



Ole Kliemann

Der »stumme Weise«

Existentielles Denken bei
Nietzsche und Merleau-Ponty

Der »stumme Weise«
Existentielles Denken
bei Nietzsche und Merleau-Ponty

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität
zu Kiel

vorgelegt von

Ole Kliemann

Kiel
September 2015

Erstgutachter: Prof. Dr. Ralf Konersmann

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Christine Blättler

Tag der mündlichen Prüfung: 10.02.2016

Durch den zweiten Prodekan,

Prof. Dr. Elmar Eggert zum Druck genehmigt: 12.01.2017

Der »stumme Weise«
Existentielles Denken bei Nietzsche
und Merleau-Ponty

Copyright © 2018 Ole Kliemann
Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung,
der Verbreitung sowie der Übersetzung, sind vorbehalten.

Korrektorat: Charlotte Kliemann
(<https://www.lektorat-charlottekliemann.com>)

Titelbild: August Macke, Der Seiltänzer; Quelle: <http://www.zeno.org> –
Contumax GmbH & Co.KG

DANKSAGUNG

Mein herzlicher Dank gilt vor allem Herrn Professor Konersmann für seine Aufgeschlossenheit gegenüber meinem Denken. Seine langjährige Unterstützung hat dieses Buch erst möglich gemacht.

Gleichfalls möchte ich mich bei Frau Professorin Blättler herzlich bedanken für ihre hilfreichen Hinweise und ihre Unterstützung meiner Arbeit.

Ich danke dem gesamten Philosophischen Seminar in Kiel dafür, mir schon seit vielen Jahren eine Heimat für meine Arbeit zu bieten.

Und überaus dankbar bin ich nicht zuletzt meiner Familie, die mir auch in schwierigen Zeiten des Schreibens Rückhalt gegeben hat.

INHALT

EINLEITUNG	II
ERSTER TEIL	
MERLEAU-PONTY	25
<i>Kapitel Eins</i>	
Wahrnehmung und Wissenschaft	32
<i>Kapitel Zwei</i>	
Denken und Verhalten	47
<i>Kapitel Drei</i>	
Sprache, Existenz und Denken	74
ZWEITER TEIL	
NIETZSCHE	109
<i>Kapitel Vier</i>	
Wissenschaft und Werden	117
<i>Kapitel Fünf</i>	
Leben und Denken	135
<i>Kapitel Sechs</i>	
Der Übermensch – Existenz und Denken	168

DRITTER TEIL	
DAS EXISTENTIELLE DENKEN	203
<i>Kapitel Sieben</i>	
Die Schöpfung der Welt – Präsumtion und Gewalt	206
<i>Kapitel Acht</i>	
Der Leib	213
<i>Kapitel Neun</i>	
Die Transzendenz – Ausdruck und Schaffen	216
<i>Kapitel Zehn</i>	
Das Denken	224
<i>Kapitel Elf</i>	
Existentielles und kulturelles Denken	230
Anmerkungen	237
Siglenverzeichnis	254
Literatur	255

EINLEITUNG

DER HORIZONT

»Daß der Ursprung philosophischer Erkenntnis nicht in dem Nachdenken über einen bloßen Gegenstand oder in der Erforschung einer Sache liege, sondern in dem Einssein des Denkens mit dem Leben, so daß das Denken aus der Ergriffenheit des ganzen Menschen erwächst«, so schreibt Jaspers, »ist für Nietzsches Selbstbewußtsein der eigentliche Charakter seiner Wahrheit« (Jaspers 1974, 381). Zu diesem existenzphilosophischen Gedanken gehört ein erkenntnistheoretischer Hintergrund: Der Mensch steht seiner Welt nicht einfach gegenüber, die Welt ist vielmehr *um ihn herum*, er ist mit ihr verflochten. Selbst die Ergebnisse seines eigenen Denkens sind ihm alles andere als transparent: Jeder Gedanke entspringt einer Vielzahl unreflektierter Voraussetzungen und steht vor einem Hintergrund jahrtausendealter Traditionen. So ist es dem Menschen unmöglich, vollständige Rechenschaft über sein Denken abzulegen. Er ist aufgrund seines Unvermögens, seine Situation vollständig zu überblicken, dazu verurteilt, sich fortwährend zu irren. Dieses Buch möchte erkunden, wie vor dem Hintergrund permanenten Irrtums ein relevantes Denken überhaupt möglich ist. Dabei wird, Nietzsche und Merleau-Ponty folgend, entdeckt werden, dass der menschlichen Existenz eine radikale Offenheit zu eigen ist, vermöge derer die Irrtümer und Sackgassen des Denkens immer wieder überwunden werden können. Wahrheit ist immer nur geschichtliche Wahrheit, gültig für einen begrenzten Zeitraum, der Mensch kann jedoch durch die Überwindung seiner Irrtümer immer wieder neue Wahrheiten erzeugen. Auf diesem Wege findet sich zwar keine überzeitliche, absolute Wahrheit, wohl aber eine Wahrheit in Form des Prozesses: Der Vorgang des unendlichen Voranschreitens, der permanenten Überwindung der Irrtümer und der Aktualisierung der Geltung bedeutet selbst Wahrheit. Dieser Prozess ist getragen von der Operation der *Transzendenz*, der ständigen Überwindung des Bestehenden. Die Transzendenz jedoch – das ist die Kernthese der vorliegenden Arbeit – ist nicht allein eine Operation des Denkens, sondern bedarf an ihrem Grunde eines existentiellen Schrittes, der in diesem Sinne *existentielles Denken* genannt werden soll. So bringt erst die ›Ergriffenheit des ganzen Menschen‹ ein Denken hervor, dem Wahrheit attestiert werden kann.

DIE EXISTENZ

Blickt man an den Ursprung der Existenzphilosophie, so findet sich dort Kierkegaards »existierender Denker« (vgl. Kierkegaard 1925, 155). Die Idee, verschiedene Modi des Denkens – einen unbetroffenen, abstrakten sowie einen existentiell ergriffenen – zu unterscheiden, ist also mindestens so alt wie die Existenzphilosophie selbst. Der »existierende Denker« bedenkt die existentiellen Voraussetzungen seines Denkens und richtet sich auf Themen, die sein unmittelbares Leben betreffen, während der »objektive Denker« (vgl. Kierkegaard 1925, 155) auf Resultate aus ist, die vom Leben unabhängig sind; er ignoriert also die existentiellen Voraussetzungen seines Denkens (vgl. Bollnow 2009, 150-151). Der Begriff der Existenz ist zunächst als das »>bloÙe DaÙ« gefasst, die reine *existentia* im Gegensatz zu einer *essentia*, und einhergehend damit als eine reine Innerlichkeit, als »Kern des Menschen«, als »ein letztes, unbedingtes Zentrum«, von dem man im Wesentlichen sagen kann, dass »sich diese letzte innerliche Wirklichkeit des menschlichen Daseins jeder bestimmten inhaltlichen Aussage entzieht« (Bollnow 2009, 153). Im Zuge der hier unternommenen Untersuchung wird ein demgegenüber gewandelter Existenzbegriff zur Darstellung kommen. Eine Explikation des Existenzbegriffs Merleau-Pontys wird zeigen, dass hier keine reine Innerlichkeit mehr gemeint ist, sondern dass das Wesen der Existenz in ihrer Verknüpftheit mit der Welt und den Mitmenschen besteht. Der Blick ins Innere der Existenz verweist immer nur auf das Außen. Und in diesem Sinne ist auch das existentielle Denken nicht als ein Denken aus der Einsamkeit der Existenz heraus zu verstehen, sondern als ein Denken, das den Verknüpfungen zwischen Mensch und Welt entspringt, sich beständig in ihnen bewegt und ihnen Rechnung trägt – man könnte dies auffassen als die existenzphilosophische Formulierung von Husserls Aussage, die »transzendente Subjektivität« erweiterter sich zur »Intersubjektivität« (vgl. Husserl Hua XV, 17). Zwar ist das Verhalten zum Anderen schon immer Gegenstand der Existenzphilosophie gewesen, etwa wenn Jaspers schreibt, »ich bin nur in Kommunikation mit dem Anderen« (Jaspers 1994, 50), doch ist das herabwertend zu verstehen: Ich kann nicht ohne den Anderen, das aber lenkt mich vom Eigentlichen ab, nämlich meiner reinen Existenz (vgl. Bollnow 2009, 175-177). Die *Transzendenz*, das Bezogen-sein-auf und Über-sich-hinaus-sein

als Grundstruktur der Existenz, verweist daher auf einen Gott oder ein anderes Absolutes (vgl. Bollnow 2009, 162-164); die Existenz steht Angesicht zu Angesicht mit dem Transzendenten und der Andere ist nur der notwendige Umweg.

In diesem Buch hingegen wird ein Transzendenzbegriff entwickelt werden, der die Transzendenz des Menschen hin auf seine Mitmenschen und die Werke seines Schaffens bezeichnet. So lässt sich die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit in neuer Weise beantworten: Die Wahrheit ist kein feststellbares Ergebnis, sondern der Prozess permanenten Transzendierens. Gleichzeitig eröffnet diese Auffassung der Transzendenz den Weg, die Existenzphilosophie mit der Kulturphilosophie in Berührung zu bringen, weil nicht mehr die reine, nackte Existenz der angenommene Ausgangspunkt des Denkens ist, sondern die Verstrickung des Menschen in den kulturellen Zusammenhang, in dem sein Schaffen und seine Werke gleichsam als Kristallisationspunkte seiner Reflexion erscheinen.

NIETZSCHE UND MERLEAU-PONTY

Sowohl bei Merleau-Ponty als auch bei Nietzsche sollen die Anlagen für ein solches *existentielles Denken* sichtbar gemacht werden. Merleau-Ponty führt in seinem Hauptwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* (PhW) jeden Aspekt der menschlichen Existenz auf die Zeitstruktur zurück. Und da die Zeit selbst bei ihm ausgesprochen klar und konzise dargestellt ist, erhält seine Existenzphilosophie eine bestechende Systematik. Deshalb wird die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty den Anfang bilden. Entlang der so gewonnenen Systematik soll im zweiten Teil dann Nietzsches Philosophie dargestellt werden. Damit ist in keiner Weise impliziert, Nietzsche sei unsystematisch. Doch entsprechend Löwiths Wort von einem »System in Aphorismen« (Löwith 1987, 111) eignet Nietzsches Philosophie eher eine verstreute Systematik. Die Klarheit Merleau-Pontys kann, als Heuristik über Nietzsches Denken gelegt, helfen, zumindest einen Teil dieses System besser sichtbar zu machen.

Im dritten Teil soll, ausgehend von den gewonnenen Erkenntnissen, das Konzept des existentiellen Denkens dargelegt werden. Die Methode ist

hierbei keine des Vergleichs. Es geht auch nicht darum, eine Hierarchie der Explikation festzustellen in dem Sinne, dass aus Merleau-Pontys Perspektive das Denken Nietzsches erst zu klarer Darstellung kommt. Vielmehr sollen beide Autoren in ihrer jeweiligen Perspektive ernst genommen werden. Wenn Merleau-Ponty beispielsweise die Kräfte und Strömungen, die unsere Existenz bedingen, aus einer Perspektive beschreibt, die erheblich von der Psychoanalyse beeinflusst ist, während Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*, anknüpfend an das Denken der antiken Griechen, von den das Leben bedingenden Trieben in der Form von Gottheiten spricht, so liegt offenbar der Reflex nahe, diese »prä-psychoanalytische« Perspektive als eine unaufgeklärtere, weniger explizierte, mithin als eine unterlegene aufzufassen. Doch wird es den jeweils zutage tretenden genuinen Perspektiven nicht gerecht, wenn man versucht, die eine auf die andere zu reduzieren, indem man behauptet, letztere sei die Explikation ersterer. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, dass beide Autoren denselben Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Bleibt die genaue Natur dieses gemeinsamen Gegenstands auch unklar, da man ihn ausschließlich durch die einzelnen Perspektiven kennt, so ist doch offenkundig, dass man desto mehr davon erfährt, je mehr Blicke darauf geworfen wurden; oder, wie Camus es ausdrückt:

»Mag ich einen Schauspieler auch hundertmal gesehen haben, persönlich kenne ich ihn darum offensichtlich nicht besser. Nehme ich jedoch alle Helden, die er verkörpert hat, zusammen und behaupte, ihn nach der hundertsten Rolle ein wenig besser zu kennen, so fühlt man, daß daran etwas Wahres ist.« (Camus 2014, 23)

Es gilt also nicht, durch Konstruktionen und Vergleiche einen Zusammenhang herbeizuzwingen. Beide Philosophien sollen jeweils für sich sprechen, während sie behutsam nebeneinander gestellt werden. So wie beim Binokularsehen die beiden Einzelbilder, wenn sie nur nahe genug zueinandergebracht werden, plötzlich in einer einzigen, erweiterten Perspektive aufgehen, soll die Parallelität zwischen Nietzsche und Merleau-Ponty sichtbar werden, wenn sie in einem gemeinsamen Kontext beieinanderstehen. So begegnen die Gedanken beider Philosophen nicht nur als verschiedene Perspektiven auf einen gemeinsamen Gegenstand, sie fordern sich gegenseitig heraus und

lassen Probleme und notwendige Konsequenzen sehen, die jeder einzelne für sich zu verbergen gewusst hätte.¹

Dabei folgt dieses Buch der genealogischen Methode, die sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty zu eigen ist, und die darauf abzielt, die Sedimente unseres Denkens abzutragen, um den Ursprung zu rekonstruieren, an dem das Denken zum ersten Mal ins Sein tritt. Die Sedimente unseres Denkens finden sich jedoch gerade in den kulturellen Werken und Leistungen, in denen das Denken zu seiner festen Form gerinnt. Daher ist es ein Charakteristikum der Philosophien beider Autoren, dass sie in ihren Untersuchungen der Existenz die kulturellen Leistungen in den Blick nehmen. Dieser Umstand verdeutlicht auch, weshalb sie beide eine so eigentümliche Nähe zur Kulturphilosophie haben, ohne doch selbst wirklich Kulturphilosophen gewesen zu sein. Das genealogische Vorgehen, das sich ursprünglich auf das Leben und die Existenz richtet, führt in seiner Konsequenz ganz selbstverständlich zu einer Art Vorstufe der Kulturphilosophie.

VORGEHEN

Die Untersuchung beginnt damit, bei beiden Autoren den Horizont zu beleuchten, vor dem sich die Fragestellung überhaupt ergibt. Bei Merleau-Ponty steht der Mensch einer Wahrnehmungswelt gegenüber, die für ihn Ausgangspunkt seines objektiven Denkens ist. Die Objektivität dieser Wahrnehmungswelt, die sich das Denken dann leiht, ist aber nur eine Illusion. Die Wahrnehmungswelt selbst ist Produkt der menschlichen Wahrnehmung und ihre Objektivität nur eine Präsumtion. Immer kann es passieren, dass wir eine Wahrnehmung zugunsten einer anderen durchstreichen müssen, weil erstere sich als eine Täuschung entpuppte. In vergleichbarer Weise unterscheidet Nietzsche zwischen Sein und Werden, wobei nur das Sein für den Menschen erkennbar ist. Das Sein aber ist nach bestimmten Gesetzen – der Moral –, an deren Zustandekommen der Mensch beteiligt ist, erst gewaltsam aus dem Werden entstanden. Als eine erste Parallele zeigt sich also, dass die Welt nur präsumtiv ist und vom Menschen erst hervorgebracht wird. Gleichzeitig offenbart sich hier etwas bei beiden Philosophen Implizites: Was heißt es, dass sich eine Wahrnehmung als Täuschung erweist? Wie kann es sein,

dass eine neue Moral die herrschende ablöst und als Irrtum dastehen lässt? Jenseits Nietzsches Aussage, dass es keine Tatsachen, nur Interpretationen gebe (vgl. Nietzsche NL 1886/87 7[60], KSA 12, 315), verweisen beide Autoren auf einen dem Menschen gänzlich externen Einfluss, der letztlich mitentscheidet, welche Richtung das menschliche Bemühen um die Konstitution der Welt nimmt (Kapitel Eins, Vier und Sieben).

In einem zweiten Schritt wird bei beiden Denkern dem Thema des Leibes nachgegangen. Offenbar ist der Mensch sich seines Beitrags zur Schöpfung seiner Welt nicht bewusst. Er hat das Wissen darum vergessen, aus seinem Bewusstsein ausgelagert. Bei Merleau-Ponty kommt die Welt in der Wahrnehmung zustande, und die Wahrnehmung ist eine Modalität des Leibes. Für Nietzsche ist der Leib das eigentlich Schaffende, Wertende und in diesem Sinne der Ursprung der Moral. Durch die Lust- und Unlustempfindungen führt er vor, was als gut und was als schlecht zu gelten hat. Die Aufspaltung des Menschen in einen ihm bewussten und einen ihm entzogenen, leiblichen Teil, die bei beiden Autoren eine Rolle spielt, ist eine direkte Notwendigkeit, um erklären zu können, wie der Mensch einerseits die Konstitution der Welt betreiben kann und andererseits der Welt als etwas ihm Äußeres begegnen kann. Das ist nur insofern möglich, als der Mensch sich selbst als etwas ihm Äußeres begegnet. Gleichzeitig zeigt sich so, dass der Mensch gleichsam *von der Welt ist*: Die gleichen Einflüsse, die er auf ihm äußere Objekte wirken sieht, können auch auf ihn wirken. Er kann erkranken, verletzt werden, sterben, und jedes Mal ist es nicht alleine sein Leib, der erkrankt, sich verletzt oder stirbt, es ist der Mensch in seiner Ganzheit, sein Leib und sein Denken (Kapitel Zwei, Fünf und Acht).

Von hier aus erreicht man das Thema des Denkens; denn ist die Spaltung des Menschen einmal vollzogen, so können auch seine Gedanken nicht mehr alleine seinem bewussten Teil zugeschrieben werden. Für Merleau-Ponty ist alles Denken Sprache, die Sprache aber als Lautäußerung eine Modalität des Leibes. Bei Nietzsche setzt der Leib durch die Vorgabe von Lust- und Unlust überhaupt erst die Motivation, in eine bestimmte Richtung zu denken. So ist bei beiden Autoren das Denken unmittelbar an die Leiblichkeit geknüpft. Bei Merleau-Ponty geschieht dies über den *Zusammenhang von Ausdruck und Bedeutung*, den man auffassen kann als den Zusammenhang zwischen leiblicher Artikulation und dem dahinter stehenden Gedanken, während

bei Nietzsche das *Schaffen* die genuin menschliche Tätigkeit ist, die noch über allem Denken steht. Und das Schaffen ist für Nietzsche eine Modalität des Leibes, so wie es die Sprache für Merleau-Ponty ist.

Die Parallelen reichen noch viel tiefer. Bei beiden Denkern lässt sich ein Prinzip identifizieren, das *Transzendenz* genannt werden soll. Merleau-Pontys Auffassung der Sprache differenziert zwischen einem manifesten Ausdruck und einer Bedeutung, die einerseits mit dem Ausdruck zusammenfällt, eine Einheit bildet, und gleichzeitig doch nie ganz vom Ausdruck erfasst wird. Die Bedeutung ist also nie ganz verwirklicht, ist immer aufgeschoben. Und so ist ein Ausdruck nie in sich abgeschlossen, nie ganz fertig, sondern erwartet immer seine Fortführung. Immer wieder muss über den gegenwärtigen Ausdruck *hinausgegangen* werden in dem ständigen Versuch, die Bedeutung einzufangen. Der Begriff der *Transzendenz* findet hier in zweifacher Hinsicht Verwendung: Erstens ist die Bedeutung dem Ausdruck transzendent, und zweitens ist eine Operation des Transzendierens notwendig, um vom Ausdruck ausgehend immer neue Versuche zu unternehmen, die Bedeutung einzufangen. Das kann selbstverständlich nie ganz gelingen, und die Bedeutung bleibt so immer aufgeschoben. Jedoch ist seinerseits der Ausdruck niemals abgeschlossen und bietet immer Anknüpfungspunkte für weitere Ausdrucksakte, ist also offen für neue Operationen des Transzendierens. Auf diese Weise kann der Ausdruck als offen bleibende Frage implizit die eigentlich uneinholbar bleibende Bedeutung in sich aufnehmen und verwirklichen. Der Begriff der Transzendenz in seiner *statischen* Verwendung bezeichnet also die Unerreichbarkeit der Bedeutung, während die *dynamische, lebendige* Transzendenz die Operation bezeichnet, mit der über den bestehenden Ausdruck hinausgegangen wird, um den erneuten Zugriff auf die Bedeutung zu versuchen. Die statische und die lebendige Transzendenz hängen also unmittelbar zusammen, und letztere ist gleichsam die Antwort auf das Problem, das erstere aufwirft.

Das Prinzip der *Transzendenz* als lebendiger Operation findet sich bei Nietzsche im Schaffen. Die Erkenntnis des Menschen bezieht sich immer auf das Sein, das letztlich Schöpfung des Menschen ist. Dann ist auch jede Wahrheit, die der Mensch zu erkennen glaubt, im Verborgenen ein Ergebnis seines Machtwillens, der das Sein formt. Die Auffassung einer absoluten Wahrheit ist damit unwiederbringlich verloren: Wahrheit ist immer geschichtliche

Wahrheit – entstanden aus der Geschichte heraus und nur gültig für eine endliche Zeitspanne. Der Mensch ist Schöpfer seiner eigenen Wahrheiten; so geht einerseits jede wirkliche Wahrheit zugrunde, gleichzeitig eröffnet dieser Umstand aber die Möglichkeit einer tiefer greifenden Wahrheit. Der *Wille zur Macht* etabliert eine Wahrheit und propagiert sie als absolute. Doch andere werden – ihrerseits geleitet durch ihren Willen zur Macht – danach streben, diese Wahrheit zu revidieren und ihre eigene an deren Stelle zu setzen. So führt der Wille zur Macht nur scheinbar in die Sackgasse einer herrschenden Wahrheit, während er gleichzeitig die Lösung liefert.

Weiter formuliert Nietzsche das durch die statische Transzendenz aufgeworfene Problem als die Differenz zwischen Werden und Sein: Das Werden ist die eigentliche Wahrheit, bleibt aber unerkennbar, das Sein hingegen ist das vom Menschen gewaltsam erkennbar gemachte Werden, das so aber Irrtum geworden ist. Die statische Transzendenz bedeutet hier also die Unerschbarkeit des Werdens; die menschliche Erkenntnis muss sich immer mit dem Irrtum begnügen, den sie selbst geschaffen hat. Doch durch den ständigen Schöpfungsprozess gerät das Sein selbst in Fluss und misst sich wieder dem Werden an. Der Wille zur Macht treibt zu immer neuen Überwindungen der aktuellen Wahrheit. Wenn sich der schöpferische Mensch in einem permanenten Schaffen immer und immer wieder selbst überwindet, dann sind die Wahrheiten, die er produziert, zwar immer noch nur geschichtliche Wahrheiten, doch durch den Prozess kann etwas eingefangen werden, das über diese Wahrheiten hinausgeht. Der *Übermensch* ist dabei die Verkörperung des schaffenden Menschen, der niemals bei einer seiner Schöpfungen stehen bleibt, sondern sie immer aufs Neue zerstört und übertrifft – er ist gleichsam die Inkarnation der lebendigen Transzendenz. So treffen sich beide Autoren in der Konzeption eines unerkennbar Transzendenten, das nur durch die Operation der Transzendenz, der permanenten Überwindung des Bestehenden, eingeholt werden kann. Wird jedoch bei einer Wahrheit stehen geblieben und diese eine zu einer zeitlosen, absoluten erhoben, dann geht ihre Wahrheit verloren, die nämlich genau darin liegt, dass sie ein Übergang ist. Es bedarf also einer beständigen Auffrischung der Wahrheit vermöge ihrer Überwindung. Die Operation der Transzendenz ist sowohl bei Nietzsche als auch bei Merleau-Ponty eine *Geltung erzeugende Operation* (Kapitel Drei, Sechs und Neun).²

Für Merleau-Ponty vollzieht sich das Denken in der Sprache, für Nietzsche ist das Denken auf das Sein bezogen. Bleibt das Denken nun aber der Sphäre der Sprache bzw. dem Sein verhaftet, so stellt sich grundsätzlich die Frage, wie die Operation der Transzendenz, also das Überschreiten des bisher Gesagten im Ausdrucksakt bzw. die Reformulierung des Seins im Schaffen, überhaupt möglich sein kann. Das Denken dürfte, einmal in einen Kontext eingeschlossen, diesen niemals mehr aus eigener Kraft verlassen können. Tatsächlich kann das Denken prinzipiell jeden Irrtum revidieren und jede Tradition durchbrechen, jedoch fließt ihm die Kraft dazu aus einer anderen Quelle zu. Bei Merleau-Ponty *beginnt* das Denken auch nicht mit der Sprache, es *vollendet* sich in der Sprache. Dem zuvor liegt, was Merleau-Ponty die *Bedeutungsintention* nennt. Es ergibt sich aus der Natur der Sache, dass sich dasjenige, das der Sphäre des Ausdrucks zuvor kommt, selbst nicht beschreiben lässt. Insofern bleibt das Konzept der Bedeutungsintention notwendig dunkel; Merleau-Ponty spricht von einer »determinierten Leerstelle« (vgl. Zeichen, 125) oder einem »Entzug« (PhW, 204). Bricht also ein neuer Gedanke in unvorhergesehener Weise mit den bisherigen Wegen des Denkens, dann muss die Anlage dafür in der Bedeutungsintention präformiert sein. In diesem Sinne markiert die Bedeutungsintention den Punkt, an dem eine externe Kraft in die Sphäre des Denkens fließt und das Denken so zu ungeahnten Umbrüchen befähigt. *Das Vermögen der Transzendenz bricht von außen in das Denken ein.* Ist die Transzendenz kein Moment des Denkens, so stellt sich die Frage, wer sie vollbringt, wer das »Subjekt« der Transzendenz sei. Merleau-Ponty selbst bleibt hier dunkel. Doch im Zuge der Auseinandersetzung mit seiner Philosophie wird deutlich werden, dass die Bedeutungsintention nicht aus den Tiefen eines unberührbaren Bewusstseins entspringt, sondern im Zusammenstoß des Menschen mit der Welt und seinen Mitmenschen entsteht. Die Fruchtbarkeit dieses Zusammenstoßes aber rührt daher, dass der Mensch der Welt mit einer *radikalen Offenheit* für jeden unbekanntem Horizont begegnet – diese Offenheit findet ihren Ausdruck im Vermögen der Transzendenz. So ergibt es sich, dass das Innerste des Menschen seine Offenheit für das Äußere ist und sein Denken sich erst im Durchgang durch die Welt und seine Kultur entfaltet.

Nietzsche wird hier wesentlich deutlicher: Als »Subjekt« des Schaffens ist explizit der Leib genannt. Dieser »unbekannte Weise« mit seiner

»großen Vernunft« treibt den Menschen überhaupt erst zum Schaffen, indem er ihn vermöge der Lust- und Unlustempfindungen gleich einer Marionette steuert. Der Ursprung der Transzendenz liegt auch hier auf tieferer Ebene. Es zeigen sich darüber hinaus – und das ist insbesondere Nietzsches Verdienst – die existentiellen Herausforderungen, die mit der Transzendenz verbunden sind. Der Wille zur Macht besagt, dass derjenige, der anderen befehlen will – und anderen seine Werte aufzuzwingen, ist letztlich eine Umschreibung des Schaffensprozesses –, zuallererst sich selbst befehlen und gehorchen muss. Die Selbstüberwindung ist eine Überwindung seiner selbst, und so bedeutet die Operation der Transzendenz eine existentielle Auseinandersetzung mit sich selbst. Erst in dieser Auseinandersetzung kann der Mensch zur Wahrheit finden, erst wenn – um Jaspers zu wiederholen – das »Denken aus der Ergriffenheit des ganzen Menschen erwächst« (Jaspers 1974, 381). Beide Autoren lassen sich zusammenbringen in der Aussage, dass das Denken die Ausgestaltung eines gegebenen Kontextes, einer vorfindlichen Kultur des Menschen ist. Der Wandel dieses Kontextes aber, der Voraussetzung für jedes wirklich neue Denken ist, kommt auf tieferer, existentieller Ebene zustande.

Die Vorstellung, das Denken entfalte sich als eine Reihe wohldefinierter Operationen, die ihrerseits wieder Gegenstand gedanklicher Reflexion sein können, löst sich auf diese Weise auf. Diese Form des Denkens gibt es selbstverständlich auch, aber sie beherrscht nur eine kleine Teilmenge des Bereiches menschlicher Leistung. Jeder große Ausdruck findet seinen Ursprung unterhalb des Denkens, im existentiellen Denken. Wenn der Forscher dem Rechnung tragen will, dann darf er sich nicht auf ein Operieren im Bereich des bekannten Denkens beschränken. Er muss immer wieder seine Bahnen durchbrechen und den Punkt aufsuchen, an dem alles Denken erstmals erscheint. Dieses Art von Engagement ist es, die Merleau-Ponty mit *radikaler Reflexion* meint, und in dem Nietzsche das entscheidende Wesensmerkmal des *Übermenschen* erkennt (Kapitel Zehn).

Bei der Wahrnehmung und Schöpfung der Welt ist der Mensch zwar unbewusst an der Entstehung der Welt wesentlich beteiligt, es gibt aber immer auch einen gänzlich externen Einfluss. Ebenso lässt sich der dem Menschen verborgene Teil seines Denkens, der Ursprung des oben beschriebenen existentiellen Denkens, nicht restlos ins Sein des Menschen reintegrieren, indem

man ihn beispielsweise dem Leib zuschreibt. Eine solche Zuschreibung stellt einen rein formalen Akt dar, dessen konkreter Inhalt unklar bleibt. Unser Denken hat immer etwas Geheimnisvolles, die Frage nach dem letzten Ursprung der Gedanken muss notwendig offen bleiben. Doch nimmt man alles Gesagte zusammen, wird klar, dass dieser Ursprung nicht allein im Inneren des Mensch zu suchen ist. So verweist die Frage nach dem Ursprung menschlichen Denkens hinaus in die *Kultur* des Menschen, von der man doch eigentlich dachte, sie sei das *Ergebnis* seines Denkens (Kapitel Elf).

ERSTER TEIL

MERLEAU-PONTY

EINLEITUNG

Die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty beginnt mit einer Bestandsaufnahme: Der Mensch ist primär durch seine Wahrnehmung auf die Welt bezogen, diese Welt wiederum ist Grundlage all seines Denkens und Erkennens. Doch gibt sich uns die in der Wahrnehmung erst konstituierte Welt als ein Erstes, Festes und Eindeutiges. Sich auf diese in der Wahrnehmung angedeutete *Objektivität* stützend, hat sich alle Wissenschaft entwickelt. Vereinfachend und verallgemeinernd lässt sich sagen, dass unser Denken immer in einem bestimmten Kontext stattfindet, der selbst nicht reflektiert ist. Die zentrale Frage lautet, welche Möglichkeiten, nach Merleau-Ponty, ein so bedingtes Denken hat. Es soll gezeigt werden, dass trotz dieser erkenntnistheoretisch scheinbar aussichtslosen Situation des Menschen mittels der *faktischen Transzendenz im Denken Wahrheit möglich ist* und prinzipiell auch die verborgensten und grundlegendsten Voraussetzungen erkannt und durchbrochen werden können. Allerdings entspringt dieses Denken, das alles Bestehende transzendiert, der unmittelbaren Mitte unserer Existenz, der Berührung unserer selbst mit der Welt und unseren Mitmenschen, so dass die Möglichkeit, ein solches »wahres« *Denken* gezielt und willentlich hervorzurufen, weiterhin ein Problem bleibt. In diesem Sinne soll hier, Merleau-Pontys Existenzphilosophie folgend, der Begriff des *existentiellen Denkens* entwickelt werden.

Die menschlichen Situation betrachtend stellt man fest, dass unser Denken immer gebunden ist an einen Kontext von verborgenen und unreflektierten Voraussetzungen, die dieses Denken bestimmen. Von »objektiver Erkenntnis« zu sprechen ist daher immer eine pragmatisch zu verstehende Reduktion der unendlichen Komplexität jeder unserer Erkenntnissituationen auf eine überschaubare Menge von Aspekten. Insbesondere das wissenschaftliche Denken – von Merleau-Ponty auch oft das objektive Denken genannt – begeht eine sehr radikale Reduktion, wenn es die uns aus prag-

matischen Gründen objektiv erscheinende Alltagswelt als fest gegebenen Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Tätigkeit setzt. Es gilt also die Rolle und Leistung der Wahrnehmung aufzudecken: Unsere objektive Alltagswelt ruht auf dem »phänomenalen Feld«, das von Zweideutigkeiten beherrscht ist; der Mensch erst schafft sich Eindeutigkeit in einem Akt gewalttätiger Präsumtion. Somit geht die Wahrnehmungswelt als präsumtive Voraussetzung in alles Denken mit ein – das letzte Fundament unserer Erkenntnis steht auf wackeligen Beinen. Insbesondere wird, Merleau-Ponty folgend, dieses »Welt-Vorurteil« in den Denkschulen des Empirismus und des Intellektualismus aufgedeckt. Wichtigste Erkenntnis wird die Präsumtivität des Wahrnehmungsaktes sein, die als Vorlage dient, die Präsumtion in allen menschlichen Entwürfen zu entdecken und gleichzeitig die pragmatische Notwendigkeit hierfür einzusehen (Kapitel Eins).

Es besteht immer ein bestimmter Bezug des Individuums zu seiner Welt, der vor allem Denken schon gegeben ist und in jedem Denken unreflektiert bleibt; über nicht explizit Gewusstes wird also hinweggesprungen. Diesen präobjektiven Weltbezug nennt Merleau-Ponty das *Zur-Welt-sein* oder die *Existenz*. Die Beschreibung, wie dieser Weltbezug unser Denken beeinflusst, führt zur Erkenntnis, dass *Denken als ein Verhalten* aufgefasst werden muss. Zu diesem Zweck ist zunächst Merleau-Pontys Begriff der *Existenz* darzustellen als eine vorbewusste Verankerung des Individuums in einer Welt vermittelt bestimmter Verhaltensweisen. Dabei gilt es, jeder mit dem Begriff des Verhaltens verbundenen mechanistischen Assoziation entgegenzutreten: Das Verhalten fließt aus einer bestimmten *Situation*. Die Situation ist aber nicht eine durch die Welt vorgegebene, auf die der Mensch nur reflexartig reagiert, vielmehr ist er selbst an der Konstitution der Situation beteiligt. Eine klare Trennung und starre Gegenüberstellung von Mensch und Welt ist so überwunden, was sich nicht zuletzt in dem Begriff des *Zur-Welt-Seins* als Synonym zur Existenz zeigt. Als wesentliche Struktur der Existenz wird dann die *Zeitlichkeit* beschrieben. Jede *Gegenwart* ist eine Totalität, die sich zur *Vergangenheit sedimentiert*. Es besteht immer ein Konflikt zwischen dem Geltungsanspruch der aktuellen Gegenwart und der Vergangenheit als Menge aller vorherigen Gegenwarten; jeder Entwurf der Zukunft entgegen muss also dem Vergangenen Rechnung tragen. Von hier aus wird auch die Struktur des *Leibes* und sein Prinzip der *Unpersönlichkeit* deutlich: Die Existenz

ist immer umgeben von Unpersönlichem und Vergangenen, das die Form der Allgemeinheit angenommen hat, auf das sie keinen direkten Einfluss mehr hat, dem sie aber in allem, was sie tut, Rechnung tragen muss.

Ist in dieser Weise ein erster Zusammenhang zwischen Existenz, Leib und Zeit dargestellt, geht es darum zu verstehen, wie das Denken aus der Mitte dieser drei entspringt. Für Merleau-Ponty ist der Leib das *Vermögen des Ausdrucks*, und im Ausdruck kommt das Denken erst zu seiner Manifestation. Auf der einen Seite vollbringt die Sprache erst das Denken – Sprache ist also Denken, da die Bedeutung ganz und gar im Ausdruck liegt –, auf der anderen Seite ist sie *leibliche Geste*. So ist das Denken zumindest in seinem Ursprung als ein leibliches Vermögen erkannt.

Um diese Verbindung von Leib und Denken weiter zu erhellen und die Brücke zwischen Verhalten und Denken zu schlagen, wird in einem letzten Schritt die *Motorik* genauer untersucht. Merleau-Ponty unterscheidet zwischen *konkreter* und *abstrakter Bewegung*. Während erstere sich auf die unmittelbar gegebene Welt bezieht, ermöglicht die abstrakte Bewegung auf der Ebene der Motorik ein Abstandnehmen von der Welt, das es dann ermöglicht, auf die gegebene Welt eine zweite, menschliche Welt zu projizieren; so zeigt sich in der abstrakten Bewegung das Grundvermögen des Ausdrucks. Denken ist also Sprache, und Sprache ist als Ausdrucksvermögen letztlich ein Teil unserer Motorik, die Motorik wiederum – als Vermögen des Hantierens – ist das primäre Mittel unseres Leibes, in präobjektiver Weise mit der Welt in Verbindung zu stehen. Damit ist ein Bogen geschlagen vom Denken zu der durch Verhalten charakterisierten, ursprünglichen Verankerung der Existenz in der Welt (Kapitel Zwei).

Ist das Denken als ein Verhalten dargestellt und somit den Assoziationen des Mechanismus und Determinismus preisgegeben, bleibt die Frage, wie auf dieser Grundlage ein wirkliches Denken noch möglich ist. Daher gilt es, im dritten Kapitel die *Transzendenz*, d.i. die Bewegung der Existenz, Bestehendes sich zu assimilieren und Neues hervorzubringen, als das Vermögen des Menschen zu erkennen, bestehende Bahnen zu durchbrechen und sich somit der Materialität seiner Vergangenheit zu entziehen.

Ehe aber die Hintergründe des Denkens selbst in den Fokus kommen, muss zunächst die Sprache, das sich als Verhalten entfaltende Denken, näher beschrieben werden. Merleau-Ponty unterscheidet zwischen *gesprochener*

Sprache – der Menge bereits getätigter und sedimentierter Ausdrucksleistung – und *sprechender Sprache* – dem Vermögen, etwas noch Ungesagtes zum Ausdruck zu bringen. Die sprechende Sprache formt neue Ausdrücke auf Grundlage der gesprochenen Sprache und bereichert diese gleichzeitig durch die *Sedimentation* der Ausdrucksakte. Zwar gibt es kein Denken vor der Sprache, da die Sprache es ist, die das Denken erst vollbringt, damit aber unseren Gedanken überhaupt Kohärenz eignen kann, darf die Bedeutung vor ihrer Manifestation als Ausdruck nicht vollständig undeterminiert sein. Merleau-Ponty verwendet hier den Begriff der *Bedeutungsintention*, die eine unausgesprochene und somit eigentlich noch inexistente Bedeutung meint. Die nähere Erklärung dieses Begriffs zeigt den wahren Sinn der *Zukunft* in Merleau-Pontys System der Zeitlichkeit auf. Das Moment des Unausgesprochenen, das die Bedeutungsintention gegenüber der Bedeutung auszeichnet, kann sich – *per definitionem* – nicht im Ausdruck auflösen. Merleau-Ponty sieht die Einheit von Ausdruck und Bedeutung daher nur im Ursprung des Ausdrucks, wenn der Akt der Schöpfung unmittelbar von der Intention beseelt ist – das Unausgesprochene scheint kurzzeitig auf im Augenblick des Aussprechens. Zur Vergangenheit geworden, klaffen Ausdruck und Bedeutung auseinander; das ursprünglich Vermeinte bleibt in gewissem Grade unausgesprochen, die wahre Bedeutung ist *je noch auszusprechen*. In dieser Weise engagiert der Ausdrucksakt die Dimension der Zukunft für sich. Das Transzendieren des Bestehenden in der Neuschöpfung öffnet den Horizont der Zukunft, indem es seine Schöpfung weiteren Akten der Transzendenz zur Explikation anbietet. Hatte sich das Denken als Verhalten bisher im Wesentlichen als durch die Vergangenheit determiniert gezeigt, so sieht man in der Transzendenz die Freiheit des Denkens vor dem Horizont der Zukunft. Die Bedeutung steht niemals ganz fest: Einerseits repliziert die Sprache die Zweideutigkeit der Gegenstände des Denkens und bietet so die Möglichkeit diese wahrhaft einzufangen. Andererseits wird dadurch noch einmal der präsumtive Charakter des Denkens unterstrichen.

Im nächsten Schritt soll also das Verhältnis von Präsumtion und Transzendenz aufgeklärt und die Frage beantwortet werden, inwiefern die Transzendenz dem Denken auch angesichts offensichtlicher Präsumtivität seiner Ergebnisse den Glanz zeitloser Geltung verleihen kann. Entscheidend hierfür wird die *Totalität der Gegenwart* sein. Im Augenblick der Ausdrucksschöp-

fung, im Übersteigen des Bestehenden scheint die volle Bedeutung kurzzeitig auf. Die Kongruenz von Vermeintem und im Ausdruck Gesagtem im Akt der Transzendenz ist zwar nur eine flüchtige, doch ist sie erlebte Wirklichkeit, und die Totalität der Gegenwart bewirkt, dass diese flüchtige Wirklichkeit für immer wahr bleibt. Die Transzendenz ist einerseits *nur* faktische Transzendenz, die Wahrheit somit geschichtliches Faktum, andererseits aber verleiht die *Faktizität* der Transzendenz unwiderrufliche Wirklichkeit, macht die Wahrheit zur *tatsächlichen Wahrheit*. Die Transzendenz verbürgt also zum einen die Möglichkeit der Wahrheit im Denken, zum anderen macht sie die Freiheit des Denkens gegenüber seiner Gebundenheit aus. Wer aber ist das Subjekt dieses Denkens, wer trägt dieses Instrument in seiner Hand? Der reine Wille hat seine Grenze beim Vollbringen der transzendierenden Ausdrucksleistung. Es ist der Leib, der den Ausdruck letztlich hervorbringen muss; auf ihn muss alles Denken sich stützen und verlassen. Der Akt der Transzendenz ist somit ein existentieller Schritt, dessen letzte Verwirklichung nicht in unserer Hand liegt. Darüber hinaus bleibt unklar, woher der Impuls zu diesem Schritt kommt. Der allererste Ursprung der Bewegung bleibt im Dunkeln. Es deutet sich schon bei Merleau-Ponty an, dass dieser Ursprung nicht in einem tiefen Innern des Selbst zu suchen ist, sondern das Denken letztlich unmittelbar dem Zusammenstoß der Existenzen miteinander und mit der Welt entspringt (Kapitel Drei).

KAPITEL EINS

WAHRNEHMUNG UND WISSENSCHAFT

In der Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* begegnet dem Leser das Thema der Wissenschaftskritik in Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit den empiristischen und intellektualistischen Wahrnehmungstheorien, die seines Erachtens beide bei dem Versuch scheitern, den Vorgang der Wahrnehmung zu erfassen. In beiden Denkrichtungen wird Merleau-Ponty eine unreflektierte Grundannahme über die Existenz einer objektiven Welt – das »Welt-Vorurteil« (PhW, 23) – als Ursache für dieses Scheitern entlarven. Die Vorgehensweise, seine eigene Ansicht in wechselseitiger Abgrenzung von Empirismus und Intellektualismus – bzw. von Physiologie und Psychologie – darzustellen, durchzieht das ganze Werk. Dabei folgt Merleau-Ponty regelmäßig zuerst der empiristischen Theorie und kritisiert sie vom Standpunkt des Intellektualismus aus. Dann wendet er die Kritik des Intellektualismus am Empirismus gleichsam gegen den Intellektualismus selbst und zeigt so, dass die grundlegenden Irrtümer des Empirismus auch im Intellektualismus nicht überwunden, sondern nur verschleiert wurden. Die Diskussion wird mit dem Empirismus beginnen und Merleau-Pontys Gedankengang folgen, der zeigt, dass der Empirismus die Leistung der Wahrnehmung – und somit die uns erscheinende objektive Welt – als gegeben voraussetzt und diese Voraussetzung nicht weiter reflektiert.³

EMPIRISMUS

In Merleau-Pontys Darstellung geht die empiristische Theorie der Wahrnehmung davon aus, dass es eine objektive Welt gibt und unser Leib als objektiver Gegenstand ein Teil dieser Welt ist. Der Vorgang der Wahrneh-

mung folgt dementsprechend den Regeln der Kausalität: Lichtreize treffen auf die Retina, lösen eine chemische Reaktion aus und elektrische Impulse werden an das Gehirn geleitet. Eine bestimmte Wahrnehmung zu haben bedeutet, dass sich das physikalisch-chemische System, das unser Körper ist, in einem bestimmten Zustand befindet. Der Empirismus geht dabei von einer *Konstanzhypothese* aus, d.h. von einer »punktuellen Entsprechung und konstanten Verknüpfung zwischen dem Reiz und der elementaren Wahrnehmung« (PhW, 26). Die Konstanzhypothese sichert also eine Äquivalenz zwischen Welt und Wahrnehmung zu, jeder einzelne Reiz der Außenwelt entspricht unmittelbar einer Wahrnehmung. Damit ist vorausgesetzt, dass die wahrgenommene Welt, bevor sie wahrgenommen wird, bereits eindeutig bestimmt ist und in dieser Eindeutigkeit nur noch über eine Kette unfehlbarer kausaler Verknüpfungen ihren Weg ins Gehirn des Wahrnehmenden finden muss.

Die Konstanzhypothese des Empirismus kommt aber in große Schwierigkeiten, sobald man einige Phänomene der lebendigen Wahrnehmung betrachtet. Merleau-Pontys erstes Beispiel ist hier die Müller-Lyersche Täuschung (vgl. PhW, 24). In der unmittelbaren Wahrnehmung ist die Strecke *A* länger als die Strecke *B*. Verdeckt man jedoch die diagonalen Hilfslinien oder konzentriert sich nur auf die beiden waagerechten Linien, so sieht man beide Linien gleich lang. Eine Überprüfung mit dem Lineal offenbart dann, dass die beiden Strecken *A* und *B* »objektiv« gemessen gleich lang sind. Die Konstanzhypothese stößt somit auf einen Widerspruch: Wenn die behauptete Äquivalenz zwischen Wahrnehmung und Welt in dieser Weise gilt, wie kann es dann sein, dass die Müller-Lyersche Täuschung auf verschiedene Weisen gesehen wird, je, ob man ein Lineal anlegt oder nicht? Der Empirismus erklärt die Variation der Wahrnehmung durch das unterschiedliche Maß an Aufmerksamkeit. Die objektive Welt steht also nicht in unmittelbarer Äquivalenz zur Wahrnehmung, diese Äquivalenz muss erst gleichsam durch die »richtige Weise« wahrzunehmen erreicht werden. An der grundsätzlichen Voraussetzung, dass der Wahrnehmung eine objektive Welt zugrunde liegt, ändert sich dadurch ausdrücklich nichts. Merleau-Ponty begegnet dieser Ausweichbewegung des Empirismus angesichts der lebendigen Wahrnehmung mit der Frage, weshalb denn der analytischen Wahrnehmung, die die Gleichheit der Strecken offenbart, der Vorzug

gegeben wird gegenüber der unmittelbaren, naiven Wahrnehmung. Selbstverständlich ist das eine rhetorische Frage, denn es findet sich kein sinnvolles Argument dafür, weshalb die analytische Wahrnehmung die »richtige« sein sollte. Es gibt überhaupt keine sinnvollen Argumente dafür, dass irgendeine Wahrnehmung die »richtige« sei. Die Kategorie *wahr oder falsch* findet zwar Anwendung auf Wahrgenommenes – wir sprechen von »wirklich Wahrgenommenem« und von »Täuschungen« und uns begegnet Wahrgenommenes, das wir später als Täuschung entlarven – aber sie findet nicht in einer Weise Anwendung, dass wir uns im Besitz der Kriterien befänden, nach denen Wahrgenommenes wahr oder falsch ist: Etwas *Wahrgenommenes* wird uns *präsentiert* als *wahr*, und möglicherweise wird es uns dann im Nachhinein präsentiert als etwas anderes – und ersteres somit als Täuschung offenbart.

Merleau-Pontys Auffassung besagt, dass nicht etwa bereits feststünde, was wahr und was falsch ist, und wir nur noch zur richtigen Wahrnehmung vordringen, eine bereits feststehende Wahrheit enthüllen müssten. Vielmehr ist die Wahrheit einer Wahrnehmung etwas, das je noch zu leisten, je noch zu vollbringen ist. Genau diese Leistung ignoriert der Empirismus, wenn er von einer bereits fertigen Welt ausgeht. Dieser Irrtum rührt nicht zuletzt auch von einer Unklarheit bezüglich der Begriffe der *Wahrnehmung* und des *Wahrgenommenen* her (vgl. PhW, 23). Etwas *Wahrgenommenes* ist das, was uns in der Wahrnehmung präsentiert wird. Eine *Wahrnehmung* ist der Vorgang, der dazu führt, dass uns Wahrgenommenes überhaupt gegeben ist. Für Merleau-Ponty setzt der Empirismus diese beiden Begriffe gleich: Wir wissen, was Wahrnehmung ist, wenn wir wissen, was Wahrgenommenes ist. Letzteres gehört der gegenständlichen Ebene an, Ersteres aber ist ein Vorgang – oder, mit Husserl gesprochen, ein Akt. Das Nicht-Unterscheiden von Wahrnehmung und Wahrgenommenem führt so automatisch zu einer Vergegenständlichung des Vorgangs der Wahrnehmung. Und schlimmer noch: Es bleibt nichts anderes übrig, als zum Ausgangspunkt einer Untersuchung der Wahrnehmung gerade nicht die lebendige Wahrnehmung selbst zu nehmen, sondern ihr Endprodukt, das Wahrgenommene, und damit in letzter Konsequenz die objektive Welt. Der eigentliche Gegenstand, die lebendige Wahrnehmung, die Leistung, die Wahrgenommenes überhaupt erst sein lässt, ist also je schon übersprungen.

Hier sieht man das grundsätzliche Problem eines naiven, den Gegenständen verhafteten Denkens. Aber natürlich hat dieses Denken in seiner Naivität auch sein Recht. Schließlich leben wir immer schon in einer Welt, in der uns klar bestimmte Gegenstände begegnen, und in der wir nicht den geringsten Zweifel darüber hegen, dass die Gegenstände tatsächlich so sind, wie sie uns erscheinen. Wir bewegen uns mit größter Sicherheit in unserer Alltagswelt, interagieren und operieren mit unhinterfragter Selbstverständlichkeit mit den Dingen, die uns umgeben. Es gibt in dieser Welt keine Fragen bezüglich ihrer Beschaffenheit, erst recht keine Frage nach der *Wahrheit* oder *Falschheit* dieser Welt. Und das mit gutem Recht: Denn wie sollten wir unser Leben führen, wenn wir ständig infrage zögen, was wir sehen? Die Wissenschaft und das objektive Denken – der Empirismus stellt hierfür ein Beispiel dar – gehen von dieser naiven Alltagswelt aus und operationalisieren unsere Sicherheit im Umgang mit ihr zu einer allgemeingültigen Methode. So entsteht die objektive Welt der Wissenschaft, gleichsam eine operationalisierte Weiterentwicklung unserer naiven Alltagswelt. Diese Vorgehensweise hat genauso ihr Recht wie unsere Naivität im Alltag. Merleau-Pontys großer Vorwurf an das wissenschaftliche Denken besteht nicht darin, *dass* es so vorgeht, sondern in seiner Unreflektiertheit diesbezüglich. Die Wissenschaft geht davon aus, dass unsere Alltagswelt der Anfang ist und baut ihre objektive Welt darauf auf, übersehend, dass auch diese Alltagswelt erst der Konstitution bedurft hat.⁴

Uns begegnet diese Alltagswelt in unserer Wahrnehmung, die es überhaupt erst vollbringt, dass uns eine Welt erscheint. Ehe wir also in unserer Welt leben können, muss die Wahrnehmung erst die Leistung vollbringen, uns diese Welt zu präsentieren. Beispiele wie die oben zitierte Müller-Lyerse Täuschung deuten an, dass es *diesseits* unserer gewohnten Alltagswelt eine Wahrnehmungswelt gibt, die nicht denselben Kriterien der Eindeutigkeit und Bestimmtheit genügt wie unsere objektive Alltagswelt. Die von Merleau-Ponty angeführten Beispiele aus der Wahrnehmungspsychologie – und hier insbesondere aus der Gestaltpsychologie – sind zahlreich, die Stoßrichtung ist immer dieselbe. Während der Empirismus die Wahrnehmung gleichsam in einzelne Punkte zerlegen will, von ihm *Empfindungen* genannt, zeigt die Gestaltpsychologie die nicht hintergehbare Abhängigkeit jeder Wahrnehmung von ihrem Kontext (vgl. PhW, 31). In gewissem

Sinne ist dieser Gedanke, die Wahrnehmung bestehe aus einzeln wahrgenommenen Punkten, die dann zu einem Bild addiert werden müssen, ein Kerngedanke von Objektivität und Analyse. Stehen wir einer objektiven Welt gegenüber, so ist es unsere Erwartung, dass wir sie in immer kleinere Teile zerlegen und diese Teile einzeln für sich analysieren können, um dann, nach Abschluss der Analyse der Einzelteile, die Ergebnisse zu einem Gesamtergebnis zusammensetzen zu können, das dann die Analyse der Gesamtheit darstellen soll.

Dieses Vorgehen steht jedoch vor einem großen Problem, sobald die Einzelteile für sich betrachtet sich anders verhalten als im Gesamtkontext. Und eben das zeigen alle von Merleau-Ponty zitierten Experimente der Gestaltpsychologie: Wir nehmen keine einzelnen Punkte wahr, die dann in der Folge zu einem Gesamtbild addiert werden, sondern wir nehmen immer Ganzheiten – eben *Gestalten* – wahr. Man kann beispielsweise die Qualitäten der Wahrnehmung nicht aus ihrem Kontext herauslösen, wie Merleau-Ponty mit Sartre bemerkt: »[D]ieses Rot wäre buchstäblich nicht dasselbe, wäre es nicht das ›wollige Rot‹ eines Teppichs« (PhW, 23). Die Qualität ist nicht trennbar von ihrem Kontext. Die empiristische Wahrnehmungstheorie möchte unser Gesichtsfeld in einzeln wahrgenommene Punkte zerlegen, scheitert damit jedoch an der Erklärung einer Täuschung wie der Müller-Lyerschen: Die beiden aufgezeichneten Strecken werden eben in ihrem Kontext wahrgenommen und stehen daher gleichsam unter dem Einfluss ihrer Umgebung. Erst eine durch erhöhte Konzentration und Aufmerksamkeit erreichte analytische Wahrnehmung – oder eine durch Hilfsmittel unterstützte – offenbaren die gleiche Länge beider Strecken.

»Bald ist es die Bindung des Wahrgenommenen an seinen Kontext, gleichsam seine Viskosität, bald die Anwesenheit einer positiven Unbestimmtheit in ihm, die es verhindern, daß sich räumliche, zeitliche und numerische Ganzheiten, in handlichen, wohl unterschiedenen und identifizierbaren Begriffen artikulieren.« (PhW, 31)

Eine andere Klasse von optischen Täuschungen, mit denen sich die Gestaltpsychologie befasst, die Kipp- oder Vexierbilder wie z.B. der Hasen-

Enten-Kopf, offenbaren eine noch tiefere Dimension des *Gestalt*-Begriffes. In Ganzheiten wahrzunehmen bedeutet nicht nur, dass Wahrnehmung immer an ihren Kontext gebunden ist und sich nicht in ihre vermeintlichen Einzelteile zerlegen lässt, sondern auch, dass jede Wahrnehmung immer schon einen Sinn hat. Nach Merleau-Ponty teilt der Empirismus das Gesichtsfeld in einzelne Wahrnehmungspunkte, die zu einer Gesamtwahrnehmung zusammengesetzt werden und *dann*, in dieser aufsummierten Form, einen Sinn haben. Die einzelnen Punkte besitzen keinen Sinn, erst ihre Addition lässt diesen Sinn entstehen. Der Kerngedanke der Widerlegung Merleau-Pontys ist hier folgender: Sind die einzelnen Punkte alleine wahrgenommen noch ohne Sinn, so ist nicht zu verstehen, an welcher Stelle in dieser empiristischen Addition der Sinn entstehen sollte (vgl. PhW, 34). Es muss irgendwann einen Augenblick geben, in dem – gleichwie durch Zauberei – auf einmal Sinn entsteht, wo zuvor nur pure Kontingenz war.

Die empiristische Theorie hat hier im Laufe ihrer Geschichte verschiedene Operationen ersonnen – Assoziation, Ähnlichkeit, Kontiguität –, die erklären sollen, wie die Einzelpunkte zu einer sinnhaften Gesamtwahrnehmung zusammengefügt werden. Merleau-Ponty schenkt der Assoziationskraft besondere Aufmerksamkeit. Ganzheiten werden laut Empirismus wahrgenommen, indem ihre Einzelteile miteinander assoziiert werden: Eine Empfindung *A* muss mit einer Empfindung *B* in Verbindung gebracht werden können. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn es in *A* etwas gibt, das *A* selbst übersteigt. Es muss eine Art von Verweis geben, der über *A* hinausgeht. Das stünde aber im Widerspruch zum empiristischen Paradigma der *Einzelwahrnehmungen*. Ist wirklich jeder Punkt zunächst *einzel*n und *isoliert* wahrgenommen, dann kann es nichts in dieser Wahrnehmung geben, das über sie selbst hinaus verweist, mithin kann es also nichts geben, das auf andere Punkte in der Umgebung verweist. Welche Verbindung das empiristische Wahrnehmungssubjekt auch immer zwischen zwei Einzelwahrnehmungen schlägt, es kann nur eine *äußerliche* (vgl. PhW, 34) sein, eine Relation, die von ihren beiden Relata völlig unabhängig ist. So ist aber unverständlich, weshalb überhaupt etwas verbunden wird. Warum wird *A* mit *B* assoziiert, wenn diese Assoziation selbst doch weder mit *A* noch mit *B* etwas zu tun hat?

»Alle Erkenntnis erscheint so als eine Art systematischer Substitution, ein System von Substitutionen, worin Impressionen auf Impressionen verweisen, ohne daß je die Verweisung selbst sich begründet zeigte[.]«
(PhW, 34)

Dann aber ist diese Assoziation keine wirkliche Assoziation, sondern lediglich ein zufälliges Nebeneinander – und es wäre unklar, wie diese Operation in der Lage sein soll, die sinnstiftende Funktion zu erfüllen, die der Empirismus für sie vorsieht.

Um *A* mit *B* assoziieren zu können, muss also im Voraus etwas geleistet sein, das diese Assoziation überhaupt erst ermöglicht; *A* und *B* müssen der Assoziation zuvor schon in einer Beziehung zueinander stehen. Das aber ist ein Widerspruch zum ursprünglichen Paradigma der Isoliertheit aller Empfindungen. Den Augenblick, an dem urplötzlich aus dem Unsinn ein Sinn entsteht, kann es nicht geben: Der Sinn muss immer schon da gewesen sein.

»Aber Empfindungen und Bilder, die angeblich Anfang und Ende aller Erkenntnis sind, treten in Wahrheit je schon in einem Sinnhorizont auf, die Bedeutsamkeit des Wahrgenommenen, anstatt aus Assoziationen zu resultieren, liegt in Wahrheit jeder Assoziation schon zugrunde[.]«
(PhW, 35)

Die empiristische Wahrnehmung braucht eine bereits vollbrachte Leistung, auf deren Grundlage es möglich ist, eine Empfindung *A* mit einer Empfindung *B* zu assoziieren. Diese Leistung aber ist die der eigentlichen Wahrnehmung, die vom Empirismus nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und in der Beschreibung übersprungen wird. So ist das »Welt-Vorurteil« aufgedeckt: Der Empirismus nimmt eine Wahrnehmungswelt als das erste und ursprüngliche an, die in Wahrheit erst der Konstitution bedarf. Diese Konstitution leistet die Wahrnehmung, während der Empirismus sie ignoriert und erst dort ansetzt, wo die eigentliche Leistung schon vollbracht ist.

»Dabei wird die wesentliche Funktion der Wahrnehmung, nämlich Erkenntnis allererst zu gründen und zu stiften, übersprungen: sie wird in solchem begründet, was durch sie erst möglich wird.« (PhW, 36)

INTELLEKTUALISMUS

Der Intellektualismus soll die Gegenthese zum Empirismus sein, fußt aber, wie sich zeigen wird, auf derselben Grundannahme. Während der Empirismus von der Wirklichkeit der Empfindungen ausgeht und davon, dass unsere Wahrnehmung ganz und gar dieser Wirklichkeit entnommen ist, steht im Intellektualismus die Leistung des Bewusstseins im Vordergrund. Die einzelnen Empfindungen, die im Empirismus schon alles enthielten und nur noch zusammengefügt werden mussten, sind im Intellektualismus für sich genommen *bedeutungslos*. Sie erhalten erst dadurch eine Bedeutung, dass das Bewusstsein über sie urteilt: Das *Urteil* ist, was »*der Empfindung noch fehlt, um eine Wahrnehmung zu ermöglichen*«. (PhW, 53)

Wenn sich der Intellektualismus so gegen das Paradigma der in sich selbstständigen, einzelnen Empfindungen stellt, meint er, gerade die Weltbefangenheit des Empirismus zu kritisieren. Die Welt liegt nicht bereits fertig vor und muss nur noch – wenn auch in Einzelteilen – über Sinnesorgane und Nervenleiter in unseren Kopf gelangen, vielmehr bedarf die Welt erst der Konstitution durch das Bewusstsein, ihr fehlt die entscheidende Leistung des Bewusstseins, um überhaupt Welt zu sein. Im Kern ist diese Leistung das Urteil, wie es Merleau-Ponty anhand eines Zitats aus Descartes' Meditationen illustriert:

»Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich ebenfalls, genau wie vom Wachse, gewohnt bin, zu sagen: ich sehe sie, und doch sehe ich nichts als Hüte und Kleider, unter denen sich ja Maschinen bergen könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind. Und so erkenne ich das, was ich mit meinen Augen zu sehen vermeinte, einzig und allein durch die meinem Geiste innewohnende Fähigkeit zu urteilen.« (Descartes 1994, 25)

»Die Wahrnehmung wird so zu einer ›Interpretation von Zeichen[.]‹ (PhW, 55) Unsere Sinnesorgane liefern uns nicht mehr die Wahrnehmung selbst, sondern sie liefern uns eine Art »Grundtext« (vgl. PhW, 57), der mittels eines bestimmten Schlüssels erst interpretiert werden muss, um wirkliche Wahrnehmung zu sein. Das Bewusstsein ist im Besitz dieses Schlüssels

in Form der Strukturen, die es der Welt erst leiht, damit Welt wirklich Welt wird. Die Widersprüche im Intellektualismus werden sichtbar, sobald man versucht zu ergründen, was mit diesem ›Grundtext‹ gemeint sei. Wenn Wahrnehmung Interpretation ist, dann muss es natürlich etwas geben, das interpretiert wird; und wenn Interpretation im einzelnen ein Urteilen ist, dann muss es für dieses Urteilen auch Gründe geben. Diese Gründe liefern uns unsere Sinnesorgane in Form des ›Grundtextes‹, das Bewusstsein trägt vermöge des Urteils bei, »was der Körper nicht liefern kann« (PhW, 55). Da aber Urteilen ein deterministischer Vorgang ist – wenn die Gründe für das Urteil *A* vorliegen, dann erfolgt notwendig auch das Urteil *A* –, blickt man hier auf nichts anderes als die intellektualistische Reimplementierung der Konstanzhypothese: Im Empirismus ist die Welt »da draußen«, und die Konstanzhypothese garantiert ihre äquivalente Überführung in eine geistige Repräsentation. Dagegen ist im Intellektualismus die Welt gleichsam »im Bewusstsein«, und die Konstanzhypothese ist zur Äquivalenz des Bewusstseins mit sich selbst geworden, d.h. zur allgemeinen Gültigkeit der logischen Gesetze, die das Urteilen leiten, das dann unsere Wahrnehmung hervorbringt. Es ändert sich damit aber nichts an dem Umstand, dass das, was wahrgenommen wird, bereits vorgegeben ist – sei es als fertige, äußere empirische Welt, sei es als inneres Konstitutionsgesetz dieser Welt.⁵ In beiden Fällen leistet die Wahrnehmung nicht wirklich etwas, sondern baut vielmehr auf einer Leistung auf, die selbst niemals zum Thema wird.

Das Dargestellte lässt sich, Merleau-Ponty folgend, am Beispiel des Urteils-Begriffs und der Frage nach der »wahren« oder »falschen« Wahrnehmung verdeutlichen. Wird Wahrnehmen als Interpretieren und damit als ein Urteilen nach bestimmten Zeichen verstanden, dann bedeutet »Wahrnehmen« vielmehr »Wahrzunehmen-Denken« (vgl. PhW, 57), denn der Denkkakt des Urteilens erst macht bloße Empfindung zu Wahrnehmung. Wie aber ist dann Täuschung möglich? Wie kommt es, dass wir einen bestimmten Gegenstand in der Entfernung zu sehen glauben und beim Nähergehen feststellen müssen, dass es sich um etwas ganz anderes handelt? Wie sind Halluzinationen möglich? Wie ist es möglich, dass bei der Müller-Lyerschen Täuschung die Strecken in einem Augenblick unterschiedlich lang sind und im nächsten wieder gleich lang? Wurde hier erst falsch, dann richtig geurteilt?

Wäre die Urteilsfähigkeit an sich gestört, so träten optische Täuschungen niemals isoliert und begrenzt auf, sondern die gesamte Struktur der Wahrnehmungswelt müsste in einer Weise erschüttert sein, die eine normale Interaktion mit der Welt unmöglich machte. Die Täuschungen, denen wir alltäglich begegnen, fügen sich aber problemlos in den Gesamtkontext unserer Welt und werden in ihm gleichsam stillschweigend immer wieder korrigiert. Sie können also nicht das Ergebnis einer grundlegenden Störung unserer Urteilkraft sein. Solche punktuellen Schwankungen können nur das Ergebnis einzelner falscher Urteile sein. Das wiederum kann nur bedeuten, dass in diesen Einzelfällen die Prämissen unserer Wahrnehmungsurteile falsch oder zumindest unzureichend gewesen sind. Diese Prämissen aber ziehen wir ja aus dem oben genannten ›Grundtext‹. Offensichtlich also entscheidet sich schon hier, ob wir »richtig« sehen oder einer Täuschung unterliegen, denn entweder liefert der ›Grundtext‹ uns ausreichend korrekte Prämissen, die ein korrektes Wahrnehmungsurteil erlauben, oder er liefert uns falsche oder unzureichende Prämissen, die ihrerseits ein falsches Urteil bedingen. In jedem Fall ist es nicht das Urteil selbst, das die Wahrnehmung bestimmt, sondern die Wahrnehmung ist bereits mit dem ›Grundtext‹ vollständig bestimmt. Das Urteil ist »bloß fakultative[r] Ausdruck« (PhW, 57) einer bereits vollbrachten Leistung. Mit dieser Argumentation legt Merleau-Ponty dar, dass auch der Intellektualismus nicht den Wahrnehmungsakt selbst im Blick hat, sondern die wesentliche Konstitution der Welt durch die Wahrnehmung bereits voraussetzt – in Form eines ›Grundtextes‹, der dann Grundlage aller Wahrnehmungsurteile sein soll.

PRÄSUMTION

Wie bereits angedeutet, befinden sich sowohl der Empirismus als auch der Intellektualismus in einem gewissen Recht, wenn sie von der alltäglichen Welt ausgehen, wie unsere Wahrnehmung sie uns präsentiert, und vom Urteil des gesunden Menschenverstandes, das uns diese Welt als eine wohlbestimmte mit klar voneinander getrennten Dingen zeigt – denn sowohl die Alltagswelt als auch das naive Urteil haben ihr Recht. Wir können uns nicht in jeder unserer alltäglichen Handlungen aufwendig dessen versichern, dass die

Dinge um uns herum tatsächlich die sind, die sie zu sein scheinen. Es ist ein Gebot der Praktikabilität, dass wir uns – gleichsam blind – auf das verlassen, was unsere Wahrnehmung uns präsentiert. Folglich muss die Wahrnehmung – und dies ist eine der Hauptaussagen Merleau-Pontys in der Einleitung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – sich selbst und ihre eigene Leistung verbergen. Will sie uns eine Welt präsentieren, in der wir leben können, so muss sie uns vorspielen, diese Welt sei eine nicht hintergehbare Notwendigkeit, und muss die Anstrengung und Leistung vor uns verstecken, die es gekostet hat, diese Welt in dieser Eindeutigkeit überhaupt erst entstehen zu lassen. Merleau-Ponty spricht von der »List« der Wahrnehmung, »durch die sie sich selbst als solche und als Faktum vergessen zu machen sucht zugunsten der Gegenstände, die sie uns begegnen läßt« (PhW, 81). Zeigte uns die Wahrnehmung in allem, was wir sehen, immer auch den gesamten Vorgang der Konstitution, so kämen wir nie bei den Dingen an, würden uns in diesem ständigen Fluss von Zweideutigkeiten verlieren und hätten eben *keine* Welt vor uns – und die Wahrnehmung somit ihr eines und einziges Ziel verfehlt. Die Schwierigkeit, die Merleau-Ponty in den kritisierten Wahrnehmungstheorien aufdeckt, die Unfähigkeit sowohl des Empirismus als auch des Intellektualismus, den lebendigen Wahrnehmungsakt in den Blick zu bekommen, ist keine Zufälligkeit. Diese Schwierigkeit gehört notwendig zum Wesen der Wahrnehmung, will sie Wahrnehmung einer uns alltäglichen Welt sein.

Merleau-Pontys Kritik geht an vielen Stellen explizit über die Denkrichtungen des Empirismus und Intellektualismus hinaus und zielt allgemein auf das ab, was er das *wissenschaftliche* oder *objektive Denken* nennt. Der Kern des Vorwurfs, der sich hier insbesondere in dem Ausdruck *objektiv* zeigt, richtet sich immer gegen die unreflektierte und verborgene Annahme einer Welt an sich – von Merleau-Ponty auch »Welt-Vorurteil« (PhW, 23) genannt. Das objektive Denken ist das Ergebnis der Verabsolutierung derjenigen »Objektivität«, die sich in der durch die Wahrnehmung konstituierten Alltagswelt zu zeigen beginnt. Wie schon erwähnt, eignet der Welt, wie unsere Wahrnehmung sie uns präsentiert, eine Wohlbestimmtheit und unmittelbare Eindeutigkeit, die es uns erlaubt, darin überhaupt effektiv zu leben. Die Wahrnehmung verbirgt dabei die Zweideutigkeit, die dieser Eindeutigkeit vorausgeht, und auch ihre eigene Leistung. Die von Merleau-

Ponty unter dem Begriff *objektives Denken*⁶ kritisierte Geisteshaltung greift diese *virtuelle Eindeutigkeit* auf, nimmt sie unhinterfragt hin, verlängert sie in gerader Linie und bildet ihren Grenzwert, bis sie bei einer universellen Objektivität angelangt ist (vgl. PhW, 95). Einmal dort, vergisst sie nicht nur den Ursprung der von ihr zum Ausgangspunkt gewählten Alltagswelt in der Zweideutigkeit, sie meint auch das Wesen der in der Alltagswelt aufscheinenden Objektivität entdeckt und zur Vollendung gebracht zu haben. Auf diese Weise soll die Alltagswelt als eine nur imperfekte Variante dieser universellen Objektivität entlarvt und die universelle Objektivität selbst als eigentlicher Ursprung enthüllt werden.

»Idealisierung des Objekts, Objektivierung des lebendigen Leibes [...] – das waren die Charakteristika einer durchsichtigen Philosophie, auf die die Verfolgung der von der Wahrnehmung in Gang gesetzten Erkenntnisbewegung hinauslief. [...] [I]n Wahrheit ist die klassische Wissenschaft eine Weise der Wahrnehmung, die ihren eigenen Ursprung vergessen hat und sich so für vollendet hält.« (PhW, 79-80)

Dieses Denken vergisst, dass es alle Sicherheit im Umgang mit seinen Gegenständen ursprünglich einer die Zweideutigkeit *gewaltsam vereinheitlichenden Präsumtion* verdankt. Diese Präsumtion ist das Wesen der Wahrnehmung, die das unmittelbar phänomenal Gegebene übersteigt hin auf wohlbestimmte, voneinander abgegrenzte Objekte. Man denke an die Kritik an Empirismus und Intellektualismus: Immer lief es darauf hinaus, dass sich diese Theorien bei der Erklärung des Wahrnehmungsvorgangs Leistungen bedienen, die ihrer Erklärung vorausgingen; immer war das Entscheidende schon getan. Dieses Denken, dass sich sklavisch den Maßstäben der Objekte unterwirft, obwohl es doch – von seinem Geburtsrecht her – dazu bestimmt ist, diesseits der Objektivität die Welt in ihrem Entspringen zu beobachten, dieses Denken steht in der Kritik, und zwar nicht, *weil* es seinen Ausgang von der Welt an sich nimmt, sondern aufgrund der *Unreflektiertheit*, mit der es dies tut.

Merleau-Ponty verwendet im Zusammenhang mit der die Welt konstituierenden Wahrnehmung den Begriff des *phänomenalen Feldes*. Im phänomenalen Feld begegnet uns so etwas wie Welt zuallererst, aber nicht in

der wohlbestimmten und klar strukturierten Weise der Alltagswelt, sondern fließend, in Zweideutigkeiten und in ständiger Bewegung, immer auf dem Sprung sich in die eine oder andere Richtung in einheitliche Ganzheiten zusammenzufügen. Uns begegnet im phänomenalen Feld, um einen weiteren Ausdruck Merleau-Pontys zu verwenden, die Welt *in statu nascendi*. Über dem phänomenalen Feld erschafft die Wahrnehmung unsere Alltagswelt, in der wir leben, und die Wissenschaft wiederum greift die sich dort andeutende Objektivität auf, treibt sie auf die Spitze und erzeugt so die objektive Welt der Wissenschaft über der Alltagswelt. Der Mittelpunkt dieses Systems, unser Lebensmittelpunkt, ist die Alltagswelt. Weder leben wir in einem phänomenalen Feld noch in der objektiven Welt der Wissenschaften; wie schon beschrieben, haben wir im normalen Vollzug unseres Lebens nicht die geringsten Zweifel an der Objektivität unserer Alltagswelt.⁷ Da diese Welt jedoch erst das Produkt unserer Wahrnehmung ist, stellt sich in der philosophischen Reflexion die Frage nach der »Wahrheit« dessen, was wir sehen. In natürlicher Einstellung haben wir offenbar keinen Zweifel an der Bestimmtheit und Solidität der Dinge, die uns umgeben – woher aber kommt diese Sicherheit und welcher »epistemologische Wert« ist ihr zuzusprechen?

Wenn das phänomenale Feld als eigentlicher Ursprung unserer Wahrnehmung von Zweideutigkeit und dem Mangel einer festen Struktur geprägt ist, wenn die Wahrnehmung eigentlich eine permanente Präsumtion bezüglich dessen ist, was sie uns zeigt, muss man dann die uns erscheinende Alltagswelt nicht – mit Nietzsche gesprochen – als Schein bezeichnen und den Umstand, dass unser Leben hier zentriert ist, als grundlegenden Irrtum unserer Existenz abtun? Merleau-Ponty jedoch würde sich niemals die wertenden Konnotationen der Ausdrücke *Schein* und *Irrtum* zu eigen machen. Die Alltagswelt ist zwar Endprodukt unserer Wahrnehmung, aber gleichzeitig Ausgangspunkt unseres Lebens: Wir müssen die Leistung der Wahrnehmung und den Ursprung unserer Welt vergessen, wollen wir wirklich eine Welt haben. Und in diesem Sinne ist auch die Wissenschaft nicht im Unrecht, wenn sie diese Welt wiederum zur Grundlage – zum Axiom – all ihres Denkens macht.

Dieser Aspekt von erzwungener Objektivität und Präsumtion als Mittel eines praktischen Umgangs lässt sich nicht nur in der Wahrnehmungswelt,

sondern, übertragen, auch in der Sprache finden. In der gleichen Weise, wie wir wie selbstverständlich mit den uns umgebenen Dingen hantieren, verwenden wir mit größter Sicherheit uns scheinbar völlig bekannte Begriffe. Jeder Begriff hat aber seine Geschichte und seine verborgenen Konnotationen, die uns unmöglich in voller Transparenz gegenwärtig sein können. Oder anders gesagt: Wäre uns bei jedem sprachlichen Ausdruck, den wir verwenden, seine Bedeutung durch und durch bekannt, wir wären von einer solchen Unmenge an Information überschüttet, dass eine sinnvolle Verwendung der Sprache unmöglich würde. Die Reduktion der Bedeutung auf eine uns unmittelbar zugängliche Oberfläche ist eine praktische Notwendigkeit. Das schließt eine ständige Präsumtion mit ein: Wir gehen davon aus, dass wir den reduzierten Bedeutungsgehalt jederzeit durch den vollen substituieren könnten, ohne dass sich der Wahrheitsgehalt unserer Aussagen dadurch ändert. Das jedoch ist selbst eine Annahme, die ihrerseits unbeweisbar ist, da ihr Beweis des vollen Bedeutungsgehaltes unserer Begriffe bedürfte, der in einer Aussage eben nicht greifbar ist. Die Verwendung der Sprache, das Hantieren mit Begriffen, das Bilden von Aussagen und damit insbesondere der intersubjektive Austausch stehen unter einer radikalen Grundannahme und funktionieren nur als eine ständige Präsumtion, eine ständige Überschreitung der gegenwärtigen Zweideutigkeit hin auf eine nicht zu beweisene Eindeutigkeit.

Merleau-Ponty nennt diese unser Leben bestimmende Präsumtion den »Urglauben«, »der uns an die Welt wie an eine Heimat bindet« (PhW, 372).

»Bald ist es die Bindung des Wahrgenommenen an seinen Kontext, gleichsam seine Viskosität, bald die Anwesenheit einer positiven Unbestimmtheit in ihm, die es verhindern, daß sich räumliche, zeitliche und numerische Ganzheiten, in handlichen, wohl unterschiedenen und identifizierbaren Begriffen artikulieren.« (PhW, 31)

Man könnte ergänzen: Es ist der »Urglaube«, der Glaube daran, dass die Welt letztlich in ›handlichen, wohl unterschiedenen und identifizierbaren‹ Begriffen artikulierbar ist, der es ermöglicht, in der alltäglichen Welt zu leben und uns über die Dinge, die uns begegnen, untereinander auszutauschen.

Dementsprechend kann man dem wissenschaftlichen Denken keinen Vorwurf machen, wenn es die durch diesen Urglauben induzierte Objektivität aufgreift und gemäß den vorgezeichneten Linien radikal erweitert. Es macht aber andererseits diesen Glauben auch nicht ein Stück »richtiger« oder »wahrer«. Am Grunde bleibt ein Glaube an die Dinge als Urgrund aller Objektivität. Der große Vorwurf Merleau-Pontys an das wissenschaftliche Denken besteht nicht darin, diesem Ruf der Objektivität gefolgt zu sein, sondern in der Gedankenlosigkeit und Unreflektiertheit, mit der es dies tut. Es muss – bei aller Notwendigkeit der Präsumtion – ein »Bewusstsein« bleiben, dass es eben nur Präsumtion und nicht objektive Wahrheit ist.

Das Problem der Präsumtion lässt sich noch auf eine weitere Art formulieren: Unser Denken steht immer in einem bestimmten Kontext, der selbst nicht präsent ist, sondern das Denken implizit beeinflusst. Es gibt also immer verborgene Voraussetzungen, die ihrerseits nicht reflektiert werden. Wenn wir uns sprechend – und Denken ist nach Merleau-Ponty nichts anderes als Sprechen – bestimmter Begriffe und Bedeutungen bedienen, um etwas zum Ausdruck zu bringen, so komponieren wir ungewusst alle verborgenen Konnotationen und die ganze Geschichte dieser Begriffe in unsere Aussagen hinein. Immer sind wir ausgebildet und erzogen worden in einer bestimmten Denkschule, in einer bestimmten Methode und Weise der Weltsicht – immer stehen wir in einer Tradition, die uns übersteigt und deren Implikationen sich in unserem gegenwärtigen Denken finden, ohne dass wir uns dieser Verbindung unmittelbar bewusst wären. Wir sind, so könnte man sagen, in eine Tradition des Denkens geworfen, und es gibt nichts, was wir dagegen tun könnten. Doch Würde unser Denken mit jedem Gedanken auch alle verborgenen Voraussetzungen dieses Gedankens erfassen wollen, so hätte dieses Denken als einzigen Gegenstand sich selbst – wäre also mithin kein wirkliches Denken mehr, sondern lediglich ein leeres In-sich-selbst-kreisen. Damit sich unser Denken überhaupt auf einen Gegenstand richten kann, ist es, ähnlich wie bei der Wahrnehmung, notwendig, dass es alle Leistungen vergisst, die ihm vorausgingen und auf die es aufbaut.

KAPITEL ZWEI

DENKEN UND VERHALTEN

Das Problem der Präsomtion kann also dargestellt werden als das Problem eines Denkens, das in einem bestimmten Kontext gefangen ist. Das Denken hat immer eine Vergangenheit, der es nicht entkommen kann und die ihrerseits nie vollkommen reflektiert ist, ebenso wie es immer einen bestimmten Standpunkt und eine bestimmte Perspektive in der Welt hat. Diese Beschränkungen rühren – das soll in diesem Abschnitt gezeigt werden – von der leiblichen Verfasstheit des Denkens her. Das Denken manifestiert sich in der Sprache, die Sprache aber ist eine leibliche Geste und somit liegt ihr die Motorik zugrunde, die ihrerseits ein Vermögen des Leibes ist. Demnach ist es möglich, das Denken Schritt für Schritt aus der Motorik des Leibes zu entwickeln und es so als ein Verhalten zu erkennen.⁸ Zu diesem Zweck sollen nun zunächst die *Existenz* im Allgemeinen als *Zur-Welt-Sein*, und der *Leib* als das »Vehikel des Zur-Welt-Seins« (PhW, 106) betrachtet werden.

ZUR-WELT-SEIN

Die Begriffe *Existenz* und *Zur-Welt-Sein* werden von Merleau-Ponty synonym verwendet. Das verrät bereits einiges über seine Auffassung von Existenz: Zu existieren bedeutet vor allen Dingen, eine Welt zu haben, auf die man in seiner Existenz bezogen ist.

»Sagen wir von einem Lebewesen, es *existiere*, es *habe* eine Welt oder es *sei zu* einer Welt, so ist damit nicht gemeint, es nehme sie objektiv wahr oder sei ihrer objektiv bewußt. Die sein instinktives Tun auslösende Situation ist nicht durchaus artikuliert und bestimmt, ihr Gesamtsinn

nicht völlig ergriffen, wie Blindheit und Verirrungen des Instinkts es zur Genüge beweisen. Nur ihre praktische Bedeutung bietet sie dar, nur die Aufforderung zu einem leiblichen Rechnungstragen; sie ist erlebt als ›offene‹ Situation, die ein bestimmtes Verhalten des Lebewesens verlangt, wie etwa die ersten Töne einer Melodie einen gewissen Schluß verlangen, ohne daß damit dieser selbst schon bekannt wäre[.]« (PhW, 102-103)

Bevor wir uns unserer Welt bewusst werden, sind wir schon in ihr verankert und mit ihr verstrickt. Diese vorbewusste Verankerung in der Welt nennt Merleau-Ponty *Zur-Welt-Sein* und charakterisiert sie dadurch, dass wir der Welt, ehe wir ihr in explizitem Bewusstsein gegenüberreten, durch ein *Verhalten* begegnen. Die Welt tritt mit einer bestimmten ›Aufforderung‹ an uns heran und wir ›tragen‹ ihr ›Rechnung‹ durch ein entsprechendes Verhalten, das ohne unser willentliches Tun zustande kommt. Wobei keinesfalls der Fehler gemacht werden sollte, sich hier einen Automatismus im Sinne eines Mechanismus vorzustellen. Merleau-Ponty geht es gerade darum, die Gegenüberstellung von Physischem und Psychischem, von Leib und Bewusstsein aufzuheben. Es reicht nicht zu verstehen, weshalb das Denken im Verhalten gründet, man muss dazu erkennen, dass das Verhalten bereits eine Form von Denken ist, weil es in Teilen sich aus sedimentierter Bewusstseinsleistung speist, in anderen Teilen vom Bewusstsein übernommene, assimilierte vegetative Funktion ist – der Automatismus ist also auch als Automatismus mit dem Bewusstsein verflochten. Und nicht nur ist unser Bewusstsein immer an einen Leib gebunden; ebenso ist unser Leib immer schon von Bezügen durchdrungen, die man traditionell nur dem Bewusstsein zugeschrieben hätte (vgl. PhW, 189).

Der Irrtum in der Gegenüberstellung von Psychischem und Physischem wird von Merleau-Ponty an dem Beispiel zweier pathologischer Phänomene dargestellt, die hier kurz referiert werden sollen. Man spricht von einem *Phantomglied*, wenn ein Amputierter Schmerzen in seinem amputierten Arm empfindet. Demgegenüber bezeichnet man es als *Anosognosie*, wenn ein Patient einen gelähmten Arm hat, dessen Existenz aber beharrlich leugnet. Diese Phänomene werden von Merleau-Ponty sowohl unter den Paradigmen der Physiologie als auch unter denen der Psychologie betrachtet. Dabei

verfehlen beide Betrachtungen das eigentliche Phänomen. Dieses Vorgehen ist dem in der Einleitung gezeigten ähnlich, und man könnte ohne große Mühe für *Physiologie Empirismus* und für *Psychologie Intellektualismus* substituieren.

Nach dem Paradigma der Physiologie ist der Leib ein Gegenstand unter Gegenständen und dementsprechend den Gesetzen der Kausalität unterworfen. Wahrnehmen beispielsweise bedeutet, dass Lichtreize auf die Retina treffen, dort eine chemische Reaktion auslösen, und Nervenreize dann als elektrische Impulse zum Gehirn geleitet werden. Was immer dem Leib in der Welt zustößt, ist beschreibbar als ein »Proze[ss] dritter Person« (PhW, 101), d.h. als ein durch Kausalität determinierter physischer Ablauf. Die physiologische Betrachtungsweise lässt so keinerlei Raum für irgendetwas »Subjektives«, überall sind nur Objekte, es kein *Ich*, niemanden der irgendwo engagiert wäre. Dementsprechend wird das Phantomglied erklärt durch fehlgesteuerte Nervenenden, die weiterhin Schmerz in einer Gliedmaße signalisieren, die gar nicht mehr da ist. Der Schmerz entsteht also an der *Peripherie* des Leibes durch eine Fehlfunktion der Nerven und ist so in Gänze erklärt als ein Kausalvorgang und ein rein physiologisches Phänomen (vgl. PhW, 100).

Doch stellt sich dies schnell als zu kurz gedacht heraus. Denn bestimmte Formen der Anästhesie, die eigentlich die betroffenen Nerven betäuben sollten, haben keinen Einfluss auf die Empfindung des Phantomglieds. Die entgegengesetzte Annahme, die Fehlfunktion sei dann nicht in den Nerven der Peripherie zu suchen, sondern im Gehirn des Patienten, findet ihrerseits Widerlegung in dem empirischen Befund, dass die Phantomempfindungen sehr wohl verschwinden, wenn die betroffenen peripheren Nerven entfernt werden. Einerseits ist damit eine Determination des Phantomglieds durch physiologische Bedingungen nachgewiesen, andererseits kann die Physiologie selbst nicht feststellen, ob das Phänomen eigentlich an der Peripherie oder im Zentrum des Nervensystems seinen Ursprung hat. Ist also eine Beteiligung der Physis unumstritten, so ist doch die genaue Weise dieser Beteiligung innerhalb der Physiologie nicht zu ergründen. Gänzlich unübersichtlich wird es, nimmt man die psychologischen Betrachtungen hinzu: Das Phantomglied kann plötzlich auftreten bei Patienten, die es vorher nicht empfunden haben, und zwar gerade dann, wenn sie emotional an ihr Trauma

erinnert werden. Und ebenso kann ein Phantomglied verschwinden, wenn der Betroffene gelernt hat, seine Verletzung zu akzeptieren. Das Phänomen ist also eindeutig psychisch determiniert, gleichzeitig ist es ebenso eindeutig physisch determiniert (vgl. PhW, 100-101).

»Es gilt also das Zusammenspiel psychischer Determinaten und physiologischer Bedingungen zu verstehen: doch unverständlich scheint eben dies, wie das Phantomglied, einerseits deutlich bedingt durch physiologische Umstände, insofern Folge einer Kausalität dritter Person, gleichwohl *zu einem anderen Teile* mit der persönlichen Geschichte des Kranken, seinen Erinnerungen, Erschütterungen und seinem Willen zusammenhängen kann.« (PhW, 101)

Auf diesem Wege findet Merleau-Ponty den Einstieg in seine Existenzphilosophie, die im Wesentlichen eine Philosophie des Leibes ist. Denn meine Existenz ist kein sich selbst gänzlich durchsichtiges und absolut freies Bewusstsein, sondern sie ist sowohl der Träger eines Verhaltens als auch getragen von einem Verhalten, sie ist sowohl die Auslegung dieses Verhaltens in der Welt als auch durch das Verhalten erst selbst verwirklicht. Die solchermaßen leibliche Inkarnation des Bewusstseins gilt es zu verstehen: Wie es möglich ist, dass Physisches und Psychisches sich nicht sauber voneinander abgrenzen lassen, auch nicht nur ineinander übergehen und sich gegenseitig bedingen, sondern vielmehr ursprünglich eine Einheit bilden? Man muss erkennen, wie »Prozesse dritter Person und personale Akte in einem beiden gemeinsamen Milieu der Integration fähig« (PhW, 101) sein können. Während diese Vorstellung den gängigen Auffassungen unseres objektiven Denkens zuwider läuft, will Merleau-Ponty in seiner Existenzphilosophie genau dieses ›Milieu‹ erforschen. Phänomene wie das Phantomglied dienen ihm dabei gleichsam als Indikator für Schwierigkeiten der traditionellen Theorien und als Mittel eines ersten Sichtbarmachens dieses existentiellen Milieus.

Sowohl Physiologie als auch Psychologie scheitern daran, innerhalb ihrer Paradigmen eine schlüssige Erklärung für das Phantomglied zu liefern. Merleau-Pontys eigene Auslegung dieses Phänomens führt direkt zu seiner Leibphilosophie und zu einem ersten Versuch, das besondere Verhältnis

zwischen Leib und Bewusstsein zu erfassen. Der oben zitierten Definition von Existenz bzw. Zur-Welt-Sein stellt Merleau-Ponty eine Illustration durch ein Experiment mit einer Fliege voran. Einer Fliege wird in einem ersten Fall ein einzelnes Bein entfernt, in einem zweiten Fall ein Bein lediglich festgeklebt. Es ist zu beobachten, dass diejenige Fliege, der tatsächlich ein Bein fehlt, in allen ihren Tätigkeiten ein anderes, intaktes Bein als Ersatz für das fehlende verwendet. Im zweiten Fall allerdings, wenn das Bein festgeklebt ist, scheint die Fliege unfähig, andere Beine anstatt des festgeklebten zu benutzen. Merleau-Pontys Auslegung besagt, dass es einen ungeteilten und unteilbaren Strom des *Bezogenseins-auf* zwischen der Fliege und ihrer Welt gibt: Dieser Strom umfasst alle Möglichkeiten der Fliege in ihrer Welt, ihr gesamtes Vermögen, mit dieser Welt in Beziehung zu treten; er ist der Umfang ihres möglichen Verhaltens. Wird dem Tier tatsächlich ein Bein entfernt, so verteilt sich dieser Strom auf die verbleibenden Glieder. Das ermöglicht es, dass ein Bein für ein anderes einspringen kann; man spricht auch von »Organvertretung« (PhW, 102). Im zweiten Fall jedoch ist das Bein für die Fliege noch da, sie ist noch mit allen ihren Gliedern auf diese Welt gerichtet. »Das angeheftete Glied wird nicht durch ein freies ersetzt, denn es zählt im Sein des Tieres weiter mit, der Strom seines auf die Welt gerichteten Tuns durchfließt es nach wie vor.« (PhW, 102) Existenz bzw. Zur-Welt-Sein ist also wesentlich dadurch charakterisiert, dass es dem Tier nicht freisteht, in einer bestimmten Weise zu handeln, sondern dass sein Verhalten entlang eines vorgegebenen Weges seinen Lauf nimmt.

Allerdings darf das beschriebene Verhalten des Tieres nicht in einem *mechanistischem Sinne* missverstanden werden. Zwar »bleibt dem Tier so wenig eine Wahl wie dem Öltropfen, der [...] das sich ihm stellende Maximum-Minimum-Problem zu lösen sucht« (PhW, 102), doch muss man verstehen, dass das Lebewesen selbst an der Erschaffung der *Situation* beteiligt ist, die ihm dann in der Folge ein bestimmtes Verhalten aufzwingt. Entscheidend ist hier der Begriff der *Situation*: Stellt man sich das Verhältnis zwischen einem Lebewesen und seiner Welt so vor, dass die Welt Reize aussendet und diese Reize dann bestimmte Reflexe auslösen, so sitzt man dem von Merleau-Ponty in der Einleitung kritisierten Irrtum des Welt-Vorurteils auf, indem man nämlich eine ohne das Zutun des Lebewesens existente Welt annimmt. Der Reiz ist nichts ohne den Reflex, der ihn erwartet: Der Sinn des Reizes

ist erst dadurch gegeben, dass ein Lebewesen ihm eine bestimmte Reaktion entgegenbringt. Die Welt für sich genommen ist leer und sinnlos, erst der Eintritt eines Lebewesens beseelt sie, gibt ihr Sinn (vgl. PhW, 104). »Schon das bloße Dasein von lebendigen Wesen verwandelt die physische Welt – läßt hier ›Nahrung‹, dort ›Schlupfwinkel‹ erscheinen und gibt ›Reizen‹ einen Sinn, den sie von sich aus nicht hatten[.]« (PhW, 224) Die starre Gegenüberstellung von Welt und Lebewesen wird durch den Begriff der Situation aufgelöst: Das Lebewesen gibt seiner Situation in der Welt erst ihren Sinn, und somit entsteht überhaupt erst eine *Situation*, nämlich ein Lebewesen *in* einer Welt, unauflöslich mit ihr verwoben durch seinen Leib und sein Verhalten. Die Situation, die einen bestimmten Reflex auslöst, ist demnach nicht unabhängig vom Lebewesen, sondern von ihm im Zusammenspiel mit der Welt konstituiert. Der auf eine Wasseroberfläche getropfte Öltropfen verhält sich nach bestimmten physikalischen Gesetzen zu dem ihm umgebenden Wasser, aber er verhält sich nicht in dem Sinne, dass er sich in einer Situation befände, zu den ihn determinierenden Gesetzen hat er nicht das Geringste beigetragen. Das ›Maximum-Minimum-Problem‹ der Fliege hingegen ist nicht ausschließlich von außen aufgezwungen, vielmehr entwirft »das Lebewesen selbst die Normen seiner Umwelt«, so wie es »selbst die Bedingungen seiner Lebensprobleme setzt« (PhW, 102). Dem Lebewesen erscheint seine Welt nicht als Ansammlung objektiver Begebenheiten, zu denen es sich nach reiflicher Überlegung dann in der einen oder anderen Weise verhalten kann. Zunächst begegnet die Welt in ihrer »praktische[n] Bedeutung«, d.h. sie wendet sich an ein leibliches Vermögen und fordert zu einem »leiblichen Rechnungstragen« (PhW, 102) auf. Die leiblichen Vermögen und die Welt bilden – wie oben bezüglich des Reflexes beschrieben – insofern eine Einheit, als dass die Vermögen den Aufforderungen der Welt erst ihren Sinn geben, während die Aufforderungen wiederum sich an den Leib wenden – keine von beiden Seiten wäre sinnvollerweise ohne die andere zu denken.⁹

Kommt man nun zurück zum Begriff des *Zur-Welt-Seins* und den Phänomenen der Anosognosie und des Phantomglieds, so verdeutlichen sich die existentiellen Bedingungen, die zum Entstehen solcher Phänomene beitragen: Im Falle des Phantomglieds leugnet der Patient seine Verletzung, indem er so tut, als wäre die amputierte Gliedmaße noch zu seiner Verfügung; Beinamputierte z.B. versuchen beharrlich mit ihrem Phantombein

zu gehen (vgl. PhW, 105). Im Falle der Anosognosie behandelt der Patient seine kranke Gliedmaße, als wäre diese überhaupt nicht Teil seines Körpers. Möglicherweise ist die Lähmung noch gar nicht vollständig, und der Patient könnte manche Handlung mit dem kranken Arm zumindest eingeschränkt ausführen. Er zieht es aber vor, ihn ganz zu ignorieren, um diese Einschränkung nicht zu erfahren (vgl. PhW, 104-105). In beiden Fällen geht es dem Patienten offenkundig darum, eine Erkrankung oder Verletzung seines Leibes zu ignorieren. In dem ersten Fall läuft der Strom des Zur-Welt-Seins weiterhin durch ein Bein, das gar nicht mehr da ist, wirft sich der Patient also weiterhin als unversehrter Leib der Welt entgegen, um sich seine Verletzung nicht eingestehen zu müssen. Im zweiten Fall hat der Patient sich frühzeitig seiner Welt verschlossen, den Bereich desjenigen Vermögens in der Welt ausgeklammert, der von seinen gelähmten Arm getragen wurde, damit er an der Schnittstelle zwischen Leib und Welt nicht den »toten« Regionen begegnet, die die Lähmung hinterlassen hat.

»Wir begreifen die Abwesenheit oder den Tod eines Freundes erst, wenn wir von ihm eine Antwort erwarten und es erfahren, daß sie ausbleiben wird; so vermeiden wir zuerst das Fragen, um nicht jenes Schweigen erfahren zu müssen, und meiden wir die Lebensbereiche, in denen wir dem Nichts begegnen müßten[.]« (PhW, 105)

Es bilden sich also durch die Erkrankung Regionen des ›Schweigens‹ zwischen Welt und Leib. Schweigen aber ist die Abwesenheit von Reden; es kann also nur dort geschwiegen werden, wo eigentlich geredet werden sollte. Wenn der Bereich der Schnittstelle zwischen Leib und Welt, der aufgrund der Lähmung nicht mehr bedient werden kann, als ›schweigend‹ bezeichnet wird, bedeutet dies, dass die Möglichkeit der Kommunikation in Form ihrer Verweigerung weiter präsent ist.

Merleau-Ponty verdeutlicht das an anderer Stelle mit Hilfe eines Beispiels: Ein Mann, dessen Frau ihm ein Buch geschenkt hatte, kann eben dieses Buch nicht mehr wiederfinden, nachdem er sich mit seiner Frau gestritten hat; erst nach der Versöhnung entdeckt er das Buch in einer Schublade (vgl. PhW, 194).¹⁰ Zunächst hat diese Form des Vergessens nichts damit zu tun, dass der Mann das Buch tatsächlich verloren hätte; ebenso wenig wie der an

Anosognosie Erkrankte das Wissen um seinen Arm verloren hätte, oder der Patient mit Phantombein tatsächlich glaubte, sein Bein sei noch da, wenn er versucht, damit zu laufen. Der »Patient in der Psychoanalyse weiß, was er nicht wahrhaben will, sonst gelänge es ihm nicht so vortrefflich, es zu umgehen« (PhW, 105). Der Patient hat also eine »Ahnung« (vgl. PhW, 105) von seinem kranken Arm, wenn er ihn in seinen Handlungen ignoriert, oder von seinem amputierten Bein, wenn versucht damit zu gehen. Er hat ein Wissen darum, aber dieses Wissen ist kein explizites, keines, dass in Abstand vor mir stehen und so Gegenstand bewusster Kenntnisnahme sein könnte.

»Das Nichtanerkennenwollen der Verstümmelung im Falle des Phantomgliedes, des Gebrechens im Falle der Anosognosie, ist nicht ein wohlüberlegter Entschluß, vollzieht sich nicht auf der Ebene thetischen Bewußtseins, in der Form ausdrücklicher Stellungnahme nach Erwägung verschiedener Möglichkeiten.« (PhW, 106)

Vielmehr ist es das *gewohnte Verhalten*, dass diese Phänomene hervorruft, und der Patient vergisst nicht so sehr seine Behinderung, als dass er sie nur noch nicht in sein Verhalten integriert hat.

»Was in uns sich der Verstümmelung und dem Gebrechen verweigert, ist das in einer physischen und zwischenmenschlichen Welt engagierte Ich, das sich allen Mängeln oder der Amputation zum Trotz weiterhin auf die Welt hin spannt und insofern Amputation oder Mangel *de jure* nicht anerkennt.« (PhW, 106)

Der Begriff des *Verhaltens* beginnt sich nun etwas aufzuhellen. *Verhalten* kann einerseits meine aktuellen Handlungen bezeichnen: Ich verhalte mich in dieser oder jener Weise meiner Umwelt gegenüber. Andererseits kann mit *Verhalten* auch mein Habitus gemeint sein, von dem her alle meine aktuellen Handlungen motiviert sind. Es gibt Verhalten als Aktualität und als Struktur. Sagt man, der Mensch sei, als Existenz zur-Welt-seiend, in der Welt verankert durch sein Verhalten, so ist damit sein Verhalten als Struktur, als Habitus gemeint. Die aktuellen Handlungen sind durch die Struktur des Verhaltens *motiviert*, d.h. sie sind weder durch und durch determiniert,

noch vollkommen frei: Meine Verhaltensstruktur hängt mir zwar an und ich kann mich nicht gänzlich darüber erheben, ebenso wenig bin ich jedoch ein reiner Mechanismus. In ähnlichem Sinne spricht Merleau-Ponty von einem »aktuellen« und einem »habituellen Leib« (PhW, 107). Mein aktueller Leib ist mein aktuelles Vermögen in der Welt, mein habituelle Leib mein gewohntes bzw. von mir oder der Welt erwartetes Vermögen. Verliert der Patient plötzlich ein Bein, so kann es passieren, dass das Vermögen zu gehen in seinem habituellen Leib weiter besteht, während sein aktueller Leib doch tatsächlich gar nicht mehr in der Lage ist, dieses »Versprechen« der Welt-Interaktion auch einzulösen (vgl. PhW, 106-107). Merleau-Ponty verortet die »Zweideutigkeit des Wissens« um das Phantomglied in dem Umstand, dass mein Leib mir gleichsam in zwei verschiedenen »Schichten« gegeben ist (PhW, 107).

Der Patient, der seine kranke Gliedmaße ignoriert, weicht so dem Schweigen aus, dem er in jedem Versuch, die Gliedmaße zu benutzen, begegnen müsste. Die Eigentümlichkeit des Begriffes *Schweigen* in diesem Zusammenhang ist bereits angesprochen worden. Jetzt beginnt sich der Sinn dieser Ausdrucksweise weiter zu klären: Leib und Welt bilden ein System gegenseitiger Erwartung und Entsprechung. Der Leib begegnet der Welt mit bestimmten Vermögen, die Welt dem Leib mit bestimmten Erwartungen, denen der Leib wiederum mittels seiner Vermögen entspricht. Weiterhin ist unsere alltägliche Welt aber auch so beschaffen, dass sie keine unverhältnismäßigen Ansprüche stellt; unsere Welt und, allgemeiner, unser Leben sind solcher Gestalt, dass sie mittels eines *gewöhnlichen* Leibes auch gelebt werden können. Erleidet der Leib aber nun eine Abweichung vom *Gewöhnlichen*, so bilden sich die genannten Regionen des Schweigens aus, weil das Vermögen des Leibes eben keine einseitige Angelegenheit ist. Es ist nicht nur ein Vermögen, das dem Leib unabhängig von der Welt gegeben wäre und das er nun nach eigenem Ermessen auf die Welt anwendet, sondern Vermögen und Erwartung bilden ein System. Verschwindet ein bestimmtes Vermögen bleibt die Erwartung der Welt und erinnert in jedem Augenblick an die Behinderung. Von hier aus klärt sich, was Merleau-Ponty mit ›habituellem Leib‹ meint: Unserem Leib eignet eine *Unpersönlichkeit*, eine gewisse Allgemeinheit, die dadurch zustande kommt, dass mein Leib nicht uneingeschränkt nur das ist, was *ich* bin als *personales Ich*, sondern auch, was *man* ist, was mein Leib also

dadurch ist, dass er eine relativ ähnliche organische Konfiguration mit allen anderen Leibern teilt. Unterhalb meiner aktuellen und tatsächlichen Vermögen, mit der Welt umzugehen, findet sich eine Schicht allgemeiner Vermögen, von der die Welt erwartet, dass *man* sie hat – womit aber grundsätzlich auch die Möglichkeit eröffnet ist, dass *ich* sie nicht habe.

»Das Hantierbare kann nicht mehr das sein, womit ich wirklich hantiere, sondern muß zu etwas geworden sein, womit *man* hantieren kann; es ist nicht mehr *hantierbar für mich*, es ist nurmehr *hantierbar an sich*. Und korrelativ ist auch mein Leib nicht nur in seiner je augenblicklichen, einzigartigen und erfüllten Erfahrung, sondern ebenso sehr in seinem Aspekt der Allgemeinheit unpersönlichen Seins zu erfassen.« (PhW, 107)

Diese Unterscheidung zwischen *Persönlichem* und *Unpersönlichem* ist von größter Bedeutung. Alle Zweideutigkeiten, die sich im Zuge der bisherigen Betrachtung der Existenz gezeigt haben, finden ihren Ursprung in der Zweideutigkeit von Persönlichem und Unpersönlichem, in der Zweideutigkeit des Leibes. Merleau-Ponty gründet diese Zweideutigkeit wiederum auf die der Zeit. Um das Verhältnis von personalem zu leiblichem Ich zu klären, und somit das eigentümliche Milieu der Existenz besser zu verstehen, ist es also notwendig, Merleau-Pontys Auffassung der Zeit darzulegen.

ZEIT UND LEIB

Die Untersuchung der Zeit beginnt Merleau-Ponty von ihrer Pathologie her: Die Begriffe des *Traumas* und der *Verdrängung*, wie sie aus der Psychoanalyse bekannt sind, bilden für ihn den Ausgangspunkt. Von hier aus versucht er, die *normale* Funktion der Zeitlichkeit zu erschließen. Merleau-Ponty interpretiert die beiden genannten Begriffe folgendermaßen: *Verdrängung* bedeutet, dass der Betroffene stehen bleibt bei einer bestimmten Erfahrung, der Traumaerfahrung, nicht über diese eine Erfahrung hinwegkommt, sie gleichzeitig jedoch aus den Augen verliert. Das Phänomen der Verdrängung ist also gekennzeichnet durch die Überpräsenz einer einstigen Erfahrung.

In diesem Sinne kann man von einer Erkrankung der Zeitlichkeit sprechen: Während die objektive Zeit weiterfließt, gerät die persönliche Zeit ins Stocken (vgl. PhW, 107-108).

»Das Phänomen der Verdrängung, von dem die Psychoanalyse spricht, besteht darin, daß jemand einen einmal eingeschlagenen Weg – der Liebe, der Arbeit, des beruflichen Fortkommens – versperrt findet, ihm aber sowohl die Kraft, das Hindernis zu überwinden, fehlt, als auch die, auf sein Vorhaben zu verzichten, so daß er in seinem Versuch sich festläuft und all seine Energie damit vergeudet, ihn unentwegt im Geist zu erneuern. Die verfließende Zeit spült das unmögliche Vorhaben nicht mit sich fort, schließt sich nicht über der Traumaerfahrung, sondern ständig bleibt das Subjekt, wenn schon nicht in seinem expliziten Denken, so doch in seinem wirklichen Sein, auf jene unmögliche Zukunft hin geöffnet. Eine unter allen Gegenwarten erhält so eine Ausnahmebedeutung[.]« (PhW, 107)

Die Traumaerfahrung ist demnach eine Gegenwart, die sich weigert, zur Vergangenheit zu werden, und so jeder folgenden Gegenwart ihr Gepräge, gleich einem Brandmal, aufzwingt. Präzisierend kann man sagen: Das Trauma ist eine Störung im Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Was ist der Zusammenhang zwischen pathologischer und normaler Zeit, welche Strukturen der Zeitlichkeit ermöglichen eine Störung wie das Trauma? Die Zeit ist keine Ansammlung disparater Jetzt, die, wie Perlen auf einer Perlenkette, aneinandergereiht sind. Wir sind keine Götter und überblicken die Totalität der Zeit nicht als Ansammlung gleichberechtigter Zeitpunkte. Wir sind immer *in* der Zeit und betrachten die Zeit aus einer bestimmten Perspektive. Die Zeit als Perlenkette wäre die Zeit von überall her gesehen. »Von überall her gesehen« ist für Merleau-Ponty aber immer »von nirgendwo her gesehen« (vgl. PhW, 91). Die Perspektivität all unserer Betrachtungen ist unhintergebar. Gegeben ist mir immer nur eine Gegenwart und die Horizonte der Vergangenheit und Zukunft. Den Horizont meiner Vergangenheit kann ich erforschen und stoße so auf meine vergangene Gegenwart, die ihrerseits einen Vergangenheits- und Zukunftshorizont hat. Das System Vergangenheitshorizont-Gegenwart-Zukunftshorizont ist nicht zerteilbar.

Daher kann ich, so fortschreitend, meine Vergangenheit gleichsam Gegenwart für Gegenwart aufblättern. Über die Horizontstruktur ist also jede Gegenwart mit all ihrer Vergangenheit und all ihrer Zukunft verbunden. Da die einzig mögliche Perspektive auf die Zeit die in der Gegenwart situierte ist, ist die gesamte Zeit in der Gegenwart verankert und zentriert, ist Vergangenheit immer nur Vergangenheit aus der Perspektive einer Gegenwart, Zukunft immer nur die Zukunft einer Gegenwart. So kann die Gegenwart beanspruchen, für das Ganze der Zeit zu stehen, und aus diesem Anspruch leitet sich ihr Recht ab, der Vergangenheit erst ihren wahren Sinn zu geben. Es obliegt der Gegenwart, die Vergangenheit auszulegen, zu interpretieren, zu integrieren, kurz: ihr einen Sinn zu geben. Dies lässt sich verdeutlichen in der Metapher des Pulsschlags. Der Impuls der Systole, der im Zentrum meines Leibes seinen Ausgang nimmt, ist bis in die Peripherie spürbar. Ebenso hat der Impuls der Sinngebung, der das Vorrecht der Gegenwart ist, bis in die Peripherie meiner Vergangenheit seine Geltung. Die Gegenwart ist darum Gegenwart, weil sie beansprucht alles zu sein (vgl. PhW, 109-110).

Merleau-Pontys Pointe besteht darin, dass diese Totalität der Gegenwart jeder Gegenwart eignet, also auch jeder ehemaligen Gegenwart, der Vergangenheit. Der Gegenwart gehört der Impuls der aktuellen Sinngebung, aber die Vergangenheit, über die die Gegenwart triumphieren möchte, war selbst einmal an dieser Stelle und in diesem Recht, und so kann sie sich jederzeit in ihre »autistische Evidenz« (PhW, 110) als einstige Gegenwart zurückziehen. Das »Aber es ist so gewesen!« der Vergangenheit steht dem Totalitätsanspruch der jetzigen Gegenwart entgegen. Diese Struktur bereitet der Möglichkeit des Traumas den Weg.

»Jede Gegenwart kann unser ganzes Leben zu bestimmen beanspruchen, eben dies definiert sie als Gegenwart. Insofern sie sich gibt als Totalität des Seins und einen Augenblick unser Bewußtsein erfüllte, können wir nie mehr ganz über sie uns erheben, verschließt die Zeit sich nie ganz in sich selbst, sondern bleibt einer Wunde gleich, durch die sich unsere Kraft verströmt.« (PhW, 110)

Die Gegenwart kann in ihrem Recht der Sinngebung allerdings nicht beliebig herrschen. Sie muss Rücksicht auf das nehmen, was gewesen ist. Sie

kann, wenn sie von ihrem Standpunkt aus eine persönliche Geschichte entwerfen will, nicht frei fantasieren, sondern muss sich auf das stützen, was ihre spezifische Vergangenheit ihr anbietet, muss in die aktuelle persönliche Geschichte ihre Vergangenheit integrieren. Die Gegenwart entwirft also unter Integration der Vergangenheit eine persönliche Geschichte, die sich über die Gegenwart hinaus erstreckt und so eine Zukunft für sich engagiert. Hier greift die Störung des Traumas an, denn diese Integration ist das Gegenteil der Verdrängung. In der Verdrängung wird die Traumaerfahrung nicht integrierter Bestandteil der persönlichen Geschichte, die auf eine tatsächlich mögliche Zukunft hin geöffnet ist, sondern die vergangene Gegenwart der Traumaerfahrung verweigert sich jeder Integration und bleibt so beständig gegenwärtig gleich einer Art Parallelgegenwart. In eins mit dieser Parallelgegenwart gibt es eine unmögliche Parallelzukunft, die nicht für die tatsächliche Gegenwart engagiert ist, sondern sich einzig auf die Traumaerfahrung bezieht. Das Trauma ist eine Erkrankung der Zeitlichkeit, weil sich der zeitliche Entwurf des Betroffenen von den tatsächlichen Umständen seines Lebens abgelöst hat und ein Eigendasein führt, auf eine Zukunft hin geöffnet, die in der tatsächlichen Gegenwart keinerlei Verankerung hat.

»EINBRUCH DES UNPERSÖNLICHEN«

Das Trauma bedeutet nach Merleau-Ponty den »Übergang vom Existieren in erster Person zu einer Scholastik der Existenz«, denn in dem Augenblick, in dem sich die beschriebene Parallel-Zeitlichkeit von der tatsächlichen Zeitlichkeit ablöst, lebe ich nicht mehr in einer wirklichen Gegenwart, sondern »von einer einstigen Erfahrung, oder gar nur von der Erinnerung, diese einstmals gehabt zu haben, sodann nur von der Erinnerung diese Erinnerung gehabt zu haben, und so weiter, bis [...] endlich nur mehr die typische Form verbleibt« (PhW, 108).¹¹ Eine wirklich individuelle und persönliche Erfahrung wird unmöglich, da die Traumaerfahrung die Struktur vorzeichnet, die jede spätere Erfahrung haben wird. Deshalb kann nicht mehr von Existenz in »erster Person« gesprochen werden, da nicht mehr *ich* es bin, der existiert und erfährt, sondern ich nur ein schon festgelegtes Programm

durchlebe, ohne darin tatsächlich engagiert zu sein. In diesem Sinne spricht Merleau-Ponty von einem »Einbruch des Unpersönlichen« (PhW, 108) in die Existenz: Meiner *Existenz in erster Person*, meinem persönlichen Existieren, ist eine Form der *Existenz in dritter Person* zur Seite gestellt. Das ist, wie bereits gesagt, im Grunde kein rein pathologisches Phänomen. Zwar zeigt sich diese eigentümliche Struktur insbesondere im Trauma, eigentlich aber ist das Unpersönliche ein Moment aller Existenz und der Zeitlichkeit im Allgemeinen, denn der Totalitätsanspruch der Gegenwart hat zur Folge, dass eine Gegenwart, einmal gewesen, mein restliches Leben bestimmen kann. »Jede Gegenwart kann unser ganzes Leben zu bestimmen beanspruchen, eben dies definiert sie als Gegenwart.« (PhW, 110) Jeder Augenblick, der vergeht, schreibt sich unauslöschlich in meine Geschichte ein und kann so in gewissem Maße meine zukünftige Erfahrung prägen. *Unpersönliches* und *persönliches Existieren* sind also jederzeit zwei Modi meiner Existenz, die sich gegenseitig durchdringen und bedingen: Meine persönlichen Entscheidungen in der Gegenwart schreiben meine Geschichte, weil sie im nächsten Moment meine Vergangenheit sind. Gleichzeitig ist meine Vergangenheit aber meinem Zugriff entzogen, nicht mehr Gegenstand persönlicher Entschlüsse, was einmal von mir getan wurde, bleibt für alle Zeit getan, was einmal geschehen ist, bleibt für alle Zeit geschehen. So prägt meine persönliche Existenz meine unpersönliche zwar, kann aber zu jedem Zeitpunkt nur anknüpfen an bereits bestehendes Unpersönliches, kann sich dementsprechend nur selbst behaupten als Übernahme eines Vorgegebenen, nicht als geschichtsloses Neu-Schöpfen aus dem Nichts. Bestimmt-Sein durch Unpersönliches, Übernahme des Unpersönlichen durch meine gegenwärtige persönliche Existenz und das Schaffen neuer unpersönlicher Vergangenheit beschreiben – wie Merleau-Ponty es nennt – die »Doppelbewegung« der Existenz (vgl. PhW, 113, 197).

Betrachtet man, welche Bedeutung in dieser Hinsicht mein Leib für mich hat, so stellt man fest, dass er, meiner Vergangenheit ähnlich, jeder meiner Erfahrungen eine Struktur aufzwingt. Ich habe diesen Leib, diese Organe, diese Sinne, durch die ich die Welt sehe. Alleine das bestimmt in hohem Maße schon die Struktur meiner Erfahrung, ohne dass ich auch nur den geringsten Einfluss darauf hätte. Nicht nur, dass ich keinen Einfluss darauf habe, ich teile diese leibliche Konfiguration auch mit vielen anderen.

Mein Leib also ist etwas Unpersönliches, etwas Allgemeines, ebenso wie meiner Vergangenheit ein Moment von Unpersönlichkeit und Allgemeinheit eignet. Merleau-Ponty spricht hier vom Leib als von einem »angeborenen Komplex« (vgl. PhW, 109). Mein Leib ist eine Gegenwart, die nie ganz Vergangenheit wurde, weil ich ihn nie ganz überwunden habe, sondern er für mich eine ständige Präsenz ist (vgl. PhW, 109). Man kann also sagen, dass mein Leib eine Vergangenheit ist, die ich mit vielen anderen teile und die mir beständig entzogen und eben deshalb immer präsent ist. Die Zeitlichkeit konstituiert also ein Paradoxon, das, mit Merleau-Ponty gesprochen, letztlich das von Freiheit und Knechtschaft ist (vgl. PhW, 110) und seinen prominentesten Ausdruck im Leib findet: In der Begrifflichkeit der Zeitlichkeit betrachtet bin ich einerseits eine auf die Zukunft gerichtete Gegenwart, die Existenz gleichsam auf dem Höhepunkt expliziter Macht; andererseits trage ich das Gewicht meiner Vergangenheit und muss ihr mit jedem Schritt, den ich der Zukunft entgegengehe, Rechnung tragen. Auf der einen Seite ist mein Leib mein Zugang zu dieser Welt, mein »Vehikel«, er steckt »den Bereich unseres möglichen Tuns, die Weite unseres Lebens« ab. Mein Leib ist aber auch Beschränkung, Vorgabe einer Erfahrungs- und Verhaltensstruktur, Moment des Unpersönlichen und der Fremdbestimmtheit. Ich kann nur insofern davon sprechen, *Ich* zu sein, als meine persönliche Existenz mein Unpersönliches übernimmt, es sich aneignet: Die Existenz ist »der Vollzug [...], durch den, was keinen Sinn hatte, einen Sinn gewinnt« (PhW, 202). Sie ist als zeitliches Phänomen ein ständiger »Vollzug«, keine einmalige Feststellung. *Ich* als persönliche Existenz, *Ich* als Mensch, bin das »Kommen und Gehen der Existenz, die bald sich körperlich sein lässt, dann wieder in persönlichem Handeln sich zuträgt« (PhW, 113).

Von diesem Punkt aus betrachtet, verknüpft sich das *Verhalten* eng mit *Freiheit* und *Zeitlichkeit*. Als gegenwärtige und persönliche Existenz habe ich scheinbar eine totale Freiheit, denn als Gegenwart liegt bei mir allein die Macht der Sinnggebung über meine gesamte Geschichte. Doch mein gegenwärtiges, persönliches Handeln »sedimentiert« (vgl. PhW, 501) sich, wird zu meiner Vergangenheit und damit gleichsam zum Material meines aktuellen Handelns: Ich kann zwar meine Geschichte selbst schreiben, aber stets nur das verwenden, was *gegeben* ist; und das sind die sedimentierten Akte, die Vorgeschichte meines Jetzt, geschrieben von mir als meinem früheren Ich.

»Mein Entschluß übernimmt einen spontanen Sinn meines Lebens, den er bekräftigen oder entkräftigen, nicht aber annullieren kann.« (PhW, 508) Diese Sedimentierung personaler Akte gibt eine Struktur meines Verhaltens vor, der ich nicht entkommen kann, ohne ihr Rechnung zu tragen.¹² Meine Freiheit ist also tatsächlich nur scheinbar total, genauso wie die Totalität der Gegenwart relativiert wird durch alle einstigen Gegenwarten, die ihr als Vergangenheit gegenübergestellt werden. Mein aktuelles Verhalten mag meine Wahl sein, aber immer nur in dem Rahmen, den die durch meine Vergangenheit konstituierte Verhaltensstruktur vorgibt. Und meine Vergangenheit, diese träge Materialität, die *ich* genauso *bin* wie meine spontane, aktuelle und persönliche Existenz, setzt sich nicht nur aus sedimentierten und ehemals persönlichen Akten meinerseits zusammen, sondern ebenso aus meinem Leib, meiner gesellschaftlichen Situation, meiner Erziehung etc.¹³

Ich finde mich also zu jedem Zeitpunkt innerhalb eines *Kontextes*, der meine Möglichkeiten beschreibt und zu dessen Zustandekommen und dessen Beständigkeit ich ein paradoxes Verhältnis habe: Die tiefsten Schichten dieses Kontextes wurden bereits gelegt, ehe ich geboren wurde oder ehe ich auch nur einen selbstständigen Gedanken oder Entschluss fassen konnte. Jenseits dieser anonymen Vergangenheit jedoch kann man mir eine Verantwortung für meine augenblickliche Situation nicht abschreiben, denn offenbar waren es letztlich meine Entschlüsse, die dazu geführt haben, dass ich derjenige bin, der ich bin. Dann aber wiederum ist der Lauf meines Lebens – soweit ich Einfluss darauf habe – keineswegs von langer Hand geplant und durchdacht (vgl. PhW, 502-508). Ich entwerfe mich in jedem Augenblick, meine Vergangenheit versammelnd und übernehmend, auf eine Zukunft hin, aber nicht mit einem explizitem Bewusstsein dieses Entwurfs, sondern aus der Bewegung meiner Existenz heraus. »Ich bin es, der meinem Leben einen Sinn und eine Zukunft gibt, doch das will nicht sagen, daß dieser Sinn und diese Zukunft begriffen sind; beide entspringen vielmehr aus meiner Gegenwart und Vergangenheit[.]« (PhW, 507)

Zu einem besseren Verständnis des paradoxen Verhältnisses zwischen meinem aktuellen und meinem habituellen Verhalten drängt sich die Beschäftigung mit der Frage auf, weshalb unsere Existenz den Hang dazu hat, an bestimmten Stellen gleichsam zu gerinnen, Solidität und die Trägheit des Materiellen anzunehmen. Merleau-Ponty gibt darauf die Antwort, der

Mensch dürfe, wenn er ein reflektierendes Bewusstsein seiner selbst und von der Welt haben möchte, nicht gänzlich in sich selbst aufgehen, sondern müsse einen Abstand zu sich wahren.

»Soll der Mensch nicht verschlossen sein in die Schlacke des ungeschiedenen Milieus, in dem die Lebewesen gleichsam ekstatisch aufgehen, soll er als gemeinsamen Grundes der Umwelten und als Schauplatz allen Verhaltens einer Welt sich bewußt sein, so muss zwischen ihm selbst und dem, was er sein Tun nennt, ein Abstand bestehen; und so dürfen äußere Reize ihn, mit Malebranche zu reden, nur mit ›Respekt‹ berühren[.]« (PhW, 112)

Dabei ist der Ausdruck ›ekstatisch‹ hier missverständlich. Denn schließlich ist es der Mensch, der in Ek-stase, also außer seiner selbst ist, der vor sich selbst stehen kann, gerade weil er – im Gegensatz zu den Tieren – nicht nur Spontaneität ist. Teile seiner Existenz sind zu einer Festigkeit verdichtet und damit zwar einem direkten, introspektiven Zugriff entzogen, andererseits ist er gerade dadurch, dass er außer seiner selbst ist, sich durch Reflexion zugänglich, während andere Lebewesen ganz in ihrem leiblichen Zur-Welt-Sein aufgehen, ohne jeden Abstand zu sich selbst oder ihrem ›Tun‹.

»So gewinnt der Mensch durch den Verzicht auf einen Teil seiner Spontaneität, in einer Weltverhaftung durch stabile Organe und vorgebildete Kreisläufe, den geistigen und praktischen Raum, der ihn von seiner Umwelt grundsätzlich löst und ihn sie *sehen* läßt.« (PhW, 112)

Man erinnere sich an die eingangs festgestellte Notwendigkeit der Präsumtion in der Wahrnehmung. Jetzt wird deutlich, dass die Bindung der Existenz an einen Kontext, den sie selbst nicht völlig durchschaut und überblickt, in einer der Präsumtion ähnlichen Weise eine Notwendigkeit ist. Ein Leib und Gewohnheiten – also auch habituelles Verhalten – sind gewissermaßen die Voraussetzung für kulturelles Schaffen. Der Mensch hätte sonst unentwegt damit zutun, seine vegetativen Lebensfunktionen zu steuern, müsste seine Aufmerksamkeit seinem Herzschlag und Kreislauf widmen, wäre in Gedan-

ken mit seiner Verdauung beschäftigt. Stattdessen aber nimmt er Abstand, hält seine ›Weltverhaftung‹ auf Distanz und schafft sich so den Spielraum, sich mit Dingen zu befassen, die nicht der unmittelbaren Notwendigkeit seines organischen oder auch alltäglichen Lebens entspringen. Die Struktur die sich hier abzuzeichnen beginnt, ist die eines Wesens, das auf bestimmte Richtungen des Handelns und Denkens festgelegt ist, um aus praktischen Erwägungen Fragen bezüglich dieses Handelns und Denkens aus den Augen verlieren zu können, andererseits aber nicht in jeder Hinsicht starr darauf festgelegt ist, sondern prinzipiell diese Festlegungen auch revidieren kann.

Damit ist eine erste Darstellung der Existenz und ihrer besonderen Struktur, insbesondere des Zusammenspiels von Sedimentation und Spontaneität, gegeben. Nach diesen Vorbereitungen ist es nun möglich, genauer ins Detail zu gehen. Das Ziel ist, aufzuzeigen, dass das Denken letztlich im Verhalten gründet. Dazu soll zunächst die Sprache als Manifestation des Denkens einerseits, und als Organ des Leibes andererseits erfasst werden. Ersteres wird zunächst in Form des Zusammenhangs von Ausdruck und Bedeutung behandelt, letzteres zu späterem Zeitpunkt anhand der Motorik aufgezeigt. Dem Prinzip von Sedimentation und Spontaneität wird dabei in allem Folgenden eine prominente Rolle zukommen.

LEIB UND SPRACHE

Welches Verhältnis besteht zwischen Ausdruck und Bedeutung in der Sprache? Ist die Bedeutung eine eigenständige Entität, auf die der Ausdruck lediglich in arbiträrer Weise verweist, oder ist die Bedeutung nicht vielmehr erst durch den Ausdruck gegeben? Merleau-Pontys Herangehensweise an dieses Thema beginnt – ähnlich wie bei der Wahrnehmung – mit einer Darlegung der empiristischen und intellektualistischen Ansichten. Knapp kann man zusammenfassen, dass der Empirismus dem Zeichen lediglich die Macht zuspricht, nach Gesetzen der Assoziation frühere Begegnungen mit bestimmten Bedeutungen wieder wachzurufen. Das Zeichen *verursacht* im Zuge kausaler, neurophysiologischer Vorgänge die Bedeutung im Bewusstsein. Wie bereits bei der Wahrnehmung gesehen, ist die empiristische Perspektive gekennzeichnet durch das Fehlen jedes wirklichen Sinnes; Verständigung

wird zu einem »Ablauf dritter Person«, der dementsprechend dem Begriff der *Verständigung* nicht gerecht werden kann: »der Mensch kann demnach sprechen, wie eine elektrische Birne glühen kann« (PhW, 208).

Der Intellektualismus – wieder als Gegenthese formuliert – geht von einem aktiven Schließen des Bewusstseins vom Zeichen auf die Bedeutung aus, macht das Zeichen also zum inhaltsleeren Anstoß einer geistigen Aktivität. Wirkliche Verständigung ist auch hier nicht möglich, da das Bewusstsein letztlich nie etwas erfahren kann, das ihm nicht ohnehin schon bekannt gewesen ist. »[I]n der ersten Auffassung gibt es niemanden, der spräche, in der zweiten gibt es wohl ein Subjekt, aber nicht das Sprechende, sondern ein denkendes.« (PhW, 210) Merleau-Ponty zielt aber darauf, aufzuzeigen, dass das Zeichen, der Ausdruck selbst eine Bedeutung transportiert, in dem Sinne, dass es selbst eine Bedeutung *ist*. Es geht ihm darum, darzulegen, dass, wenn ich jemandem zuhöre, tatsächlich etwas seinen Weg von ihm zu mir findet, ich etwas Neues erfahren kann und wirkliche Kommunikation möglich ist. Ebenso stellt sich die Frage, welche Rolle Ausdruck überhaupt spielen soll, wenn – die intellektualistische Auffassung zugrunde gelegt – eigentlich das Entscheidende im Denken stattfindet. Der Vorgang des Denkens würde seinen Abschluss dann schon im Denken selbst und nicht erst im Ausdruck finden, es wäre für den Denkenden überflüssig überhaupt zu sprechen. Doch begnügt das Denken sich nicht mit sich selbst und wir sehen »auch ein einsames Denken so machtvoll nach Ausdruck suchen« (PhW, 443). Der sprachliche Ausdruck kann also nicht nur das »Kleid des Gedankens« (PhW, 442) sein, es muss sich bei ihm um eine genuine Leistung handeln, ohne die die Bedeutung ebenso leer bliebe wie ein Ausdruck ohne Bedeutung. Wirkliche Kommunikation wird dadurch möglich, dass dem Ausdruck eine irreduzible Bedeutung eignet, die er nur durch sich selbst besitzt, die mit dem Zeichen entsteht und mit ihm vergeht. Merleau-Ponty nennt dies die »*gestische Bedeutung*«:

»Es gibt demnach so etwas wie die Übernahme der Gedanken eines Anderen im Durchgange durch das Wort, eine Reflexion im Anderen, ein Vermögen, *dem Anderen nach*-zu-denken, durch das unsere eigenen Gedanken sich bereichern. Und so muß denn hier der Sinn der Worte letzten Endes durch die Worte selber hervorgebracht sein, oder vielmehr

genauer, deren begriffliche Bedeutung sich bilden auf Grund und aus ihrer *gestischen Bedeutung*, die ihrerseits der Sprache selbst immanent ist. « (PhW, 212-213)

Die ›begriffliche Bedeutung‹ mag erschlossen sein, aber nicht als Folge einer leeren Worthülle, die entsprechend ihrer Leere auch aus der Gleichung zu streichen wäre, sondern sich gründend auf einer geradezu materiell gedachten ›gestischen Bedeutung‹, die das Zeichen selbst *ist*.

Diese gestische Bedeutung hat ihren Ursprung in der leiblichen Geste; für Merleau-Ponty ist auch die Stimme als leibliches Organ letztlich eine leibliche Geste und ein Zeigen in die Welt. Wie aber kommt es nach Merleau-Ponty zum Verstehen leiblicher Gesten? Betrachtet man die intellektualistischen Thesen zum Verstehen von Gefühlsäußerungen, so sind diese getragen vom gleichen Schema des Schließens-auf. Ich sehe die äußeren Anzeichen des Zorns und schließe daraus, dass die Person zornig ist, denn mir sind diese Anzeichen von mir selbst bekannt, und ich weiß, wie es ist, zornig zu sein. Daher kann ich von den äußeren Zeichen auf das Gefühl im Inneren schließen. Diese Darstellung ist problematisch, da die eine Prämisse des Schlusses eigentlich nicht gegeben ist: Ich kenne zwar das Gefühl, zornig zu sein, aber ich habe von mir selbst keine Erfahrung, wie ich von außen betrachtet aussehe, wenn ich zornig bin (vgl. PhW, 218-219). Das »Wissen« um den Zusammenhang von Gefühl und Ausdruck kann mir also nicht in Form eines externen Schlusses, einer expliziten Verbindung von äußerer Wahrnehmung mit der Introspektion des Zornes, gegeben sein. Mein Verständnis der Geste muss mir schon vor einem solchen Urteilen zur Verfügung stehen. Denn jeder »Schluss« ist letztlich wieder nur der »fakultative Ausdruck« (vgl. PhW, 57) eines schon gestifteten Zusammenhangs und kann damit diesen Zusammenhang selbst niemals begründen.

Nach Merleau-Ponty ist dieser immer schon vorgefundene gemeinsame Grund, der den Bezug von äußerer Geste zu innerem Gefühl ermöglicht, unsere Leiblichkeit. Sowohl derjenige, der den Zorn sieht, als auch derjenige, der zornig ist, sind beides Leiber, haben dadurch beide teil an einer gewissen, durch die Leiblichkeit gegebenen Allgemeinheit, sind beide »eingeweiht in die Welt, in das Universum von Möglichkeiten, über die ein menschlicher Leib, ein menschliches Leben verfügt« (AuG, 164). Mit meinem Leib als

Träger eines allgemeinen Verhaltens ist mir gleichzeitig auch das Verständnis dieses Verhaltens bei anderen gegeben (vgl. PhW, 220). Merleau-Ponty spricht an dieser Stelle mit Husserl von einem »Nachverstehen« (PhW, 212 Anm. 6); passender wäre aber vielleicht der Ausdruck *Nachverhalten*.

Verständigung kommt also deshalb zustande, weil ich mit dem Anderen je schon etwas gemeinsam habe. Doch im Falle der Gefühlsausdrücke kann eigentlich nicht von Kommunikation gesprochen werden in dem Sinne, dass mir etwas grundsätzlich Neues mitgeteilt wird. Es findet sich in diesem Bereich so etwas wie ein festgelegter »Wortschatz« von Gefühlsbekundungen, über die ich als Leib, der ich bin, sowohl verstehend als auch mich äußernd verfüge. Ausdruck und Bedeutung bilden hier offensichtlich eine Einheit, da für mich als Leib und als Verhalten das Gefühl des Zornes und seine Geste unmittelbar eines sind (vgl. PhW, 219).¹⁴ Die Leiblichkeit ist also gleichsam der »Nullpunkt«, in dem Ausdruck und Bedeutung zusammenfallen. Wie kommt nun wirkliche Kommunikation zustande, bei der der Empfänger vom Sender etwas lernt, das ihm zuvor unbekannt war? Merleau-Ponty stellt dies anhand der abstrakten Gesten des Zeigens dar. Man stelle sich folgendes Beispiel vor: Ich stehe auf einem großen, leeren Platz, mir gegenüber ein Anderer. Nun zeige ich mit dem Finger auf eine bestimmte Stelle des Platzes. In diesem Augenblick zeichnen sich unsichtbare Linien in die Welt zwischen mir, der gezeigten Stelle und dem Anderen. Mit diesen Linien entstehen Grenzen, und wo es Grenzen gibt, da gibt es plötzlich auch die eine und die andere Seite der Grenze. Auf diese Weise schaffe ich durch meine Geste in der Welt neue Strukturen. Meine Geste ist eine Aufforderung an ihren Zeugen, dieser Strukturierung der Welt, die mein Leib durch sein Verhalten vollzieht, zu folgen; und das ist ihm genau deshalb möglich, weil er Leib ist wie ich, mit den gleichen Vermögen ausgestattet. »Der Sinn der also ›verstandenen‹ Geste eines Anderen ist nicht hinter ihr gelegen, sondern fällt zusammen mit der Struktur der von der Gebärde entworfenen Welt, die ich verstehend mir zu eigen mache.« (PhW, 220) Folgt nun sein Verhalten meinem Verhalten nach, so findet er den »intentionalen Gegenstand« wieder, den meine Geste »umrißhaft« (PhW, 219) vorgezeichnet hat.

»Dann ist es, als wohnten seine Intentionen meinem Leib inne und die meinigem seinem Leibe. [...] Die Gebärde tritt mir entgegen gleichwie

eine Frage, mich verweisend auf bestimmte sinnliche Punkte der Welt und mich auffordernd, ihr dahin nachzugehen. Die Kommunikation kommt zustande, wenn mein Verhalten in der also angezeigten Richtung seinen eigenen Weg findet.« (PhW, 219)

Die Kommunikation kommt zustande, da beide Beteiligten in ihrem Verhalten gegenseitig aufeinander eingehen, sich wechselseitig *umspielen*. So schafft die Geste sich in der Welt den Gegenstand, auf den sie verweist, selbst. Mein Leib, durch den ich in der Welt situiert bin, gibt mir die Möglichkeit, mich in der Welt auszurichten, mich auf etwas zu richten. In der Geste verweise ich auf bestimmte sinnliche Inhalte, hebe bestimmte Aspekte der Welt hervor und führe auf diesem Wege Strukturen in die Welt ein, die vorher nicht gegeben waren (vgl. PhW, 219).

MOTORIK

Die Fähigkeit, mittels einer Geste Sinn zu generieren, geht auf die Fähigkeit zur abstrakten Bewegung zurück, die Merleau-Ponty im Zuge einer allgemeinen Erörterung der Motorik darstellt. Am Beispiel eines Krankheitsfalles, eines Patienten mit Namen Schneider, illustriert Merleau-Ponty den Zusammenhang von Denken und Motorik. Der Patient Schneider, dessen Krankheitsfall Merleau-Ponty aus den Arbeiten des Psychologen Adhémar Gelb und des Neurologen Kurt Goldstein bekannt ist,¹⁵ leidet an der sogenannten »Seelenblindheit« (PhW, 128), die eine Reihe von Störungen umschließt, insbesondere solche der Wahrnehmung, der Motorik und des Denkens. An dieser Stelle sind die Störungen der Motorik und des Denkens von Interesse, da man – Merleau-Ponty folgend – sehen kann, wie beide Störungen sich auf eine einheitliche zurückführen lassen und somit der ursprüngliche Zusammenhang von Motorik und Denken offenbar wird.

Zunächst einmal unterscheidet Merleau-Ponty, Gelb und Goldstein folgend, zwischen konkreten und abstrakten Bewegungen. Konkrete Bewegungen haben einen tatsächlichen Gegenstand der Welt als ihr Ziel, beispielsweise das Greifen eines Körperteils, Hantieren im Alltag und derglei-

chen. Abstrakte Bewegungen unterscheiden sich von den konkreten dadurch, dass sie sich nicht auf einen wirklichen Gegenstand richten, sondern gleichsam im luft-leeren Raum ausgeführt werden. Es lassen sich darunter alle konkreten Bewegungen, denen ihr Gegenstand entzogen ist, subsumieren, sowie alle Formen von Zeigebewegungen. Der Patient Schneider ist in der Lage, konkrete Bewegungen durchzuführen und so trotz seiner Behinderung seinen Alltag zu meistern. Er ist in einem handwerklichen Beruf tätig und erreicht 75% der Arbeitsleistung eines gesunden Arbeiters (vgl. PhW, 128). Abstrakte Bewegungen jedoch sind ihm nicht oder nur unter großem Aufwand möglich (vgl. PhW, 132-135). Dies zeigt, dass Schneider offensichtlich über den notwendigen Bewegungsapparat verfügt, um alle Bewegungen durchzuführen. Die Störung, die einige der Bewegungen unmöglich macht, kann also nicht auf der Ebene der reinen Motorik zu suchen sein.

Weiter kann man beobachten, dass Schneider bei den Experimenten, bei denen er eine arbiträre Bewegung in der Luft ausführen soll, in der Lage ist zu erkennen, wenn er zufällig die richtige Bewegung getroffen hat (vgl. PhW, 136). Er ist also erstens im Stande, die Anweisung zu verstehen, und zweitens die geforderte Bewegung in seinen eigenen wiederzuerkennen. Damit ist ebenso ausgeschlossen, dass es sich um eine reine Störung des Denkens handelt. Wenn die Störung jedoch, die dem Augenschein nach eine motorische ist, sich weder als eine reine Störung der Motorik noch als eine des Denkens isolieren lässt, muss sie etwas beiden zugrunde liegendes betreffen (vgl. PhW, 136). Welches Vermögen zwischen Motorik und Denken vermittelt und die abstrakte Bewegung ermöglicht, wird deutlich, wenn man versteht, was die abstrakte Bewegung gegenüber der nur konkreten ausmacht.

Bei der Untersuchung der Experimente stellt Merleau-Ponty fest, dass Schneider die Fähigkeit zum »Spiel« (PhW, 163) fehlt. Folgt Schneider der Aufforderung, die Geste des Haarekämmens zu zeigen, so fährt er nicht nur mit der rechten Hand über die Haare, sondern seine linke Hand scheint den Spiegel zu halten (vgl. PhW, 130). Während ein Gesunder die »Bewegung auf ihr charakteristischstes Element« (PhW, 130) reduzieren würde, muss Schneider sich in die Situation des Haarekämmens möglichst vollständig versetzen und sie in allen ihren Facetten von Anfang bis Ende durchspielen.

Unterbricht man ihn in diesem »Fluß«, so muss er sich wieder ganz neu orientieren (vgl. PhW, 130).

»Dem Kranken ist sein Körperraum bewusst als Schlacke seines habituellen Tuns, [...] sein Leib ist ihm verfügbar als Mittel, sich einzufügen in eine vertraute Umgebung, nicht aber als Ausdrucksmittel zweckfreien räumlichen Denkens.« (PhW, 129)

»Offenbar verfügt der Kranke über seinen Körper nur als eine amorphe Masse, die erst in aktuellen Bewegungen sich verteilt und artikuliert.« (PhW, 136)

Diese ›amorphe‹, träge Masse muss mühsam in Bewegung gesetzt werden, dann findet sie die geforderte Bewegung. Schneider ist sein Körper also nur als das Vermögen der konkreten Welt gegeben, sich einzurichten in seiner »Umgebung als Sammlung von *manipulanda*« (PhW, 131).

»Eines ist mein Arm als Träger dieser und jener mir geläufigen Gesten, mein Leib als Vermögen bestimmten Tuns, dessen Feld und Reichweite ich zum voraus kenne, und meine Umgebung als die Gesamtheit der möglichen Angriffspunkte dieses Vermögens[.]« (PhW, 131)

Über meinem Leib als ›habituellem Tun‹ und als Verankerung in der Welt erhebt sich aber noch das bereits angedeutete Vermögen, von eben dieser Welt und meiner Zugehörigkeit zu ihr Abstand zu nehmen. Mein Leib ist nämlich auch fähig, seine »Weltzugehörigkeit zu unterbrechen und um mich herum eine fiktive Situation zu bezeichnen« (PhW, 137).

»[E]in anderes ist mein Arm als Muskel- und Knochenmaschine, als Beuge- und Streckapparat, als artikuliertes Objekt, und die Welt als ein reines Schauspiel, das ich betrachte und worauf ich mit dem Finger weise, ohne daran teilzunehmen.« (PhW, 131)

»Nicht allein verfügt der Normale über seinen Leib als eingelassen in ein konkretes Milieu, nicht allein findet er sich den gegebenen Aufgaben

eines Handwerks gegenüber situiert, nicht allein wirklichen Situationen ist er erschlossen, sondern darüber hinaus ist ihm sein Leib Korrelat reiner Reize ohne praktische Bedeutung, ist er aufgeschlossen auch für bloß verbale und fiktive Situationen, die er selbst sich wählt oder ein Experimentator ihm vorschlägt. « (PhW, 134)

Diese Fähigkeit zur Virtualität, zum Spiel ist Schneider abhandengekommen. Der Normale hat ein Vermögen des Abstandnehmens vom Gegebenen, das Vermögen sich nach Belieben auch in fiktiven Situationen einzurichten, gegebene oder fiktive Situationen zerlegen zu können in einzelne Bestandteile, bestimmte Aspekte der Situation hervorzuheben, um ihr so einen neuen Unterton zu geben, sie neu auszurichten, kurz: das Vermögen, spielerisch, ungezwungen und frei seine Umgebung und Umwelt in das Schauspiel der eigenen Existenz einzubinden, sie zum Schauplatz »menschlicher Leistung« (PhW, 138) werden zu lassen. Dieses Vermögen ermöglicht die abstrakte Bewegung, und die abstrakte Bewegung ist die erste und ursprünglichste Manifestation dieses grundlegenden Vermögens. Hier wird die Welt zum allerersten Mal von einem Wesen berührt, das zu mehr bestimmt ist, als sich ganz dem Gegebenen hinzugeben.

Dieses die abstrakte Bewegung ermöglichende Vermögen nennt Merleau-Ponty die »Projektions-Funktion« (PhW, 137) und später den »intentionalen Bogen« (PhW, 164).

»In die volle Welt [...] gräbt die abstrakte Bewegung eine hohle Zone der Reflexion und Subjektivität, sie überschiebt dem physischen Raum einen virtuellen oder menschlichen Raum. [...] Die normale Funktion, die eine abstrakte Bewegung ermöglicht, ist eine >Projektions<-Funktion, durch die das Bewegungssubjekt vor sich einen freien Raum sich schafft, in dem, was in natürlichem Sinne nicht existiert, einen Anschein von Dasein gewinnen kann.« (PhW, 137)

Die Operation dieser >Projektions-Funktion< ist es, Gegebenes aufzugreifen und es einem neuen Sinn zuzueignen, es in neuer Weise auszulegen, ihm eine neue Richtung der Bedeutung zu geben. Von hier aus wird deutlich, welche Rolle die Zeitlichkeit für das Vermögen der Projektions-Funktion spielt: Ge-

gebenes neu zu erfassen und unter die Leitung eines neuen Sinns zu stellen, entspricht der Operation der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit. Die Projektions-Funktion ist im Grunde nichts anderes als das fundamentale Vermögen des Ausdrucks in der Welt, sie ist es, die »im Außen die innere Aktivität des Subjekts ausdrückt« (PhW, 138), das *Innen nach Außen projiziert* und so über der natürlichen Welt »menschliche Leistung« (PhW, 138) erscheinen lässt. Dieses Vermögen der Existenz, sich in der Welt auszudrücken, fußt auf der Zeitlichkeit und ist selbst ein zeitliches Phänomen, in dem Sinne, dass es bereits Bestehendes, eine Vergangenheit, aufgreift und auf eine Zukunft hin neu entwirft. Anders gesprochen spannt das Vermögen des Ausdrucks einen »Bogen« zwischen Vergangenheit und Zukunft und lässt so beides erst existent werden. Merleau-Ponty spricht hier von einem »>intentionalen Bogen«, der um uns her unsere Vergangenheit, unsere Zukunft, unsere menschliche Umwelt, unsere physische Situation, unsere weltanschauliche Situation, unsere moralische Situation, kurz, unsere gesamte kulturelle Situation entwirft oder vielmehr es bewirkt, daß wir in all diesen Beziehungen situiert sind«; er begründet das »allgemeine Vermögen [...], sich in eine Situation zu versetzen« (PhW, 164).

Der intentionale Bogen ist gleichsam eine Basis in Merleau-Pontys Philosophie. Er begründet unsere ursprünglichste Bezugnahme zur *genuin menschlichen* Welt und ist unser Vermögen, die natürliche Welt mehr sein zu lassen, als sie zuvor war, auf sie eine Kulturwelt zu gründen. Darüber hinaus ist er nicht streng nur als schöpferisches Vermögen zu denken. Die Dinge, die uns in der menschlichen Welt begegnen, bedürfen eines aktiven Erfassens, um für uns sein zu können. Das System menschlicher Bedeutungen zu verstehen, setzt ebenso die Fähigkeit voraus, sich in Situationen versetzen zu können. So schreibt Merleau-Ponty über andere, dem Schneiderschen Fall ähnliche Patienten: »Legt man zwischen [den Kranken] und den Arzt ein Lineal, so wissen sie nicht, auf Aufforderung Gegenstände >auf ihre Seite< und >die Seite des Arztes< zu verteilen.« (PhW, 138) Um diese virtuellen, vom Menschen in die Welt eingezeichneten Grenzen – »Kraftlinien« (PhW, 138) – nachzuvollziehen, ist es nötig, den eigenen Standpunkt verlassen und andere einnehmen zu können. Weiter oben wurde das Verstehen der Geste nach Merleau-Ponty als ein *Nachverhalten* beschrieben. Das Vermögen, sich in andere Situationen als die unmittelbar einem selbst gegebene zu ver-

setzen, ist die Grundlage für dieses Nachverhalten. Es ermöglicht mir, den Standpunkt meines Gegenübers, der die Geste vollzieht, einzunehmen, seiner Intention des Zeigens in die sinnliche Welt zu folgen und auf diesem Wege zu entdecken, worauf er ursprünglich intendiert hat. Liegt zwischen mir und meinem Gegenüber auf dem Tisch ein Lineal, so verstehe ich, was »meine« und was »seine« Seite des Tisches ist, weil ich in der Lage bin, im Virtuellen die Situation zu variieren, verschiedene Standpunkte einzunehmen. So verstehe ich, dass es meine Seite gibt, dass es einen Anderen mir gegenüber gibt, dem genauso eine Seite des Tisches zuzuordnen ist, die von ihm aus gesehen auf seiner Seite des Lineals liegt, von mir aus gesehen aber auf der gegenüberliegenden. Menschlichen Ausdruck zu verstehen, der sich in der spontanen Reorganisation der bestehenden Welt manifestiert, setzt voraus, dass ich nicht, wie es bei Schneider der Fall ist, nur am unmittelbar Gegebenen hänge, nur an meine konkrete Situation gebunden bin. Selbstverständlich ist Schneider nicht vollkommen verloren, kann sich auch in der Kulturwelt zurechtfinden. Das liegt nicht zuletzt daran, dass nicht aller Ausdruck von der beschriebenen Spontaneität geprägt ist, sondern oft »instituiert« (PhW, 218) ist, also von einem freien Spiel zu einer konkreten und geradezu materiellen Situation geworden ist. Aber um an der menschlichen Welt wirklich teilhaben zu können, genügt es nicht, das Reich des Konkreten zu beherrschen – der Mensch muss *spielen* können. Und auch wenn Merleau-Ponty den Schneiderschen Fall in der angemessenen Distanziertheit beschreibt, so spürt man doch zwischen den Zeilen die stumpfe Depression und die entsetzliche Entfremdung von allem genuin menschlichen, die seine Krankheit begleiten.

KAPITEL DREI

SPRACHE, EXISTENZ UND DENKEN

... und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen,
es sei denn als Mensch.
Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

Nach Merleau-Ponty geht das Denken nicht der Sprache voraus, sondern die Sprache vollbringt das Denken erst, die Bedeutung kommt im Ausdruck zustande und bildet mit ihm eine Einheit. Einen Grund für den Irrtum, das Denken sei zunächst sprachlos, sieht Merleau-Ponty darin, dass wir, während wir denken, oft nicht den Eindruck haben, Worte zögen durch unseren Kopf (vgl. PhW, 217). Vielmehr scheint der Gedanke unmittelbar vollbracht und uns unmittelbar bewusst, ohne dass wir Worte und Sätze in unserem Kopf gehört hätten. Aber auch dieses scheinbar stumme Denken ist in Wahrheit »von Worten durchtönt« (PhW, 217). Uns erscheint das Denken nur stumm, da die Sprache »instituiert« (PhW, 218) ist, das heißt, es liegt eine Menge von fertig ausgedrückten Gedanken bereit, derer wir uns ohne Mühe beliebig bedienen können. Soll also nichts gesagt werden, was über das hinausgeht, das zuvor schon gesagt wurde, so genügt es, sich dieser bereits sedimentierten Ausdrücke zu bedienen. Die Neuschöpfung von Bedeutung hingegen bedarf einer anderen Weise der Sprache.

SPRECHEN UND BEDEUTUNGSINTENTION

Merleau-Ponty nennt die Menge fertig konstituierter Ausdrücke die »gesprochene Sprache« (vgl. PhW, 232) oder die »empirische Sprache« (vgl.

PhW, 445). Demgegenüber steht ein zweiter Modus der Sprache, das »ursprüngliche Sprechen«, das charakterisiert ist als

»das des Kindes, das sein erstes Wort spricht, das des Verliebten, der zuerst sein Gefühl entdeckt, das des ›ersten Menschen, der gesprochen hat‹, oder das des Schriftstellers oder Philosophen, der, die Überlieferungen durchstoßend eine ursprüngliche Erfahrung zu neuem Leben erweckt.« (PhW, 212, Anm. 5)

Merleau-Ponty spricht hier auch von der »sprechenden Sprache« (vgl. PhW, 232) oder der »transzendentalen oder eigentlichen Sprache« (PhW, 445). Es gibt also eine gesprochene Sprache, die aus bereits konstituierten Ausdrucksleistungen besteht, die jedem zur Verfügung stehen, und eine sprechende Sprache, die neuen Ausdruck erschafft, der über alles bereits Gesagte hinausgeht. In der gesprochenen Sprache wird nichts Neues mitgeteilt, da das Sprechen eher ein Zeigen auf in der Sprachwelt bereitliegende Bedeutungen ist. Die gesprochene Sprache wäre also auch nach der intellektualistischen Vorstellung erklärbar, die annimmt, die Worte wären nur die leere Hülle des Gedankens und für den Hörer lediglich der arbiträre Anhaltspunkt, auf die Gedanken des Sprechers zu schließen – Hörer und Sprecher teilen sich in Form der Sprachwelt einen gemeinsamen Schatz von Bedeutungen auf die mittels des Wortes nur noch verwiesen werden muss. Unverständlich bliebe dann nur, wie die Sprachwelt ursprünglich zustande kam. Um sich auf eine gemeinsame Menge von Bedeutungen zu einigen, muss man offensichtlich miteinander kommunizieren; kommunizieren könnte man aber nur, gäbe es bereits eine Sprachwelt. Deshalb bedarf es neben der gesprochenen Sprache noch des ursprünglichen Sprechens, das eine neue Bedeutung transportiert, die noch nicht in der Sprachwelt vorfindlich ist. Im ursprünglichen Sprechen muss also im Ausdruck unmittelbar eine Bedeutung gegeben sein, damit diese neue Bedeutung ihren Weg vom Sprechenden zum Hörenden finden kann, ohne dass sie beiden im Voraus bekannt ist.

Um zu beschreiben, wie es möglich ist, dass ein Ausdruck seine Bedeutung selbst hervorbringt, geht Merleau-Ponty den Umweg über die leibliche Geste. Die in die Welt verweisende Geste des Zeigens hebt bestimmte Punkte der sinnlichen Welt hervor, bewirkt eine Restrukturierung des Bestehenden

und schafft so eine neue Bedeutung. Diese Restrukturierung der Welt durch Betonung bestimmter sinnlicher Inhalte ist unmittelbares Korrelat der Geste selbst, sie ist die Kehrseite der Geste in der Welt und nicht von ihr trennbar. Das Verstehen der Geste wird durch zwei Umstände bedingt: Erstens teilt der Sender mit dem Empfänger die leibliche Grundstruktur und ist deshalb des *Nachverhaltens* fähig, der Empfänger kann also dem Sender in seiner Geste folgen. Zweitens teilen beide ein und dieselbe sinnliche Welt, so dass der Empfänger, der Geste des Senders folgend, auch tatsächlich die Punkte der Welt wiederfindet, die vom Sender gemeint waren. Analog zur leiblichen Geste, die in die sinnliche Welt zeigt, zeigt das gesprochene Wort in die *Sprachwelt* der gesprochenen Sprache. »[W]as die Natur nicht gibt, leistet hier die Kultur«: Wie die sinnliche Welt den Hintergrund der leiblichen Geste bildet, so bietet die gesprochene Sprache den Hintergrund für das ursprüngliche Sprechen, das gleich einer Geste in diese Sprachwelt zeigt und auf diese Weise eine neue Bedeutung vor dem Hintergrund bestehenden Ausdrucks für den Hörer nachvollziehbar in Szene setzt (PhW, 221).

Hier kommt nun das für Merleau-Ponty so wichtige Konzept der *Sedimentation* ins Spiel. Denn der Akt des ursprünglichen Sprechens, der eine neue Bedeutung das erste Mal als Ausdruck in die Welt trägt, indem er auf bestehende Ausdrücke verweist, bereichert die Menge der bestehenden Ausdrücke um das gerade Neugeschöpfte. Der neue Ausdruck sedimentiert sich, verschmilzt mit dem Hintergrund, vor dem er sich eben noch inszeniert hat, und wird Teil der gesprochenen Sprache und damit selbst das Ziel späterer Neuschöpfungen, die sich dann wiederum von ihm abheben. Dabei tritt deutlich die zeitliche Struktur der Sedimentation hervor: Gleichwie die Gegenwart, die die Macht der Sinnggebung und Neudeutung innehat, sich aber auf ihre Vergangenheit beziehen muss, damit also in ihrer Macht beschränkt ist und alldem Rechnung tragen muss, das eben gewesen *ist*, bringt auch das ursprüngliche Sprechen zwar eine neue, noch nie gehörte Bedeutung hervor, aber eben immer nur im Rückgriff auf schon Bestehendes. Die Einheit von Ausdruck und Bedeutung ist also in der Gegenwart des Ausdrucksaktes begründet: Wie die leibliche Geste ihre Bedeutung unmittelbar hervorbringt, so ist auch die sprachliche Geste identisch mit ihrer Bedeutung. Im nächsten Augenblick aber ist dieser Akt Vergangenheit: Der sprachliche Ausdruck sedimentiert sich zur gesprochenen Sprache und der Eindruck seiner unmit-

telbaren Bedeutungserfülltheit verblasst mit der verfließenden Zeit. Deshalb gilt die Einheit von Ausdruck und Bedeutung lediglich in der sprechenden Sprache, in der gesprochenen Sprache fallen beide auseinander.

Diese Zweideutigkeit von Identität und Nicht-Identität von Ausdruck und Bedeutung, die letztlich in der Zweideutigkeit der Zeit gründet, lässt sich näher illustrieren: Der Ausdrucksakt ist bestimmt durch die Geste des Zeigens – sei es die tatsächliche Geste oder die Geste der Sprache – und durch ihren Hintergrund – sei es die sinnliche Welt oder die Sprachwelt. Das heißt, dass die Bedeutung im Verhältnis von Geste und Hintergrund gegeben ist, also im Verhältnis der Geste zu der Situation, in der sie vollzogen wird. Zeichentheoretisch spiegelt sich das in der Aussage wider, die Bedeutung eines Zeichen komme diesem nicht absolut zu, sondern sei gegeben lediglich als Unterschied zu anderen Zeichen.¹⁶ Daraus folgt aber wiederum, dass Ausdruck und Bedeutung nur in der Gegenwart des Ausdrucksaktes wirklich eine Einheit bilden; mit dem Fortschreiten der Zeit verschwindet die genuine Situation, die Korrelat der Geste war – der Hintergrund, vor dem wir sprechen, ist in ständiger Bewegung. Und so bekommt der Ausdruck als sedimentierter und nicht mehr unmittelbar gegenwärtiger Akt eine Unbestimmtheit, da er erst wieder vor einem Hintergrund inszeniert werden muss, um seine volle und dann möglicherweise geänderte Bedeutung anzunehmen.¹⁷

ZUKUNFT

Die Zeit spült nicht nur das unmittelbare Erleben der Einheit von Ausdruck und Bedeutung hinfort, sondern in gewisser Weise auch die ursprüngliche Bedeutung selbst. Wir haben etwas verloren, das in der Gegenwart des Ausdrucksaktes kurz aufblitzte, aber dann sogleich verschwand, da wir nur den Ausdruck selbst festhalten können, nicht aber seinen Hintergrund und die Situation seiner Schöpfung, der volle Gehalt der Bedeutung jedoch dieses Implizite der Situation mit einschließt. Will man verstehen, was die Differenz von Ausdruck und Bedeutung ausmacht, so muss man verstehen, was genau diese Implizität ist. Das Denken verwirklicht sich erst in der Sprache, und dementsprechend gibt es kein Denken vor der Sprache. Merleau-

Ponty spricht dennoch manchmal von einem »>reinen< Denken« (PhW, 217) in Anführungszeichen. Spielt sich alles Denken nur in der Sphäre des Ausdrucks ab und kann man den Augenblick des ersten Auftretens einer neuen Bedeutung in Form eines Ausdrucks genau bezeichnen, so ist es zwar unmöglich zu *sagen*, was dem Ausdruck zuvor war, gleichzeitig aber muss konstatiert werden, dass nicht gänzlich nichts gewesen sein kann: Andernfalls wäre es unverständlich, wie Gedanken überhaupt zielgerichtet sein könnten, die Leere, die dem Ausdruck vorausgeht, ist eine »*gewisse*«, eine »*determinierte*« (Zeichen, 126, 125). Merleau-Ponty spricht auch von einer »Bedeutungsintention«:

»Das >reine< Denken ist nichts als eine gewisse Leere des Bewußtseins, ein augenblicklicher Wunsch. Eine solche neue Bedeutungsintention auch kennt erst sich selbst, wenn sie schon verfügbaren Bedeutungen sich überschiebt, die vorangegangenen Ausdrucksvollzügen entstammen. [...] So [ist] die Bedeutungsintention [...] kein expliziter Gedanke [...], sondern eher ein Mangel, der sich auszufüllen suchte[.]« (PhW, 217-218)

Auch wenn das Denken sich erst in der Sprache verwirklicht, geht ihm etwas voraus. Diese Bedeutungsintention – die *noch* keine Bedeutung und kein Denken ist – ist gleichsam die Frage, auf die der Ausdruck die Antwort gibt, es ist wie eine »*determinierte Leerstelle*« (Zeichen, 115), die ihre Ausfüllung fordert. In der Gegenwart des Ausdrucksaktes gibt es dann eine kurze, aber anhaltlose Kongruenz zwischen Bedeutungsintention und Ausdruck: Für einen Augenblick *scheint* gesagt, was gemeint war. Doch gleichwie eine kosmische Konstellation, die nur ein einziges Mal angenommen wird, ehe alle beteiligten Himmelskörper wieder in die unendlichen Weiten des Alls abdriften, so ist die Kongruenz zwischen Bedeutungsintention und Ausdruck bedingt durch die unmittelbare Konjunktion von Ausdrucksakt und Gesamtsituation. Im nächsten Augenblick ist das eigentlich Vermeinte wieder verloren. Zwar bleibt der Ausdruck, und er trägt auch immer noch seine Bedeutung, aber sie ist zweideutig geworden, da der Hintergrund, auf den er sich ursprünglich bezogen hat, vergangen ist. Die Schärfe und Eindeutigkeit der Bedeutung, die sich im Verhältnis von Ausdruck und Hintergrund

verwirklicht hatte, ist dem Ausdruck selbst nur implizit. Im Zusammenspiel mit dem Hintergrund kann die volle Bedeutung expliziert werden, mit dem Verlust des Hintergrundes ist sie aber in ihre Implizität gebannt.

Die Begrifflichkeit der Bedeutungsintention verwendend, kann diese Unschärfe und Mehrdeutigkeit wie folgt beschrieben werden: Es gibt die Bedeutungsintention, die dem Ausdruck vorangeht und die als solche nicht im Ausdruck aufgehoben sein kann, weil sie im Übergang von der Sphäre des Nicht-Ausdrucks in die des Ausdrucks notwendigerweise verliert, was sie als Nicht-Ausdruck ausmacht. Ehe man spricht, gibt es also einen latenten Gehalt, der sich nie vollständig in Ausdruck verwandelt; immer bleibt etwas Latentes, etwas Uneinholbares, der Ausdruck verfehlt die angestrebte Bedeutung immer knapp. Die scheinbare Kongruenz in der Gegenwart der Ausdrucksschöpfung hat keine Wirklichkeit. Wirklichkeit hat nur, was wir uns aneignen, als Ausdruck gegenständlich vor uns stellen können. Die Kongruenz aber, die Explikation des Impliziten, ist Ereignis, nicht Gegenstand. In diesem Sinne soll hier von *vorsprachlicher Latenz* gesprochen werden: Die Bedeutungsintention wollte mehr sagen, als der Ausdruck festzuhalten imstande ist; damit begleitet den Ausdruck eine ständige Latenz in Form einer Zweideutigkeit seiner Bedeutung.

Es konstituiert sich hiermit ein grundlegendes Problem: Sobald wir zu sprechen beginnen, reden wir an dem vorbei, was wir eigentlich sagen wollten. Immer verfehlt der Ausdruck die Bedeutung, so dass die Möglichkeit, überhaupt etwas sagen, überhaupt sprechen zu können zu einer Utopie zu werden scheint. Wir haben nur Anhalt am Ausdruck, leben demzufolge immer in der Sphäre des Ausdrucks. Die »wahre Bedeutung« aber liegt außerhalb, unerreichbar für uns, und unser Leben ist also ein Leben im Irrtum. Doch verhält es sich anders: Zwar verlieren wir die Bedeutung aus den Augen, wenn die Zeit den Moment der Ausdrucksschöpfung fortspült. Aber ebenso wie die Vergangenheit gleichsam ein erdrückendes Mahnmal dessen ist, was wir verloren und nie erreicht haben, so ist die Gegenwart unsere Möglichkeit, das Verlorene uns wieder anzueignen, und die Zukunft unsere Hoffnung, doch noch zu finden, was wir ursprünglich suchten. Ist die Bedeutung auch zweideutig geworden, da sie des genuinen Hintergrundes ihrer ursprünglichen Inszenierung beraubt wurde, so bleibt es uns doch offen, sie vor einem neuen Hintergrund neu zu inszenieren, die Zweideutigkeit augenblicklich

festzulegen auf eine der möglichen Auslegungen, in der Hoffnung, das zu treffen, was ursprünglich gemeint war. Jeder Ausdrucksakt findet statt in einem bestimmten Kontext und seine Bedeutung ist gegeben als die Beziehung auf diesen Kontext. Danach reiht sich der so entstandene Ausdruck selbst in den Kontext allgemein verfügbarer Bedeutungen ein; dieser Hintergrund ist also in ständiger Bewegung. Jede spätere Verwendung des Ausdrucks setzt seine Wiederaneignung voraus, d.h. der Ausdruck wird in einem neuen Kontext neu inszeniert, zu einem nun geänderten Hintergrund neu in Beziehung gesetzt, in dem Versuch, einen Teil seines bisher nur latenten Gehaltes nun auszusprechen. Der Ausdruck verfehlt seine Bedeutung nicht immerzu, er hat sie vielmehr nur *noch nicht* getroffen, er ist eine »inmitten der Fülle des Seins geschaffene Öffnung« (PhW, 232), seine Bedeutung ist je noch zu verwirklichen, sie ist »aufgeschoben« (vgl. Zeichen, 123).¹⁸ Die oben beschriebene aussichtslose Lage, unsere intrinsische Unfähigkeit, überhaupt etwas zu sagen, erhält so eine hoffnungsvolle Wendung.

»Wenn dieses Paradox keine Unmöglichkeit darstellt und die Philosophie dennoch sprechen kann, so deshalb, weil die Sprache nicht nur die Bewahranstalt feststehender und erworbener Bedeutungen ist, weil ihre Akkumulationskraft selber aus einer Fähigkeit zur Vorwegnahme oder Vor-habe stammt, weil man nicht nur von dem spricht, was man weiß, um es öffentlich auszustellen, sondern auch von dem, was man nicht weiß, um es in Erfahrung zu bringen[.]« (SuU, 138)

In dieser Weise reiht sich neben die vorsprachliche Latenz, also das, was gesagt werden sollte, aber nicht gesagt werden konnte, noch die *nachsprachliche Latenz*, nämlich das, was noch nicht gesagt wurde, aber möglicherweise in Anknüpfung an das Gesagte noch gesagt werden könnte.¹⁹

In unserer Sprachwelt lebend haben wir keine Zweifel bezüglich der Bedeutungen, mit denen wir hantieren, wir bedienen uns der Begriffe als wären sie eindeutig und uns durch und durch bekannt. Eigentlich ist der Ausdrucksakt niemals ganz vollendet, denn es bleibt immer noch etwas zu sagen übrig, etwas, das implizit geblieben ist und an das später angeknüpft werden kann. Die alltägliche Sprache tut aber so, als wäre der Ausdrucksakt abgeschlossen und die vorliegende Bedeutung eindeutig und endgültig

bestimmt. Dieses Phänomen wurde *Präsumtion* genannt. Die ›Vor-habe‹, von der Merleau-Ponty spricht, liegt in gewissem Sinne dieser Präsumtion zugrunde, denn sie verweist auf einen möglichen Abschluss des Ausdrucks in der Zukunft. Wir wissen, dass dieser Abschluss nie erreicht wird, sondern Verweisung auf Verweisung immer tiefer in die Zukunft führen. Die Präsumtion aber greift diese Fata Morgana auf und behauptet die Verwirklichung des abgeschlossenen Ausdrucks in der Gegenwart. Gleichzeitig eröffnet die ›Vor-habe‹ die Möglichkeit, bisherige Annahmen über die Bedeutung eines Ausdrucks zu revidieren. Sie bewirkt eine grundsätzliche Offenheit des Ausdrucks, in neue Richtungen expliziert, weiterentwickelt zu werden. Die gewaltsame Präsumtion, die einen Ausdruck auf eine eindeutige Bedeutung festlegen will, als auch die Möglichkeit, eine solche Festlegung zu revidieren, gründen also in ein und derselben Offenheit des Ausdrucks.²⁰

Schnell sieht man, dass dieses Konzept direkt der Wahrnehmung entlehnt ist. Merleau-Ponty beschreibt folgende optische Täuschung: Ein Wanderer glaubt aus der Ferne einen großen, flachen Stein auf dem Boden zu sehen. Aus der Nähe entdeckt er dann, dass es sich um einen Sonnenfleck handelt (vgl. PhW, 344-345). Offenbar wird der Wanderer kein großes Aufsehen um diese Täuschung machen; die erste Wahrnehmung ist ohne Weiteres der Revision durch die zweite fähig. In der Wahrnehmung begegnet uns die Welt also als ein System, dessen Integrität wir zu keinem Zeitpunkt in Frage stellen, das aber dennoch jeden Augenblick eben diese Integrität aufbrechen und in neuer, vielleicht ungeahnter Weise wiederherstellen kann, ohne dass das auch nur im Geringsten unseren Glauben an diese Integrität schmälert.

»Im Augenblick meiner Täuschung selbst ist mir diese ihre Berichtigung als eine mögliche schon gegeben, da auch die Illusion auf demselben Weltglauben fußt und nur auf dessen Grunde überhaupt zu einem soliden Schein sich zusammenballen kann und also, stets einem Horizont präsumtiver Verifikation geöffnet, mich von der Wahrheit nicht schlechterdings trennt.« (PhW, 345-346)

Dieser »Urglaube« (PhW, 372) *zentriert* uns in der Gegenwart zwischen den Horizonten von Vergangenheit und Zukunft: Eigentlich müssten wir gleichzeitig erdrückt werden von der Last unserer Vergangenheit als auch

gelähmt sein durch das Damokles-Schwert der Zukunft, die ständige Bedrohung, dass alles, was wir jetzt für wahr und göltig halten, im nächsten Augenblick zusammenbricht. Stattdessen aber verfügen wir erstens über die grundlegende und irreduzible Offenheit unserer Gegenwart, die es uns ermöglicht, uns unsere Vergangenheit immer wieder neu anzueignen und uns so über sie zu erheben; und zweitens erlaubt es uns der Urglaube an die Solidität und Integrität der Welt, die Unsicherheit, auf die wir bauen müssen, zeitweilig zu vergessen und jede Revision des zuvor Gesehenen oder Gedachten selbstverständlich in unsere Welt zu reintegrieren. Dies gründet sich, wie weiter oben bereits angedeutet, auf die Doppelstruktur der Zeit. Allerdings zeigt sich nun, dass der Aspekt der »Knechtschaft« (vgl. PhW, 110) in dieser Struktur nicht nur auf die Befangenheit durch die Vergangenheit, sondern auch auf die Vorläufigkeit und Unvollendetheit aller Zukunft bezogen werden kann. Unsere Existenz spielt sich am Scheitelpunkt von Vergangenheit und Zukunft ab; *existieren* heißt, Gegebenes übernehmen, es übersteigen und so einer neuen Zukunft widmen.

Merleau-Ponty nennt diese »Bewegung« der Existenz die »Transzendenz« (vgl. PhW, 202). Die Zeitlichkeit ist in solchem Maße »Freiheit« (vgl. PhW, 110) zu nennen, als sie die Transzendenz ermöglicht. Knechtschaft ist sie, weil sie die Vollendung der Transzendenz verhindert, nicht nur insofern ein vollständiges Übersteigen des Gegebenen unmöglich ist, sondern auch da der Entwurf auf die Zukunft hin immer unvollendeter »Ansatz« bleibt. Diese Spannung zwischen Freiheit und Knechtschaft erklärt Merleau-Ponty aus der Spannung zwischen natürlicher und geschichtlicher Zeit (vgl. PhW, 397-398). Mein persönliches Leben transzendiert die natürliche Zeit, sowie es sich auf sie gründet. Dieser am Grunde meiner Existenz schlagende Rhythmus der unerbittlich fortschreitenden Zeit reißt mich ständig mit sich fort: Ich kann einerseits nie ganz bei mir selbst bleiben, nie meine persönliche Geschichte vollenden, zum Abschluss bringen und als Gesamtwerk vor mich stellen, andererseits stellt diese Macht der Zeit immer wieder einen Abstand zu mir selbst her; in dem Maße, in dem die Zeit mich mir selbst entreißt, erlaubt sie mir auch, meinen Blick auf mich selbst zu richten.

»So weiß mein willentliches und rationales Leben sich verschlungen mit einer anderen Macht, die ihm die Vollendung versagt und ihm stets

den Anschein eines bloßen Ansatzes gibt. Immer bleibt die natürliche Zeit da. Die Rationalität meiner Geschichte ist in der Transzendenz der Zeitmomente in eins gegründet und in Frage gestellt: gegründet, da jene Transzendenz mir eine völlig neue Zukunft eröffnet, die mir die Reflexion auf die Dunkelheit meiner Gegenwart gestattet; in Frage gestellt, da ich nie die in apodiktischer Gewißheit erlebte Gegenwart dieser Zukunft werde erfassen können und also das Erlebte nie völlig verständlich wird, das Verstandene nie sich gänzlich mit meinem Leben deckt, ich also nie ganz mit mir selbst eins sein kann. Das ist das Geschick eines Wesens, das geboren wurde, d.h. ein für allemal sich selbst gegeben als etwas, das des Verstehens bedarf.« (PhW, 397-398)

Die Zweideutigkeit des Leibes, die sich auf die Zweideutigkeit der Zeit gründet, stellte sich bisher im Wesentlichen noch als eine Zweideutigkeit von Vergangenheit und Gegenwart dar: Meine Vergangenheit versinkt immer weiter in Anonymität und Allgemeinheit, ich bin immer, was ich gewesen bin, aber eigentlich *nicht mehr* bin. Nun sieht man, dass ich ebenso immer sein muss, was ich *noch nicht* bin. Die Zweideutigkeit ist nicht nur die von Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die von Gegenwart und Zukunft, und zeigt sich so in jeder Bewusstseinsleistung. Wer ich bin, was ich denke, was ich erschaffe, alle meine Leistungen als menschliches Wesen stehen in diesem doppelten Horizont der Zeit. Die Zweideutigkeit, die Merleau-Ponty das erste Mal im Leib entdeckt, ergießt sich so gleichsam auf das gesamte Bewusstsein.

Welche Bedeutung hat nun diese umfassende Zweideutigkeit für das Bewusstsein und das Denken, und in welcher Beziehung steht sie zum Verhalten? Denken ist insofern ein Verhalten, als dass Denken sich erst in der Sprache verwirklicht, Sprache aber als leibliches Vermögen ein Verhalten ist. Das zeigt sich zum einen in dem Zusammenhang von Sprache und Motorik: Die Fähigkeit zur Sprache gründet in der Geste, die Geste wiederum ist ein spezieller Fall der abstrakten Bewegung. Die Motorik stellt dabei eine Art Scheitelpunkt dar. Der Mensch ist nicht nur mittels seines Leibes zur Welt und hält diese gleichzeitig auf Abstand, er kann sein Vermögen zur motorischen Bewegung, das ja eigentlich Mittel der Verankerung in der Welt ist, nutzen, diesen Abstand auszuloten, die Möglichkeiten seiner Freiheit

gegenüber der Welt zu bezeichnen, in die Welt zu tragen, was nur innerlich war, und sich so in der Welt auszudrücken. Das Denken geht also über die Sprache zurück auf die Motorik und das Zur-Welt-Sein im Allgemeinen. Das zeigt sich auch, wenn man der Frage nach dem Ursprung der gesprochenen Sprache nachgeht: Das ursprüngliche Sprechen bereichert die gesprochene Sprache durch neue Ausdrucksleistungen, benötigt dafür aber je schon einen Hintergrund bestehenden Ausdrucks, auf den es sich beziehen kann.

Wenn es jedoch immer schon eines Hintergrundes in Form früherer sedimentierter Bedeutung bedarf, um überhaupt etwas auszudrücken, wie ist dieser Hintergrund, wie ist die gesprochene Sprache ursprünglich entstanden? Vor allem Sprechen muss es eine Menge von Bedeutung gegeben haben, die nicht erst ausgedrückt werden mussten, sondern die unmittelbar zur Verfügungen standen. Diese Bedeutungen finden wir in der Weise unseres Leibes, sich der Welt entgegenzuwerfen:

»Könnte man den Wortschatz einer Sprache gänzlich befreien von allem, was ihm anhaftet nur als Folge mechanischer Gesetze der Phonetik, der Verderbnis durch fremde Sprachen, der Rationalisierung durch Grammatiker und der Selbstnachahmung der Sprache, so entdeckte man vermutlich im Ursprunge einer jeden Sprache ein – freilich verhältnismäßig beschränktes – Ausdruckssystem, in dem es keineswegs mehr willkürlich schiene, z.B. das Licht ›Licht‹ zu nennen, wenn man die Nacht ›Nacht‹ nennt. Die überwiegende Bedeutung der Vokale in der einen, der Konsonanten in der anderen Sprache, die Systeme der Konstruktion und der Syntax u.a.m. stellten sich dann nicht lediglich mehr als verschiedene beliebige Konventionen dar, um immer nur dieselben Gedanken zum Ausdruck zu bringen, sondern als je andere Weisen des menschlichen Leibes, die Welt (gleichwie ein Fest) zu begehen und zu erleben.« (PhW, 222)

Selbstverständlich ist Merleau-Ponty hier nicht historisch zu verstehen. Diese Illustration über den Ursprung der Sprache dient vielmehr Zweierlei: Zunächst bedarf das System von sprechender und gesprochener Sprache einer Verankerung. Jeder Ausdrucksakt steht im Horizont eines Kontextes, der den Ausdrucksakt selbst übersteigt. Dieser Horizont setzt sich zusam-

men aus sedimentierten Ausdrucksakten, die ursprünglich, zu Zeiten ihrer Schöpfung, vor ihrem eigenen Horizont standen; so lässt sich die Sprachwelt Horizont für Horizont aufblättern. Dass Merleau-Ponty den Ursprung der Sprachwelt, also den letzten Horizont, in unser Zur-Welt-Sein verlegt, bedeutet vor allem, dass es keinen letzten Horizont, keinen *Masterkontext* gibt, aus dem sich dann alles letztgültig erklärt, sondern dass unsere Möglichkeit, die Bedeutungen zurückzuverfolgen, begrenzt ist. Irgendwo an der Peripherie unserer Existenz tauchen Bedeutungen plötzlich auf, sind plötzlich da, und unser Versuch, ihre Herkunft zu klären, kann uns nichts lehren »als ihr unmotiviertes Entspringen« (PhW, 11). Gleichzeitig aber – und das ist der zweite Punkt – sind diese ersten, leiblichen Bedeutungen keine »natürlichen«, die Grenze unseres Blickfeldes verläuft nicht zwischen natürlicher Welt und Kulturwelt. »Es geht schlechterdings nicht an, beim Menschen eine erste Schicht von ›natürlich‹ genannten Verhaltungen und eine zweite, erst hergestellte und darüber gelegte Schicht der geistigen oder Kultur-Welt unterscheiden zu wollen.« (PhW, 224)

Verhalten als Ausdruck unseres Zur-Welt-Seins bezeichnet also nicht nur unser Verhalten gegenüber einer »natürlichen« Welt, auf der dann, dieses Verhalten assimilierend, eine Kulturwelt sich aufbaute, sondern wir sind durch und durch ein Verhalten in der Welt. Ständig sind wir konfrontiert mit zu Festigkeit geronnenen Strukturen, Situationen und Fragen, die uns begegnen, auf die wir eine bestimmte, uns wohl vertraute Antwort parat haben, die wir nicht weiter reflektieren und über die wir nicht nachdenken, wenn wir sie geben. Diese Strukturen sind aber nicht auf unsere Leiblichkeit oder unser Zugehören zu einer »natürlichen« Welt beschränkt, sondern sind überall: Wir werden geboren in eine Sprachgemeinschaft, in ein soziales Umfeld, wir erlernen Weisen, unserer Umwelt zu begegnen, die uns vielleicht ein Leben lang nicht mehr verlassen, und schließlich wachsen wir in eine bestimmte Art des Denkens hinein. Das alles ist Verhalten: Ich bin es, ich bin mein Verhalten, und gleichzeitig ist meine Freiheit eingeschränkt, denn das Verhalten hat sein Gewicht, kann nicht einfach von mir durchgestrichen werden.

»›Es ist wenig wahrscheinlich‹, daß ich einen Minderwertigkeitskomplex, in dem ich mir zwanzig Jahre lang gefallen habe, jetzt durchbreche. Das heißt, daß ich mich in dieser Minderwertigkeit engagiert habe, daß ich in

ihr mich angesiedelt habe, daß diese Vergangenheit, wenn sie schon nicht zur Schicksalnotwendigkeit wird, doch jedenfalls ihr spezifisches Gewicht hat, nicht bloß eine Reihe von Geschehnissen irgendwo hinten fern von mir, sondern eine Atmosphäre meiner Gegenwart bildet.« (PhW, 502)

Die Prinzipien von Sedimentation und Zeitlichkeit durchdringen alles, und am Ende ist Denken nicht das frei fliegende, sich über alles erhebende Bewusstsein, sondern ist Verhalten, genau wie alles andere an meiner Existenz auch. Und doch gibt es eine Freiheit. Zwar bin ich immer gebunden, meine Bindung an einen bestimmten Kontext ist aber nie eine totale. Zwar kann ich »dem Sein nur ins Sein entfliehen« (PhW, 412), kann ich mich von einem Engagement in der Welt nur lösen durch ein anderes, doch ich *kann* entkommen, *kann* mein Leben ändern. Über aller Bindung gibt es eine nicht hintergehbare Offenheit, der Mensch ist – mit Nietzsche gesprochen – nie »festgestellt«.

In weiteren Schritten sollen nun die entdeckten Zweideutigkeiten noch einmal im Denken und im Selbstbewusstsein aufgesucht und auch das scheinbar reine Denken als ein Verhalten entlarvt werden. Dabei stellt sich die Frage, wer eigentlich das Subjekt des Verhaltens ist, *wer ich bin*. Im Zuge der Beantwortung dieser Frage wird es gelingen, die Natur der genannten Offenheit und Freiheit zu erfassen. Es wird deutlich werden, dass das Vermögen, mit dem wir uns unserer Bindung widersetzen und das unsere Freiheit ausmacht, nicht das sich über alles erhebene, reine Bewusstsein ist, sondern von grundlegend existentieller Natur ist.

TRANSZENDENZ UND PRÄSUMTION

Um den Selbstbezug des Bewusstseins zu sich und die darin gelegene Zweideutigkeit zu verstehen, zieht Merleau-Ponty die Betrachtung von Gefühlen heran. Offensichtlich gibt es so etwas wie »wahre« und »falsche« Gefühle, wobei mit letzterem keine absichtliche Täuschung anderer, also kein Vortäuschen eines Gefühls, gemeint ist.

»Eine eigentlich unwahre oder illusorische Liebe ist hingegen, wenn ich mich willentlich mit der geliebten Person verbunden habe, sie wahrhaftig

eine Zeitlang Mittlerin meines Bezuges zur Welt gewesen ist, ich ohne zu ›interpretieren‹ sagen konnte, ich liebte sie, mein Leben wirklich sich auf eine Weise engagiert hatte, die, einer Melodie gleich, einen Fortgang verlangte.« (PhW, 431)

Ich selbst meine also jemanden zu lieben – oder besser noch, ich *liebe tatsächlich* –, es ist auch keine einfache Täuschung mir selbst gegenüber, in dem Sinne, dass ich unbewusst um die Falschheit des Gefühls wüsste, es mir nur nicht eingestehe. Will man von Täuschung mir selbst gegenüber sprechen, so ist es zumindest eine Art »metaphysische Heuchelei« (vgl. PhW, 195). Merleau-Ponty schreibt, eine illusorische Liebe sei so zu charakterisieren, dass der Liebende nicht mit seinem ganzen Wesen engagiert ist, sondern nur in einer bestimmten »Rolle«:

»[A]ls ›Mann von vierzig Jahren‹, handelt es sich um eine späte Liebe, als ›Reisender‹ handelt es sich um eine exotische Liebe, als ›Witwer‹, wenn die unwahre Liebe sich auf eine Erinnerung gründet, als ›Kind‹, wenn sie auf eine Erinnerung an die Mutter zurückgeht.« (PhW, 432)

Ich habe mich für einige Zeit mit meiner Existenz in einer dieser Rollen eingerichtet, und als diese Person, aus dieser Rolle heraus, liebe ich. »Eine wahre Liebe erlischt, wenn ich mich wandle oder die geliebte Person sich wandelt; eine unwahre Liebe erweist sich als unwahr, wenn ich zu mir selbst zurückfinde.« (PhW, 432) Die illusorische Liebe scheint also durch und durch echt zu sein. Der Unterschied zur wahren Liebe zeigt sich erst im Nachhinein; ich durchschaue dann, dass ich nicht ganz und gar engagiert war in diesem Gefühl. Ich habe also eine Zeit lang außerhalb des Zentrums meiner eigentlichen Existenz gelebt, eingeschränkt auf einen bestimmten Bereich meines Weltbezugs. Nun aber weitet sich die Perspektive, und ich sehe die Kontingenz meiner Liebe in Bezug auf meinen jetzigen Standpunkt, der viel mehr »Ich« ist als der vorherige.

»Nun wird man sagen: entweder war mir das nicht bewußt, dann war es aber keine illusorische Liebe, sondern eine wahre Liebe, die in dem gewonnenen Bewusstsein erlischt; oder aber ich habe es stets gewußt,

dann aber war es in keinem Augenblick Liebe, in keinem Augenblick auch nur ›unwahre‹ Liebe. Und doch trifft weder das eine noch das andere zu. « (PhW, 431-432)

Wieder einmal gilt es, das Entweder-Oder des objektiven Denkens zu überwinden. Die in dem Zitat gezeigte Gegenüberstellung mag für ein sich selbst völlig transparentes Bewusstsein gelten; doch muss man sich von dem Gedanken verabschieden, wir seien uns selbst das Nächste, das Bewusstsein sei als eine reine »Koinzidenz mit sich selbst« (PhW, 444) zu verstehen. Wirkliche Illusion ist nur dann möglich, wenn ich mich mir selbst gegenüber durch und durch im Irrtum befinden kann, wenn sich mein Weltbezug und meine Perspektive auf bestimmte Teilbereiche einschränken können. Wie sollte ich auch aus einer eingeschränkten Perspektive heraus jemals wissen können, dass das gegenwärtige Ich nicht mein wahres Ich ist, wenn ich doch nur dieses eine sehen kann.

»Der Unterschied [zwischen illusorischer und wahrer Liebe] ist wesentlich und im fraglichen Gefühl selbst gelegen. Da er jedoch das Verhältnis meines Gefühls im Ganzen meines Zur-Welt-seins betrifft, die unwahre Liebe aber nur den angeht, der ich im Augenblick, in dem ich sie erlebe, zu sein glaube, da ich also, um ihre Unwahrheit zu durchschauen, einer Selbsterkenntnis bedürfte, die gerade nur die Zerstörung der Illusion mir verschaffen kann – bleibt eine Zweideutigkeit; und eben diese ist es, welche die Illusion erst ermöglicht.« (PhW, 432)

Es ist wie mit den Stufen des Träumens und Wachens: Solange ich träume, habe ich nicht den geringsten Zweifel an der Realität des Traumes, aus dem einfachen Grunde, da ich nie auf die Idee käme, *überhaupt danach zu fragen*. Wenn ich erwache, bin ich mir sofort im Klaren sowohl über den Charakter des gerade Geträumten als auch über die Realität der Welt, die sich mir im Wachen präsentiert. Doch musste ich erst erwachen, um zu dieser Klarheit zu kommen, denn die Frage nach der Realität des Traumes stellt sich eben erst jetzt, da er als Traum durchschaut ist, und somit verbleibe ich in der Zweideutigkeit, vielleicht irgendwann auch einmal aus dem, was ich bisher als Wachzustand verstanden hatte, zu erwachen. Der »Urglaube« an die

Welt schützt mich davor, in diesem Dickicht von Skepsis mich hoffnungslos zu verlieren. Aber als *Glaube* kann er die grundlegende Labilität dessen, was mir begegnet, eben nur überdecken und nicht beseitigen. Wir sehen alles im Kontext unseres gegenwärtigen Standpunktes, und was uns in diesem Kontext als wahr und wirklich erscheint, kann, wenn wir einen Schritt zurücktreten und also unseren Standpunkt verändern, plötzlich Täuschung, Traum und Irrtum sein. Das gilt insbesondere für alles, was wir über uns selbst zu wissen glauben.

»Der Verbrecher erkennt sein Verbrechen nicht, der Verräter nicht seinen Verrat, nicht jedoch, weil Verrat und Verbrechen als unbewusste Vorstellungen oder Neigungen in seinem Grunde ruhten, sondern weil sie selber relativ geschlossene Welten, Situationen sind. Seiend in einer Situation, sind wir eingekreist, unfähig, uns selbst transparent zu werden; unausweichlich ist unser Bezug zu uns selbst äquivok.« (PhW, 435)

Drei Punkte sind in diesem Zusammenhang festzuhalten: Erstens zeigen sich Präsumtion und Zweideutigkeit im Verhältnis zu mir selbst und erstrecken sich, wie man sehen wird, auch vermittels der Sprache auf das Denken überhaupt. Zweitens vollzieht sich die Konstitution dessen, der ich bin, erst im Vollzug meiner Existenz. Die Frage nach Wahrheit oder Irrtum eines Gefühls lässt sich nicht theoretisch, im Denken ermitteln. Möchte ich wissen, was es mit dieser Liebe auf sich hat, so bleibt mir keine andere Wahl, als sie bis zum einen oder anderen Ende zu durchleben. Hier zeigt sich erneut eine Parallelität zu Sprache und Denken: Die Bedeutung eines Gedankens kann ich nur erschließen, indem ich ihn ausspreche und höre, was er bedeutet. Ebenso muss ich aus mir selbst heraustreten, über mich hinausgehen, um herauszufinden, wer ich bin. Und drittens bedarf es, um die Perspektive meiner Existenz zu wandeln, um den Kontext, in dem ich gefangen bin, zu wechseln, eines *existentiellen Schrittes*; ich kann nicht einfach willentlich die Liebe als Illusion entlarven, sondern bin darauf angewiesen, dass meine Existenz den Wechsel der Perspektive verwirklicht, damit ich überhaupt in der Lage bin, meinen vorherigen Irrtum als solchen zu sehen.

Das Denken und das Bewusstsein sind sich selbst nie ganz durchsichtig. Immer gibt es etwas bezüglich meiner selbst noch zu lernen, in jedem

Gedanken eine Tiefgründigkeit auszuloten oder schlicht seine Leere zu entdecken. Im Wandel der Gedanken und Bedeutungen ersetzt aber nicht die eine Perspektive jeweils ihre vorangegangene, sondern nimmt sie auf als Teil ihrer. Auch der Schein der Wahrheit hat eine Wahrheit, die im Lichte ihrer Revision niemals vollständig verschwinden kann. Selbst bezüglich des abgründigsten Irrtums, den ich revidiert habe, bleibt doch für alle Zeit wahr, dass ich eine Zeit lang an dieses Gefühl, diese Liebe oder die Wahrheit einer Idee geglaubt habe.

»Entdeckt mir die Reflexion mich selbst als unendliches Subjekt, so bin ich genötigt, zumindest den Schein der Unwissenheit anzuerkennen, in der ich mich dieser Entdeckung zuvor bezüglich dieses Ich befand, das mehr noch Ich ist als ich selbst. Doch wußte ich davon, wird man sagen[.] [...] Doch wußte ich schon davon, so waren und sind alle philosophischen Werke überflüssig. In der Tat aber bedarf die Wahrheit der Enthüllung. [...] Jener Schatten also vollbrachte es, daß dieses eitle Licht dazu kam, erst wirklich etwas zu erhellen; und so wird es endgültig unmöglich, den Schatten im Licht aufgehoben zu denken, ich kann nicht *mich erkennen* als Gott, ohne in der Hypothese zu negieren, was ich in der These behaupte. [...] Ich bin nicht Gott, ich habe nur göttliche Präntionen.« (PhW, 410-411)

Sich selbst als Gott zu erkennen, ist ein Widerspruch in sich, denn wäre ich Gott, so müßte ich das nicht erst erkennen, sondern hätte es je schon gewusst. Nach allem, was bisher gesagt wurde, ist klar, dass »Wahrheit« nur ein Moment der Geschichte sein kann. Wahrheit wird entdeckt und enthüllt, tritt aus dem Irrtum heraus; doch hatte man einst genau diesen Irrtum für die Wahrheit gehalten. Aus der Zeitlichkeit weiß man, dass jede Gegenwart eine Totalität ist. Und so kann der einstige Irrtum nicht im Lichte der Wahrheit verschwinden, weil für alle Zeit wahr bleibt, dass man geirrt und es für die Wahrheit gehalten hatte. Wahrheit und Irrtum sind geschichtliche Fakta, die einander gegenseitig ablösen, ohne sich je vollständig aufzuheben. Es gilt nun, die Möglichkeit einer solchen Zweideutigkeit der Wahrheit im Bewusstsein und im Denken aufzuspüren und einzusehen, dass Wahrheit immer zeitlich bedingt und damit grundsätzlich immer der Revision fähig ist, dies aber gleichzeitig nicht

bedeutet, dass jede gegenwärtige Wahrheit nur ein noch nicht aufgedeckter Irrtum sei, sondern die Wahrheit tatsächlich Wahrheit ist, solange sie nicht als Irrtum entlarvt ist – und damit grundsätzlich die Möglichkeit besteht, dass sie *niemals* Irrtum, mithin also wirkliche Wahrheit, sein wird.

Der Versuch, Begriffe wie *Wahrheit*, *Denken* oder auch *Idee* zu ergründen, führt notwendig wieder auf die Sprache und dann auf die Zeitlichkeit zurück. Die Bedeutung realisiert sich immer erst im Ausdruck, das Denken geht also mithin nicht der Sprache voraus, sondern die Sprache *ist* das Denken; weiterhin ist die Struktur unseres gesamten Selbstbewusstseins die eines ständigen Sich-selbst-Entäußerns. Wir sprechen nicht nur, um mitzuteilen, was wir wissen, sondern auch, um herauszufinden, was wir noch nicht wissen (vgl. SuU, 138). Sprechen bedeutet eine Selbstentäußerung – Entäußerung meines Selbst, meiner Gedanken, meiner Innenwelt – mit dem Ziel, sie erst für mich sein zu lassen, mich selbst zu erfahren und im Grunde überhaupt erst *jemand zu sein*. Existieren bedeutet also, im ursprünglichen Sinne des Wortes, *außer sich zu gehen*. Nur indem ich mich selbst hinter mir lasse und mich gleichsam in das unübersichtliche Getümmel des Ausdrucks stürze, kann ich jemals mich selbst entdecken und zumindest den Anschein erlangen, mich selbst zu besitzen; oder wie Heidegger so treffend bemerkt: »Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.« (Heidegger SuZ, 12) Alles zeigt sich erst im Vollzug, im Ausdruck; und die Sprache ist unsere raffinierteste Form dieser Entäußerung.

Vermittels der Sprache haben wir Zugang zu dem, was wir *Ideen* nennen, scheinbar zeitlose Wesenheiten, die allem, was uns erscheint, zugrunde liegen (vgl. PhW, 224-225). Doch so unabhängig von allem Konkreten diese Ideen uns erscheinen, sind sie ebenso gebunden an den Ausdruck und sind nur durch den Menschen, der sie vermöge seines Leibes in die Welt trägt (vgl. PhW, 445).

»In Wirklichkeit aber hat auch die Idee des Dreiecks mit seinen Eigenschaften oder die der Gleichung zweiten Grades ihren geschichtlichen und geographischen Hof, und fielen die Tradition, der wir sie verdanken, fielen die Kulturwerkzeuge, die sie uns übermitteln, der Zerstörung anheim, so bedürfte es neuer Akte schöpferischen Ausdrucks, um sie neuerlich in der Welt zur Erscheinung zu bringen.« (PhW, 444)

Darüber hinaus handelt es sich bei diesen Ideen nicht um letztgültige Wahrheiten, die, einmal entdeckt, zwar wieder verloren gehen, aber auch in ihrer ganzen Wahrheit wiederentdeckt werden können. Vielmehr sind Ideen auch nur Traditionen, auf eine bestimmte Weise zu denken oder die Welt zu sehen. Ihre Wahrheit kann sich ändern, wenn wir vielleicht eines Tages lernen, über sie hinauszugehen.

»[D]ie vermeintliche Transparenz der euklidischen Geometrie erweist sich eines Tages als Transparenz für eine bestimmte Geschichtsepoche des menschlichen Geistes, sie bedeutet nur mehr, daß die Menschen eine Zeitlang einen homogenen dreidimensionalen Raum für den ›Boden‹ ihres Denkens zu nehmen und fraglos sich anzueignen vermochten, was eine zu größerer Allgemeinheit erhobene Wissenschaft als bloß kontingente Spezifizierung des Raumes betrachten wird.« (PhW, 448)

Auch Ideen manifestieren sich erst im Ausdruck, und der Akt des Ausdrucks ist ein geschichtliches Ereignis, er gründet möglicherweise eine Tradition des Denkens, der dann in der Folge der Anschein und damit die Würde der Allgemeinheit zuteilwird. Doch verfolgt man die Genealogie des Denkens zu seinen Ursprüngen, so findet man immer das geschichtliche Faktum seiner Stiftung. Das Problem lässt sich somit wieder als eines der Zeitlichkeit formulieren: Wie ist es möglich, dass aus der Mitte dieser endlichen Existenz ein Denken hervorgeht, das zumindest das Kleid der Ewigkeit zu tragen im Stande ist?

Es gilt hier, das Verhältnis von Transzendenz und Präsuntion zu klären. Der Gedanke wird mithin erst zum Gedanken, wenn er sich im Ausdruck manifestiert; Merleau-Ponty spricht auch von einer Bedeutungsintention, die erst wahrhaft etwas bedeutet, wenn sie ausgesprochen ist. Im Augenblick der Neuschöpfung eines Ausdrucks, also im ersten Aussprechen eines bis dahin noch unbekanntes Gedankens, wird tatsächlich etwas erschaffen, was es zuvor definitiv nicht gegeben hat. Das Bestehende wird also überschritten hin auf etwas gänzlich Neues – das ist die *Transzendenz*. Im Akt der Neuschöpfung bilden Ausdruck und Bedeutung eine Einheit, für einen Augenblick steht also der intendierte Gedanke leibhaftig als Ausdruck vor mir. Dann jedoch spült die fortschreitende Zeit den genauen Kontext und Hintergrund des Aktes fort, die Bedeutung des Ausdrucks ist nun aufgescho-

ben und bedarf erst der Explikation. Dennoch verwenden wir den Ausdruck als wäre seine Bedeutung uns klar gegeben – das ist die *Präsumtion* in der Sprache. Diese Präsumtion ist getragen von dem Umstand, dass wir uns den einst gemeinten Gedanken durch die ursprüngliche Ausdrucksleistung, die ihn erstmals hervorbrachte, geradezu einverleibt haben und seine Bedeutung uns, wenn auch nicht explizit, so doch implizit gegenwärtig bleibt. Merleau-Ponty nennt diese Einverleibung den »Erwerb« (vgl. PhW, 447-449). Das »erworbene Denken« bleibt als »Dimension gegenwärtig« (PhW, 447), weil die einstige Gegenwart des Ausdrucksaktes, in dem die Bedeutung ganz und gar gegeben war, als Gegenwart den Anspruch auf Totalität erhebt, weil es für alle Zeiten wahr bleibt, dass in diesem einen Moment genau das gesagt wurde, was gemeint war. »Jede aufgehende Gegenwart versenkt sich wie ein Keil in die Zeit und beansprucht Ewigkeit. Die Ewigkeit ist keine zweite Ordnung jenseits der Zeit, sie ist die Atmosphäre der Zeit selbst.« (PhW, 448) Ideen können für uns allgemeine, ewige Bedeutung erlangen, weil ihnen als geschichtliche Fakta die Totalität der Gegenwart ihrer Aussprache eignet – als geschichtliche Fakta kann ihre »ewige« Bedeutung aber ebenso wieder von der Zeit fortgespült werden.

Doch wäre es eine Vereinfachung, zu sagen, es sei die Totalität der Gegenwart, die den Ideen den Glanz der Ewigkeit verleiht. Die Zeit ist nicht teilbar in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern muss als Ganzheit und Zusammenspiel ihrer Horizonte gesehen werden. Dass eine einstige Gegenwart, ein einmal ausgesprochener Gedanke, im Späteren überhaupt noch eine Bedeutung hat, wird erst dadurch ermöglicht, dass ich diesen Gedanken *übernehmen* und als Grundlage meines eigenen Denkens verwenden kann. Erst meine Fähigkeit zur Übernahme der Vergangenheit in einem neuen Entwurf der Zukunft entgegen eröffnet mir das Verständnis der bestehenden Bedeutungen – das hat Merleau-Ponty nicht zuletzt am Beispiel des Falles Schneider gezeigt, dem mit der Fähigkeit zum freischöpfenden Ausdruck auch der Zugang zur dynamischen *ad-hoc*-Organisation der menschlichen Welt verloren ging.

Die Möglichkeit der Übernahme eines Gedankens aber gründet sich in der prinzipiellen Offenheit seines Ausdrucks. Nur *weil* der Ausdruck nicht einen eindeutig bestimmten Gedanken in unfehlbarer Präzision wiedergibt, kann und muss er als Anknüpfungspunkt späterer Denk- und Ausdrucks-

leistungen dienen, ist er grundsätzlich der Auslegung offen und bedarf ihrer sogar. Diese Offenheit aber wiederum eignet dem Ausdruck, da er im Augenblick seiner eigenen Schöpfung, seinerseits die Vergangenheit übernehmend, in einem geradezu gewaltsamen (vgl. PhW, 435) Akt der Präsuntion über alles Bestehende hinausgegangen ist und eine Zukunft engagiert, einen Horizont geöffnet hat. Der Wesenskern ist hier also weder die Vergangenheit oder Zukunft noch die Gegenwart in ihrer Totalität, sondern vielmehr die Bewegung des Übersteigens, die Öffnung auf eine unsichere Zukunft hin. Die *Transzendenz* – als die Bewegung in der Zeit und als Verbindung der zeitlichen Horizonte – ist das alles Entscheidende im Ausdrucksakt; und als geschichtliches Faktum wird die Transzendenz durch die Sedimentation des Ausdrucks geradezu *konserviert*. Die Lebendigkeit der Bewegung und der Verknüpfung der Zeithorizonte, die überhaupt erst Bedeutung in der Welt sein lässt, wird so eingefroren und steht uns von nun an zur Verfügung, bleibt ›als Dimension gegenwärtig‹ – sie ist das »Zeitlose im Denken«:

»Ausdrücken heißt nicht nur, einem neuen Gedanken ein System gefestigter Zeichen substituieren, mit denen schon gewisse Gedanken verbunden sind; vielmehr heißt es, durch den Gebrauch schon gebräuchter Worte dessen sich vergewissern, daß die neue Intention das Erbe der Vergangenheit übernimmt, in eins und zumal, in einer einzigen Geste, der Gegenwart die Vergangenheit einverleiben und die Gegenwart mit der Zukunft verschmelzen, somit einen Kreis der Zeiten öffnen, in dem das ›erworbene‹ Denken als Dimension gegenwärtig bleibt, ohne daß wir es ferner noch eigens beschwören oder reproduzieren müßten. Was man das Zeitlose im Denken nennt, ist nur, was solchermaßen die Vergangenheit sich angeeignet und einer Zukunft sich verbunden hat und also präsumtiv für alle Zeiten ist, jedoch durchaus die Zeit nicht transzendiert.« (PhW, 447)

Die Transzendenz ist nicht nur vorgegaukelt auf dem Grunde einer nicht übersteigbaren Faktizität, die Transzendenz ist vielmehr selbst Faktum und damit Wirklichkeit. Auch, wenn ihr Ergebnis ständig in Gefahr ist, den Weg alles Faktischen zu gehen – nämlich den der Revision – so mindert das doch nicht ihre Wirklichkeit. Es bleibt für alle Zeiten wahr, dass dieses Denken sich

in diesem Augenblick über sich selbst erhoben hatte. So trägt die Totalität der Gegenwart den Hauch der Ewigkeit in jedes eigentlich nur vergängliche Denken – und man meint fast, den Klang Nietzsches ewiger Wiederkunft zu hören. Transzendenz ist nicht nur Präsumtion, in einem diminutiven Sinne, eine Überdehnung dessen, was gegeben ist, ein Luftschloss- und Sandburgen-Bauen. Die Transzendenz ist *wirklich*, auch wenn ihr Ergebnis den scheinbaren Makel der Präsumtivität nie ganz abschütteln kann und prinzipiell immer der Revision offenbleibt. In gewissem Sinne zeigt diese Unvollendetheit nur die Notwendigkeit der Transzendenz – eines neuerlichen Transzendierens nämlich, das die Unvollendetheit aufgreift und einen neuen Versuch der Vollendung unternimmt; so schließt sich gleichsam der Kreis der Zeit, oder besser gesagt, er >öffnet< sich. Existentiell könnte man also sagen, der Mensch hat Anteil an der Ewigkeit in genau dem Maße, in dem er *nicht bei sich stehen bleibt, nicht versucht, Erreichtes für alle Zeit zu konservieren, sondern sich der Zukunft entgegenwirft*, um in dem Schritt aus sich heraus die Transzendenz aufleuchten zu lassen. Paradoxerweise liegt die Ewigkeit des Menschen gerade im Durchschreiten, im Ablaufen seiner Zeit.

»Was ist das ewig Wahre, das niemand jemals besitzt? Was ist dies jenseits alles Ausdrucks Ausgedrückte, und wenn wir zu seiner Setzung berechtigt sind, warum sind wir dann beständig bemüht um exakteren Ausdruck? Was ist dies eine, um das die Geister und Wahrheiten kreisen sollen, als strebten sie darauf hin, indessen sie doch wieder auf keinerlei präetabliertes Ziel hinstreben sollen? Die Idee eines transzendenten Seins hatte zumindest den Vorzug, das Tun nicht fruchtlos erscheinen zu lassen, in dem jedes Bewußtsein und die Intersubjektivität in beständig mühevoller Wiederholung selbst die eigene Einheit vollbringt. Allerdings ist dieses Tun das Innerste, was wir je in uns selbst zu ergreifen vermögen, so trägt zur Aufklärung unseres Lebens die Setzung Gottes nicht das mindeste bei. Wir haben keine Erfahrung von einem ewig Wahren und einer Teilhabe am Einen, sondern von konkreten Akten der Übernahme, durch die wir, nach dem Zufall der Zeit, Beziehungen zu uns selbst und zu Anderen knüpfen, Erfahrung mit einem Wort einer *Teilhabe an der Welt* – das >Sein-zur-Wahrheit< unterscheidet sich nicht vom Zur-Welt-sein.« (PhW, 449)

Keine ewige, transzendente Wahrheit finden wir in unseren zu Ideen verdichteten Gedanken. Doch in den ›konkreten Akten der Übernahme‹ verwirklicht sich eine Transzendenz, die uns in Berührung bringt mit etwas, das uns in radikaler Weise übersteigt. Merleau-Ponty nennt es hier die Welt, an der wir ›teilhaben‹. Wahrheit ist Wirklichkeit, ist Faktum – im doppelten Sinne: Uns begegnet *tatsächlich* Wahrheit, doch diese Wahrheit erhebt sich an einem Punkt unserer Geschichte und könnte an einem anderen wieder verschwinden – das Schicksal jeder Wirklichkeit.

DAS SUBJEKT DER TRANSZENDENZ

Nicht nur verschafft die Transzendenz unseren Ideen den Glanz der Ewigkeit, im Übersteigen des Bestehenden drückt sich auch die radikale Freiheit des Menschen aus, die es ihm ermöglicht, das Verhalten seines Denkens, die Bahnen, in denen es sich gewöhnlich bewegt, zu ändern. Zwar stehen wir immer im Kontext einer Denktradition, doch da unser Denken ein Sprechen ist und Sprechen als ein Ausdrücken immer über das Bestehende hinausstrebt, ist grundsätzlich die Möglichkeit eröffnet, aus der gegenwärtigen Tradition auszubrechen. Aber wer ist das Subjekt dieser Freiheit? Wir wissen, dass das Denken – auch wenn es sich erst im Ausdruck manifestiert – vor dem Ausdruck nicht gänzlich richtungslos sein konnte; andernfalls bliebe es unverständlich, wie überhaupt Kohärenz zustande kommt. Merleau-Ponty spricht in diesem Sinne von einer Bedeutungsintention, einer Leere und einem »Entzug« (PhW, 204), der nach Ausfüllung im Ausdruck strebt. Doch wer ist dieses stumme »Selbst« (vgl. PhW, 455), dieser – mit Nietzsche gesprochen – »mächtige Gebieter« und »unbekannte[] Weise[]« (Z Verächtern, KSA 4, 40)? Und was genau ist dieses Vermögen, aus bestehenden Bahnen auszubrechen; ist es ein Denken oder ein tiefergehendes, existentielles Vermögen? Anders – wieder in das Reich der Sprache transponiert – könnte man fragen, wer denn eigentlich spricht. Ich selbst kenne mich und alle meine Gedanken nur von ihrem Ausdruck her, doch kann ich unmöglich nur Ausdruck, ein Außen ohne ein Innen sein. »Soll es vielmehr überhaupt Bewußtsein geben, soll irgend etwas irgend jemandem erscheinen, so muß notwendig im Untergrunde all unserer besonderen Gedanken ein

Abgrund von Nicht-sein, ein Selbst sich öffnen. « (PhW, 455) Das Vermögen, das den Ausdruck hervorbringt, bleibt uns seinerseits notwendigerweise unerschlossen.

»Ein Kinderbuch erzählt von der Enttäuschung eines kleinen Jungen, der sich der Brille und des Buches der Großmutter bemächtigt hatte und nun glaubte, selbst die Geschichten entdecken zu können, die sie ihm zu erzählen pflegte. Die Fabel endet mit den Versen:

*Wo ist denn die Geschichte? Ich bin genarrt!
Ich sehe nichts als Schwarz mit Weiß gepaart!*

Für das Kind sind die ›Geschichte‹ und das Ausgedrückte keine ›Ideen‹ oder ›Bedeutungen‹, Sprechen und Lesen keine ›intellektuellen Leistungen‹. Die Geschichte ist eine Welt, die es auf magische Weise zur Erscheinung zu bringen möglich sein muß, indem man sich eine Brille aufsetzt und über ein Buch beugt. Letzten Endes aber bleibt das Vermögen der Sprache, das Ausgedrückte zum Dasein zu bringen und dem Denken Wege, neue Dimensionen und unbekanntere Gegenden zu erschließen, für den Erwachsenen nicht minder dunkel als für das Kind. « (PhW, 457)

Die Rolle des Leibes für den Ausdruck ist bereits deutlich geworden: Will ich einen Gedanken aussprechen – und damit beginnt ja erst das Denken –, dann muss ich mich meines Leibes bedienen. Alles Denken also fließt gleichsam durch den Leib, mein Leib aber – auch das ist deutlich geworden – ist nicht vollständig mein Besitz. Mein ganzer Weltbezug, und damit insbesondere die Motorik, die die Grundlage meines Ausdrucksvermögens bildet, ist durchdrungen von Habitualitäten, über denen mein spontanes Bewusstseinsleben sich erst erhebt. Dieses Prinzip von Habitualität und Spontaneität setzt sich dann bis in das abstrakteste und allgemeinste Denken fort. Selbst unsere »ewigen Ideen« gründen letztlich in dem durch die Zeitlichkeit fundierten Spiel von Sedimentation und spontaner Neuschöpfung. Die Habitualität des Leibes geht über den Ausdruck in das Denken ein und bildet auch hier die Struktur des Habituellen aus; immer ist unser

Denken eingeschlossen in Kontexte, die es unreflektiert bestimmen. Diesen Umstand versucht die Rede vom *Denken als Verhalten* einzufangen. Betrachtet man also, inwiefern es uns möglich ist, unser Verhalten zu ändern und was uns überhaupt zu einer Änderung befähigt, so entdeckt man auch die Grundlage für die Fähigkeit unseres Denkens, aus seinen gewohnten Bahnen auszubrechen. Und da letztendlich die Transzendenz als Übersteigerung des Bestehenden das Wesen jedes Denkens ist – des paradigmenerändernden sowie des sich unreflektiert in den Bahnen einer Tradition bewegenden –, erhellt die Frage nach unserer Freiheit gegenüber dem uns scheinbar determinierenden Verhalten auch die Frage nach dem Subjekt unseres Denkens und kann somit ein wenig Licht zumindest auf die Umrisse des notwendig dunklen Vermögens der Ausdrucksschöpfung werfen.

Den eigenen Habitus zu ändern, ist mit Schwierigkeiten verbunden, denn das willentliche Handeln kann eigentlich nur die Spontaneität betreffen. Da diese Spontaneität sich aber immer nur vor dem Hintergrund der Habitualität und ihrer Rechnung tragend abspielt, stellt sich zunächst die Frage, warum ich, ist mein Habitus einmal ausreichend fest ausgebildet, nicht ohnehin als vollständig determiniert gelten muss. Tatsächlich jedoch scheint es eine grundlegende Offenheit der menschlichen Existenz zu geben, gleichsam einen heiligen Punkt der Unberührtheit von allem schon Bestehenden. Merleau-Ponty sieht hier eine radikale Subjektivität, die jedoch kein allem zugrunde liegendes transzendentes Subjekt ist, sondern vielmehr ein »Nichts«, das erst durch *Aufgabe* seiner radikalen Freiheit und *Festlegung* im Ausdruck überhaupt etwas zu sein beginnt. Er unterscheidet zu diesem Zweck zwischen »schweigendem« und »ausgesprochenem *cogito*« (vgl. PhW, 458-460). Letztlich handelt es sich hierbei um eine Weiterentwicklung der Erkenntnis, dass wir alles, was wir von uns selbst wissen, nur unserem Ausdruck entnehmen können, und daher immer ein gewisser Abstand zwischen mir und mir selbst besteht – denn ich muss mich selbst erst in meiner Entäußerung kennenlernen, wie ich auch alles andere erst kennenlernen muss. Ich *bin* tatsächlich mein Ausdruck. Das »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten können (vgl. Kant KrV, 136 (B 131-132)), ist kein Denken in Merleau-Pontys Sinne, sondern nur ein anhaltloses »Selbstgefühl« (vgl. PhW, 460). Das *schweigende cogito* ist also kein *Selbstbewusstsein*. »Was man für das Denken des Denkens hält, ist ein reines Selbstgefühl, das noch nicht

sich selber denkt und erst noch der Enthüllung bedarf. « (PhW, 460) Es gibt kein Denken in der Potenz, das Denken hebt an und endet mit dem Ausdruck. Merleau-Ponty spricht gelegentlich von »reinem Denken«, immer in Anführungszeichen gesetzt. Dabei muss klar sein, dass es sich einerseits nicht um ein wirkliches Denken handelt, daher also ein anderer Ausdruck angemessen wäre, andererseits dieses stumme Bei-mir-selbst- und Bei-der-Welt-sein Ursprung und Ausgangspunkt allen wirklichen Denkens ist und somit natürlich schon etwas mit *Denken* zu tun hat.

»Doch diese undeklinierbare Subjektivität hat bei sich selbst und bei der Welt nur einen gleitenden Anhalt. Sie konstituiert nicht die Welt, sondern errät sie als ein sie umgebendes Feld, das nicht sie selbst sich gegeben hat; sie konstituiert nicht das Wort, *sondern spricht, wie man singt, weil man fröhlich ist*; [Herv. O.K.] sie konstituiert nicht den Sinn des Wortes, vielmehr *entspringt ihr dieser aus ihrem Umgang mit der Welt und den anderen Menschen*, [Herv. O.K.] die sie bewohnen, er findet sich am Schnittpunkt einer Mehrzahl von Verhaltungen und bleibt, auch als einmal »erworbener«, so genau und doch so undefinierbar wie der Sinn einer Geste.« (PhW, 459-460)

Mein Denken entspringt also meinem Weltbezug im weitesten Sinne, hat seinen Ursprung in der Mitte meiner Existenz – und so wird endgültig offenbar, dass das Denken nicht als ein abgegrenzter Bereich der Unbetroffenheit zu fassen ist. Alles, was ich bin, mein Verhalten und Verhältnis zu den Menschen und Dingen, die mich umgeben, zu allem, was ich meine Tätigkeit nenne, kurz, mein ganzes Leben findet seinen, mehr oder weniger gewichtigen, Widerhall in meinem Denken. Der Begriff des »reinen Denkens« hat also seinen Sinn, insofern eben alles auf gewisse Weise Denken ist, auch das ausdruckslose; das Missverständnis entspringt dem Attribut der »Reinheit«. Denn das Unaussprechliche am Ursprung allen Denkens ist gerade nicht die völlig auf sich selbst zurückgeworfene reine Subjektivität, sondern die nicht hintergehbare Verstrickung der Existenz mit der Welt und den Anderen.

Merleau-Ponty spricht auch von einer »Erfahrung meiner selbst durch mich selbst« und der »Selbstgegenwart bei sich selbst«, die sich nur in

»Grenzsituationen« zeigt, beispielsweise in der »Todesangst« und in der »Angst vor dem Blick der Anderen auf mich« (PhW, 459-460). Am Ende der *Phänomenologie der Wahrnehmung* lässt er dann Antoine de Saint-Exupéry sprechen, der angesichts großer Gefahr feststellt: »Der Mensch ist nichts als die Verknüpfung von Verhältnissen, und sie nur sind es, die für den Menschen zählen.« (PhW, 518) Immer ist es der Andere und mein Verhältnis zu ihm, das auftaucht, wenn man versucht, die Existenz auf ihr reines Selbst zu reduzieren. Wenn Merleau-Ponty schreibt, »[i]ch kann die Augen schließen, mir die Ohren verstopfen – doch ich kann nicht aufhören, zu sehen, sei es auch nur das Schwarz meiner Augen, zu hören, sei es auch nur die Stille« (PhW, 450), so könnte man ergänzen, dass ich mich auf meine reine Existenz zurückziehen kann und doch nie aufhöre, mich auf meine Mitmenschen hin zu entwerfen. Die ›Selbstgegenwart‹ bei mir selbst ist keine ›Selbstgegenwart‹, sondern Gegenwart bei einem Anderen, der nicht da ist, gleichsam der Stumpf meiner Intersubjektivität, der meinen verstopften Ohren gleich in die Stille hinaushorcht. Joseph Ratzinger schreibt über die Furcht desjenigen, der des Nachts bei einem Toten Wache halten muss: »Was hier aufsteht, ist eine völlig andere Art von Furcht, nicht Furcht vor etwas, sondern im Einsamsein mit dem Tod das Unheimliche der Einsamkeit an sich, die Ausgesetztheit der Existenz.« (Ratzinger 2011, 281) Wenn der Mensch in der ›Grenzsituation‹ der ›Todesangst‹, in der ›Ausgesetztheit der Existenz‹ vollständig auf sich geworfen ist, so erlebt er doch nicht sich selbst, sondern die Kehrseite seiner Intersubjektivität, das ›Unheimliche der Einsamkeit an sich‹.²¹ Der Kern meiner Existenz ist keine unberührbare, reine Subjektivität, sondern mein Verhältnis zur Welt und zu den Anderen, und diesem Verhältnis entspringt das Denken, ehe es uns im Ausdruck greifbar wird. Daher plädiere ich für den Begriff des *existentiellen Denkens*, um diejenige Operation zu bezeichnen, die dem Denken vorausgeht und den Gedanken eine Richtung gibt, bevor diese sich im Ausdruck manifestieren.

Angesichts dieser Feststellungen stellt sich als letzte Frage die nach der Möglichkeit eines freien Denkens überhaupt. Denn weder meine eigene Existenz noch mein Verhältnis zur Welt sind wirklich unter meiner Kontrolle. Welche Gestaltungsmöglichkeiten habe ich also im Rahmen des existentiellen Denkens? Im ersten Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* werden die wesentlichen Grundzüge der Existenzphilosophie Merleau-Pontys vor-

gestellt. Im zweiten Teil, dem Teil über die wahrgenommene Welt, werden, neben der Darstellung des Aufbaus unserer Wahrnehmungswelt, einige dieser existenzphilosophischen Aspekte vertieft. Im dritten Teil, der vom *cogito*, dem reinen Denken und transzendentalen Bewusstsein handelt, deutet sich hier und dort eine Wende an hin zu traditionellen bewusstseinsphilosophischen Themen; Merleau-Ponty scheint den Anschluss an die Husserlsche Phänomenologie zu suchen. Als letztes Kapitel jedoch, von dem man den Höhepunkt des Werkes und vielleicht Antworten auf die drängenden Fragen erhofft, folgt eine Auseinandersetzung mit der Freiheit. Ganz in Erwartung der bewusstseinsphilosophischen Pointe des Werkes wird man unerwartet mit dem existenzphilosophischen Urthema der Freiheit konfrontiert. Doch in der Tat, *dieses* ist die Pointe und die letzte Frage: Die Frage nach Denken und Bewusstsein kulminiert in der Frage nach der Möglichkeit von Freiheit gegenüber immer schon gegebenen Situationen.

Die Freiheit des Denkens beginnt als die existentielle Freiheit gegenüber einer gegebenen Situation. » > Es ist wenig wahrscheinlich <, daß ich einen Minderwertigkeitskomplex, in dem ich mir zwanzig Jahre lang gefallen habe, jetzt durchbreche « (PhW, 502), schreibt Merleau-Ponty und deutet damit an, welches Problem Vergangenheit und Sedimentation für die Freiheit bedeuten. Natürlich kann ich mich meinem Habitus entgegen verhalten, kann mir genau bewusst machen, wie ich mich verhalte und weshalb, um dann mein Verhalten bewusst zu ändern. Doch sind dann eigentlich nicht mehr die Menschen und Dinge meiner Umwelt die Intention meines Verhaltens, sondern mein Verhalten selbst; ich hebe meine Habitualität auf eine Ebene des Bewusstseins, auf der sie als Habitualität nichts zu suchen hat. Es ist ja gerade der Sinn und Zweck der Habitualität, im Hintergrund zu bleiben. Sie ermöglicht mir überhaupt erst ein Leben und ein Bewusstsein gegenüber den Dingen, weil sie mir einen großen Teil meiner Verhaltungen aus der Hand nimmt, mich von ihnen entlastet und somit erst die Freiheit gegenüber meiner Umwelt schafft.

Diesen Vorgang rückgängig zu machen und mein Verhalten bewusst zu steuern, bedeuten eine große Anstrengung sowie ein künstliches Verhältnis zu den Gegenständen, denen ich so begegne. Niemand kann auf diese Weise leben oder denken. Denn für mein Denken gilt dasselbe: Ich denke aus einer bestimmten Tradition und Gewohnheit heraus. Selbstverständlich kann ich

darüber reflektieren und mir Mühe geben, anders zu denken. Aber in dem Augenblick bin ich, bei aller Anstrengung, weniger den wirklichen Gegenständen meines Denkens zugewandt als diesem Denken selbst. Will ich mich den Gegenständen meines Denkens zuwenden, so bleibt mir nichts anderes übrig, als mich auf den Habitus meines Denkens zu stützen, um überhaupt den Blick frei zu haben. Möchte ich mein Leben leben und mich bewusst meiner Umwelt zuwenden, dann muss ich mich auf den Habitus meines Verhaltens verlassen, und dieses Verhalten ist nicht vom Himmel gefallen, sondern hat sich aus der Sedimentation aktueller Handlungen ergeben. Ein einmal eingeschlagener Weg des Verhaltens begünstigt in der Zukunft Handlungen gleicher Art, die ihrerseits den Habitus dieses Verhaltens bestärken. Es wird also mit der Zeit immer schwieriger, sich anders zu verhalten, doch – dank der grundsätzlichen Offenheit der Existenz – niemals ganz unmöglich. Um es mit Merleau-Pontys eigenen Worten zu sagen: »Keiner ist je ganz gerettet, und keiner ist je ganz verloren.« (PhW, 204) Wie entsteht aber aus aktuellen Handlungen, Verhaltensweisen oder Vorgängen des Denkens ein habituelles Verhalten? Kennt man diesen Ablauf, so lässt sich verstehen, wie ein angestregtes, künstliches Verhalten sich seinerseits sedimentiert, meinen Habitus wandelt und so irgendwann zu einem normalen Verhalten wird.

Der Frage nach Möglichkeiten, die eigene Existenz zu wandeln, geht auch Ludwig Binswanger nach, wenn er in seinem Vortrag »Über Psychotherapie« (Binswanger 1994, 205-230) die Frage stellt, »wie *Psychotherapie überhaupt wirken kann*« (Binswanger 1994, 205). Auf diesen Vortrag nimmt auch Merleau-Ponty Bezug und zitiert den Krankheitsfall eines Mädchens (PhW, vgl. 192-198), das, nach dem mütterlichen Verbot, ihren Freund zu sehen, den Gebrauch der Sprache verlor und die Nahrung verweigerte.

»Die Aphonie stellt so eine Verweigerung der Koexistenz dar, [...] ihre Unfähigkeit, Nahrung zu verdauen, hat ihren Sinn daher, daß die Verdauung die Bewegung der Existenz überhaupt – als Aufnahme und Assimilierung des Geschehens – symbolisiert[...]« (PhW, 192)

Merleau-Ponty übernimmt von Binswanger die Auslegung, das Mädchen verweigere sich dem Leben im Allgemeinen und dem Zwischenmenschlichen im Besonderen. Im Übrigen handelt es sich hierbei nicht um ein rein

plötzliches Auftreten solchen Verhaltens, sondern das Mädchen hatte, nach einem schweren Erdbeben in früher Kindheit, bereits kurzzeitig ähnliche Symptome. Es liegt also eine bevorzugte Verhaltensweise im Umgang mit Ausnahmesituationen vor, die eine lange Geschichte im Leben des Mädchens hat, ein tief sedimentiertes habituelles Verhalten. Dabei ist festzuhalten, dass es sich nicht um eine Simulation der Symptome handelt, um etwa in einem willentlichen Akt der Umwelt den eigenen inneren Zustand zu verdeutlichen. Die Aphonie ist kein »abgekartet-böswilliges Schweigen«, dieses »Verhalten ist kein >demonstratives<, wie das des Staatspräsidenten, der einem Lokomotivheizer die Hand drückt oder einem Bauern auf die Schultern klopf<« (PhW, 193), vielmehr hat es für das Mädchen die »Konsistenz von Dingen« (PhW, 195) angenommen. Diese gleichsam *materielle Wirklichkeit* eines besonders verfestigten und tief in der persönlichen Geschichte verankerten Verhaltens, soll hier strukturell als Beispiel dienen, um die Möglichkeiten der Freiheit zu ergründen. Wenn alles Denken im Verhalten gründet, dann muss für den Ausbruch aus bestehenden Bahnen des Denkens im Kern das gleiche gelten wie für die Überwindung festgefahrener Verhaltensstrukturen.

Das Mädchen hat seine Stimme schließlich im Zuge einer Psychotherapie wiedergefunden. Bei dieser Heilung kann es sich aber unmöglich um einen willentlichen Entschluss handeln, denn so wenig wie das Zustandekommen des Symptoms nur ein Spiel war, die bewusste Entscheidung, einen inneren Zustand in dieser Weise zum Ausdruck zu bringen, so wenig kann die Heilung bewusst und willentlich herbeigeführt werden. »Das Symptom wie die Heilung kommen nicht auf der Ebene des objektiven, thetischen Bewusstseins zustande, sondern in einer tieferen Schicht.« (PhW, 196) Die Entstehung des Symptoms als auch die Heilung bedeuten, dass etwas nur Vermeintes, Innerliches für mich und andere Wirklichkeit wird. Die Krankheit ist zunächst nichts weiter als eine bestimmte Positionierung oder Ausrichtung der Existenz auf die Welt hin, mit Merleau-Ponty gesprochen: eine »Modulation« der Existenz. In diesem Fall ist es die Verweigerung eines bestimmten Bereiches des Weltbezugs. Damit diese Modulation mehr ist als nur eine innere Leere und Forderung, damit sie *Wirklichkeit* wird, füllt sie sich mit Äußerem und wird zum Ausdruck. Diese >tiefere Schicht<, in der aus der noch stummen Bedeutungsintention der Ausdruck hervorge-

bracht wird, ist der Leib. Um unser Selbst und unsere Gedanken für uns und andere sein zu lassen, bedürfen wir unseres Leibes und seines natürlichen Ausdrucksvermögens, das in der Motorik seine Grundform hat. Ist das einmal erkannt, geht es nur mehr darum, die letzten existenzphilosophischen und erkenntnistheoretischen Folgerungen zu ziehen.

Mein Vermögen des Ausdrucks ist mir selbst rätselhaft und gleichsam entzogen. Spüre ich die undeterminierte Forderung der Bedeutungsintention in mir, so weiß ich, es gibt dort einen Gedanken in mir, der seiner Geburt entgegenstrebt. Doch bleibt mir dieser Gedanke dunkel, bis er ausgedrückt ist. Dementsprechend steht mir kein willentliches Mittel zur Verfügung, ihn gezielt hervorzubringen – dafür müsste ich ihn zuvor schon gekannt haben. Ringe ich um Ausdruck für etwas, das in mir vorgeht, so gibt es keinen Algorithmus, dem ich folgen könnte, um den Ausdruck zu produzieren. Ich kann den hervordrängenden Gedanken umkreisen und umspielen, aber den letzten Schritt hin zur Manifestation kann ich nicht selbst gehen. Ich muss mich darauf verlassen, dass mein Leib ihn für mich geht. Merleau-Ponty illustriert dies am Beispiel von Schläfer und Schlaf:

»[I]ch strecke mich in meinem Bette aus, auf der linken Seite, die Knie leicht angezogen, ich schließe die Augen, ich atme langsamer, ich löse mich von jederlei Vorhaben. Doch hier hat das Vermögen meines Willens oder meines Bewußtseins seine Grenze. Wie in den dionysischen Mysterien die Gläubigen den Gott anriefen, indem sie Szenen seines Lebens mimisch darstellten, so beschwöre ich die Heimsuchung durch den Schlaf herauf, indem ich Atem und Haltung des Schläfers nachahme. Der Gott ist da, wenn die Gläubigen sich von der Rolle, die sie spielen, nicht mehr unterscheiden, wenn ihr Leib und ihr Bewußtsein ihm nicht mehr ihre undurchdringliche Besonderheit entgegensetzen, vielmehr gänzlich mit dem Mythos verschmolzen sind. So gibt es einen bestimmten Augenblick, in dem der Schlaf >kommt<: er überlagert sich jener Nachahmung seiner, die ich ihm darbot, es gelingt mir zu werden, was ich zu sein fingierte[.]« (PhW, 196)

Der Schlaf wird also gleichsam >beschworen<. Ich kann den Schlafspielen bis ins letzte Detail, aber ich kann mich nicht schlafend machen, den Schlaf

zur Wirklichkeit werden lassen – diesen letzten Schritt muss ich meinem Leib anvertrauen; der Leib kann Wirklichkeit werden lassen, was ich nur vermeine. So lässt mein Leib auch mein habituelles Verhalten erst entstehen, indem er, was ich tue, nach und nach als Gewohnheit übernimmt. Diese Gewohnheiten wird er mir dann später als bevorzugtes Verhalten in einer bestimmten Situation darbieten – und *wahrscheinlich* nehme ich das Angebot an. Aber ich kann die Anstrengung unternehmen, gegen mein Verhalten anzuarbeiten. Ich kann, gleich den Gläubigen, die Dionysos anrufen, immer wieder *so tun, als ob* ich ein anderes Verhalten hätte. Dann besteht die *Möglichkeit*, dass mein Leib wiederum dieses geänderte Verhalten nach und nach aufgreift und mein Habitus sich wandelt. In diesem Fall bin ich derjenige, der das Angebot unterbreitet, und mein bewusster Wille hat seine Grenze dort, wo die tatsächliche Verwirklichung beginnt. So gesellt sich zu der radikalen Offenheit des Menschen, die ihm selbst in der verfahrensten existentiellen Situation erlaubt, sein Leben neu auszurichten, auch eine radikale Unsicherheit und Dunkelheit. Sowohl der Erwerb einer Gewohnheit oder einer Tradition des Denkens als auch ihre spätere Änderung setzen nicht nur einen Akt des Willens oder des Denkens voraus, sondern einen »existentiellen Schritt« (PhW, 196).²²

»Die Verwirklichung dieser Metamorphose ist die Rolle des Leibes. Er ist es, der die Idee zu Dingen, meine Mimik des Schlafes in wirklichen Schlaf verwandelt.« (PhW, 197)

Und er ist es, der meine Andeutung eines anderen Verhaltens zu wirklichem Verhalten macht. Diese Leistung, so schreibt Merleau-Ponty an anderer Stelle, muss als ein »ursprüngliches Faktum« (PhW, 230) anerkannt werden.

Auf die Ebene des Denkens transponiert heißt das: Mein Leib lässt meine Gedanken erst Wirklichkeit werden, mein Leib vollbringt das Denken erst. Doch im Grunde ist damit zunächst nur der gleichsam technische Aspekt der Freiheit beleuchtet. Die eigentliche Frage lautet: Woher überhaupt kommt die Intention, mein Verhalten zu ändern? Auch hier muss etwas der Bedeutungsintention Vergleichbares vorausgegangen sein: Unmerklich hat sich etwas geändert, etwas tief im Inneren meiner Existenz hat sich gewendet, und ich beginne, Schritt für Schritt mein Verhalten oder die Weise mei-

nes Denkens zu ändern. Der Leib spielt dabei die Rolle des Verwirklichers, mein explizites Bewusstsein das des unaufhörlichen Arbeiters gegen den Widerstand der Gewohnheit. Aber woher kam die ursprüngliche Intention, überhaupt in diese Richtung zu arbeiten? Merleau-Ponty und Binswanger nennen die Annahme eines neuen Verhaltens durch den Leib einen »existentiellen Schritt«. Das ist insofern passend, als dass dieser Schritt sich meines ausdrücklichen Willens entzieht und einer Wendung meines ganzen Seins bedarf. Aber der wahrhaft existentielle Schritt ist doch derjenige, der diese Entwicklung ursprünglich ausgelöst hat. Freiheit und Denken entspringen beide meiner Situation in der Welt, zunächst als stumm vermeinte Intention, dann – vermittelt meines Leibes – als Ausdruck und Verhalten. Wie es kommt, dass eine Existenz sich plötzlich wendet, eine Tradition durchbrochen wird, kann nur bis zu einem bestimmten Punkt verständlich gemacht werden. Irgendwo zwischen der Welt, den Menschen um mich herum und mir blitzen – unerwartet und grundsätzlich erst im Nachhinein nachvollziehbar – diese Leerstellen auf, die danach verlangen, dass wir ihnen unsere Stimme leihen. Aus dem Zusammenstoß von Mensch und Welt steigen die Bedeutungsintentionen auf wie Funken in der Dunkelheit.²³

ZUSAMMENFASSUNG

Wie lässt sich ein Begriff des *existentiellen Denkens* von Merleau-Ponty aus entwickeln? Das *Denken ist ein Verhalten*, und damit gilt alles, was man über die Existenz sagen kann – die ihrerseits charakterisiert werden kann als ursprüngliches Verhalten gegenüber der Welt –, in ähnlicher Form auch für das Denken. Die wesentliche Struktur ist hierbei die von *Habitualität und Spontaneität*; aktuelle Akte des Denkens sedimentieren sich und bilden damit die unreflektierte Grundlage späterer Denkakte. Dieser Struktur liegt die Zeitlichkeit zugrunde: Gegenwarten sedimentieren sich zu einer Vergangenheit, die als Ausgangspunkt für Zukunftsentwürfe dient. Wird das Denken in dieser Weise als bedingt beschrieben, kommt die Frage auf, wie für den Menschen allgemeine Ideen sein können. Schließlich gibt es Wahrheit immer nur im Kontext einer bestimmten Tradition des Denkens, und diese Traditionen selbst sind geschichtlich entstanden, fußen also auf einer fundamentalen Kontingenz. Dennoch gibt es die Erfahrung von Wahrheit, gibt es – zumindest epochenweise – Ideen, denen scheinbar zeitlose Geltung zukommt. Wesentliche Bedeutung bei der Klärung dieses Paradoxon hat die Bewegung, die in der Gegenwart die Vergangenheit aufgreift und sich der Zukunft entgegenwerfend einen neuen Sinn auf Grundlage des Bestehenden schafft: die *Transzendenz*. Dem Ergebnis der Transzendenz eignet Präsumtivität, d.h. die in der Transzendenz ergriffene Wahrheit hat nur vorläufigen Charakter. Die Transzendenz selbst als Akt aber ereignet sich wahrhaftig, das Überschreiten alles Bestehenden hat Wirklichkeit. Die Ideen, die gleichsam im Ausdruck konservierte Transzendenz sind, haben somit trotz oder gerade wegen ihrer geschichtlichen Faktizität Anteil an einer sich wirklich ereignenden Wahrheit.

Doch wer ist das Subjekt dieser Transzendenz und welche Freiheit kommt ihm zu? Die Transzendenz ist wesentlich bedingt durch alles schon Bestehende und dementsprechend kann ihre Freiheit keine totale sein.

Gleichzeitig kommt ihr eine radikale Offenheit zu, nie ist sie gänzlich determiniert durch die Vergangenheit. In diesem Spannungsfeld zwischen Determination und Überwindung der Vergangenheit vollbringt die Transzendenz die Schöpfung unerhörten, neuen Ausdrucks aus dem schon Gegebenen. Sie operiert somit an der Schnittstelle von Ausdruck und Nicht-Ausdruck, und dementsprechend kann der Ursprung dieses Vermögens selbst nicht von der Welt des Ausdrucks sein. Die Suche nach dem Subjekt führt bald an einen Punkt, an dem die phänomenologische Deskription versagen muss. Der Akt der Transzendenz ist ein *existentieller Schritt*, und die sich hier umspielenden Aspekte von Freiheit und Gebundenheit lassen sich nur bis zu einem gewissen Grade beschreiben – der erste Ursprung bleibt im Dunkeln. Merleau-Ponty plädiert dafür, das schweigende Selbst, das allem Ausdruck zugrunde liegt, als ein ursprüngliches Faktum anzuerkennen. Es wird aber deutlich, dass dieses Selbst kein transzendentes Bewusstsein ist, sondern, wenn man es entlang der Linien beschreibt, die Merleau-Ponty vorgibt, eher als der Schnittpunkt meiner Existenz mit allen anderen und der Welt aufzufassen wäre – mithin also *radikal diesseitig und von der Welt betroffen*. So findet man auf der Suche nach unserem Innersten immer nur die Verstrickung der Existenzen miteinander und ihr Zusammentreffen in der Welt. An dieser Stelle hält Merleau-Ponty sich bedeckt, vermeidet explizite Aussagen. Doch ausgehend von seinen Beschreibungen lässt sich ein Konzept des *existentiellen Denkens* aufstellen: Erstens entspringt mein Denken der Mitte meiner Existenz, aus dem Zusammenstoß mit der Welt, und nicht an einem jenseitigen Punkt transzendenter Unbetroffenheit. Zweitens bedarf das Denken als ein Verhalten ständig der Bewegung und Modulation meiner Existenz. Sowohl das Erlernen bestimmter Denkmethoden und die Bewegung innerhalb ihrer, als auch insbesondere der Ausbruch aus solchen Traditionen setzt die Wendung meiner gesamten Existenz voraus. Der Ursprung der Gedanken als auch der Akt des Denkens selbst sind auf existentieller Ebene zu verorten.

ZWEITER TEIL

NIETZSCHE

EINLEITUNG

Der Einstieg in Nietzsches Philosophie gelingt über den Konflikt zwischen Leben und Denken. Für Nietzsche ist die Perspektivität eines der wesentlichen Merkmale des Lebens. Nur verträgt sich Perspektivität selbstverständlich nicht mit einem absoluten Wahrheitsanspruch. Das Denken strebt nach Wahrheit, das Leben aber hat als Voraussetzung den Irrtum. Es stellt sich also die Frage, wie ein »wahres« Denken unter diesen Vorzeichen überhaupt möglich ist. Dabei wird sich zeigen, dass der Mensch diese ausweglose Situation des Denkens transzendieren kann, indem er sich auf sein schöpferisches Tun fokussiert und die Vorstellung aufgibt, die Ergebnisse seiner Arbeit könnten zeitlose Wahrheit beanspruchen. Im Zuge dessen wird immer wieder deutlich werden, welche enge Verknüpfung zwischen Leben und Denken in Nietzsches Philosophie besteht und dass jedes Denken immer aus der Mitte und den Bedingungen des Lebens entspringt.

Zu diesem Zweck soll zunächst anhand der *Geburt der Tragödie* die Darstellung der ursprünglichen Lebensmacht in Abgrenzung vom wissenschaftlichen Denken skizziert werden. In dieser Gegenüberstellung wird ein erster Einblick in die Mechanismen gewonnen, die bei der Entstehung der Welt, wie sie sich dem menschlichen Erkennen zeigt, wirksam sind. Leben und Welt der antiken Griechen ist ausgelegt durch den tragischen Mythos und mit dem Menschen versöhnt durch die Tragödie. Dieser Zugang zur Welt aber ist ein künstlerischer, das Wissen und die Erkenntnis, die er vermitteln kann sind nur implizit. Sokrates, der Archetyp des wissenschaftlichen Menschen, stellt dem sein Ideal des expliziten Wissens gegenüber: Man muss Rechenschaft über das Zustandekommen seines Wissens ablegen können, anderenfalls ist es kein Wissen. Die Tragödie aber kann ihre eigene Wirkung nicht erklären, ihre Weisheit über das Leben liegt jenseits des Aussagbaren, ihr Wissen ist ein existentielles Wissen. Auf der einen Seite scheint Sokrates das Wissen von Unsicherheiten bereinigen zu wollen, die dadurch zustande

kommen, dass Leben und Denken miteinander vermischt werden. Gleichzeitig aber verknüpft er das Wissen mit Tugend, macht also gerade dort, wo eigentlich durch kritisches Hinterfragen die Erkenntnis von den Bedingungen des Lebens getrennt werden sollte, das Wissen zu einer Angelegenheit der Lebensführung. Auf diese Weise liegt der durch das Leben gestiftete Irrtum nun nicht mehr offen zu Tage, sondern bleibt verdrängt hinter der Fassade eines einwandfreien wissenschaftlichen Denkens – ohne dadurch aber aufgehoben zu sein. Dieses von Sokrates ersonnene wissenschaftliche Denken ist darstellbar als eine Reduktion auf das *Sein*, während die ursprüngliche Wahrheit des Lebens von Nietzsche als *Fluss des Werdens* bezeichnet wird. Für ihn ist das Sein das Spätere, der Mensch zwingt das unfassbare Werden in feste Formen des Seins. Eine Erkenntnis, die sich auf das Sein richtet, kann also nur eine willkürliche Perspektive des ursprünglichen Werdens erfassen; jede solche Erkenntnis befindet sich demnach bezüglich der Wahrheit des Werdens im Irrtum. Geirrt wird aber nach festen Regeln, so dass der Irrtum als Tradition schließlich wie die Wahrheit erscheint. Diese Tradition des Irrtums bezeichnet Nietzsche als *Moral*. Die Moral ist gleichsam der Bauplan, nach dem das Sein aus dem Werden hervorgeht. Damit ist sie aber auch dasjenige, was uns in den Irrtum bannt und die Erkenntnis des ursprünglichen Werdens verstellt (Kapitel Vier).

Dieses Prinzip hat in Nietzsches Philosophie umfassendere Bedeutung. Das Leben benötigt die Festigkeit des Seins, um sich zu entfalten, seine inhärente Perspektivität zwingt die Unbestimmtheit des Werdens gewaltsam in feste Strukturen. Es gehört so zu den Voraussetzungen des Lebens, sich über die wahre Beschaffenheit der Welt – ausgedrückt in der ursprünglichen Unbestimmtheit des Werdens – zu täuschen. Das Denken wiederum strebt nach universeller Geltung, und insbesondere seine Verfeinerung zum wissenschaftlichen Denken ist auf der Suche nach Irrtümern, um sie zu korrigieren. Damit sind die Grundzüge dieses Konfliktes skizziert: Das Leben muss irren, das Denken fordert die Korrektur des Irrtums. Nietzsche nimmt in dieser Auseinandersetzung im Fortlauf seines Schaffens unterschiedliche Positionen ein. In der *Geburt der Tragödie* gilt das Leben als die höchste Autorität. Der sokratische Ansatz hingegen ist problematisch aus zwei Gründen: Erstens beschneidet die Forderung nach einem transparenten und eindeutigen Wissen die Autorität des verschwommenen und vieldeutigen Lebens. Und

zweitens erreicht Sokrates am Ende nicht die Loslösung des Wissen vom Leben, vielmehr positioniert er das Wissen erst recht in einem Kontext der Lebensführung, um diesen Umstand dann zu verschweigen. In *Menschliches, Allzumenschliches* macht Nietzsche zunächst eine Kehrtwende: Das wissenschaftliche Denken ist nun die Autorität, von der er sich Aufklärung über Mensch und Welt erhofft. Es ist wichtig anzumerken, dass Nietzsches wissenschaftliche Denken nicht das des Sokrates ist. Nietzsches Wissenschaft will ernst machen mit dem von Sokrates postulierten und dann nicht eingehaltenen Leitgedanken, alles Wissen müsse bis ins Letzte transparent und jede seiner verborgenen Voraussetzung sichtbar gemacht sein. Auch das Leben hat sich dem unterzuordnen, und der Mensch muss mit Härte gegen sich selbst die Irrtümer aufdecken, die sein Leben ursprünglich überhaupt ermöglicht haben. *Die fröhliche Wissenschaft* bietet dann abermals eine neue Perspektive. Wohl oder übel wird am Ende das Leben die Überhand über das Denken und sein Streben nach Wahrheit behalten. Gleichzeitig aber ist dieser *Wille zur Wahrheit* im Laufe der Zeit selbst zu einer Institution des Lebens geworden. Wissenschaft zu betreiben – und das heißt insbesondere, die Irrtümer, die Voraussetzung des Lebens sind, aufzudecken – ist selbst zu einer lebensfördernden Beschäftigung geworden. Der Konflikt verläuft nun also nicht mehr zwischen Leben und Denken, sondern ist ein Konflikt des Lebens mit sich selbst. Einerseits also hat die Wahrheit ihren Platz im Leben gefunden, andererseits hat das Leben sich der Wahrheit bemächtigt – und so fragt Nietzsche, was diese Wahrheit noch sein kann, wenn das ewig irrende Leben sie sich »einverleibt« hat.

Die Klärung dieser Frage führt über das Thema des Leibes zu ihrer Zuspitzung. Wenn das Denken letztlich eine Modalität des Lebens ist, dann kann das Subjekt dieses Denkens kein reiner Geist sein, sondern muss ein Organismus, ein Leib sein. Die Beziehung von Leben und Denken zeigt sich nun deutlich in der Abhängigkeit des Denkens vom Leib. Zunächst wird der allgemeine Zusammenhang von Denken und Physiologie bei Nietzsche in den Fokus rücken. Es ist wichtig einzusehen, dass Nietzsches Rede von Physiologie keinen Materialismus bedeutet. Diese Ausdrucksweise zeigt vielmehr an, dass der Mensch immer abhängig von seinen äußeren Bedingungen ist – den Auswirkungen z.B. des Klimas auf seine Physis –, diese Bedingungen aber mehr sind als eine Materie, die uns umgibt und durchdringt und

die Gegenstand objektiver Erkenntnis sein könnte. Die Rede von Physiologie und Umweltbedingungen bedeutet keine Reduktion des Menschen auf eine Materie, sondern ist im Gegenteil die Adelung des scheinbar nur Materiellen zum untrennbaren mit dem Leben verwobenen Träger eines lebendigen Denkens. Gleichzeitig ist so aber auch die Bindung des Denkens an seine weltlichen Umstände verdeutlicht. Die Frage nach dem Subjekt des Denkens beantwortet Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*, wenn er den Leib als den Ausgangspunkt der Gedanken darstellt. Das Leben hat sich das Denken also »einverleibt«, der Leib ist es, der denkt, und durch ihn muss die Perspektivität und jeder Irrtum des Lebens auch in das Denken eingehen. Damit ist die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit nun in voller Schärfe gestellt (Kapitel Fünf).

Der Zusammenhang von Leben und Denken, der Nietzsche sein ganzes Werk über beschäftigt, führt also letztendlich zu der Frage nach den Möglichkeiten von Erkenntnis. In *Also sprach Zarathustra* bietet Nietzsche eine Lösung für den Konflikt von Leben und Denken und damit in der Folge auch eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit. In der Auseinandersetzung mit dem Leib ging es nicht zuletzt auch darum, wie der Leib, gleichsam als Austragungsort des Konfliktes zwischen Leben und Denken, zwischen beiden Seiten zu vermitteln imstande ist. Wenn ein eigentlich lebensfeindliches Denken Eingang in das Leben finden kann, dann muss an diesem Leben sich erst etwas geändert haben, um den Konflikt zu entschärfen. Der Leib ist es, der entscheidet, was jeweils Lust und Unlust hervorruft, der Leib *wertet* und lässt damit erst etwas als förderlich oder feindlich erscheinen. Werte aber sind immer geschaffen, und so führt die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit des Menschen zum Thema des Schaffens. Schon bei der Gegenüberstellung von *Sein und Werden* ist die Bedeutung des Schaffens offenbar; das eindeutige Sein wird nach bestimmten Werten aus dem mehrdeutigen Werden hervorgebracht. Dementsprechend ist im Sein keine andere Wahrheit zu finden, als der Mensch hineingelegt hat. Da im Werden aufgrund seiner grundsätzlichen Unerkennbarkeit überhaupt nichts zu finden ist, bleibt als einziges die vom Menschen geschaffene Wahrheit. In der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit des Menschen rückt das Schaffen also an die Stelle des Erkennens: Es gibt keine erkennbare Wahrheit; es gibt aber wohl Wahrheiten, die vom Menschen geschaffen sind. Neues zu schaf-

fen heißt aber insbesondere Altes zu zerstören. Auf diesem Wege bildet der Schaffensprozess die Dynamik des Lebens selbst nach: Das Schaffen muss das Alte überwinden, und so – da das Neue bald das Alte ist – sich ständig selbst überwinden.

Dieses Streben zur ständigen Selbstüberwindung ist ein Resultat des *Willens zur Macht*. Der Wille zur Macht, d.h. der Wille allen Lebens zu immer neuen Überwindungen und immer neuer Machtsteigerung, kann die verschiedensten Formen annehmen. So zeigt er sich z.B. im *Willen zur Wahrheit*, wenn der Mensch das grundsätzlich unerkennbare Werden den Formen seines Denkens unterwirft. Doch auch wenn alles Leben und jede Form des Machtstrebens Ausprägung des Willens zur Macht ist, so gibt es gute und schlechte Formen. Der gute Wille zur Macht strebt danach, sich Schwächeres zu unterwerfen, ist aber auch jederzeit bereit, sich seinerseits dem noch Stärkeren zu unterwerfen. Der schlechte Wille zur Macht hingegen will unterwerfen, aber niemals etwas über sich selbst akzeptieren; er hält sich für absolut. In diesem Sinne ist der von Nietzsche kritisierte Wille zur Wahrheit ein schlechter Wille zur Macht, da er eine absolute, alles beherrschende Wahrheit behauptet. Will sich der Schöpfungsprozess der Dynamik des Lebens anmessen und im oben genannten Sinne ein guter Wille zur Macht sein, so muss der Schaffende zwar einerseits alte Werte vernichten, damit seine eigenen die Herrschaft antreten, er muss aber auch allzeit bereit sein, seine eigene Schöpfung dem noch Größeren zu opfern. In Bezug auf die Wahrheit bedeutet dies, dass die absolute Wahrheit eine schlechte Wahrheit ist; eine gute Wahrheit ist eine geschichtliche, die weiß, wann ihre Zeit gekommen ist, abzutreten. Die gute Wahrheit hat eine *zeitlich begrenzte Geltung* bis sie von einer neuen Wahrheit abgelöst wird.

Will man als Schaffender nicht auf den Pfad des schlechten Willens zur Macht geraten, muss man also immer bereit sein, das eigene Werk zu verwerfen und etwas Besseres an seine Stelle zu setzen. Man könnte sagen: Die Geltung der Werke verblasst mit der Zeit und muss erneuert werden. Das bedeutet für den Schaffenden aber, dass er eine besondere existentielle Leistung zu vollbringen hat, sich immer wieder selbst zu überwinden, um die Ergebnisse seiner Arbeit vor der Bedeutungslosigkeit zu bewahren. Eine solche Existenz, die dem Prinzip einer ewig fortgesetzten Schöpfung folgt, beschreibt Nietzsche in Form des *Übermenschen*. Dem Übermenschen steht

der *Geist der Schwere* gegenüber, der den Menschen dazu drängt, stehen zu bleiben, an Bestehendem festzuhalten und so der Bedeutungslosigkeit zu verfallen. Wahrheit bedarf einer ständigen existentiellen Arbeit, denn nur im permanenten Schaffensprozess nähert sich das Denken der Dynamik des Lebens an, nur ein sich immer wieder selbst erneuerndes Denken hat Bestand, wenn es vom Leben »einverleibt« wird. Dem Geist der Schwere zu widerstehen, setzt also eine ständige Selbstüberwindung voraus. Die existentielle Leistung der Übermenschen bedeutet aber nicht nur eine Selbstüberwindung. In der Rede »Von den drei Verwandlungen« muss der Löwe am Ende noch zum Kind werden, Zarathustra muss zum Ende des Werkes noch zum Tänzer werden. Weil Leben Wille zur Macht ist, und es kein Denken ohne Leben geben kann, muss auch das Denken sich ständig selbst überwinden. Diese Überwindungen aber bedeuten Leid für den Menschen. Darüber hinaus muss er einsehen, dass er selbst – als Lebendiger – Anteil am Willen zur Macht hat. Der Mensch selbst ist also die Gewalt, die ihn zur Selbstüberwindung treibt und sein Leid verursacht. Das Schicksal des Menschen ist es, auf der einen Seite zu leiden an der Gewalt, die er ist, auf der anderen Seite vermöge dieser Gewalt überhaupt erst der Wahrheit fähig zu sein. Erst wenn er dieses Schicksal akzeptiert hat, verkörpert er die Unschuld des Kindes und die Leichtigkeit des Tänzers und kann so wahrhaft schöpferisch sein. Hat der Mensch diesen Schritt vom Löwen zum Kind getan und die Bitternis der eigenen Überwindung ihrerseits überwunden, so verwirklicht er den Prozess ewiger Schöpfung und ist Übermensch geworden. Der Übermensch leugnet nicht die Endlichkeit seines Denkens, in ihm umfassen Denken und Existenz einander. Die Wahrheit, die der Übermensch verwirklicht, hebt sich von aller geschichtlicher Wahrheit dadurch ab, dass sie keine Feststellung, sondern ein permanenter Prozess ist (Kapitel Sechs).

KAPITEL VIER

WISSENSCHAFT UND WERDEN

Die Grundzüge der Wissenschaftskritik Nietzsches werden bereits in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* formuliert. Scheint dieses Werk doch zunächst eher eine Abhandlung über Ästhetik zu sein, so schreibt Nietzsche in einer später vorangestellten »Selbstkritik«, dass es seine Absicht gewesen sei, »*die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der Optik des Lebens*« (GT Versuch 2, KSA 1, 14). Macht man sich klar, dass die Grundlage der antiken Tragödie der Mythos ist – Nietzsche verwendet als Beispiel später den Ödipus – und versteht man den Mythos als ein Hilfsmittel zur Auslegung der Wirklichkeit, so wird deutlich, welcher Zusammenhang sich zwischen der Tragödie und der Wissenschaft findet: Beide sind Modelle, die unsere Lebenswirklichkeit erklären sollen. Im Falle des Mythos – so findet Nietzsche – durchaus zu Recht; im Falle der Wissenschaft allerdings handelt es sich um eine Anmaßung. Um zu verstehen, was – unter der ›Optik des Lebens‹ betrachtet – das Problem der Wissenschaft ist, gilt es zunächst, die Tragödie und den tragischen Mythos als das Gegenkonzept zu verstehen.

SOKRATES' SIEGESZUG

Nietzsche gründet seine Abhandlung über Geburt und Untergang der Tragödie auf die Dualität zwischen den beiden »Kunsttrieben« des Apollinischen und Dionysischen. Auch wenn Nietzsche sich hier zunächst auf die Kunst bezieht, so sind die Triebe des Apollinischen und Dionysischen doch nicht auf die Sphäre des Ästhetischen beschränkt aufzufassen. Vielmehr handelt es sich um existentielle Triebe, um zwei Modi, in denen sich der Mensch

der Welt entgegenwirft – im Falle des Apollinischen als kulturschaffendes Wesen, den bestehenden Grund des Lebens transzendierend, im Falle des Dionysischen umgekehrt in den Grund des vitalen, wilden Lebens zurückkehrend.

Der Gott Apollo wird von Nietzsche als der Patron der bildenden Künste und der epischen Dichtung eingeführt. Ihm assoziiert ist der existentielle Zustand des *Traumes*. Nach Nietzsche ist in der »Erzeugung« des Traums »jeder Mensch voller Künstler« (GT 1, KSA 1, 26). Mit dem Begriff des »Künstlers« ist zweierlei verbunden: Zum einen ist der Traum »Schein« (GT 1, KSA 1, 26) – also einer noch näher zu bestimmenden »Wirklichkeit« nur vorgeschoben –, und des Weiteren ist der Mensch der Schöpfer dieses Scheins. Aus diesem Schöpfertum ergibt sich auch, dass die darin geschaffene Welt des Scheins dem Menschen als vertraut und beherrschbar erscheint, »im Gegensatz zu der lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit« (GT 1, KSA 1, 27). Apollo zeichnet seine »maassvolle Begrenzung« (GT 1, KSA 1, 28) aus, in seinem Reich hat jedes Ding seinen klar umrissenen Ort, abgegrenzt von anderem, es walten Klarheit und Verständlichkeit. Das macht ihn zum Patron des »principii individuationis« (GT 1, KSA 1, 28).

Dionysos hingegen ist die Auflösung der Grenzen, das »Zerbrechen des principii individuationis« (GT 1, KSA 1, 28). Ihm ist der existentielle Zustand des *Rausches* sowie die Kunstform der Musik assoziiert. Im Rausch zeigt sich die Welt nicht mehr als Schein, sondern offenbart ein zugrunde liegendes »Ur-Eines« (GT 1, KSA 1, 30), in dem die Grenzen der Individuation aufgehoben sind.

»[D]ie entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. [...] Jetzt ist der Slave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder »freche Mode« zwischen den Menschen festgesetzt haben. [...] Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit.« (GT 1, KSA 1, 29-30)

Während das Apollinische das Grenenziehende, Definierende, man könnte sagen, das Kulturschaffende ist, so bedeutet das Dionysische die Rückkehr

zu einem allem gemeinsamen Ursprung, in dem sich Differenzierung und Individuation auflösen und somit als etwas Nachträgliches und in gewissem Sinne Künstliches entlarvt sind. Das Prinzip des menschlichen Schöpfer-tums, das das Apollinische auszeichnet, ist hier umgekehrt: »Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden[.]« (GT 1, KSA 1, 30) Die »Kunstgewalt der ganzen Natur« (GT 1, KSA 1, 30) ist es hier, die den Menschen hervorbringt, während der Mensch wiederum – sich von ebendieser Naturgewalt abgrenzend – die Kultur schafft.

Schon von diesem ersten Ausblick her lässt sich das Modell des Seins rekonstruieren, das Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* zugrunde legt und das in seinem späteren Werk – trotz erheblicher Modifikationen – im Kern doch bestehen bleiben wird. Die Welt, in der wir alltäglich leben, nennt Nietzsche »Schein«. Der Schein ist Erzeugnis menschlichen Schöpfertums und als solchem kommt ihm keine wahrhafte Realität zu. Die Wirklichkeit beginnt erst jenseits des Scheins, dort öffnet sich der Abgrund dessen, was Nietzsche das »Ur-Eine« nennt. Im Ur-Einen sind die Dinge – befreit vom Schein – das, was sie wirklich sind; und genauer gesagt sind es nicht einmal mehr Dinge. Das Ur-Eine wird im Späteren auch als »das Werden« begegnet und entzieht sich grundsätzlich einer propositionalen Beschreibung. Der Gegensatz von *Schein und Ur-Einem*, der im Späteren dann weiter entwickelt wird zu dem von *Sein und Werden*, wird in der *Geburt der Tragödie* im Wesentlichen aus einer existentiellen Perspektive beschrieben. Das Ur-Eine, die einzige wahrhafte Wirklichkeit ist schrecklich und bedrohlich für den Menschen. Daher braucht er den Schein, um diesen Umstand zu verdecken und das Leben so erst lebbar zu machen. Nietzsche gibt an einer Stelle wieder, was der Sage nach Silen dem König Midas auf die Frage antwortet, was für den Menschen das Allerbeste sei:

»›[...] [W]as zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben < [...] Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen.« (GT 3, KSA 1, 35)

Die olympischen Götterwelt ist für Nietzsche das deutlichste Beispiel für die Erschaffung eines Scheines, um eine bedrohliche und den Menschen verneinende Welt zu beschönigen und so erst ein Leben in ihr zu ermöglichen. Es finden sich also gleichsam zwei Schichten des Seins: Einmal das Wahrhafte, Grausame und Bedrohliche, das allem Leben zugrunde liegt, und zweitens der vom Menschen darübergerlegte Schein, die Alltagswelt, in der er lebt und die seine Herkunft aus einem problematischen Ur-Einen verdecken soll. In der *Geburt der Tragödie* jedoch ist noch nicht die Rede davon, dass der Mensch mittels einer durch arbiträre Begriffe gefestigten Sprach- und Kulturwelt sich einem grundsätzlich unerkennbaren *Werden* entgegenstellt. Das Problem ist hier in seinem Ursprung *noch* kein erkenntnistheoretisches, kein Problem des Denkens, sondern eines des Lebens. Die Frage lautet nicht: »Was kann ich wissen?«, sondern vielmehr: »Wie kann ich leben?« Leben kann der Mensch, so Nietzsche, nur mit Hilfe seines Vermögens zum Schein, das uns in der Kunst in seiner höchsten Verfeinerung gegeben ist, »denn nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertig*« (GT 5, KSA 1, 47).

Nietzsche teilt die Auseinandersetzung der antiken Griechen mit den Abgründen des Daseins in drei Phasen auf. Zunächst waren die Griechen ganz apollinisch ausgerichtet, das triebhafte und vitale Leben des Dionysischen fand sich nur bei den Barbaren. Man hörte zwar in Erzählungen davon, wies es aber, unter Hinweis auf die eigene Kultur, zurück. In der zweiten Phase kommt es zu der großartigen Verbrüderung von Dionysischem und Apollinischem. Die Kunstform der Tragödie vermag es, das Dionysische apollinisch darzustellen, *ohne es aufzulösen*, die beiden Existenzweisen des Menschen stehen gleichberechtigt nebeneinander. In der dritte Phase, im Untergang der Tragödie, wird das Dionysische wieder geächtet und das Apollinische wandelt sich zur theoretischen Weltsicht – der einstmals majestätische Apollo degeneriert zum *wissenschaftlichen Menschen*. In der nun folgenden Nachzeichnung dieser drei Phasen soll zweierlei deutlich werden: Erstens ist Denken seit jeher eine Frage des Lebens gewesen, hat sich seit jeher auf das Leben gegründet. Und zweitens verstellt die auf die Tragödie folgende wissenschaftliche Weltsicht den Blick auf dieses dem Denken zugrunde liegende Leben und wird so blind für seinen eigenen Ursprung.

Konfrontiert mit dem Elend und der Bitterkeit des Daseins schufen sich die Griechen die olympische Götterwelt. Das war die Großleistung der »apollinischen Cultur«, die

»immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Ungethüme zu tödten hat und durch kräftige Wahnvorspiegelungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidenschaft Sieger geworden sein muss.« (GT 3, KSA 1, 37)

Das Leben ist zunächst nicht lebenswert, es muss erst lebenswert gezeichnet werden. Metaphysischer gesprochen würde der Mensch als Individuum vor dem alles auflösenden Ur-Einen fortfließen. Damit der Mensch überhaupt Bestand haben kann, muss seine Welt gesichert sein, Strukturen aufweisen, auf die er sich stützen und an denen er sich orientieren kann. Apollo als Gott der Begrenzung, des Maßes und im Allgemeinen der Individuation liefert diese Struktur. Am Anfang war das Dionysische eine Sache der Barbaren:

»[V]on Rom bis Babylon können wir die Existenz dionysischer Feste nachweisen[.] [...] Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzungen hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ›Hexentrunk‹ erschienen ist.« (GT 2, KSA 1, 32)

Die Griechen, die die Berichte über solcherlei Feste erreichten, schützten ihre eigene Kultur durch die »in seinem ganzen Stolz sich aufrichtende Gestalt des Apollo« und seine »majestische-ablehnende Haltung«, die nach Nietzsche ihre größte Manifestation in der dorischen Kunst findet (GT 2, KSA 1, 32). Das Dionysische wurde als etwas »[T]itanenhaftes« und »[B]arbarisches« (GT 4, KSA 1, 40) und insbesondere gänzlich Externes betrachtet, vor dessen Einfluss die grenzenziehende Macht des Apollinischen schützen konnte. Nietzsche betrachtet gerade die Kunst als Indikator für den Einfluss des Dionysischen. So war die griechische Musik zunächst ge-

prägt durch den »Wellenschlag des Rhythmus, dessen bildnerische Kraft zur Darstellung apollinischer Zustände entwickelt wurde« (GT 2, KSA 1, 33). Doch schleicht sich in die Musik das Dionysische als die »erschütternde Gewalt des Tones« (GT 2, KSA 1, 33) ein. Zum klaren und grenzziehenden Rhythmus gesellt sich mit der Melodie auch ein neuer Gebrauch des Leibes, dessen Ursprung letztlich wohl in Gewalt und Grausamkeit zu suchen ist: »jene Erscheinung, dass Schmerzen Lust erwecken, dass der Jubel der Brust qualvolle Töne entreisst« (GT 2, KSA 1, 33). Der Gesang ist somit ein entfernter Abkömmling der Schmerzens- und Lustschreie, die beide ihrerseits aus dem einen vitalen Ursprung des Menschen stammen.

Das Zelebrieren von Grausamkeit im Zuge der dionysischen Feste ist gleichsam die erste kulturelle Aufarbeitung dieser existentiellen Grundlage des Menschen; die dionysische Musik, kulturell wesentlich weiter entwickelt, erinnert daran, »wie Heilmittel an tödliche Gifte erinnern« (GT 2, KSA 1, 33). Doch die Zweideutigkeit des menschlichen Ursprungs im Ur-Einen ist in der Musik aufgehoben und weitergegeben, in gewissem Maße »symbolisch« geworden.

»Jetzt soll sich das Wesen der Natur symbolisch ausdrücken; eine neue Welt der Symbole ist nöthig, einmal die ganze leibliche Symbolik, nicht nur die Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes, sondern die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde.« (GT 2, KSA 1, 33-34)

Nicht nur die Gewalt der gesungenen Melodie, sondern die des ganzen Leibes ist notwendig, um den Ausdruck des Dionysischen in der Musik zum Vorschein zu bringen.

Auf diesem Wege wurde der antike Grieche mit dem Dionysischen nicht nur als etwas von außen auf ihn Eindringendes konfrontiert, sondern er musste realisieren, »dass ihm jenes Alles doch eigentlich so fremd nicht sei, ja dass sein apollinisches Bewusstsein nur wie ein Schleier diese dionysische Welt vor ihm verdecke« (GT 2, KSA 1, 34). Als geradezu neurotisch müssen diese frühen Griechen also erscheinen, ihre mächtige Säulenarchitektur aufrichtend gleich einem Schutzwall gegen das Barbarische »dort draußen«, wobei es doch die ganze Zeit darum ging, das Barbarische in ihnen selbst

zu verdrängen. Die Kunst ist jedoch nicht nur der Weg, auf dem sich das verdrängte Dionysische in das Bewusstsein der Griechen schleicht, sondern auch das Mittel der Griechen, sich dauerhaft mit ihm zu arrangieren. Aus der Musik nämlich entstand, als erste Stufe des apollinisch-dionysischen Friedens, die Lyrik. Der ursprünglichere Typ der Lyrik ist Homers epische Dichtung; sie gehört ganz in die Zeit der großen Abwehr des Dionysischen. Doch geht die Dichtung dann in der Person des »wild durch's Dasein getriebenen kriegerischen Musendieners Archilochus« (GT 5, KSA 1, 42) ein Bündnis mit der Musik ein. Der Lyriker dichtet nun nicht mehr in sicherem Abstand, in apollinischen Bildern episch erzählend, sondern er versenkt sich gänzlich in den rauschhaften Zustand des Ur-Einen, verschmilzt mit ihm und gibt dann, als Musiker, das so Erfahrene musikalisch wieder. Im nächsten Schritt reproduziert er nun wiederum dieses musikalische Abbild des Ur-Einen in apollinischen Bildern. Somit ist das ursprünglich existentiell Erfahrene in Folge dieser doppelten »Spiegelung« apollinisch gefestigt dargestellt.

»Er ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und produciert das Abbild dieses Ur-Einen als Musik [...]; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem *gleichnissartigen Traumbilde*, unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Widerschein des Urschmerzes in der Musik [...] erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichniss oder Exempel.« (GT 5, KSA 1, 44)

Auf diese Weise ist das Dionysische im Apollinischen nicht etwa verleugnet, sondern aufgehoben und ausgedrückt. Die ursprünglich aus dem Chor entstandene Tragödie ist dann die Perfektionierung dieses Friedens. Der Chor trug, seine Teilnehmer als Satyre verkleidet, dionysische Gesänge in Form des Dithyrambus vor. Insbesondere der Satyr, diese Mischung aus Bock und Mensch, war dabei Ausdruck des Zusammenfließens von menschlicher Kultur und natürlich vitalen Leben.

»Der Grieche hat sich für diesen Chor die Schwebegerüste eines fingierten *Naturzustandes* gezimmert und auf sie hin fingierte *Naturwesen*

gestellt. [...] Der Satyr als der dionysische Choreut lebt in einer religiös zugestandenen Wirklichkeit unter der Sanction des Mythos und des Cultus. [...] Vielleicht gewinnen wir einen Ausgangspunkt der Betrachtung, wenn ich die Behauptung hinstelle, dass sich der Satyr, das fingierte Naturwesen, zu dem Culturmenschen in gleicher Weise verhält, wie die dionysische Musik zur Civilisation. Von letzterer sagt Richard Wagner, dass sie von der Musik aufgehoben werde wie der Lampenschein vom Tageslicht.« (GT 7, KSA 1, 55-56)

Der Chor schafft also – vermittelt des *tragischen Mythos*, dessen Funktion noch näher zu betrachten sein wird – einen virtuellen Raum, in dem das Dionysische seinen Auftritt hat und die Kulturwelt >aufgehoben< ist; auf dem Boden der Kultur stehend reißt der Chor eben diesen Boden auf und lässt den darunter liegenden Abgrund erscheinen. In einem klar abgesteckten und begrenzten Raum wird die dionysische Auflösung der Kultur vorgeführt, geradezu zelebriert. Diese Auflösung wird dann nicht nur symbolisch – in Form des Satyrchors – ausgedrückt, sondern auch durch den auf der Bühne aufgeführten tragischen Mythos explizit thematisiert. Die Funktion des Chores geht dabei weit über die eines Symbols hinaus. Die auf der Bühne dargestellte Szene ist als eine Vision des Chores zu verstehen, die Darstellung seines eigenen dionysischen Zustandes, der sich »in einer apollinischen Bilderwelt entladet« (GT 8, KSA 1, 62). Somit kommt dem Chor eine doppelte Funktion zu: Er ist sowohl Zuschauer als auch Schöpfer des Schauspiels. Der wirkliche Zuschauer sieht die Szene gleichsam durch den Chor hindurch, sieht sie *als* Chor und identifiziert sich so mit ihm. Auf diese Weise ist er nicht *nur Zuschauer* des Dionysischen im Chor, er hat selbst *Anteil daran* (vgl. GT 8, KSA 1, 57-64). Und so ist auch die gezeigte Szene auf der Bühne nicht *nur* ein apollinisches Schauspiel, sondern das zugrunde liegende Dionysische, das hier apollinisch abgebildet wird, ist für den Zuschauer gleichzeitig, vermöge der Identifikation mit dem Chor, *dionysisch erlebt*. Dadurch bleibt das Schauspiel keine leere Geste, sondern ist unmittelbar mit seinem ursprünglichen Sinn erfüllt. Die Tragödie handelt im Grunde immer vom Schmerz der Individuierung und Entäußerung sowie von der Erlösung im Verschmelzen mit dem Ur-Einen. Die Teilhabe des Zuschauers, das tatsächliche Erleben der Auflösung seiner Individualität

vermittels des Satyrchors, erzeugt den »Trost« (vgl. GT 7, KSA 1, 56), den die Tragödie spendet.

Der propositionale, explizit aussprechbare Gehalt der Tragödie ist im Mythos festgehalten. Der Mythos ist geradezu das apollinische Destillat dieses Dramas um das Individuum und seine Herkunft aus einem ihn radikal übersteigenden Zusammenhang. Doch ist er ein *erfülltes* Destillat, das nicht von seinem Bedeutungsursprung getrennt ist, sondern ihn mit sich trägt. In diesem Sinne kommt dem Mythos bei Nietzsche eine besondere Rolle zu: Auf der Oberfläche eine mit Worten erzählte Geschichte, deren propositionalen Gehalt man eigentlich genau bestimmen könnte, demonstriert sie uns, was sich dem Ausdruck gerade entzieht, und verbindet uns so mit dem uns zugrunde liegenden »ewig Leidende[n] und Widerspruchsvolle[n]« (GT 4, KSA 1, 38). Die Tragödie handelte ursprünglich nur vom Gott Dionysos, dessen Schicksal wiederum die Leiden der Individuation darstellte (vgl. GT 10, KSA 1, 71-72). So klang unter der Oberfläche immer eine umfassende Weisheit über die Konstitution des Lebens an. Nietzsche verdeutlicht das beispielsweise an Sophokles' *Ödipus*: Dass Ödipus der Erste ist, dem es gelingt, das Rätsel der Sphinx zu lösen, deutet daraufhin, dass er über ein »übermenschliches« oder »unmenschliches« Wissen verfügen muss. Die Dinge in der Welt der Individuation, der objektiven Welt, bieten keinen Anlass für eine solche Erkenntnis; wer immer über sie verfügt, muss sie von anderswo erhalten haben. Der Umstand, dass Ödipus seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet, ist Ausdruck der »Naturwidrigkeit«, die notwendig ist, eine solche Erkenntnis zu erlangen:

»Es giebt einen uralten, besonders persischen Volksglauben, dass ein weiser Magier nur aus Incest geboren werden könne: was wir uns, im Hinblick auf den räthsellösenden und seine Mutter freunden Oedipus, sofort so zu interpretiren haben, dass dort, wo durch weissagende und magische Kräfte der Bann von Gegenwart und Zukunft, das starre Gesetz der Individuation, und überhaupt der eigentliche Zauber der Natur gebrochen ist, eine ungeheure Naturwidrigkeit — wie dort der Incest — als Ursache vorausgegangen sein muss; denn wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich widerstrebt, d.h. durch das Unnatürliche?« (GT 9, KSA 1, 66-67)

Im Besitz der Lösung des Rätsels zu sein, und die »Verbrechen« von Vatermord und Inzest zu begehen, sind zwei Seiten ein und desselben Phänomens: des gewaltsamen Transzendierens der natürlichen Ordnung der Individuation, des Abtauchens in und Schöpfens aus einer tieferen »Welt«, in der die uns bekannten Grenzen keine Geltung besitzen. In dieser Weise *demonstriert* der tragische Mythos mehr als sein Narrativ oberflächlich aussagt; er zeigt unmittelbar Macht und Faszinationskraft des unserer Welt zugrunde liegenden Abgrundes. Eingebettet in die Tragödie und getragen vom dionysischen Chor, führt er dem Zuschauer diese zweite Welt, die propositional nicht festgehalten werden kann, unmittelbar vor Augen.

Nach Nietzsches Terminologie kann die objektive Welt als der Schein bezeichnet werden. Der Schein ist das Apollinische und die Welt des Scheins ist charakterisiert durch die Individuation: Wir finden einzelne, klar voneinander abgegrenzte Gegenstände in Distanz zu uns vor. Wie im ersten Teil dieses Abschnitts dargelegt wurde, folgt auch das »gewöhnliche« Denken diesen Linien; wir hantieren mit klar definierten Begriffen, ohne uns ihrer Mehrdeutigkeit in jedem Augenblick bewusst zu sein. Das Denken also thront über einem Abgrund von Vieldeutigkeit, die Kultur über einem Abgrund von Gewalt. Beides, Denken und Kultur, haben ihren Ursprung in diesen Abgründen und müssen sie doch verleugnen, um selbst sein zu können. Hier kommt die versöhnende Wirkung der Tragödie ins Spiel: Die genannte Verleugnung wird hier – zumindest zeitweilig – verwandelt in ein Nebeneinanderstehen, und der Widerspruch wird, anstatt sich entweder in Richtung der Leugnung oder des Zügellos-Triebhaften aufzulösen, aufrechterhalten und ist selbst Gegenstand der Darstellung. Die Tragödie kann also verstanden werden als Versöhnung der Kultur und des Denkens mit ihrer abgründigen Herkunft.

In diesem Sinne ist auch der Niedergang der Tragödie zu verstehen als Entfremdung der Kultur und des Denkens von ihren Wurzeln und als radikales Überhand-Nehmen der objektiven Denkweise. Nietzsche erzählt den Tod der Tragödie anhand des Aufstiegs Sokrates. Nietzsches Sokrates sagt: »›[N]ur der Wissende ist tugendhaft« (GT 12, KSA 1, 85); »›Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche« (GT 14, KSA 1, 94). Zweierlei ist hierbei festzuhalten: Erstens wird explizit zwischen Wissen und Unwissen differenziert, wobei

das Wissen das Gute, das Unwissen das Schlechte ist; zweitens wird auf dem Weg über die Tugend und das Glückliche die Frage von Wissen und Nicht-Wissen zu einer Frage der Lebensführung gemacht. Der erste Punkt verdeutlicht sogleich, weshalb Sokrates im Konflikt mit der antiken Tragödie stehen musste. In der Tragödie ging es genau darum, etwas gänzlich Unverständliches dennoch positiv – also nicht nur von seiner Eigenschaft als Unverständliches her – darzustellen. Offensichtlich ist die Tragödie nicht ›tugendhaft‹, denn der Zuschauer kann später keine Rechenschaft darüber ablegen, was ihm dort eigentlich begegnet ist. Die Tragödie ist erlebt, an ihr wird Anteil genommen, sie ist nicht streng geschaut aus sicherer Distanz, die notwendig wäre, um ihren Effekt rational zu klären.

»Denken wir uns jetzt das eine grosse Cyklopeauge des Sokrates auf die Tragödie gewandt, jenes Auge, in dem nie der holde Wahnsinn künstlerischer Begeisterung geblüht hat – denken wir uns, wie es jenem Auge versagt war, in die dionysischen Abgründe mit Wohlgefallen zu schauen – was eigentlich musste es in der ›erhabenen und hochgepriesenen‹ tragischen Kunst, wie sie Plato nennt, erblicken? Etwas recht Unvernünftiges, mit Ursachen, die ohne Wirkungen, und mit Wirkungen, die ohne Ursachen zu sein schienen, dazu das Ganze so bunt und mannichfaltig, dass es einer besonnenen Gemüthsart widerstreben müsse, für reizbare und empfindliche Seelen aber ein gefährlicher Zunder sei.« (GT 14, KSA 1, 92)

Der sich hier abzeichnende Konflikt ist derjenige zwischen explizit durchschaubarem und transparentem Wissen und einer tieferen Einsicht, die sich dem rationalen Denken als ein reines Unwissen präsentiert, und die nur zugänglich ist durch eine bestimmte existentielle Einstellung.

Das klingt zunächst, als hätte Sokrates versucht, das Denken von seiner existentiellen Befangenheit zugunsten einer höheren Rationalität zu befreien. Doch auf den zweiten Blick ist in zweifacher Hinsicht geradezu das Gegenteil der Fall: Erstens löst sich diese Befangenheit natürlich nicht einfach auf, wenn man alles, was mit ihr zusammenhängt schlicht leugnet. Die Welt bleibt in ihrem Grunde unverständlich und widerspruchsvoll. Während das Denken des tragischen Zeitalters so etwas wie ein Bewusstsein dieser

Dunkelheit hatte, wird dieser Urgrund nun verdrängt zugunsten einer wenigstens an der Oberfläche klaren Rationalität. Nietzsche sieht in Sokrates den Archetypus des theoretischen Menschen, und ausgehend von ihm tritt die theoretische Weltsicht und die Wissenschaft ihren Triumphzug an. Die Bewegung des Irrtums, die Nietzsche bei Sokrates und folgend in der ganzen Wissenschaft ausmacht, ist das Vergessen ihres Ursprungs. Nietzsche folgend kann man die Welt aufgliedern in das einzig wahrhafte Ur-Eine und eine darübergelegte Welt des Scheins, die aus dem Unvermögen des Menschen, das Ur-Eine selbst zu erkennen, entstanden ist und die unsere Leben erst ermöglicht. In dieser Welt des Scheins hat der Mensch Logik und Rationalität zur Erscheinung gebracht, die großartigsten Illusionen von Definiertheit, Kohärenz und Durchschaubarkeit – aber eben nur Illusionen! Sokrates nimmt nun dieses allerletzte Produkt des menschlichen Vermögens zum Schein und stellt es an den Anfang. Das unverständliche Ur-Eine kann ja nicht das Wahrhafte sein, wenn es doch das *Unverständliche* ist; die Rationalität in ihrer Transparenz muss doch viel wirklicher sein! Und so vergisst der theoretische Mensch das Ur-Eine, das ihn doch erst dazu angetrieben hatte, den Schein der Rationalität überhaupt hervorzubringen, vergisst auch den Charakter des Scheinhaften an der Rationalität und stellt sie als einzige Wahrheit an den Anfang. Damit ist ihr Ursprung verleugnet, ihre Illusion vergessen und sie selbst zur absoluten Wahrheit erhoben.

Aber dadurch nähert man sich nicht im geringsten einer Erkenntnis der Welt. Die Welt wird, ganz im Gegenteil, gerade undurchschaubarer, weil ihr innerer Zusammenhalt ausgeblendet ist. Es kann also keine Rede davon sein, Sokrates hätte das Denken von seiner existentiellen Befangenheit befreit – er hat es lediglich blind dafür gemacht. Das zeigt sich noch in einer weiteren Hinsicht: Gewissermaßen ist Sokrates der Höhepunkt der Verknüpfung von Denken und Moral; wenn er konstatiert, »nur der Wissende ist tugendhaft«, dann stellt er damit einen Zusammenhang von Lebensführung und Denken her, den Nietzsche später die »sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück« (GD Sokrates 4, KSA 6, 69) nennt. Die Frage nach dem Wissen ist für Nietzsches Sokrates also nicht eine Frage nach der Wahrheit. Das hieße schließlich, Wissen mit der Kategorie von »richtig« und »falsch« zu verknüpfen, Sokrates würde dann sagen, »der Wissende hat recht«. Doch er sagt: »Der Wissende hat Tugend. Es wird nur gesündigt aus Unwissen-

heit.« Wer also nicht sündigen will, der muss wissen. Doch geht es nicht darum zu wissen, sondern nur darum, tugendhaft zu sein. Das Wissen ist nur Werkzeug einer Moralvorstellung; der Primat in Sokrates Vorhaben ist also keineswegs das Wissen, sondern eine bestimmte Lebensführung – nach ihrer Moral richtet sich alles andere. Gleichzeitig aber verschleiert er diesen Umstand durch den Anspruch einer scheinbaren Objektivität, genauso, wie er den Ursprung dieser Objektivität im mehrdeutigen Urgrund verschleiert.

Zusammenfassend kann man also sagen: Das Denken ist immer eine Frage des Lebens gewesen! Bei den tragischen Griechen ist das noch offensichtlich; sie leben gleichsam Auge in Auge mit der existentiellen Dimension ihres Denkens. Sokrates verbirgt diesen Umstand dann, gründet das wissenschaftliche Denken auf eine neue Moral der Objektivität, die aber deshalb nicht weniger Moral, also nicht weniger eine Frage des Lebens ist.

SEIN UND WERDEN

Im vorangehenden Abschnitt wurde kurz Nietzsches Konzept vom Aufbau unserer Realität dargestellt. Es gibt ein Ur-Eines, das zu widerspruchsvoll und zu unverständlich ist, um es direkt anzuschauen. Der Mensch muss es sich vermöge des Scheins verklären und schafft so die empirische Realität, in der wir leben. Was sich in der *Geburt der Tragödie* noch stark an der Kunst orientierte, wird von Nietzsche in der Folgezeit zu einem allgemeinen Konzept von *Sein und Werden* ausgearbeitet.²⁴ Der Gegensatz von Sein und Werden geht in Nietzsches Philosophie letztlich zurück auf Heraklit: Das Wirkliche ist eigentlich nur das Werden, das ewige Entstehen und Untergehen, der ständige Fluss. Doch kann der Mensch das Werden selbst nicht ansehen, er findet keinen Anhalt an dieser dauernden Bewegung, sein Blick gleitet davon ab. Daher muss er sich das Sein erfinden und in eigentlich bedeutungslosen Momentaufnahmen des Werdens leben. Der Mensch begegnet dem Werden mit einer »Annahme des Gleichen und des Beharrens« (Nietzsche NL 1881 11[293], KSA 9, 554), mit der Annahme, es gebe festes Sein im ständigen Fluss.²⁵ Das Werden ist also, wie zuvor schon das Ur-Eine, widerspruchsvoll und widersetzt sich dem objektiven Denken des Menschen. Nietzsches Heraklit also legt den Primat auf die Unverständlichkeit *vor* allem Denken

und erkennt die objektive Welt, das verständliche Sein, als Produkt menschlicher Schöpfungskraft an, während der später auftretende wissenschaftliche Mensch eben diese Rangordnung verkehrt, ein prinzipiell verständliches Sein als den Ursprung ansetzt und alle Unverständlichkeit reduziert auf unser Unvermögen, richtig zu erkennen. Die Bedeutung, die Heraklits Gedanken für Nietzsche haben, wird wesentlich deutlicher, wenn man Nietzsches geradezu programmatische Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* betrachtet. Schon der Titel weist auf einen zentralen Aspekt der Philosophie Nietzsches hin: Die Kategorie von »wahr« und »falsch« ist keine absolute, sondern findet Anwendung in zwei verschiedenen Domänen, nämlich innerhalb und außerhalb der Moral. Was aber meint Nietzsche, wenn er von Moral spricht? *Moral* ist für ihn keine Angelegenheit der Ethik, sondern bezeichnet vielmehr eine ganze Weltsicht, einschließlich der Weise, die Welt zu denken. In der späteren Vorrede zur *Morgenröte* schreibt Nietzsche: »[D]as Vertrauen auf die Vernunft, mit dem die Gültigkeit dieser Urtheile steht und fällt, ist, als Vertrauen, ein *moralisches* Phänomen« (M Vorrede 4, KSA 3, 15). Ist jede absolute Gewissheit verloren, so gilt das, worauf man vertraut, das, was man für richtig hält oder woran man glaubt. Alles Denken ist so eine Frage von Werturteilen, von Moral.²⁶

Man kann diesen Zusammenhang auch aus anderer Perspektive erkunden. Ist die eigentliche Wirklichkeit das Werden, während das Sein – die empirische Realität, in der wir leben – vom Menschen geschaffen wird, dann stellt sich die Frage, wessen Realitätsentwurf sich durchsetzt und zum Sein unserer Welt wird. Alles Sein ist letztlich nur menschliche Projektion und könnte so gut in der einen Weise wie in einer anderen ausfallen. Man denke hier an Heraklit, der sagt: »›Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich‹«, wofür Aristoteles ihn dann auch »des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zeiht, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben« (PHG 5, KSA 1, 823). Das Sein ist vor dem Hintergrund des ewigen Werdens nur vergänglich und beliebig, doch zu jedem Zeitpunkt ist es in bestimmter Weise beschaffen; und über diese Beschaffenheit muss auf irgendeinem Wege eine Entscheidung gefällt werden. Offenkundig ist die Ausgestaltung des Werdens zum Sein eine Machtfrage; diejenige Weltsicht, die sich durchsetzt, bestimmt die Sicht auf die Welt – und damit ihre Erscheinung. »Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz

gemacht haben[.]« (Nietzsche NL 1886/87 6[11], KSA 12, 237) Wenn nun mehrere Mächte um das Recht zur Auslegung des Werdens konkurrieren, so präferieren sie jeweils eine Auslegung, die ihnen von Nutzen ist und demnach ihren Wertvorstellungen entspricht. Die Erscheinung der Welt bis hin zu den Gesetzen unseres Denkens sind demnach Ausdruck der herrschenden Wertvorstellung. Eine Menge von Regeln, die Beschreiben, welchen Phänomenen in der Welt welcher Wert zugeschrieben werden soll, nennt man *Moral*. Auf diese Weise wird die »Moral« zu einer »Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen« (JGB 19, KSA 5, 34), und es werden »alle ontologischen Fragen in Wertfragen verwandelt« (Fink 1992, 40).²⁷ Nietzsche spricht hier auch von einem »Kampf der Qualitäten«:

»Wie jeder Grieche kämpft als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maaß des richterlichen Urtheils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten mit einander nach unverbrüchlichen, dem Kampfe immanenten Gesetzen und Maaßen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Thierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs, im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten.« (PHG 5, KSA 1, 825-826)

Zurück zu dem Text *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (WL): Innerhalb der durch eine herrschende Moral definierten Gesetzmäßigkeiten des Seins, hat die Kategorie von »wahr« und »falsch« den Sinn, die Übereinstimmung mit dieser Moral zu bezeichnen. Die außermoralische Wahrheit, auf die Nietzsche abzielt, könnte – zumindest formal – in der Wahrheit des ewigen Werdens zu suchen sein.

Der Intellekt, so beginnt Nietzsche seine Ausführungen, ist nur ein »Hilfsmittel« (WL 1, KSA 1, 876), um in einer feindseligen Welt überleben zu können. Der Mensch, dem »einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist« (WL 1, KSA 1, 876), muss mit Schlaueit kämpfen und seine eigene physiologische Gebrechlichkeit verbergen durch »die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen« (WL 1, KSA 1, 876). Das ist der Beginn der Moral: Ursprünglich gab es in

der Auseinandersetzung um das Sein die eine Spielregel, dass der Stärkere gewinnt und der Schwächere unterliegt. Der schwächliche Mensch hat zwar keine Körperkraft, aber Intellekt und Täuschung, das Vermögen zur »verhüllenden Convention« (WL 1, KSA 1, 876) – so schreibt er die Regeln, nach denen der Kampf entschieden wird, einfach zu seinen Gunsten um. Da er aber für sein Überleben auch die Gemeinschaft mit anderen braucht, ist es wenig hilfreich, wenn jeder jeden täuscht und betrügt. Würde jeder die Regeln zu seinen eigenen Gunsten umschreiben, wäre nicht nur jeder für sich allein, man würde sich auch ständig an der Realität stoßen, die durch Regeln eines Mächtigeren als man selbst konstituiert ist. Die Menschen, damit sie in Gemeinschaft leben konnten, mussten sich auf feste Regeln einigen, eine neue Menge von Spielregeln, eine neue Seinsordnung, die ihnen einerseits den Vorteil gegenüber der eigentlich physiologisch überlegenen Tierwelt sicherten und gleichzeitig die Rangordnung und die Verhältnisse unter ihnen regelten. Diese neue Seinsordnung findet ihren ersten und prägnantesten Ausdruck in der Sprache. Innerhalb der Welt der Sprache sind Wahrheit und Lüge definiert durch den richtigen oder falschen Gebrauch der Worte.

»Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu lassen; er sagt z.B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade ›arm‹ die richtige Bezeichnung wäre.« (WL 1, KSA 1, 877)

Die Sprache ist für Nietzsche Ausdruck der menschlichen Welterschöpfung. Die Worte bezeichnen nicht die Dinge selbst, bezeichnen nicht eine Realität, sie *schaffen* Realität. Der »Sprachbildner [...] bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zur Hülfe« (WL 1, KSA 1, 879). Auf diese Weise entsteht erst eine menschliche Welt, innerhalb derer dann eine menschliche Wahrheit festgemacht werden kann.²⁸ Diese Wahrheit aber ist keine der Welt entnommene, sondern eine vom Menschen in die Welt projizierte.

»Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen; so aber steht es mit dem Suchen und Finden der >Wahrheit< innerhalb des Vernunft-Bezirktes.« (WL 1, KSA 1, 883)

Um also überhaupt von Wahrheit sprechen zu können, genügt es nicht, dass der Mensch der Welt sein »bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen« (WL 1, KSA 1, 880) überstülpt, er muss seine Tat sogleich vergessen, damit er sich, die selbst versteckte Wahrheit wiederfindend, dieses Fundes als einer großen Leistung rühmen kann.

»Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjähriger Gewöhnung – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dieses Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.« (WL 1, KSA 1, 881)

»Nur durch das Vergessen jener primitiven Metaphernwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bilder- und Zeichnungs- und Formmasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich*, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz[...]« (WL 1, KSA 1, 883)

Der unfassbare Strom des Werdens lässt im Menschen einen eben so unfassbaren Strom von Bildern hervortreten. Diesen zu bändigen, bedeutet, ihn erstarren zu lassen, in die Vieldeutigkeit und Bewegung feste Linien und Grenzen menschlicher Bestimmung zu ziehen. Dies zu tun, ist letztlich eine Notwendigkeit des Lebens; orientierungslos und verloren wäre derjenige, der ohne Anhalt in diesem Strom treibt. Doch die wirkliche >Ruhe< und >Sicherheit< kommt erst mit dem Vergessen. Wäre der Mensch sich jederzeit noch des Umstandes bewusst, dass er selbst der Schöpfer des Seins im Werden ist, er hätte niemals dieselbe Sicherheit, die Zweifel würden ihn übermannen, ob nicht doch eine andere Auslegung seiner Welt und seines

Lebens die richtigere sei. Erst das Vergessen bringt den ›unbesiegbaren Glauben‹ an die Festigkeit und Eindeutigkeit der ihn umgebenden Dinge. Dem Menschen selbst also kann der Schlüssel des Seins nicht anvertraut werden – er wüsste damit nicht umzugehen. Stattdessen lagert dieser Schlüssel in einer uralten Tradition: Die Moral – als ›hundertjährige Gewöhnung‹ – gibt vor, auf welche Weise das Werden zum Sein verdichtet wird. So kann der Mensch beruhigt in einer festen Welt leben, ohne sich des unter ihm beständig wankenden Bodens bewusst zu sein.²⁹

Zusammenfassend kann man sagen: Die eigentliche Realität ist das Werden. Da aber ein Leben ohne Bezugspunkt und ohne Anhalt nicht denkbar und nicht möglich ist, muss die Vieldeutigkeit im Namen des Lebens zu einem eindeutigen Sein verdichtet werden. Dies geschieht in Folge eines Machtkampfes verschiedener Moralen, d.h. verschiedener Weltauslegungen. Die Forderung von Eindeutigkeit ist aber erst erfüllt, wenn die das Leben irritierende Beweglichkeit des Werdens gänzlich verschwunden ist. Da aber das Werden als das ursprünglichere sich nicht im Sein auflösen kann, ist der einzige Weg, es zum Verschwinden zu bringen, das Vergessen. Hierbei kommt dem Menschen die Institutionen der Tradition zur Hilfe: Die Weltauslegung, also die Projektion des Werdens zum Sein, liegt sicher verankert in den Institutionen der Sprache und der Moral. Der Einzelne muss sich nicht mit den gleichsam technischen Details dieser Vorgangs befassen, denn diese Leistung ist bereits für ihn vollbracht, er kann sich nach Belieben der festen Institutionen bedienen, ohne sich um den Untergrund sorgen zu müssen. Das Sein und die Festlegung einer binnenmoralischen Wahrheit sind also *Lebensnotwendigkeiten*. Will man sich nun nicht mit der binnenmoralischen Wahrheit begnügen, sondern bis zu einer absoluten, ›aussermoralischen‹ Wahrheit vordringen, so wird zu klären sein, inwieweit diese andere Wahrheit mit dem Leben in Konflikt steht. Was genau kann der Vorteil einer solchen Wahrheit sein, wenn sie dem Leben nicht nutzt, sondern ihm vielleicht sogar schadet? Es ist grundsätzlich ein Konflikt vorgezeichnet zwischen dem nach universeller Geltung strebenden Denken und dem auf Irrtum beruhenden Leben. Diesen Konflikt gilt es nun näher zu erkunden.

KAPITEL FÜNF

LEBEN UND DENKEN

Die Frage nach dem Zusammenspiel und den Gegensätzen zwischen Leben und Denken begleitet Nietzsche sein gesamtes Schaffen über, wobei er jeweils wechselnde Perspektiven einnimmt, bis dieses Kreisen um den Gegenstand schließlich in der Idee des Übermenschen konvergiert. In diesem Abschnitt sollen zunächst die verschiedenen Stationen der Auseinandersetzung Nietzsches mit diesem Thema nachgezeichnet werden. Schon in der Beschäftigung mit Nietzsches Sokrates und der *Geburt der Tragödie* zeichnete sich sowohl der Zusammenhang als auch der Konflikt ab zwischen Wissenschaft und wahrheitssuchendem Denken einerseits und dem Leben andererseits. Spätestens in der Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* wird er explizit: Die Lüge, die Unwahrheit, ist eine Lebensnotwendigkeit. In *Menschliches, Allzumenschliches* kommt dann eine bemerkenswerte Kehrtwende hin zur Wissenschaft, wobei sich aber zeigt, dass die hier von Nietzsche skizzierte Wissenschaft letztlich das Gegenteil der zuvor verurteilten sokratischen Wissenschaft ist. Dennoch liegt der Primat nicht mehr auf dem Leben, sondern auf einem dieses Leben transzendierenden Denken, das notfalls auch die offene Konfrontation mit dem Leben suchen muss, wenn es darum geht, die Wahrheit zu enthüllen. In der *Fröhlichen Wissenschaft* folgt die nächste Wendung, und der gerade herausgeforderte Konflikt von Denken und Leben wird problematisiert: Welchen Wert hat die Wahrheit für das Leben? Ursprünglich keinen – sie war sogar schädlich für das Leben. Der Mensch aber hatte sich die binnenmoralische Wahrheit als Anhaltspunkt seiner Orientierung im Werden geschaffen und mit ihr den Willen zur Wahrheit, den Willen, diese Orientierungsmuster auszuarbeiten und zu befolgen. Für das Leben war diese Wahrheit, die eigentlich Irrtum und Lüge ist, eine Notwendigkeit, alles, was sie in Frage stellte – mithin also die

außermoralische Wahrheit – aber schädlich. Ebendieser Wille zur Wahrheit jedoch hat irgendwann die Illusion der binnenmoralischen Wahrheit durchschaut; und programmiert darauf, überall die Wahrheit zu finden, richtet sich sein Blick nun auf die außermoralische Wahrheit. Somit verläuft die Konfliktlinie in der *Fröhlichen Wissenschaft* durch den Denker und sein Leben selbst: Das Leben verlangt nach einer Wahrheit, die ihm eigentlich schädlich sein muss, und so ist die Frage nach einer möglichen Versöhnung aufgeworfen. Diese Versöhnung liefert Nietzsche dann im *Zarathustra* in Form des Übermenschen. Der Übermensch kennt nur noch das Zerschneiden aktueller Wahrheit und das Schaffen einer das bisherige übersteigenden, neuen Wahrheit. Diese Bewegung des Übersteigens, die die Bewegung des Lebens selbst ist, bedeutet in eine radikale Relativität als auch die Einsicht in eine neue, alles umfassende Wahrheit. So treffen und versöhnen sich Leben und wahrheitssuchendes Denken in der permanenten Überwindung bestehender Wahrheit.

DIE GEBURT DER TRAGÖDIE

In der *Geburt der Tragödie* zeichnet Nietzsche das Bild des sich dem Leben in überschwänglicher Bejahung entgegenwerfenden Volkes der antiken Griechen. Das Recht dieser Bejahung haben sie sich verdient durch ihre unübertroffene Versöhnung mit den Abgründen des Lebens. Es gibt schon hier ein Problem zwischen Erkenntnis und Leben, man erinnere sich an die oben zitierte Rede des weisen Silen: Das Leben ist schmerzhaft und widersprüchlich, und in diesen Abgrund darf man – will man nicht zugrunde gehen – nicht schauen. Daher haben die Griechen ihn vermittels ihrer Kunstfertigkeit verschleiert. Doch gleichzeitig kam die Einsicht, dass von diesem Abgrund auch eine große Macht ausgeht, etwas Reizvolles, Anziehendes, und vor allen Dingen etwas Wahrhaftiges: Der schöne Schein, mit dem die Griechen ihr Dasein rechtfertigten, ist bei aller Schönheit eben doch nur Schein. Wahrhaftigkeit kann nur erreicht werden, wenn die Abgründe dem Lebens- und Kulturentwurf in irgendeiner Form integriert sind. In diesem Sinne ist die antike Tragödie nicht nur als künstlerische Antwort auf das Problem des Daseins zu sehen, sondern auch als ein zumindest rudimen-

tärer erkenntnistheoretischer Entwurf. Wer auch immer von der Wahrheit reden wollte, konnte sich der Bilder des tragischen Mythos' bedienen und sich so sicher sein, an den Grund des Seins zu rühren. Die Reihenfolge aber ist von entscheidender Bedeutung: Der erste Schritt ist der Wunsch nach Versöhnung und Einklang mit den Lebenskräften des unverständlichen Ur-Einen. Dies wiederum impliziert dann ein Paradigma von Wahrheit, das grob zusammengefasst besagt, das Denken muss dem Leben und seinen Quellen Rechnung tragen, um wahr zu sein.

Mit Sokrates zieht nicht unmittelbar ein neues Paradigma von Wahrheit herauf, sondern es ändert sich nach Nietzsche zunächst der Lebensentwurf. Sokrates geht es, wie oben beschreiben, um die Tugend, darum, wie ein gutes Leben möglich ist und sicher geführt werden kann. Von ihm wird das Unwissen als das Hauptproblem ausgemacht: Es reicht nicht mehr, vermöge der Tradition und Überlieferung des tragischen Mythos' mit den Wurzeln des Lebens in Verbindung zu stehen, also mehr oder weniger blind etwas zu übernehmen, das bereits gegeben ist. Das Leben soll nicht nur ästhetisch (vgl. GT 5, KSA 1, 47) gerechtfertigt, sondern rational begründbar sein. Der Mythos ist eine viel zu schwankende Grundlage, um unser Leben darauf zu stützen; der Abfall von der Tugend ist bei solcher Unsicherheit geradezu unausweichlich. Das rationale Leben aber im Lichte eines bewussten und expliziten Wissens liefert uns die festen Grundmauern, um unsere Tugend darauf zu bauen. Doch übersieht diese Betrachtungsweise die Stärke des Mythos', denn die Übernahme der tragischen Tradition – wie jede wirkliche *Übernahme* im existentiellen Sinne – bedeutet auch eine Aneignung. In der Übernahme der Tradition verstehe ich vielleicht nicht in transparenter Weise, was die Welt im Innersten zusammenhält, doch ich eigne mir gerade in meinem Unverständnis einen Teil meines Lebens und meiner Welt an, der mir notwendig unverständlich bleiben muss. Diese Weise der Aneignung ist ein Modus, den Abgründen adäquat zu begegnen. Dagegen ist das sokratische Paradigma das des Leugnens: Die Vorstellung, dass alles nichts sei, was nicht explizit gewusst werden kann, leugnet die Existenz aller der Dinge, die der Mensch sich vermöge der tragischen Tradition des Mythos' aneignen konnte. Auch hier ist der erste Schritt der Lebensentwurf: Das Leben soll bereinigt werden von allem Unverständlichen, um ein tugendhaftes Leben zu sichern. Der Erkenntnisentwurf folgt dann als Antwort

auf die Frage: Wie muss wahre Erkenntnis beschaffen sein, um das als Ziel gesetzte Leben zu ermöglichen? So entsteht aus dem existentiellen Wunsch, sich nicht mit den echten Abgründen der Existenz befassen zu müssen, ein Erkenntnisparadigma, das ebendiese Abgründe als Illusion und Verwirrung abtut.

Damit einher geht die Umkehrung der Ursprünglichkeit: Der Lebensentwurf der sokratischen Tugend macht es notwendig, die Ursprünglichkeit des widersprüchlichen Grundes des Lebens zu leugnen und an seine Stelle die Erkenntnis selbst zu stellen – so ist der Grundstein gelegt für unsere Wissenschaft und ihren grundlegenden Konflikt mit dem Leben. Doch ist Sokrates nicht wirklich der Erfinder dieses Prinzips. In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* lernt man, dass die hier zugrunde liegende Operation der Ursprungsumkehr eine allgemeine Operation des menschlichen Weltbezuges ist. Das Leben ist immer perspektivisch, schon aus rein pragmatischen Gründen (vgl. GT Versuch 5, KSA 1, 18). Die Gewalt der Reduktion ermöglicht überhaupt erst Leben, weil es so erst Sein und damit Anhalt an etwas geben kann. Die Solidität des Seins, das ja nur Schein ist, basiert darauf, dass mit aller Macht daran *geglaubt* wird – Voraussetzung dafür wiederum ist das *Vergessen* des chaotischen Grundes der Dinge. Die Wissenschaft ist die Vervollkommnung dieses Prinzips und gleichzeitig seine Perversion, die die Wissenschaft in eine Konfliktposition zum Leben bringt.

Worin besteht dieser Konflikt? Die Operation der Reduktion, wenn sie das Werden zum Sein verdichtet, ist lebenspositiv, ja sogar lebensnotwendig. Der Irrtum der Wissenschaft kann also nicht, wie es bisher schien, einfach in der Anwendung der Reduktion liegen. Die Wissenschaft ist auch, wie Nietzsche schon in der *Geburt der Tragödie* festhält, nicht ausschließlich lebensfeindlich:

»Denn dächte man sich einmal diese ganze unbezifferbare Summe von Kraft, die für jene Welttendenz verbraucht worden ist, *nicht* im Dienste des Erkennens, sondern auf die praktischen d.h. egoistischen Ziele der Individuen und Völker verwendet, so wäre wahrscheinlich in allgemeinen Vernichtungskämpfen und fortdauernden Völkerwanderungen die instinctive Lust zum Leben so abgeschwächt, dass, bei der Gewohnheit

des Selbstmordes, der Einzelne vielleicht den letzten Rest von Pflichtgefühl empfinden müsste, wenn er [...] als Sohn seine Eltern, als Freund seinen Freund erdrosselte[.]« (GT 15, KSA 1, 100)

Diesem düsteren Bild des Chaos und des Verfalls stellt die Wissenschaft als Betätigungsfeld für die Menschheit die ordnende und grenziehende Macht der Reduktion entgegen – und ist in diesem Sinne als lebenspositiv aufzufassen. Das ist nichts weiter als die Fortführung des lebensnotwendigen Irrtums; der lebensfeindliche Irrtum der Wissenschaft liegt an anderer Stelle.

MENSCHLICHES, ALLZUMENSCHLICHES

Mit seinem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* wendet Nietzsche sich scheinbar ab von seinem Standpunkt, das Leben gäbe uns die letzte Wahrheit vor. In der Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* beginnt die Suche nach einer Wahrheit, die jenseits des lebensnotwendigen Irrtums liegt, in *Menschliches, Allzumenschliches* wird dann die Wissenschaft als die Methode des Zugangs zu einer solchen Wahrheit dargestellt. So heißt es beispielsweise im Aphorismus 3 mit dem Titel »Schätzung der unscheinbaren Wahrheiten«:

»Es ist Merkmal einer höheren Cultur, die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden, höher zu schätzen, als die beglückenden und blendenden Irrthümer, welche metaphysischen und künstlerischen Zeitaltern und Menschen entstammen.« (MA I 3, KSA 2, 25)

Die Gegenüberstellung von strenger, wissenschaftlicher Methode einerseits und Metaphysik und Kunst andererseits ist hier das beherrschende Thema. Daraus ergibt sich der Eindruck, Nietzsche wende sich von seiner bisherigen, insbesondere in der *Geburt der Tragödie* vertretenen Ansicht ab, der künstlerische, ästhetische Weltbezug vermöge Tragödie und Mythos wäre der wahre, während die mit Sokrates beginnende Wissenschaft den Grund des Lebens untergrabe.

Die Angelegenheit ist aber wesentlich diffiziler, als sie sich auf den ersten Blick darstellt; Aufschluss bietet hier der Aphorismus 7, »*Der Störenfried in der Wissenschaft*«:

»Die Philosophie schied sich von der Wissenschaft, als sie die Frage stellte: welches ist diejenige Erkenntnis der Welt und des Lebens, bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt? Diess geschah in den sokratischen Schulen: durch den Gesichtspunct des *Glücks* unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung – und thut es heute noch.«
(MA I 7, KSA 2, 28)

Die Sokratische Wissenschaft in der *Geburt der Tragödie*, der wissenschaftliche Mensch und die wissenschaftliche Kultur, sind also geradezu das Gegenteil dessen, was Nietzsche nun in *Menschliches, Allzumenschliches* mit Wissenschaft bezeichnet. Die Philosophie ist das Verdorbene und die Wissenschaft etwas, das älter als Philosophie und insbesondere älter als Sokrates ist. Sokrates ist nun der Urheber einer Philosophie, die sich von dem, was Nietzsche hier Wissenschaft nennt, entfremdet hat. Diese Entfremdung zeigt sich am deutlichsten in der Zielsetzung: Die Sokratische Philosophie strebt nicht in erster Linie nach Erkenntnis, sondern nach Glück; Erkenntnis ist für sie nur Mittel zum Zweck, Mittel zu einem glücklichen Leben. Damit zeichnet sich ab, was Nietzsche mit Wissenschaft meint: Wissenschaft soll nach Erkenntnis streben, ganz gleich, was diese Erkenntnis für das Leben bedeutet.

Die – man könnte sagen, naive – »Weltordnung« Nietzsches, die er in der *Geburt der Tragödie* darstellt und die sich schon in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* zu wandeln beginnt, erfährt hier die Auflösung zumindest ihrer naiven Form. In der *Geburt der Tragödie* waren die Grenzen klar gezogen: Auf der einen Seite das Leben und seine Ehrung in der Tragödie, auf der anderen Seite Sokrates' Wissenschaft und seine Leugnung des Lebens. Nun wird deutlich, dass der Konflikt viel unübersichtlicher ist als zunächst vermutet. Nietzsche verabschiedet sich von einem romantischen Denken, das seine Erfüllung in einem diffusen Mythos findet und sich damit zufrieden gibt, das Unverständliche zwar nicht zu verstehen, aber immerhin doch in seiner Unverständlichkeit unangetastet zu lassen.

Stattdessen kommt nun die Wissenschaft, deren Maxime es sein soll, Erkenntnis und Klarheit zu liefern, koste es, was es wolle – im Extremfall das Leben selbst. Das beherrschende Thema des ersten Teils von *Menschliches, Allzumenschliches*, »Von den ersten und letzten Dingen«, ist einerseits die lebenserleichternde Wirkung von Metaphysik und Kunst und andererseits der damit verbundene Irrtum. Philosophie, Metaphysik und Kunst sind die eine Seite; die Wissenschaft steht auf der anderen:

»Hier ist der Antagonismus zwischen den wissenschaftlichen Einzelgebieten und der Philosophie. Letztere will, was die Kunst will, dem Leben und Handeln möglichste Tiefe und Bedeutung geben; in ersteren sucht man Erkenntnis und nichts weiter, – was dabei auch herauskomme. Es hat bis jetzt noch keinen Philosophen gegeben, unter dessen Händen die Philosophie nicht zu einer Apologie der Erkenntnis geworden wäre[.]«
(MA I 6, KSA 2, 28)

Das grundlegende Problem hat sich somit gar nicht geändert, es ist immer noch der Konflikt zwischen Wahrheitssuche und lebensnotwendigem Irrtum. Radikal vertauscht aber ist, wer für welche Seite kämpft. Sokrates' Fehler liegt nun nicht mehr darin, dass seine Suche nach Klarheit und explizitem Verständnis mit dem Leben in Konflikt gerät, sondern vielmehr darin, dass er diesem Konflikt gerade *ausweicht*; sein Denken ist auf Glücksmaximierung ausgelegt, nicht auf Erkenntnis. Deshalb muss die Erkenntnis bei ihm gerechtfertigt werden; nur geht es dann nicht mehr um die Erkenntnis, sondern um das, wodurch sie gerechtfertigt wird. Nietzsche jedoch will in *seiner* Wissenschaft die bloße Erkenntnis als Selbstzweck etablieren und stellt sich damit – so scheint es zunächst – zumindest potentiell gegen das Leben.

Ehe die Entwicklung des Verhältnisses von Denken und Leben weiter untersucht wird, lohnt sich ein Blick auf Nietzsches erste Konzeptionen, *wie* eine solche Wissenschaft aussehen könnte:

»[W]ie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interessenloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben

für andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeiten hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des ›Dinges an sich‹ heraus. Die *historische Philosophie* [Hervorhebung O.K.] dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermuthlich wird diess in allen ihr Ergebniss sein), dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt[.]« (MA I 1, KSA 2, 23)

Nietzsches neue Wissenschaft wird also zum einen als ›historische Philosophie‹, zum anderen durch ihre Abstammung von der Naturwissenschaft charakterisiert. Wenn Nietzsche sich in dieser Weise auf die Naturwissenschaft bezieht, dann will er damit etwas Ähnliches zum Ausdruck bringen wie Merleau-Ponty, wenn er schreibt, das »Problem der Welt« sei, »daß *alles darin bleibt*« (PhW, 233). Nietzsches Rede von der Naturwissenschaft ist Ausdruck einer radikalen Diesseitigkeit aller Dinge – auch derjenigen, die man bisher als jenseitig zu denken versuchte. Bei Merleau-Ponty ist die Wahrnehmungswelt der Anfang und das Ende. Selbst unser Denken entlehnt seine Formen der Wahrnehmung, und so kann uns nichts, aber auch gar nichts begegnen, das uns nicht *in der Welt* begegnete. So will es auch Nietzsche sehen: Was uns im Denken begegnet und was wir bisher als Ausdruck eines Metaphysischen aufgefasst haben, muss in Wahrheit seinen Ursprung irgendwo in der Welt genommen haben. In diesem Sinne wird die Philosophie zur Naturwissenschaft; sie sucht nun in der Welt und nicht mehr jenseits des Horizontes. Die Vorstellung, Nietzsche meine an dieser Stelle, wir sollten unsere Existenz durch die Linse der objektiven Wissenschaft sehen, basiert – wenn ihr überhaupt Substanz zukommt – darauf, dass ihm noch die richtigen Worte fehlen, um die angedeutete Diesseitigkeit aller Dinge zum Ausdruck zu bringen. Diese neue Philosophie ist deshalb ›historisch‹, weil sie anerkennt, dass, damit etwas sei, es geworden sein muss aus etwas, das bereits war. Sie soll so eine »*Chemie* der moralischen, religiösen,

ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen« sein (MA I 1, KSA 2, 24). Ehe Merleau-Ponty anmerkt, dass in der Welt ›alles darin bleibt‹, lässt er Cézanne sprechen:

»Balzac beschrieb in ›Peau de Chagrin‹ ein ›Tischtuch, weiß wie frisch gefallener Schnee, auf dem sich symmetrisch die von blonden Brötchen bekrönten Gedecke erhoben‹. ›Meine ganze Jugendzeit hindurch‹, berichtet Cézanne, ›wollte ich das malen, dieses Tischtuch von frischem Schnee... Heute weiß ich, daß man nichts anderes darf malen wollen als nur dies: die symmetrisch sich erhebenden Gedecke und die blonden Brötchen. Wenn ich male: bekrönt, bin ich erledigt, verstehen Sie? Aber wenn ich meine Gedecke und meine Brötchen wirklich ins Gleichgewicht bringe und nuanciere wie nach der Natur, dann seien Sie sicher, daß ich auch die Krönchen, den Schnee und den ganzen Rest dahaben werde‹.« (PhW, 233)

Auch hier sieht man die ›Chemie‹ des scheinbar Banalen, aus dem die Tiefe der Bedeutung entspringt. Die Metaphysik, so Nietzsche, nimmt hingegen immer einen ›Wunder-Ursprung‹ an, um der unliebsamen Wahrheit zu entgehen, dass auch das Höchste auf das Niederste zurückzuführen ist.

Das Denken der Naturwissenschaft ist für Nietzsche also willkommenes Korrektiv. Doch stürzt er sich nicht blind auf eine solche ›Chemie‹ als letzte Wahrheit, sondern betont immer wieder auch die Bedeutung der Metaphysik und allgemein des Irrtums für das Leben. Schon in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* beschreibt Nietzsche die Entstehung der Sprache – und damit auch die der menschlichen Welt – als eine Geschichte des Irrtums und des Truges. Wir »lügen« ständig, wenn wir über die Welt sprechen, und unsere Wahrheit ist einzig wahr innerhalb unseres eigenen Lügengebäudes. Allerdings ist diese Tatsache nicht nur negativ zu verstehen. Wie schon im Kontext der *Geburt der Tragödie* zitiert, kommt der Wissenschaft das positive Moment zu, Kräfte im Menschen freigesetzt und in den Dienste der Menschheit gestellt zu haben. In diesem Zusammenhang lässt sich ein weiteres Mal der Unterschied zwischen alter und neuer Wissenschaft fassen: Die alte, von Nietzsche kritisierte Wissenschaft steht ganz unter dem Glauben an die binnenmoralische Wahrheit als absoluter Wahrheit, während

die neue Wissenschaft aus diesem menschlichen Gefängnis ausbrechen und die außermoralische Wahrheit suchen soll. Die alte Wissenschaft hat uns gleichsam ein Geschenk gemacht:

»Der *Glaube an die gefundene Wahrheit* ist es auch hier, aus dem die mächtigsten Kraftquellen geflossen sind. Sehr nachträglich – jetzt erst – dämmt es den Menschen auf, dass sie einen ungeheuren Irrthum in ihrem Glaube an die Sprache propagiert haben. Glücklicherweise ist es zu spät, als dass es die Entwicklung der Vernunft, die auf jenem Glauben beruht, wieder rückgängig machen könnte.« (MA I 11, KSA 2, 31)

Das Streben des Menschen, der »Trieb zur Wahrheit« (WL 1, KSA 1, 877), entspringt dem Glauben an den Irrtum der sprachlichen Wahrheit. Alle Errungenschaften der Menschheit fußen also auf diesem Irrtum – wir wären heute *nichts*, hätten wir nicht vor Urzeiten so kolossal geirrt.

»Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen <sind> und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, – als Schatz: denn der *Werth* unseres Menschenthums ruht darauf.« (MA I 16, KSA 2, 37)

Das bedeutet aber insbesondere, dass auch die neue Wissenschaft, also die Suche nach der außermoralischen Wahrheit mit dem Ziel, den Irrtum zu überwinden, letztlich Ergebnis eben dieses Irrtums ist.

Nimmt man den Trieb zur Wahrheit ernst, so kann man sich auf Dauer nicht damit begnügen, nur innerhalb der Moral nach der menschlich konstruierten Wahrheit zu suchen. Die Wahrheitssuche, die gleichsam als Wissenschaft der menschlichen Sprachwelt entstanden ist, muss irgendwann entweder zur Verleugnung ihrer selbst degenerieren – oder sie bricht aus, durchschaut die Konstruiertheit und Willkür ihres bisherigen Forschungsbereiches und findet jenseits des Horizontes der Moral ein neues Feld der Untersuchung. Es deutet sich also eine große Wende an: Die Wissenschaft, die aus dem Leben heraus begonnen hatte als ein lebensförderliches Unter-

nehmen, *muss* – will sie ihrer selbst treu bleiben – sich irgendwann gegen dieses Leben stellen. Bisher stand alles Denken im Dienste des Lebens und in seinem Dienste hat es geirrt und gelogen. In *Menschliches, Allzumenschliches* sieht Nietzsche den großen Konflikt heraufziehen: Das Denken emanzipiert sich vom Leben; es *muss* sich emanzipieren, will es sich selbst gegenüber ehrlich bleiben. Dieser Konflikt ist von Beginn an unausweichlich: Wenn das Denken als Werkzeug des Lebens angelegt ist, dem Menschen die Herrschaft zu sichern über seine eigene Welt, der Wille zur Wahrheit also als ein Wille zur Macht entsteht, dann muss dieser Wille zur Wahrheit früher oder später die Grenzen der menschlichen Welt transzendieren und seinen eigenen Irrtum erkennen. Und dennoch – und das wird der nächste Akt in diesem Drama sein – ist dieser Wille nach wie vor ein Wille des Lebens. Der Konflikt also wird zurückprojiziert in das Leben selbst; »das Leben selbst wurde zum *Problem*« (FW Vorrede 3, KSA 3, 350).

In *Menschliches, Allzumenschliches* reflektiert Nietzsche noch die Konsequenzen eines Konfliktes zwischen Denken und Leben.

»Aber wird so unsere Philosophie nicht zur Tragödie? Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich? [...] Ist es wahr, bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebniss die Verzweiflung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge? – Ich glaube, die Entscheidung über die Nachwirkung der Erkenntniss wird durch das *Temperament* eines Menschen gegeben: ich könnte mir eben so gut, wie jene geschilderte und bei einzelnen Naturen mögliche Nachwirkung, eine andere denken, vermöge deren ein viel einfacheres, von Affekten reineres Leben entstünde[.]« (MA I 34, KSA 2, 53-54)

Auch hier findet sich bereits die Aussage, dass sich das Leben wird ändern müssen; das ›Temperament‹, die physiologische Disposition des Menschen soll sich allmählich den Anforderungen der Erkenntnis anpassen. Das ist aber einmal mehr Zeichen der drastische Abkehr von dem Paradigma, das Leben sei die letztgültige Instanz der Sinngebung, wie es in der *Geburt der Tragödie* noch anklang.

DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT

Durch die nächste Wendung in der *Fröhlichen Wissenschaft* bekommt das Leben wieder einen Teil seiner Bedeutung zurück. Im Aphorismus 110, »*Ursprung der Erkenntnis*«, beschreibt Nietzsche noch einmal kurz die Geschichte des Denkens.

»Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend[...] [...] [S]ehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntnis. Es schien, dass man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Functionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt arbeiteten mit jenen uralten einverleibten Grundirrhümern.« (FW 110, KSA 3, 469)

Unsere Sprache, unsere Vernunft und unser ganzes Denken sind Traditionen, die zurückgehen auf einen Überlebenskampf in feindlicher Umwelt. Was wahr und was falsch ist, haben wir gelernt anhand dessen, was nützlich ist. Die Moral ist gleichsam die kulturelle Seite dieses Phänomens; in ihr ist institutionalisiert, was hilfreich und wichtig für das Überleben ist. Die Wahrheit von der Nietzsche nun spricht, meint die außermoralische Wahrheit, aus deren Perspektive die nützliche Wahrheit der Moral, die das Überleben sichert, ein Irrtum ist. Er nennt sie die »unkräftigste Form der Erkenntnis«, weil innerhalb des Paradigmas einer Wirklichkeit, in der es sich zu behaupten gilt, nur den Dingen Macht zukommt, die Macht gegenüber der Wirklichkeit entfalten können. Die außermoralische Wahrheit mag eine faszinierende Virtualität sein, aber eben nur Virtualität – solange sie es nicht mit der Wirklichkeit aufnehmen kann, muss sie kraftlos bleiben.

»Also: die *Kraft* der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit.« (FW 110, KSA 3, 469)

Das Denken, ausgerichtet darauf, die Sprachwelt des Menschen zu beherrschen und Meisterschaft in ihren Irrtümern zu erlangen, bekam aber so – als lebensförderliches Vermögen – immer mehr Bedeutung.

»Nützlichkeit und Lust nicht nur, sondern jede Art von Trieben nahm Partei in dem Kampfe um die >Wahrheiten<; der intellectuelle Kampf wurde Beschäftigung, Reiz, Beruf, Pflicht, Würde[.]« (FW 110, KSA 3, 470)

Ursprünglich galt nur die Wirklichkeit und das Überleben in ihr. Das Denken begann als Instrument, das Überleben zu sichern. Aber je feiner und entwickelter dieses Instrument wurde, desto eigenständiger wurde es auch.

»Von da an war nicht nur der Glaube und die Ueberzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch eine *Macht*, alle >bösen< Instincte waren der Erkenntniss untergeordnet und in ihren Dienst gestellt und bekamen den Glanz des Erlaubten, Geehrten, Nützlichen und zuletzt das Auge und die Unschuld des *Guten*.« (FW 110, KSA 3, 470-471)

Die Konstitution der menschlichen Welt über der Wirklichkeit – bei Nietzsche vor allem vermöge der Sprache – war, wie beschrieben, als Mittel des Überlebens ganz auf die Wirklichkeit gerichtet, stand ganz in ihrem Bann; denn schließlich entschied letztlich nicht die Sprache, nicht die menschliche Welt über Leben und Tod, sondern die Wirklichkeit. Das Unwirkliche, das Virtuelle dieser menschlichen Welt stand also immer in unmittelbarer Abhängigkeit zur wirklichen Welt. Doch gerade weil diese unwirkliche, menschliche Welt für den Menschen das Mittel zur Beherrschung der unbarmherzigen Wirklichkeit war, gewann sie immer mehr an Bedeutung. Sprache und Wissenschaft, als die Lehren des korrekten Operierens innerhalb dieser Welt, wurde immer wichtiger. Damit gewann auch das Virtuelle immer mehr an Bedeutung. Das Leben, bisher nur auf die Wirklichkeit als seinen einen und einzigen Träger ausgerichtet, stützte sich mehr und mehr auf die Unwirklichkeit.³⁰ Aus anderer Perspektive kann man sagen, die Suche nach Wahrheit, die im binnenmoralischen Kontext entstanden ist als eine Lebensnotwen-

digkeit, hat innerhalb dieses Kontextes immer nur Irrtum gefunden. Der Aspekt der Wahrheitssuche jedoch ist immer schon ernst gemeint gewesen. Irgendwann durchschaute dieser Sinn für Wahrheit, der als Suche nach der binnenmoralische Wahrheit für das Leben so wichtig war, dass er sich ständig in Irrtümern bewegen würde, bliebe er allein dem Leben verpflichtet.³¹

»Die Erkenntniss wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntniss und jene uralten Grundirrhümer auf einander stiessen, beide als Leben, beide als Macht, beide in ein und dem selben Menschen.« (FW 110, KSA 3, 471)

Der Konflikt besteht also nicht zwischen Leben und Denken, vielmehr gerät das Leben vermöge des Denkens mit sich selber in Konflikt.

»Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenserhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenserhaltende Macht *bewiesen* hat.« (FW 110, KSA 3, 471)

Von nun an ist es keine Frage mehr, ob dem Denken oder dem Leben das höhere Recht zugesprochen werden soll. Denken ist Leben und die Suche nach der Wahrheit ist Leben. Welchen Einfluss aber haben beide Seiten aufeinander? In *Menschliches, Allzumenschliches* stellt Nietzsche dar, dass der Wissenschaftler rücksichtslos an der Wahrheit festhalten muss, und dass dieses Festhalten einige Auswirkungen auf sein Leben haben wird. Nun schließt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* den Aphorismus 110 mit der Frage:

»Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.« (FW 110, KSA 3, 471)

Wie also wird sich das Leben wiederum auf die Wahrheit auswirken, wenn es sie in sich aufnimmt? Wird die Wahrheit im Kontakt mit dem Leben als Wahrheit Bestand haben? In jedem Fall ist die unmittelbare Verflechtung von Leben und Denken offenkundig.

Die Frage nach dem Zusammenspiel von Leben und Wahrheit wird von Nietzsche im Aphorismus 120 berührt. Er setzt sich dort mit der Frage auseinander, was Gesundheit sei, und stellt fest, dass es nicht die *eine* Gesundheit gebe:

»Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, *was* selbst für deinen *Leib* Gesundheit zu bedeuten habe.« (FW 120, KSA 3, 477)

Das zielt unmittelbar auf den Konflikt zwischen Leben und – zumindest scheinbar – lebensfeindlicher Erkenntnis ab. Das Leben wächst gleichsam um die Wahrheit herum. Das ist bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* angedeutet: Nietzsche hält es nicht für ausgeschlossen, dass die Menschen einmal ein anderes Temperament entwickeln könnten, um die lebensfeindliche Wahrheit besser zu verkraften (vgl. MA I 34, KSA 2, 53-54).

»Zuletzt bliebe noch die grosse Frage offen, ob wir der Erkrankung *entbehren* könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntnis und Selbsterkenntnis der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei.« (FW 120, KSA 3, 477)

Das ist nur konsequent gedacht: Wenn der Wille zur Wahrheit im Laufe der Jahrhunderte eine Macht des Lebens geworden ist, aber möglicherweise lebensfeindliche Erkenntnisse produziert, wenn also das Leben in Konflikt mit sich selbst gerät, dann muss es bereit sein, sich selbst zum Zweck seiner eigenen Steigerung zu opfern. Wie Nietzsche später im *Zarathustra* in der zentralen Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« schreibt: »[A]lso giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen – das Leben dran.« (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 148) Damit ist bereits angedeutet, dass der Konflikt zwischen Leben und Denken sich letztlich in einer dem Leben selbst noch zugrunde liegenden Instanz aufhebt: im *Willen zur Macht*.

Den gleichen Gedanken illustriert Nietzsche im Aphorismus 318 der *Fröhlichen Wissenschaft*, »*Weisheit im Schmerz*«. Zunächst legt er den lebenspositiven Effekt des Schmerzes dar: In diesem Maße liegt »Weisheit« im Schmerz als er uns vor Gefahr warnt und uns mitteilt, wann wir mit »verminderter Energie« (FW 318, KSA 3, 550) leben sollten. Doch gibt es Menschen, die in umgekehrter Weise auf den Schmerz reagieren.

»Es ist wahr, dass es Menschen giebt, welche beim Herannahen des grossen Schmerzes gerade den entgegengesetzten Commandoruf hören, und welche nie stolzer, kriegerischer und glücklicher dreinschauen, als wenn der Sturm heraufzieht; ja der Schmerz selbst giebt ihnen ihre grössten Augenblicke! Das sind die heroischen Menschen, die grossen *Schmerzbringer* der Menschheit[.] [...] Es sind arterhaltende, artfördernde Kräfte ersten Ranges[.]« (FW 318, KSA 3, 550)

Zwei verschiedene Reaktionen sind also denkbar und *beide* sind lebenspositiv auf ihre jeweilige Art. Schmerz, Verwundung, Gefahr oder Krankheit sind Dinge, denen man nicht zwingend ausweichen muss; die Frage, ob sie dem Leben schädlich sind, hängt von der individuellen Konstitution des jeweiligen Lebens ab. Und auch diese Aussage lässt sich noch weiter relativieren.

»[D]ass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretierenden* Intellects, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz *kann* als Lust oder Unlust interpretirt werden.« (FW 127, KSA 3, 483)

Es gibt eine Instanz im Menschen – hier mit ›Intellect‹ bezeichnet –, die darüber entscheidet, welchen Weg der Mensch angesichts eines konfliktvollen Zustands einschlägt. Der Schmerz kann als Unlust die Flucht oder als Lust den Angriff einleiten. In diesem Sinne ist es denkbar, dass der Konflikt zwischen dem Leben und einem ursprünglich lebensfeindlichen Denken geradezu gesucht und als Lust empfunden wird und auf diesem Wege sich von einem selbstzerstörerischen Konflikt zu einem lebensdienlichen ›heroischen‹ Kampf wandelt. Man sieht nun, das *Leben selbst* erscheint – dem

Denken gegenüber gestellt – nicht als statische Autorität, sondern es ist selbst variables Material, das geformt werden kann. Darüber hinaus ist diese Gegenüberstellung von Leben und Denken etwas künstliches; beide sind unmittelbar miteinander verschlungen. Denken *ist* Leben und der menschliche Vollzug des Lebens bedeutet unter anderem: zu denken. Das *Leben selbst* ist gleichsam der Austragungsort dieser Auseinandersetzung, der Ort der Entzweiung wie der Versöhnung, der Ort des Kampfes, der Niederlagen, des Triumphes und der Unterwerfungen. Das Leben ist eben *Leben*, ein ständiges Mit-sich-selbst-Ringen, Über-sich-hinaus-Schaffen, Sich-selbst-Überwinden; und Denken ist die bevorzugte menschliche Weise, diesen Kampf auszutragen.

PHYSIOLOGIE UND DENKEN

Die Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Leben und Denken mündet hier ein in die Frage nach dem Leib. Weiter oben war zitiert worden, dass es der ›Intellect‹ sei, der interpretierend darüber entscheidet, ob ein Reiz als Lust oder Unlust empfunden wird. Nietzsche fügt aber hinzu, dass dieser Vorgang meist ›unbewusst‹ abläuft. Das ist für das Verständnis entscheidend, denn sicherlich bezeichnet ›Intellect‹ hier nicht ein Vermögen des Erkennens im Sinne eines bewussten Denkens, sondern vielmehr das Vermögen des Wahrnehmens und Empfindens, das unseren Weltbezug verwaltet, ehe er uns zu Bewusstsein kommt. Im *Zarathustra* wird Nietzsche diese Instanz »Selbst« oder einfach »Leib« nennen (vgl. Z Verächtern, KSA 4, 39-40). Das Leben selbst stellt sich als formbar heraus, es befindet sich in einer Umklammerung mit dem Denken, beeinflusst das Denken und wird selbst beeinflusst. Die Frage, was man zu denken imstande ist, hängt davon ab, was das Leben verkraften kann. Was das Leben aber verkraften kann, drückt sich darin aus, was als Lust und was als Unlust empfunden wird. Wenn diese Frage letztlich der Leib entscheidet, dann muss er das Maß dessen sein, was wir zu denken vermögen. Auch der Aspekt des Schaffens, der dann in Kapitel Sechs ins Zentrum rückt, beginnt sich hier abzuzeichnen. Die Frage nach Lust oder Unlust ist eine Frage des Wertens; Werte aber sind bei Nietzsche grundsätzlich etwas Geschaffenes. Die Transformation des

Lebens dahin, etwas denken zu können, das bisher undenkbar war, ist also ein schöpferischer Prozess der Umwertung.

»Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.« (Z Verächtern, KSA 4, 40)

Im Lied *An den Mistral* dichtet Nietzsche:

»Frei – sei *unsre* Kunst geheissen,
Fröhlich – *unsre* Wissenschaft!«
(FW An den Mistral, KSA 3, 650)

In einer englischen Übersetzung lauten diese Verse folgendermaßen:³²

»Let our art be sport and madness,
All that's joyful shall be true!«
(Nietzsche 1910, 369)

Das bringt auf den Punkt, was letztlich schon durch den Titel *Die fröhliche Wissenschaft* gesagt wird: Was Lust bereitet, soll wahr sein, was wahr ist, soll Lust bereiten. Diese Konvergenz von Leben und Denken bringt der schöpferische Leib zustande, indem er festlegt, was Lust und Unlust sei. Der Konflikt von Leben und Denken kann also aus dem Verständnis des Leibes heraus erhellt werden.³³

Die Themen von Leib und Physiologie in Nietzsches Philosophie anzusprechen, ist unter anderem sinnvoll, um einigen Missverständnissen vorzubeugen. Es wurde im vorangegangenen Teil vom *vitalen Leben* gesprochen und davon, dass der Mensch sich einst in einem Überlebenskampf befunden hat, der nach *physischer Stärke* entschieden wurde. Ausgehend von dieser physischen Auseinandersetzung hat sich erst der Intellekt als menschliche Waffe, diesen Kampf zu transzendieren, herausgebildet. Es scheint also, dass der menschliche Leib und seine Physiologie eine Rolle am Grunde des Denkens spielen.

»[U]nd oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein

Misverständnis des Leibes gewesen ist. [...] Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer *Arzt* [...] einmal den Mut haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um ›Wahrheit‹, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben ...« (FW Vorrede 2, KSA 3, 348-349)

Im Kontext von *Menschliches*, *Allzumenschliches* war bereits Nietzsches Haltung zur Naturwissenschaft angesprochen worden. Dabei war dargelegt worden, dass Nietzsches Rede vom Primat der Naturwissenschaft nicht etwa einen radikalen Positivismus in dem Sinne bedeutet, dass die Welt sich vollständig in die Welt der Naturwissenschaft auflösen lässt. Vielmehr ist dieser »Positivismus« Nietzsches Ausdruck einer tiefen Überzeugung, dass es keine »Hinterwelten« (vgl. Z Hinterweltlern, KSA 4, 35-38) gibt, keine Metaphysik und kein Jenseits, sondern uns alles, was je für uns sein kann, mit der Welt gegeben ist. Offenbar schließt eine solche Ansicht nicht mit ein, dass diese Welt wiederum vollständig in Quantitäten zerlegbar ist. Die uns begegnenden Phänomene können unverständlich sein, sich jeder rationalen Erfassung widersetzen, doch sie sind *von dieser Welt*; und das bedeutet insbesondere, dass wir mit ihnen in Kontakt treten vermöge unseres Leibes. Es gibt bei Nietzsche ein nur wenig gut beschriebenes Reich von Urgeschehen. Darunter fallen beispielsweise die Darstellungen des ursprünglichen Überlebenskampfes des Menschen, das Ur-Eine oder allgemein das Werden als Ur-Schicht unseres Seins. An dieser Nebeneinanderstellung wird deutlich, dass diese Ur-Schicht, in der sich die Dinge – nach einem Wort Schillers – »hart im Raume stoßen«, keineswegs eine objektive Welt ist, wie die Rede von Naturwissenschaften und Physiologie nahelegt. Vielmehr trifft hier die menschliche Erkenntnis an ihre Grenzen, als dass sie sich ihrer Vollendung im Entdecken eines durch und durch intelligiblen Universums näherte.

Wenn Nietzsche also von einem Überlebenskampf spricht, so meint er nicht, dass wir im naturwissenschaftlichen Sinne rein physiologische Wesen wären, die in Folge der Evolution ihre geistigen Fähigkeiten als Vorteil in einer objektiv entscheidbaren physischen Auseinandersetzung entwickelt hätten. Am Grunde unserer Existenz walten Machtkämpfe und die ständige Bewe-

gung eines ewigen Werdens. Zur besseren Orientierung hat der Mensch die Struktur des Seins zwischen sich und diese Ur-Schicht gestellt, ohne dadurch aber jemals ihren Einfluss auf jede höhere Ebene unseres Daseins beseitigen zu können. *Physiologie* bei Nietzsche bezeichnet diese Grundbefangenheit, dieses unauflösliche Verwoben-sein mit Mächten und Kräften, deren Auseinandersetzung durch und durch unser Sein prägt.³⁴ In der *Genealogie der Moral* schreibt er an einer Stelle:

»Ein starker und wohlgerathener Mensch verdaut seine Erlebnisse (Thaten, Unthaten eingerechnet) wie er seine Mahlzeiten verdaut, selbst wenn er harte Bissen zu verschlucken hat. Wird er mit einem Erlebnisse >nicht fertig<, so ist diese Art Indigestion so gut physiologisch wie jene andere – und vielfach in der That nur eine der Folgen jener anderen. – Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strengste Gegner alles Materialismus sein ...« (GM 16, KSA 5, 377)

Hier ist beides beisammen, das Psychologische und das Physiologische wird beschrieben als unmittelbar ineinander übergehend und nicht voneinander trennbar. Doch wird auch der Materialismus zurückgewiesen; der Mensch ist durch und durch physiologisch, aber dennoch nicht auf irgendein Material reduzierbar. Die Vorstellung von Neuronen, die durch das Netzwerk der Nervenbahnen jagen, die unser Gehirn ausmachen und auf die unsere denkende Tätigkeit reduzierbar sein muss, ist in diesem Sinne völlig »unphysiologisch«, weil sie wieder ein Bild, eine Simplifizierung, schiebt zwischen uns und das, was uns umtreibt. Die Physiologie des Menschen ist nicht erkennbar in dieser Weise, ist grundsätzlich nicht erkennbar, sondern nur erfahrbare als das, was verschiedene Aspekte unserer Welt entweder erstrebenswert oder abstoßend erscheinen lässt. Die Rede von der Physiologie zeigt keine universelle Reduzierbarkeit an, sondern vielmehr eine universelle Betroffenheit des Menschen: Er ist betroffen vom Klima und der Geographie, von seiner Nahrung, seiner sozialen Umwelt, seiner Zeit und Epoche. Alles dies gilt es mit einzurechnen in das »Geistige« des Menschen.

Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* schreibt Nietzsche vom »Temperament« (MA I 34, KSA 2, 54) des Menschen, das ihn zu bestimmten Gedanken befähigt oder davor flüchten lässt. An anderer Stelle

beschreibt er, dass die »Meinungen« der Menschen von dem abhängen, was er »Geschmack« nennt. Der »Geschmack« aber wiederum hat »seinen Grund in einer Absonderlichkeit ihrer Lebensweise, Ernährung, Verdauung, vielleicht in einem Mehr oder Weniger der anorganischen Salze in ihrem Blute und Gehirn, kurz in der Physis« (FW 39, KSA 3, 407). Bereits in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* stellt Nietzsche die Sprache und ihre Regeln der Grammatik als Grundlage unseres Denkens dar. In *Jenseits von Gut und Böse* legt er dann der Sprache wiederum die physiologische Konstitution zugrunde.

»Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlichkeit anders ›in die Welt‹ blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann *physiologischer* Werthurtheile und Rasse-Bedingungen.« (JGB 20, KSA 5, 35)

An anderer Stelle heisst es:

»Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: man muss die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben. Deshalb verstehen sich die Menschen Eines Volkes besser unter einander, als zugehörige verschiedener Völker; selbst wenn sie sich der gleichen Sprache bedienen; oder vielmehr, wenn Menschen lange unter ähnlichen Bedingungen (des Klima's, des Bodens, der Gefahr, der Bedürfnisse, der Arbeit) zusammen gelebt haben, so *entsteht* daraus Etwas, das ›sich versteht‹, ein Volk.« (JGB 268, KSA 5, 221)

Die äusseren Lebensumstände sowie die physiologischen Bedingungen, die zum Teil Anpassungen an diese Umstände sind, bilden so ein System, eine Verflechtung von Welt und Leib, eine erste Ur-Schicht des Erlebens, die ihrerseits Grundlage für die Entwicklung der Sprache und somit auch konstitutiv für das Denken ist. Daraus geht hervor, dass an verschiedenen Orten der

Erde unter verschiedenen klimatischen Bedingungen auch unterschiedliche Weisen des Denkens entstehen müssen.

» Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das tempo ihres Stils: als welcher im Charakter der Rasse seinen Grund hat, physiologisch gesprochen, im Durchschnitts-tempo ihres ›Stoffwechsels‹. [...] So gut ihm [dem Deutschen] der Buffo und der Satyr fremd ist, in Leib und Gewissen, so gut ist ihm Aristophanes und Petronius unübersetzbar.« (JGB 28, KSA 5, 46)

Physiologie und Stoffwechsel passen sich den Umweltbedingungen, unter denen eine Gruppe von Menschen lebt, an und prägen auf der anderen Seite die Sprache, die von ihrem speziellen und gemeinsamen Weltbezug kündigt. Dem Deutschen, dem der Satyr als Ausdruck eines speziell altgriechischen Lebens- und Weltbezugs fremd ist, müssen auch die in altgriechischer Sprache geäußerten Gedanken bis zu einem gewissen Maße fremd bleiben. Ähnliche Verknüpfungen der Physiologie und des Denken finden sich auch an anderen Stellen in *Jenseits von Gut und Böse*, wenn Nietzsche die Skepsis als eine »physiologische Beschaffenheit« (JGB 208, KSA 5, 138) bezeichnet oder das »dem Süden periodisch zugewandte[] und abgewandte[] Temperament« der Franzosen der »sonnenlosen Begriffs-Gespenserei und Blutarmuth« (JGB 254, KSA 5, 200) der Deutschen gegenüberstellt. Denken findet niemals in einem abgeschotteten Raum, unbetroffen von der Welt statt, sondern es lebt unter einem Himmel und einer Sonne, in einem bestimmten Klima und inmitten einer bestimmten Vegetation. Die physiologische Konfiguration ist die Grundlage unseres Weltbezugs und der Schlüssel dazu, bestimmte Gedanken zu denken, gleichwie die Beschränkung, den Zugang zu manchem anderen Gedanken nur schwer oder gar nicht finden zu können.

ILLUSTRATION AM BEISPIEL DES ASKETISCHEN IDEALS

Besonders deutlich macht Nietzsche diesen Zusammenhang am Ende von *Zur Genealogie der Moral*, wenn er über die Entstehung des asketischen

Ideals schreibt. »Was bedeuten asketische Ideale?« (GM III 1, KSA 5, 339), fragt Nietzsche. Das asketische Ideal ist zunächst eine Frage des Lebens, ein Lebensentwurf, eine Menge von Regeln, wie man sein Leben zu leben habe. Für Nietzsche schließen sich an die Lebensregeln unmittelbar die Regeln des Denkens an, und somit stellt sich für ihn ein Zusammenhang dar zwischen der Weltabgewandtheit der Askese und der Entwicklung metaphysischen Denkens. Das asketische Ideal, so Nietzsche, gehörte bisher fest zum »Typus« des Philosophen: »Es besteht unbestreitbar, so lange es Philosophen auf Erden giebt und überall, wo es Philosophen gegeben hat [...] eine eigentliche Philosophen-Gereiztheit und -Rancune gegen die Sinnlichkeit[.]« (GM III 7, KSA 5, 350) Der Grund dafür findet sich in dem Versuch, Freiheit und Unabhängigkeit von der sinnlichen Welt zu erlangen.

»Jeder Philosoph würde sprechen, wie einst Buddha sprach, als ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet wurde: »Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet«[.] [...] Es sind im asketischen Ideale so viele Brücken zur *Unabhängigkeit* angezeigt, dass ein Philosoph nicht ohne ein innerliches Frohlocken und Händeklatschen die Geschichte aller jener Entschlossenen zu hören vermag, welche eines Tages Nein sagten zu aller Unfreiheit und in irgend eine *Wüste* giengen[.]« (GM III 7, KSA 5, 351)

Die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals kann Nietzsche im Falle des Philosophen also beantworten: Es bedeutet für ihn ein »Optimum der Bedingungen höchster und kühnster Geistigkeit« (GM III 7, KSA 5, 351). Dabei erfüllt es nicht nur eine Funktion der Machtausübung nach innen, indem es bei der Disziplinierung und Fokussierung auf die Geistigkeit hilft, es erfüllt auch eine sehr wichtige Funktion der Machtausübung nach außen. Nach Nietzsche sahen sich Philosophen seit jeher dem Problem ausgesetzt, dass die große Masse der Menschen ihrem Tun und Wirken mit Misstrauen begegnete. »Das Inaktive, Brütende, Unkriegerische in den Instinkten contemplativer Menschen legte lange ein tiefes Misstrauen um sie herum[.]« (GM III 10, KSA 5, 359) Zum anderen kann man davon ausgehen, dass den geistigen Menschen nicht im gleichen Maße die physischen Voraussetzungen zu eigen waren, sich zu behaupten. In einer Welt, in der die Stärke regiert,

waren die Philosophen machtlos. Und gleichzeitig waren sie immer diejenigen, die alte Wertvorstellungen umwarfen. Das verschärfte ihren Konflikt mit den übrigen Menschen, steigerte das Misstrauen gegenüber diesen Umstürzern der Sitte, und unterstrich so die Notwendigkeit, ein eigenes Mittel der Macht zur Hand zu haben. Sie bedurften, um bestehen zu können, einer anderen Macht als der physischen, sie mussten »entschieden *Furcht* vor sich erwecken« (GM III 10, KSA 5, 359). Mit diesem Mittel der Macht konnten sie nicht nur ihre umstürzerischen Triebe nach außen verwirklichen, es war ebenso hilfreich nach innen gewendet: Denn die Ablehnung jeder Änderung der Sitten herrschte nicht nur im Äußeren, sondern auch im Innern des Philosophen selbst.

»Die ältesten Philosophen wussten ihrem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt und Hintergrund zu geben, auf den hin man sie *fürchten* lernte: genauer erwogen, aus einem noch fundamentaleren Bedürfnisse heraus, nämlich um vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht zu gewinnen. Denn sie fanden in sich alle Werturtheile *gegen* sich gekehrt, sie hatten gegen >den Philosophen in sich< jede Art Verdacht und Widerstand niederzukämpfen. Dies thaten sie, als Menschen furchtbarer Zeitalter, mit furchtbaren Mitteln: die Grausamkeit gegen sich, die erfinderische Selbstkasteiung – das war das Hauptmittel dieser machtdurstigen Einsiedler und Gedanken-Neuerer, welche es nöthig hatten, in sich selbst erst die Götter und das Herkömmliche zu vergewaltigen, um selbst an ihre Neuerung *glauben* zu können.« (GM III 10, KSA 5, 359-360)

Die Voraussetzung für den Philosophen war also eine Machtausübung nach innen wie nach außen, eine Macht, die er sich über das asketische Ideal verlieh. Nach innen züchtigte er sich, um die Voraussetzung der Unabhängigkeit zu erfüllen, nach außen flößte diese Gewaltanwendung gegen sich selbst Furcht ein. Damit beginnt aber auch die Paradoxie des asketischen Ideals sich anzudeuten. Wenn man das Denken eines Philosophen als seine Lebensmacht ansieht, dann entfaltet diese Macht sich am besten dort, wo er das Leben gerade verneint – so dass man ein weiteres Mal eine Situation vorfindet, in der das Leben sich vermöge des Denkens selbst zu verneinen scheint. Für Nietzsche jedoch war ein Philosoph nicht jemand, der Philosoph werden

wollten und sich zu diesem Zweck des asketischen Ideals als eines Instruments bedienten. Der Philosoph ist nicht gleichsam von langer Hand geplant und gewollt, er ist vielmehr entstanden. Wo also liegt der Ursprung dieser Genese?

Der beschriebene Archetypus, von dem der Philosoph abstammt, wird von Nietzsche allgemeiner »asketischer Priester« (vgl. GM III 10, KSA 5, 360-361) genannt. Der asketische Priester spricht unserem Dasein den Wert ab, indem er unsere wirkliche Welt mit einer metaphysischen in Beziehung setzt. Diese andere Welt ist ihm die eigentliche und unsere Welt hat nur in dem Maße Wert, als sie eine Brücke in die andere Welt ist. Eine Brücke ist das diesseitige Leben aber genau dann, wenn es sich selbst verneint, also schnell hinüberwill (vgl. GM III 11, KSA 5, 362). Diese Lebensverneinung des asketischen Priesters ist der Kern seiner Macht, sie gibt ihm die Kontrolle über sich selbst und lässt sich nach außen projizieren, um dort Furcht vor ihm zu erzeugen. Da der asketische Priester, wie Nietzsche festhält, zu allen Zeiten regelmäßig auftritt, also ein allgemeines Phänomen und nicht etwa nur eine Randerscheinung ist, stellt sich die Frage, wie das Leben immer wieder eine solche Selbst-Verneinung hervorbringen kann.

»Es muss eine Necessität ersten Rangs sein, welche diese *lebensfeindliche* Species immer wieder wachsen und gedeihen macht, – es muss wohl ein *Interesse des Lebens selbst* sein, dass ein solcher Typus des Selbstwiderspruchs nicht ausstirbt. Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste und stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen[.] [...] Dies ist alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier von einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig *will*, welche sich selbst in diesem Leiden *geniesst* und in dem Maasse sogar immer selbstgewisser und triumphirender wird, als ihre eigne Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, *abnimmt*.« (GM III 11, KSA 5, 363)

Man findet hier zentrale Themen der Philosophie Nietzsches in Interaktion. Leben ist immer ein Wille zur Macht; darauf wird im Folgenden noch ein-

gegangen werden. Hier genügt es erst einmal festzuhalten, dass alles Leben immer nach seiner höchsten Machtentfaltung strebt. Als Quintessenz aus den bisherigen Erkenntnissen über den Zusammenhang von Leben und Denken lässt sich konstatieren, dass alles Streben und Handeln immer aus dem Leben fließt. Wann immer etwas gewollt wird, wo immer es eine Richtung und ein Ziel gibt, steht das Leben als Kraftquelle dahinter; das ist die eine große Invariante in Nietzsches Philosophie. Wenn sich das Denken entwickelt, dann als eine Funktion des Lebens. Und wenn dieses Denken sich schließlich gegen das Leben zu wenden scheint, dann ist auch das letztlich noch eine Funktion des Lebens, das mittels des Denkens seinen einen großen Imperativ verwirklichen will: sich selbst zu überwinden. Dementsprechend ist auch die Machtausübung des asketischen Priesters eine Entfaltung des Lebens. Das Leben, das zu höchster Macht aufsteigen will, übt Kontrolle nach innen und verbreitet Furcht nach außen. Dass diese Form der Machtausübung das Leben selbst verneint, es verringert und auf seine Zerstörung abzielt, ist das Paradoxe daran. Dennoch muss es, wie Nietzsche schreibt, ein »Interesse des Lebens selbst« sein. Der asketische Priester demonstriert uns also ein Leben, das seinem eigenen Untergang entgegenzustreben scheint. Im *Zarathustra* bezeichnet Nietzsche die Instanz des wollenden Lebens im Menschen als sein »Selbst«. In der Rede »Von den Verächtern des Leibes« schreibt er:

»Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.« (Z Verächtern, KSA 4, 40)

In der *Genealogie der Moral* ist seine Erklärung differenzierter. Es ist nicht einfach das Leben, das aus Selbstverachtung nicht mehr sein will und deshalb seine Macht in einer Weise entfaltet, die seine eigene Verneinung mit einschließt. Vielmehr sieht Nietzsche auch im asketischen Ideal eine lebensbejahende Macht am Werke, die versucht, ein physiologisch degeneriertes Leben aufrechtzuerhalten. Nietzsche attestiert eine »physiologische Hemmung und Ermüdung«, eine »Krankhaftigkeit im bisherigen Typus des Menschen« (GM III 13, KSA 5, 366). Der Mensch ist zu krank und schwach, um dem Dasein noch wirkungsvoll zu begegnen, deshalb braucht er Hilfe,

um sich im Leben zu halten. Diese Hilfe bringt ihm der asketische Priester als »*Betäubung von Schmerz durch Affekt*« (GM III 15, KSA 5, 374), wobei dieser Affekt der »Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein« (GM III 13, KSA 5, 366) ist, der Drang, aus dem Leben fliehen zu wollen, die Ekstase der »Sündhaftigkeit« (GM III 16, KSA 5, 375) und Selbstbeziehung. Somit entpuppt sich aber eine den Inhalten nach lebensfeindliche Haltung als Mittel, sich in widrigen Umständen gerade im Leben zu halten, indem die geschaffenen Affekte über die Beschwerlichkeiten des Daseins hinwegzutäuschen helfen.

»Man versteht mich bereits: dieser asketische Priester, dieser anscheinende Feind des Lebens, dieser *Verneinende*, – er gerade gehört zu den ganz grossen *conservirenden* und *Ja-schaffenden* Gewalten des Lebens ... [...] Sein Nein, das er zum Leben spricht, bringt wie durch einen Zauber eine Fülle zartester Ja's an's Licht; ja wenn er sich *verwundet*, dieser Meister der Zerstörung, Selbstzerstörung, – hintendrein ist es die Wunde selbst, die ihn zwingt, *zu leben* ...« (GM III 13, KSA 5, 366-367)

Zwei Punkte gilt es festzuhalten: Erstens beginnt alles mit einer *physiologischen Disposition*. Der asketische Priester ist die Antwort auf eine Existenz, die Schwierigkeiten hat, der Welt und dem Leben zu begegnen. Die Ursachen für dieses »*physiologische* [...] *Hemmungsgefühl*« (GM III 17, KSA 5, 378) können vielfältig sein; Nietzsche nennt als Beispiel das Leben einer Volksgruppe in einem ihr widerstrebenden Klima, falsche Ernährung und Krankheiten als mögliche Ursachen für eine Ermüdung der Widerstandsfähigkeit gegen die Widrigkeiten der Welt (vgl. GM III 17, KSA 5, 378). Und zweitens ist die Reaktion des Menschen auf diese Situation keine des Bewusstseins, keine überlegte Handlung, kein strategischer Plan, sondern es zeigt sich im Menschen der Kampf des Lebens um das Leben. Der asketische Priester, dieser Avatar des reinen Denkens, ist nicht wirklich ein Gegenmodell zum Leben, sondern selbst in seiner tiefsten Verneinung doch wieder Ausdruck und Mittel des Lebens. Das soll nicht über die Krankhaftigkeit, die Nietzsche einer solcher Existenz attestiert, hinwegtäuschen. Man hat es zu tun mit einem Leben, das aufgrund seiner ungünstigen physiologischen Disposition eigentlich lebensunfähig geworden ist und sich nun mit Hilfe des Tricks

der asketischen Machtausübung irgendwie im Leben hält. Das asketische Ideal ist kein Irrtum des Denkens, sondern eine Krankheit des Leibes – oder anders gesagt: Für Nietzsche ist Irrtum und Krankheit dasselbe.

DER LEIB

Auch in *Also sprach Zarathustra* ist der Gedanke, dass alles Denken aus der Mitte des Lebens entspringt und der Leib Ursprung und Verwurzelung des Denkens in der Welt ist, ein entscheidendes Thema. »Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!« (Z Vorrede 6, KSA 4, 22) spricht Zarathustra zum abgestürzten Seiltänzer, und sagt später, »Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe« (Z Verächtern, KSA 4, 39). Das Verhältnis von Leib und Denken wird in den drei Reden »Von den Hinterweltlern«, »Von den Verächtern des Leibes« und »Vom bleichen Verbrecher« sehr deutlich dargelegt. In der Rede »Von den Hinterweltlern« heißt es über den menschlichen Hang zur Metaphysik:

»Leiden war's und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidendste erfährt. [...] Glaubst es mir, meine Brüder! Der Leib war's, der an der Erde verzweifelte, – der tastete mit den Fingern des bethörten Geistes an die letzten Wände. [...] Und da wollte er mit dem Kopfe durch die letzten Wände, und nicht nur mit dem Kopfe, – hinüber zu ›jener Welt‹.

Aber ›jene Welt‹ ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist[.]« (Z Hinterweltlern, KSA 4, 36)

Hier wird das erste Mal angesprochen, was dann in der *Genealogie der Moral* zum asketischen Ideal näher ausgeführt ist: Der Geist ist Instrument in der Metaphysik, nicht aber treibende Kraft. Die treibende Kraft ist der Leib, der sich einer Welt gegenüber findet, die ihm Widerstand entgegensetzt und ihm die Erfüllung seiner physiologischen Bedürfnisse verweigert. Das ist der Ausgangspunkt: Der Leib, die Welt und ihr unmittelbarer Zusammenhang. Nietzsche spricht von der Physiologie des Leibes und meint damit, dass der

Leib von der Art der Welt ist, mit ihr zusammenhängt und von ihr abhängt. Darin drückt sich jedoch keine materialistische Auffassung aus, sondern vielmehr die Zusprache eines tiefen Sinns an die Welt selbst: »*Die Welt ist tief*« (Z Nachtwandler-Lied 12, KSA 4, 404). Die Rede von Leib und »Erde« – Zarathustra bevorzugt »Erde« als Ausdruck für die Welt – zeigt das Spannungsfeld an, aus dem alles Denken erst entspringt. Der Leib ist es, der den Anforderungen der Erde nicht mehr nachkommen kann; also ersinnt er sich neue Mittel und Wege. Schon in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* wurde der Intellekt dargestellt als Notbehelf einer physisch unterlegenen Spezies. Das Denken beginnt zwischen Leib und Erde, und es driftet genau dort ins Pathologische, wo dieses Verhältnis pathologisch wird. Der gesunde, starke Leib ist der Erde gewachsen, trägt ihre Last, entspricht ihrer Herausforderung, so wie das ihm entspringende gesunde Denken der Realität der Erde Rechnung trägt. Der kranke Leib aber scheitert an der Erde, sein Denken zielt auf die Flucht ab, er verleugnet Erde und Leben. Doch auch diese Abwendung steht immer noch im Dienste des Leibes und seines Lebens auf der Erde:

»Ihrem Leibe und dieser Erde nun entrückt wähten sie sich, diese Undankbaren. Doch wem dankten sie ihrer Entrückung Krampf und Wonne? Ihrem Leibe und dieser Erde. [...]

Wahrlich nicht an Hinterwelten und erlösende Blutstropfen: sondern an den Leib glauben auch sie am besten, und ihr eigener Leib ist ihnen ihr Ding an sich.

Aber ein krankhaftes Ding ist er ihnen: und gerne möchten sie aus der Haut fahren.« (Z Hinterweltlern, KSA 4, 37-38)

In der darauffolgenden Rede »Von den Verächtern des Leibes« wird dieser Gedanke noch näher ausgeführt:

»»Leib bin ich und Seele« – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?

Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.« (Z Verächtern, KSA 4, 39)

Die sogenannten »höheren« psychischen Funktionen, wie Vorstellen, Fühlen, Werten und Denken, gehören nicht zu einer als eigenständig vorgestellten Seele, sondern sind Modalitäten des Leibes. In diesem Sinne nennt Nietzsche den Leib die »grosse Vernunft«:

»Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.« (Z Verächtern, KSA 4, 39)

Auch der Geist ist Modalität des Leibes und sein Instrument. Nietzsche führt noch zwei weitere Begriffe ein, um dies zu verdeutlichen: »Ich« und »Selbst« (Z Verächtern, KSA 4, 39).

»Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. [...]

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. [...]

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ›Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.«

Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Schmerz!‹ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben *soll* es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Lust!‹ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.« (Z Verächtern, KSA 4, 39-40)

Man sagt, »ich denke« – das wirft zwei große Fragen auf: Wer ist dieses »Ich«? Und weshalb denkt es? Nietzsche antwortet, das Ich sei jedenfalls weniger als es glaube. Das Ich denkt nicht aus sich heraus, ruht nicht in sich selbst, ist nicht sich selbst genug. Im Grunde ist diese Ich nur präsumptiv, es ist eine Unterstellung. Schon im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* formuliert Nietzsche einen ähnlichen Gedanken:

»[E]s ist, als ob der Seidenwurm die Freiheit seines Willens gerade im Spinnen suchte. Woher kommt diess? Ersichtlich daher, dass Jeder sich dort am meisten für frei hält, wo sein *Lebensgefühl* am grössten ist, also, wie gesagt, bald in der Leidenschaft, bald in der Pflicht, bald in der Erkenntniss, bald im Muthwillen.« (WS 9, KSA 2, 545)

Unser bewusstes Leben ist nicht der Anfang unseres Denkens, unser Ich ist nur die Oberfläche eines Ringens um das Leben; unser Selbst in Form unseres Leibes ringt um seine eigene Entfaltung und sein Bestehen. In der Rede »Vom bleichen Verbrecher« wird dieses Verhältnis wieder aufgegriffen.

»So spricht der rothe Richter: >was mordete doch dieser Verbrecher? Er wollte rauben.< Aber ich sage euch: seine Seele wollte Blut, nicht Raub: er dürstete nach dem Glück des Messers!

Seine arme Vernunft aber begriff diesen Wahnsinn nicht und überredete ihn. >Was liegt an Blut! sprach sie; willst du nicht zum mindesten einen Raub dabei machen? Eine Rache nehmen?<« (Z Verbrecher, KSA 4, 46)

Das ist ein bezeichnendes Beispiel für Nietzsches Methode, scheinbar offensichtliche Kausalitäten in Zweifel zu ziehen. Die beiden Taten eines Verbrechers – ein Mord und ein Raub – führen zu dem intuitiven Schluss, der Mord müsse Mittel zum Zweck des Raubes gewesen sein. Damit aber wird implizit unterstellt, dass die sichtbare Oberfläche sich selbst genüge ist; genauso wie das gewöhnliche Denken annimmt, dass das Bewusstsein sich selbst genüge ist, in dem Sinne, dass seine Gedanken aus ihm selbst fließen, dass es in eine Verwirklichung seines Grundes und seiner Folge ist. Doch: »Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen.« (Z Verbrecher, KSA 4, 46) Im Falle des Verbrechers steht der Mord für sich, das >Glück des Messers< trieb diesen Menschen. In »Von den Verächtern des Leibes« schreibt Nietzsche:

»Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.« (Z Verächtern, KSA 4, 39)

Die Vernunft des Verbrechers kann nicht anders, als sich selbst als Ursprung der Handlung zu sehen; und so raubt der Mörder noch, um seiner Tat einen Sinn zu geben. Der Raub also ist nicht der Grund für den Mord, sondern seine *Auslegung*; damit ist das scheinbar kausale Verhältnis als hermeneutisches entlarvt. Wenn die Tat jedoch nicht mehr Mittel zu einem Endzweck ist, wie ist es dann überhaupt zu ihr gekommen?

»Was ist dieser Mensch? Ein Haufen von Krankheiten, welche durch den Geist in die Welt hinausgreifen: da wollen sie ihre Beute machen. [...] Seht diesen armen Leib! Was er litt und begehrte, das deutete sich diese arme Seele, – sie deutete es als mörderische Lust und Gier nach dem Glück des Messers.« (Z Verbrecher, KSA 4, 46-47)

Selbstverständlich ist auch die Tat selbst weder Wirkung einer Ursache noch die Folge eines Grundes; auch sie ist *Auslegung*. Der Leib und sein Leiden und seine Lust sind der Ursprung des Handelns. Was der Leib ›litt und begehrte‹, das musste die ›Seele‹ interpretieren; ratlos stand sie vor den Impulsen eines verirrtten Leibes und musste ihnen dennoch irgendeine Form geben.

Das Denken entspringt dem Leib, und der Geist ist nur das ausführende Organ. Versteht man den Leib als die Manifestation des Lebens, dann unterstreicht dies noch einmal, dass das Denken immer im Dienste des Lebens steht, wie Nietzsche es ausführlich in seiner Abhandlung über das asketische Ideal gezeigt hat. Aus dieser Perspektive wird ein weiteres Mal klar, dass es niemals einen Konflikt zwischen Leben und Denken geben kann. Es gibt immer nur einen Konflikt des Lebens mit sich selbst oder mit den Bedingungen seiner selbst. Der Leib ist Leben und gleichzeitig Subjekt des Denkens. Die ursprüngliche Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit muss umformuliert werden: »Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.« (FW 110, KSA 3, 471) Denn entweder muss das Leben an der Wahrheit zugrunde gehen, was das Konzept »Wahrheit« in den Augen eines immer nur lebendig vorzustellenden Denkers *ad absurdum* führen würde, – oder die Wahrheit muss mit dem Leben in Einklang gebracht werden. Eine wesentliche und immer wieder offenbar gewordene Grundeigenschaft des Lebens ist seine Perspektivität und die damit verbun-

denen Probleme: Das Leben wirkt gewaltsam, um die Dinge denkbar zu machen, und ist so im Irrtum, da es eben die Dinge selbst nicht sieht. Es steht im Konflikt des Lebens um das Denken also nicht weniger als Wahrheit gegen Irrtum, oder anders gesagt: Die begrenzte Geltung einer einzelnen Perspektive, die das Leben bietet, steht gegen den Anspruch universeller Geltung, den das Denken erhebt. Soll hier eine Übereinkunft gefunden werden, so muss die bisherige Auffassung dieser beiden so antagonistischen Konzepte überwunden werden. Diese Überwindung bietet Nietzsche in der Idee des ständig schöpferischen Übermenschen.

KAPITEL SECHS

DER ÜBERMENSCH – EXISTENZ UND DENKEN

Da ich aber ansah alle meine Werke, die meine Hand gemacht hatte, und die Mühe, die ich gehabt hatte, siehe, da war es alles eitel und Haschen nach dem Wind und kein Gewinn unter der Sonne.

Prediger 2.11

Das Thema des Schöpferischen durchzieht eigentlich das gesamte Werk Nietzsches. Auch hier ist es bereits implizit angesprochen worden: Legt man Nietzsches frühe Unterscheidung von Sein und Werden zugrunde und fasst die Entstehung des Seins als das Ergebnis eines Machtkampfes auf, so entspricht das Sein denjenigen Werten, die sich in diesem Kampf durchgesetzt haben. *Etwas zu werten* ist bei Nietzsche eng verbunden mit dem Schaffen; wer wertet, der schafft, weil das Sein letztlich das Ergebnis der Werte ist.³⁵ In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* verwendet Nietzsche bezüglich der Erkenntnis der Wahrheit das Bild des Menschen, der etwas hinter einem Busch versteckt und es dann exakt dort »wiederfindet«, um sich seiner Entdeckung als einer großen Leistung zu rühmen. Das gesamte Sein also, das wir so mühsam zu erkennen versuchen, wurde ursprünglich vom Menschen selbst geschaffen. So transformiert sich das Problem der Erkenntnis des Seins zu einem Problem der Erschaffung des Seins.

DAS SCHAFFEN

Das Sein erkennen, kann also immer nur bedeuten, eine frühere Schöpfung des Seins nachzuvollziehen. Wäre es da nicht viel einfacher, diesen Schritt

der Vermittlung zu überspringen und gleich zum Schaffen überzugehen? Wer bewusstermaßen schafft, der braucht nicht erst zu erkennen, denn er weiß ja selbst bereits, was er geschaffen hat. In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt Nietzsche über die »Philosophen der Zukunft« (JGB 210, KSA 5, 142): »Ihr >Erkennen< ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung [...]«. «(JGB 211, KSA 5, 145) >Gesetzgebung< bedeutet, verbindliche Werte festzusetzen: Die neuen Philosophen halten sich nicht mehr damit auf, das Sein zu erkennen, sie legen fest, was ist. Das Schöpfertum ist so gleichsam vollständige Erkenntnis, da das Gesetz der Dinge nicht mehr erst durchschaut werden muss; der Schöpfer *ist* das Gesetz.³⁶

»Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende. [...]

Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Heerden und Gläubige. Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe und neue Tafeln schreiben.« (Z Vorrede 9, KSA 4, 26)

So spricht Zarathustra zum Ende der Vorrede. Schaffen, so wird gleich deutlich, bedeutet Werte erschaffen; das ist keine neue Erkenntnis und steht im Einklang mit dem Gedanken, die Welt nicht als eine Welt von festem Sein, sondern primär als eine Welt von Werten zu verstehen. Gleichzeitig werden zwei Dimensionen des Schaffens aufgezeigt: die Zerstörung alter Werte und die Erschaffung neuer. Schaffen – daran wird von Anfang an kein Zweifel gelassen – ist ein schwieriges und höchst existentielles Unterfangen. Das wird gleich in der ersten und so zentralen Rede »Von den drei Verwandlungen« deutlich. Die erste Verwandlung des Geistes ist die zum Kamel. Das Kamel ist ein belastbares und dienstbares Tier, es stellt die Unterwerfung unter die bestehenden Werte und Systeme dar und ist in keiner Weise schöpferisch; es lebt von allem, was bereits existiert. In Zarathustras Erzählung geht das Kamel schließlich in die Wüste, um sich dort zum Löwen zu verwandeln. Der Löwe repräsentiert die eine Seite des Schöpferischen: die Zerstörung des Bestehenden.

»Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.

Recht sich nehmen zu neuen Werthen – das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist. Wahrlich, ein Rauben ist es ihm und eines raubenden Thieres Sache. « (Z Verwandlungen, KSA 4, 30)

Hier ist in eindrucksvoller Weise die existentielle Schärfe des Schaffensprozesses hervorgehoben: Die Freiheit zur schöpferischen Tätigkeit sich zu nehmen, ist ›furchtbar‹; furchtbar keineswegs nur für das Alte, das der Geburt des Neuen geopfert wird, sondern insbesondere für den Schaffenden selbst – man erinnere sich, was Nietzsche über den asketischen Priester sagt: Die zu überwindenden Werte wehrten sich am stärksten im Inneren des Priesters selbst. Die Härte und Bosheit zur Zerstörung aufzubringen, ist eine ganz eigene Herausforderung. Doch Zerstörung alleine – das ist die Pointe der dritten Verwandlung – ist noch keine neue Schöpfung: Erst muss der Löwe noch zum Kind werden.

»Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.« (Z Verwandlungen, KSA 4, 31)

Das Schaffen kostet also vor allem zwei Überwindungen: Der Schaffende muss das Bestehende überwinden und zwar insbesondere in sich selbst. Und er muss gleichsam die Bitternis dieser Überwindung ihrerseits wieder überwinden, um neben der Freiheit auch die ursprüngliche Offenheit zurückzuerlangen, die notwendig ist, um etwas alles Bisherige Übersteigendes zu erschaffen. Die schöpferische Kraft setzt eine Balance der existentiellen Energien voraus; das Bestehende, die Zerstörung und der Neubeginn haben alle ihre Rolle in diesem Drama. In der Rede »Vom Baum am Berge« spricht Zarathustra:

»Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume.
Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe, – in's Böse. [...]
Neues will der Edle schaffen und eine neue Tugend. Altes will der Gute, und dass Altes erhalten bleibe.

Aber nicht das ist die Gefahr des Edlen, dass er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter.« (Z Baum, KSA 4, 51,53)

Diese Rede unterstreicht die Notwendigkeit der dritten Verwandlung; das Raubtier muss seine Boshaftigkeit wieder vergessen, wieder unschuldig werden, sonst wird es »ein Höhnender, ein Vernichter« und nicht etwa ein Schaffender. Das deutet auf eine interessante Ambivalenz, die in Nietzsches Philosophie an verschiedenen Stellen zu beobachten ist. Betrachte man beispielsweise die Unterscheidung von Herren- und Sklavenmoral: Die vornehmen Menschen, die Herren, sind ursprünglich die Werteschaffenden. Sie sind unumstößlich von sich selbst und ihrem Recht überzeugt; aus dieser Überzeugung heraus legen sie Werte fest und sind so schöpferisch. Ein wesentliches, den Herren assoziiertes Merkmal ist das der Ehrfurcht:

»Die tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und vor dem Herkommen [...], der Glaube und das Vorurtheil zu Gunsten der Vorfahren und zu Ungunsten der Kommenden ist typisch in der Moral der Mächtigen [...].« (JGB 260, KSA 5, 210)

Die Sklaven hingegen sind zunächst nur passiv, sie stehen vollständig unter der Macht der Werte, die die Herren vorgegeben haben. Ihr Schaffen beginnt erst in der Auflehnung gegen ihre Herren:

»Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: Das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die That versagt ist [...].« (GM I 10, KSA 5, 270)

Diese beiden Wege des Schaffens bringen zwei grundlegend verschiedene Moralen hervor, die Nietzsche durch die Begriffspaare »gut« und »schlecht« sowie »gut« und »böse« beschreibt. Die Herren nennen sich selbst, alles, was sie tun, und die ihnen entsprechenden Werte *gut*. Dieses Urteil ist dabei aus freien Stücken gefällt, aus einem »Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will« (JGB 260, KSA 5, 209), es ist ein »triumphierende[s] Ja-sagen zu sich selber« (GM I 10, KSA 5, 270). *Schlecht* ist ganz einfach

alles, was nicht *gut* ist, alles Andersartige, Abweichende. Der Sklave hingegen ist durch den Mangel an Macht dazu gezwungen, in seinem Schaffen den Ausgang beim Herren zu nehmen. *Böse* ist alles, was ihn niederhält und unterdrückt. Sein *Gutes* ist somit die Verneinung des Herren; *gut* ist, was ihm in seiner Auflehnung nützlich ist und Schutz vor der Unterdrückung verspricht.

»[D]as Verlangen nach *Freiheit*, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist.« (JGB 260, KSA 5, 212)

Zwei extreme Haltungen werden hier beschrieben. Zum einen die Herren, die Traditionen und Werte aus Ehrfurcht – also allein um dieser Werte selbst willen – aufrechterhalten; auf der anderen Seite die Sklaven, die genau diese Werte zerstören wollen und für die nur die Nützlichkeit (vgl. JGB 260, KSA 5, 211) gilt.

Nietzsche zeigt an beiden Seiten positive Aspekte auf. Seine offensichtlichen Sympathien scheinen zunächst wesentlich den vornehmen Menschen, den Herren, zu gelten. Sich nicht um die Meinungen anderer zu kümmern, das triumphale aus sich selbst heraus Ja-sagen, »ja« zu sich selbst, zu diesem Leben und dieser Erde, das Verkündende und Gesetzgeberische – dies alles sind Töne, die den Gesamtklang des Zarathustra maßgeblich bestimmen. In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt Nietzsche über die Philosophen der Zukunft:

»Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ›so soll es sein!‹, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen [...].« (JGB 211, KSA 5, 145)

Das ist gleichsam die Explikation dieses Klangs; eine zutiefst vornehme Haltung gibt Nietzsche seinen Philosophen vor.

Neben dem Gesetzgebenden lobt Nietzsche auch das Ehrfürchtige in den vornehmen Menschen.

»Die Feinheit, Güte und Höhe einer Seele wird gefährlich auf die Probe gestellt, wenn Etwas an ihr vorüber geht, das ersten Ranges ist, aber noch nicht von den Schauern der Autorität vor zudringlichen Griffen und Plumpheiten gehütet wird [...]. [D]ie Gemeinheit mancher Natur spritzt plötzlich wie schmutziges Wasser hervor, wenn irgend ein heiliges Gefäß, irgend eine Kostbarkeit aus verschlossenen Schreinen, irgend ein Buch mit den Zeichen des grossen Schicksals vorübergetragen wird; und andererseits giebt es ein unwillkürliches Verstummen, ein Zögern des Auges, ein Stillewerden aller Gebärden, woran sich ausspricht, dass eine Seele die Nähe des Verehrungswürdigen *fühlt*.« (JGB 263, KSA 5, 217-218)

Hand in Hand mit der Selbstverständlichkeit der Gesetzgebung und Machtausübung geht bei der vornehmen Seele die Fähigkeit, sich unterzuordnen, niederzuknien und Ehre zu erbieten, wo Ehre gebührt. Der Vornehme macht keine großen Sprünge, sondern ist zum langen Gehorsam in der Lage. »Das Wesentliche [...] ist [...], dass lange und in Einer Richtung *gehört* werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer Etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben« (JGB 187, KSA 5, 109): Dieses lange Gehorchen aber bedarf der Ehrfurcht des Vornehmen vor der Tradition. Ein wenig erinnert dies an den Anfang von *Menschliches, Allzumenschliches*, wenn Nietzsche in dem Aphorismus mit Titel »*Unglaube an das >monumentum aere perennius*« (MA I 22, KSA 2, 43-44) feststellt, dass mit der Metaphysik auch die Motivation schwindet, sich an Unternehmungen zu beteiligen, deren Ergebnis erst lange nach Ende der eigenen Lebenszeit sichtbar wird. Die genaue Argumentation und die Gegenstände sind natürlich anderer Art, das Resultat aber ist vergleichbar: Dem modernen Menschen fehlt die Bereitschaft, sich in einem Kontext zu engagieren, der über seine unmittelbaren, individuellen Bedürfnisse hinausgeht – ihm fehlt die Ehrfurcht vor dem Großen, das eigene Leben Übersteigenden.

Doch auch die Sklaven und ihr Aufstand sind nicht ausschließlich negativ bewertet.

»Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist[.]« (GM I 7, KSA 5, 267)

»Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich *klüger* sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat[.]« (GM I 10, KSA 5, 272-273)

Die Sklaven, die Ohnmächtigen waren den Herren im Grade ihrer Macht hoffnungslos unterlegen. Ihre einzige Chance, gegen die Mächtigen aufzubegehren, bestand darin, durch eine »radikale Umwerthung von deren Werthen« (GM I 7, KSA 5, 267) gleichsam die Spielregeln, nach denen über Sieg und Niederlage in einer Auseinandersetzung entschieden wird, umzuschreiben. Liegt also die Macht der Herren in der Tat und im beherzten Handeln, so liegt die Macht der Sklaven in der Geistigkeit; orientieren sich die Herren an Herkunft und Tradition, so gilt den Sklaven die Freiheit und Feinheit des Geistes als erstrebenswert. Man kann die gegenübergestellten Wertesysteme von »gut und schlecht« und »gut und böse« als existentielle Triebe des Menschen auffassen, die gegeneinander im Widerstreit stehen. Nietzsche tut dies selbst, wenn er davon spricht, dass beide Wertesysteme oft »im selben Menschen, innerhalb Einer Seele« (JGB 260, KSA 5, 208) nebeneinanderstehen und sagt,

»dass es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der *>höheren Natur<*, der geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein.« (GM I 16, KSA 5, 286)

Das sechste Hauptstück, »wir Gelehrten«, in *Jenseits von Gut und Böse* schließt damit, dass Nietzsche ein Bild von den »Philosophen der Zukunft« zeichnet. Die genauen Details sollen an dieser Stelle außer Acht gelassen werden. Nietzsche leistet zuerst eine Kritik der Skepsis. Er sieht in der Skepsis eine physiologische Disposition, eine »Nervenschwäche und Kränklichkeit« (JGB 208, KSA 5, 138), und tiefer eine Erkrankung des Willens. Die Betroffenen »kennen das Unabhängige im Entschlusse, das tapfere Lustgefühl im Wollen gar nicht mehr« (JGB 208, KSA 5, 138). Die Parallelität

zu der Herren-Sklaven-Dichotomie ist sofort erkennbar: Auf der einen Seite die kränklichen Zweifler, die die bestehenden Werte hinterfragen und hintergehen; auf der anderen Seite die aus dem vollen Leben schöpfende Machtausübung der beherzten Tat. Nun ist Nietzsche aber klar, dass Philosophie niemals als ein reines »Haudrauf-Geschäft« gelingen kann. Man braucht Skepsis und Kritik, das Hinterfragen und den feinen Sinn für Hintergründe. Deshalb liefert er auf den folgenden Seiten eine Rehabilitation der Skepsis und beschreibt einen Typ von Skepsis, wie er ihn sich vorstellt:

»Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng[.]« (JGB 209, KSA 5, 141)

Hier tritt besonders deutlich das Moment der Balance zwischen widerstrebenden Strömungen der menschlichen Existenz hervor. Kommt man zurück zu *Zarathustra*, so wird die oben zitierte Stelle deutlicher.

»Neues will der Edle schaffen und eine neue Tugend. Altes will der Gute, und dass Altes erhalten bleibe.

Aber nicht das ist die Gefahr des Edlen, dass er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter.« (Z Baum, KSA 4, 51,53)

Der »Gute« ist der vornehme Herr, auf die Tradition bedacht und ehrfürchtig bemüht, die alten Sitten aufrechtzuerhalten. Ihm stellt Zarathustra den »Edlen« gegenüber als denjenigen, der neue Werte schaffen will, also erst eigentlich schöpferisch tätig ist. Seine große Gefahr besteht darin, dass er im Überkommen der alten Werte jeden Sinn für Ehrfurcht verliert, den Sinn für das große, ferne Ziel.

Die Zerstörung ist notwendige Voraussetzung für jedes neue Schaffen; das ist in der Rede »Von den drei Verwandlungen« beschrieben worden. Aber der Sklave in seiner negativen Form bleibt bei der Zerstörung stehen. Das Wertepaar »gut« und »böse« kündigt davon: Sein Gutes bestimmt sich nur durch die Abgrenzung zum Herren, seine Werte sind kein Ja-sagen, sondern immer ein Nein-sagen, in ihnen herrscht die Bitterkeit der Unterdrückung,

und selbst in ihrem Sieg noch klingt die Bitterkeit der Überwindung mit. So wird aus dem Schaffenden ein ›Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter‹. Deshalb rät Zarathustra dem Jüngling, an den er sich in dieser Rede wendet:

»Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!«
(Z Baum, KSA 4, 54)

Es muss ein großes Ziel bleiben, dass über die Auseinandersetzungen, die jeden schöpferischen Prozess notwendig begleiten, hinausträgt.³⁷ Deutlich wird das ein weiteres Mal in der Rede »Vom Wege des Schaffenden«. Zarathustra fragt sein Gegenüber hier kritisch, ob er denn wirklich ein Schaffender sei, und rät ihm, die Konsequenzen eines dem Schaffen gewidmeten Lebens zu bedenken. Unter anderem spricht er bezüglich einer vermeintlichen Freiheit des Geistes:

»Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?« (Z Schaffenden, KSA 4, 81)

›Frei wovon‹ ist die Freiheit des Sklaven, der seinen Herrn überwunden hat und ihn doch nicht überwunden hat, weil das ›wovon‹ seiner Freiheit ihn weiter an seinen Herrn fesselt. ›Frei wozu‹ ist die Freiheit des schöpferischen Menschen, der sich im Namen seines Schaffens Freiheit nimmt, nicht um *weg*zukommen von etwas, sondern um zu etwas *hinzugelangen*. Und diese Bewegung hin zu etwas nimmt ihren Ausgang im Schaffenden selbst, sie ist durch nichts erzwungen, durch nichts veranlasst; andernfalls wäre es keine aus sich heraus ja-sagende Freiheit. Genau dies kommt in der Rede »Von den drei Verwandlungen« durch das Kind zum Ausdruck:

»Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.« (Z Verwandlungen, KSA 4, 31)

Zwei existentielle Kräfte also zeigt Nietzsche hier auf, die das Schöpferische bedingen und die in der richtigen Balance stehen müssen: Einmal das Kämp-

ferische und Aufrührerische, um sich gleichsam mit Krallen und Zähnen Freiheit von den bestehenden Werten zu verschaffen, und dann die Souveränität, das Selbst-Genügsame, das unbetroffen Herrschende und alles andere als das eigene Werk Ignorierende. Diese Dichotomie von – so könnte man sagen – Erdverbundenheit, Arbeit und Unterwerfung auf der einen Seite sowie Höhenflug und Hybris auf der anderen ist ein verbreitetes Bild nicht nur im Zarathustra, sondern eigentlich in Nietzsches gesamter Philosophie. Den abstraktesten und pointiertesten Ausdruck findet es in der Konzeption des Willens zur Macht.³⁸

Die Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« gibt hier entscheidenden Aufschluss. Nietzsche ordnet das Lebendige in einer Rangordnung, in der der Stärkere dem Schwächeren befiehlt. Diese Struktur des Gehorsams sieht er als das wesentliche Merkmal des Lebens.

»Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.« (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 147)

Die Frage, wie diese Struktur zustande kommt, ist im Kern die Frage danach, weshalb denn ein Lebendiges sich überhaupt einem anderen unterwirft. Nietzsche beantwortet sie sehr elegant: Leben ist Wille zur Macht, und jedes Lebendige will herrschen. Die Struktur der Rangordnung stellt sicher, dass es für jedes Lebendige eines gibt, das auf der Stufe unter ihm steht, das also beherrscht werden kann. Die Rangordnung garantiert also jedem Lebendigen seine eigene Herrschaft; der einzige Preis, den es dafür zahlen muss, ist, daran mitzuwirken, dieses System selbst aufrechtzuerhalten – und aufrechterhalten wird es dadurch, dass jedes Lebendige sich dem Ranghöheren unterwirft. In dem Augenblick, in dem ein Lebendiges dem Stärkeren Gehorsam übt, erlangt es implizit das Recht, dem Schwächeren zu befehlen. Da alles Leben Wille zur Macht ist, dementsprechend herrschen will, unterwirft es sich freiwillig, um sich damit das Recht auf die Herrschaft über das noch Schwächere gleichsam zu erkaufen.

»Wo ich Lebendiges fand, da find ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht enttrathen. « (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 147-148)

Auch hier zeichnet sich die oben beschriebene Dualität ab; Gehorsam und Befehlen, Unterwerfung und Machtausübung gehören untrennbar zusammen. Noch deutlicher wird dies, liest man die weiter oben zitierte Stelle weiter:

»Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.

Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. [...]

Ein Versuch und Wagnis erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran.

Ja noch, wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muss es sein Befehlen büßen. Seinem eigenen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden. « (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 147)

Das ist zunächst einmal logisch einsichtig. Wenn alles Lebendige Gehorchendes ist, dann muss derjenige, der Befehle nicht von jemand anderen empfangen will, sich selbst befehlen – denn irgendetwem gehorchen muss er allemal. Interessant sind die Konsequenzen dieses Gedankens und die Art und Weise, wie er eine Verbindung zum Konzept des Schaffens aufzeigt. Denn schon in der Rede »Vom Wege des Schaffenden« heißt es weiter:

»Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. « (Z Schaffenden, KSA 4, 81)

Wer schöpferisch sein will, der muss über das Bestehende hinausgehen, er muss die gegebenen Gesetze und Werte zerbrechen und seine eigenen an ihre

Stelle setzen. Offensichtlich kann das nicht gelingen, wenn der Schaffende selbst den bestehenden Gesetzen gehorcht – er muss der »Brecher«, der »Verbrecher« sein (vgl. Z Vorrede 9, KSA 4, 26). Lässt man nun Nietzsches Prämisse gelten, dass alles Lebendige ein Gehorchendes ist, so ist klar, dass der Schaffende dennoch gehorchen muss. Das Unternehmen der Schöpfung kann nur gelingen, wenn der Schaffende neue Werte und Gesetze schafft, denen er dann gehorcht – er muss sich also selbst gehorchen. Das verdeutlicht auch noch einmal die Freiheit von der Zarathustra hier spricht: Die schlechte Freiheit des »frei wovon?« ist der Versuch der Notwendigkeit des Gehorchens zu entkommen; ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt ist, und höchstens dahin führt, sich von den alten Werten noch in ihrer Ablehnung bestimmen zu lassen. Die gute Freiheit des »frei wozu?« ist die Freiheit zu befehlen, die in dem Augenblick, in dem man sich selbst befiehlt, zumindest in sofern implizit Freiheit vor dem Gehorchen bedeutet, als dass es niemand anderes mehr ist, dem man gehorcht. Die abstrakte und allgemeine Freiheit von der Notwendigkeit aber ist nicht existent: Wer nicht gehorchen will, der muss sich selbst befehlen – und gehorchen.

Hier zeigt sich bereits die Verwobenheit des Schöpferischen mit der Selbstüberwindung. In »Vom Wege des Schaffenden« spricht Zarathustra von Liebe und Verachtung:

»Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und desshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!« (Z Schaffenden, KSA 4, 82)

Zum besseren Verständnis sollte man sich hier die Frage stellen: Was ist ein Schaffender, wenn sein Werk vollendet ist? Entweder er hört auf, ein Schaffender zu sein, oder er schafft wieder etwas Neues. Für Nietzsche bedeutet Schaffen nicht, einige Zeit einer Beschäftigung nachzugehen, ehe man sich etwas anderem widmet – etwa wie man ein paar Jahrzehnte arbeitet und dann in Rente geht. Das Schöpferische bei Nietzsche ist keine Tätigkeit, sondern eine Berufung und existentielle Haltung. Der Schaffende ist kein Schaffender mehr, wenn er irgendwann aufhört, schöpferisch zu sein; es

muss immer weiter gehen. Das bedeutet insbesondere, dass sein Werk, die von ihm geschaffenen Werte und Gesetze,³⁹ ihrerseits wieder überwunden und zerstört werden müssen, damit etwas Neues an ihre Stelle treten kann. Das ist die Verachtung des Liebenden: Er liebt sein Werk, und was an seinem Werk zu lieben ist, das ist die schöpferische Überwindung des vorherigen. Aber gerade deshalb muss er sein Werk verachten, da im Augenblick der Vollendung es selbst ein vorheriges wird, eines, das überwunden werden muss, um einem neuen Platz zu machen. Zarathustra spricht, »was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist« (Z Vorrede 4, KSA 4, 17). Und in diesem Sinne ist auch jedes Werk ein Übergang, als Übergang wird es geliebt. In dieser Liebe aber muss auch die Verachtung mitschwingen, denn man kann den Übergang im Werk nur dann lieben, wenn man das Werk als festes und fertiges verachtet. In der Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« heißt es:

- »Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. >Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*. [...]
- >Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen *krummen* Wegen er gehen muss!
- >Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille. [...] << (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 148-149)

Die Schöpfung muss sich ewig wiederholen, deshalb ist sie ein Vorgang permanenter Selbstüberwindung. So will es der Wille zur Macht, der – gleichgültig auf welcher Rangstufe er steht – nach immer größerer Macht Ausschau hält. Ist eine Stufe erklommen, so gilt es, das Gegenwärtige zu überwinden und die nächste Stufe zu erklimmen. Nur so bleibt man dem Gesetz des Schaffens treu, ein Gesetz, das auch – darauf wird gleich noch einzugehen sein – das Gesetz des Lebens selbst ist.

Ein solcher Gedanke hat eine interessante Konsequenz: Das Werk selbst ist nur noch Durchgangspunkt, eigentlich kommt seinem Wesen keine Bedeutung zu. Das Werk erfüllt in diesem Spiel eine bestimmte Funktion, dafür ist es formal notwendig, dass es das bisherige übersteigt, also wahrhaft

etwas Neues ist. Sein Inhalt ist darüber hinaus aber irrelevant, er ist lediglich Abstoßungspunkt für den neuerlichen Schöpfungsakt. Das ist besonders in folgender Hinsicht interessant: Nietzsche beginnt die Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« mit dem Thema der Wahrheit.

» >Wille zur Wahrheit< heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbareit alles Seienden: also heisse *ich* euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar *machen*: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht[.]« (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 146)

Das ist eine weitere Variation des Themas von Sein, Werden und der Gewalt, die das eine aus dem anderen entstehen lässt. Der Wille zur Wahrheit zielt nicht darauf ab, etwas zu erkennen; denn »Erkenntnis« ist erst dort möglich, wo die Dinge in der Sprache des menschlichen Geistes formuliert sind. Der Wille zur Wahrheit ist ein Wille zur Macht, zur Beherrschung und Unterwerfung. In der *adaequatio rei et intellectus* ist es also nicht die Erkenntnis, die sich dem Gegenstand anmisst, sondern der Gegenstand wird erschaffen nach dem Bild des Geistes.⁴⁰ Wie schon in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* hat der Mensch diesen Schöpfungsakt nur vergessen, die gemachte Wahrheit ist zur Tradition geworden.

"Euren Willen und eure Werthe settet ihr auf den Fluss des Werdens[.] [...]

Weiter trägt nun der Fluss euren Nachen: er *muss* ihn tragen.« (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 146-147)

Nietzsche übt hier – so kritisch er auch klingen mag – keine Kritik an diesen Umständen; es ist die schonungslose Beschreibung der Dinge, wie sie nun einmal sind. Die Kritik richtet sich zwar gegen die Werte und Gesetze der >Weisen<, doch die Lösung präsentiert Nietzsche in Form desselben Willens zur Macht, der schon den Willen zur Wahrheit angetrieben hat.

»Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, – der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.« (Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 147)

Die >Weisen< haben in ihrem Willen zur Wahrheit dem Fluss des Werdens Gewalt getan, um ein Sein aus ihm hervorgehen zu lassen, das ihren Werten und Vorstellungen entspricht. Doch derselbe Wille zur Macht, der sie antrieb, wird etwas hervorbringen, das ihre Ordnung wieder umwirft. Die Weise, wie wir die Welt sehen, was wir für wahr und falsch halten, ist das Ergebnis einer langen Werte-Tradition, deren Entstehungsgeschichte letztlich darauf beruht, alles einer bestimmten Art zu denken Untertan zu machen. Dieser Wille zur Macht, der am Anfang der Tradition steht, wird auch an ihrem Ende stehen, denn er wird das Leben dazu antreiben, über die bestehenden Traditionen hinauszugehen. Für Nietzsche ist dieser Umstand keiner, den es zu bewerten gelte. Was er hier beschreibt, ist die abstrakte Form der These, dass alle Wahrheit geschichtliche Wahrheit ist, die eine bestimmte, begrenzte Periode der Geltung hat, innerhalb derer sie als unumstößliche Wahrheit anerkannt ist und nach deren Ablauf sie als Irrtum entlarvt sein wird.

WILLE ZUR WAHRHEIT UND WILLE ZUR MACHT

An dieser Stelle laufen nun die Fäden zusammen: Die Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« bringt die Themen des Lebens, der Wahrheit und des Schöpferischen in einen Zusammenhang. Der Akt der Schöpfung erzeugt Geltung für eine begrenzte Zeit; die so erschaffene Wahrheit wird obsolet durch einen weiteren Akt der Schöpfung, der die bestehenden Geltungen zerstört. Wirkliche Wahrheit ist also in den Werken des Schöpferischen nicht zu finden. Gleichzeitig aber folgt dieser Zyklus von Schaffen und Zerstören dem – bei Nietzsche geradezu kosmisch zu nennenden – Gesetz des Willens zur Macht;⁴¹ das Schöpferische erzeugt zwar nicht dem Inhalt nach Wahrheit, ist selbst aber als Prozess eine Wahrheit. Hier kommt auch ins Spiel, dass die Gesetzmäßigkeit dieses Prozesses der des Lebens entspricht: Das Leben ist dasjenige, das sich immer wieder selbst überwinden muss. Das

Schöpferische, das geschichtliche Wahrheiten erzeugt und verwirft, folgt ebendiesem Gesetz; in diesem Sinne kann das ständige Verwerfen von früherer Wahrheit nicht einfach als Aufdecken eines Irrtums gelten, das – ist eine solche Revision erst oft genug geschehen – unvermeidlich in einen Pessimismus gegenüber der jetzt gültigen Wahrheit führen muss. Vielmehr muss im schöpferischen Prozess selbst eine Wahrheit liegen. Man erinnere sich an die Auseinandersetzung zwischen Leben und Denken bei Nietzsche. Das Leben ist gekennzeichnet durch seinen Perspektivismus und die Notwendigkeit, vor sich feste Strukturen und Dinge zu schaffen, die unumgänglich der eigentlichen Wahrheit des Werdens Gewalt antun; kurz gesagt ist für das Leben der Irrtum eine Notwendigkeit. Das Denken wiederum strebt nach größtmöglicher Klarheit und danach, die Dinge als das zu erkennen, was sie wirklich sind. Auf das Leben stoßend, muss das Denken also in erster Linie alle die Irrtümer entdecken, die das Leben bisher auf der Erde gehalten haben; so entsteht ein Konflikt zwischen Lebensnotwendigkeit und Wahrheitsanspruch. Nietzsche wechselt – das wurde gezeigt – im Laufe seines Gesamtwerkes die Position bezüglich dieses Konfliktes. Zunächst betont er die Bedeutung des Lebens als letzten Urgrund der Sinnstiftung: Was lebensnotwendig ist, das kann nicht falsch sein, wenn das Leben doch aller Dinge letzter Grund ist. Dann wieder wird das Denken und die wissenschaftliche Methode herausgehoben. Die Menschen haben seit jeher im Namen des Lebens geirrt, und es muss die Aufgabe eines neuen Menschentums sein, diese Irrtümer mit Hilfe des wissenschaftlichen Denkens zu entlarven. Diese Denkbewegung führt Nietzsche schließlich dahin, das Denken und den wissenschaftlichen Ehrgeiz – den Willen zur Wahrheit – als Teil des Lebens und somit selbst als etwas Lebenspositives zu erkennen. Der Konflikt ist nun ein Konflikt des Lebens mit sich selbst.

Sieht man genauer hin, wovon dieser Konflikt handelt, dann steht auf der einen Seite der Drang, universelle Geltung zu erzeugen – der Wille zur Wahrheit –, und auf der anderen Seite der Drang des Lebens nach Entfaltung – der Wille zur Macht –, dessen Voraussetzung nicht die Wahrheit, sondern geradezu der Irrtum ist. Auf dieser eher formalen Ebene kommt die Versöhnung zwischen Leben und Denken dadurch zustande, dass der Wille zur Wahrheit und der Wille zur Macht einander angenähert werden. Nun stellt Nietzsche es so dar, dass der Wille zur Wahrheit als ein Wille zur

Macht entlarvt wird. Explizit spricht er das z.B. in der Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« aus, die Idee aber besteht wenigstens seit *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*. In der Aussage, dass der Wille zur Wahrheit als ein Wille zur Macht entlarvt wird, klingt eine gewisse Diskreditierung des Willens zur Wahrheit an. Das liegt aber nicht daran, dass er *als Wille zur Macht* erkannt wird – der Wille zur Macht ist bei Nietzsche nicht normativ belastet, er wird als ein Lebensfaktum (vgl. JGB 259, KSA 5, 207-208) beschrieben und eine Bewertung wäre damit sinnlos. Das Problem liegt alleine in der *Notwendigkeit der Entlarvung*, d.h. in der vorangegangenen Unehrllichkeit des Willens zur Wahrheit sich selbst gegenüber. Wenn aber die Rede davon ist, dass der Konflikt zwischen Leben und Denken gelöst wird durch die Versöhnung des Willens zur Wahrheit mit dem Willen zur Macht, dann stellt sich die Frage, worin genau die Differenz zwischen den beiden besteht, da es doch so scheint, als sei der Wille zur Wahrheit nur eine Ausprägung des Willens zur Macht.

In der Darlegung des asketischen Ideals in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* (siehe S. 156–162 in diesem Buch) wird unterschieden zwischen einem *guten und schlechten* Willen zur Macht. Eigentlich ist der Wille zur Macht selbst ohne Wertung; man kann sich vortrefflich darüber beklagen, dass die Welt und das Leben solcher Gestalt sind, aber aus der wahrheitssuchenden Perspektive Nietzsches ist das irrelevant. Dementsprechend müsste jede Ausprägung des Willens zur Macht als Ausdruck des Lebens ihr eigenes Recht haben – also auch das asketische Ideal, das ebenso eine Form des Machtinstinkts ist. Doch an dieser Stelle offenbart sich ein Bruch: Zwar ist das asketische Ideal der Methode des Willens zur Macht treu, doch seine Absichten sind offensichtlich lebensfeindlich. Nietzsche schreibt dazu: »[H]ier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen« (GM III 11, KSA 5, 363). Der Wille zur Macht kann also korrumpiert werden. Normalerweise dient er einerseits dem individuellen Zweck, der die Oberhand gewinnen möchte; aber er dient gleichzeitig auch immer dem Gesamtzusammenhang des Lebens, er dient einem System, das durch ihn definiert ist und das er aufrechtzuerhalten sucht. In der Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« ist das dadurch ausgedrückt, dass derjenige, der herrschen möchte, immer auch bereit sein muss, sich dem noch Stärkeren zu unterwerfen. Er setzt also einerseits seine eigenen Ziele

durch, dient aber gleichzeitig dem Gesamtzusammenhang. Die Korruption ist dadurch charakterisiert, dass der Wille zur Macht nur noch den individuellen Zielen dienen soll und in Bezug auf das System des Lebens eher bestrebt ist, dieses abzuschaffen, als es zu erhalten. Damit ist offensichtlich die eine Seite des Vertrages aufgekündigt: Zwar will man noch von der Macht über den Schwächeren profitieren, will sich aber dem noch Größeren nicht mehr unterwerfen.

Übertragen auf das Schaffen, bedeutet das Konzept der Unterwerfung unter das noch Größere, dass das eigene Werk seinerseits wieder überwunden – zerstört – werden muss, damit etwas Größeres an seine Stelle treten kann. »Das Wesen des Schaffens ist immer Überwindung, – [...] in der Zeit baut der Schaffende immer weiter über sich hinaus, zerbricht er, was er war, und sucht, was er noch nicht ist.« (Fink 1992, 76) Der Wille zur Macht bringt diese Dynamik der Selbstüberwindung in den schöpferischen Prozess. Und der schöpferische Prozess hängt wiederum mit der Wahrheit zusammen: Wahrheit ist immer geschaffene Wahrheit, und ihre Geltung ist zeitlich beschränkt. Die Dynamik des Willens zur Macht will, dass eine Wahrheit zu gegebener Zeit durch eine neue abgelöst wird. Wenn der korrumpierte Wille zur Macht sich also nicht mehr dem noch Größeren unterwerfen will, dann würde er, übertragen auf diesen Fall, die Ablösung der Wahrheit verweigern, die lebendige Dynamik durchbrechen und bei *einer* Wahrheit stehen bleiben wollen. Der Wille zur Wahrheit ist ein korrumpierter Wille zur Macht, und diese Korruption drückt sich in der Verabsolutierung einer Wahrheit als für alle Zeit gültig aus. Das trägt eindeutig die Signatur der von Nietzsche seit Beginn seines Schaffens kritisierten wissenschaftlichen Weltansicht. Selbstverständlich ist auch Sokrates vom Willen zur Macht getrieben, wenn er sagt: »Nur der Wissende ist tugendhaft!« Der Siegeszug der Wissenschaft kündigt davon, *welche* Macht dieser Satz tatsächlich entfaltet hat. Aber es ist ein schlechter Wille zur Macht, der sich hier ausspricht, einer, der letztlich darauf abzielt, das Leben zu verkleinern und somit gleichsam die Axt an die eigenen Wurzeln setzt.

Die Wahrheit nicht zu einer absoluten Wahrheit verkommen zu lassen heißt auch, ihren »Rätselcharakter« (Picht 2001, 26) nicht zu zerstören. Der »Rätselcharakter« bedeutet, dass die Wahrheit offene Anknüpfungspunkte bietet, Unausgesprochenes, von dem her sie überwunden werden

kann. »Warum aber darf die Philosophie sich den Anreiz des ängstlichen Charakters nicht nehmen lassen? Weil dann die Zukunft nicht mehr offene Zukunft, die Geschichte nicht mehr Geschichte wäre.« (Picht 2001, 88) Weil die Dynamik des Schaffens damit zum Erliegen käme, die Wahrheit zu einer sterilen Wahrheit würde. Picht drückt es später so aus: »Der ›wahre Irrtum‹ wäre dann jener Irrtum, der mit dem Wesen des Lebens in Einklang steht, also der legitime, der notwendige Schein, der Schein, der das Leben in seiner höchsten Steigerung erst möglich macht. Hingegen wäre der unwahre Irrtum ein Irrtum, der zum Leben in Widerspruch steht, das Leben verneint[.]« (Picht 2001, 261) Irrtum ist letztlich alles, was der Mensch erreichen kann, und die Kongruenz von Leben und Denken bringt uns der Wahrheit nur in so weit näher, als ein mit dem Leben in Einklang stehendes Denken ›wahren Irrtum‹ hervorbringt, während ein lebenverneinendes Denken ›unwahrer Irrtum‹ ist.

DENKEN UND EXISTENZ

Ein Denken, das Nietzsches Segen hätte, wäre eines, das die eigene Endlichkeit nicht verleugnet und das sich bewusst ist, dass seine Resultate nur Geltung auf Zeit besitzen. Ein solches Denken aber bedarf einer beständigen existentiellen Arbeit. Immer neigt der Mensch dazu, es sich in seinem Haus bequem zu machen, bei dem stehen zu bleiben, was bisher geschafft ist, seine Wahrheiten betrachtend, sich in Sicherheit zu wähnen. Doch ist sein Sein auf das Werden gebaut und sein Untergrund somit in ständiger Bewegung.

»Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgibt, [...] der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen als ein *processus in infinitum*[.]« (Nietzsche NL 1887 9[91], KSA 12, 385)

Nur eine Existenz, die dem Rechnung trägt, die beweglich genug ist, diese Bewegungen permanent nachzuvollziehen und sich in diesem ›processus in infinitum‹ zu engagieren, kann hoffen, einen relevanten Beitrag für die

Menschheit zu leisten.⁴² Eine solche Existenz beschreibt Nietzsche, wenn Zarathustra vom *Übermenschen* spricht.

»*Ich lehre euch den Übermenschen.* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. [...]

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.« (Z Vorrede 3-4, KSA 4, 14-17)

Zarathustra ist der Verkündiger des Übermenschen, und das Werk *Also sprach Zarathustra* beschreibt diese Verkündung. Dabei kann es leicht so klingen, als arbeite Zarathustra auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis hin, in dem Sinne, dass er seiner Arbeit als Verkündiger nachgeht, seine Jünger ausbildet, die ihrerseits die Fackel weiter tragen – und dann in einigen Generationen ist es so weit und die Erde wird des Übermenschen sein. Doch am Ende des Werkes steht nicht etwa die Ankunft des Übermenschen, sondern Zarathustra verjagt die höheren Menschen, die auf einer vermeintlichen Entwicklungsskala näher an den Übermenschen herangerückt sein sollen, aus seiner Höhle, weil sie ihm noch viel zu unvollkommen sind. Dabei muss er der Verführung zu seiner »letzten Sünde« (vgl. Z Notschrei, Zeichen, KSA 4, 301, 408) widerstehen: dem Mitleid mit den höheren Menschen. Die Erzählung des Zarathustra beschreibt also im Großen die Schritte der Schöpfung und der Überwindung der eigenen Schöpfung zugunsten des noch Größeren. In gewissem Sinne hat Zarathustra nichts erreicht; die höheren Menschen sind keine Übermenschen, sie werden verjagt und Zarathustra ist dort, wo er begonnen hat – man kann sich vorstellen, dass er, wenn er seine Höhle nun wieder hinter sich lässt, erneut zu den Menschen herabsteigt und die Erzählung von Neuem beginnt. Und doch heißt es ganz am Ende:

»Dies ist *mein* Morgen, *mein* Tag hebt an: *herauf nun, herauf du grosser Mittag!*

Also sprach Zarathustra und verliess seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt. « (Z Zeichen, KSA 4, 408)

Im Augenblick der Selbstüberwindung, als Zarathustra seine Schöpfung verjagt und seiner letzten Sünde widersteht, Mitleid zu haben mit sich selbst und seiner Schöpfung, ist etwas erreicht, dessen Wert über die unmittelbaren Dinge hinausgeht: Auch wenn nichts geblieben ist und alles wieder von vorne beginnt, so liegt doch ein Wert in dem Vorgang selbst. Die Selbstüberwindung *führt* letztendlich so wenig zur Wahrheit wie alles andere, doch *in der Überwindung selbst* liegt eine Wahrheit. Und so entscheidet sich auch der Konflikt zwischen Leben und Denken: Indem das Denken im permanenten Schöpfungsprozess immer wieder seine eigenen Ergebnisse überwindet, kann es zwar niemals zu absoluter, sondern immer nur zu einer geschichtlichen Wahrheit kommen; aber in gleichem Maße misst es sich der Ur-Bewegung des Lebens – der ständigen Selbstüberwindung – an, das Denken geht ganz auf in der Bewegung des Lebens – und gewinnt so seinen Sinn als Abglanz der ursprünglichen Sinnstiftung des Lebens selbst.⁴³

Die Kongruenz zwischen Leben und Denken kommt also dort zustande, wo das Denken ohne Zaudern im Prozess permanenter Schöpfung und Selbstüberwindung aufgeht, wo es nicht versucht, festzuhalten an vermeintlich überzeitlichen Geltungen, sondern wo es sich ganz auf das Spiel der Zeit einlässt.⁴⁴ Nietzsche spricht in diesem Sinne an verschiedenen Stellen vom »Wagniss« (z.B. Z Selbst-Ueberw., KSA 4, 148) oder vom »Experiment« (z.B. FW 110, KSA 3, 471): Das Leben wird zu einem »Experiment« des Denkens, wenn das Denken die Sicherheit einer abgehobenen Rationalität verwirft und sich auf das »Wagniss« des Lebens einlässt.⁴⁵ In dieser Übereinkunft erzeugt das Denken noch immer keine absolute Wahrheit; doch liegt eine Wahrheit in der Überbrückung dieser Kluft, in der Befreiung des Denkens von falschen Ansprüchen. Diese Überbrückung kommt letztlich dadurch zustande, dass das Denken wieder als eine Äußerung des Lebens verstanden wird und nicht als das universelle Mittel einer Dominanz über das Leben. Und diese Erkenntnis, die weniger Erkenntnis als existentielle Leistung ist, ist offenbar von ganz anderem Rang als die jeweils nur begrenzt gültigen Ergebnisse des Denkens selbst. Es ist eine *existentielle Leistung*, da

die Übereinkunft zwischen Leben und Denken ganz offensichtlich nicht durch Denken alleine erreicht werden kann.

In Kapitel Fünf wurde die Entwicklung der Philosophie Nietzsches in Hinsicht auf das Problem von Leben und Denken nachgezeichnet. Dabei wurde erstens deutlich, dass Leben und Denken immer aufeinander bezogen sind. Zweitens spiegelt diese Entwicklung auch das Ringen zwischen Leben und Denken um eine Übereinkunft wider, und es wird deutlich, dass sich mal das Denken ändern muss, um dem Leben gerecht zu werden, und mal das Leben sich beugen muss, um das Denken in sich aufzunehmen. Dabei ist diese existentielle Leistung keine einmalige Angelegenheit, keine einmalige Einstellung, die es zu erwerben gelte. Vielmehr ist die Bequemlichkeit und das Festhalten am Bestehenden gleichsam der Nullpunkt der menschlichen Existenz; wird nicht beständig Energie aufgewandt, um das zu ändern, so bleibt es dabei. Nietzsche bringt das zum Ausdruck in seinem Bild vom »Geist der Schwere«.

»Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge.«
(Z Lesen, KSA 4, 49)

Die Gravitation ist eine universelle Bedingung unseres Lebens. Die Dinge sind schwer, und sie fallen, wenn man sie nicht hält. In diesem Sinne sind Bequemlichkeit und Angst existentielle Bedingungen unseres Lebens: Der Mensch neigt dazu, an Erreichtem festzuhalten, auf seinem Gedankenweg Halt zu machen, anstatt voranzuschreiten über das Bisherige hinweg.⁴⁶ Doch durch diese Genügsamkeit gerät der Mensch in den Irrtum, denn das Einzige, dem »Wahrheit« zugesprochen werden könnte, ist der Prozess, die Bewegung; den Ergebnissen eignet immer nur eine vorläufige Geltung. Dieser existentielle Ruhepunkt des Menschen ist für Nietzsche offensichtlich so bedeutsam, dass er daraus am Ende seines Werkes Zarathustras letzte Versuchung formuliert – und die Überwindung dieser Versuchung beschwört dann den »großen Mittag« herauf.

Die Rede »Vom Lesen und Schreiben«, aus der obiges Zitat über den Geist der Schwere stammt, ist an dieser Stelle noch in anderer Hinsicht interessant:

»Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist. [...] Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden. [...]

Die Luft dünn und rein, die Gefahr nahe und der Geist voll einer fröhlichen Bosheit: so passt es gut zu einander.« (Z Lesen, KSA 4, 48)

Das unterstreicht noch einmal mehr die Notwendigkeit, Denken und Existenz einander anzunähern. Wer das Denken alleine als eine Sache des Denkens auffasst, der gerät unweigerlich in den Irrtum, denn er wird die Ergebnisse seines Denkens missverstehen als Wahrheiten. Wer aber ›mit seinem Blute schreibt‹, der wirft seine ganze Existenz in die Waagschale, der ist bereit, in der Überwindung auch sich selbst hinzugeben, und willigt ein in den Prozess ewigen Schaffens. Und somit will er auch nicht allein durch ein Denken als ein Denken verstanden werden, sondern will den Rezipienten in seiner ganzen Existenz so bewegen, wie er selbst bewegt ist, er will nicht nur verstanden, ›sondern auswendig gelernt‹, d.h. mit der ganzen Existenz erfasst werden. Im Licht der Wahrheit steht nur der, der Eintritt findet in das ewige Rad von Schöpfung und Selbstüberwindung; und dieser Eintritt ist keine Operation des Denkens, sondern eine Ausrichtung des Lebens – eine Modulation der ganzen Existenz, um es mit Merleau-Ponty zu sagen.

DER GEIST DER SCHWERE

Es lohnt sich, um das begonnene Bild von Denken und Existenz deutlicher zu zeichnen, den Geist der Schwere noch näher zu betrachten. Diese Betrachtung wird zu Zarathustras »abgründlichsten Gedanken« sowie zur Idee der ewigen Wiederkunft führen und den dargestellten Zusammenhang zwischen Denken und Existenz ein weiteres Mal hervorheben. Der Geist der Schwere wird von Nietzsche an mehreren Stellen durch den Tanz kontrastiert.

»Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. [...] Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten! [...]

Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.« (Z Lesen, KSA 4, 49-50)

Und später, im zweiten Buch, in der Rede »Das Tanzlied« heißt es:

»Gottes Fürsprecher bin ich vor dem Teufel: der aber ist der Geist der Schwere. Wie sollte ich, ihr Leichten, göttlichen Tänzen feind sein? [...] Ein Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere, meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er ›der Herr der Welt‹ sei.« (Z Tanzlied, KSA 4, 139-140)

Zarathustra singt dann von Weisheit und Leben. Am Ende des Liedes aber wird er traurig:

»Was! Du lebst noch, Zarathustra?
Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Thorheit,
noch zu leben? –
Ach meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir
meine Traurigkeit!
Abend ward es: vergebt mir, dass es Abend ward!« (Z Tanzlied, KSA 4,
141)

Ludwig Binswanger beschreibt in *Traum und Existenz* (Binswanger 1994, 95-119) die Modi des aufsteigenden und absteigenden Lebens. Das Steigen und Fallen ist der natürliche Rhythmus allen Lebens, und wir sind der »Spielball« (Binswanger 1994, 118) dieser Mächte. Erst wenn der Mensch seine Möglichkeiten ergreift und beginnt, seine eigene Geschichte zu schreiben, macht er sich diese Kräfte zu Diensten. Auch Nietzsche treibt dieses Problem um. Seine ganze Philosophie befasst sich mit der Macht des Lebens, aber immer wieder auch mit dem Thema der Gesundheit und der individuellen Kraft oder dem Fehlen derselben. Das Leben gibt, und das Leben nimmt: Im einen Augenblick tanzt Zarathustra lebensfroh mit dem Leben und der Weisheit selbst; im nächsten Augenblick zieht der Abend herauf – das Leben fällt –, und mit ihm kommt die Traurigkeit, der Abstieg. Der Geist der Schwere steht für die Notwendigkeit des Abstiegs, der auf den Höhenflug

folgt; »durch ihn fallen alle Dinge« (Z Lesen, KSA 4, 49). Und so spricht er an anderer Stelle zu Zarathustra:

»Oh Zarathustra, raunte er höhnisch Silb' um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss – fallen!« (Z Gesicht 1, KSA 4, 198)

Wie soll der Mensch sich dazu verhalten, gerade wenn man den Übermenschen auffasst als denjenigen, der die Mächte des Lebens virtuos zu seinem Schaffen zu gebrauchen versteht? Wie ist der Geist der Schwere zu besiegen? Die an »Das Tanzlied« anschließende Rede ist »Das Grablied«. Hier wird das Thema des absteigenden und fallenden Lebens weitergeführt: Zarathustra spricht zunächst von den verlorenen Hoffnungen seiner Jugend. Er klagt seine »Feinde« an, unter anderem in folgender Weise:

»Aber diess Wort will ich zu meinen Feinden reden: was ist alles Menschen-Morden gegen Das, was ihr mir thatet! [...]

Und als ich mein Schwerstes that und meiner Überwindung Sieg feierte: da machtet ihr Die, welche mich liebten, schrein, ich thue ihnen am wehesten.

Wahrlich, das war immer euer Thun: ihr vergälltet mir meinen besten Honig und den Fleiss meiner besten Bienen.« (Z Grablied, KSA 4, 143-144)

Das ist die Selbstüberwindung aus der Perspektive des fallenden Lebens: Die Trauer und der Schmerz über das, was Zarathustra hinter sich lassen musste, um voranzuschreiten, überschatten den Erfolg und das in der Überwindung Gewonnene. Im »Grablied« ist es der »Wille«, der über das Fallen triumphiert:

»Wie ertrug ich's nur? Wie verwand und überwand ich solche Wunden? Wie erstand meine Seele wieder aus diesen Gräbern?

Ja, ein Unverwundbares, Unbegrabbbares ist an mir, ein Felsensprengendes: das heisst *mein Wille*. Schweigsam schreitet es und unverändert durch die Jahre.« (Z Grablied, KSA 4, 144-145)

Bezeichnenderweise schließt an »Das Grablied« unmittelbar die Rede »Von der Selbst-Ueberwindung« an, gleichsam als theoretische Aufarbeitung des gerade existentiell Geschilderten.

Bisher lautete die Frage: Wie kann Wahrheit möglich sein? Auf theoretischer Ebene ist die Antwort darauf der permanente Prozess des Schaffens und in einem zweiten Schritt die Einsicht, dass Existenz und Denken einander umfassen müssen, um diesen Schöpfungsprozess möglich zu machen. In *Also sprach Zarathustra* ist das Problem aber noch tiefer gestellt: Wie kann diese Annäherung von Existenz und Denken gelingen? Ähnlich fragt sich Nietzsche zu Beginn der *Fröhlichen Wissenschaft*, ob Leben und Denken miteinander in Einklang gebracht werden können:

»Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.« (FW 110, KSA 3, 471)

Bedingungen und Auswirkungen dieses Experiments werden anhand der Figur des Zarathustra dargestellt; an seinem erfolgreichen Ende soll der Übermensch stehen – er hat sich die Wahrheit einverleibt, ohne sie dabei zu zerstören, aber auch ohne daran zu zerbrechen. Die Gefahr des Zerbrechens nämlich liegt im Zwang zur Selbstüberwindung. In der Rede »Von den drei Verwandlungen« kann der Löwe sich zwar die Freiheit zu neuer Schöpfung erkämpfen, gleich dem oben im »Grablied« beschriebenen Willen trägt er durch die Tiefen des Lebens und von Überwindung zu Überwindung. Doch ist noch eine weitere Verwandlung nötig: Die Unschuld, Leichtigkeit und Unbeschriebenheit des Kindes ist notwendig, um die Bitternis der Überwindung, die der Löwe leistet, ihrerseits zu überwinden. Der Wille ist und bleibt zwar das tragende Element, die Beherrschung der Lebensmächte aber soll kein Gewaltakt sein, sondern Tanz, Ausdruck einer virtuoson Kunstfertigkeit im Umgang mit ihnen. Der Wille ist so Lösung und Problem zugleich: Der Mensch als Wille zur Macht ist ein getriebener, er kann eigentlich nicht anders als über sich hinaus; das ist gleichsam seine Veranlagung zum Übermensch. Doch Getriebener sein ist leicht, die Frage ist, wie man ein Tänzer wird. Zwei Wege stehen offen, mit dieser *conditio* umzugehen: Man kann die Macht, die der Wille liefert, gegen seine eigenen Quellen wenden, in der Hoffnung, Stillstand und Ruhe zu erlangen – das wäre der schlechte Wille

zur Macht und Würde in wissenschaftlicher Hinsicht zur Verabsolutierung einer Wahrheit führen. Oder aber der Mensch willigt ein in den Vorgang der Überwindung, an den er vermöge seiner *conditio* ohnehin gebunden ist.⁴⁷ Es geht also darum, auch in der Überwindung das eigene Einverständnis zu finden, das, was geschieht, aktiv zu bejahen. So schreibt Nietzsche in der Rede »Vom Geist der Schwere«:

»Schwer heisst ihm Erde und Leben; und so *will* es der Geist der Schwere! Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben: – also lehre *ich*. [...]

Der Mensch ist schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten; oft lügt der Geist über die Seele. Also schafft es der Geist der Schwere. Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist *mein* Gutes und Böses: damit hat er den Maulwurf und Zwerg stumm gemacht, welcher spricht ›Allen gut, Allen böse.‹ (Z Geist der Schwere 2, KSA 4, 242-243)

Letztlich ist das hier Gesagte nur die Darstellung der Kongruenz zwischen Leben und Denken aus anderer Perspektive. Das Denken muss, will es seine Relevanz behaupten, sich der Bewegung des Lebens anmessen und sich nicht etwa gegen das Leben stellen. Dies gelingt, indem das Denken in das Rad ewigen Schaffens eintritt und hier arbeitet, Angesicht zu Angesicht mit seiner eigenen Endlichkeit. Als schöpferischer ist der Mensch bei sich, er hat sich ›entdeckt‹, Denken und Existenz umfassen einander; der Geist der Schwere hingegen drängt ihn dazu, anzunehmen, was andere vorgeben, und sich so zu verlieren.

DER »ABGRÜNDLICHSTE GEDANKE«

Ein weiteres Mal zeigt sich hier die existentielle Schwierigkeit des Schöpfers: Der Mensch muss sein Schicksal akzeptieren – nämlich selbst Wille zur Macht zu sein. Dieses Schicksal aber ist nicht Schicksal in dem Sinne, dass irgendeine höhere Macht dafür verantwortlich zu machen wäre; dieses Schicksal ist der Mensch selbst. Der Mensch *ist* Wille zur Macht, und als sol-

cher ist er ein Getriebener, doch *er selbst* ist es, der will und treibt. Das Leid, das die Überwindungen mit sich bringen, das Zarathustra im »Grablied« beschreibt und das er dort noch seinen >Feinden< anlastet – dieses Leid macht der Mensch sich selbst. Es gibt keine >Feinde< oder dergleichen; es gibt nur den Menschen und seinen Willen. Genau diese Einsicht ist es wohl, die Zarathustra seinen »abgründlichsten Gedanken« (Z Genesende 1, KSA 4, 271) nennt. In der Rede »Vom Gesicht und Räthsel« trägt Zarathustra zunächst den Geist der Schwere, der auf ihm sitzt, einen Berg hinauf.

»Aufwärts: – obwohl er auf mir sass, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend; Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.« (Z Gesicht 1, KSA 4, 198)

Dem Kamele gleich also trägt Zarathustra alles Schwere dieser Welt den Berg hinauf; dann aber vollzieht sich eine Verwandlung.

»Aber es giebt etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen: >Zwerg! Du! Oder ich!< – Muth nämlich ist der beste Todtschläger, – Muth, welcher *angreift*: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.« (Z Gesicht 1, KSA 4, 198-199)

Zarathustra erreicht die zweite Verwandlung, sein Wille regt sich, der Löwe brüllt aus ihm. So wie der Löwe in der Wüste mit dem Drachen um seine Freiheit kämpft, so fordert Zarathustra nun den Geist der Schwere heraus: >Du! Oder ich!< Es folgt die Darstellung der ewigen Wiederkunft anhand des Torweges und der zwei unendlichen Gassen. Dann aber wird Zarathustra unterbrochen durch das Geschrei eines Hundes, das ihn zu einem Hirten führt, dem eine schwarze Schlange in den Hals gekrochen ist. Als Zarathustra sich außerstande sieht, die Schlange herauszuziehen, ruft er dem Hirten zu, er solle zubeißen. Der Hirte folgt dem Zuruf, beißt der Schlange den Kopf ab und befreit sich so von ihr.

»– Der Hirte aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –; und sprang empor. –

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er lachte!*« (Z Gesicht 2, KSA 4, 202)

Hier ist – zunächst in dritter Person dargestellt durch den Hirten – die entscheidende letzte Verwandlung vollzogen. In erster Person wird diese Verwandlung dann in der Rede »Der Genesende« beschreiben.

Es mag dem Leser befremdlich erscheinen, dass Nietzsches Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen hier nur am Rande Beachtung findet. Es wird aus diesem Gedanken gleichsam der Aspekt der ewigen Wiederkunft – aber nicht der des immer Gleichen – herausdestilliert. Das Konzept der ewigen Wiederholung findet sich bereits in den Themen des Schöpferischen und der Selbstüberwindung, deren Darstellung offenbar möglich ist, ohne ernsthaft auf die ewige Wiederkunft des Gleichen direkt einzugehen. Es stellt sich also die Frage, was die Wiederkunft *des immer Gleichen Inhalts* zur ewigen Wiederholung der Form – dem permanenten Prozess des Schaffens – hinzufügt. Im Fall des ewigen Prozesses ist es eben nur die Form, die sich wiederholt und aus der die Wahrheit hervorgeht, während die Inhalte immer nur zeitlich begrenzte Geltung haben und somit auf Dauer gesehen beliebig genannt werden können. Die ewige Wiederkunft des Gleichen erweitert die Notwendigkeit des Prozesses auf seine Ergebnisse: Eine Wahrheit mag nur eine geschichtliche Wahrheit sein, gültig für eine bestimmte Epoche der Menschheit. Doch wird exakt diese Wahrheit für exakt diese Epoche immer und immer wieder gelten. In diesem Augenblick verwandelt die geschichtliche Wahrheit sich in eine überzeitlich gültige: Sie wird, zwar zerstückelt über unendlich viele Teilstrecken, im Ganzen eine Ewigkeit gültig sein. Doch hilft dieser Gedanke in diesem Zusammenhang überhaupt weiter? Nietzsches Konzept des Schöpferischen und der ständigen Selbstüberwindung ist für sich genommen schon stark genug. Die dem ewigen Schöpfungsprozess inhärente Wahrheit ist oben sichtbar gemacht worden, ohne die Wiederkunft des Gleichen hinzuziehen zu müssen. Ein Gedanke, der philosophisch nichts hinzufügt, außer einigem »mystischen Ballast«, soll der höheren Klarheit zugunsten lieber ausgeklammert werden.⁴⁸

Das Konzept des permanenten Schaffens, der *processus in infinitum*, besagt, dass jede Wahrheit eine erschaffene ist. Die dem Leben inhärenten

Mächte, die alleine Grundlage jedes Denkens sein können, fordern, dass eine jede Wahrheit revidiert und durch etwas Größeres ersetzt wird. Man kann aus anderer Perspektive es so darstellen, dass der Wert jeder Wahrheit unter dem Ansturm der Zeit allmählich zerfällt; sie muss erneuert werden oder wird irrelevant. Man sollte das ohne jeden teleologischen Hintergedanken denken: Zwar scheint es eine Leiter des Fortschritts zu geben – jede neue Wahrheit übertrifft die alte an Mächtigkeit, so will es der Wille zur Macht – doch sollte man diesen Prozess auf Stufe $n + 1$ anhalten und an dem Gefundenen festhalten, so wäre diese Wahrheit bald so wertlos wie die n -te oder jede vorherige.

»Das waren Stufen für mich, ich bin über sie hinaufgestiegen, – dazu musste ich über sie hinweg. Aber sie meinten, ich wollte mich auf ihnen zur Ruhe setzen ...« (GD Sprüche 42, KSA 6, 66)

Bedeutsam ist nie der absolute Standpunkt auf dieser »Leiter«, sondern immer nur die Beziehung des Aktuellen zum Vorangegangenen.⁴⁹ In diesem Sinne kann man durchaus von einer ewigen Wiederkunft des Gleichen sprechen: Die Inhalte mögen sich ständig ändern, aber die Inhalte sind letztlich auch irrelevant. Entscheidend ist das sich immer wiederholende Verhältnis der Überwindung des einen durch das andere.⁵⁰ Das ist die Pointe, die hier unterstrichen werden soll, und dafür ist es nicht notwendig, Nietzsches ewige Wiederkunft als einen global kosmischen Vorgang aufzufassen, der unsere Leben in ihrer Gänze und in immer wieder gleicher Weise hervorbringt. Es ist zu diesem Zweck sinnvoller, die ewige Wiederkunft im Kleinen zu sehen, als eine ständige, lokale Wiederholung bestimmter Vorgänge unserer denkenden und wissenschaftlich engagierten Existenz.

Betrachtet man die ewige Wiederkunft in dieser gleichsam aufgeräumten Form, so wird auch ihr Zusammenhang mit dem Willen zur Macht deutlich. Der Wille zur Macht ist es schließlich, der zur ständigen Wiederholung der Überwindung treibt; und der Wille zur Macht spricht aus dem Menschen. Der Mensch also ist es, der die Dinge ewig wiederkehren lässt. So wie Merleau-Ponty schreibt: »Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen« (PhW, 480), so spricht Zarathustra: »Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.« (Z Genesende 2, KSA 4, 276) Der

Mensch selbst ist es, der seine *conditio* hervorbringt – und doch hat er keine Wahl darin. Das ist der »abgründlichste Gedanke«. Dem Menschen bleibt nur ein Weg: Einzuwilligen in das, was er ist, einzuwilligen in seinen eigenen Willen.⁵¹ So sagt Zarathustra zu der letzten Verwandlung zum Kinde: »*seinen* Willen will nun der Geist« (Z Verwandlungen, KSA 4, 31). In der Rede »Der Genesende« stellt er sich dieser Einsicht, um sie schließlich zu überwinden.

»Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruß am Menschen!
Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß
an allem Dasein!« (Z Genesende 2, KSA 4, 274)

Wenn er selbst Ursache der ewigen Wiederkunft ist, dann ist er selbst auch Ursache der Ewigkeit des Kleinsten: Der schöpferische Mensch bringt nicht nur die Wahrheit hervor, sondern auch immer wieder den Irrtum.

»[I]ch komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben,
im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige
Wiederkunft lehre, –
– dass ich wieder das Wort spreche vom grossen Erden- und Menschen-
Mittage, dass ich wieder den Menschen den Übermenschen künde.
Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein
ewiges Loos –, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!
Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnet. Also –
endet Zarathustra's Untergang.« (Z Genesende 2, KSA 4, 276-277)

Diese Einsicht vollendet die letzte Verwandlung. Es gibt nichts zu gewinnen, und es gibt nichts zu verlieren; es gibt nur das eine große »Spiel[] des Schaffens« (Z Verwandlungen, KSA 4, 31).⁵²

DER ÜBERMENSCH

In der Vorrede nennt Zarathustra den Menschen eine Brücke und einen Untergang, und preist in seiner Litanei von »Ich liebe Den, ...«-Sprüchen

denjenigen, der bereit ist, *hinüber zu gehen* und somit Vorbote des Übermenschen zu sein (vgl. Z Vorrede 4, KSA 4, 16-18). Zarathustra schließt dann folgendermaßen:

»Ich liebe alle Die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkündigen, dass der Blitz kommt, und gehn als Verkündiger zu Grunde.

Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch. « (Z Vorrede 4, KSA 4, 18)

Doch weiß man nun: der Übermensch wird niemals kommen. Zarathustra wird als Verkündiger zugrunde gehen, und gerade in der Segnung dieses Untergangs liegt die Größe menschlichen Daseins. Im Augenblick des großen Mittags, wenn Zarathustra seine eigene Schöpfung verjagt und seine Arbeit von vorne beginnt, *ist er Übermensch*, weil er die existentielle Haltung des ewigen Schaffens verwirklicht.⁵³ Er ist solange Übermensch, wie er diesem Prozess permanenter Schöpfung treu bleibt. Alles andere wäre auch absurd: Wie sollte die Ankunft des Übermenschen ein singuläres, geschichtliches Ereignis sein, wenn das ihm zugrunde liegende Konzept eine permanente Schöpfung und ein ewiges Neubeginnen vorsieht?⁵⁴ Ein solcher Übermensch würde das Rad der Schöpfung terminieren, er wäre wie der letzte Mensch (vgl. Z Vorrede 5, KSA 4, 19-20), der nichts mehr über sich hinaus zu schaffen wüsste. Der Übermensch findet sich – wie die Wahrheit – nicht als ein Ergebnis; er ist Ereignis; er ist der Neubeginn, das Hinübergehen, die ständige Transzendenz selbst.⁵⁵

ZUSAMMENFASSUNG

Auch unter der Perspektivität des Lebens ist Wahrheit möglich – man muss sich diese Wahrheit nur grundlegend anders vorstellen. Das Leben zwingt uns dazu umzudenken, was Denken eigentlich ist. Nietzsche thematisiert zunächst einen Konflikt zwischen der Perspektivität des Lebens und dem Anspruch auf universelle Geltung. Soll das Leben sich dem Wahrheitsanspruch des Denkens unterwerfen, oder muss das Denken vielmehr dem Leben einverleibt werden? Letztlich entpuppt sich dieser Konflikt als ein Schein-Konflikt: Denken ist immer schon Leben, das Leben aber ringt mit sich selbst und kann so, als Ausdruck eines Konfliktes mit sich selbst, ein Denken hervorbringen, das ihm entgegensteht. Die Frage nach Wahrheit oder Irrtum eines Denkens transformiert sich so zu der Frage, welche Beziehung ein Denken zu dem Leben hat, das es hervorbringt. Ist es Ausdruck einer Entfremdung oder eines Einklangs? Das wird bei Nietzsche nicht zuletzt am Beispiel des Leibes verdeutlicht: Der Geist ist gleichsam nur ein Organ des Leibes, und der Leib greift vermöge des Geistes in die Welt hinaus. Wenn der Geist den Leib verneint, dann ist es in Wahrheit der Leib, der sein Leben verneint. Ein Denken, das hier einen Einklang herstellt, muss aber den Besonderheiten des Lebens gerecht werden. Es darf keine universelle Geltung mehr beanspruchen, sondern muss seine eigene Endlichkeit und die zeitliche Begrenztheit seiner Geltung erkennen.

Das bedeutet in der Folge, dass, um Geltung über die Zeit hinweg zu bewahren, es notwendig ist, die Ergebnisse des Denkens immer wieder zu aktualisieren. Die Operation, die bei Nietzsche diese Aktualisierung vollbringt, ist das *Schaffen*. Umdenken über das Denken bedeutet also, Denken als Schaffen zu verstehen. In diesem Augenblick deutet sich eine viel weitergehende Transformation an: Es ist nicht nur der Leib, der eigentlich denkt, er denkt auch nicht, sondern er schafft. Das Schaffen ist ein Ausdruck des schöpferischen Lebens und somit in gleichem Maße eine existentielle wie

geistige Leistung. Dann ist aber auch das Denken immer eine existentielle Leistung, und die Frage, ob die Aktualisierung des Denkens gelingt, mithin also die Frage, ob ein Gedanke Geltung hat, ist eine der Existenz. Die Wahrheit ist nicht mehr Angelegenheit des denkenden Geistes, sondern die des schaffenden Leibes.

DRITTER TEIL

DAS EXISTENTIELLE DENKEN

NIETZSCHE UND MERLEAU-PONTY

Sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty folgen in ihrer Philosophie einer genealogischen Methode. Um das intuitive Verständnis dieser Methode, das sich bei ausreichend langer Beschäftigung mit den Autoren einstellt, zu explizieren, ist es ratsam, sich den Unterschied zwischen Geschichte und Genealogie zu verdeutlichen: Weshalb nennt Nietzsche sein Werk *Genealogie der Moral* und nicht etwa *Geschichte der Moral*? Zunächst einmal ist die Vergangenheit nicht das Ziel einer Genealogie. Der Historiker mag fragen, wie es *gewesen ist*, der Genealoge hingegen interessiert sich hauptsächlich dafür, warum die Dinge *jetzt so sind*, wie sie sind. Doch die Gegenwart zu verstehen, bedeutet für ihn, zu verstehen, wie es dazu gekommen ist. Deshalb zielt die Genealogie darauf ab, die innere Struktur der Sedimente unseres Denkens und ihre Beziehungen zueinander zu erfassen. Diese Bewegung des Erkennens ist sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty zu eigen, und sie erzählt eine Geschichte davon, wie die Welt aussah, ehe der Mensch über sie nachgedacht hat, und in welcher Form sein Denken dann das erste Mal in dieser Welt erschienen ist. Es gilt darzustellen, wie die Dinge gewesen sein müssen, damit unser gegenwärtiges Denken in seiner Weise überhaupt möglich ist.

Dieser Methode folgend soll im kommenden Teil dieses Buches eine unserer Welt zugrunde liegende *Proto-Welt* skizziert werden. Daran anschließend wird eine Konzeption der Wahrheit als ständiges Transzendieren des Bestehenden und das existentielle Denken als der Zugang zu einer solchen Wahrheit dargestellt. Schließlich wird sich zeigen, dass der Mensch nur in den Verknüpfungen mit seinen Mitmenschen und seinen kulturellen Werken existiert und die Lebens- und Existenzphilosophie Nietzsches und Merleau-Pontys eine Kulturphilosophie impliziert, wenn man ihrer genealogischen Methode nur bis zum Ende treu bleibt.

KAPITEL SIEBEN

DIE SCHÖPFUNG DER WELT – PRÄSUMTION UND GEWALT

Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis beginnt mit der Frage, auf was sich unser Erkennen bezieht. Legt man Merleau-Pontys Dichotomie von Empirismus und Intellektualismus zugrunde, so lautet die Antwort auf diese Frage: Entweder eine Welt an sich oder die Struktur unseres Bewusstseins. Der Streit betrifft also die Frage, wie viel Anteil wir an der Entstehung dessen haben, auf das sich unser Erkennen richtet. Für Merleau-Ponty beginnt jede Erkenntnis mit der Wahrnehmung, die Wahrnehmung selbst aber steht auf vieldeutigem Grunde. Das *phänomenale Feld*, aus dem mittels der Wahrnehmung die objektive Welt entspringt, bietet sich in positiver Unbestimmtheit der Explikation an, ohne jedoch das Ergebnis dieses Vorgangs vorwegzunehmen. Das Verhältnis des phänomenalen Feldes zur objektiven Welt nennt Merleau-Ponty *Motivation*. In einem kausalen Verhältnis lässt sich letztlich alles auf die Regeln des Verhältnisses selbst reduzieren: Eine Ursache ist die Ursache einer Wirkung, eine Wirkung die Wirkung einer Ursache, die Dinge selbst aber kommen eigentlich nicht vor. Im Verhältnis der Motivation jedoch ist die Hervorbringung des Motivierten aus dem Motiv nicht in Form einer Regel erklärbar, sondern nur aus dem Inhalt des Motivs selbst – es kann niemals eines der Relata auf das andere reduziert werden. Auf diese Weise bleibt die Eigenständigkeit sowohl des phänomenalen Feldes als auch der objektiven Welt gewahrt. Betrachtet man nun den Vorgang der Erkenntnis, so bezieht sich das Erkennen auf die objektive Welt, die ihrerseits vermöge der Wahrnehmung aus dem phänomenalen Feld hervorgegangen ist. Das Erkennen braucht also einen Doppelschritt, um die Sphäre menschlicher Leistung zu verlassen. Dabei ist entscheidend, dass der zweite Schritt, von der objektiven Welt zum phänomenalen Feld, von

grundlegend anderer Art ist als die Beziehung des Erkennens zur objektiven Welt. Während das Erkennen ein irgendwie gesteuerter, willentlicher Akt ist, entzieht sich die Hervorbringung der Welt unserem unmittelbaren Zugriff, obwohl sie ebenso menschliche Leistung ist. Für Merleau-Ponty liegt diese Leistung in der Wahrnehmung, die eine Modalität des Leibes ist und in dieser Weise zu uns gehört und uns doch gleichzeitig entzogen bleibt. Das wesentliche Merkmal der Wahrnehmung in der Hervorbringung der Welt ist das der Präsumtivität: Die Vieldeutigkeit des phänomenalen Felds wird auf eine eindeutige objektive Welt reduziert durch die *Annahme*, die Welt sei so, wie die Wahrnehmung sie uns präsentiert. Dabei könnte sie prinzipiell auch anders sein, wie sich am Beispiel von optischen Täuschungen sehen lässt: Mit der größten Selbstverständlichkeit kann hier eine als objektiv gesehene Annahme über die Welt bei genauerem Hinsehen durch eine neue revidiert werden; und das kann immer und immer wieder geschehen, ohne dass es jemals die Garantie gäbe, am Grund der Dinge angekommen zu sein. Die scheinbare Objektivität der Welt verbleibt so in der Präsumtion, die Frage nach der Wahrheit des Wahrgenommenen ist nie entschieden, sondern immer aufgeschoben.

Nietzsche geht davon aus, dass die uns erscheinende Welt – das Sein – ein Erzeugnis des menschlichen Intellekts ist. Die Dinge sind eigentlich unerkennbar und müssen zum Zweck der menschlichen Erkenntnis erst erkennbar gemacht werden. Diese Unterwerfung der Welt unter den menschlichen Intellekt ist so gewaltsam wie lebensnotwendig. Jede Wahrheit, die ihre universelle Geltung beanspruchen will, muss vor allen Dingen ihre eigene Relativität verleugnen; deshalb gehört es zur gewaltsamen Beugung der Dinge im Dienst der Erkennbarkeit dazu, dass *vergessen* wird, wie wenig edel die Herkunft dieser Erkenntnis ist. Will der Mensch leben – und dazu braucht der schwache Mensch die Macht seines Intellekts –, so muss sich der Kampf, der die Welt hervorbringt, gleichsam hinter seinem Rücken zutragen. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung – was von nun an als wahr und was als falsch gelten soll – ist in der Moral festgehalten. In dieser Weise ist der Prozess des Erkennbarmachens institutionalisiert, es gibt eine Tradition, die besagt, wie die Dinge zu sehen sind. So ergibt sich auch hier ein Doppelschritt in der Erschaffung der Welt: In jedem Augenblick ist die Welt hervorgebracht aufgrund von Regeln, die ihrerseits geschaffen sind. Während der erste Schritt

spontan und unwillkürlich in jedem Augenblick getan wird, so ist der zweite Vorgang ein langfristig geschichtlicher, der uns gerade dadurch zu einem guten Teil entzogen ist. Merleau-Ponty spricht davon, dass wir eine Wahrnehmungs-Tradition *übernehmen*, und so übernehmen wir auch eine Moral-Tradition; wir finden sie vor, machen sie zu der unseren und hinterfragen sie nicht.⁵⁶ Beide Autoren kommen darin überein, dass die Welt, auf die sich unser Erkennen bezieht, ihrerseits eine Schöpfung des Menschen ist. Diese Schöpfung allerdings ist nicht als bewusster, willentlicher Akt zu verstehen, sondern ist eine Schöpfung, die in jedem Augenblick schon vollzogen ist; Einfluss auf sie kann der Mensch nur indirekt nehmen, über den Umweg, die Traditionen zu verändern. So ergibt sich der eigentümliche Erkenntnisweg, dass der Mensch sich auf die Welt bezieht, sie als seine Schöpfung erkennen muss, um sich dann nach innen zu wenden und in seiner Geschichte nach dem Ursprung dieser Welt zu suchen.

Doch das ist bisher nur die halbe Wahrheit. Denn weder bei Merleau-Ponty noch bei Nietzsche geschieht diese Schöpfung aus dem Nichts. Der Mensch ist also nicht alleine und unabhängig tätig, sondern er findet eine Grundlage vor. Bei Nietzsche heißt sie das *Werden*, bei Merleau-Ponty ist es das *phänomenale Feld*. An dieser *Urschicht* findet die menschliche Erkenntnis keinen richtigen Anhalt, weshalb der Mensch die objektive Welt als sein Bezugsobjekt schafft. Diese Schöpfung muss der Urschicht aber in irgendeiner Weise Rechnung tragen; andernfalls wäre es sinnlos, letztere überhaupt zu erwähnen. Die sich aufdrängende Frage lautet dann: Gehorcht der Mensch bei der Schöpfung der Welt alleine seinen eigenen Gesetzen, bzw. den Gesetzen seiner Vorfahren in Form der Tradition, oder gibt es einen gänzlich externen Einfluss, Gesetze, die dem Menschen begegnen und die sich nicht allein aus ihm und seiner Geschichte erklären lassen? Bei Nietzsche ist die Welt das Ergebnis eines Machtkampfes. Dieser Machtkampf wird nach den Spielregeln der herrschenden Moral entschieden, und der Sieger hat die Möglichkeit genau diese Spielregeln wiederum in seinem Sinne zu modifizieren. Merleau-Ponty würde sagen, das Ergebnis der Auseinandersetzung sedimentiert sich und gehört von nun an zu den Grundlagen für die Entscheidung späterer Machtkämpfe. Das hieße dann, dass ein System der Weltauslegung immer so lange herrscht – und im Zuge seiner Herrschaft bemüht ist, die Grundlagen unseres Denkens immer weiter in die Richtung zu beugen, die genau seine

Herrschaft untermauern sollen –, bis innere Widersprüche zum Vorschein kommen, die seinen Umsturz möglich machen. Nietzsche würde sagen, eine Moral wird gleichsam von innen faul, ausgehöhlt; ihr eigenes Gesetz, das sie so lange ausgebreitet und etabliert hat, wird ihr selbst zum Verhängnis. Das würde erklären, weshalb überhaupt Umstürze des Denkens möglich sind, und nicht die gesamte Entwicklung der Menschheit, nachdem einmal ein Weg eingeschlagen wurde, auf immer in dieser Richtung verlief. Moralen bauen ihre aktuelle Dominanz so lange aus, bis sie selbst ihren eigenen Absolutheitsanspruch nicht mehr erfüllen können, und die Regeln, die sie selbst aufgestellt haben, plötzlich einen Sieg über sie ermöglichen. Das würde erklären, weshalb Systeme des Denkens einander abwechseln, und es würde aussagen, dass alles in diesem Ablauf menschengemacht ist: Es kämpfen hier Menschen und ihre Systeme gegen andere Menschen, schließlich der Mensch selbst gegen sein eigenes System. Unbeantwortet bleibt so allerdings die Frage nach dem Anfang. Woher stammte das erste Gesetz? Ist die erste Moral zwischen Mensch und Mensch ausgehandelt worden, auf welcher Grundlage wurde dieser Machtkampf dann entschieden? Diese Fragen sind natürlich weder geschichtlich noch evolutionär zu verstehen. Merleau-Ponty äußert in anderem Zusammenhang einen ähnlichen Gedanken: Die Entstehung neuer sprachlicher Ausdrücke findet immer im Bezug zu einem Kontext alter Ausdrücke statt; der neue Ausdruck sedimentiert sich und dient wiederum neuerlichen Ausdrucksakten als Kontext. Auch hier stellt sich die Frage nach dem Anfang, nach dem allerersten Kontext. Merleau-Ponty sieht diesen ersten Kontext im Leib und seinem Zusammenspiel mit der Welt. Die Nacht heißt Nacht, weil den Stimmbändern genau dieser Laut entweicht, wenn der Leib sich dem Phänomen der Nacht zuwendet; dieser Laut ist Ausdruck einer Modulation des Leibes, die stattfindet, um sich einer außerhalb seiner liegenden Begebenheit anzupassen (vgl. PhW, 222). Dabei bleibt allerdings völlig unbestimmt, was die Nacht ist, ehe der Leib sie als Moment seiner Lebensumstände übernommen und benannt hat, die Welt wird erst sichtbar im Zusammenstoß von Leib und Welt. Aber ebenso lässt sich nicht leugnen, dass es einen gänzlich externen Einfluss gegeben hat, dem sich der Leib in seinem Ausdruck anmisst.

Kommt man zurück zu Nietzsche und der Frage nach dem Ursprung des menschlichen Machtkampfes, so findet man in seinem gesamten Werk,

insbesondere aber in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, Hinweise auf eine vormenschliche Welt, die hier mit *Proto-Welt* bezeichnet werden soll. In *Ueber Wahrheit und Lüge* beschreibt Nietzsche sogar genau den Anfang der menschlichen Auseinandersetzung und stellt ihr voran eine Welt, in der der physisch Stärkere über den Schwächeren triumphiert. In dieser Welt ist der Mensch der Unterlegene, weil er, verglichen mit den Raubtieren, die ihn umgeben, körperlich schwach ist. Er hat aber seinen Intellekt und mit ihm die Fähigkeit zur Täuschung; also täuscht er vor, stärker zu sein, und hält so die tatsächlich Stärkeren auf Distanz. Das ist der Augenblick, in dem sich die Welt der menschlichen Regeln und Bestimmungen der *Proto-Welt* überlagert. Von jetzt an muss sich jeder mit der Moral seines Nächsten auseinandersetzen; doch unter diesem zwischen-menschlichen Machtkampf bleibt die Proto-Welt als ständige Bedrohung von außen bestehen. Ihr muss trotz alledem immer Rechnung getragen werden, denn sie ist die einzige irreduzible Spielregel in dieser Auseinandersetzung. Alle menschliche Moral kann dekonstruiert und beseitigt werden, dann bleiben aber am Grunde immer noch Regeln, die unumgänglich beachtet werden müssen, will man nicht als Unterlegener dastehen. Die Proto-Welt ist grundsätzlich unerkennbar im Gegensatz zu der durch Machtkampf konstituierten Seins-Welt, und doch ist erstere immer mitbeteiligt an der Entscheidung, an dem Schiedsspruch, der zweitere hervorbringt.⁵⁷

Merleau-Ponty berichtet von einem geradezu kuriosen Experiment (vgl. PhW, 385): Ein Schizophrener erzählt, unter seinem Fenster einen Mann stehen zu sehen, obwohl in Wahrheit niemand dort ist. Stellen die Ärzte nun einen Mann, der genau den Beschreibungen des Kranken entspricht, an diese Stelle, so ist der Kranke in der Lage zu erkennen, dass es sich bei diesem wirklichen Mann nicht um den handelt, den er sonst in seiner Halluzination sieht. Merleau-Ponty geht es darum zu zeigen, dass der Wirklichkeit etwas anhaftet, das jeder Einbildung fehlen muss, und dass dieses etwas nicht im Auge des Betrachters liegt, sondern Teil der Wahrnehmung ist. »Im phänomenalen Aspekt des Wahrgenommenen und in seinem inneren Sinn müssen wir den Index der Existenz vorfinden, da *das Wahrgenommene* als real erscheint.« (SdV, 200)⁵⁸ Die Wahrnehmung selbst trägt in sich eine Art ›Index‹ der Wirklichkeit, der ihr nicht erst durch den wahrnehmenden Leib gegeben wird, sondern den sie unmittelbar aus der Welt empfängt;

d.h. im Zusammenstoß der halluzinierten Wahrnehmung mit der Wahrnehmung des wirklichen Mannes unter dem Fenster offenbart sich letztere als wirklicher als erstere. Es ist, als stellte die Welt eine Hierarchie zwischen den Wahrnehmungen her, in der sie nach ihrer Wirklichkeit geordnet sind. Der Kranke hat also nicht die Fähigkeit eingebüßt, Wirklichkeit von Einbildung zu unterscheiden, er hat lediglich aufgehört, sein Leben nach der von der Welt vermittelten Hierarchie der Wirklichkeit zu richten. Das darf natürlich nicht als ein willentlicher Akt verstanden werden, sondern ist Ausdruck der Pathologie des Kranken. Ein anderes Beispiel ist der bereits erwähnte Sonnenfleck (vgl. S. 81 in diesem Buch). Aus der Entfernung sieht der Wanderer einen flachen Stein auf dem Weg; kommt er näher, so entpuppt sich der Stein als ein Sonnenfleck. Wieder stehen zwei Wahrnehmungen in Konflikt zueinander, wird die zweite in den Zusammenhang der Welt integriert, so muss die erste weichen. Dennoch ist die erste so lange wirklich gewesen, bis die Welt sie gleichsam abgestoßen und durch eine andere ersetzt hat. Das Prinzip des Aufschubs findet sich also auch bei der Entstehung der Welt: Die Wahrnehmungen tragen immer den Charakter des Präsumtiven, im näheren Umgang mit ihnen zeigt sich dann, ob sie Bestand haben oder sich in etwas anderes verwandeln, ob sie Platz machen müssen zugunsten einer hierarchisch höheren Wahrnehmung.

Auch hier stellt sich die Frage, *weshalb* ist das eine Wirklichkeit und das andere Einbildung, *weshalb* ist es letztlich der Sonnenfleck, der Bestand hat, und nicht der flache Stein? Oben wurde der Begriff der *Proto-Welt* verwendet, um eine Instanz zu beschreiben, die, im Falle von Nietzsche, eine Menge von Ur-Regeln bereitstellt, die den Ausgang des Machtkampfes um das Sein mitentscheiden. Die Auseinandersetzung um das Bild der Welt wird zunächst unter den Menschen geführt nach den Regeln ihrer Moral. Doch kann es sein, dass bei Unklarheit des Ausgangs die Angelegenheit gleichsam an die nächsthöhere Instanz verwiesen wird. Die höchste und letzte dieser Instanzen ist die Proto-Welt, wo die Dinge sich »hart im Raume stoßen«, auch wenn es hier natürlich weder Dinge noch Raum gibt. Die Proto-Welt ist wie eine Blackbox, der Mensch stellt ihr Fragen der Form »Kann die Welt folgendermaßen aussehen?«, und sie gibt ihm die Antwort.⁵⁹ Ihre innere Mechanik ist dabei unbekannt. In gewissem Sinne kann man die Naturwissenschaften verstehen als ein Modell der Proto-Welt, das implizit

durch Induktion gewonnen wurde. Doch es gibt keine Garantie, keinen Beweis – weder naturwissenschaftlich noch philosophisch –, dass dieses Modell korrekt ist. Einen solchen Beweis gibt es nicht einmal für die Wahrnehmungswelt. Es könnte jederzeit sein, dass der flache Stein dem Sonnenfleck weichen muss, ohne dass irgendjemand an diesem plötzlichen Umsturz Anstoß nehmen würde. Die Proto-Welt ist wie Merleau-Pontys Bedeutungsintention, das Schweigen vor dem Wort: Sie tritt selbst nie in Erscheinung, ist eigentlich inexistent und polarisiert doch das Manifeste, immer mit der Option, dass die aktuelle Explikation der Revision bedarf, so wie man entdecken kann, dass das Wort, das man benutzt hat, eigentlich eine andere Bedeutung, eine andere Tiefe hat als zunächst gedacht.⁶⁰

Der Mensch tritt der Proto-Welt mit Präsumtion – bei Merleau-Ponty – oder mit Gewalt – bei Nietzsche – entgegen und empfängt von ihr den Schiedsspruch. Dabei sieht auch Merleau-Ponty den grundsätzlich gewaltsamen Charakter der Präsumtion (vgl. PhW, 435), die Welt ist gleichsam »ein Akt der Gewalt, der durch die Tat sich bewährt« hat (PhW, 18). Einerseits misst der Mensch sich der Proto-Welt an, der Leib resoniert mit dem, was ihm begegnet, und ist so in der Lage ein Bild davon zu geben. Andererseits sieht man die Bewegung der Bemächtigung; es geht nicht alleine darum, rein zu erkennen, was uns begegnet, sondern darum, stetig auszuloten, wie weit wir die Grenzen verschieben und unsere Umgebung nach unserer Vorstellung formen können. In dieser Weise erschafft der Mensch seine Welt. Doch weder für Merleau-Ponty noch für Nietzsche ist die Welt allein das Ergebnis einer Verhandlung unter Menschen. Es gibt immer das gänzlich Äußere, das gänzliche Fremde, dem wir begegnen, die letzten Grenzen, an denen wir uns stoßen und deren Kartographierung das endlose Bemühen unserer Wissenschaften ist.

KAPITEL ACHT

DER LEIB

Beiden Autoren gemeinsam ist das Prinzip, dass die Konstitution der Welt gleichsam ausgelagert ist. Zwar ist es der Mensch, der seine Welt schafft, doch ist es nicht der Mensch in seinem willentlichen Sein; vielmehr übernimmt er den Bauplan der Welt als eine Tradition, zu deren Fortführung und eventuellen Modifikation er seinen bescheidenen, individuellen Beitrag leistet. Konkreter gesagt, entsteht bei Merleau-Ponty die Welt in der Wahrnehmung, die Wahrnehmung ist ein Vermögen des Leibes, und der Leib wiederum bleibt dem Menschen in einem bestimmten Maße entzogen. Bei Nietzsche entsteht die Welt aus der Moral, die Moral aber korreliert mit den Lust- und Unlustempfindungen in der Weise, dass sie einerseits den physiologischen Umständen Rechnung trägt und mögliche Defizite zu kompensieren versucht und andererseits beeinflusst und formt, was der Mensch als Lust empfindet. So gesehen kann man die Moral als eine leibliche Institution auffassen, und gleichzeitig ist der Zugriff des Menschen auf sie begrenzt, denn die Moral zu ändern bedeutet, eine lange Tradition menschlichen Seins zu durchbrechen. Unmittelbare Voraussetzung für das Erscheinen der Welt ist, dass sich ihre Konstitution zwar durch den Menschen, aber auch gleichsam hinter seinem Rücken vollzieht. Sowohl bei Nietzsche als auch bei Merleau-Ponty ist die ursprüngliche Leistung, die der Welt zugrunde liegt, vergessen. Bei Nietzsche findet sich dieser Gedanke in explizitester Form in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, wenn der Mensch die Konstitution der Dinge durch *seine* Sprache vergisst, um glauben zu können, die Dinge wären die Welt an sich. Ähnlich lässt Merleau-Pontys Wahrnehmung die ursprüngliche Zweideutigkeit des phänomenalen Felds verschwinden und verbirgt ihre eigene Leistung zugunsten der in der Wahrnehmung erscheinenden objektiven Welt. In beiden Fällen steht eine

Notwendigkeit dahinter: Der Mensch könnte nicht leben, müsste er ständig Rechenschaft ablegen über die Welt, in der er lebt; es würde gar keine Welt in der Wahrnehmung erscheinen, wenn uns die Wahrnehmung anstatt der fertigen Welt den Prozess ihrer Konstitution zeigen würde. Man muss sich für eines entscheiden, und das Leben wählt die feste Welt, in der es Bestand haben kann. Der Mensch aber ist an dem Prozess der Konstitution beteiligt und muss dementsprechend auch diesen Teil seiner selbst vergessen, gleichsam aus sich auslagern. Der Begriff des *Leibes* bezeichnet dann nicht nur das Körperliche am Menschen im Sinne seiner Physiologie, sondern auch die Tradition, in die er geboren wurde und die er wie einen zweiten Leib trägt. Niemals ist dem Menschen alles Wissen unmittelbar zur Verfügung, vieles weiß er nur implizit, es ist ihm, wie man sagt, ins Blut übergegangen. Nicht nur trägt die Motorik uns selbstverständlich und ohne große Aufmerksamkeit zu benötigen durch die Erfordernisse unseres alltäglichen Lebens, auch unser Denken ist geprägt von solchem Automatismus. Viele Schlüsse stehen uns implizit einfach zur Verfügung, ohne dass ihre Anwendung großer Anstrengung bedürfte, da wir die Denkschule, der sie entstammen, tragen wie einen zweiten Leib.

Nietzsche und Merleau-Ponty kommen darin überein, dass der menschliche Geist sich gleichsam im Zustand der *Dispersion* befindet; er ist nicht an einem Punkt gesammelt, sondern verteilt sich über den Leib, die menschlichen Institutionen und die ganze Welt. Dementsprechend findet auch das Denken seinen Ausgang nicht an einem Punkt, sondern beginnt in der Zerstreuung. In dem Augenblick, in dem sich uns ein Gedanke zeigt, haben sich bereits eine unüberblickbare Menge von Einflüssen aus dieser Zerstreuung heraus zusammengeschlossen und präsentieren sich uns als vermeintliche Einheit. Die Welt ist vom Menschen geschaffen, der Mensch über die Welt verstreut; niemals wird eine Philosophie dieses Knäuel wieder entwirren. Es liegt nahe, zu konstatieren, dass es einen gänzlich externen Einfluss geben muss, dass die Welt nicht alleine menschliche Schöpfung ist, sondern einen irreduziblen Kern aufweist – hier Proto-Welt genannt –, der den Unterwerfungs- und Formungsversuchen des Menschen Widerstand entgegensetzt. Ebenso kann man festhalten, dass der Mensch selbst, in Form seines Leibes, unmittelbar Anteil an der Proto-Welt hat. Der Mensch kann sterben, erkranken, er kann sich *an der Welt stoßen* – sowohl wörtlich ge-

nommen als auch im übertragenden Sinn. Weder Nietzsche noch Merleau-Ponty bieten eine Lösung an, wie diese Verflechtung von Mensch, Leib und Welt zu entwirren wäre.⁶¹

KAPITEL NEUN

DIE TRANSZENDENZ – AUSDRUCK UND SCHAFFEN

Beide Denker beschäftigen sich mit der Frage, wie der Vorgang des Denkens unter diesen Voraussetzungen abläuft. Für Merleau-Ponty gibt es kein Denken vor der Sprache; der Gedanke nimmt überhaupt erst Form an im Zuge seiner sprachlichen Manifestation. Das wirft allerdings die Frage auf, ob der Gedanke sich aus dem Nichts materialisiert oder ob es nicht schon eine Vorform des Gedankens geben muss, die ihm vorausgeht. Merleau-Ponty bezeichnet diese Vorform als »Bedeutungsintention« und spricht auch vom »Schweigen vor der Sprache«. Auch wenn der Gedanke erst mit seinem Ausdruck in die Welt tritt, so kann er doch zuvor nicht ganz undeterminiert gewesen sein; andernfalls würde alles Denken zu einem reinen Spiel des Zufalls. Um zum Ausdruck zu kommen, bedient sich die Bedeutungsintention bereits vorhandenen Ausdrucks. Die »gesprochene Sprache« bezeichnet allen bereits konstituierten Ausdruck; der Akt des Sprechens kann, wenn er etwas gänzlich Neues sagt, sich dieses bestehenden Ausdrucks bedienen, ihn neu kombinieren und somit etwas bisher Ungehörtes sagen. Dies ist die »sprechende Sprache«, und der in ihr neu geschöpfte Ausdruck sedimentiert sich sogleich zur gesprochenen Sprache und kann dann seinerseits Basis für neue Ausdrucksakte sein. Dabei ist wichtig, dass die Bedeutungsintention sich niemals ganz verwirklicht; es bleibt stets ein Überschuss von Bedeutung über das hinaus, was im Ausdruck gesagt wird. Auf diese Weise bleibt der Ausdruck gleichsam lebendig: Auch hinter den Worten der gesprochenen Sprache steht immer noch etwas Unausgesprochenes, das auf seine Verwirklichung wartet. Immer gibt es etwas Verborgenes am Ausdruck, etwas, das noch nicht gesagt wurde. Und so bietet der manifeste Ausdruck überhaupt erst die Möglichkeit, Grundlage und Anknüpfungspunkt weiterer Ausdrucksakte zu sein.⁶²

Die wesentliche Eigenschaft der Sprache liegt also darin, immer wieder über das Bestehende hinauszugehen, um etwas gänzlich Neues zu verwirklichen. Diese Bewegung der Transzendenz findet sich bei Nietzsche im Schaffen wieder; der Schaffende muss Bestehendes vernichten und Neues an dessen Stelle setzen. Für Nietzsche verbindet sich mit dem Schaffen eine grundsätzlich erkenntnistheoretische Perspektive: Wahrheit ist immer nur von Menschen gemachte, geschichtliche Wahrheit, und diese Wahrheiten lösen einander ab. Jede neu geschaffene Wahrheit revidiert die alte, lässt sie zum Irrtum werden, und präsentiert sich selbst als einzige, absolute, solange bis auch sie beiseitegeschoben wird. Man kann also sagen, die Wahrheiten sind jeweils perspektivische Auslegungen des Lebens und der Welt, die in einer Rangordnung zueinander stehen; die eine triumphiert über die andere.⁶³

Der Versuch, eine Wahrheit festzuhalten, führt also notwendig in den Irrtum. Stattdessen muss immer wieder über das Bestehende hinaus geschaffen werden, müssen immer wieder neue Auslegungen der Welt gefunden werden. Die Transzendenz ist also nicht nur ein technisches Detail im Vorgang des Schaffens, sondern sie ist die Bewegung, die überhaupt erst *Geltung erzeugt*. Ähnliches findet sich auch bei Merleau-Ponty: Die Bedeutung verwirklicht sich erst im Ausdruck, und dennoch kann man nicht sagen, sie ginge ganz und gar im Ausdruck auf. Wie dargestellt wurde, geht die Bedeutungsintention dem Ausdruck voraus, muss also etwas der Sphäre des Ausdrucks ganz Fremdes sein. Dementsprechend bleibt von der Bedeutungsintention im Ausdruck etwas ungesagt. Ein wenig technischer stellt Merleau-Ponty dies anhand der sprechenden und gesprochenen Sprache dar: Die gesprochene Sprache bildet den Hintergrund des Ausdrucksaktes, die Geste des Wortes inszeniert sich in Beziehung zu diesem Hintergrund. Im Augenblick des Aussprechens sind Ausdruck und Bedeutung eins. Dann sedimentiert sich der gerade geschaffene Ausdruck und wird Teil der gesprochenen Sprache. So aber ist nur noch die sprachliche Geste, der unmittelbare Ausdruck verfügbar, der ursprüngliche Hintergrund ist gleichsam vergessen. Damit der Ausdruck seine Bedeutung preisgibt, muss er vor einem Hintergrund, zu dem er sich in Beziehung setzt, neu inszeniert werden. Die eigentliche Bedeutung eines Ausdrucks ist also immer nur implizit, sie wird erst bei der Verwendung des Ausdrucks in einem bestimmten Kontext hervorgeholt.

Wir besitzen also gar keine Bedeutungen, sondern nur Potentiale in Form von Ausdruck; erst die Aktualisierung des Ausdrucks in seiner Verwendung lässt die Bedeutung erscheinen.

Für Nietzsche findet sich die Wahrheit nicht im Inhalt der konkreten geschichtlichen Wahrheiten, sondern in dem Prozess der Ablösung der einen durch die nächste. In die Dimension der Zeitlichkeit eingeordnet kann man sagen, eine aktuelle Wahrheit ist wahr, weil sie erstens eine vorherige Wahrheit abgelöst hat und sie zweitens ihrerseits abgelöst werden kann durch eine noch mächtigere, neue Wahrheit. Wahrheit erscheint erst in dieser lebendigen Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft, und der Versuch, ihr Überzeitlichkeit zu verschaffen, führt lediglich zu ihrer Invalidierung.⁶⁴ Die Perspektivität des Lebens und die rücksichtslose Gewalt des Willens zur Macht, der nur auf Dominanz aus ist, müssten eigentlich jeden Gedanken an ein sinnvolles Philosophieren zunichtemachen. Doch Nietzsche findet gerade in diesen beiden Aspekten unserer Existenz die Hoffnung auf Wahrheit. Im gleichen Moment, in dem das Leben und seine Bewegung der Überwindung und Bemächtigung jede Garantie auf Geltung unter sich begraben, eröffnet sich eine neue Perspektive auf das Phänomen der Wahrheit selbst: Die Bewegung der Transzendenz vernichtet nicht nur bestehende Geltung, sie eröffnet gleichzeitig den Horizont, Geltung neu zu finden.⁶⁵ Merleau-Ponty formuliert sein Problem der Sprache in ähnlicher Weise:

» Wenn dieses Paradox keine Unmöglichkeit darstellt und die Philosophie dennoch sprechen kann, so deshalb, weil die Sprache nicht nur die Bewahranstalt feststehender und erworbener Bedeutungen ist, weil ihre Akkumulationskraft selber aus einer Fähigkeit zur Vorwegnahme oder Vor-habe stammt, weil man nicht nur von dem spricht, was man weiß, um es öffentlich auszustellen, sondern auch von dem, was man nicht weiß, um es in Erfahrung zu bringen[.]« (SuU, 138)

Picht schreibt, die Wahrheit sei vielleicht »von sich selbst her [...] hintergründig und dunkel«.

»Dann ist die angemessene und damit wahre Form der Darstellung selbst labyrinthisch und rätselvoll. Dann ist das Denken um so conse-

quenter, je weniger es seine Ausflucht in Formen sucht, die sich dem Rätselcharakter des Daseins entziehen[.]« (Picht 2001, 26)

Den Erhalt des ›Rätselcharakters‹ nennt Picht dasjenige, das bei Nietzsche vielleicht am ehesten dem entspricht, was Merleau-Ponty mit ›Aufschub‹ und ›Vor-Habe‹ bezeichnet.

»Das Rätsel ist ein Spruch, der eine Wahrheit enthält, die er nicht ausspricht. Das Rätsel ist also die Form, in der man von einer Wahrheit sprechen kann, die man nicht ›hat‹« (Picht 2001, 85)

Die Vorwegnahme des Zukünftigen im permanenten Prozess des Schaffens findet so seinen Ausdruck im ›Rätsel‹, das seine Lösung selbst noch nicht kennt, aber in Form der Frage implizit mit sich trägt. Heidegger schreibt dazu, das Rätsel müsse erraten, nicht errechnet werden. »[I]m Erraten aber liegt ein Sprung, ohne Leitfaden und ohne die Sprossen einer für jedermann jederzeit zu erkletternden Leiter« (Heidegger 1996, 257). Hier offenbart sich auch das Wagnis, dessen die Wahrheit bedarf, das »Erraten dieses Rätsels muß sich hinauswagen ins Offene« (Heidegger 1996, 257), so wie der Sprecher bei Merleau-Ponty sich vermöge seines Ausdrucks ›hinauswagen‹ muss, um für sich selbst in Erfahrung zu bringen, was er sagen will. Dieses Wagnis aber ist die Transzendenz.

Merleau-Ponty selbst verwendet den Begriff der Transzendenz im Wesentlichen in zwei Bedeutungen. Einmal bezeichnet er eine Beziehung: Die Dinge der Welt, der Andere sowie meine Vergangenheit sind mir transzendent in dem Sinne, dass sie über mich hinausgehen. Dementsprechend formuliert Merleau-Ponty das Problem der Transzendenz:

»Ob es um meinen Leib, um die Naturwelt, um die Vergangenheit, um Geburt und Tod geht, stets ist die Frage die eine und selbe, wie ich Phänomenen eröffnet zu sein vermag, die mich übersteigen und gleichwohl nur existieren, sofern ich sie fasse und erlebe[.]« (PhW, 416)

Die Antwort darauf findet sich in dem vorangehenden Zitat aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: Durch die Sprache ist uns ein Instrument gegeben,

das in seinem Innern die Mechanik der Transzendenz reproduziert und so in der Lage ist, sich der oben formulierten, scheinbaren Unmöglichkeit anzumessen. Ich kann von Dingen sprechen, die mich radikal übersteigen, weil die Sprache ihrerseits nicht einfach bei sich, sondern immer schon über sich hinaus ist. Die Transzendenz der Sprache versucht die Transzendenz der Gegenstände, über die sie spricht, einzufangen. Ob ihr das gelingt, offenbart sich immer erst später. So steht die Sprache ganz in einem Horizont von Präsumtion, sie »begründet in uns die Idee einer Wahrheit, die einen präsumtiven Grenzbegriff all ihrer Leistungen darstellt« (PhW, 225). In dieser zweiten Bedeutung ist die Transzendenz eine Spannung, ein Potential, sie ist Wagnis und Rätsel. Die Sprache ist lebendig und deshalb fähig, die Welt einzufangen, weil sie einerseits hier und jetzt und gleichzeitig über sich hinaus ist.⁶⁶ Wird dieses Potential entfaltet, dann zeigt sich die Transzendenz als eine Bewegung, die vom jetzt Gegebenen zum Zukünftigen führt.⁶⁷

Das Problem der Transzendenz kennt Nietzsche als das Problem von Sein und Werden; das Werden übersteigt alles Sein, und doch ist es das Sein, auf das wir uns beziehen. Er findet seine Lösung dieses Problems im Prozess des Schaffens. Hier ist es die Geschichtlichkeit des Schaffensprozesses, der sich der Geschichtlichkeit der Wahrheit annimmt und so ihre Begrenztheit zu übersteigen vermag. Das Schaffen ist die Entfaltung eines grundlegenden Vermögens, mit dem der Mensch in der Lage ist, dem eigentlich unerkennbaren Werden entgegenzutreten und es erkennbar zu machen. Einerseits trennt das Schaffen den Menschen auf diese Weise von der Wahrheit, weil es ihn zu ständiger Präsumtion hinsichtlich des eigentlich wahren Werdens zwingt, andererseits bewahrt das Schaffen die Wahrheit, weil es sie gleichsam vor sich her schiebt, geradeso wie die Bedeutung bei Merleau-Ponty im Ausdruck immer aufgeschoben und somit zwar nie ganz erreicht, aber auch nie ganz verloren ist.

So treffen sich im Begriff der *Transzendenz* eine Vielzahl von Bedeutungen und Perspektiven, die doch zusammenhängen. Die Transzendenz in ihrer *statischen* Bedeutung zeigt das Problem an, das die Welt unserer Erkenntnis entgegensetzt: Unsere Erkenntnis richtet sich auf Dinge, die wir erst hervorbringen – die Wahrnehmungswelt oder das Sein, unsere Sprache und die Begriffe unseres Denkens – und die sich nicht allein in unserem Beitrag zu ihnen erschöpfen, sondern uns übersteigen und doch von uns erkannt

werden können. Der Mensch greift über sich hinaus, findet etwas gänzlich Fremdes, macht es sich zu eigen und schaut es dann an; was er sieht, ist aber nicht durch und durch menschlich, sondern durch seine Aneignung hindurch begegnet ihm auch das Fremde. Diese doppelte Wendung zu verstehen und Wege zu erkunden, auf denen die Erkenntnis hier gehen kann, treiben sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty um. Beide entdecken dabei auf ihre Weise, dass der Mensch die Angewohnheit zu haben scheint, Bestehendes immer wieder zugunsten des Neuen zu übersteigen. Bei Merleau-Ponty ist es die Ausdrucksschöpfung, die vom bestehenden Ausdruck ausgehend, sich auf ihn gründend etwas ganz Neues zum Ausdruck bringt. Bei Nietzsche ist es das Schaffen, das, den *status quo* vernichtend, einen neuen herrschenden Gedanken in die Welt setzt. Diese Bewegung über das Bestehende hinaus hat mit der Transzendenz zunächst nur gemein, dass *transcendere* eben »übersteigen« bedeutet. Sie soll hier *technische* Transzendenz heißen, denn sie bezeichnet einen geradezu technischen Vorgang, der sich in der menschlichen Existenz an verschiedenen Stellen zeigt. Doch handelt es sich hierbei nicht nur um eine zufällig ähnliche Bezeichnung zweier Phänomene, die eigentlich auf völlig verschiedenen Ebenen auftreten, sondern um einen tiefen Zusammenhang, der die Zusammenführung beider Phänomene unter einem Begriff von Transzendenz rechtfertigt.

Die Freiheit ist bei Merleau-Ponty nie eine absolute. Seien es Entscheidungen des Lebens, einfaches Handeln oder Akte des Denkens und des Ausdrucks, jede menschliche Leistung gründet in dem ihr Vorangegangenen. Und daher stellt sich grundsätzlich die Frage, wie überhaupt Neues möglich ist. »Es ist wenig wahrscheinlich«, daß ich einen Minderwertigkeitskomplex, in dem ich mir zwanzig Jahre lang gefallen habe, jetzt durchbreche« (PhW, 502), schreibt Merleau-Ponty und will damit die materielle Macht der sedimentierten menschlichen Leistung verdeutlichen. Jede menschliche Leistung findet ihren Niederschlag, wird Grundlage der nächsten und zementiert gleichsam den Weg, der einmal eingeschlagen wurde, bis es keinen anderen mehr gibt. Doch eignet dem Menschen ein Vermögen, das ihm grundsätzlich die Möglichkeit gibt, eingeschlagene Wege zu verlassen und Traditionen zu durchbrechen hin zu etwas gänzlich Neuem. Die technische Transzendenz erscheint also nur dann als gleichsam technische Operation, wenn das scheinbar »Neue« einfach eine Fortführung des Alten ist, der nächste Schritt auf

einem altbekannten Weg. Doch liegt der technischen Transzendenz ein viel weitgreifenderes Vermögen zugrunde, das in dem gerade geschilderten Fall nur nicht voll zur Entfaltung kommt. Diese *lebendige* Transzendenz ist es, die den Menschen von allen anderen Wesen so grundlegend unterscheidet: Er kann sich von seiner Vergangenheit lösen, Abstand nehmen und aus dem Nichts mit etwas völlig Neuem, Unerhörtem aufwarten. Die lebendige Transzendenz ist die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Leistung. Im Falle des Patienten Schneider, von dem Merleau-Ponty berichtet, ist dieses Vermögen verkümmert. Schneider kann die Welt nicht mehr mit Neuem bereichern, seine Welt ist gleichsam flach, eingebeinet, der Spannung beraubt, die sonst zwischen Mensch und Mensch sowie Mensch und Welt besteht, und die ein unendlich offenes Potential bedeutet. Merleau-Ponty schreibt auch, der »intentionale Bogen« habe bei ihm seine »Spannkraft« (PhW, 164-165) eingebüßt. Diese Fähigkeit zum Entwurf einer Zukunft ist es, die Merleau-Ponty »Fähigkeit zur Vorwegnahme« (SuU, 138) nennt, und die es ermöglicht, die statische Transzendenz der Welt durch menschliche Leistung einzufangen, ohne sie dabei ganz auf menschliche Dimensionen zu reduzieren. In der Spannung der lebendigen Transzendenz bleibt das un­gänzlich Fremde erhalten und aufgehoben.

Auch bei Nietzsche findet sich die lebendige Transzendenz, allerdings etwas anders formuliert. In *Ueber Wahrheit und Lüge* klingt es noch so ähnlich wie bei Merleau-Ponty: Der Mensch begegnet einer ihm unerkennbaren Welt und bildet sich vermöge seiner Sprache eine Metapher dieser Welt, auf die sich in der Folge dann seine Erkenntnis bezieht. Doch verblasst das Bild einer solchen ursprünglichen Welt im Laufe von Nietzsches Werk immer mehr, und das menschliche Schöpfer­tum rückt immer weiter in den Fokus. Das Externe, der äußere Einfluss findet sich ausgedrückt in den Begriffen von Macht und Auseinandersetzungen; das letzte Urteil über Sieg oder Niederlage fällt außerhalb der menschlichen Einfluss­sphäre. Bei Merleau-Ponty jedoch gibt es die ständige Berührung des Menschen mit dem ihm nicht Fassbaren. Die Dinge sind uns transzendent und unsere Aussagen über sie nur Präsumtion, dennoch berühren Wahrnehmung und Sprache ver­mittels der ihnen inhärenten Transzendenz das dem Menschen Unzugängliche. Bei Nietzsche hingegen ist der Mensch mehr auf sich allein gestellt. Das Werden ist für ihn unerkennbar, das Sein Produkt des gewaltsamen, menschlichen

Erkennbarmachens. Es wäre abwegig anzunehmen, das Werden sei in irgendeiner Weise im Sein erkannt. Die Berührung findet an anderer Stelle statt: Dadurch dass der Mensch seinem Willen zur Macht folgt, erfüllt er ein uraltes Programm, das System von Macht und Hierarchie stellt ihn in Verbindung zum Unmenschlichen und ihm Äußeren.

Damit sind sich Nietzsche und Merleau-Ponty aber einig, dass Problem wie Lösung im Menschen selbst zu verorten sind. Er ist es, der die Welt mit Gewalt und Präsumtion sich unterwirft, aber gleichzeitig ist er die lebendige Transzendenz. Vermöge der unhintergehbaren Offenheit der Existenz bei Merleau-Ponty und bei Nietzsche vermöge des Willens zur Macht, der über alles hinaus streben will, verwirklicht der Mensch die lebendige Transzendenz in der Welt, misst sich ihr an und kommt so mit dem gänzlich Fremden in Berührung.

KAPITEL ZEHN

DAS DENKEN

»Unser Kopf ist rund, damit das Denken die Richtung
wechseln kann.«
Francis Picabia

Angesichts dieses Befundes ist offenkundig, dass die gewöhnliche Vorstellung des Denkens und Erkennens einer Revision bedarf. Das Denken ist nicht die Tätigkeit eines unbetroffenen Bewusstseins, und das Erkennen richtet sich nicht aus der Distanz auf Gegenstände einer ihm äußeren Welt. Vielmehr ist das Bewusstsein unmittelbar betroffen von der Welt, und die Erkenntnis der Dinge ist zu großen Teilen die Erkenntnis der eigenen Verwicklung in ihr Entstehen. An dieser Stelle ist es sinnvoll festzuhalten, was den Begriff der Existenz ausmacht. Wenn hier von *Existenz* die Rede ist, dann soll darauf verwiesen werden, dass der Mensch nicht aus dem Nichts kommt, nicht im leeren Raum steht, sondern sich immer in einer Situation befindet, der neben all denjenigen Aspekten seines Lebens, auf die er keinen unmittelbaren Einfluss hat, insbesondere auch seine eigene, persönliche Vergangenheit und die allgemeine Vergangenheit, die gesamte menschliche Tradition angehört. *Existenz* besagt, dass der einzelne Mensch an den scheinbaren Grenzen seiner Individualität nicht aufhört zu sein, sondern immer umgeben ist von einem Hof von Dingen, die untrennbar zu ihm gehören, mit denen er sich aber nicht unmittelbar identifiziert oder die ihm zumindest entzogen und in gewissem Maße unpersönlich sind.⁶⁸ Bei Merleau-Ponty ist dieser Aspekt am besten durch den Begriff der *Sedimentation* einzufangen. Unsere persönlichen Akte, seien es solche des Denkens oder Handelns, finden ihren Niederschlag in unserer Umwelt, werden unsere Vergangenheit und erhalten so Materialität und sind uns entzogen, unper-

sönlich geworden. Alles menschliche Denken und Handeln, der gesamte Vollzug der Existenz, findet so statt auf dem Untergrund vorangegangener Leistung. Eine Frage, die sich bei Merleau-Ponty stellte, war, wie Freiheit dann überhaupt noch möglich sei. Wenn jede Handlung und jeder Gedanke nur die Fortführung einer irgendwann begonnenen Tradition wären, dann wäre alles mit dem ersten Stein, der gelegt wird, determiniert. Tatsächlich aber gibt es Freiheit, und wie im vorangehenden Kapitel beschrieben, eignet dem Menschen eine grundlegende Offenheit, die es ihm ermöglicht, jede Tradition zu durchbrechen. Es ist aber zunächst unklar, wer das Subjekt dieser Freiheit ist. Nimmt man sich die Sprache als Beispiel, dann scheint das System von aktuellem Sprechen vor dem Hintergrund der gesprochenen Sprache und der Sedimentation des gerade Gesprochenen zur gesprochenen Sprache in sich abgeschlossen. Wie ist es überhaupt möglich, dass Neues seinen Weg in die Sprache findet? Dem Sprechen geht die Bedeutungsintention voraus, die selbst nicht der Sphäre des Ausdrucks angehört, und von außen etwas Neues in die Sprache hineinträgt. Die Bedeutungsintention jedoch ist kein Ausdruck, keine Sprache und demnach auch kein Denken. Das Neuartige, das Durchbrechen der Tradition vollzieht sich nicht im Denken, sondern gleichsam im Vorfeld des Denkens. Ein neues Denken ist dann lediglich der Ausdruck einer Wandlung, die sich auf tieferer Ebene vollzogen hat.

Drei Punkte sind demnach festzuhalten: Erstens gibt es eine *Materialität des Denkens*, d.h. das Denken steht in Abhängigkeit zum Materiellen, zur Leiblichkeit des Menschen und seiner Situation, während es ständig gleichsam gerinnt und als Vergangenheit selbst materiell wird. Der zweite Punkt ist eine *radikale Offenheit* des Menschen, die ihm ermöglicht – trotz dieser Materialität des Denkens – frei zu sein und sich über die scheinbare Determination des Materiellen zu erheben. Und drittens kommt diese Offenheit nicht ihrerseits auf der Ebene zustande, die man gewöhnlich das Denken nennt, sondern entspringt einer tieferen Schicht der Existenz, weshalb es hier *existentielles Denken* genannt werden soll. Es ist das stumme Denken, das dem sprechenden Denken vorangeht und überhaupt erst ermöglicht, dass letzteres etwas zu sagen imstande ist, das über alles Bestehende hinausgeht.

»So sind wir aufgefordert, diesseits des Denkens, das im Genusse seiner Erwerbe steht und nur ein Innehalten im unendlichen Prozeß des

Ausdrucks ist, das Denken wiederzufinden, wie es sich selbst erst zu gründen sucht und dazu allein gelangt, indem es die verfügbaren Mittel der konstituierten Sprache einem noch un-erhörten Gebrauche dienstbar macht.« (PhW, 444)

Alle drei Punkte lassen sich auch bei Nietzsche wiederfinden. Die Materialität des Denkens umfasst bei Merleau-Ponty genau genommen zwei Unterpunkte: Die Leiblichkeit als Ursprung des Denkens, und der Vorgang der Sedimentation, der Denken wiederum zu Leib werden lässt. Der erste Unterpunkt ist bei Nietzsche im Allgemeinen im Zusammenhang von Leben und Denken und im Besonderen in der Abhängigkeit des Denkens von der Physiologie zu finden. Das Denken ist immer eine Funktion der Physiologie, die Umsetzung eines bestimmten Lebenstriebes. Dementsprechend sind die Gedanken immer eingefärbt von Klima, Nahrung und allen anderen Lebensumständen, an die die Physis des jeweiligen Menschen sich angepasst hat; ein Mensch, der von einem anderen Breitengrad stammt, hat grundsätzlich auch andere Gedanken. Auch den Aspekt der Sedimentation kann man bei Nietzsche finden: Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* spricht er davon, dass die Philosophie zur historischen Philosophie werden muss, um die Entstehungsgeschichte unseres Denkens nachzuvollziehen. Das Ergebnis dieser Entstehungsgeschichte begegnet uns als Moral. Die Moral beinhaltet die Regeln, nach denen sich unser Denken richtet. Sie ist selbst ein menschliches Werk und tritt dem Menschen dennoch als etwas Gegebenes, Materielles entgegen. Damit kommen Nietzsche und Merleau-Ponty grundsätzlich darin überein, dass unser aktuelles Denken gleichsam nur die Spitze eines Eisberges ist, der bis in tiefste Menschheits-Vergangenheit reicht.⁶⁹ Mit dieser Vergangenheit ist nicht einfach die Geschichte gemeint, sondern vor allem die Leiblichkeit des Menschen: Die Ausprägung seiner Physis ist Niederschlag seines Denkens und seiner Weltsicht sowie sein Denken Ausdruck seiner Physis ist. Das ist von Nietzsche vielleicht am deutlichsten dargestellt in seiner Abhandlung über asketische Ideale.

Der Aspekt der *radikalen Offenheit* des Menschen kommt bei Nietzsche in Form des Willens zur Macht und des Schaffens zum Ausdruck. In der Rede »Von der Selbstüberwindung« schreibt er, dass es der Wille zur Macht ist, der die eine Partei danach streben lässt, den *status quo* aufrechtzuerhalten,

während er eine andere für einen Umsturz kämpfen lässt. Die Bewegung, die als Verfestigung der Zustände und als Akkumulation der Macht zu einem Problem werden kann, ist gleichzeitig auch die Lösung: Egal wie festgefahren und zementiert die Situation des Denkens erscheint, jede Position der Macht hat ihre Schwachstelle, und man muss nicht lange nach einem Königsmörder suchen; es gibt immer tausende von Bestrebungen zur Macht hin, die nur auf ihren Augenblick warten. Der produktive Ausdruck dieses Willens zur Macht ist das Schaffen. Hier zeigt sich auch noch einmal die Verbindung zur Transzendenz: Bei Merleau-Ponty verwirklicht sich die Offenheit des Menschen insbesondere in der sprechenden Sprache, also im Ausdruck eines alles Bisherige transzendierenden Neuen. Bei Nietzsche ist es das Schaffen, das diese Offenheit verwirklicht, und das ebenfalls dadurch charakterisiert ist, dass es alles Bisherige überwindet. Wer aber ist bei Nietzsche das Subjekt des Willens zur Macht? So wie bei Merleau-Ponty die Frage aufkam, wer mittels der stummen Bedeutungsintention eigentlich etwas zum Ausdruck bringen will, so stellt sich bei Nietzsche die Frage, wer dieser jemand ist, der zur Macht will, wer das Subjekt des Schaffens ist. Die Antwort gibt Nietzsche in der Rede »Von den Verächtern des Leibes«: Das bewusste Denken des Menschen ist ohnehin nur der Ausdruck eines tieferliegenden Vorgangs.⁷⁰ In Wahrheit denkt der Leib oder das Selbst, wie Nietzsche es nennt, und steuert das bewusste Denken vermöge der Lust- und Unlustempfindungen wie eine Marionette. Das Selbst erschafft die Wertungen, nach denen dem Bewusstsein Dinge entweder als erstrebenswert oder als Quelle von Leid erscheinen; das Bewusstsein denkt dann in Richtung des Erstrebenswerten und vermeidet das Leidvolle. Dabei ist zu unterstreichen, dass Nietzsche in diesem Zusammenhang explizit vom »schaffenden Selbst« und vom »schaffenden Leib« spricht (Z Verächtern, KSA 4, 40). Das Subjekt des Schaffens also ist das Selbst, und das Schaffen ist Ausdruck und Verwirklichung der Offenheit des Menschen. Anzumerken ist, dass der Begriff *Subjekt* hier nur ein Provisorium ist bzw. dass dieser Begriff eine radikale Umwertung erfährt. Picht bemerkt: »Man kann deshalb nicht länger prä tendieren, das Denken sei die Handlung eines Subjektes. [...] Die Frage, *wer* im Denken die Wahrheit denkt, ist vielmehr eine offene Frage[.]« (Picht 2001, 56) Das Selbst ist kein Subjekt im klassischen Sinne, sondern gerade die Überwindung des Subjektes. So wie auch Merleau-Ponty letztlich auf die Unbeschreibbarkeit

und Dunkelheit des Ausdrucksvermögens hinweist und feststellt, es bleibe nichts, als dies als ein letztes Faktum anzuerkennen, so ist auch Nietzsches Selbst von Rätseln behaftet, ist ›eine offene Frage‹. Zu sagen, das Subjekt des Schaffens sei das Selbst, heißt vor allem zu konstatieren, dass an die Stelle, an der man klassischerweise ein Subjekt angenommen hatte, etwas ganz anderes gerückt ist.

Drei Pfeiler eines gemeinsamen Denkens offenbaren sich hier: Die Materialität des Denkens, die radikale Offenheit des Menschen und ein existentielles Denken am Grunde des bewussten. Nietzsche spricht von einem »unbekannten Weisen«, Merleau-Ponty vom Schweigen vor der Sprache und vom stummen *cogito*. Dieser *stumme Weise* im Menschen ist das Subjekt des existentiellen Denkens, und er spricht nur im Zusammenstoß des Menschen mit der Welt und den Anderen in Form des Schaffens und des Ausdrucks. Das Schweigen vor der Sprache übrigens ist auch Nietzsche nicht fremd, wie er im prophetischen Ende von *Jenseits von Gut und Böse* schreibt:

»Und nur euer *Nachmittag* ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: – aber niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten – *schlimmen* Gedanken!« (JGB 296, KSA 5, 240)

Merleau-Ponty spricht im Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* davon, dass die Philosophie »radikale Reflexion« (PhW, 18) sein muss. An späterer Stelle (vgl. PhW, 336) schreibt er, dass dies bedeutet, den unreflektierten Kontext, innerhalb dessen sich jedes reflexive Denken bewegt, seinerseits in den Blick zu bekommen (vgl. Waldenfels 1983, 163). Man kann also sagen, radikal zu reflektieren meint, die Offenheit des Menschen immer und immer wieder auszuleben, dieses grundlegende und genuine Vermögen des Menschen ein ums andere Mal gegen das Starrwerden des Denkens auszuspielen. Es ist deutlich geworden, dass dies keine Operation des Denkens, sondern jedes Mal ein existentieller Schritt, existentielles Denken ist. So ist radikale Reflexion auch weniger eine Methode des Denkens als eine existentielle Gesamthaltung, eine ständige Arbeit gleichsam gegen die Schwerkraft

des sich sedimentierenden Denkens. »Geist der Schwere« hat Nietzsche auch schon den großen Gegenspieler des Zarathustra genannt. Im Schaffen kann die Tradition durchbrochen werden, doch der Widerstand, den es zu überwinden gilt, geht auch vom Inneren des Denkers aus. Die Tradition des Denkens ist uns nicht äußerlich, sondern wir selbst sind sie. Und so ist das existentielle Denken von einer permanenten Selbstüberwindung gekennzeichnet; für Nietzsche verkörpert der Übermensch die Verwirklichung dieser Haltung.⁷¹ Radikale Reflexion und Übermensch zeigen also beide eine Einstellung zum Denken an, die besagt, dass man nicht stehen bleiben, nichts für endgültig nehmen darf. Geltung ist nicht zu erlangen, nicht in Besitz zu nehmen, sondern muss vielmehr permanent aufrechterhalten werden. Hier aber berühren sich zwei Sphären: Die Sphäre des Denkens operiert mit Geltungen. Das Denken kann nur funktionieren, wenn man zumindest für einen Augenblick so tut, als ob man etwas Festes in der Hand hätte. Damit aber befindet sich das Denken in der ständigen Gefahr, der eigenen Illusion von Geltung zu verfallen; die extremste Form dieser Pathologie ist das von Merleau-Ponty gescholtene objektive Denken, das davon ausgeht, über absolute Geltungen zu verfügen. In gleicher Weise wirft Nietzsche schon in der *Geburt der Tragödie* dem wissenschaftlichen Mensch vor, die Lehren der Alten verworfen, die Verbindung zum ursprünglichen Werden gekappt und sich selbst verloren zu haben in der Illusion, die Rationalität sei das eigentlich Erste. Nietzsche kritisiert in seinem Vorwurf gegen den wissenschaftlichen Menschen dessen Lebensvergessenheit; die Wissenschaft ruht eigentlich auf dem Leben und nicht umgekehrt. So steht dem Denken als Korrektiv die Sphäre des Existentiellen zur Seite. Ihr ist das Denken einst entsprungen und von hier erfährt es immer noch die Impulse, die es auf neue Bahnen lenkt, von hier wird Widerstand geleistet gegen den Geist der Schwere und das Starrwerden des Denkens. Ein Denken ohne die Impulse des existentiellen Denkens verkommt zur Pathologie.

KAPITEL ELF

EXISTENTIELLES UND KULTURELLES DENKEN

»Der Gedanke ist in der Gestalt, in welcher er kommt, ein vieldeutiges Zeichen, welches der Auslegung [...] bedarf [...]. Er taucht in mir auf – woher? wodurch? das weiß ich nicht. Er kommt, unabhängig von meinem Willen, gewöhnlich umringt und verdunkelt durch ein Gedräng von Gefühlen, Begehungen, Abneigungen, auch von andern Gedanken, oft genug von einem ›Wollen‹ oder ›Fühlen‹ kaum zu unterscheiden. [...] Der Ursprung der Gedanken bleibt verborgen; die Wahrscheinlichkeit dafür ist groß, daß er nur das Symptom eines viel umfänglicheren Zustandes ist[.]« (Nietzsche NL 1885 38[1], KSA 11, 595-596)

Die Idee des existentiellen Denkens besagt, dass der Mensch seine Gedanken aus einer dunklen Tiefe schöpft, die dem Bewusstsein nicht zugehörig gedacht werden kann. Doch wäre es ein Irrtum zu glauben, es gäbe tief im Inneren des Menschen einen ihm selbst entzogenen Ort, von dem her die Gedanken in sein Bewusstsein fließen. Gerade in der Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty zeigt sich, dass der Ursprung der Gedanken nicht im Inneren zu finden ist, sondern im Zusammenstoß des Einzelnen mit der Welt und den Anderen. Es reicht nicht, das Bild des Menschen um seinen Leib zu erweitern, um allem »Unbewussten« in seinem Denken Rechnung zu tragen. Die Verschränkung von Geist und Materie macht an der Peripherie des Leibes nicht plötzlich halt, als wäre die Grenze zwischen denkender und ausgedehnter Substanz gleichsam nur ein Stück verschoben worden. Der ›umfänglichere Zustand‹, von dem Nietzsche schreibt, muss viel umfänglicher, viel radikaler gedacht werden.

Drei Aspekte – die Materialität des Denkens, die radikale Offenheit des Menschen zu immer neuen Überwindungen und der Umstand, dass diese

Offenheit nicht auf der Ebene des Denkens, sondern auf der der Existenz zustande kommt – führen dazu, unsere Auffassung vom Denken zu revidieren und von einem existentiellen Denken am Grunde des bewussten zu sprechen. Unser Denken nimmt seinen Anfang bei bestehenden Ausdrucksleistungen und mündet in einen neuen Ausdruck ein; es steht immer in Traditionen, die es beeinflussen und von denen es sich vielleicht zu emanzipieren versucht. Dabei findet es nur Anhalt an den Ergebnissen vorherigen Denkens, die uns überall umgeben, und kann sich seinerseits nur wieder in solchen Werken manifestieren. Weder Nietzsche noch Merleau-Ponty haben eine explizite Kulturphilosophie entwickelt, doch der kulturelle Zusammenhang, in dem wir uns bewegen, spielt für sie offenbar die größte Rolle, da er letztlich zugleich Ursprung und Ziel allen menschlichen Tuns ist. Das schöpferische Potential des Menschen soll ganz verwirklicht werden, ohne der Schwerkraft zu erliegen, die den Menschen immer wieder an bereits Bestehendes zu fesseln versucht – das ist das Ziel des Übermenschen und der radikalen Reflexion. Sie werden Wirklichkeit, indem man sich auf den unendlichen Prozess des Schaffens einlässt, mithin also das existentielle Denken nicht als die Einschränkung eines angenommenen »reinen« Denkens begreift, sondern als etwas, das man durch aktive Gestaltung sich aneignen kann; man muss sich der Materialität des Denkens stellen, um sie immer und immer wieder überwinden zu können.

Dieses Unternehmen ließe sich auch aus anderer Perspektive darstellen: Sich der Materialität des Denkens zu stellen, heißt, die Ergebnisse kulturellen Schaffens ernst zu nehmen, in ihnen die Zeugnisse unseres Denkens und unserer Weltsicht zu erkennen, und zu begreifen, dass ein Verstehen unserer *conditio* und unseres Denkens nur erreicht werden kann, wenn wir das zur Kultur geronnene Denken nachvollziehen, unsere Selbstreflexion also gleichsam nach außen richten. Es gilt weder den Menschen von innen heraus zu verstehen, noch ihn in einen ihm äußerlichen Kontext einzuordnen (vgl. Konersmann 2006, 27):

»Die eingeschliffene Alternative zwischen dem Blick von außen und dem Blick von innen schien [Simmel] allein durch den Umweg über eine Philosophie der Kultur vermeidbar zu sein, die auf den Menschen bezieht, was er selbst nicht ist und wessen er doch als seiner Welt bedarf.« (Konersmann 2006, 27)

Ein aktiv verstandenes existentielles Denken hieße, durch den gegebenen kulturellen Zusammenhang zu navigieren, bewussterweise durch die Kultur, durch ihre Werke und Formen zu denken, und den Menschen aus ihnen heraus zu verstehen. Wenn das vermeintlich »reine« Denken also erweitert und ersetzt werden muss durch ein existentielles Denken, dann liegt die Idee nahe, dieses wiederum zu einem kulturellen Denken zu erweitern, das ausgehend von der Kultur – vermöge seines Denkens – die Kultur, mithin also sich selbst transformiert.⁷² Der Strom unseres Denkens fließt nicht in einem unberühbaren Bewusstsein immer nur im Kreis, er fließt aber auch nicht lediglich durch unseren Leib, sondern von dort in die Welt, durch die Kultur und zurück, ehe sich der Kreis schließt und das Denken zustande kommt. »Alle Kultur ist eine Kultur von Umwegen.« (Konersmann 2006, 58) Insbesondere ist die Kultur der Umweg des Denkens.

Die Transzendenz ist die wesentliche Eigenschaft der Existenz. Doch ist die Existenz vermöge der Transzendenz nicht mehr bezogen auf Kierkegaards Gott oder auf Jaspers' Transzendentes, sondern auf ihr eigenes Schaffen in der Welt. Die Existenz drängt über sich selbst hinaus, hin zu ihrer Verwirklichung im Außen. Da sie bei dieser Ausdrucksleistung ihren Ausgang bei dem schon in der Welt Gegebenen nimmt, übersteigt nicht nur sie selbst sich, sie treibt auch die bestehende Kultur über sich hinaus. Die alten Transzendenzen weichen so einer weltlichen Transzendenz auf das menschliche Schaffen hin. Der Mensch transzendiert sich selbst, schafft auf diesem Weg Kultur und kommt dann durch die Kultur zu sich selbst zurück. Die entscheidene Erkenntnis war, dass der permanente Prozess des Transzendierens – der *processus in infinitum*, wie Nietzsche ihn nennt – Wahrheit bedeutet, weil er die Lebendigkeit der Wahrheit einzufangen und durch immer wiederkehrende Iterationen aufzufrischen imstande ist. Eine ähnliche Lebendigkeit eignet der Kultur, weil der Blick in die Welt hinaus uns keine toten Objekte liefert, sondern wir in der Kultur immer den Extensionen unseres eigenen Denkens begegnen:

»[K]ulturelle Tatsachen sind nicht Besitztümer, die vererbt werden können, sondern sie sind und bleiben akute Herausforderungen.« (Konersmann 2009, 18)

Und als ›Herausforderungen‹ sind sie die Anknüpfungspunkte weiterer Transzendenz und so geeignet, als Katalysatoren des Schaffensprozesses zu dienen. Nietzsches Geist der Schwere, der, wird ihm nicht widerstanden, schließlich den »letzten Menschen« hervorbringt, ähnlich wie die Pathologie Schneiders, die zu einer »Nivellierung« (PhW, 158) der Welt führt, bedeuten den Untergang dieser Lebendigkeit, ein Erstarren der Kultur, das mithin ihr Ende bedeutet. Die »kulturellen Tatsachen« müssen »schwanken wie die Bauwerke Valéry's« (Konersmann 2006, 68).

*

Die Begriffe der *Kultur* und der *Geschichte* tauchen zwar bei Merleau-Ponty immer wieder auf, doch in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* begleitet sie ein eigentümlicher Klang. Es geht niemals um die Kultur in ihrer Umfänglichkeit und der Verschiedenheit ihrer Facetten, nicht um die Geschichte als einen Vorgang, der die gesamte Menschheit betrifft und in den das Individuum als in einen externen Kontext eingeordnet werden könnte. Es geht stets um die Existenz, für die die Menschheits-Geschichte nur der anonyme Teil ihrer persönlichen Geschichte ist, den es zu übernehmen und zu integrieren gilt, für die die Kultur nur die Menge menschlichen Ausdrucks ist, dessen sie sich bedienen kann, um selbst Ausdruck zu finden. Merleau-Ponty erschafft eine bestechende Systematik, in der alles aus der Zeitlichkeit der Existenz erklärt und darauf zurückgeführt werden kann. Jedoch geschieht dies um den Preis eines existentialistischen Tunnelblicks. An der Peripherie seiner Philosophie aber beginnt diese über sich hinaus zu verweisen, so wie der Blick ins tiefste Innere der Existenz immer nur die Verknüpftheit mit einem Außen offenbaren kann. Der »letzte [...] Bezugspunkt« (Bollnow 2009, 153), den die Existenzphilosophie zum Gegenstand machen will und den sie als ein Innerlich-sein des Menschen vermutet, liegt nun außerhalb, ist ein Verknüpft-sein. Den alten, in sich gewendeten Existenzbegriff müsste man mit Nietzsche eine »Hinterwelt« nennen, eine »entmenschte unmenschliche Welt«, ein »himmlisches Nichts«, an dem der Philosoph horcht, ob er nicht den »Bauch des Seins zu sich reden« höre, während er doch seinen Blick eigentlich der Erde zuwenden sollte (Z Hinterweltern, KSA 4, 36).

Und wenn Merleau-Ponty sein Werk mit den Worten Antoine de Saint-Exupéry's enden lässt, dann scheint genau diese Blickwendung auf.

»Der Mensch ist nichts als die Verknüpfung von Verhältnissen, und sie nur sind es, die für den Menschen zählen.« (PhW, 518) (Vgl. Saint-Exupéry 1956, 105)

Von hier aus wird klar, dass eine Existenzphilosophie früher oder später den Schritt vor die eigene Tür machen und sich um die von ihr implizierte Kulturphilosophie erweitern muss – denn »der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch« (Z Hinterweltlern, KSA 4, 36).

ANMERKUNGEN

¹ Nietzsche und Merleau-Ponty in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, ist ein bisher nur sehr wenig betriebenes Unternehmen. Mullen (1999) erkundet den Vorgang des Schaffens bei Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty aus der Perspektive der Kunst. Bei Diprose (2002) spielt Merleau-Ponty vor allem die Rolle des Vermittlers zwischen Nietzsche und Levinas. Hetzel (2011) stellt die »unauflösbare Durchdringung von Geist, Leib und Welt« (Hetzel 2011, 19) bei Nietzsche und Merleau-Ponty dar, hat dabei aber im Wesentlichen die Implikationen für die Pädagogik im Blick. Den größten Beitrag hat Chouraqui (2014) mit seiner Monographie *Ambiguity and the Absolute: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth* erbracht. Die Frage nach den Konzepten von Wahrheit bei Nietzsche und Merleau-Ponty weist einige Ähnlichkeit mit der vorliegenden Arbeit auf. Chouraqui behandelt die Frage jedoch mit dem Ziel, die ontologischen Grundlagen der Wahrheit bei beiden Denkern aufzuzeigen, während die vorliegende Arbeit die existentielle Bedingtheit der Wahrheit darstellen will.

² Man könnte dies auch so formulieren: Die Wahrheit scheint im Augenblick ihrer Schöpfung immer kurz auf, bei Merleau-Ponty als Einheit von Ausdruck und Bedeutung im Moment der Ausdrucksschöpfung, bei Nietzsche als die Wahrheit im Schaffen selbst. In beiden Fällen ist die Erfahrung der Wahrheit geknüpft an das unmittelbare Ereignis, gleichwie die Wirklichkeit der Wahrnehmung an die unmittelbare Erfahrung der Wirklichkeit geknüpft ist. Im nächsten Moment spült die Zeit diese Wahrheit fort, Ausdruck und Bedeutung sind auseinander getreten, die einstige Schöpfung hat ihren Glanz verloren. So bildet sich eine »Lücke«, die

»die Zuschreibung der Wirklichkeit von der Erfahrung, die diese Zuschreibung ursprünglich ermöglicht hat, trennt und sie in die Behauptung ihrer Wahrheit verwandelt. Den für dieses Phänomen verantwortlichen Prozess habe ich Falsifikation genannt. Nietzsche spricht von Sublimation, Merleau-Ponty von Sedimentation. Diese Bewegung falsifiziert die Erfahrung, weil sie den Objekten der Wahrnehmung Einheitlichkeit und volle Bestimmtheit zuschreibt,

obwohl die ursprüngliche Wahrnehmung nur ein unbestimmtes Milieu offenbart.« [Übers. O.K.] (Chouraqui 2014, 222)

Während die vorliegende Arbeit den Schwerpunkt auf die Bewegung der Aktualisierung und Erneuerung der Wahrheit legt, sieht Chouraqui gleichsam die Kehrseite dieses Phänomens, die »unendliche Bewegung der Selbst-Falsifikation« [Übers. O.K.] (Chouraqui 2014, 219). Doch sieht er in diesem Phänomen ebenso die Grundlage für eine tiefere Wahrheit. Das Sein ist nicht das »Verborgene«, sondern es ist das »Verbergende«, es ist nicht »selbst-falsifiziert«, sondern »Selbst-Falsifikation« [Übers. O.K.] (Chouraqui 2014, 15). Dasjenige aber, das sich selbst falsifizieren kann, muss auch Wahrheit haben, aus der heraus es sich falsifiziert (vgl. Chouraqui 2014, 221). Die Wahrheit findet Chouraqui also im Sein, dessen Wesen die Bewegung der Selbst-Falsifikation ist, während die vorliegende Arbeit die Wahrheit in der existentiellen Bewegung der Transzendenz sieht. Chouraqui kommt so auf grundlegend anderem Weg – nämlich einer ontologischen Betrachtung statt einer existentiellen – und unter Verwendung eines anderen Vokabulars und einer anderen Perspektive letztlich zu einem sehr ähnlichen Ergebnis wie die vorliegende Arbeit.

Ein genauerer Vergleich der beiden Vorgehensweisen wäre geeignet, den Unterschied zwischen einer ontologischen und einer existentiellen Perspektive zu illustrieren, um das eine wie das andere besser zu verstehen. Im Rahmen dieser Arbeit kann eine solche Meta-Betrachtung aber nicht geleistet werden.

³ Es geht hier keineswegs darum, ein erschöpfendes Bild der empiristischen und intellektualistischen Theorie zu zeichnen, was ja auch nicht Merleau-Pontys Ziel ist. Vielmehr sollen bestimmte Strömungen im Denken identifiziert werden, die in verschiedener Weise und Ausprägung immer wieder eine Manifestation finden. Vergleiche dazu Bermes: »Freilich läßt sich von nicht wenigen Idealisten wie auch Empiristen sagen, daß sie die von Merleau-Ponty beschriebenen Ansichten nicht teilen. [...] [Aber] selbst wenn Merleau-Ponty nicht immer den Autoren gerecht wird, einzelne Argumente zu sehr betont und andere vernachlässigt – die herausgestellten Theorien drängen sich immer wieder in der einen oder anderen Form auf, das Bewußtsein und die Welt aus dem jeweilig gesetzten einen Prinzip zu erklären resp. zu deduzieren.« (Bermes 2004, 42)

⁴ Der Begriff *Alltagswelt* taucht so bei Merleau-Ponty nicht auf. Vielmehr findet durchweg der Begriff der *objektiven Welt* Verwendung – sowohl, wenn die naive Alltagswelt gemeint ist, als auch dann, wenn es um die Welt der Wissenschaft geht. Dagegen ist prinzipiell nichts einzuwenden, denn schließlich ist die Welt, in der wir leben, eine für uns objektive Welt. Die objektive Welt der Wissenschaft ist aber hin-

sichtlich ihrer Operationalisierbarkeit noch den oben beschriebenen Schritt weiter entwickelt und nicht unmittelbar mit der objektiven Lebenswelt gleichzusetzen. Merleau-Pontys Begriffswahl macht diese Unterscheidung oft schwer erkennbar. Daher wird hier von *Alltagswelt* (oder auch von *objektiver Alltagswelt*) gesprochen im Sinne der objektiven Lebenswelt sowie von *objektiver Welt* im Sinne der objektiven Welt der Wissenschaften.

⁵ »Der Schwerpunkt der Theorie scheint nur verschoben vom Objekt zum Subjekt. [...] Der Intellektualismus löst zwar die Unterbestimmtheit des Empirismus, bezahlt den Fortschritt aber mit der Überbestimmung des Subjekts bzw. Bewußtseins.« (Bermes 2004, 46) Während im Empirismus die Welt letztlich vollkommen unerklärt bleibt, will der Intellektualismus alles durch das Bewusstsein erklären, verliert dabei aber die Welt aus den Augen.

⁶ Merleau-Ponty bezieht sich mit diesem Begriff auf Kierkegaard (vgl. PhW, 95). »Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als existierender an seinem Denken wesentlich interessiert: er existiert ja darin. [...] Während der objektive Denker alles aufs Resultat setzt und Hinz und Kunz dazu verhilft, durch Abschreiben und Hersagen des Resultats sich selbst zu betrügen, setzt der subjektive Denker alles aufs Werden und läßt das Resultat aus[.]« (Kierkegaard 1925, 155-156)

⁷ Die Welt, wie unsere Wahrnehmung sie uns ursprünglich präsentiert, weist eine Wohlbestimmtheit auf und ist in klar voneinander getrennte Dinge strukturiert. Selbstverständlich handelt es sich dabei – wie bereits in früherer Anmerkung dargelegt – nicht um eine Objektivität im Sinne des wissenschaftlichen Denkens, sondern um deren Vorläufer und Ursprung: eine sich andeutende Objektivität in der Alltagswelt.

⁸ »Merleau-Ponty faßt die Einheit von Motorik, Sensorik und Denken als leibliche Bewegung [...]. [...] Also nicht: ›ich denke *etwas*‹, ich bin ein Subjekt, ein Denker, der *etwas* denkt, sondern das Denken selbst ist ein ›ich kann‹, das Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten in sich schließt. [...] Damit wird auch das *Denken als eine Bewegung* gedacht.« (Waldenfels 2000, 148-149) Vergleiche dazu auch Bermes: »Merleau-Ponty [formuliert] mit der Hilfe Husserls das Kantische Postulat um, ein ›Ich denke‹ müsse ›alle meine Vorstellungen begleiten können‹ [(Kant KrV, 168 (B 131-132))]. Ein ›Ich kann‹ fundiert allererst die Möglichkeit eines ›Ich denke‹, jenes begleitet dieses.« (Bermes 2004, 49-50) Dementsprechend nennt Bermes später die verschiedenen Vermögen des Leibes »nichtkognitive Formen des Wissens« (Bermes 2004, 81).

⁹ Von hier aus lässt sich dann auch besser verstehen, was mit *alltäglicher Objek-*

tivität gemeint ist, und was der Unterschied zur wissenschaftlichen Objektivität ist. Geht man zur Betrachtung des Menschen über, so kann man mit Heidegger sagen, die Welt begegnet uns zunächst als »Zuhandenes«, das sich nicht als objektiver Gegenstand, sondern als praktische Bedeutung, als Aufforderung zum »Hantieren« an uns wendet. Offenbar haben wir, auch wenn die Gegenstände uns nicht als objektive begegnen, keine Zweifel an der Eindeutigkeit ihrer Bestimmtheit, denn jede Form von Zweifel würde die Sicherheit des hantierenden Umgangs zunichtemachen. In dieser Weise lässt sich die von Merleau-Ponty vernachlässigte und teils geradezu unterschlagene Differenzierung zwischen Alltags- und Wissenschaftswelt nachzeichnen: Durch den Leib und die Wahrnehmung begegnet uns ursprünglich die Welt als Feld praktischer Bedeutungen, die ihre Entsprechung in bestimmten leiblichen Vermögen finden. Ein unerschütterlicher Urglaube daran, dass diese Welt letztlich strukturiert ist in einzelne, voneinander geschiedene, solide Dinge, veranlasst, dass sich uns diese praktischen Bedeutungen und Aufforderungen in Form hantierbarer Gegenstände präsentieren. Dabei kann aber keine Rede davon sein, dass diese Gegenstände Träger bestimmter Eigenschaften sind, die sie eindeutig in einem objektiven System identifizieren – wie es der Fall in der objektiven Welt der Wissenschaft wäre. Vielmehr sind die Gegenstände der alltäglichen Objektivität nur gleichsam die Kristallisationspunkte und Manifestationen der ursprünglich praktischen Bedeutung. Und dennoch zeichnet sich hier bereits, untermauert vom Urglauben, eine Orientierung hin auf Eindeutigkeit und Bestimmtheit ab, die letztlich zur Entwicklung einer universalen Objektivität führt. Ähnlich beschreibt Husserl in seiner *Krisis* (Husserl Hua VI) die Entstehung der Geometrie aus der Feldmesskunst: Eine bestimmte Form des Hantierens in der Welt ist hier immer weiter verfeinert worden bis zu dem Punkt, an dem sie sich von den konkreten Gegenständen der Welt gelöst hat. Dieser Augenblick ist der Übergang von alltäglicher zu wissenschaftlicher Objektivität. So wie die Objekte der Geometrie die Grenzwerte konkreter Formen in der Welt sind, so ist die wissenschaftliche Objektivität der Grenzwert der alltäglichen Objektivität (vgl. Husserl Hua VI, 18-60).

¹⁰ Merleau-Ponty bezieht sich hier auf (Freud 2000, 76).

¹¹ »Im pejorativen Sinne bedeutet Scholastik eine bloße Schulphilosophie; es wird weitergedacht, ohne daß die Gedanken noch durch wirkliches Denken belebt werden. Scholastik der Existenz heißt hier: man lebt weiter, ohne auf die Gegenwart mit ihren neuen Anforderungen zu reagieren.« (Waldenfels 2000, 29-30)

¹² »Freiheit ist eine *Spontaneität innerhalb von Strukturen*.« (Waldenfels 2000, 201)

¹³ »Mit Husserl kann zwischen einem *aktiven* und einem *passiven Erwerb* unter-

schieden werden. Der aktive Erwerb wäre das, was aus früheren Aktivitäten stammt, was ich durch wiederholtes Handeln erworben habe, er gestaltet die persönliche Geschichte. Der passive Erwerb verweist auf das, was meiner eigenen Aktivität vorausgeht, auf ein Lernen, das der Vorgeschichte einer Person angehört. Der aktive Erwerb betrifft die Geschichte einer Person, der passive Erwerb ihre Vorgeschichte.« (Waldenfels 2000, 185) Diese Unterscheidung findet sich auch bei Merleau-Ponty. Allerdings schwindet ihre Bedeutung im Ganzen seiner Existenzphilosophie. Vergangenheit ist Vergangenheit; die Frage, ob sie von mir verursacht oder bereits so vorgefunden wurde, spielt eigentlich nur dann eine Rolle, wenn man fragt, wie leicht die Vergangenheit zu revidieren ist, welche Festigkeit und welches Gewicht ihre Materialität erreicht hat. Offenbar ist die Vergangenheit umso solider, je weiter sie zurückliegt und je weniger ich an ihrem Zustandekommen beteiligt war. »Aktiver und passiver Erwerb sind deshalb nicht als zwei Stockwerke zu betrachten, sondern als ineinander verschränktes Geschehen.« (Waldenfels 2000, 188)

¹⁴ »Der Zorn ist nicht ein inneres Erlebnis, das wir dann mit konventionellen Mitteln nach außen kehren, indem wir rot werden oder andere Verkehrszeichen einsetzen, sondern die Zornesgebärde *ist* die Realisierung des Zornes.« (Waldenfels 2000, 229)

¹⁵ Merleau-Ponty bezieht sich hier im Wesentlichen auf zwei Arbeiten von Gelb und Goldstein (vgl. Gelb und Goldstein 1920; Goldstein 1923). Schon Cassirer hat sich des Falls Schneiders aus den Arbeiten Geld und Goldsteins bedient, um über die »Pathologie des Symbolbewußtseins« zu schreiben (vgl. Cassirer ECW 13, 234-322).

¹⁶ Der Gedanke, dass Zeichen immer »diakritisch« sind, geht selbstverständlich auf Saussure zurück (vgl. AuG, 111-113; Zeichen, 123). Eine Einordnung der Sprachphilosophie Merleau-Pontys in den Kontext Saussures findet sich bei Waldenfels (1980, 145-162), sowie bei Alloa (2013).

¹⁷ Die Bewegung der Sedimentation, die dazu führt, dass Ausdruck und Bedeutung nur im unmittelbaren Ausdrucksakt zusammenfallen, danach aber auseinanderdriften und die ursprüngliche Erfülltheit des Ausdrucks von der Bedeutung verloren geht, nennt Chouraqui (2014) »Selbst-Falsifikation« (vergleiche auch S. 237, Anm. 2 in diesem Buch). Bezeichnenderweise spricht er aber von einer »Überbestimmtheit« [Übers. O.K.] (vgl. Chouraqui 2014, 223) des sedimentierten Ausdrucks, während er hier als Unterbestimmtheit bezeichnet wird. Grund hierfür ist wieder die radikal unterschiedliche Perspektive auf das Phänomen: Der ontologische Blick sieht in der Sedimentation einen Abfall der Spannung, das Ankommen im Sein, und gerade in dieser Seinswerdung wird das Moment der Wahrheit ge-

funden. Für den existentiellen Blick hingegen ist das Sein nicht der Endpunkt der Betrachtung; für die Existenz ist das Sein die Herausforderung, der Anfang, der Stein des Anstoßes.

¹⁸ Alloa (2014) erkennt Derridas Konzept der *différance* bereits bei Merleau-Ponty und gibt als gemeinsamen Ursprung Husserls Schrift »Ursprung der Geometrie« (Husserl Hua VI, 365-386) an (vgl. Alloa 2014, 233-235).

¹⁹ Ein paar Anmerkungen zum Begriff der *Latenz* sind hier notwendig: Das ursprüngliche Sprechen bezieht sich auf die gesprochene Sprache und in dieser Beziehung ist der volle Gehalt der Bedeutung gegeben, aber eben nur flüchtig, da nur der Ausdruck selbst bleibt, die Beziehung auf seinen Hintergrund immer wieder neu verwirklicht werden muss. In diesem Sinne bezeichnete *vorsprachliche Latenz* etwas, das gesagt werden sollte, aber im Ausdruck nicht ganz festgehalten werden konnte, d.h. es handelt sich um etwas, das ausdrucksmäßig *nie* ausgesprochen wurde. *Nachsprachliche Latenz* meint etwas, das *zu jeder Zeit noch nicht* gesagt wurde, aber – gleichsam als hoffnungsvolle Wendung der vorsprachlichen Latenz – gesagt werden könnte; es ist dementsprechend aber in gleichem Sinne *nie* ausgesprochen, der Unterschied ist nur, dass es nicht verloren ist, wie die vorsprachliche Latenz, sondern seiner Verwirklichung am Horizont der Zukunft harrrt. *Latenz* kann aber auch in einem allgemeineren Sinne etwas aktuell Implizites und Unausgesprochenes meinen, das aber zu irgendeinem Zeitpunkt gesagt und dann vergessen wurde. In diesem Sinne konstituiert die gesprochene Sprache eine Latenz als Menge vorhandener, ausgesprochener Bedeutungen, die im aktuellen Ausdrucksakt nur implizit als Hintergrund auftreten. Aber die Rede von vorhandenen Bedeutungen selbst ist wieder problematisch, denn Bedeutung hat ein Ausdruck ja nur im doppelten Horizont von vorsprachlicher und nachsprachlicher Latenz bzw. in dem von Vergangenheit (was nicht gesagt werden konnte) und Zukunft (was noch gesagt werden kann). Die beiden Typen von Latenz sind also nicht trivial voneinander zu trennen. Im übrigen könnte man grob sagen, die vor- und nachsprachliche Latenz ähnelt dem *Unbewussten* bei Freud, das prinzipiell nicht bewusstseinsfähig ist, während die gesprochene Sprache dem *Vorbewussten* entspricht, das grundsätzlich bewusstseinsfähig ist.

²⁰ »Wie die Perspektive der Wahrnehmung nicht verhindert, sondern ermöglicht, daß wir die Dinge selbst erfahren, so verhindert die Unabgeschlossenheit des sprachlichen Ausdrucks nicht, daß wir die Sache selbst meinen, sie ermöglicht es.« (Waldenfels 1980, 158)

²¹ Bermes schreibt, das »schweigende Cogito ist die reine Existenz« (Bermes 2004, 114), und weist ebenso daraufhin, dass die Existenz den Zugang zu ihrem

reinen Selbst vorzugsweise in »Grenzsituationen« findet (PhW, 460, 518) (vgl. Bermes 2004, 115).

²² Merleau-Ponty übernimmt den Begriff in Anlehnung an Binswanger, der von einem »existenziell-kommunikativen Schritt« spricht (Binswanger 1994, 229).

»Entscheidungen, die das eigene und das fremde Leben verändern, bereiten sich allmählich vor, ähnlich wie der Maler nicht blitzartig und plötzlich eine fertige Idee mit Hilfe von Farben und Linien auf die Leinwand bringt, sondern diese langsam aus einem Prozeß des Malens hervorgehen läßt. Dies gilt ebenso für wichtige Lebensentscheidungen: das Resultat entsteht langsam aus dem Stoff verschiedener Situationen.« (Waldenfels 2000, 208) Die Wandlung der Existenz vollzieht sich von innen her, im Vollzug des Existierens.

²³ »Vielleicht zeigt – offenbart – das Geistige seine Besonderheit erst in der Unterbrechung des Seinsgeschehens: in der gegenseitigen Fremdheit der Menschenwesen [...]. Vielleicht liegt das geistige Band in der Nicht-In-Differenz der Menschen gegeneinander[.]« (Levinas 1986, 54)

²⁴ Der Begriff des *Seins* bei Nietzsche wäre mit Heidegger eher als *Seiendes* zu fassen. Da Nietzsche aber keine Unterscheidung von Sein und Seiendem vornimmt und eine Auseinandersetzung mit der heideggerschen Terminologie hier nicht geleistet werden kann, bleibt die vorliegende Arbeit bei Nietzsches Verwendung von *Sein*.

²⁵ »Wenn Erkenntnis niemals Erkenntnis des Werdens, sondern nur Erkenntnis eines Seienden ist [...], so ist alles Seiende nach Nietzsche eine Fiktion.« (Jaspers 1974, 348)

²⁶ Das Urteil als Operation des Denkens ist tatsächlich dem Werturteil nachgeordnet. Alles urteilsmäßige Denken ist nur die Konstatierung eines vorangegangenen Werturteils (vgl. Müller-Lauter 1999, 210-223). Vergleiche hierzu auch Merleau-Pontys Widerlegung des Intellektualismus, dargestellt in Eins der vorliegenden Arbeit.

²⁷ »Die Grundgleichung ›Sein = Wert‹ ist das ›Spezifische‹ seiner [Nietzsches] Philosophie[.]« (Fink 1992, 18)

²⁸ »Die Sprache nimmt er als eine Übereinkunft, die entsteht, wenn der natürliche Krieg aller gegen alle zu einem Friedensschluß führt, Sprache ist – nach ihm – ein Inbegriff von Konventionen, von Festlegungen fortan gültiger Bezeichnungen.« (Fink 1992, 33)

²⁹ »Eine Art Werden, das Leben, schafft sich die Täuschung des Seienden. Ein Wille zum Erkennbarmachen muß vorangehen. Jedes Leben muß, um leben zu können, gleichsam einen Horizont haben, in dem ihm nicht mehr das Werden,

sondern bestimmtes, mit sich gleichbleibendes Sein erscheint, das in dieser Gestalt seine Lebensbedingung ist. Denn ohne die Fiktion des Seienden ist kein Leben.« (Jaspers 1974, 348)

³⁰ Wobei die Wirklichkeit ihre Bedeutung nie ganz verloren hat, sondern nur unter immer neuen Schichten menschlicher Auslegung immer tiefer vergraben wurde. Vergleiche hierzu auch die Idee der *Proto-Welt* in Sieben der vorliegenden Arbeit.

³¹ »Die Wahrhaftigkeit wendet sich schließlich gegen ihren eigenen Ursprung. Die Selbsterkenntnis führt zur Einsicht in die Unerfüllbarkeit der moralischen Norm. [...] Wenn sich der Wille zur Wahrheit zu emanzipieren sucht, so erkennt er, daß er aus seinem Gegensatz, dem *Willen zur Täuschung*, emporgewachsen ist[.]« (Müller-Lauter 1971, 97, 99) Nietzsche nennt dies deshalb auch den »*Selbstmord der Moral*« (Nietzsche NL 1881 15[15], KSA 9, 640), die binnenmoralische Suche nach der Wahrheit sprengt früher oder später den moralischen Rahmen.

³² Übersetzung von Maude D. Petre

³³ Nietzsche verknüpft also die Frage nach der Wahrheit, nach dem Denken mit der Frage danach, was Lust bereitet. »Eine Entscheidung, die keinen allgemeingültigen Kriterien folgt, ist zuletzt eine Sache des ›Geschmacks‹. Nietzsche erweitert die Wissenschaftsphilosophie damit nach der Wissenschaftsethik zur Wissenschaftsästhetik.« (Stegmaier 2012, 33) Die Frage nach der Lust wiederum ist eine Frage nach den Wertungen des Individuums, nach dem ›Geschmack‹. Ähnlich macht Babich am Beispiel der Philologie deutlich, dass jede wissenschaftliche Frage »für Nietzsche zuletzt *nur* eine Geschmacksfrage« ist. »Nietzsche verzichtet niemals auf diese stilistische Einsicht in die fundamental ästhetische Grundlage der Philologie und somit in die Begründung der Wissenschaft als ganzer.« (Babich 2012, 300)

³⁴ »Es muß mit Nachdruck daran erinnert werden, daß [...] bei Nietzsche [...] Biologie die Lehre vom Leben überhaupt ist.« (Picht 2001, 83)

³⁵ Das Seins-Problem, schreibt Fink, wird so zu einem Werte-Problem (vgl. Fink 1992, 40).

³⁶ »Die Zukunft wird durch den Willen dessen, der sich für diese und keine andere Zukunft entschlossen hat, hervorgebracht. [D]as Erkennen der Zukunft ist nur in der Form möglich, daß wir die Zukunft schaffen. Die Philosophen müssen deshalb, wenn sie Philosophen der Zukunft sein sollen, als Erkennende zugleich Schaffende sein.« (Picht 2001, 66)

³⁷ »Den heldischen Charakter des menschlichen Daseins gilt es noch nach dem Tode Gottes festzuhalten: was als Gott fremd und jenseitig schien, in das Leben zurückzunehmen.« (Fink 1992, 68) Die ›höchste Hoffnung‹ muss aufrechterhalten

werden, damit der Mensch nicht zum ›Höhnenden‹ verkommt. Das höchste Ziel aber muss sich wandeln, es soll kein jenseitiger Gott mehr sein, sondern die ›höchste Hoffnung‹ bezieht sich nun auf die Erde und das Leben selbst.

³⁸ Man könnte diese Dichotomie auch aus Zarathustras Tieren herauslesen: der Adler, der selbstgenügsam in der Höhe kreist, und die Schlange, die sich direkt über den Erdboden schlängelt. »Der Adler ist das stolzeste Tier, er lebt ganz in der Höhe und aus ihr, selbst wenn er niedergeht in die Tiefe, ist diese immer noch die Höhe des Hochgebirges und seiner Klüfte [...]. Die Schlange ist das klügste Tier. [...] Zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung, [...] die Macht über das Spiel von Sein und Schein.« (Heidegger 1996, 266-267)

³⁹ Die Verwendung des Begriffes *Werk* bedarf einer kurzen Anmerkung. Wenn Nietzsche von *Schaffen* spricht, so geht es nicht darum, dass jemand beispielsweise eine philosophische Abhandlung schreibt und veröffentlicht. Das Schaffen ist immer ein Schaffen von Werten und Gesetzen und somit in der Folge das Schaffen einer bestimmten Weltsicht. Die Welt des Seins, die uns begegnet, ist in jedem Augenblick erzeugt auf Grundlage der Gesetze, die die Menschen im Laufe ihrer Geschichte sich gegeben haben. Schaffen im Sinne Nietzsches bedeutet, in diese Gesetze einzugreifen und so das Bild unserer Welt zu prägen. Dennoch kann der Begriff des *Werkes* als das Ziel des Schaffens ein hilfreich vereinfachendes Ausdrucksmittel sein; man sollte sich nur bewusst machen, dass er letztlich nicht das konkrete Werk meint, sondern die vermöge des konkreten Werkes erreichte Veränderung unserer Wertesysteme.

⁴⁰ »Mit der Erkenntnis, daß das Sein des Seienden in einem un abgeschlossenen Horizont der Geschichte steht, ist die Meinung als Vorurteil entlarvt, das Seiende müsse von sich aus eindeutig sein, und wo es als vieldeutig erscheint, falle die Vieldeutigkeit der Fehlbarkeit der menschlichen Erkenntnis zur Last. [...] [I]m Willen zum abgeschlossenen Horizont des Systems, zur Eindeutigkeit und zur logischen Struktur spricht sich menschlicher Herrschaftswille aus.« (Picht 2001, 60)

⁴¹ Der Wille zur Macht wird hier nur im Kontext des Schaffens betrachtet. Die metaphysische Dimension des Begriffes, die aus dem Nachlass deutlich wird (vgl. Müller-Lauter 1999, 26-28) – der »Wille zur Macht auf das Ganze des Wirklichen bezogen« (Müller-Lauter 1999, 44) –, liegt außerhalb des in diesem Buch gesetzten Rahmens. Es wird sich in diesem Kapitel zeigen, dass der Begriff vom Willen zur Macht auf den Kontext des Schaffens bezogen – wie er im Zarathustra vorgestellt wird – eine klare Funktion erfüllt.

⁴² »Der *processus in infinitum* ist also nicht ein indifferentes Immer-weiter-Gehen, sondern ist ein potenzierendes Über-sich-Hinausgehen, er ist Selbstüberwindung.« (Picht 2001, 296) Nur der Philosoph ist relevant, »der die Wahrheit nicht mehr

als Sicherheit, als *certitudo*, sondern durch ein sich in die Zukunft entwerfendens Wagnis erfährt« (Picht 2001, 113).

⁴³ »An der Seinsweise des Schaffenden liest Nietzsche gleichsam die Züge des Lebens überhaupt ab.« (Fink 1992, 76) Denn der Schaffende ergreift ganz und gar die Dynamik des Lebens und macht sie sich zu eigen, der Schaffende ist die Verwirklichung des Lebens.

⁴⁴ »Die Bewegung der gedanklichen Positionen Nietzsches scheint immer wieder zu stranden auf dem Sand, wo aus Wahrheitswillen dieser Wille selbst preiszugeben wäre; aber immer geschieht auch diese neue Bewegung; nicht das Nichts, sondern das eigentliche Sein ist das Ziel. [...] [Die] Erscheinung [des Wahrheitswillens] ist der nicht aufzuhebende, stets von neuem drängende Zweifel. [...] Die Leidenschaft zur Wahrheit, sich in aller Infragestellung wieder herstellend, kann doch keinen festen Boden gewinnen. [...] [Nietzsche] versinkt nicht in das Nichts des im Zirkel der Selbstvernichtung vollziehenden Wahrheitsgedankens, sondern erfüllt den Zirkel mit immer neuen Bewegungen der Selbstbehauptung seines Wahrheitswillens. Er läuft sich nicht fest an irgend einer vermeintlichen Endgültigkeit richtiger Einsicht über die Wahrheit, sondern zieht eine jede wiederum in den Wirbel.« (Jaspers 1974, 213) »Die Tiere bleiben stets sich gleich, sie haben deshalb immer den selben und in diesem Sinne ewigen Horizont. Der Mensch hingegen ist ein Wesen, das nur sein kann, indem es über sich hinausgeht, das heißt, indem es sich verwandelt. Der Vorrang des Menschen liegt darin, daß er Geschichte nicht nur erleidet, sondern vollzieht. Deshalb ist es die Auszeichnung des Menschen, keine ewigen Horizonte zu haben.« (Picht 2001, 57-58)

⁴⁵ »Wird der Versuch als der Entwurf der zukünftigen Möglichkeiten geschichtlichen Daseins verstanden, so kann das Experiment, das hier vollzogen wird, nicht mehr so interpretiert werden, als stünde der Experimentator als unbeteiligter Beobachter dem von ihm veranstalteten Experiment gegenüber. In diesem Entwurf entwirft er seine eigene Möglichkeit. Der Vollzug seines eigenen Lebens ist der Versuch. [...] Seit Nietzsche ist jedes Denken reaktionär, das nicht das gesamte Leben dessen, der denkt, als ein Experiment des Erkennenden, als ein sich Entwerfen in die zukünftigen Möglichkeiten der menschlichen Geschichte zu vollbringen wagt.« (Picht 2001, 72-73) Vergleiche hierzu auch Blättler: »Indem Nietzsche das Leben als Mittel der Erkenntnis fasste, implementierte er den Gedanken des Lebens als Experiment des Erkennenden. [...] Erst eine forcierte Erfahrung, wie sie in solcher Herausforderung des Lebendigen stattfindet, konnte bei Nietzsche zu wahren Wissen führen.« (Blättler 2012, 460-461)

⁴⁶ »[Der Geist der Schwere] hält den Menschen in der Selbstenfremdung fest,

bürdet ihm die Gewichte eines transcendenten Gottes und einer ebensolchen Moral auf, er fesselt ihn ans Binnenweltliche.« (Fink 1992, 96)

⁴⁷ »Der Irrtum ist solange Lüge, als wir den Schein mit dem wahren Sein verwechseln. Durchschauen wir den Irrtum, so wird die Möglichkeit dieser Verwechslung aufgehoben, aber der Schein als solcher bleibt erhalten – der nächste Schritt wird Nietzsche dazu führen, den Schein als Schein, also den durchschauten Schein zu bejahen. Erst der durchschaute und derart bejahte Schein ist dann im vollen Sinne des Wortes wahrhaftiger Schein.« (Picht 2001, 273) Auch der Prozess des Schaffens liefert keine absolute Wahrheit. Aber wer in diesen Prozess einwilligt, der lässt den Irrtum zum ›wahren Irrtum‹ (vgl. S. 185), den Schein zum ›wahrhaftigen Schein‹ werden. »Sowie man aber diesen wahrhaften Schein, ohne den kein Leben möglich ist, absolut setzt, ihn für ›ewig‹ ausgibt und als ›Sein‹ bezeichnet, verwandelt der wahrhafte Schein sich in den Irrtum, der *processus in infinitum*, welcher das Leben ausmacht, wird negiert.« (Picht 2001, 295)

Vergleiche hierzu auch Fink: »Das Schaffen ist als solches, als ursprüngliche Geschichtlichkeit, auf die Wirklichkeit der Zeit bezogen, es nimmt die Zeit ernst [...]. Aber mit dem metaphysisch-hinterweltlerischen Gedanken Gottes ist ein Jenseits von Raum und Zeit angesetzt, vor dem die Zeit nichtig ist, bloße Erscheinung [...]. Dieser die echte Wirklichkeit leugnende idealistische Ansatz, der im Gottesgedanken der abendländischen metaphysischen Tradition liegt, bedeutet für Nietzsche gerade eine tödliche Entwertung des Zukunftswillens des Schaffenden.« (Fink 1992, 75)

⁴⁸ Müller-Lauter schreibt, bei der ewigen Wiederkunft gehe es darum, das Vergangene, das eigentlich nicht mehr geändert werden kann, wieder einzuholen. Durch die bedingungslose Bejahung der Vergangenheit wird diese wieder zu etwas Zukünftigen. »Das Zurückwollen kann nur als *Wieder*-wollen das Vergangene ›einholen‹, das damit zugleich *zum Zukünftigen* wird.« Er sieht die existentielle Herausforderung darin, »auch das ›Schwärzeste‹ immer wieder [zu] wollen« (Müller-Lauter 1999, 251). Hier wird die Auffassung vertreten, dass das ›Schwärzeste‹ die immer wieder notwendige Selbstüberwindung ist. Die existentielle Herausforderung besteht also nicht darin, konkrete Inhalte der Vergangenheit so gewollt zu haben, sondern die Form der Selbstüberwindung in Gegenwart und Zukunft immer wieder zu wollen. Möglicherweise handelt es sich hier um zwei Perspektiven auf dieselbe Sache.

Picht schreibt zur ewigen Wiederkunft: »Wenn diese Lehre bedeuten soll, daß alles, was irgendwann einmal gewesen ist, sich zu irgendeiner späteren Zeit identisch reproduzieren muß, so ist die Zeit nur als ein Kreis zu denken, der sich fortwährend auf derselben Kreisbahn dreht. So hat man Nietzsches Lehre immer

wieder verstanden und sich dann darüber gewundert, daß er etwas so Absurdes habe lehren können. [...] Wir werden vielmehr darauf verwiesen, daß sich hinter diesen Worten ein anderer, der wahre Sinn der Lehre verbirgt, und daß dieser wahre Sinn der Lehre so furchtbar ist, daß Zarathustra ihn nicht auszusprechen, ja nicht einmal zu denken wagt.« (Picht 2001, 301-302) Dieses Buch argumentiert, dass der ›furchtbare Sinn‹ der ewigen Wiederkunft die mit diesem Gedanken verbundene existentielle Herausforderung ist, und kommt darüber hinaus mit Picht überein, dass die »banale« Vorstellung der ewigen Wiederkunft – das ewige Wiederkehren der genau gleichen Dinge – nicht der Kern der Gedanken Nietzsches sein kann.

Fink sieht in der ewigen Wiederkunft Nietzsches Antwort auf die Unmöglichkeit einer ewigen Machtsteigerung. Der Wille zur Macht, der immer höher hinauswill, muss irgendwann von seiner eigenen Vergänglichkeit eingeholt werden. Die ewige Wiederkunft bietet hier die Lösung, den Glanz der Ewigkeit in das vergängliche Leben hinüberzutragen (vgl. Fink 1992, 81-118). Auch dieser Aspekt der ewigen Wiederkunft lässt sich in den ewigen Schaffensprozess einordnen: Die Vergänglichkeit des Willens zur Macht bedeutet letztlich nichts anderes, als dass er sich irgendwann einem Größeren unterordnen muss. Dadurch, dass in diesem Vorgang im Ganzen betrachtet die Wahrheit liegt, ist die Endlichkeit des Willens zur Macht ins Positive gewandelt; sein Untergang und seine Vergänglichkeit sind Teil der Wahrheit. Wenn also die ewige Wiederkunft, wie Fink schreibt, die Vergänglichkeit des Willens zur Macht überwinden soll, dann kann man äquivalent dazu sagen, die Vergänglichkeit des Willens zur Macht ist im ewigen Schöpfungsprozess überwunden; die ewige Wiederkunft fügt dem Schaffen aus dieser Perspektive also nichts hinzu.

⁴⁹ »Nun hat uns Nietzsche selbst ein Kriterium für das gegeben, was er unter Wahrheit versteht. Es beruht in der Machtsteigerung.« (Müller-Lauter 1999, 72) Die Wahrheit liegt alleine in der jeweilige Steigerung auf die nächste Stufe.

⁵⁰ »Die Zukünftigkeit der in diesem Prozeß zu erringenden Zukunft muß stets neu durch die Aufhebung dessen erschlossen werden, was sich verfestigt. Deswegen erläutert Nietzsche diesen Prozeß [...] durch die Worte ›Wille zur Überwältigung‹. Das, was auf jeder erreichten Stufe neu zu überwältigen ist: das ist der Schein der etablierten und sich ›ewig‹ ausgebenden Ordnungsgefüge, die als Gehäuse des wachsenden Lebens dienen.« (Picht 2001, 295)

⁵¹ »Der Mensch ist eine so komplexe Machtorganisation, daß er nicht mehr erfahren kann, was ihn ›im Grunde‹ treibt. Er ist Interpretation, aber er wird interpretiert. Er ist Wille zur Macht, aber – als ›Wille des Menschen‹ – ohnmächtiger Wille zur Macht hinsichtlich seiner Selbstkonstitution. Dies einzusehen, heißt das

Eingesehene als das letztlich Wahre uneingeschränkt bejahen. ›Amor fati‹ ist das letzte Wort der Philosophie des Willens zur Macht.‹ (Müller-Lauter 1999, 87-88)

⁵² »Im Wissen von der ewigen Wiederkunft läßt sich das Dasein ganz ein in das Spiel der Welt, wird zum Mitspieler des großen Spiels, die Trennung zwischen Notwendigkeit und Freiheit wird aufgehoben[.]« (Fink 1992, 106)

⁵³ »Deshalb ist jene und nur jene Perspektive ›Wahrheit‹, die dem Menschen den Ausblick in immer höhere Möglichkeiten des menschlichen Lebens eröffnet. Der Mensch bliebe hinter seinen Möglichkeiten zurück, wenn er die Augen davor verschließen würde, daß diese Wahrheit perspektivisch ist, daß er also jede Wahrheit durch einen Trug erkaufte. [...] Nur wenn er die Unausweichlichkeit des Irrtums bewußt auf sich nimmt, kann er die Wahrheit erkennen und vollziehen.« (Picht 2001, 112) »Denn der Mensch erfaßt das Wahre nicht in reinem Glanze, sondern nur im gleichzeitigen Wissen der Irrung und in der Bewährung vor ihr – wie für uns das Licht nur durch das Dunkel ist.« (Jaspers 1974, 440)

⁵⁴ »Das bedeutet, daß die Zukunft, in die sich dieser Prozeß hineinbewegt, nicht äußerlich als eine Richtung der ablesbaren Koordinate der Zeit gedacht werden kann, sondern daß die Zukünftigkeit dieser Zukunft als das bewegende Prinzip des Prozesses selbst verstanden werden muß.« (Picht 2001, 294) Das Fortschreiten in die Zukunft geschieht also nicht um des Inhalts einer bestimmten Zukunft wegen, sondern das Voranschreiten, die Zukünftigkeit selbst ist das Ziel. »Diese geschichtliche Zukunft wird aber bei Nietzsche im Gegensatz zum utopischen Denken nicht in der Gestalt eines zu erreichenden Endzustandes antizipiert; der Prozeß wird vielmehr als *processus in infinitum*, als Fortschreiten in die Unendlichkeit gedacht.« (Picht 2001, 295)

⁵⁵ »Wenn Wahrheit wirklich ein Prozeß ist, so muß auch das Absolute selbst als Prozeß gedacht werden. Es verliert aber dadurch seine Absolutheit, das heißt sein Herausgelöst sein aus der Zeit, es hat vielmehr selbst eine Geschichte. Wenn das so ist, dann muß sich das Denken des Wesens der Wahrheit vollständig in ein Denken der Geschichte verwandeln. Die Geschichte wird zum alleinigen Inhalt der Philosophie.« (Picht 2001, 294)

⁵⁶ Aus dieser Perspektive erhellt sich auch noch einmal Nietzsches Rede vom Schaffen. Offenkundig ist der Schöpferische nicht einfach derjenige, der neue Werke hervorbringt. Werke werden immer erschaffen auf Grundlage der herrschenden Moral. Neu kann an einem Werk also nur dasjenige genannt werden, das in der Lage ist, die herrschende Moral zu transformieren. Die Erschaffung von Neuem ist immer die Erschaffung neuer Werte, d.h. einer neuen Moral.

⁵⁷ »Wenn Nietzsche die Wahrheit in ihrer Bestimmtheit als lebensnotwendigen

Irrtum sieht, so steht im Hintergrund unausweichlich die Idee einer Wahrheit an sich, und zwar nicht nur als Negation alles bestimmten Wahrseins, sondern auch als Möglichkeit, das Sein selbst zu berühren. «(Jaspers 1974, 225) So unterstreicht Jaspers, dass trotz allem »Relativismus« der Gedanke einer Wirklichkeit und eines letzten, festen Bodens bei Nietzsche nicht verschwunden ist.

⁵⁸ »Existenz« ist hier selbstverständlich nicht im existenzphilosophischen Sinne gemeint, sondern als *existentia* im Gegensatz zur *essentia*.

⁵⁹ »Die Beziehung zwischen Mensch und Welt ist in ihrer Ambiguität als offener Dialog zu beschreiben: Der Mensch spricht zur Welt, die Welt spricht aber auch zum Menschen. Der sinnlich-sinnstiftende Mensch befragt gleichsam die sinnlich-sinnhafte Welt, und die Welt antwortet, doch die Frage antizipiert schon in einem gewissen Sinne die Antwort.« (Bermes 2004, 93) So findet sich bei Merleau-Ponty die »These, daß das Sinnliche mir nur geben kann, was ich ihm leihe, ich aber dieses doch wiederum nur von ihm selbst habe« (Bermes 2004, 94). Die Welt ist das Ergebnis zweier sich gegenseitig umspielender Pole, wobei sich nicht mehr klären lässt, was der jeweilige Beitrag der einzelnen Pole ist. Durch diese »Ambiguität« kann der alte Dualismus von Mensch und Welt überwunden werden, und die Idee einer Proto-Welt scheint zunächst ein Rückschritt in eben diesen Dualismus. Doch muss man dann anerkennen, dass die »Ambiguität« in ihrer Mehrdeutigkeit letztlich eine Antwort schuldig bleibt, und auch die Sprachgewalt der Phänomenologie nicht verbergen kann, dass uns Wirklichkeit begegnet, nicht nur als durch Jahrtausende versteinerte Konvention, und dass der Mensch nicht alleine seine eigene Schöpfung ist. Auch wenn die Phänomenologie mit der Auslegung unseres unmittelbaren Erlebens beginnen muss, so muss doch alle Philosophie in der Wirklichkeit terminieren, die unsere Lebensbedingungen und Lebensnotwendigkeiten diktiert.

⁶⁰ Es geht hier nicht darum eine Form von *Gründungsmythos* zu etablieren, sondern lediglich um methodische Konsequenz. Wenn man den Zustand der Gegenwart durch die Vergangenheit zu erklären versucht – »die Welt erscheint in dieser Weise, weil in der Vergangenheit Regeln festgelegt wurden, die ein solches Erscheinen bevorzugen« – dann muss diese herangezogene Vergangenheit der gleichen Kritik unterworfen werden – also die Frage gestellt werden, weshalb in der Vergangenheit die Festlegung gerade dieser Regeln über andere stattgefunden hat.

⁶¹ »Wiewohl Merleau-Ponty seine Untersuchungen bis 1945 auf den Leib hin zentriert und ähnlich wie Nietzsche den Leib als Zentrum der Weltorientierung etabliert, folgt er dennoch Nietzsche nicht; er tauscht nicht, wie Nietzsche immer wieder suggeriert, das eine, die Vernunft, bloß gegen das andere, den Leib aus.« (Bermes 2004, 70-71) In Kapitel Fünf wurde gezeigt, wie die Vernunft ursprüng-

lich aus dem Leib als leibliches Vermögen entsprungen ist, dann aber eine solche Eigenständigkeit erreicht hat, dass sie den Leib wiederum zu neuen Entwicklungen herausfordert. Letztlich bleibt natürlich alles Leib, und so fordert sich der Leib durch die Vernunft selbst heraus. Dennoch ist es eine Vereinfachung, wenn man davon spricht, dass Nietzsche die Vernunft gegen den Leib austauschen möchte. Vielmehr haben Leib und Vernunft jeweils ihren Platz und es gilt, ihre genealogische Verschlungenheit klar zu sehen.

⁶² Wie man sieht, lehnt sich der Begriff der Proto-Welt strukturell an Merleau-Pontys Bedeutungsintention an. Die sichtbare Welt – sei es die Welt unserer Wahrnehmung oder die Welt unserer Gedanken – beginnt mit dem Manifesten, das wir sehen, fühlen oder benennen können, und diese Manifestation bildet sich erst in unserem Abtasten, im Abklopfen der Dinge. Dennoch gehorcht die Bildung des Manifesten bestimmten Regeln und Bedingungen, die dem menschlichen Einfluss vorausgehen. Im Falle der Welt findet sich die Quelle dieses fremden Einflusses außerhalb des Menschen; im Falle der Gedanken ist uns diese Quelle nicht weniger fremd. Die Bedeutungsintention »magnetisiert« – wie Merleau-Ponty sagt – den Diskurs unserer Gedanken und bleibt doch selbst im Verborgenen (vgl. Zeichen, 125). In gleicher Weise muss man sich die Proto-Welt vorstellen.

⁶³ Nach welchen Regeln diese Rangordnung zustande kommt ist wieder eine andere Frage und soll hier beiseitegelassen werden. Auch hier deutet sich das oben *Proto-Welt* genannte Konzept an: Offensichtlich sind die Wahrheiten nicht gleichwertig. Wie man diese Rangordnung nun auffassen möchte – z.B. als eine Ordnung der Adäquation der Vorstellungen an ein Ding an sich – ist ein ganz eigenes Problem. Es gilt aber zu konstatieren, *dass* es eine kontinuierlich fortschreitende Ordnung gibt. Und so sehr Nietzsche auch jeden Gedanken an einen Fortschritt der Menschheit ablehnen mag, so gibt es doch zumindest eine fortschreitende Akkumulation von Macht in den Formen, die wir dem Sein aufprägen, und in unseren Begriffen, mit denen wir davon sprechen. »Dient eine Deutung [der Welt] der Machtsteigerung, so ist sie im genannten Sinne wahrer als diejenigen, die das Leben bloß erhalten[.]« (Müller-Lauter 1999, 72) Und weiter fragt Müller-Lauter, angesichts der Machtentfaltung der mechanistischen Weltansicht: »Ist sie aber nicht im Sinne von Nietzsches Wahrheitskriterium ›wahrer‹ als alle früheren Weltdeutungen, da sie die Macht des Menschen wie keine andere zuvor gesteigert hat und steigert?« (Müller-Lauter 1999, 73)

⁶⁴ »Das Dasein ist wie sonst auch alle Dinge *in* der Welt, ist *binnenweltlich* wie alle anderen Dinge, und dennoch vermag es sehnd sich hinauszuhalten in das, was weiter draußen ist, als je ein Ding sein kann. Aufgerufen ins Ganze bleibt der

Mensch doch inmitten der Dinge stehen, – wissend um das Unendliche bleibt er im Endlichen hängen[.]« (Fink 1992, 107) Fink beschreibt hier genau diese Spannung: Die Transzendenz lässt den Menschen die Endlichkeit des ›binnenweltlichen‹ Seienden überschreiten, während er doch die ganze Zeit an dieses ›Binnenweltliche‹ gefesselt bleibt.

⁶⁵ »[N]ichts Vergangenes ist endgültig tot; es lebt, wenn es echter Ursprung war, in unübersehbaren Verwandlungen aus neuer Gegenwart fort, wird vergessen und wieder ergriffen, wird entdeckt, obgleich es schon bekannt schien, wird neuer Antrieb, wenn es schon als gleichgültig behandelt wurde. In dieser wahren Geschichte als lebendig zeugendem Wissen wird niemals endgültig gewußt, wie es eigentlich gewesen ist. Was war, hängt ab von dem jeweils Gegenwärtigen, von ihrem Wesen, aus dessen Antrieben Historie jeweils erst wieder das wird, was angeht, ihnen zum Aufschwung, Maß, Vorbild und Gegenbild wird.« (Jaspers 1974, 241)

⁶⁶ »Im Phänomen des Ausdrucks liegt indes eine ›gute Ambiguität‹ vor, d.h. eine Spontaneität, die das scheinbar Unmögliche verwirklicht, die heterogene Elemente zusammenfaßt und eine Vielzahl von Monaden zu einem einzigen Gewebe von Vergangenheit und Gegenwart, Natur und Kultur einigt.« (AuG, 110)

⁶⁷ »Das Sehen ist kein Sehen-Denken, es ist als Überstieg zu dem gesehenen Ding zu beschreiben, in welchem sich das Sehen auch erst begreift, wenngleich es sich selbst nie völlig transparent wird.« (Bermes 2004, 112) So wie das Sehen vermöge einer Transzendenz das Gesehene, transzendente Ding wirklich erreicht, so erreicht auch die Sprache die transzendente Bedeutung.

⁶⁸ Offenkundig hat der Begriff der *Existenz* eine erhebliche Wendung durchgemacht. Meinte ursprünglich die Existenz einen »letzten innerlichen Kern des Menschen, ein letztes, unbedingtes Zentrum«, von dem man im Wesentlichen sagen konnte, dass »sich diese letzte innerliche Wirklichkeit des menschlichen Daseins jeder bestimmten inhaltlichen Aussage entzieht« (Bollnow 2009, 153), so bedeutet die Gleichsetzung der Existenz mit dem Zur-Welt-Sein bei Merleau-Ponty einerseits eine erhebliche Wandlung. Andererseits könnte man argumentieren, dass der ›letzte innerliche Kern‹ des Menschen nun lediglich nach außen gekehrt ist: Das im »Begriff der Existenz gelegene ›bloße Daß‹« (Bollnow 2009, 153), die wesenslose, reine Existenz ist kein Innerlich-sein mehr, sondern das Verknüpft-sein mit der Welt und den Anderen.

»Die Selbstheit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem und deinem, sondern im Dasein als *unserem*, mit anderen Worten im Sein des Daseins als *Wirheit*. Erst aus der Wirheit ›entspringt‹ hier die Selbstheit.« (Binswanger Grf, 112) Binswangers kritisiert in seinem Hauptwerk *Grundformen*

und *Erkenntnis menschlichen Daseins* von 1942 Heideggers »Jemeinigkeit« und setzt ihm die »Unsrigkeit« entgegen. Merleau-Ponty zitiert in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* einige Arbeiten Binswangers. Dementsprechend wäre es interessant, nach möglichen Einflüssen Binswangers auf Merleau-Pontys Existenzbegriff zu suchen.

⁶⁹ Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass Merleau-Ponty in dem Zusammenspiel von Sedimentation und Spontaneität Bewegung und Funktionsweise der Existenz erkennt und dies als Beobachter ohne Wertung beschreibt, während Nietzsche zwar ebenso die Lebensnotwendigkeit der Moral betont, aber auch mögliche Probleme in den Inhalten der Moral sieht. Das Denken kann sich in einer Weise verfestigen, die diesem Denken selbst die Grundlage entzieht; das Denken kann krank werden. Merleau-Ponty ist dieses Phänomen bekannt, und er beschreibt es anhand von Psychopathologien. Nietzsche jedoch sieht hier kein Problem einzelner kranker Individuen, sondern eine möglicherweise kranke Geschichte des menschlichen Denkens, die ihren Ausdruck unter anderem in einer grundlegend kranken Physis findet.

⁷⁰ »Nietzsche spricht *aus* seinen Zuständen heraus und kein Gedanke von ihm kommt einem Leser nah, der nicht unmerklich mit eintritt in den Zustand, aus dem er bei Nietzsche gedacht war. Die Zustände selber können aber nicht auf eine ihnen angemessene Weise Gegenstand werden, da *aus* ihnen als dem unausmeßbaren Grunde alles gegenständliche Denken und bestimmte Handeln erst erwächst.« (Jaspers 1974, 338) Nietzsches Begriff der »Zustände«, dem Jaspers eine prominente Rolle zuweist, würde Merleau-Ponty in dem gerade zitierten Sinne wohl »Modulation der Existenz« (PhW, 229) nennen. Das Denken erwächst aus einer existentiellen Haltung, die ihrerseits nicht Gegenstand des Denkens werden kann, und ein Verstehen kommt dort zustande, wo die Existenz des Empfängers diese Haltung nachvollzieht und sich so überhaupt erst in die Position bringt, den Gedanken verstehen zu können.

⁷¹ Müller-Lauter schreibt, eine Interpretation der Welt müsse sich selbst missverstehen, wenn sie sich nicht *als* Interpretation versteht. Die zukünftigen Philosophen müssen also nicht nur die bisherige Weltsicht als Interpretation entlarven, sondern *auch sich selbst als Interpretation verstehen* (vgl. Müller-Lauter 1999, 76).

⁷² Nietzsche ist ein »Praktiker kulturellen Philosophierens«: »Der Philosoph soll nicht einfach über Kultur nachdenken, sondern durch sein Nachdenken Kultur verändern, Kultur schaffen.« (Sommer 2012, 99-100)

SIGLENVERZEICHNIS

MERLEAU-PONTY

AuG	Das Auge und der Geist
PhW	Phänomenologie der Wahrnehmung
SdV	Die Struktur des Verhaltens
SuU	Das Sichtbare und das Unsichtbare
Zeichen	Zeichen

NIETZSCHE

FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung
GM	Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
JGB	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröte
MA I	Menschliches, Allzumenschliches I
NL	Fragment aus dem Nachlass
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn
WS	Menschliches, Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten
Z	Also Sprach Zarathustra

LITERATUR

- Alloa, Emmanuel (2013), »The Diacritical Nature of Meaning. Merleau-Ponty with Saussure«, in: *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought* 15, S. 167–180.
- (2014), »Writing, Embodiment, Deferral. Merleau-Ponty and Derrida on *The Origin of Geometry*«, in: *Philosophy Today. An International Journal of Contemporary Philosophy* 58(2), S. 219–239.
- Babich, Babette (2012), »Nietzsches hermeneutische, phänomenologische Wissenschaftsphilosophie«, in: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, hrsg. von Helmut Heit, Günter Abel und Marco Brusotti, Berlin/Boston, S. 291–311.
- Bermes, Christian (2004), *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg.
- Binswanger, Ludwig (1993) (Grf), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, in: ders., *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Max Herzog, Bd. 2, Heidelberg.
- (1994), *Vorträge und Aufsätze*, in: ders., *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Max Herzog, Bd. 3, Heidelberg.
- Blättler, Christine (2012), »Nietzsche und die Experimentalisierung des Lebens«, in: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, hrsg. von Helmut Heit, Günter Abel und Marco Brusotti, Berlin/Boston, S. 455–463.
- Bollnow, Otto Friedrich (2009), »Lebensphilosophie und Existenzphilosophie«, in: *Schriften. Studienausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von Ursula Boelhauve u. a., Bd. 4, Würzburg.
- Camus, Albert (2014), *Der Mythos des Sisyphos*, übers. von Vincent von Wroblewsky, Hamburg.
- Cassirer, Ernst (2008) (ECW 13), *Philosophie der symbolischen Formen III (1929)*, in: ders., *Ernst Cassirer Werke (ECW)*, hrsg. von Birgit Recki, Bd. 13, Hamburg.
- Chouraqui, Frank (2014), *Ambiguity and the Absolute: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth*, Perspectives in Continental Philosophy (FUP), Fordham University Press.
- Descartes, Renè (1994), *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg.

- Diprose, Rosalyn (2002), *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, State University of New York Press.
- Fink, Eugen (1992), *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- Freud, Sigmund (2000), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-16]). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932])*, in: ders., *Studienausgabe*, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Bd. 1, Frankfurt am Main.
- Gelb, Adhémar und Goldstein, Kurt (1920), »Über den Einfluß des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen«, in: *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth, S. 157–250.
- Goldstein, Kurt (1923), »Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen«, in: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie - Festschrift Liepmann*.
- Heidegger, Martin (1996), *Nietzsche I*, in: ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. von Brigitte Schillbach, Bd. 6.1, Frankfurt am Main.
- (2001) (SuZ), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hetzl, Christoph (2011), *Der Leib als Subjekt der Bildung. Nietzsches und Merleau-Pontys Anthropologien in bildungstheoretischer Sicht*, Berlin.
- Husserl, Edmund (1973) (Hua XV), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, in: ders., *Husserliana*, hrsg. von Iso Kern, Bd. XV, Den Haag.
- (1976) (Hua VI), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: ders., *Husserliana*, hrsg. von Walter Biemel, Bd. VI, Den Haag.
- Jaspers, Karl (1974), *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin.
- (1994), *Philosophie II. Existenzerhellung*, München.
- Kant, Immanuel (1983) (KrV), *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt.
- Kierkegaard, Søren (1925), *Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil*, in: ders., *Gesammelte Werke*, übers. von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf, Bd. 6, Jena.
- Konersmann, Ralf (2006), *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt am Main.
- (2009), *Grundlagentexte Kulturphilosophie: Benjamin, Blumenberg, Cassirer, Foucault, Lévi-Strauss, Simmel, Valéry u.a.* Hamburg.

- Levinas, Emmanuel (1986), »Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, hrsg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels, München, S. 48–55.
- Löwith, Karl (1987), *Nietzsche*, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966) (PhW), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin.
- (1976) (SdV), *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin.
- (2003) (AuG), *Das Auge und der Geist*, Hamburg.
- (2004) (SuU), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München.
- (2007) (Zeichen), *Zeichen*, Hamburg.
- Mullen, Deborah Carter (1999), *Beyond Subjectivity and Representation. Perception, Expression, and Creation in Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty*, University Press of America.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971), *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin.
- (1999), *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretationen I*, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1910), *The Complete Works of Friedrich Nietzsche. Vol. 10. The Joyful Wisdom*, hrsg. von Oscar Levy, Edinburgh/London.
- (1999) (KSA), *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15 Bde., Berlin.
- Picht, Georg (2001), *Nietzsche*, Stuttgart.
- Ratzinger, Joseph (2011), *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München.
- Saint-Exupéry, Antoine de (1956), *Flug nach Arras*, übers. von Fritz Montfort, Hamburg.
- Sommer, Andreas Urs (2012), »Friedrich Nietzsche«, in: *Handbuch Kulturphilosophie*, hrsg. von Ralf Konersmann, Stuttgart, S. 93–100.
- Stegmaier, Werner (2012), »>Wissenschaft< als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*«, in: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, hrsg. von Helmut Heit, Günter Abel und Marco Brusotti, Berlin/Boston, S. 25–37.
- Waldenfels, Bernhard (1980), *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main.
- (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main.
- (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main.

AKADEMISCHER WERDEGANG

Ole Kliemann

seit 10/2016	Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (CAU)
04/2016–12/2017	Gastwissenschaftler am Institut für Informatik der CAU
07/2011–03/2016	Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der CAU
07/2011–01/2016	Promotion in Philosophie an der CAU bei Ralf Kohnersmann
11/2011–12/2013	Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Informatik der CAU
07/2010–05/2011	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Informatik der CAU
2007–2010	Studentische Hilfskraft am Institut für Informatik der CAU
2005–2010	Studium der Philosophie mit Nebenfächern Politologie und Informatik an der CAU; Abschluss Magister Artium
2002–2005	Studium der Mathematik mit Nebenfach Informatik an der CAU; Vordiplom
2001	Abitur, Johanneum zu Lübeck

