

Die Metaphern Nietzsches

Würfel

Die Erfahrung, daß der Abschied der Philosophie von sich selbst unabschließbar ist, hat sich ihr, traumatisch gleichsam, als Index einer Verfehlung ihres eigenen Anfangs eingetragen. Deshalb war sie niemals nur Begriffsgeschichte, sondern mehr noch deren De-struktion, nicht nur Architektonik, sondern mehr noch deren Archäologie. Die Auskunft nämlich, sie gehe aus dem Mythos hervor, von dem sie sich abstoße, um ihn zu überwinden, hält der Einsicht nicht stand, daß dieser Mythos bereits *Mythos der Philosophie* »ist«. Im gleichen Maß also, in dem dieser Gegensatz zum Mythos auf eine Differenz verweist, die jener von *mythos* und *lógos* vorausgeht, zeigt sich die Philosophie von einer Ursprungsfrage heimgesucht, die sprengt, was sich von ihr als Ursprung konstruieren ließe. Auf eine Weise, die ihr unverfügbar ist, muß dieser unkonstruierbare Ursprung an ihr *vorübergegangen* sein. Deshalb ist sie durchkreuzt von der inständigen Meditation eines Rendezvous, zu dem sie verspätet erschien; eines Sprungs, den sie verpaßte; eines Risses, der sich ihr als Verfehlung des eigenen Ursprungs zu denken gibt. Sie kann sich seiner nicht vergewissern, nicht innewerden – nicht *er-innern*, wie Nietzsche feststellt: »Daß es ein Vergessen gibt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, daß die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht.«¹ Wo der platonische *éros* eine Ordnung von Urbildern und deren *anámnēsis* konstruiert, die wahrer Gegenstand der Philosophie sei, registriert eine Genealogie ihres verfehlten Anfangs eine unaufhebbare Zäsur. Sie kehrt alle Wiedererinnerung in ihre eigene Unmöglichkeit: »Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort ›Vergessen‹ gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht! – Wenn jenes Wort in einer Lücke unserer Macht steht,

1. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über die menschlichen Vorurteile*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. I, S. 1098.

sollten nicht die anderen Worte in einer Lücke unseres Wissens *um unsere Macht* stehen?»²

Das »Vergessen« der Philosophie fungiert deshalb nicht nur als Index eines Fehlens, von der sie in ihrem »Innern« gezeichnet ist. Dieses Fehlen, das sie im *éros* ihrer Liebe zur Weisheit überbrückt, markiert mehr noch ein Ungenügen der Philosophie *als Philosophie*. Es ist Niederschlag einer Exteriorität, der das Denken ausgesetzt ist. Einerseits ragt das »Vergessen« als Mangel in die philosophische Immanenz hinein, widerfährt es ihr. Andererseits aber muß sich das Denken diesem Mangel überlassen, muß es gleichsam Platz in ihm greifen: nur so kann es sich den Mangel in Gestalten der Immanenz aneignen. Diese Konstellation aber ist keine der »Identität«, sondern chiasmisch. Sie unterschiebt dem Riß, der ihr widerfuhr, eine Gestalt, die ihn repräsentieren soll. Immer verwechselt die Wiedererinnerung deshalb »das Sein der Vergangenheit mit einem vergangenen Sein und beruft sich, da sie keinen empirischen Moment festmachen kann, an dem diese Vergangenheit gegenwärtig war, auf eine ursprüngliche oder mythische Gegenwart«³. Doch weil es sich dabei um eine Verwechslung handelt, wird die Wiedererinnerung nie umschließen können, womit sie abschließen soll. Und deshalb kann sie *anámnesis* auch nicht sein, ereignet sich Wiedererinnerung immer als ihr eigenes Aussetzen. *Anámnesis* schreibt sich als Wiederkehr, nicht als Präsenz, und Bedeutung ereignet sich ihr um den Preis des Rückzugs einer Differenz, die sich in ihr bedeutet. Die Anamnesen der Philosophie können deshalb nur Modi sein, in denen sich diese Wiederkehr anzeigt: unausgesetzte Unterbrechung jenes Kreises aus Kreisen, den sie als Wiedererinnerung beschreibt. Insofern steht das »Vergessen« in einer Lücke unserer Macht, wie Nietzsche sagt. Aber nicht, weil es einen ungesicherten Term darstellt, um den sich ein ganzes Gefüge ansonsten gesicherter Worte gruppieren ließe. Vielmehr stehen diese Worte *ohne Ausnahme* in einer Lücke dieses Wissens. Lückenbüßern gleich, haben sie den Preis dafür zu entrichten, daß diese Macht auf eine des anamnetischen Wissens einer Gegenwart reduziert wurde. Der illusionäre Zug der Philosophie besteht also darin, den Unterschied des Einen zum Anderen als Differenz zu denken, die sich *innerhalb* des Einen abzeichnet. Nur unter dieser Voraussetzung wäre »Wiedererinnerung« möglich. Aber wenn diese Anamnese mißlingt – und die »Geschichte« der Philosophie belegt dies; sie ist, als unausgesetzte Frage, nur die Wiederholung dieses Mißlingens –, dann weil in dieser Wiederholung etwas wirksam ist, was

2. Ebd.

3. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 185.

auf der Ebene des Einen nicht zur Sprache kommen kann. Zwar hat die Wiederkehr von Abschiednahmen, die sich hier ankündigt, nicht schon, wie Nancy vermerkt, mit Nietzsches »Wiederkehr des Gleichen« zu tun: »Letztere denkt den Augenblick als einer Ewigkeit von Sinn ausgesetzt, besser gesagt: exponiert ihn einer Ewigkeit als unbegrenzter Offenheit für Sinn, in der seine Bedeutung versinkt. Jene bezeichnet dagegen nur den einwandfreien Erhaltungszustand einer Bedeutung, die dank einer merkwürdigen geistigen Erstarrung vor der Geschichte sicher ist.«⁴ Aber so abgründig dieser Abstand auch ist, so sehr spricht er auch von einer Verschränkung dieser Distanzen, die aufeinander verwiesen sind.

Nie hat es die Philosophie nämlich an Versuchen fehlen lassen, dieser Verschränkung innezuwerden, die das Erscheinen des Sinns auf die *Möglichkeit* seines Erscheinens verweist. Stets suchte sie ihren eigenen Ursprung noch ursprünglicher zu denken, als dies dem aristotelischen *thaumázein*, dem erschütterten Sich-Verwundern am Anfang, möglich ist. Immer hat sie sich dieser Korrelation in den Tiefen ihrer eigenen »Wurzeln« zu versichern gesucht, und nicht von ungefähr spielt deshalb die Metaphorik der »Wurzel« in diesen Anstrengungen, den Ursprung noch ursprünglicher zu denken, eine beherrschende Rolle. Von untergeordneter Bedeutung ist dabei, zu welchen Resultaten eine solche Archäologie der »Wurzeln« gelangen könnte. Es wären jedenfalls Sätze, die sich am »Ende« einer langen philosophischen Verirrung als deren verfehlte, vergessene *Wahrheit* präsentieren würden. Es wären Ergebnisse eines Weges, der notwendig gewesen wäre oder in den hätte investiert werden müssen, um sich die Wahrheit dieser Verausgabung oder Verirrung wieder-aneignen zu können. Aber deshalb müßte jeder Versuch, den verfehlten, den ausstehenden Anfang einzuholen – ihn ins Eins zu holen –, den Platonismus, die Dialektik, die Wahrheit einer Transzendenz des Seins auch wiederherstellen. Denn auch, wo sich der Anfang als verfehlt in Erinnerung riefte, bliebe solche Erinnerung *anámnesis* dieses Anfangs. Und wo sie sich selbst in einen *anderen* Anfang der Philosophie einsetzen würde, bliebe die Geste dieses Denkens im weitesten Sinn »dialektisch«. Sie hätte den Riß, der die Philosophie von sich selbst spaltet, nur umgangen, um ihn auf einer anderen Stufe, als dialektischen Widerspruch oder Gegensatz, zu restituieren. Und damit könnte eine solche Archäologie des Begriffs nur bestätigen, was sie untergraben will.

Dem ließe sich nur entgehen, wenn jener Willkür, jenem blinden Wurf, der das »Sein« einsetzte, ein anderer »Sinn« verliehen

4. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, Wien: Passagen 1987, S. 24f.

werden könnte als der, den Sinn nur verfehlt zu haben. Diese Willkür müßte sich wörtlich lesen lassen: als Kür eines Willens, der allen Reglements eines metaphysischen *eidos* entzogen ist. Die Zerrissenheit, an die eine dialektische Bewegung des Begriffs nur rühren kann, um sie zu fliehen, müßte als Zerreißen noch dieses Ursprungs zu denken sein. Es ginge darum, jenen Würfelwurf, der Schelling zufolge das blinde Sein Gottes einsetzt, als Wurf einer Entscheidung zu lesen, die keiner Teleologie einer nachträglichen Entscheidung mehr untersteht. »Vielleicht gibt es weder Willen noch Zwecke, und wir haben sie uns eingebildet.«⁵ Mit einem Schlag würden sich alle Begriffe umgruppieren, die der Metaphysik die Unangreifbarkeit ihrer Stellung garantierten. Doch deshalb durfte dieser Wurf auch niemals fallen. Oder wenn er fiel, dann nur in Hinblick auf das Resultat eines *eidos* oder eines göttlichen Seins, das den Zufall des Wurfs in Notwendigkeit aufhob. So berührte der Geist der Dialektik die Zerrissenheit, um sich als *lógos* seines Seins zu sammeln; so fiel der Würfel Schellings nur, um Gott in jenes blinde Sein einzusetzen, aus dem er sich fortbilden wird, um über den Wurf zu entscheiden. Alle Sammlung des *lógos* bleibt derart im Reich der Bilder und ins Imaginäre des Begriffs gekehrt. Dies ist der Preis, den der *lógos* für die Konstruktion seines Anfangs, für die *arché* und die Eschatologie seiner Erfüllung zu entrichten hatte. – Nietzsches Willkür bricht mit dem Imaginären dieses Zirkels. Sie verleiht dem Wurf einen anderen »Sinn« als den, einer Metaphorik des Optischen, einer Ordnung des Schauens als blinder Fleck einbeschrieben zu sein, aus dem sich das Wissen herauszuarbeiten hätte. Sie macht geltend, daß keine Arbeit am »Sinn« der Aleatorik dieses Wurfs gerecht werden kann: »Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da *müssen* Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. *Vielleicht* sind unsre Willensakte, unsre Zwecke nichts anderes als eben solche Würfe – und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äußerste Beschränktheit zu begreifen: die nämlich, daß wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, daß wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen nichts mehr tun als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen.«⁶

Es gibt also Würfe, die den Zwecken, der Vernunft, der Präsenz einer Bedeutung täuschend ähnlich sehen. Neben vielem anderen setzen sie auch eine *Illusion* der Zwecke frei. Dies aber verkennt der Platonismus. Wo die Aleatorik das Ineinanderspiel von *lógos*

5. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, S. 1102.

6. Ebd.

und *mythos* eröffnet, hat sie sich als *Möglichkeit* dieses Ineinanderspiels bereits zurückgezogen. In bestimmter Weise ist die Philosophie von diesem Rückzug nicht nur gezeichnet. Sie »ist« die Spur dieses Rückzugs, in dessen Strudeln sie die Wahrheit, den Sinn oder den *lógos* zu buchstabieren sucht. Aber deshalb umschreibt sie, in Bahnen einer Wiederkehr der Bedeutung, nur das *skándalon* ihrer eigenen Unmöglichkeit, dieses Rückzugs *innezuwerden*. Indem sie sich selbst als Ursprungsfrage stellen muß, ist sie bereits anderes als Frage nach dem Ursprung: Meditation eines Anfangs, in dem sich dessen Anfangslosigkeit wiederholt. Nietzsches Aleatorik durchkreuzt also den imaginären Zirkel des Denkens, indem er es mit dem Würfelwurf zusammenfallen, es *mit ihm fallen* läßt. Und dies verschiebt den Ort tiefgreifend, den die Entscheidung in der Ordnung des Sinns einnimmt. Die Entscheidung zeichnet sich nicht mehr als etwas ab, was das Spiel der Symbole unterbricht oder es im Erscheinen einer Bedeutung stillstellt. Sie ist dem Zufall nicht mehr nachträglich. Die Entscheidung fällt vielmehr selbst aleatorisch. Sie »ist« nichts anderes als dieser Zufall, dieses Schicksal, dieser Wurf. Ihn zu bejahen bedeutet, ihn von aller Nachträglichkeit und damit vom Ressentiment zu befreien. Solange man also, mit Schelling, die Aleatorik nur als Voraussetzung eines Seins zuließe, in dem sich ein Unentschiedenes erst zu entscheiden habe, hat man ihren Sinn und damit den »Sinn des Sinns« verfehlt. Jedes nachträgliche Denken – jedes Denken eines nachträglichen Sinns, eines Ressentiments in des Wortes Bedeutung – verneint den »Sinn des Sinns«. Es flieht jene Unentscheidbarkeit. Es verwehrt sich jenem Riß einer Differenz, die sich keiner Metaphorik des Lichts oder der Bildung fügt. Und damit überwältigt es jede Zerrissenheit, die sich einer Dialektik des Werdens nicht fügt und von einem *eidos* von erfüllter Bedeutung nicht stillstellen läßt.

Dieser Wille zum Stillstand, diese Flucht, diese Überwältigung waren es gewesen, die die Philosophie in allen ihren Gestalten beherrscht hatte. In ihnen legt Nietzsche Techniken einer Mortifikation frei, die in den philosophischen Begriffen als deren Erstarrung zum Tragen kommen: »Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopften aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten – sie werden lebensgefährlich, wenn sie anbeten.«⁷ Gewiß, die Philosophie war dem *éros*, dem Leben, seiner Fülle und Präsenz verpflichtet gewesen. Sie setzte sich als *lógos* dieser Fülle und dieser Präsenz ein. Sie

7. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 957.

sprach im Namen einer lebendigen Gegenwart, von der ihre Anschauung ausging. Sie suchte darüber zu wachen, daß alles Denkbare von dieser Gegenwart aus gedacht wurde, um es vor dem Einbruch des Todes zu schützen. Aber im Namen einer unvergänglichen *Wahrheit* dieses Lebens mußte sie selbst töten, was sie unter sich begriff. Indem sie die sinnlichen Vielheiten, ihre Wechselhaftigkeit, ihren Perspektivismus als trügerisch aburteilte, stellte sie sie im Namen des »Wesens« still. Indem sie die Idee der Wahrheit zu etwas machte, an das der sie Denkende sich wieder-zuerinnern hätte, setzte sie die sinnlichen Vielheiten zur Nichtigkeit herab. Und deshalb steuerte sie auch einen Punkt an, an dem dieser Tod die Wiederkehr der Bedeutung selbst aufzehren und die Philosophie darin erschöpfen würde, *nur noch den Tod zu bedeuten*. Denn wenn das, was ist, nicht das Wahre sein kann; wenn es zum Wahren erst im Zeichen einer Transzendenz wird, die eine unvergängliche Wahrheit des »Seins« eingesetzt hat, dann zeichnet sich eine Entwertung aller Werte vor, die das Transzendente schließlich selbst wie in einem unwiderstehlichen Sog erfaßt. Seinsbegriffe, die ins Eigene kehren, was Eigenes nicht sein kann, stehen im erkalteten Zeichen einer Identität, die sich als die des Todes selbst herausstellt. Dem Leben verschworen, erweist sich die Philosophie des Mythos, der Mythos der Philosophie, als Todesproduktion *kát' exochen*, die sich in der Logik des Begriffs ins Werk setzt; als einen »Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens (...)«⁸. Es ist, als hätte sich die Trias von Unterschied, Abschied und Entscheidung an einem gewissen Punkt stillgestellt – ganz so, wie eine Ökonomie erstarrt, sobald sie keinen leeren Platz mehr findet, der ihr weitere Spielzüge erlauben würde.

Nietzsches Denken eines Mittags, eines *Inmitten* der ewigen Wiederkehr, hat dies den nihilistischen Grundzug der Philosophie genannt. Er ist in ihren begrifflichen Anordnungen ebenso vorgezeichnet, wie er notwendig den Eklat einer heillosen Krise ansteuert. Was Nietzsche der philosophischen Notwendigkeit entgegensetzt, kommt deshalb einem Umsturz gleich. Denn Nietzsches Notwendigkeit bildet »niemals die Aufhebung, sondern die Kombination des Zufalls selbst. Die Notwendigkeit bestätigt sich im Zufall, sofern der Zufall selbst bestätigt, bejaht wird.«⁹ Und deshalb untersteht der »Empirismus«, der aus dieser Bejahung hervorgeht,

8. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 900.

9. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, München: Rogner & Bernhard 1976, S. 32.

auch keinem Begriff sinnlicher Gegebenheiten mehr. Dies bliebe noch den begrifflichen Oppositionen der Metaphysik verhaftet. Um das Sinnliche nicht bloß zu rehabilitieren – so wie man das Verworfenen einer Normalität zuführt, es anerkennt oder in heimische Bezirke eingemeindet –, bedarf es vielmehr ganzer Serien von Unterbrechungen, die es der Opposition zum Intelligiblen selbst entziehen. Nur so ließe sich der Zufall des Würfelwurfs in ihm freisetzen. Es bedarf also einer forcierten Lektüre, die es über diese Opposition hinaustreibt, einer Lesart, die das spekuläre Gefüge der Metaphysik selbst aufsprengt. »Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich nichts als Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf den Spiegel. – Dies ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis.«¹⁰ Wo die Dinge nur im Spiegel der Spekulation erscheinen können, haben sich nicht nur die Vielheiten in »Sinnliches« verwandelt. Sie unterliegen bereits einer tödlichen Zirkularität. Alles, was die Philosophie im Begriff ihres *eidos* gespiegelt hatte: »Sein«, »Substanz«, »Subjekt« oder »Geist«, war in sich von einer äußersten Verdichtung gekennzeichnet. Sie unterwarf die Vielheiten dem Einen, sie mortifizierte das Werden im Zeichen des spekulären »Seins«. Traum dieser Wahrheit, so Nietzsche, wurde sie zum Alptraum des Lebens. Sie stiftete die Hierarchien des Begriffs als Akkumulation des Todes, als Ägyptizismus.

Deshalb wird sich eine Destruktion der Philosophie in einer Bewegung abspielen müssen, die zumindest zweifach ist. Einerseits muß sie das »Sinnliche« aus dem Gefüge spekulativer Bestimmungen herausbrechen, die es erst zum »Sinnlichen« machten. Aber damit verwandelt sich andererseits, was an diesen Bruchstellen aufspringt, auch in *anderes* als »Sinnliches«. Die Destruktion bricht also nicht nur mit dem Transzendentalismus, der es zum »Sinnlichen« entspannte, sondern mit dem »Sinnlichen« selbst. Nicht, weil es sich vom »Intelligiblen« unterscheidet, sondern weil es sich als »Sinnliches« von sich selbst unterscheidet – weil es das Unterschieden-Sein von sich »ist« oder weil in ihm eine Differenz aufricht, die von keiner metaphysischen Instanz überwölbt wird, artikuliert sich in diesem Bruch jene Willkür, die den Wurf des Würfels bejaht. Es reicht deshalb nicht aus, den »transzendentalen Signifikanten« zu destruieren, der beherrscht, was sich auf der Ebene von »Sinn« und »Bedeutung« zuträgt. Vielmehr müssen die Spuren dieser Herrschaft überall dort freigelegt werden, wo sie sich etwa als »transzendentes Signifikat« den Gegebenheiten eingepreßt und ihm den Charakter des »Sinnlichen« verliehen haben. Deshalb wird diese Bewe-

10. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, S. 1172.

gung einer Destruktion nur wirksam, wo sie sich gleichsam selbst überlagert; wo sie Interferenzen freisetzt, deren Ursachen vom metaphysischen Dualismus nicht verortet werden können. Der Wurf der Würfel spielt sich also immer zweifach ab: auf »der Erde und dem Himmel. Der Erde, auf der die Würfel geworfen werden, der Himmel, auf dem die Würfel fallen (...).«¹¹ Beide Sphären durchquerend, hier wie dort, zerstört der Wurf den Ort eines Gottes, der sich, ihm gegenüber verspätet, an die »Arbeit« am »Sinn« machen könnte. Und damit destruiert er eine Logik der Nachträglichkeit, die jede »Arbeit« auszeichnet und alles, was sie hervorbringt, mit dem Geist dieser Nachträglichkeit durchsetzt.

Insofern aber zerreißt die Zerrissenheit des Anfangs den Anfang selbst. Sie setzt die paradoxe Nicht-Struktur einer Genealogie ohne Genesis frei, die ihre Gegenstände nur schätzen kann, indem sie sie aleatorisch *erschafft*. Und dies läßt sich nicht mehr als deren »Anfang« denken. Immer handelt es sich um ein »Inmitten«, aus dem Nietzsches Denken auftaucht. Stets findet sich das Denken als Eingelassen-Sein in eine Differenz, die den sie Denkenden schon vielfach gespalten oder zerrissen hat. Dionysisch ist nicht der Rausch einer Verausgabung, die sich der Arbeit am »Sinn« bloß entzogen hätte, um deren Erträge durchzubringen; dies würde Nietzsches Souverän wie den Hegelschen Herrn aussehen lassen. Dionysisch ist, die Sphäre der Arbeit, die Territorien des »Sinns« zu durchlaufen. Dionysisch also ist, jeden einzelnen der Begriffe aus der Opposition von Arbeit und Verausgabung selbst herauszuspren-gen. Und damit aus einer Ökonomie des Wissens, die sich vom Nicht-Wissen eines Wahns absetzt: »Der Wahnsinn des ›*Alles kehrt wieder*‹ hat ein erstes einfaches Merkmal, indem er in sich die Extravaganz von Formen und Beziehungen, die sich ausschließen, trägt. Er formuliert in einer hegelianischen Sprache das, was diese Sprache nur zerstören kann; diese Formulierung ist indessen kein zufälliger Anachronismus: der Anachronismus ist seine Notwendigkeit, die ›ideologische Verspätung‹ seine richtige Stunde; ebenso wie er nur das zerstören kann, was sich in ihm vollendet und in ihm in Erfüllung geht, und nur durch die Strenge der Erfüllung, die ihn selbst zerstört.«¹²

11. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 31.

12. Maurice Blanchot: *Die Forderung der Wiederkunft*, in: P. Klossowski u.a., *Sprachen des Körpers*, Berlin: Merve 1979, S. 116.

Differenz

Begriffe, so erklärte Nietzsche, stehen in den Lücken, die einer Logik sich verschiebender Differenzen gehorchen. Doch dann kann es auch keinen Begriff geben, der dem »Begriff des Begriffs« entspräche. Die Begriffe der Philosophie bewegen sich vielmehr im Bann einer »Einbildung«, einer transzendentalen Illusion, die sie selbst erzeugen. Sie besteht in der Unterstellung, Sprache sei im *eidos* der Philosophie mit den Dingen auf eine Weise verschränkt, die sie in ihrem Urbild als ihrer Wahrheit zusammenfallen läßt. Doch weil die Begriffe nur Lücken besetzen, können sie nicht in erster Linie Bedeutung sein. Sie bezeichnen nicht Identitäten, sondern überbrücken *Vielheiten von Abständen*: »Es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße *Relation* auszudrücken (...).«¹³ Vielfache Relationen jedoch: die von Abständen, die das Sinnliche differieren lassen und damit jedem Versuch widerstehen, es als Bedeutung stillzustellen; Relation zwischen den Zeichen und dem Sinnlichen, die das Zeichen in der Wiederkunft einer Insuffizienz seiner selbst befällt; und schließlich: Relation von Abständen zwischen den Zeichen, die diese Insuffizienz beständig neu markieren, indem sie andere Zeichen herausfordern, die diese Insuffizienz schließen sollen.

Den Ägyptizismus der Philosophie zu destruieren heißt deshalb, mit dem Hammer zu philosophieren. Es bedeutet, im »Innern« der Begriffe jene Vielheiten von Abständen, jene Differenzen hörbar werden zu lassen, die alle »Identität« als Illusion zeichnen. Mit dem Hammer zu philosophieren, das bedeutet, jeden Begriff als Resultat einer Erpressung kenntlich werden zu lassen, die im Übergang vom Wort zum Begriff wirksam geworden ist. Denn indem Begriffe differentielle Relationen besetzen, erzeugen sie den transzendentalen Schein, im Abgrund der Relationen auf eine Sphäre zu verweisen, die nicht-relational, homogen, einfach oder intelligibel wäre. Insofern tilgen sie die Differenz, an deren Stelle sie sich setzen. Sie verwandeln die Differenz ihrerseits ins Trugbild eines Bedingten: in die *Projektion* eines Unbedingten nämlich, das »hinter« der Differenz sei und sie in sich *einschlosse* oder sie in sich *beschlösse*. Damit konstituieren sie das Sinnliche nur, indem sie es mit einem Verweischarakter ausgestattet haben. Sinnliches kennt die Philosophie nur in Abhängigkeit vom Übersinnlichen, auf das es weist, als Schatten, den das Wahre wirft, oder als Projektion von Urbildern im Reich des Scheins. Die *epoché* der Philosophie ist theo-grammatologisch im

13. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. III, S. 751.

unmittelbarsten Sinn: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben (...).«¹⁴

Doch damit ist diese Struktur auch einer Logik unterworfen, die sich theo-grammatologisch nicht vereinnahmen läßt. Am Platz einer Lücke, die der Begriff schließt, entgeht ihm zwar die Differenz, die er überbrückt. Doch weil er diese Differenz, auf die er sich stützt, auch voraussetzen muß, wiederholt sie sich *an ihm*, ohne daß dies *in ihm* Bedeutung annehmen könnte. Dies schreibt sich als Logik einer Wiederkunft, die sich allen Begriffen einträgt, gerade weil sie in ihnen begriffslos oder unbegriffen bleiben muß. Der Begriff markiert so etwas wie eine begriffslose Distanz zu sich, die ihn aller Möglichkeit begrifflicher Selbstpräsenz entzogen hat. Und damit auch dem, was man *den Begriff des Begriffs* nennen müßte. Lückenbüßer einer Differenz, die er entstellt, indem er sie verstellt, stellt sie sich dem Begriff in der Wiederkehr des Wortes zu: »Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.«¹⁵ Reizquantitäten, die im Wort Ausdruck werden, unterbrechen damit die Herrschaft des Begriffs. Sie entzaubern die Ordnung der Kausalität, die er als transzendente Illusion, als *Illusion des Transzendentalen* entwirft. Sie spalten den Begriff in jenem Maß von sich selbst, in dem er die Singularitäten idealisiert hatte, deren Differenzialität er überbrückt. Im Zeichen dieser Spaltung zerbricht der sprachrealistische Glaube, daß in den Zeichen so etwas wie ein »Wesen« der Dinge zum Vorschein komme. Die Worte selbst schlagen sich als *nachträglicher* oder *verspäteter* Versuch nieder, sich über differentielle Sinnesdaten Rechenschaft abzulegen – wie die wiederholten Schläge eines Hammers.

In bestimmter Hinsicht trägt Nietzsche die Kant'sche Kritik des ontologischen Gottesbeweises also ins Feld der Sprache vor, um sie hier zu vollenden. Die Sprache selbst generiert, was Kant transzendentalen Schein genannt hatte. Sie selbst erzeugt die Illusion eines Realismus der Bedeutung. Sie selbst produziert die Ontologie der Adäquation, eines metaphysischen Mehrwerts an Sinn über einen Nominalismus differentieller Quantitäten hinaus. Bedeutung oder Signifikat sind jedoch nur gewisse Wirkungen unter vielen anderen, die ein Ausdruck zeitigen kann; ganz so, wie auch der Würfelwurf einer Illusion der Zwecke täuschend ähnlich sehen mag. Doch nichts erlaubt, diese Vielheiten möglicher Wirkungen deshalb

14. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 960.

15. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. III, S. 312.

auf eine Idealität der Bedeutung festzulegen. Sprache ist differentiell, metaphorisch, Übertragung in einem Sinn, der auf keine »eigentliche Bedeutung« zurückgeführt werden kann. Sie ist ein Gefüge aus »willkürlichen Übertragungen«¹⁶. Denn sie »bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdruck die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wird nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue.«¹⁷ Einerseits also ist die Metaphorik oder die Sprache im allgemeinen von Willkür gezeichnet. Willkür von Sprungtechniken, die stets ganze Sphären hinter sich lassen, um – »mitten hinein«, wie Nietzsche signalisiert – in anderen aufzusetzen. Die Metaphorik ist keine Technik, die »eigentliche« von »uneigentlichen« Ausdrücken zu unterscheiden würde, um sie sodann in einem kalkulierten Spiel von Substitutionen zirkulieren zu lassen. All dies bliebe eine philosophische Illusion. Weit davon entfernt, Ersatz eines Begriffs zu sein, zeichnen Sprungtechniken vielmehr die Spur der Genese eines *jeden* Begriffs vor. Und damit erzeugen sie selbst noch die Illusion »eigentlicher Bedeutung«. Es gibt also *nur* Metaphern; und deshalb kann die Metaphorik einer Ökonomie des Uneigentlichen und Eigentlichen nicht gehorchen. Sie ist differentielles Spiel der Willkür »selbst«.

Aber spätestens hier zeichnet sich auch ein Punkt ab, an dem Nietzsches Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie sich selbst bedroht. Denn eine Sprache, die unmittelbar aus einmaligen Sinnesreizen hervorgeht, müßte in eine Art Inflation ebenso einmaliger wie unwiederholbarer Laute zerfallen. Diese Laute würden sich darin erschöpfen, nicht teilbar und deshalb auch nicht mitteilbar zu sein. Damit würden sie aber nicht nur den Begriff, sondern auch die Metaphorik des Wortes auflösen, die aus ihnen doch gerade entstehen sollte. Auch eine metaphorologische Destruktion der sprachlich verfaßten Ontologie muß sich also an einer gewissen Grenze selbst unterbrechen. Nur so könnte sie als sprachliche Destruktion von Sprache möglich bleiben; »durch die Zeichen wird eine *Absicht* gebildet – und weniger ihre Triebintensität: während das Denken als solches sich bildet, oszilliert die Triebintensität, und wenn eine Erklärung entsteht, verfällt sie in die Unbewegtheit der Zeichen. Aber wohin fließt die Intensität zurück?«¹⁸ An dieser

16. Ebd.

17. Ebd.

18. Pierre Klossowski: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München: Matthes & Seitz 1986, S. 68.

Stelle zeichnet sich jedenfalls ein Zugeständnis ab, das Nietzsche an die Destruktion einer Philosophie entrichten muß und dessen Tragweite kaum ermessen werden kann. Das Spiel der Willkür muß, auch Nietzsche zufolge, durch eine gewisse Bildlichkeit strukturiert sein, die sich an die Aleatorik der Sprünge wie eine Figuration anlagert. Das Bild, so war zu lesen, ist Resultat einer Übertragung des Reizes; der Laut, der dieses Bild »nachformt«, Resultat einer Übertragung des Bildes. Die Ordnung der Sprache insgesamt wird also durch eine Mimesis der Sphären, durch eine gewisse künstlerische *téchne* eröffnet und garantiert, die sich ums *Bild* gruppiert. Innerhalb der begrifflichen Mortifikation fungiert diese *téchne* des Bildes wie eine *Instanz des Lebendigen*, die unangreifbar sei, als Ur-Erlebnis: »Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen.«¹⁹ Weil sie Techniken einer Mimesis freisetzt, ist die künstlerische *téchne* Quelle auch des Begriffs. Wort und Begriff unterscheiden sich dadurch, daß ersteres als Übertragung eines »Urerlebnisses«, der Begriff dagegen als Subsumtion einer Vielzahl von »Erlebnissen« fungiert. Indem der Begriff aus einer Gleichsetzung des Ungleichen hervorgeht, ist er Einebnung von Vielheiten. Und indem er auf viele ungleiche Fälle angewandt werden kann, kommt er einer Verwerfung der Differenzen gleich. Es gibt also nicht nur die trügerische Opposition zwischen dem Leben und dem Tod, in der sich die Philosophie eingerichtet hatte, um das Leben im Namen des Lebens zu mortifizieren. Vor allem gibt es ein Ur-Erlebnis, das geeignet sein soll, dieses philosophische Simulakrum zu sprengen und das Wort der Diktatur des Begriffs zu entziehen. Problematisch jedoch wird damit das Stichwort eines »Urerlebnisses« selbst, das diese Operation einleiten soll. Ur-Erlebnis könnte es nur sein, indem es einmalig oder einzig ist. Dies aber ist in einer Logik des Sinnlichen nicht darstellbar, die nur Differenzen, nicht aber die Einmaligkeit eines ganz und gar Individuierten kennt. Insofern aber kann das Ur-Erlebnis auch nicht »sinnlich« sein, sondern nur Erschütterung des Sinnlichen; nicht Erlebnis, sondern dessen Aussetzen; nicht Ursprung einer Genese, sondern dessen Fehlen. Das Sinnliche ist gerade »nicht das Gegebene, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben

19. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 313.

ist. Darum ist es in gewisser Weise auch das Unsinnliche²⁰. Deshalb kann das »Urerlebnis« auch weder Ursprung noch Erlebnis sein. In metaphysischen Begriffen gesprochen, die ebenso unvermeidbar wie unzureichend bleiben: bei diesem Ur-Erlebnis müßte sich um den traumatischen Einbruch eines »nichtsinnlich-Sinnlichen«, eines »sinnlich-Unsinnlichen« gehandelt haben, das aber damit nicht nur die Herrschaft des Begriffs, sondern auch die metaphorische Relation erschüttert, aus der diese Herrschaft hervorgeht.

Tatsächlich wird die Grenze zwischen Wort und Begriff, Metapher und Kategorie im Zeichen dieser Erschütterung auf eine Weise unscharf, die auch Nietzsches Genealogie im Innersten bedroht. Denn gelten alle Bestimmungen, die er für den Begriff einführt, dann nicht auch für das Wort oder die Metapher? Ist nicht auch sie, weit davon entfernt, Singularität im Sinn eines »Urerlebnisses« zu sein, dessen *Übertragung*, Relatum also? Einerseits Technik der Übertragung, kann sie andererseits nur übertragen, wenn sich das »Urerlebnis« selbst geteilt hat, das sich in ihr überträgt. Teilung dieses Erlebnisses, erhebt sich die Metapher über einer Teilung des sprachlichen Ursprungs selbst. Sie überträgt eine Differenz, die sich in Gestalt seiner Meta-Phorik in einen gewissen Abstand zu sich selbst gesetzt hat. Insofern aber muß auch die Metapher die Singularität bereits getilgt haben, ist sie deren Mortifikation. Und damit gehorcht sie selbst den Bestimmungen des Begriffs. Allen Versicherungen Nietzsches zum Trotz, der die »lebendige Metapher« den Erstarrungen des Begriffs entwinden will, muß auch die Metaphorik einen gewissen Tod ins Spiel gebracht haben, um übertragen zu können. Jenes »Übersehen des Individuellen und Wirklichen«²¹, das Nietzsche zufolge den Begriff auszeichnet, würde auch die Metapher auszeichnen. Und dies verleiht jedem Versuch, in ihrem Zeichen die Anordnungen der Philosophie zu verlassen, eine tiefe Zweideutigkeit.

Rätselhaft nämlich bleibt in dieser künstlerischen Wiederaneignung das Phänomen der Sprache selbst. Dies zeichnet sich spätestens dort ab, wo eine Umkehrung der Opposition von Bild und Begriff, die Begründung des Begriffs in der Metapher nicht schon Gewähr bietet, das Sprechen aus dem Gehäuse der Metaphysik zu befreien. Der Abschied, den Nietzsche von der Philosophie nimmt, bleibt »philosophisch«, wo er die Sprache um das Bild zentriert. Und alle Anstrengungen, die im Anschluß an Nietzsche darauf verwandt wurden, das Gehäuse des Begriffs im Zeichen einer Metaphorologie

20. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 182.

21. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 313.

zu öffnen, tragen diese Zweideutigkeit fort.²² Weit davon entfernt, die Herrschaft des Begriffs zu erschüttern, wiederholt jede Anstrengung, die Sprache aus differentiellen Singularitäten der *physis*, des verfeimten Teils der Philosophie gleichsam, hervorgehen zu lassen, um sie im Element des Lebendigen zu verankern, die Aporien der Metaphysik selbst. Die bildhafte Relation, die den Platz des Künstlers freimacht, fungiert wie ein Doppelgänger des Transzendentalen, des Platzes des Philosophen. Denn war, in bestimmter Hinsicht, diese Relation nicht immer schon *télos* der Metaphysik selbst gewesen, Fiktion des Transzendentalen, wo es ihr darum gegangen war, die Differenz des Ausdrucks im begriffslosen Urbild der *idée* stillzustellen? Der Unterschied, den die Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie eröffnet, nimmt sich bei Nietzsche also in gewisser Weise auch zurück. Er schließt sich im Zeichen einer Relation von Abbildung und Bild, die das Feld der Metapher als philosophisch *sui generis* ausweist. Alle tragenden Oppositionen, die Nietzsche einführt, um die Philosophie zu verlassen: die von Werden und Sein, Dionysos und Appoll, Vielheit und Einheit, Aktiv und Reaktiv, sind um das leere Zentrum einer künstlerischen Wiederaneignung gruppiert. Wenn die Metapher nicht weniger als der Begriff aus einem Einschnitt, einer Mortifikation hervorgeht, die sie nicht in sich aufnehmen, absorbieren und aufheben kann, so bleiben alle diese Oppositionen abgeleitet. Sie beschreiben graduelle Unterschiede, die letzten Endes von der Philosophie bereits beherrscht werden. Und damit tragen sie dem Willen zur Macht die Bestimmung ein, die Philosophie im Zeichen einer Zweideutigkeit zu verlassen, die jeden Abschied auszeichnet. Nietzsches Metapher der zum Begriff gewordenen, »usuellen Metapher« bezeichnet zwar den Zwang, »nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen«²³. Doch entgeht diese Metaphorik deshalb einer Philosophie der Wahrheit nicht schon im Namen einer »originären Anschauungs-Metapher«, die sich der Kunst und ihrem Mythos reserviert. Auch diese »Anschauungs-Metapher« repräsentiert nicht das Singuläre: sie beschreibt eine Relation, ist – als »Übertragung« – sogar die Relation »selbst«.

All dies teilt sich Nietzsches Text allerdings mit, ohne vorerst in ihm thematisch zu werden. Der Mythos einer originären Anschauungs-Metapher, die den Ort des Anfangs besetzt halten soll,

22. Vgl. z.B. Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München: Wilhelm Fink 1986. – Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998. – Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
23. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 314.

wird sich dem Mythos des Begriffs nur substituieren können. Es ist, als könne die Philosophie, im Augenblick jener tödlichen Erschöpfung, die Nietzsche ihren Nihilismus nennt, als differentielles Spiel künstlerischen Schaffens ein letztes Mal Atem schöpfen; wie Nietzsche hervorhebt: »Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt« habe sich der Mensch »als Subjekt, und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt« vergessen können.²⁴ Die Kunst wäre demnach ebenso Anamnese, Verdopplung einer Anamnese, die in Erinnerung rufen würde, was der Platonismus vergaß, um seine Anamnesen des Begriffs inszenieren zu können. Sie würde in der dionysischen Selbstvergessenheit zwar den anamnetischen Bann brechen, in der tragischen Verausgabung aller kategorialen Assekuranz die mortifizierende Begriffstechnik sprengen. Die metaphorologische Destruktion würde dem Lebendigen ein Leben rückerstaten, das die Philosophie ihm nahm. Sie würde die Todestechniken des Begriffs, seine Zwangssysteme eines kategorialen Gefängnisses höhlen. Doch könnte sich diese Höhlung nur um den Preis einer erneuten Fundamentalisierung im Zeichen der Kunst vollziehen; und damit in dem einer »Philosophie«. Der Trieb zur Metapherbildung, schreibt Nietzsche, »jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, daß aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flußbett und findet es im *Mythus* und überhaupt in der *Kunst*. Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch, daß er neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig, folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traums ist.«²⁵

Doch wenn es auch ein metaphorisches »Ur-Erlebnis« nicht als singuläres, sondern nur als geteiltes geben kann; wenn es Erlebnis unter dieser Voraussetzung einer Teilung erst wird; wenn Begriff und Metapher, Wissen und Kunst gleichermaßen aus dieser Teilung des Ursprungs hervorgehen – dann unterläuft dies den Versuch einer mythisch-ästhetischen Rechtfertigung der Welt nicht weniger als den einer ontologischen. Nietzsches berühmtes Diktum, Dasein und Welt seien nur als ästhetisches Phänomen zu rechtfertigen, führt die Kunst als nachträgliche Figur einer Anstrengung

24. Ebd., S. 316.

25. Ebd., S. 319.

ein, dieser »Ur-Teilung« metaphorisch innezuwerden. Der »erste Schlag« aber, der traumatische Einschnitt, der das Gefüge der Zeichen eröffnet haben muß, kann sich *weder als Begriff noch als Metapher*, weder als Wissen noch als Kunst oder Mythos aufzeichnen oder einholen. Die sich wiederholende »Ur-Teilung« bleibt, als Sinnlichkeit des Unsinnlichen, unvordenklich, unanschaulich, undarstellbar. Wo sie sich den Ordnungen der Darstellung und des Darstellbaren mitteilt, da als Intensität ohne Bedeutung, als Differentialität von Quanten, die sich deshalb nur *zählen*, nicht *er-zählen* lassen. »Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen. Jede Intensität ist differentiell, Differenz an sich selbst.«²⁶ Zweideutig wie jeder Abschluß der Philosophie, der sich im Ferment des Mythischen zuträgt, ist deshalb auch Nietzsches Destruktion von einer Ambivalenz gezeichnet, in der sich die Grenzen philosophischen Sprechens auflösen und zugleich neu markieren. Die Opposition von Begriff und Metapher, Wissen und Mythos, Philosophie und Kunst ist nur das abgeleitete Resultat einer ihr vorgängigen Differenz aus Wiederholungen. Doch um so mehr forciert Nietzsche deshalb ein Denken, das diese Differenz *künstlerisch* einholbar machen soll. Die Kunst wird der Philosophie zum Namen einer supplementären Technik, in der sich das Zerspringen der philosophischen *epoché* ebenso einschreibt, wie es von der Kunst, dem Doppelgänger dieser *epoché*, absorbiert werden soll; »gerade in der ewigen Wiederkehr wird über die Umkehrung der Ikonen oder die Subversion der repräsentativen Welt entschieden«²⁷. Im gleichen Maß jedoch, in dem dies andererseits mißlingen muß, weil sich die Zäsur metaphorisch nicht absorbieren läßt, nähert sich Nietzsches Empirismus einem Punkt, an dem er eine *traumatische Struktur* umschreibt. Die Singularität, die sich auch metaphorisch nicht fassen läßt, springt aus dem heraus, was Bedeutung annehmen könnte: asignifikante Bahnung, begriffslose Teilung, bilderlose Spur, verwüstet sie die Vorkehrungen auch eines *künstlerischen* Sprechens, das sich in ihnen erfüllen wollte. Nietzsches Text jedenfalls zittert in sich, wo er die Destruktion der Metaphysik auf eine Metaphorologie des Worts stützen will. Das »Ur-Erlebnis«, von dem sie ihren Ausgang nimmt, schlägt sich als nichtsinnlich-Sinnliches nieder, das aber Ausgang deshalb nicht sein kann. Denn die Differenz ist Relatum, das sich als *Intensitätsquantum* der Wahrnehmung ebenso *er-eignet* wie *entzieht*. Damit zeichnet sich in diesem Entzug einer Wahrnehmung etwas ab, was noch die Destruktion destruieren wird,

26. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 282.

27. Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 322.

mit der Nietzsches Philosophie eines »Inmitten« die Herrschaft des Begriffs unterminiert.

Kunst

Nietzsches Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie thematisiert eine Nicht-Ökonomie von Intensitäten, die aus dem Würfelwurf hervorgehen, um sich wie Spuren einer Aleatorik ins Werden einzutragen und es zu zerbrechen. Seine Sprache ist von Rissen durchzogen, deren Aleatorik sich weder in Schemata des Begriffs noch denen der Metapher schließen lassen. Denn er konstatiert eine Art Schematismus der Zahl, der noch das Verhältnis von Metapher und Begriff und damit das von Kunst und Wissen determiniert. Dieser »Schematismus« durchbricht nicht nur den Unterschied von Metapher und Begriff, indem er beider Ordnung durchsetzt. Er greift auch zwischen dem »Wir« und der »Natur« in einer Weise über, die zunächst zu widerrufen scheint, was Nietzsche als Apriorismus der Philosophie destruiert hatte: »wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen, so ist es dann nicht mehr wunderbar, daß wir an allen Dingen eigentlich nur eben diese Formen begreifen: denn sie alle müssen die Gesetze der Zahl an sich tragen, und die Zahl gerade ist das Erstaunlichste in den Dingen«²⁸. Reiz, Bild und Laut werden also noch von einer anderen Ordnung taktiert, die weder der Metapher noch dem Begriff, weder der Kunst noch dem Wissen spezifisch ist. Das *symbolon* der Zahl strukturiert nicht nur die Gesamtheit möglichen Sprechens. Es schreibt umlaufenden Zeichen ein, was sie den philosophischen Oppositionen von Sinnlichem und Intelligiblem, Ausdruck und Bedeutung entzieht. Die Zahlen, weder sinnlich noch intelligibel, sind *unsere* Beität, zugleich aber das Erstaunlichste *in* den Dingen; »nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe konstituiert werden konnte«²⁹. Der Unterschied von Metapher und Begriff geht damit selbst noch aus Differenzen hervor, die das Feld der Zeichen insgesamt eröffnen, aus einer Digitalität, die keiner Logik des Bildes untersteht. Nietzsches »Trieb« entspricht einer Logik von Unterbrechungen, die sich vor aller metaphorischen Bedeutung zugetragen haben müssen und sich nur zählen, nicht er-zählen lassen. Er geht aus der Unmöglichkeit hervor, eine Struktur zu sätti-

28. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 318.

29. Ebd.

gen, die das Singuläre des »sinnlich-Nichtsinnlichen« stets verfehlen muß, weil sie im Zeichen einer Teilung steht, die das Sinnliche nur als Relatum zuläßt. Die Kombinatorik von Bedeutungen, in der das Sprechen der Sprache stets von anderem spricht, eröffnet der Asymmetrie von Singularität und Teilung jenes metaphorische Metrum aus Wiederholungen, in denen jedes Sprechen umspielt, was es nicht sagen kann. Nicht in dem also, *was* sie sagt, sondern in der *Endlosigkeit von Wiederholungen des Sagens selbst* trägt sich der Metaphorik zu, was die Logik des Sinns daran hindert, sich zu schließen. Einerseits Spiel an den Grenzen der Bedeutung, die sie stets verschiebt und neu gruppiert, wird keine Metaphorologie die differentiellen Quanten beherrschen können, die sie ermöglichen und herausfordern. Man wird sie zählen müssen.

Denn was bedeutet es, zu würfeln? Was, den Wurf auf sich zu nehmen, ihn nicht wie eine Last, sondern als Schicksal zu bejahen, vorbehaltlos, ihn also keiner Arbeit am Sinn, einer Negativität, einem Werden zu überantworten? Was heißt es, die Quantitätsdifferenz mehr zählen zu lassen als das Maß der Quantität? Es ist bezeichnend, daß sich diese Quanten einer Differenz in den Textcorpus Nietzsches erst einschreiben können, nachdem er als Corpus eingeführt wurde. Zunächst durchläuft die Metaphorologie eines Nicht-Begriffs vom Zeichen den Weg vom Reiz zum Bild, vom Bild zum Laut. Entscheidend also ist, daß die »Mitte« dieses Wegs, dieser Übertragung, dieser Metaphorik auch bei Nietzsche *Bild* geblieben war, Bild bleiben mußte. Nur deshalb konnte sich in der »originalen Anschauungs-Metapher« ein Vermögen situieren wollen, dem die Differenzialität artistischer Sprungtechniken wie eine Tugend von Bejahungen eingeschrieben ist. Damit sind die Apparaturen dieser Niederschrift jedoch von sich selbst auch vielfach getrennt. Sie können eine gleichsam traumatische Struktur nur parieren und wiederholen, die sich »nachträglich« im Bild niederschlägt. Diese Struktur »konstituiert« das künstlerische »Subjekt« im gleichen Augenblick, in dem es Kräften ausgesetzt ist, »deren Wesen, deren Wege und Weisen nicht seine eigenen sind. Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten. Ohne Differenz zwischen den Kräften gäbe es gar keine Kraft; und hier zählt die Quantitätsdifferenz mehr als das Maß der Quantität, als die absolute Größe selbst (...).«³⁰ An diesem Punkt stößt Nietzsches Destruktion der Metaphysik an ihre eigenen, vielfachen Grenzen. Sein Problemtitel eines »Willens zur Macht« artikuliert Disparationen, die das »Subjekt« aus Bahnungen von Intensitätsquanten aufsteigen lassen. Sie entgrenzen einander ebenso, wie sie aneinan-

30. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 43.

der an-grenzen. Namenlosigkeit von Zäsuren, die sich nicht mehr erzählen, sondern nur zählen lassen; Aleatorik von Würfeln, deren maschinelle Blindheit alles unterlaufen haben wird, was sich in Gestalten der Kunst präsentieren ließe.

Das Subjekt nämlich, das als Künstler erscheint, ist zunächst selbst die *Metapher eines Subjekts*. Es konstituiert sich als Mitte eines Bildes, als Bild einer Mitte, die, Vielheiten empfangend und übertragend, selbst aus Vielheiten aufsteigt. Nietzsches Ergebnheitsadresse an Richard Wagner, die in der Kunst Signaturen »der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit«³¹ entziffert, ist zwar Handstreich einer Enteignung der Philosophie. Er enteignet sich jeder Textur, die sich um die Assekuranz des Begriffs errichten würde. An die Stelle des Eigenen tritt eine Metaphorik, die in einem bestimmten Sinn technisch ist. Denn sie erschöpft ihre Bewegung nicht im Resultat der Metapher, in der sich ein Term an die Stelle eines anderen gesetzt hat. Sie beschreibt die Bewegung der Metaphorik selbst: Übertragungstechniken, die unterschiedliche Ordnungen von Zeichen durchlaufen. Im Künstler trifft die Philosophie jedoch nicht nur auf einen ihr entzogenen Ort, an dem eine Metaphorologie des Zeichens die Herrschaft des platonischen Begriffs erschüttert. Mehr oder anders noch zeichnet sie in der Kunst die Übertragbarkeit einer jeden Übertragung, die Mitteilbarkeit einer jeden Mitteilung vor, die sich in der Philosophie auf Abstand zu sich gehalten hatte: »Der ästhetische Zustand hat einen Überreichtum von Mitteilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen. Er ist der Höhepunkt der Mitteilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen – er ist die Quelle der Sprachen. Die Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen so gut als die Gebärden- und Blicksprachen. Das vollere Phänomen ist immer der Anfang: unsere Vermögen sind subtilisiert aus volleren Vermögen. Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln.«³²

Ganz offensichtlich re-zentriert sich in diesem Überreichtum von Mitteilungsmitteln, dieser extremen Empfänglichkeit für Reize etwas, was Nietzsches mediale Anordnung einer gewissen Logik der Wieder-Aneignung im Zeichen der Kunst öffnet. Die Mitte wird zum *Entstehungsherd*, zur *Quelle* der Sprachen, zum volleren Vermögen, das immer der »Anfang« sei. Ganz so, wie die Metapher zur Instanz einer originalen Anschauung mutiert war, die an den Grenzen der Zahl auftauchte, erscheint nunmehr der volle Leib künstlerischer

31. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. I, S. 19.

32. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 753f.

Metaphorik an den Grenzen einer Schrift, an denen sich ein »Anfang« in Szene gesetzt haben soll. Es handele sich, so Nietzsche, um einen »ästhetischen Zustand«, aus dem alle Vermögen in subtilen Abstufungen abgeleitet werden können. Doch allen Beschwörungen dieser Fülle zum Trotz kann es sich andererseits weder um eine Quelle noch einen Anfang, weder um einen Herd noch einen Ursprung handeln. »Jede Kunst entspringt einem außergewöhnlichen Mangel, jedes Kunstwerk ist das Tätigwerden dieses Grundmangels, und dem verdanken wir die bedrohliche Nähe des vollen Seins und eines neuen Lichts.«³³ Denn der Überreichtum an Mitteilungsmitteln fällt mit der extremen Empfänglichkeit nicht zusammen, aus der er hervorgeht. Die Vermögen der Metaphorik genügen sich nicht. Die Lektüre der Muskeln, die sich allein in der extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen ereignen kann, setzt eine Schrift voraus. Bevor sie sich, als Fülle ihrer selbst, als Quelle oder Anfang situieren können, müssen sich die Muskeln einer Instanz ausgesetzt haben, die nicht Quelle oder Anfang sein kann. Die Metaphorik pariert Reize, Intensitätsdifferenzen, denen gegenüber sie nur verspätet sein wird. Sie ist abhängig von einer Instanz, die dem Leib der Metapher, der Metapher des Leibes, entzogen ist. Sie bietet sich der Lektüre eines Anfangs dar, die dem Anfang entgeht und ihn deshalb als »Anfang« auch unterlaufen oder gesprengt hat. Indem diese Lektüre damit auf anderes als den Ursprung verwiesen ist, durchkreuzt sie jedes Denken einer Fülle, eines Anfangs, einer Quelle oder eines Ursprungs. Über das hinaus, was eine Destruktion der Philosophie zu sagen vermag, muß sich ihr etwas ereignet haben, was alle Metaphern der Fülle überstiegen haben wird. An den Grenzen des Sagbaren kann sie nur den *Mythos* ihres Anfangs, die Mytheme absoluter Quantitäten einer Fülle situieren.

Auch der Semiotik Nietzsches hat sich damit eine Schriftlichkeit entzogen, die sie doch unentwegt anrufen muß, um die Destruktion der Philosophie metaphorologisch in Szene setzen zu können. Man erinnert sich eben nicht nur der Ergebnheitsadressen an Wagner, sondern auch des Schismas mit ihm. Ohne hier den Versuch unternehmen zu können, es auszuloten: war es nicht der Ton der Musik gewesen, an dem Nietzsches Destruktion zunächst eine Fülle der Kunst gefeiert hatte? Und war es nicht die Anklage gewesen, diese Kunst habe es am Ende am Metrum einer Unterbrechung fehlen lassen, die zu tanzen erlaube, eine Anklage, die den späteren Bruch mit Wagner einleitete?³⁴ Auf dem Grat zwischen der Fülle

33. Maurice Blanchot: *Der Gesang der Sirenen*, Berlin, Wien: Ullstein 1982, S. 147.

34. Vgl. Paul de Man: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 127ff.

des Tons und einer uneinholbaren, differenziellen Aleatorik der Schrift balanciert deshalb nicht nur die Destruktion der Philosophie. Auf ihm balanciert der Leib des Künstlers, der diese Destruktion ins Werk setzt, weil es ihm als Destruktion seiner selbst widerfährt. Denn ihm muß sich eingeschrieben haben, was »Werk« nicht sein kann. Überall ist eine Differenz im Spiel, die vom Überreichtum metaphorischer Mittel nicht gefüllt, ausgefüllt oder erfüllt werden kann; und damit auch nicht von der »Kunst«. Das Metrum nämlich ist Einschnitt, aber gerade deshalb nicht Fülle; Zahl, nicht erzählbar; Riß, der »nichts« ist und deshalb nicht einmal »etwas«, das sich schließen ließe. Alle Fülle sieht sich dieser Differenz einer atopischen Instanz ausgesetzt, die im Überreichtum von Übertragungsmitteln gerade *deshalb* keinen Ort findet, weil sie auf der Ebene der »Mittel« nichts verschlägt. Zwar gibt es eine Fülle, die sich in bestimmter Hinsicht forcieren muß. Sie bringt zur Sprache, was sich in den Lücken des platonischen Wissens nicht vergißt, nicht vergessen kann. Sie bringt, im Innern jenes asketischen Gebrauchs der Zeichen, der sie ins *télos* eines anamnetischen Wissens versenkt, die Übertragbarkeit jeder Übertragung, die Metaphorizität jeder Metapher zur Geltung. Und damit destruiert sie alle subtileren Vermögen des Begriffs als Verlust einer Fülle ihres Anfangs. Doch wird die Destruktion von dem, *was* sie destruiert, ebenso eingeholt. Die Fiktion des Anfangs, der Mythos der Quelle, der originalen Anschauung widerruft, woran sie als Intensitäts- oder Quantitätsdifferenz hatte appellieren müssen. Um sie aufzeichnen zu können, bedarf es Nietzsche zufolge einer Mittelkraft, die die Differenz bereits gebändigt habe. Das mimetische Verhalten, so Nietzsche, sei eine »andeutende Übertragung, eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache: wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittelsphäre und Mittelkraft bedarf«³⁵.

Natürlich entspringt diese Wieder-Aneignung, diese Re-Zentrierung der Mitten oder Medien im künstlerischen »Subjekt« nicht einem Moment metaphysischer Unaufmerksamkeit oder Sorglosigkeit. Sie ist der Tribut, den die Destruktion der Philosophie, in einem bestimmten Augenblick ihres Abschieds von sich, an das Verabschiedete zu entrichten hat. Um die Anamnesen des Begriffs zu erschüttern, bedarf es einer Metaphorik des Leibes, in der sich in Erinnerung ruft, daß sich nichts vergessen haben wird. Um das platonische Bilderverbot ins Wanken zu bringen, muß gezeigt werden, daß die Begriffe, die über das Tabu verfügten, ihrerseits geronnene Metaphern sind und deshalb das Tabu bereits gebrochen haben müssen. All dies folgt einem Stratagem, das im »Innern« des Plato-

35. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, S. 317.

nismus einsetzen muß, um aufsprengen zu können, was sich hier zum Nihilismus des Begriffs verdichtet hatte. Aber die metaphori-sche Re-Zentrierung, die sich diesem Stratagem zugleich aufdrängt, zeugt auch von der Macht, die die Philosophie über ihre Destruktion behält, indem sie in ihr wiederkehrt. Die Fülle übersteigt zwar als Präsenz alles, was sich im Abstand des Begriffs, im *éros* seines Verlangens herstellen ließ. Gleichwohl handelt es sich um die Figur einer *Präsenz*, um eine Mitte *im* »Inmitten«, in der die Metaphysik ihren Anspruch einlöst und ihre Macht auch wiederherstellt. »Die Metapher ist für den echten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, an Stelle eines Begriffs, vorschwebt.«³⁶ Nur unscharf aber ließe sich zeigen, worin sich die Verdichtung des Begriffs, die Nietzsche den Ägyptizismus der Philosophie nennt, von einer »frei dichtenden Mittelkraft« der Metaphorik noch absetzt. Und nur vage könnte angegeben werden, worin diese Freiheit von jener des *lógos* uneinnehmbar unterschieden sein soll. Beider Platz in der Struktur jedenfalls ist identisch, indem es sich um den Platz einer Beschwörung der »Wirklichkeit« handelt.

Deshalb gibt es einen Zug in jeder philosophischen Destruk-tion der Philosophie, der sich von der Liebe zur Weisheit nur verabschiedet, um in diesem Abschied des Objekts ihrer Eifersucht inne-zuwerden. *Im Künstler trifft sie auf den Doppelgänger ihrer selbst*. Nur um den Preis ihrer Selbstentblößung gelangt sie ins andere ihres eigenen Anfangs – ist sie, als Enteignung, zugleich Beglei-chung ihrer metaphysischen Schuld, Eintritt in eine Fülle, eine Präsenz, in der sich das Denken eines »Inmitten« verwirklichen könnte. In ihm eröffnet sich die Philosophie der Zukunft jenen Schauplatz, auf dem sich die Differenzen ohne Rest, ohne Vorbe-halt, ohne Aufschub einschreiben sollen: »*Der Künstler-Philosoph*. Höherer Begriff der *Kunst*. Ob der Mensch sich so ferne stellen kann von den anderen Menschen, um *an ihnen zu gestalten?*«³⁷ Unter der Hand stellt sich die Differenz damit aber nur noch als *Ferne* zu an-deren *dar*. Und der Überreichtum der Metapher wird zum Vermö-gen, *an ihnen* zu gestalten. Aus einer Bildmitte, in der sich das meta-phorische Subjekt re-zentriert, werden die Quantitätsdifferenzen zu Marginalien, zu Erscheinungen eines Randes, das dieses »Subjekt« anderen begegnen läßt, *an denen* es schafft. Und damit haben diese Quantitätsdifferenzen, die doch »mehr« hatten zählen sollen als die Quanta der Kraft, aufgehört, Dissymmetrien einer extremen Emp-fänglichkeit nachzuzeichnen. Sie stellen sich als vektoriales Gefüge

36. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, S. 51.

37. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 503.

seiner Kraft, seiner vollen Vermögen dar. Sie verwandeln sich in eine Aktivität, in der der Künstlerphilosoph *an anderen gestaltet*. Sie gehen aus von einer Mittelkraft, in der sich seine verschwiegene Bewegung einer Rezentrierung »zuvor« vollendet haben muß.

Man wird diese Figur einer Aneignung, einer Wieder-Aneignung bis in die äußersten Möglichkeiten buchstabieren müssen, die sich in ihr bedeuten. Was sich in Nietzsches Destruktion der Philosophie abzeichnet, ist ein Denken von Technik und Medium, das ein ganzes Jahrhundert, das zwanzigste, bis in dessen Mikrologien hinein beherrscht hat. Im Zeichen der Technik vollzogen sich Machtergreifungen, die nur als blutige Karikaturen dessen gelten können, was Nietzsche als differentielles Prinzip eines »Willens zur Macht« bezeichnete. Und im Zeichen des Mediums oder der Medien usurpierten diese Machtergreifungen jene Wüste eines »Inmitten«, die sich der Philosophie noch als unvordenkliches Reservoir einer »Zu-Kunft« ihres Zugriffs vorenthalten hatte. Nietzsche, so schreibt Philippe Lacoue-Labarthe, habe, anders als Hegel, der Frage der Demokratie und des Rechts kaum Beachtung geschenkt. »Trotzdem haben beide, von den Griechen handelnd, das Politische mit dem Ästhetischen gleichgesetzt und solche Ineinsbildung an den Anfang des mimetischen *Agon* gesetzt, in dem beide (aber viele andere mit ihnen, und im Grunde praktisch, einschließlich Heidegger, alle) die einzige Chance für Deutschland sahen, eine Identität zu finden und zur Existenz zu kommen.«³⁸ Doch deshalb muß jede Lektüre Nietzsches, die im Leib des Künstlers einer Rezentrierung von Technik und Medium Vorschub leistet, auch auf eine Figur der Aneignung hin befragt werden, an der sie damit partizipiert.

Es sei denn, die metaphorologische Destruktion würde noch sich selbst zerstören können, soweit sie metaphorologisch geblieben war. Es sei denn, Nietzsches Abschied der Philosophie würde sich noch *von sich* verabschieden. Es sei denn, seine Destruktion würde die Quantitätsdifferenzen, die mehr zählen als das Maß der Quantitäten, auf eine Weise forcieren, die *jede* metaphorische Mitte einer Quelle, eines Anfangs, eines Ursprungs verwüstet. Und tatsächlich zeichnet sich in der Aleatorik, im Würfelwurf der Zahlen etwas ab, was noch das künstlerische Subjekt zerrissen haben wird. Der Wurf wird sich nämlich noch mit dieser subtilen Wiederaneignung, dieser Verdopplung oder Parodie des sokratischen Gesetzgebers überwerfen müssen. Der Leib des Künstlers kann ebenso wenig ein erstes sein, wie es die Fülle am Anfang gewesen sein sollte: ist er doch einer *Lektüre* seiner Muskeln ausgesetzt. Er ist exponiert oder emp-

38. Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart: Patricia Schwarz 1990, S. 107.

fänglich, ohne damit »in sich« zu sein. Übertragungsmittel und extreme Empfänglichkeit fallen deshalb nicht zusammen. Zwar bedeutet sich in Nietzsches metaphorischer Mitte so etwas wie ein »Höhepunkt der Mitteilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen«. Aber wie sollte ein »Zwischen« als »Höhepunkt« gedacht werden können? Wie sollte dieser »Höhepunkt« jemals etwas anderes sein als die *Enteignung* jeder Position, die sich an den Rändern eines »Zwischen« situieren will?

Indem also der Leib diesem »Zwischen« exponiert ist, indem er in seinen Lektüren aus ihm auftaucht, geht er nicht etwa aus einer Mitte, sondern einer Art Ent-Mittlung hervor. Er ist nicht etwa Setzung, sondern zunächst Ent-Setzung. Jedes mimetische Verhalten, jede Mitteilbarkeit oder Metaphorik ist von dieser Entsetzung markiert. Sie trifft den Leib wie ein Schlag, wie eine Wiederholung von Schlägen, die er im dionysischen Zu-Grunde-Gehen pariert: eine Kunst mit dem Hammer, unter dem Hammer gleichsam. Im Sprung der Metaphorik, im Tanz Zarathustras zeichnet sich etwas ab, was Quantitätsdifferenzen nur *nachstellen* kann. Dieses Nachstellen, im mehrfachen Wortsinn, ist mimetisch. Es stellt Quantitätsdifferenzen nach; das bedeutet: alle Mimesis ist ihnen gegenüber verspätet. Aber auch: es stellt *ihnen* nach; und das bedeutet: alle Mimesis will sie einholen. Sie will sie ins Eins holen, in der metaphorischen Mittelkraft freier Dichtung versammeln. Und indem sich schließlich diese Mittelkraft damit auch als »Erstes« erscheinen muß, als Anfang oder Ursprung, in dem sie sich versammeln, stellt sie die Quantitätsdifferenzen auch *nach*, im zeitlichen Sinn einer Nachordnung. Dieser Zäsur, dieser Nachordnung einer Lektüre muß sich aber jene Schrift vorausgeschickt haben, über die der Leib Herr nicht sein kann. Wie die Metapher, die erst durch die Unterbrechung der Zahl »als perspektivische Form«³⁹ ihre Subversion des philosophischen *eidos* freisetzen kann, so ist auch der Leib durch ein Schrift-Metrum der Zahl gezeichnet. Dies macht ihn tanzen. Es läßt seine Mimesis aus einer Ordnung hervorgehen, die nur zählbar, nicht aber er-zählbar ist. Und sie ist nicht nur wechselhafter Einschnitt, der Perspektiven freigibt. Früher noch als dieses Schauen ist der Einschnitt, der sich als Zahl markiert, indem er dem Leib Quelle eines Machtzuwachses geworden ist. So spottet Zarathustras Tagswahrheit über alle unendlichen Welten, denn »sie spricht: ›wo Kraft ist, wird auch die *Zahl* Meisterin: die hat mehr Kraft«⁴⁰. Die Metapher schließt die Differenz, durch die sie von ihrem anderen

39. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 474.

40. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 435.

getrennt ist, letzthin in sich ebenso ein, wie der Leib die Differenz zu anderen unter sich begreift, aus der er einen Mehrwert an Macht bezieht. Alle Metaphorik spielt an deren Rändern, stellt nach und vergegenwärtigt.

Die »ewige Wiederkehr« dagegen, diese Öffnung einer Grenzenlosigkeit des Sinns, kann weder metaphorisch noch sich selbst nachträglich sein. Sie müßte vielmehr als Gegenwart ohne Vergegenwärtigung, als Empfänglichkeit ohne Instanz eines Empfangens, gedacht werden können, als ein Sich-Empfangen gleichsam. Und jeder Versuch, ihr eine *Bedeutung* zu verleihen, könnte von hier aus nur den Wert einer verspäteten Aufzeichnung haben. Deshalb wird sich eine »Lehre« dieser Wiederkehr nicht ausarbeiten lassen. Sie bleibt dazu verhalten, sich in Ankündigungen zu verbergen. *Sie kann nur die Unmöglichkeit ihres eigenen Eintreffens umschreiben.* Sie »ist«, was sich in jeder Schrift zurückhält, das Sich-Zurückhalten dieser Schrift und deshalb ihr traumatisches, unzeitig-zeitloses Zu-Früh. Gewiß, man könnte – mit Heidegger – diese »Lehre« aus den wenigen Andeutungen zu rekonstruieren suchen, die sich bei Nietzsche finden. Und man könnte zu bedenken geben, wie sie ausgesehen hätte, wenn Nietzsches »Wahnsinn« ihre Niederschrift nicht vereitelt hätte.⁴¹ Aber ebenso wenig, wie sich dessen *Ecce homo* als Idiosynkrasie an den Grenzen einer »geistigen Gesundheit« lesen läßt, kann Nietzsches »Wahnsinn« als Unterbrechung ihrer Niederschrift, als ihr Aussetzen verstanden werden. Mit einer gewissen Notwendigkeit, die nur Andeutungen zuläßt, ist diese »Lehre« vielmehr das Aussetzen »selbst«. Sie unterbricht ihre eigene Kohärenz und damit die Möglichkeit, sich anders als in Masken und deren Entäußerung, im Tanz als Metrum der Schrift niederzuschreiben. Denn wie schreibt sich die Lehre der ewigen Wiederkehr nieder? Zunächst ist es der Geist der Schwere, in dem sie sich Zarathustra erstmals formuliert: jene Zwergengestalt eines Denkens, die er hinter sich lassen muß, weil in ihr seine eigene Lehre nicht etwa Wort geworden ist, sondern verächtliches Gemurmel. Später tragen seine Tiere, der Adler und die Schlange, die Lehre der Wiederkehr vor: »Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.«⁴² Wer also spricht? Überall bleibt es die Artistik einer indirekten Rede, der *Umweg* einer Rede, in der sich die Wiederkehr nur abzeichnen kann. Es spricht der Zwerg, es sprechen die

41. Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske 1961, S. 321.

42. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 463.

Tiere. Im *Schweigen* Zarathustras aber hat sich die Rede in eine unüberbrückbare Distanz zu sich selbst versetzt. Der zwergenhafte Geist der Schwere hat die Wiederkehr des Gleichen zu einem verächtlichen Gemurmel, die Tiere haben aus ihm ein »Leier-Lied« gemacht. Sie sind durch den Abstand eines Schweigens Zarathustras von dem getrennt, worin sie die Wiederkehr nicht sprechen oder sprechen können. Und deshalb können Zarathustras Tiere der Unmöglichkeit dieser Wahrheit nur erstatten, was ihr zukommt, indem sie sich ihrerseits entfernen: »Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten die große Stille um ihn und machten sich davon.«⁴³

Nicht in dem, was Zarathustra als andere Bedeutung in die umlaufende Rede des Gleichen einführt, sondern in dem, worin diese Rede sich als unzureichend erweist, ihr eigenes Über-Sich-Hinaus-Sein zur Sprache zu bringen; darin also, ihren Überschuß als Mangel ihrer selbst zu verzeichnen, verweist sie in die Unmöglichkeit eines anderen Anfangs der Philosophie. Oder auf eine Uneinholbarkeit des Anderen *in* den Anfang. Sie artikuliert sich nirgends; es sei denn, in Zarathustras *Schweigen*, das einem anderen Sprechen Gastrecht gewährt. Zeichnet sich nicht hier, in dieser Zäsur eines Schweigens oder an den Grenzen einer Destruktion der Philosophie, ein anderer Tod ab, der ihr entgangen war, notwendig entgangen gewesen sein mußte? Und zwar, weil es ihr stets um den Tod des *Selben* gegangen war?

43. Ebd., S. 467.