

Christof Kalb Desintegration

Studien zu Friedrich Nietzsches
Leib- und Sprachphilosophie

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1468

Friedrich Nietzsches Philosophie zeichnet sich dadurch aus, daß sie sprachliche Phänomene in ihrem Bezug zu Leiblichkeit deutet und umgekehrt die symbolische Verfassung des Leibes hervorhebt. Die vorliegende Studie rekonstruiert Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie und nimmt dabei auf einen von Nietzsche selbst reformulierten Begriff von Subjektivität Bezug. Anders als neuzeitliche Deutungen, die das Wesen des Subjekts in die *Vorstellung* setzen, interpretiert Nietzsche das Selbst als *Leiblichkeit*. Die Logik subjektiver Entwicklungsvorgänge erkennt er nicht in der Idealität des vorstellenden, selbstreflexiven Ichs; sie soll vielmehr der empirisch rekonstruierbaren Materialität der Sprache entnommen werden. Die Konstitution des Subjekts durchsichtig zu machen bedeutet also, Leib und Sprache als zusammengehörige und nur zu Zwecken der Analyse voneinander zu trennende Momente *eines* Geschehens der Selbstbildung zu begreifen.

Christof Kalb Desintegration

*Studien zu
Friedrich Nietzsches
Leib- und
Sprachphilosophie*

Suhrkamp

Zugl. Diss. Freie Univ. Berlin 1997
Die Arbeit von der Landesgraduiertenförderung Berlins,
der Studienstiftung des deutschen Volkes
und der Fazit-Stiftung unterstützt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 2000

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1468

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jürgen Ullrich typesatz, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29068-2

Inhalt

Exposition	9
----------------------	---

I. KAPITEL: »SYMBOLIK DES LEIBES« EIN MEDIENTHEORETISCHES ARGUMENT IN NIETZSCHES FRÜHSCHRIFTEN

15

1) Der »Weltknoten« – leibliche Selbstidentität bei Schopenhauer	18
2) »Individuation« – eine subjekttheoretische Lektüre der Tragödienschrift	26
3) Die »Doppelheit im Wesen der Sprache« – sprachtheoretische Überlegungen im Umkreis der Tragödienschrift	38

2. KAPITEL: EINE »ANTINOMIE IN UNSEREM ERKENNTNISVERMÖGEN« ÜBERLEGUNGEN ZUM EPISTEMOLOGISCHEN ORT VON SCHOPENHAUERS UND NIETZSCHES LEIBPHILOSOPHIE

55

1) Die »Verführung der Worte« – Kritik der Unmittelbarkeit	57
2) Der »bewußtlose Wille« – Umstellung von einem transzendental-idealistischen auf einen empirisch-materialistischen Argumentationstyp	61
3) Jenseits der »anthropologischen« Episteme – erkenntnistheoretische Defizite in Nietzsches Leibphilosophie	68

3. KAPITEL: DIE »SPRACHE DER KRÄFTE«
SKIZZE EINER ALLGEMEINEN ORGANISATIONSLEHRE
IN DEN MITTLEREN UND SPÄTEN SCHRIFTEN 82

- 1) »Selbstregulierung« – Nietzsches naturphilosophische
Gedankengänge 84
- 2) »Interpretation« – Sprache als Modell organischer
Ordnungsbildung 97
- 3) »Einschreibung« – machttheoretische Überlegungen
zur Genese von Subjektivität 108

4. KAPITEL: SCHRIFTKULTUR
ELEMENTE EINER PHILOSOPHISCHEN ZEITDIAGNOSE 116

- 1) Oralität und Literalität – eine medientheoretische
Aussicht auf soziale Desintegration 118
- 2) Das »Individuelle« – Humboldt, Gerber
und Nietzsche über den Zusammenhang von
Sprache und Subjekt 135
- 3) Selbstentfremdung – die Konsequenzen symbolischer
Desintegration 167

5. KAPITEL: »GENEALOGIE«
TIEFENHERMENEUTISCHE AUSDEUTUNG DES LEIBES 177

- 1) Sprachverstehen – die hermeneutischen und
sprachtheoretischen Prämissen der Leibdeutung 180
- 2) Philologie – Leibdeutung als Übersetzung
und Rekonstruktion entstellter Texte 196
- 3) Psychologie – Interpretation als Symptomdeutung 215

6. KAPITEL: HOMINISATION
NIETZSCHES ANTHROPOLOGISCHE GEDANKENGÄNGE 233

- 1) »Selbstverneinung« – Überlegungen zum Übergang
von der Natur zur Kultur 235

2) Triebabwehr – Sprache als evolutionäre Strategie der Entlastung	244
3) Von der Notwendigkeit der Selbsttäuschung – das Imaginäre als anthropologische Kategorie	251

7. KAPITEL: RESYMBOLISIERUNG DES LEIBES
SELBSTBILDUNG IM MEDIUM DER KUNST 261

1) Metaphern des Leibes – die Sprache »aus der Natur« .	264
2) »Denken« und »Dichten« – die kognitive Funktion der Kunst	279
3) Ästhetik der Existenz – Nietzsches künstlerische Selbsterschaffung	287

Bibliographie

Verzeichnis der verwendeten Werkausgaben Nietzsches . .	305
Chronologisches Verzeichnis der verwendeten Schriften Nietzsches	305
Alphabetisches Verzeichnis der verwendeten Siglen	307
Einzelbände der Kritischen Studienausgabe der Werke . .	308
Zitierweise nach der Kritischen Studienausgabe der Werke	309
Verzeichnis der verwendeten Forschungsliteratur	309

Exposition

In dieser Schrift unternehme ich den Versuch, zwei Leitfäden der Philosophie Friedrich Nietzsches miteinander zu verknüpfen: seine Überlegungen zur Sprache und seine leibphilosophischen Gedankengänge. Die Rekonstruktion der Leib- und Sprachphilosophie ist systematisch auf Prozesse der Selbstbildung zugeschnitten.

Nietzsches Überlegungen zur Selbstkonstitution gewinnen erste Konturen, wenn man sie gegen jene Traditionen profiliert, in denen das Subjekt durch einen bewußten Bezug zu sich definiert und mithin *Selbstbildung* als *Selbstbewußtseinsbildung* gedacht wird. Im schroffen Gegensatz zu neuzeitlichen Deutungen, die Subjektivität als Beziehung des vorstellenden Ichs zu seinen eigenen Vorstellungen von den Objekten erläutern, interpretiert Nietzsche das Selbst als Leiblichkeit.¹ In diesem Sinne sind seine Entwürfe auf die Überlegung zugespitzt, daß es »sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den *Leib* [handelt]: es ist die *fühlbar werdende Geschichte* davon, daß ein *höherer Leib sich bildet*« (10/655: 14/16).² Fragt man nach dem Medium, in dem das leibliche Selbst sich bilden können soll, so antwortet Nietzsche mit Hinweisen auf die Sprache: Die Logik subjektiver Entwicklungsvorgänge ist nicht in der Idealität des vorstellenden, selbstreflexiven Ichs angelegt; sie wird vielmehr der empirisch rekonstruierbaren Materialität der Sprache entnommen.³

1 Vgl. 04/40: Z 1, Von den Verächtern des Leibes: »Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.«

Sofern nicht anders angegeben, werden Nietzsches Werke nach der *Kritischen Studienausgabe* (Nietzsche 1988) zitiert. Zur Zitierweise vgl. die Hinweise in der Bibliographie.

2 Vgl. 10/358: 9/41: »Es giebt *nur leibliche* Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik.«

3 Nietzsches Philosophie zeichnet sich dadurch aus, daß sie sprachliche Phänomene in ihrem Bezug zur Leiblichkeit deutet und umgekehrt die symbolische Verfassung des Leibes hervorhebt. Daran gemessen fällt auf, daß die im weitesten Sinne sprachtheoretisch orientierten Untersuchungen zu Nietzsche solchen Analysen, welche sein Leiblichkeits-

In sieben Kapiteln werden die theoretisch unterschiedlich angelegten Argumente rekonstruiert, mit denen Nietzsche von der Sprachlichkeit leiblicher Selbstbildung überzeugen will. Leitmotivisch kehrt dabei der Gedanke subjektiver Desintegration (als »Zerstückelung«, »Chaos« und »Disgregation des Willens«, als »Selbstentfremdung«, »Selbstwiderspruch« oder »Selbstverneinung«) wieder.

1. Die Konzeption eines leiblichen Selbst, dessen Willens- und Vorstellungsdimensionen in der Sprache verschränkt sind, ist das herausragende Lehrstück von Nietzsches früher Leibphilosophie. Sie nimmt dort ihren philosophiegeschichtlichen Ausgang von Schopenhauers These, derzufolge im Leib der »Weltknoten« geschürzt ist: Nur als Leib nämlich wissen wir von der Identität des Willens und der Vorstellung. Für Nietzsche allerdings ist die Evidenz dieser Einheit fraglich geworden: Wenn wir überhaupt noch am eigenen Leib das Gefühl subjektiver Einheit haben, dann ist es doch stets die Erfahrung einer »zerstückelten« Einheit. Als

paradigma erhellen, einigermaßen unvermittelt gegenüberstehen. Die sprachtheoretische Forschung nimmt Sprache zumeist in ihrer kognitiven und kommunikativen Funktion und mithin in ihrer Beziehung zur Welt und zum anderen Menschen wahr; in dem Maße aber, wie sie die Selbstbildungsfunktion der Sprache ausblendet, bleibt auch die Verbindung von Sprache und leiblicher Subjektivität unaufgeklärt. Umgekehrt betrachten die leibphilosophischen Untersuchungen den Leib tendenziell als eine sprachunabhängige Größe und übersehen, daß leibliche Selbstkonstitution auf entgegenkommende symbolische Formen angewiesen ist. (Vgl. allerdings Blondel 1986, der – wenn auch nicht in Hinsicht auf Prozesse der Selbstbildung – die sprachlich-metaphorische Struktur des Leibes untersucht; die Untersuchung von Longo 1987: 76-108 zu »Sprache und Leiblichkeit« ist im Titel vielversprechend, im kategorialen Zugriff und der Phänomenerfassung indessen gänzlich unbefriedigend.)

Demgegenüber möchte die vorliegende Untersuchung Leib und Sprache als je schon zusammengehörige und nur zu Zwecken der Analyse voneinander zu trennende Momente *eines* Geschehens der Selbstbildung darstellen. Im Hinblick auf dieses Ziel darf man sich viel von einem Vermittlungsversuch versprechen, welcher die Einzeluntersuchungen zu Leib und Sprache aus der Beschränktheit ihrer Spezialisierung befreit und produktiv miteinander in Verbindung bringt. – Diese Überlegung gibt immerhin einen Leitfaden an die Hand, der eine grobe Orientierung in den unendlichen Weiten der Nietzsche-Forschung erlauben soll.

Garanten einer (gegenüber dem Subjekt äußerlichen und keineswegs totalen, aber immerhin doch für einen Restbestand von Selbstheit konstitutiven) Einheit begreift Nietzsche die Sprache. Aus den Überlegungen im Umfeld der Tragödienschrift läßt sich ein medientheoretisches Argument und das Modell einer Sprache rekonstruieren, welche Ton, Bild und Begriff vereinigt; die multimediale Sprache soll die Ausfallbürgschaft einer Selbstintegration übernehmen, die mit den Mitteln des Bewußtseins allein nicht mehr geleistet werden kann.

2. Aus Schopenhauers Werk bieten sich Nietzsche zwei Argumentationsskizzen an, welche den Anspruch des vorstellenden Ichs, Prinzip der Philosophie zu sein, bestreiten und auf ganz unterschiedliche Weise philosophische Reflexionshorizonte in der Perspektive des Leibes verankern. In seinen Frühschriften macht sich Nietzsche noch die Binnenperspektive eines leiblichen Bewußtseins zu eigen, das sich der Voraussetzungen seines Bestandes in Zuständen des Rausches und des Traumes vergewissert; in den späteren Werkphasen experimentiert er mit einer Außenperspektive auf Bewußtseinsphänomene und thematisiert den Leib als evolutionäres Produkt eines bewußtlosen Willens. Ähnlich wie vor ihm Schopenhauer verwickelt sich Nietzsche mit den beiden Argumentationstypen in erkenntnistheoretische Widersprüche; aus der Art, wie die beiden Philosophen mit diesen Antinomien umgehen, ergeben sich Hinweise auf den epistemologischen Ort, von dem aus sie den Leib als philosophische Schlüsselkategorie zur Geltung bringen wollen.

3. In seinem mittleren und späten Werk emanzipiert sich Nietzsche von den idealistischen Hintergrundgewißheiten Schopenhauers. Das Problem der Einheit des leiblichen Selbst stellt sich dann um so dringlicher: Der entschlossene Verzicht auf metaphysische Einheitsprinzipien schlägt insofern auf die Leibtheorie durch, als Nietzsche nun unter veränderten Ausgangsbedingungen erläutern muß, wie sich die Gestaltung eines chaotischen »Willens zur Macht« zur Einheit des leiblichen Selbst vollziehen soll. Auf dieses Erklärungsdefizit reagiert Nietzsche mit dem Grundriß einer allgemeinen Organisationslehre: Die Leibbildung begreift er nun als einen Prozeß organischer »Selbstregulierung«, der von sprachlichen Handlungen verstärkt und schließlich auf einer sozialen Ebene fortgesetzt wird.

4. Die über das ganze Werk Nietzsches verstreuten Überlegungen,

die Selbstbildung in einem sprachphilosophischen Horizont entwerfen, verweisen auf ein gemeinsames zeitdiagnostisches Motiv zurück. Nietzsche macht sich, so das Argument des vierten Kapitels, die Desintegration des Selbst als Epiphänomen eines großräumigen mediengeschichtlichen Strukturwandels verständlich: Die Auflösung subjektiver Bestände soll ihre Ursache darin haben, daß die symbolischen Mittel der Schriftkultur die Einheit des Selbst nicht mehr garantieren können.

5. Im fünften Kapitel versuche ich, Nietzsches hermeneutische Überlegungen als Reaktion auf die Resultate der mediengeschichtlich fundierten Zeitdiagnose zu rekonstruieren. In seiner Rezeption von Gustav Gerbers Theorie sprachlicher Selbstbildung hat sich Nietzsche Klarheit darüber verschafft, daß und warum die unter den Bedingungen der Schrift vergesellschafteten Subjekte sich selbst fremd und unverständlich werden; seine »genealogische« Hermeneutik konzipiert demgegenüber Sprache als Medium einer Selbstverständigung, in der wir uns der bewußtseinsentzogenen Antriebe unseres Handelns versichern können sollen.

6. Freilich hat Nietzsche der hermeneutischen Selbstverständigung sehr enge Grenzen gezogen. Um die Aufklärung der Gründe, warum sich Selbstbildung nicht, oder nur zum Teil, als Prozeß einer Selbstaneignung begreifen läßt, bemüht sich das sechste Kapitel. Ich stelle dort Nietzsches anthropologische Gedankengänge zusammen, um aus dem Übergang von der Natur zur Kultur die Notwendigkeit einer Spaltung des Selbst in Wille und Vorstellung, in Leib und reflexives Ich zu erklären. Der Mensch läßt sich als ein Wesen deuten, welches das Leben auf der riskanten Schwelle zwischen Natur und Kultur abgesetzt hat: Aus der geschlossenen Welt triebhaft gesteuerter Handlungsorientierung freigesetzt, findet er sich in einer offenen Welt vor, die ihn mit einem Chaos von unspezifisch gewordenen, aggressiven Antrieben konfrontiert. Im Hinblick auf diesen evolutionären Bruch im Ausgang aus der Naturgeschichte begreift Nietzsche die Menschwerdung als einen Bildungsprozeß, in dessen Verlauf die Sprache als Mittel der Abwehr gegen eine desintegrierende Triebstruktur eingesetzt wird.

7. Das naturgeschichtliche Erbe eines chaotischen, aber formbaren Antriebspotentials stellt den Menschen unter den Zwang einer sprachlichen Selbstbildung, die sich als künstlerischer Akt verstehen läßt. Nietzsche scheint sogar davon auszugehen, daß sich das

leibliche Selbst *allein* mit den symbolischen Mitteln der Kunst erfolgreich zu gestalten vermag. Der künstlerischen Sprache traut er es zu, die Erfahrung der Selbstfremdheit zu artikulieren und die Spaltung im Herzen des eigenen Selbst subjektiv übernahmefähig zu machen.

Mit diesen sieben Untersuchungsschritten ist ein Programm grob skizziert, dessen Durchführung auf einen Standpunkt bringen soll, von dem aus Nietzsches epochale Leistung neu und schärfer in Blick kommen kann. Nietzsches Werk wurde bislang vorwiegend als Polemik gegen die metaphysischen Instanzen der Einheit (transzendente Subjektivität, Sinn, Geschichte) wahrgenommen. Je nach Standpunkt der Interpreten soll Nietzsche ›destruktiv‹ oder ›dekonstruktiv‹ die theoretischen und praktischen Gewißheiten auf ihre chaotische Infrastruktur hin durchsichtig gemacht haben. Ganz gleich, ob man in Nietzsches Sprache Zwischenrufe aus dem mythischen Off der Aufklärung vernimmt oder in seinen Texten eine postmodern-subversive Logik aufdeckt – im Befund einer Auflösung philosophischer Bestände der Moderne scheinen sich die Interpretationen doch zu berühren. So gesehen trennt die ›dekonstruktiven‹ Lektüren von jenen Deutungen, die dem ›Projekt der Moderne‹ verpflichtet bleiben, eher die (affirmative bzw. kritische) Einstellung als der Befund. – Wie aber, wenn Nietzsche über einen solchen Konsens unter seinen Interpreten schon einen entscheidenden Schritt hinaus wäre? Das gängige Nietzsche-Bild läßt sich um einen neuen Akzent bereichern, wenn man jene Gedankengänge aufnimmt, in denen Phänomene der Desintegration nicht den Ziel-, sondern den Ausgangspunkt der Argumentation bilden. Auf diese Weise kommt ans Licht, daß Nietzsche »am Leitfaden des Leibes« die Spur symbolischer Reintegration verfolgt hat.

1. Kapitel: »Symbolik des Leibes«

Ein medientheoretisches Argument in Nietzsches Frühschriften

Es gehört zur Signatur der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, daß das selbstbewußte Subjekt zum unhintergehbaren Ausgangspunkt philosophischen Argumentierens gewählt wird.¹ In diesem Sinne legt sich auch Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* fest. Das reine Selbstbewußtsein, »die synthetische Einheit der Apperzeption«, gilt hier als der »höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß.«² Im Selbstbewußtsein stellt sich nämlich die Gewißheit ein, daß alle Vorstellungen *meine* Vorstellungen sind: »die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten.«³ Ohne diesen »höchsten Punkt« der Philosophie bliebe die Einheit des Subjekts in der Fülle seiner Vorstellungen ungeklärt; »denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.«⁴

Doch ist das »Ich denke« wirklich der unüberbietbare Einheitsgrund der Philosophie? Schon die idealistische Kritik hat die feinen Bruchlinien hervortreten lassen, welche die Einheit des Subjektiven in Kants Überlegungen so prekär machen. Sie zielt zum einen auf den mißlichen Umstand ab, daß das reine Selbstbewußtsein nicht gleichermaßen Prinzip der theoretischen und der praktischen Vernunft, der Natur und der Freiheit oder (wie Schopenhauer sagen wird) der Vorstellung und des Willens ist. Nicht einmal auf dem Terrain der theoretischen Vernunft erscheint der prinzipielle Anspruch des Selbstbewußtseins gesichert, ist es doch nur Prinzip des Verstandes, nicht aber der Sinnlichkeit, die einem

1 Das 1. Kapitel ist die überarbeitete Fassung von Kalb 1997.

2 Kant 1781/87: 137, B 134, Anm.

3 Kant 1781/87: 136, B 132.

4 Kant 1781/87: 137, B 134.

anderen Stamm unseres Gemüts zugehört. Schließlich bietet Kant das Selbstbewußtsein zwar zur Erklärung der Einheit und Objektivität unserer Erfahrung auf, hält das »Ich« des Bewußtseins aber selbst nicht für einen möglichen Gegenstand des Erkennens. In der Tat muß er einräumen, daß »wir, außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt.«⁵ Das Selbstbewußtsein ist »nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.«⁶ Das ist allerdings ein gravierendes Defizit, käme doch das Selbstbewußtsein als Prinzip der Philosophie nur dann in Frage, wenn es sich in Struktur durchsichtig zu machen wüßte – und dies ist bei Kant ersichtlich nicht der Fall.⁷

Auf je unterschiedliche Weise reagieren nun Schopenhauer und Nietzsche auf den Umstand, daß die Einheit und mithin der prinzipielle Status des selbstbewußten Subjekts fraglich werden. Die Spaltung zwischen Wille und Vorstellung in *selbstbewußter Identität* zu überwinden – das gehört zum anspruchsvollen Programm der Philosophie Schopenhauers. Wie Schopenhauer erläutert auch Nietzsche die Struktur des menschlichen Selbst als Doppelheit von Wille und Vorstellung. Anders als Schopenhauer hält Nietzsche das Selbstbewußtsein allerdings nicht mehr für einen geeigneten Kandidaten, die Fülle der Lebensvollzüge in subjektiver Einheit zu bündeln. Es soll, ganz im Gegenteil, zum Wesen des

5 Kant 1781/87: 363, A 350.

6 Kant 1783: 205, A 136, Anm.

7 Der Grund dafür läßt sich rasch benennen. Kant bleibt einem Reflexionsmodell verhaftet, in dessen Rahmen Selbstbewußtsein nicht fundiert werden kann: Das Faktum des Selbstbewußtseins läßt sich aus einer Reflexionsbeziehung überhaupt nicht erklären. In der Tat verstrickt sich Kant in einen *circulus vitiosus*, sobald er Selbstbewußtsein zum Gegenstand der Erkenntnis machen will: »Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen« (Kant 1781/87: 344, B 404 = A 346). Vgl. dazu die erhellende Darstellung von Manfred Frank 1985: 23-47.

Bewußtseins gehören, sich über sein eigenes Sein täuschen zu müssen. Mit Überlegungen, die auf den imaginären Charakter des Bewußtseins zielen, bringt sich Nietzsche indessen in Zugzwang: Die Einheit des Subjektiven muß er nun jenseits selbstbewußtseinsphilosophischer Theoriehorizonte erklären können. Konsequenter formuliert Nietzsche daher das Selbstbewußtseinsparadigma sprachphilosophisch um – und vermag auf diese Weise die Einheit des in Wille und Vorstellung gespaltenen Selbst in der *Sprache* zu verankern. *Die Pointe von Nietzsches frühen Überlegungen besteht darin, daß die Sprache die Ausfallbürgschaft für eine Selbstintegration übernehmen soll, die mit den Mitteln des Bewußtseins allein nicht mehr geleistet werden kann.*

Ich möchte diese These in drei Schritten erläutern:

In Schopenhauers Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, kommt dem leibphilosophischen Argument eine zentrale Bedeutung zu: Insofern der Leib die »Welt als Wille« und die »Welt als Vorstellung« verschränkt, ist in ihm der »Weltknoten« geschürzt. Der Leib (und nur er allein) ist uns einerseits als unmittelbares Willensbewußtsein bekannt, andererseits aber auch als Gegenstand in der Vorstellung gegeben; dieser Umstand prädisponiert den Leib dazu, die selbstbewußte Einheit des Subjekts über dessen Spaltung in Wille und Vorstellung hinweg zu garantieren (1).

Nietzsches Tragödienschrift scheint noch ganz in den theoretischen Horizont Schopenhauers eingelassen; auf den zweiten Blick stellt sich indessen heraus, daß Nietzsche sich die Schopenhauerische Leibphilosophie auf eine innovative Weise angeeignet hat. Er suggeriert ein Modell der Selbstbildung, in dem sich mehrere Etappen voneinander abheben lassen: dionysische und apollinische Weisen unmittelbaren leiblichen Seins dürfen dabei ebenso wie das vorstellungshaft ausdifferenzierte Bewußtsein als kognitive Stufen eines Prozesses der »Individuation« gelten. Anders als Schopenhauer zeichnet Nietzsche freilich den Leib nicht mehr als jene Instanz aus, welche die einzelnen Modi des Subjektiven in einen wissenden Selbstbezug zueinander setzen könnte (2).

Auf den Verlust der selbstbewußten Einheit reagiert Nietzsche, indem er leib- und sprachphilosophische Gedankengänge zusammenführt. Seine Überlegungen zielen, ganz grob gesagt, darauf, die in dem und für das Selbstbewußtsein problematisch gewordene Einheit subjektiver Lebensvollzüge sprachlich abzusichern. Dafür spricht nicht nur der Versuch der Tragödienschrift, zwischen dio-

nysischen und apollinischen Modi des Selbst (bzw. zwischen den Medien des dionysischen Tons und des apollinischen Bildes) durch wechselseitige Übersetzung zu vermitteln; in der Schrift *Die dionysische Weltanschauung* und in Fragmenten aus dem Umkreis der *Geburt der Tragödie* hat Nietzsche zudem sprachphilosophische Überlegungen aufgeboten, welche dionysische und apollinische Seinsweisen in bezug auf eine »Doppelheit im Wesen der Sprache« interpretieren (3).

1) Der »Weltknoten« – leibliche Selbstidentität bei Schopenhauer

Schopenhauer schickt seinem Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, die Überlegung voraus: »Die Welt ist meine Vorstellung« – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte, abstrakte Bewußtsein bringen kann.⁸ Das Subjekt gilt ihm als »der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist.«⁹ Neu seien diese Gedanken keineswegs, räumt Schopenhauer ein und führt sie auf ihren cartesianischen Ursprung zurück.¹⁰ In der Interpretation des Seins als Vorgestellt-Sein, d. h. als »Objekt-für-ein-Subjekt-Sein«,¹¹ ist die Originalität von Schopenhauer auch gar nicht zu suchen. Seine Initialüberlegung war die folgende: Die Welt, sagt er, ist uns nicht nur als Vorstellung, sondern auch als Wille gegeben. Schopenhauer erscheint es nicht mehr plausibel anzunehmen, daß sich die Affäre, die menschliche Wesen mit der Welt haben, in einer Beziehung der Vorgestelltheit erschöpft. Seine Willensmetaphysik hat ihr Motiv darin, »daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Be-

8 Schopenhauer 1858a: 31, § 1.

9 Schopenhauer 1858a: 33, § 2. Vgl. auch die Vorlesungen, z. B. Schopenhauer 1913 – 9: 114.

10 Vgl. Schopenhauer 1858a: 32, § 1.

11 Schopenhauer 1858a: 252, § 32.

deutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehn müßte, nicht unserer Beachtung wert; oder aber ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei.«¹²

Nun ist ganz offensichtlich die Welt mehr als Vorstellung, in kühler Distanz von einem gleichgültigen Intellekt hingeworfen. Die Welt *ist* unserer Beachtung wert: Stets sind wir in sie auf eine Weise involviert, die sich mit der Kraft der Vorstellung nicht mehr fassen läßt und für die Schopenhauer und Nietzsche den Begriff »Willen« bereithalten. Der Begriff versucht, die Welt von der Seite ihres Seins (und nicht aus der Perspektive menschlicher Vorstellung) zu fassen; er gibt zu bedenken, daß wir Welt nicht nur als ›vor uns hingestellt‹ erfahren, vielmehr in einem emphatischen Sinne ›in ihr‹ sind.

Schopenhauer modifiziert den Ansatz der Kantischen Erkenntnistheorie dahingehend, daß schon in die Anschauung die Formen der Erkenntnis eingehen, ihr mithin ein *intellektueller* Charakter eignet. Bereits in der Schrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*¹³ weist er hin auf »den mächtigen Unterschied [...] zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt«¹⁴ und deckt »die weite Kluft, die zwischen beiden liegt,«¹⁵ auf. Sie wird überbrückt, oder richtiger: sie wird allererst konstituiert durch die Tätigkeit des Verstandes, welcher kraft der *a priori* ihm eignenden Erkenntnisform der Kausalität die sinnliche Empfindung als Wirkung interpretiert und vermöge der ebenfalls apriorischen Anschauungsform des Raumes eine äußere Ursache zur sinnlichen Empfindung vorstellig macht. »Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen *Empfindung* innerhalb unserer Haut die Anschauung einer *objektiven Außenwelt* entstehn.«¹⁶ Der Weg von der subjektiven Empfindung zur objektiven Anschauung führt über den Verstand;

12 Schopenhauer 1858a: 156, § 17.

13 Schopenhauer 1847; vgl. bes. § 21.

14 Schopenhauer 1858b: 53, Kap. 4.

15 Schopenhauer 1858b: 53, Kap. 4.

16 Schopenhauer 1858b: 54, Kap. 4.