

Nietzsches analogisches Denken

Nicolas Füzesi

Die Analogie ist ein erkenntnistheoretischer Relationsbegriff. Mit ihr wird ein Verfahren bezeichnet, anhand dessen zwischen Eigenschaften oder Zuständen von Gegenständen oder Systemen auf die Relation der Ähnlichkeit eines richtigen Verhältnisses oder einer Entsprechung geschlossen wird.¹ Eine Analogie bezeichnet also eine Verhältnisgleichheit oder Verhältnisseinheit, die sich der strukturellen oder funktionalen Ähnlichkeit von Eigenschaften oder Zuständen verdankt.² Der epistemische Wert der Analogie besteht dabei in der neuzeitlichen Philosophie im Anschluß an die spätantike Tradition³ darin, daß ihr aufgrund dieser strukturellen oder funktionalen Entsprechung als Ähnlichkeitsrelation die Begründung von *Wahrscheinlichkeit* zugesprochen wird, freilich auch nur diese.

Hier schließt Nietzsche ebenso wie Kant und auch Hegel an, aber im Verhältnis zu diesen Autoren und damit im Verhältnis zur Tradition mit umgekehrten Vorzeichen. Denn während die Analogie sowohl bei Kant als auch bei Hegel im Sinne der spätantiken Tradition als *Erkenntnismittel* disqualifiziert wird⁴, weil sie nur *Wahrscheinlichkeit* begründet, wird sie von Nietzsche gerade aufgrund dieses Umstandes zum Angelpunkt seines Denkens: Der Stellenwert der Analogie geht über die rein epistemische Funktion hinaus, gerade weil sie »nur« wahrscheinlichkeitsbegründend ist. Nietzsches Denken ist deshalb ein Denken, das analogisch *ist* und nicht bloß Analogien *benutzt*. Zur Erläuterung dieser These beziehe ich mich auf ei-

¹ Vgl. H. J. Sandkühler: *Analogie*, in: ders. (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1990, bes. S. 101–108, S. 102.

² Vgl. H. J. Sandkühler: *Analogie*, a. a. O.

³ Vgl. W. Kluxen: *Analogie*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1971, S. 214–227, bes. S. 226.

⁴ Vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 449f. Anm., und G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 190.

nige Stellen aus dem Nachlaß und auf Nietzsches Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

1. Der Ausgangspunkt

»Welche Macht zwingt zur Nachahmung? Die Aneignung eines fremden Eindrucks durch Metaphern.

Reiz – Erinnerungsbild

Durch Metapher (Analogieschluß) verbunden.

Resultat: es werden Ähnlichkeiten entdeckt und neu belebt.

An einem Erinnerungsbilde spielt sich der *wiederholte*

Reiz noch einmal ab [...]«⁵

Dieser Aphorismus gibt repräsentativen Aufschluß über die für Nietzsches Denken grundlegende Annahme, daß alles, was ist, aufgrund des Willens zur Macht ist.⁶ Sie zeigt sich hier in bezug auf seine Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Dieses wird im Rahmen der Annahme eines Zwanges zur Einverleibung des Fremden, wie es heißt, der »Aneignung eines fremden Eindrucks« beschrieben.⁷ Diese Aneignung geschieht Nietzsche zufolge durch eine Wechselwirkung von Kräften. Das ›Wie‹ dieser Wirkung ist metaphorisch. Das heißt, es kann nur im Rahmen metaphorischer Rede Gegenstand der Betrachtung sein. Daß diese These reflexiv ist, d. h. ihre eigene Rechtfertigung in sich birgt, wird sich zeigen. Durch sie ist es Nietzsche jedenfalls möglich, das ›Wie‹ der Wirkung von Kräften als einen solchen Versuch der »Aneignung eines fremden Eindrucks« – also im Rahmen einer anthropomorphen Metapher – zu interpretieren. Das genannte Verhältnis von Reiz und Reaktion (»Erinnerungsbild«) wird somit legitimerweise in diesem Sinne verstanden und wahlweise auch als Analogieschluß bezeichnet.

Versteht man unter einem Analogieschluß wie traditioneller-

⁵ F. Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe* [abgekürzt: KGW], begründet von G. Colli und M. Montinari, III Abteilung, Bd. 4, S. 78 (Nachgelassene Fragmente, Sommer 1872 bis Anfang 1873).

⁶ Dieser Aphorismus, wie auch die folgenden finden sich im Umkreis der Überlegungen über Philosophie bzw. Philosophen. Sie firmieren unter Titeln wie *Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis*.

⁷ Obwohl Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht in systematisch greifbarer Weise erst im Spätwerk Niederschlag findet, ist sie doch von Anfang an in verschiedenen Artikulationsgraden Bestandteil seiner Überlegungen.

weise einen Schluß *per analogiam*, d. h. einen Schluß von der Übereinstimmung zweier Objekte in mehreren wesentlichen Merkmalen auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in anderen Merkmalen⁸, so läßt sich dies auch auf Nietzsche anwenden. Nietzsches Rede von der Funktion der Metapher als Analogieschluß, nämlich als Schluß vom Reiz auf das »Erinnerungsbild«, wird im Rahmen dieser Definition insoweit verständlich, als auch hier »Ähnlichkeiten entdeckt« und, wie Nietzsche hinzufügt, »neu belebt« werden. Das geschieht so, daß »etwas als gleich« behandelt wird, »was man in einem Punkte als ähnlich erkannt hat«⁹. Wie das genau vor sich geht, ist allerdings vor dem Hintergrund des angeführten Aphorismus und der Definition des Analogieschlusses nicht hinreichend zu klären. Denn Nietzsche spricht sich ja nicht über die Analogie als solche aus; er stellt lediglich fest, daß ihr eine bestimmte Funktion im Rahmen seiner Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zukommt. Für diese Zurückhaltung läßt sich im Rekurs auf Nietzsches Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* aber ein Grund angeben: die Analogie ist als solche nicht definierbar, weil sie nicht begrifflich fixierbar ist. Da es nichts außer der Analogie gibt – denn auch die Begriffe sind Analogien –, ist dieser Umstand verantwortlich für die Metaphorik der menschlichen Rede. Der Nachweis dieser These erfolgt beim frühen Nietzsche sprachkritisch. Ihre Konsequenz ist beachtlich und bestimmt sein ganzes Denken. Ist nämlich der Nachweis erbracht, daß es keine Begriffe im Sinne der philosophischen Tradition gibt, dann ist das Denken notwendig analogisch. Daraus folgt nicht nur die Analogizität von Nietzsches Denken, sondern des menschlichen Denkens schlechthin. Diese aus einer Sprachkritik gewonnene These steht im größeren Rahmen einer Kritik an der traditionellen Metaphysik, wie sie sich in der Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* findet.

2. Nietzsches Analogie- und Begriffstheorie

Ausgangspunkt der Frühschrift ist die Frage, was Wahrheit ist – Wahrheit im traditionellen Sinne der *adaequatio*, also im »aussermoralischen Sinne« verstanden. Es geht um die Frage, welches das

⁸ Vgl. R. Eisler: *Wörterbuch philosophischer Begriffe*, Bd. 1, Berlin 1910, S. 40.

⁹ KGW III, Bd. 4, S. 86, Nr. 249.

Kriterium dafür ist, von einer Subjekt-Objekt-Relation – in *Wahrheit und Lüge* heißt es von »Relationen der Dinge zu den Menschen«¹⁰ – zu sprechen, die »wahr« ist, die also, wie Nietzsche kantisch formuliert, das »Ding an sich« zu fassen bekommt. Daß dies unmöglich ist, zeigt Nietzsche durch zwei Überlegungen, einerseits dadurch, daß er Wahrheit als über die »Conventionen der Sprache«¹¹ festgelegt begreift, andererseits dadurch, daß er die Begriffsbildung als sprachlichen Vorgang begreift, in dessen Rahmen vom Individuellen abgesehen und auf ein Allgemeines hin abstrahiert wird, das als solches – im Gegensatz zum »Individuellen und Wirklichen«¹² – nicht existiert. So heißt es entsprechend, daß »jeder Begriff [...] durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«¹³, welches das Individuelle ja ist, entstehe.

In *Wahrheit und Lüge* wird die Diagnose dieses Vorgangs geliefert zum Zweck einer radikalen Metaphysikkritik. Die Unerreichbarkeit des Dings an sich (bzw. eher: der Dinge an sich qua Individualitäten) erklärt Nietzsche dabei durch die Natur der Sprache. Sie stellt, global gesprochen, eine Reaktion auf einen Reiz, hier: einen »Nervenreiz«¹⁴ dar, der sich in Form eines Bildes manifestiert. Nietzsche nennt diese Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild die »erste Metapher«¹⁵. Das Wort als manifestierte sprachliche Grundeinheit wiederum ist die Nachformung eines derartigen Bildes in einen Laut. Nietzsche nennt diesen Vorgang die »zweite Metapher«¹⁶.¹⁷ Worte

¹⁰ KGW III, Bd. 2, S. 373.

¹¹ A. a. O., S. 372.

¹² A. a. O., S. 374.

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O., S. 372.

¹⁵ A. a. O., S. 373.

¹⁶ A. a. O.

¹⁷ Zu den Details dieser sich aus einem zeitgenössischen Bezug Nietzsches speisenden Begriffs- und Sprachtheorie vgl. M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs.« Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996, bes. S. 104–116; auf Stingelins bereits in den *Nietzsche-Studien*, Bd. 17 (1987), zusammen mit A. Meijers publizierte »Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*« nimmt Th. Böning: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin, New York 1988, S. 101–117, Bezug. Böning stellt zu Recht heraus, daß »die Grenze einer Abhängigkeiten nachspürenden positivistischen Fragestellung« (S. 102) dort liegt, wo die Grundposition Nietzsches zur Debatte steht;

sind Nietzsche zufolge sofort Begriffe dadurch, daß das Wort »eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, [...] sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche [...] passen muss«¹⁸.

Da sich nun im »Menschen der Wahrheit, im Forscher, im Philosophen«¹⁹ diese Tätigkeit des Gleichsetzens des Nicht-Gleichen fortsetzt, und zwar »durch Metapher«²⁰, also *per analogiam*, gilt es diesen Umstand im Verhältnis zur metaphysischen Tradition zu reflektieren. Nietzsche tut dies, indem er seine eigene Hypothese ins Feld führt, nämlich die vom Willen zur Macht.²¹ Sie drückt sich hier so aus, daß der Vorgang des Gleichsetzens des Nicht-Gleichen im »Streben nach einheitlichem Beherrschen«²² gesehen wird. Diese Diagnose ist kritisch-genealogisch in bezug auf die metaphysische Tradition. Denn das Denken des traditionellen Philosophen hat ein anderes Selbstverständnis, als es die kritische Diagnose Nietzsches zu Tage fördert. Der Philosoph meint nicht in Metaphern, sondern in Begriffen zu sprechen, die eine Gegenstandswelt ontologisch oder zumindest transzendental als kategorial nach Gesetzen etablierte Erscheinungswelt erfassen. Nietzsche setzt dem seine Hypothese entgegen:

»Führen wir die ganze intellektuelle Welt zurück bis zum Reiz und zur Empfindung, so erklärt diese dürftigste Perception am wenigsten.

Der Satz: es giebt keine Erkenntniß ohne ein Erkennendes oder kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt, ist ganz wahr, aber die äußerste Trivialität.

Wir können vom Ding an sich nichts aussagen, weil wir den Standpunkt des Erkennenden d. h. des Messenden uns unter den Füßen weggezogen haben. Eine Qualität existiert *für uns* d. h. gemessen an uns. Ziehen wir das Maaß weg, was ist dann noch Qualität!

Was die Dinge *sind*, ist aber nur zu beweisen durch ein daneben gestelltes messendes Subjekt. Ihre Eigenschaften an sich gehen uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken.

denn diese Grundposition ist die *Voraussetzung* für die Adaptation von Gerbers Thesen, nicht deren Resultat!

¹⁸ KGW III, Bd. 2, S. 373 f.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 373.

²⁰ KGW III, Bd. 4, S. 61, Nr. 174.

²¹ Daß es sich beim Willen zur Macht um eine *Hypothese*, wenn auch die stärkste aller möglichen handelt, geht in aller Deutlichkeit hervor aus KGW VI, Bd. 2, S. 50 f., Nr. 36.

²² KGW III, Bd. 4, S. 61, Nr. 174.

Nun ist zu fragen: wie entstand ein solches messendes Wesen?
Die Pflanze ist auch ein *messendes Wesen*.«²³

Aus diesem Aphorismus geht klar hervor, daß Nietzsches Diagnose auf der Folie seines eigenen Weltbildes operiert. Es geht ihm um das Wirken (Reiz – Reaktion) und ganz konsequent um die Entstehung von Subjektivität als *messendem Wesen*. Sie soll anhand von Wirkungen erklärt werden, aber nicht mechanistisch nach dem Kausalitätsprinzip, sondern nach der Konzeption des Willens zur Macht. Nietzsche plädiert für eine Wirklichkeitskonzeption, in der die Welt als Wirkzusammenhang von Kräften interpretiert wird, die miteinander im Kampf liegen. Der Wille zur Macht findet so in seiner einzig möglichen, nämlich anthropomorphen Auslegung seinen legitimierbaren Ausdruck.²⁴ Denn nur die anthropomorphe Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zeigt sich der Tatsache – als dem *factum*, dem Gemachten – gegenüber nicht blind, daß die Welt das ist, was wir aus ihr machen. Im Frühwerk denkt Nietzsche diesen konstruktivistischen Ansatz noch auf dem Hintergrund der Dichotomie von vernünftigen und intuitivem Menschen²⁵, wobei letzterem der Vorrang gebührt, da er sich der Interpretiertheit der Welt bewußt ist bzw. das Konstruktive unserer Weltsicht *lebt*. Von daher erklären sich dann auch die von Nietzsche emphatisch geäußerten Sätze wie »im Schaffen liegt unser Heil!«²⁶ oder »Sie [die Kunst] muß alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären!«²⁷. Die Interpretationstheorie, die ihr Fundament in der These vom Willen zur Macht hat, ist noch nicht in der Weise des Spätwerkes greifbar, wo diese selbst im Verhältnis zum Mechanismus Gegenstand des Nachdenkens wird²⁸ und auch vor dem tradierten metaphysischen Konzept des ›Ich‹ keinen Halt mehr macht²⁹. Eine Konsequenz, die sich unabhängig vom Ausarbeitungsgrad der Hypothese vom Willen zur Macht aber ergibt, ist die Analogizität von Nietzsches Denken. Denn

²³ A. a. O., S. 56, Nr. 156.

²⁴ Vgl. KGW III, Bd. 2, S. 380, wo Nietzsche die empirische Welt mit der »anthropomorphischen« Welt gleichsetzt.

²⁵ Vgl. a. a. O., S. 383.

²⁶ KGW III, Bd. 4, S. 47, Nr. 125.

²⁷ A. a. O., S. 16 f., Nr. 36. Da der intuitive Mensch mit dem Künstler gleichgesetzt wird vgl. auch a. a. O., S. 24, Nr. 52 und S. 42, Nr. 105 zum Stellenwert der Kunst im Verhältnis zu Wissenschaft und Philosophie.

²⁸ Vgl. bes. KGW VI, Bd. 2, S. 33, Nr. 22 und S. 50 f., Nr. 36.

²⁹ Vgl. KGW VII, Bd. 3, S. 248, Nr. 35.

die logische Gegenstandsidentität, die dem traditionellen Empirismus seine feste Gestalt gibt, wird von früh an zugunsten eines analogen, metaphorischen, von Nietzsche als künstlerisch begriffenen Denkens verworfen, das zunächst im Frühwerk das Spielerische der Konstruktivität seines Vorgehens *lebt* und später darum *weiß*.

Wenn nun das Gleichsetzen des in Wahrheit Nicht-Gleichen im Begriff geschieht, was bedeutet das dann für die Analogie, die ja zwischen Begriffen spielt? Es bedeutet, daß die Analogie sich im Gegensatz zum Begriff gerade über die Differenz zwischen der begrifflichen Operation des Identifizierens von Ungleichem und ihrem Ins-Verhältnis-Setzen von an sich Verschiedenem im Klaren ist. Ihre Struktur spiegelt dieses Verhältnis, indem in ihr keine Identifikation ohne Voraussetzung der Unterschiedenheit stattfindet. Die Analogie expliziert dadurch die Nicht-Gleichheit des Wirkzusammenhangs als Ganzen als die ihr strukturell eigene Differenz, indem sie diese als offenen Spielraum der Bedeutungsübertragungen kenntlich macht. Sie ist selbstbezüglich, weil sie nichts anderes von sich behauptet, als Bedeutungen zu *übertragen*, und damit zu erkennen gibt, daß sie nie von den Dingen an ihnen selber wird sprechen können, sondern diese nur in verschiedenen Bedeutungen zur Verfügung hat, die sie darüber hinaus auch noch von Fall zu Fall *herstellt*. Sie ist in diesem Sinne zugleich *Interpretation von etwas* und *Selbstinterpretation*. Und weil sie keine Anstalten dazu macht, »das Gleiche mit dem Nicht-Gleichen zu identifizieren«, ist sie *nichts als das*. Nietzsche ist in dieser Hinsicht als radikalisierte Kant zu lesen. – Damit ist die epistemische Funktion der Analogie umrissen. Ebenso ist der metaphysische Hintergrund, vor dem sie diese Funktion entfaltet, bezeichnet. Wie aber ist die Aussage genau zu verstehen, daß alles Interpretation ist?

Das ontologische Korrelat dieser Aussage in *Ueber Wahrheit und Lüge* ist die Annahme von Nicht-Gleichem bzw. von *Differenz*³⁰. Diese ergibt sich aus Nietzsches Konzept einer dynamisch aufzufassenden Wirklichkeit. Denn ist Wirklichkeit ›Wirken‹, also Geschehen, so ist sie zwar ein einheitlicher Zusammenhang, aber ein in sich differenzierter, der es eben nicht mehr zuläßt, in einer strikten Weise

³⁰ Dieser Begriff wurde von G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie* (Titel der Originalausgabe: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962), aus dem Französischen übersetzt von B. Schwibs, Frankfurt a. M. 1985, in die Nietzsche-Interpretation eingeführt. Nietzsche selbst vermeidet eine solche abstrakte Begrifflichkeit.

von logisch-begrifflich definierter Gegenstandsidentität zu sprechen. Zwar läßt sich die Wirklichkeit kategorial als Vielheit, Verschiedenheit und Relationalität beschreiben, doch ist diese Beschreibung nur eine unter anderen möglichen und in Nietzsches Augen aufgrund ihrer Abstraktheit eine solche, die sich um die Wahrheit ihrer eigenen Aussage bringt, weil sie ihren Ausgang von der jeweiligen Welt des Beobachters verschleiert. Was in Wahrheit besteht, ist gerade diese unendliche Perspektivität der Beobachter, die sich zugleich als indeterminierte Vagheit und Mehrdeutigkeit beschreiben läßt. Interpretation in diesem Horizont und im Sinne des analogischen Denkens besteht nun gerade darin, in den so verstandenen heterogenen Bereichen, den unendlichen Perspektivitäten also, Ähnlichkeiten aufgrund von Differenz als Nicht-Gleichem zu entdecken.

Von außen gesehen kann die Funktion der Analogie daher dahingehend bestimmt werden, daß sie eine heterogene Vielfalt, deren Einheit nicht mehr begrifflich fixiert werden kann, vergleichbar machen, d. h. in ein *Verhältnis* setzen muß. Die Analogie identifiziert nicht, sondern läßt das Verschiedene als Verschiedenes stehen, indem sie es durch Bedeutungsübertragung lediglich *vergleicht*. Was traditionell für einzelne epistemische Relationen gilt und von daher sektoriell begrenzt als Funktion der Analogie gesehen wurde, wird bei Nietzsche im Zuge seiner dynamisch-relationalen Interpretation der Wirklichkeit zu einem Gesamtkonzept: heterogene Vielfalt wird aufgrund eines polaren Kräftemodells, das durch den Willen zur Macht bestimmt ist, universal *per analogiam* als Verhältnis von Kraftzentren interpretiert.³¹

Dieses Analogieverständnis besteht im Gegensatz zu einem rein mathematischen nicht in einem Proportionalitäts-, Ähnlichkeits-, Beziehungsgleichheits- und Übereinstimmungsverhältnis, sondern darin, überhaupt einen Vergleich aufgrund von Übertragung anzustellen. Die Analogie ist damit zwar auch im Sinne Kants »eine voll-

³¹ An Sekundärliteratur vgl. V. Gerhardt: *Vom Willen zur Macht*. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin, New York 1996; G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, a. a. O., bes. Kap. 2; F. Decher: *Wille zum Leben – Wille zur Macht*. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg, Amsterdam 1984; G.-G. Grau: *Ideologie und Wille zur Macht*. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin, New York 1984; W. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 3 (1974), S. 1–60; K. Gloy: *Nietzsches Theorie des Willens zur Macht als Kritik an der traditionellen Vernunft Herrschaft*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104 (1997), S. 263–278.

kommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen«³², meint also eine Verhältnisleichheit zwischen zwei Gegenständen, mithin eine Ähnlichkeit, die sich nicht auf einzelne Teile oder Eigenschaften dieser Gegenstände, sondern auf das *gegenseitige Verhältnis zwischen* Eigenschaften oder Teilen gründet. Doch sie liegt im Grunde einer solchen Verhältnisleichheit voraus. Und ebenso einer Verhältnisidentität, die es neben der Gegenstandsidentität auch noch gibt. Aristoteles, der zwischen quantitativer Analogie (Proportionalität in strenger Bedeutung) und qualitativer Analogie (die zwischen geometrischen Figuren oder zwischen Organen verschiedener Lebewesen stattfinden kann), unterscheidet, sagt, daß wir in einer Mehrheit von Begriffen enden, die, zwischen denen nicht Identität, sondern nur Analogie besteht.³³ Nietzsche geht dazu über, zu erklären, *warum das notwendig so ist*. Während man sich bei Aristoteles mit der intuitiv plausiblen Tatsache konfrontiert sieht, daß nicht nur innerhalb einer bestimmten Gattung, sondern auch und gerade zwischen unterschiedlichen Gattungen ein Vergleich stattfindet – das *tertium comparationis* ist dabei die Ähnlichkeit zwischen den Entitäten (wie beispielsweise die zwischen den Federn eines Vogels und den Schuppen eines Fisches)³⁴, ergibt sich diese Ähnlichkeit bei Nietzsche aufgrund dessen, daß sie in einem bestimmten Interpretationshorizont auftaucht, nämlich dem des Herren, also dem, der die Macht hat, über die Wahrheit einer Aussage zu entscheiden. Denn nur in einem in dieser Weise bestimmten Interpretationshorizont haben die Bestimmungen ihren fixen Ort. Durchschaut man aber die Perspektivität ihrer jeweiligen Bestimmtheit, dann muß man die statische Auffassung einer Pluralität verschiedener voneinander isolierter Objekte (oder moralischer Werte) durch die Annahme eines durchgängigen Zusammenhangs im Sinne einer agonal strukturierten Werdewelt ersetzen. Diese wird von Nietzsche als eine sich hierarchisch nach Herren und Sklaven konstituierende und sich im Rahmen dieser Extreme graduell immer wieder aufs neue abstufende Totalität miteinander im Kampf verbundener – wie

³² I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg 1976, §58.

³³ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Bücher I–VI, Neubearbeitung und Übersetzung von H. Bonitz, Hamburg 1989, V 6, 1016 b–1017 a. Analogisch ist demzufolge das, »was sich ebenso verhält wie ein anderes zu einem anderen« (1016 b34f.). Die Analogie ist so das begrifflich-prädikative Verfahren der Herstellung von Beziehungen zwischen nicht zusammengehörenden Sachverhalten.

³⁴ Vgl. hierzu H. J. Sandkühler: *Analogie*, a. a. O., S. 102.

es heute heißt, »transversaler«³⁵ – Welten bzw. Systeme verstanden. – Damit ist das Verhältnis in seiner Möglichkeit, also das *tertium comparationis*, auf der Seite der Analogie als Verhältnisgleichheit und Ähnlichkeit bezeichnet. Inhaltlich, sozusagen von der Welt her, läßt sich formulieren: Während Analogie in der traditionellen Rhetorik »Sinnsüchtigkeit« bzw. »Unerfülltheit der semantischen Funktionen eines Wortes ohne Syntax«³⁶ bedeutet und diese Funktionsfülle der klassischen Analogie entspricht, bedeutet sie bei Nietzsche *Sinnsüchtigkeit* und das heißt: Interpretationsbedürftigkeit der *Welt*. Die Welt, analogisch gedeutet, kann nur in einer Fülle von Erläuterungen und Bedeutungen entfaltet werden. Sie ist nicht eindeutig aussagbar. Auch hier geben sich die Kritik an der traditionellen Begriffstheorie der Philosophen und Nietzsches eigene Theorie der Interpretation die Hand.

Die *Übertragung*, die in der Aussageform der Analogie stattfindet – und hier hat ein Vergleich mit Freuds Theorie der Verdrängung seinen Ort –, wird dabei anthropologisch bzw. psychologisch oder, besser, *genealogisch* erklärt. Ausgangspunkt ist der philosophierende Mensch in seinem Verhältnis zur Welt. Von daher erklären sich auch die Begriffe der Erinnerung und Nachahmung, die im Rahmen der analogischen Rede Nietzsches immer wieder auftauchen, um epistemische Verhältnisse zu erläutern und diese als unsachgemäße Anthropomorphismen zu decouvrieren. Die Spitze dabei ist die, den Anthropomorphismus als Ausgangsbasis zu nehmen und in der Kritik an scheinbar dezentrierten Positionen – man denke an Nietzsches Kritik des Mechanismus! – als notwendig zu erweisen. Die Analogie, das Metaphorische, baut die Brücke zwischen Innen- und Außenwelt, die als unterschiedene Sphären im Zuge dieser Konzeption allerdings obsolet werden; denn es gibt nichts außer dem Metaphorischen. So heißt es denn auch konsequent im Nachlaß: »Es gibt keine *Form* in der Natur, denn es gibt kein Inneres und kein Äußeres. Alle Kunst beruht auf dem *Spiegel* des Auges.«³⁷ Die genealogisch decouvierte Nötigung, unser Innensein auf die Dinge der Außenwelt zu übertragen, ist dabei das Metaphorische im engeren Sinne, das Anthro-

³⁵ So der Terminus bei W. Welsch: *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995.

³⁶ W. Schmidt-Biggemann: *Was ist eine probable Argumentation?* Beobachtungen über Topik, in: K. Gloy (Hrsg.): *Rationalitätstypen*, Freiburg, München 1999, S. 149–165, S. 160.

³⁷ KGW III, Bd. 4, S. 53, Nr. 144.

zentrische, ein Gesetz unserer seelischen Organisation. Und die menschliche Sprache ist von daher grundlegend in diesem engeren Sinne metaphorisch. Daraus resultiert, daß alles, was wir haben, unsere Interpretation ist. Und daraus folgt wiederum, daß die Vergleichskriterien und Übertragungsmaßstäbe nicht abstrakt begrifflich verfügbar sind. Deshalb muß man in Nietzsches genealogisches Denken, das sich als im Kern analogisches zeigt, konkret einsteigen, um eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien und dem Maßstab zu bekommen. Man wird aber insofern enttäuscht werden, als Nietzsche – in einem in diesem Punkt beinahe hegelisch anmutenden Sinn – keine transzendente Setzung mehr zuläßt: Die Wirklichkeit als Interpretation, so könnte man analogisch formulieren, entspricht der Identifikation von Logik und Realphilosophie bei Hegel, in der der Begriff und die Wirklichkeit sich nur vom Begriff her erklären lassen. Nietzsches Texte sind in diesem Sinne ebenso selbstbezüglich wie diejenigen Hegels; sie sind selbst Interpretation und denken diesen Umstand mit.

Das läßt sich einem Aphorismus aus dem Spätwerk *Jenseits von Gut und Böse* entnehmen, in dem im Rahmen einer Reflexion auf die Interpretationskünste der Philologen und Physiker Nietzsches eigene These vom Willen zur Macht als Hypothese, d. h. als Interpretation eingeführt wird. Denn zum Schluß meint er:

»Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.«³⁸

3. Schlußbemerkung

Fassen wir zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Nietzsches Denken ist analogisch, weil es die logisch-begriffliche Fixierung vermeiden will. Denn diese ist Nietzsche zufolge ungeeignet, die Perspektivität und Relativität der ausschließlich dynamisch aufzufassenden Wirklichkeit zu erkennen. Diese Wirklichkeitsauffassung wird in der genealogischen Betrachtung der menschlichen Realität gewonnen. Sie wird im Spätwerk unter dem Titel *Wille zur Macht* systematisch entfaltet. Die Leitbegriffe, die in die bereits im Frühwerk beginnende Umsetzung dieser Grundannahme der Perspektivität

³⁸ KGW VI, Bd. 2, S. 33, Nr. 22.

und Relativität der Wirklichkeit eingehen, sind: Nachahmung, Übertragung, Erinnerung. Im Frühwerk (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) wird klar herausgestellt, daß es sich im menschlichen Wahrheitsstreben um eine Übertragung von Selbsterleben in begriffliche Strukturen handelt, so daß wir, wenn wir diese Übertragung durchschauen wollen, das Verhältnis von Ich und moralischer sowie dinglicher Welt als ein analogisches denken müssen. »Geschehen« ist nicht auf einen begrifflichen Nenner zu bringen. Unter der kritischen genealogischen Perspektive wird Denken daher als analoges Denken gewonnen und verstanden. Nietzsches Denken ist deshalb *notwendig* analogisch. Das zeigt sich bereits darin, daß Nietzsche von der Analogie als solcher nicht spricht. Er *bewertet* sie implizit, indem er sie *benutzt*. Und er *urteilt* ebenso über sie, d. h. über ihren explikativen und das heißt wiederum ihren Welt-, sprich: Geschehens-erschließenden Wert.

Man muß sich abschließend fragen, ob es Nietzsche mit seiner genealogischen Methode und seiner Konzeption vom Willen zur Macht gelungen ist, die Gegenseite der traditionellen Logik und klassischen Vernunftkonzeption zu inkludieren. Gibt es ein externes Kriterium, einen supertheoretischen Standpunkt, von dem aus Nietzsches Position in ihrem Versuch ihre eigene Perspektivität mitzudenken, als unzulänglich ausgewiesen werden kann? Man könnte logisch argumentieren und fragen, ob die Analogie in Nietzsches Sinn beispielsweise nicht widersprüchlich ist. Denn sie behauptet zugleich eine rein immanente Gleichheit *und* Differenz. In der Analogie wird einerseits vorausgesetzt, daß verschiedene Gegenstände ausdrücklich unterschieden sind, und dann wird in einem gewissen Gegensatz zu den Verschiedenheiten ein Zusammenhang auf der Grundlage einer Verhältnisgleichung zuwege gebracht. Dieser Quasi-Widerspruch löst sich aber auf, weil die Unterschiedenheit eine begriffliche und von daher keine *wirkliche* im terminologischen Sinne Nietzsches ist, und andererseits, weil der in der Analogie etablierte *Zusammenhang* allein in der Interpretiertheit allen Geschehens besteht. Insofern bringt die Analogie ihre eigene Realität in einem ganz praktischen Sinne hervor. Es verwundert daher nicht, wenn Nietzsche im Frühwerk das Erkennen durch das Schaffen substituieren will und im Spätwerk die Einsicht in diese notwendige Konstruiertheit der Welt qua Metapher einfordert.

In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kontrastiert er dabei noch deutlich Bild und Anschauung als »die andere

anschauliche Welt«³⁹ mit dem Begriff, den er als »pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden«⁴⁰ und demzufolge als etwas versteht, das »eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen (und) Gränzbestimmungen«⁴¹ errichtet. Diese begriffliche Strukturierung der Welt steht nun nicht nur im Kontrast zu der anderen, anschaulichen Welt, sondern auch in Konkurrenz zu ihr, und zwar insofern, als vergessen werden kann, daß dem Begriff etwas vorhergeht, das keinen ontologischen Anspruch erheben kann, weil es sich dabei um zwar originale Anschauungsmetaphern, aber eben doch nur um Metaphern handelt, die nicht »als die Dinge selbst«⁴² genommen werden können. Wird der Ursprung des Begriffs in der Anschauungsmetapher vergessen, besiegelt der Mensch seine Selbstvergessenheit, er vergißt sich »als *künstlerisch schaffendes* Subjekt«⁴³. Der Ausgangspunkt dieser »ästhetischen« Überlegung in *Ueber Wahrheit und Lüge* ist, daß Ich und Welt zwei »absolut verschiedene Sphären«⁴⁴ ohne Kausalität sind. Deshalb ist zwischen beiden »höchstens ein *ästhetisches* Verhalten«⁴⁵ und das heißt eine »andeutende Übertragung, eine nachstammende Übersetzung in eine ganz andere Sprache«⁴⁶ möglich. Aus diesem Grunde geht Nietzsche nicht nur davon aus, daß die Analogie in allem Denken über sogenannte innere und äußere Gegenstände eine große heuristische Rolle spielt, sondern daß sie als Korrektur des rein formalen Denkens in Logik (Gegenstandsidentität) und Arithmetik (Verhältnisidentität) aufgefaßt werden muß. Diese Voraussetzung geht seiner Kritik der traditionellen Begriffs- und Vernunfttheorie unartikuliert voraus; sie resultiert in ihrer Deutlichkeit zugleich aber auch aus ihr. Es ist von daher einleuchtend, daß die Probleme, die sich aus einer philosophischen Überprüfung von Nietzsches Grundannahmen – Perspektivität, Pluralität und Relativität der Wirklichkeit als Geschehen aufgrund von einzelnen Willen zu Macht-Quanta – ergeben, auf sein Gegenkonzept, das *analogische Denken in Aphorismen*, überwältigt werden. Nietzsche hat dazu explizit und abstrakt nichts zu sagen; denn – und

³⁹ A. a. O., S. 375.

⁴⁰ A. a. O.

⁴¹ A. a. O.

⁴² A. a. O., S. 377.

⁴³ A. a. O.

⁴⁴ A. a. O., S. 378.

⁴⁵ A. a. O.

⁴⁶ A. a. O.

das ist die These dieses Beitrages – er *denkt analogisch*. Die Analogie ist demnach keine bloße Methode unter anderen mehr, sondern Ausdruck eines Weltbildes, dessen ästhetisch zu verstehende Konsistenz nur aufrecht erhalten werden kann, wenn das Denken sich selbst in der Sprache als notwendig analogisches begreift. Daß es sich tatsächlich bei Nietzsche so verhält, kann aber nur anhand von exemplarischen Texten aufgewiesen und plausibilisiert werden. Denn die hier im Sinne des frühen Nietzsche namhaft gemachte *ästhetische Weltanschauung*, in deren Horizont die Analogie sich als Interpretation der Welt in der Sprache zeigt, hat Nietzsche in seinem *gesamten* philosophisch-literarischen Schaffen umzusetzen versucht. Es gilt daher, Nietzsche erneut zu lesen.