mit Blick auf die historisch gewachsene Konstitution des Menschen Sinn. Indem er sich etwa eine »Welt des Unbedingten, Sichselbst-Gleichen« fingiert,<sup>37</sup> bestätigt der Mensch immer aufs neue eine durch ihn geschaffene Ebene der Illusionen, deren fundamentale Funktion als seine Lebensbedingung Nietzsche herausstellt. Will man ihm diese nicht nehmen, müsste man eben solche »logischen Fiktionen« trotz ihrer Falschheit gelten lassen und gleichzeitig das Bewusstsein darüber wach halten, dass es sich um Fiktionen handelt.

Hier steht Nietzsche Kant möglicherweise näher, als es ausdrücklich vermerkt ist. Jedenfalls könnte die Zuspitzung auf die »regulativen Fiktionen« in methodischer Hinsicht an die Rede von den Vernunftbegriffen bzw. Ideen als »regulativen Prinzipien« und »heuristischen Fiktionen« bei Kant angelehnt sein.<sup>38</sup> In philosophischer Hinsicht jedoch finden die daraus abgeleiteten drei Postulate der *Kritik der praktischen Vernunft* (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) keineswegs Unterstützung. Freilich steht für Nietzsche nicht die rein akademische Auseinandersetzung mit Kants Argumenten im Vordergrund. Vielmehr wird die Kantische Philosophie dazu genutzt, der wissenschaftlichen Grundüberzeugung, der Präferenz von »Wahrheit« gegenüber »Falschheit«, die oben erörterte Wertungsoption eher komplementär an die Seite als tatsächlich entgegen zu stellen, mit der jedwedes Urteil unter der Perspektive des Lebens zu betrachten ist.<sup>39</sup>

37 Ebd.

38 Vgl. z.B. die Passage der *Transzendentalen Methodenlehre*, I. Hauptstück, III. Abschnitt: »Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen), regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen.« (KrV, B 799). Bei Kant dient das Konzept regulativer Prinzipien einerseits dazu, eine Unterscheidung des (konstitutiven) Gebrauchs der Verstandesbegriffe vom (regulativen) Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe zu ermöglichen und insofern eignet den Ideen der Vernunft eine »praktische Kraft« (KrV, B597). Andererseits legitimieren sie in Form der Postulate der praktischen Vernunft die Ideen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit (der Seele).

39 Wenig später folgt mit JGB 11 eine weitere, diesmal explizite Kant-Kritik. In polemischem Stil wird die Problematik von JGB 4 aufgenommen: Es sei »endlich an der Zeit, die Kantische Frage »wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?« durch eine andre Frage zu ersetzen »warum ist der Glaube an solche Urtheile n ö t h i g?« – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten!« (JGB 11, KSA 5, S. 25). Kant hatte das Prinzip von Ursache und Wirkung unter die synthetischen Urteile a priori gezählt (KrV, Einleitung IV, B 12-13). Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass auch der bereits analysierte Abschnitt JGB 21 in diesen Kontext gestellt werden kann. Indem Nietzsche dort vorschlägt, die Begriffe »Ursache« und »Wirkung« im Sinne »conventioneller Fiktionen« zu verstehen, wandelt er die vorher in ihrem Wahrheitsanspruch kritisierte Kategorie hier womöglich in ein begriffliches Konzept um, das ausdrücklich die angenommene Fiktivität im Namen trägt. Denn:

Die Folie, vor deren Hintergrund das Denkmodell der regulativen Fiktionen als solche erkennbar wird, ist erneut Nietzsches heraklitische Ausdeutung einer Welt des Werdens, worin die Fixpunkte, das Feststehende und überhaupt jedes mit sich selbst gleichbleibende Ding nur behelfsweise fingiert sein können. Auf derselben Ebene rangiert dann auch die Mathematik, wenn Nietzsche sie als höchsten Ausdruck der »beständige[n] Fälschung der Welt durch die Zahl« bezeichnet.<sup>40</sup> Sie kann deshalb eine Verfälschung der Wirklichkeit genannt werden, weil es strenggenommen zwei identische Dinge überhaupt nicht gibt, die Zahlen aber genau diese Prämisse voraussetzen, indem etwa aus 1 und 1 eine 2 wird. Nichtsdestotrotz sind und bleiben solche Annahmen wie die des Identischen – sei es die Identität von etwas mit sich selbst über einen längeren Zeitraum, sei es die Identität (das Zusammenfallen) zweier unterschiedener Dinge – ebenso wie die Annahme etwa des Ursache-Wirkungs-Prinzips oder die Idee der Freiheit fundamentale Kategorien des menschlichen Denkens und Handelns. Schließlich beruhen etliche Praktiken in Bereichen des kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Lebens auf solchen Annahmen, nicht zuletzt ethisches Handeln und moralische Prinzipien.

Allerdings drückt sich in dem Konzept der regulativen Fiktionen ebenso wenig die Position eines radikalen Konstruktivismus aus, wie insgesamt keineswegs die Möglichkeit verworfen wird, Spielarten der uns umgebenden Welt zu erkennen.<sup>41</sup>

---

»W i r sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben.« (JGB 21, KSA 5, S. 36).

40 JGB 4, KSA 5, S. 18.

41 Noch viel weniger ist die tatsächliche Vorhandenheit einer äußeren Welt infrage gestellt. Lediglich die Idee, wir könnten adäquat erkennen »wie sie an sich ist«, wird verworfen. JGB 15 bietet dafür ein gutes Beispiel. Nachdem klargestellt wurde, dass unsere Sinnesorgane als eines Stücks der Außenwelt nicht ihre eigene Ursache sein können, sondern es sinnvoller ist, anzunehmen, dass wir sie wie die äußere Welt und die eigene Existenz schlicht »vorfinden«, schließt eine spielerisch-provokante Frage den Aphorismus ab: »Folglich ist die Außenwelt n i c h t das Werk unserer Organe –?« (JGB 15, KSA 5, S. 29). Sie zielt gerade darauf ab, in den spezifischen Wahrnehmungsweisen, die uns als Menschen charakterisieren, das permanente Konstituieren dieser Außenwelt als einer von uns wahrgenommenen Welt zu sehen: Die Außenwelt ist nur dann nicht das »Werk unserer Organe«, wenn darunter verstanden wird, dass wir sie ursächlich begründen würden, sie also von uns abhinge. Andererseits ist sie in einem gewissen Sinne ganz ausdrücklich unser »Werk«, indem unsere Sinnesorgane und unsere sonstige leibliche Konstitution die Außenwelt nur in einer ganz bestimmten Weise erfahrbar machen. Gleichzeitig ist JGB 15 ein Musterbeispiel für eine von Nietzsche häufig angewandte textuelle Strategie, den letzten Schluss einer Argumentation nicht vorzugeben, sondern den Lesern und Leserinnen selbst zu überlassen. Dies wird mittels rhetorischem Fragen, Gedankenstrichen und suggestiven Ausrufen erreicht, z. B.: »Aber dann wären ja unsere Organe selbst – das Werk unserer Organe!« (ebd.). Insbesondere aber die abschließende, oben zitierte Frage, die in einen Gedankenstrich und ein Fragezeichen ausläuft, muss durch eigenes Schlussfolgern aufgelöst und beantwortet werden.

Vielmehr ist das menschliche Wahrnehmen und Denken spätestens dann, wenn es in die Ebene des Bewusstseins vordringt, durch Begriffe und Schemata sowie visuelle, taktile, auditive oder olfaktorische Konzepte schon so sehr vorgeprägt, dass diese vom Wahrnehmungsprozess selbst nicht mehr abgezogen werden können.

In den nachgelassenen Notizen und Fragmenten Nietzsches finden sich vor allem aus dem Jahr 1885 – also im zeitlichen Umfeld sowohl des fünften Buches der *Frohlichen Wissenschaft* als auch von *Jenseits von Gut und Böse* – zahlreiche Belege für ein experimentierendes Nachdenken mit spekulativen Begriffen: etwa dem der »regulativen Fiktion«<sup>42</sup>, andere Sachverhalte werden als »regulative Hypothese«,<sup>43</sup> »regulative Methode«<sup>44</sup> oder »regulatives Princip« benannt.<sup>45</sup> Die Rede von konventionellen oder regulativen Fiktionen erhält bei Nietzsche keinen theoriebildenden Stellenwert, vielmehr kommt ihr als sprachlichem Versuchsfeld die Bedeutung zu, ein Bewusstsein von den als notwendig angenommenen Erkenntnis-Illusionen und Gedanken-Fiktionen wach zu halten. Beschrieben als *Denkfigur* der Maske, wäre dieser Mechanismus gleichermaßen als Zeigen des Zeigens zu verstehen. Dadurch wird ein Aufwerten fiktionaler Erkenntnisgrundlagen praktiziert, deren konzeptuelle Notwendigkeit oben beschrieben wurde.

Insgesamt scheint Nietzsche, ablesbar sowohl an dieser Erkenntnis- und Wissenschaftskritik als auch an seinen eigenen philosophischen Methoden und Darstellungsweisen, »[n]icht eine Philosophie als *D o g m a*, sondern als vorläufige Regulative der *F o r s c h u n g*« zu präferieren.<sup>46</sup> Wie weitreichend diese Denkfigur gerade die Voraussetzungen von Erkenntnis und Wissenschaft gleichsam kontaminiert, ist summarisch gezeigt worden. Im Folgenden sollen deren Einflüsse auf Nietzsches Subjekt-Konzept in den Fokus rücken. Weist doch ein Notat von 1885 eindrücklich auf Verbindungen zwischen den verschiedenen Problemfeldern hin. Das »Ich« als »Konstruktion des Denkens«, im Zeichen einer »Welt des Werdens«, wird als eine solche »*r e g u l a t i v e F i k t i o n*« unter die unentbehrlichen Lebensbedingungen gezählt:

Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das »Ich« es ist, was denkt, fühlt u. will: vielmehr nehme ich das Denken Ich selber als eine Konstruktion des Denkens, von gleichem Range, wie »Stoff« »Ding« »Substanz« »Individuum« »Zweck« »Zahl«: also nur als regulative Fiktion, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich »Erkennbarkeit« in eine Welt des Werdens hineingelegt, hineingedichtet wird. [...] Das Denken setzt {erst} das Ich [...]. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion

42 Nachlass 1885, 34 [249], KSA 11, S. 505.

43 Nachlass 1885, 34 [247], KSA 11, S. 504.

44 Nachlass 1885, 43 [2], KSA 11, S. 701.

45 Nachlass 1885, 34 [76], KSA 11, S. 443.

46 Nachlass 1884, 26 [432], KSA 11, S. 266.

ist {auch sein mag}, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung u trotzdem falsch sein.<sup>47</sup>

### 3.2. Mensch und Maske im Spiegel der Sprache

Die *Denkfigur* der Maske auf Nietzsches postontologische Konzeption des Subjekts anzuwenden, heißt zunächst, bestimmte Mechanismen des Rückfalls anzuerkennen. Diese resultieren v.a. aus dem folgenreichen Übertragungsgeschehen grammatischer Strukturen auf den empirischen Menschen. Zwar ist der Mensch – unter der Prämisse des Heraklitischen *πάντα ῥεῖ* – als beständig werdendes, mithin sich beständig transformierendes entworfen, dem keine Einheit, sondern Vielheit zukommt.<sup>48</sup> In diesem Sinne wird er verstanden als ein Maskenspiel, das aus einem fortwährenden Abtauschen von Masken besteht, ohne dass hinter einer Maske sein ›wahres Ich‹, sein ›Wesenskern‹ oder seine ›wirkliche Identität‹ ausfindig zu machen wäre. Gibt man diese Überlegungen jedoch zu, erscheint es mehr als erstaunlich, weshalb und wie sich der Mensch überhaupt als etwas Gleichbleibendes wahrzunehmen gelernt hat. Der in prähistorischer Zeit begonnene, jahrtausendelange Entstehungsprozess dessen, was wir Bewusstsein, Gedächtnis, Denken oder Geist nennen, mag einerseits von zentraler Bedeutung gewesen sein. Nicht minder aber steht die Entwicklung der Sprachen damit in Verbindung: Sieht man nämlich das Konzept der jedem Menschen gegebenen, unsterblich-ewigen, unteilbar-einen Seele als eine Folge des Sprachgebrauchs und nicht als seine Ursache, indem etwas Vorgefundenes einfach benannt worden wäre, verschiebt sich der Fokus.<sup>49</sup> Für Nietzsches Subjekt-Verständnis jedenfalls ist die so beschriebene ›Seele‹ eine der ersten Bastionen, die mit dem ›Tod Gottes‹ fallen muss, weil sie ihrer Glaubwürdigkeit beraubt ist. Insofern sie jedoch die in ihrem alltäglichen Gebrauch kaum mehr reflektierten grammatischen und sprachlichen Irrtümer auf ihrer Seite hat,

47 Umschrift nach KGW IX 4, W I 3, S. 108f.; Nachlass 1885, 35 [35], KSA 11, S. 526.

48 Zu einer Kritik der Vorstellung des Individuums als Einheit im Zusammenhang mit einer Widerlegung der Vereinbarkeit von Ethik und Ästhetik bei Nietzsche vgl. Claus Zittel: Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: Nietzsche-Studien, Bd. 32, 2003, S. 103-123. Unter Bezugnahme auf Nietzsches Modell des Menschen als in sich divergenter Organismus, mit einer Vielheit von Kräften und dessen Herrschermetaphorik, die oft als Restitution des autonomen Subjektbegriffs missverstanden wird, konstatiert Zittel: »Der Herrscher ist nur ein Spielball im Zusammenspiel der Triebe, allenfalls ein Mitspieler.« (ebd. S. 109). Ausführlicher hierzu vgl. Kapitel 4.1.

49 Zur ontologischen Struktur des Sprachgebrauchs und zu Nietzsches Gegenentwurf bis heute instruktiv Josef Simon: Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a.M. 1985, S. 63-97 und ders.: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition. In: Nietzsche-Studien, Bd. 1, 1972, S. 1-26.