

Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas

Symposium 2000 des Nietzsche-Forums München
Vorträge aus den Jahren 2000–2002

Herausgegeben von
Beatrix Vogel und Harald Seubert



Mit Nietzsche denken

Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V.

Band 3

Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas

Mit Nietzsche denken

Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V.

BAND 3

DIE AUFLÖSUNG DES ABENDLÄNDISCHEN SUBJEKTS UND DAS SCHICKSAL EUROPAS

SYMPOSION 2000 DES NIETZSCHE-FORUMS MÜNCHEN

VORTRÄGE AUS DEN JAHREN 2000–2002

Herausgegeben von Beatrix Vogel und Harald Seubert

Mit einem Geleitwort von Annemarie Pieper

alliteraverlag

Weitere Informationen über den Verlag und sein Programm unter:
www.allitera.de

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Juli 2005

Allitera Verlag

Ein Books on Demand-Verlag der Buch&media GmbH, München

© 2005 Nietzsche-Forum München

Umschlaggestaltung: Kay Fretwurst, Spreewald

Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany · ISBN 3-86520-120-2

INHALT

ANNEMARIE PIEPER

Zum Geleit 11

BEATRIX VOGEL

Vorwort 15

HARALD SEUBERT

Einführung 21

TEIL I

DIE AUFLÖSUNG DES ABENDLÄNDISCHEN SUBJEKTS UND DAS SCHICKSAL EUROPAS

Nietzsche-Symposium, München 11./12.11.2000

EBERHARD SIMONS (†)

Die Notwendigkeit der Konstitution des Subjektbegriffs in
der Neuzeit, die Auflösung des Subjekts in der Moderne und
die Frage nach dem Neuanfang 35

HARALD SEUBERT

Grund und Abgrund der Subjektivität
Zu Ontologie und Dialektik des Selbstbewusstseins im
Ausgang von Schleiermacher und Nietzsche 49

ELKE WACHENDORFF

Die Frage nach der Person in der Philosophie Friedrich Nietzsches
Ein (post-)moderner Paradigmenwechsel aus interdisziplinärem Ansatz 81

KARL HAHN

Die Genese des westlichen Differenzparadigmas in
Entgegensetzung zum östlichen Einheitsparadigma 111

MANFRED GÖRG

Die Entdeckung der Individualität in der Religionsgeschichte 121

RAM ADHAR MALL

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft oder
das tragische Schicksal der kleinen Subjekte in der Geschichte –
eine interkulturelle Sicht 133

MICHAEL VON BRÜCK

Bewusstsein und Subjektivität im Buddhismus
Antithese zur europäischen Ich-Identität? 147

GIANNI VATTIMO

Die Weisheit des Übermenschen
(übersetzt von E. Wachendorff) 167

TEIL II

DENKEN MIT FRIEDRICH NIETZSCHE

Vorträge aus den Jahren 2000–2002

ALBERT VON SCHIRNDING

Die Propheten von der Martiusstraße
Ein München-Kapitel aus Thomas Manns »Doktor Faustus« 179

HANS-JOACHIM BECKER

Fichte und das Judentum – Das Judentum und Fichte 195

MARGARETHA HUBER

Eikon – das Bild 215

HANS-JOACHIM KOCH

Zur Nietzsche-Rezeption in Indien und Japan 239

DIETER BORCHMEYER

»Dichtung der Zukunft«? Goethe – der Überdeutsche,
im Bilde Nietzsches 269

ANDREAS URS SOMMER

Zur Genealogie der genealogischen Methode
Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei
Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche 289

MIRIAM OMMELN

Perspektivenwechsel als Methode:
Die Verkörperung von Nietzsches Ästhetik ist der Surrealismus 311

ANNEMARIE PIEPER

Das stille Auge der Ewigkeit

Nietzsches dionysische Rechtfertigung der Kunst 335

LOTHAR BLUHM

Adnoten zur Nietzsche-Rezeption in
der Literatur der Klassischen Moderne

Eine problemorientierte Skizze 349

RENATE RESCHKE

»Die Sklaven der 3 M« (Momente, Meinungen, Moden)

Nietzsches Kritik des Kulturverhaltens in der Moderne 377

INGEBORG SZÖLLÖSI

Schopenhauers Lebensethos, Nietzsches Lebensumwertung und

Batailles Lebensphilosophie 397

HARALD SEUBERT

Heidegger und Nietzsche – noch einmal 425

EDITH DÜSING

Im Labyrinth des Zwischenmenschlichen

Nietzsches negative Dialektik der Anerkennung 471

NORBERT RATH

Thomas Manns Nietzsche-Deutungen 487

HEINZ FRIEDRICH (†)

Ecce homo?

Nietzsches »Übermensch« im Zwielficht unserer Erfahrung 509

HANS-RÜDIGER SCHWAB

Der Sieg über den Panther

Karl Mays Auseinandersetzung mit Nietzsche 529

ANHANG

Personenregister 575

Sachregister 581

Die Autoren 590

GEFÖRDERT MIT DEN MITTELN DER BAYERISCHEN SPARKASSEN

»Auf die ewige Lebendigkeit kommt es an ...«
Werner Ross (1912–2002) zum Gedenken

GELEITWORT

Annemarie Pieper

»Also begann Zarathustra's Untergang.« Mit dieser Sentenz endet das erste und das zehnte Kapitel der Vorrede zu Nietzsches »Also sprach Zarathustra«. Dieser Untergang ist nicht als ein negatives Ereignis zu verstehen, das Zarathustras Tod ankündigt, sondern positiv als Anfang und Übergang zu einem neuen Lebensabschnitt. Mit dem Abstieg vom Berg, auf dem er zehn Jahre lang allein gelebt hat um zu philosophieren, lässt Zarathustra die Lebensform des nach Weisheit Suchenden hinter sich und verwandelt sich in einen mitteilbaren Lehrer, der andere an seiner Weisheit teilhaben lassen möchte. Der schweigsame Zarathustra ist untergegangen und in dem sprechenden Zarathustra aufgegangen, was am Ende seiner Reden mit der Sentenz »Also sprach Zarathustra« bekräftigt wird.

Für Nietzsche gibt es keine absoluten, sondern nur polare Gegensätze. Beide Pole sind aufeinander bezogen und existieren nur aufgrund der Spannung zwischen ihnen. Ohne Sonnenuntergang kein Sonnenaufgang und umgekehrt. Ohne Höhe keine Tiefe. Der Mensch als das Zwischenwesen schlechthin verhält sich zu den Gegensätzen dialektisch, indem er sich wie ein Seiltänzer zwischen ihnen bewegt und die Spannung ausbalanciert. Der Pol, welchem er sich zuwendet, geht vor seinen Augen auf, während jener, den er im Rücken hat, aus seinem Blick verschwunden, mithin untergegangen ist.

Die postmoderne Rede vom Verschwinden oder Untergang des Subjekts bekommt vor dem Hintergrund der von Zarathustra exemplarisch vorgeführten existentiellen Seiltänzerkunst eine andere, angemessenere Bedeutung als in den Stellungnahmen der von Verlustängsten heimgesuchten Kritiker, die mit der Auflösung des Subjekts die Vorstellung des Weltuntergangs verbinden. Man könnte die Geschichte der Philosophie, sofern man sich Nietzsches Optik zu eigen macht, als fortwährende Suche nach einem Subjektverständnis lesen, das paradigmatisch artikuliert und wieder dekonstruiert wird, sobald der Skeptiker im Philosophen die Oberhand gewinnt und Zweifel an der jeweiligen Position auftauchen.

Für die griechischen Denker gibt es »das Subjekt« nicht. Es ist unterge-

gangen in den metaphysischen Systemen einer alles umfassenden Einheit des Seins, die dem Gott ebenso wie der Seele und dem Kosmos ihre gemeinsame Struktur, die des Logos, aufprägt. Der mit Kants Kopernikanischer Wende vom ontologischen zum mentalistischen Paradigma verbundene Wechsel brachte das Subjekt als jenes Ich hervor, das alles, was ist und was sein soll, denkend erfasst und damit den Strukturen des Bewusstseins unterwirft. Das seiner selbst und seiner Leistungen bewusste Subjekt begreift sich als Konstrukteur der Wirklichkeit, und außerhalb dieser Wirklichkeit gibt es nichts – nur jenes als Ding an sich bezeichnete unbestimmte Etwas, das als Stellvertreter für eine vom menschlichen Bewusstsein unabhängige Realität konstruiert ist, die jedoch als solche nicht »für uns« ist und entsprechend in ihrem »an sich« unerkennbar bleibt.

Das Subjekt hat keine andere als seine – menschliche – Perspektive. Es kann sich, wie Nietzsche in seinem frühen Aufsatz »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« gezeigt hat, nicht die Perspektive eines Steins zu eigen machen um herauszufinden, ob der Stein sich selbst Härte zuschreiben würde. Der Stein ist hart für uns, was er für sich wäre, darüber können wir nichts in Erfahrung bringen, ohne wieder die menschliche Perspektive als unhintergebares subjektives Apriori in Anschlag zu bringen. Wenn Nietzsche trotzdem für einen Perspektivismus eintrat, so deshalb, weil die subjektive Perspektive nicht eine einzige, absolute ist, sondern eine Vielfalt an Differenzierungsmöglichkeiten erlaubt. Schon wenn man um einen Gegenstand herum geht und ihn von verschiedenen Standorten aus betrachtet, vermehrt sich das Wissen über ihn aufgrund der verschiedenen Hinsichten. Betrachtet man überdies diesen Gegenstand als Physiker, als Biologe, als Historiker oder als Künstler, kommen weitere Gesichtspunkte hinzu. Je mehr Perspektiven, desto größer der Horizont, der durch Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive metaphysisch, ideologisch, dogmatisch verschlossen wird.

Mit den eingenommenen Perspektiven vervielfältigt sich auch das beobachtende Subjekt, das zwar nach wie vor als Konstrukteur von Wirklichkeit agiert, sich handelnd aber immer mehr in seine eigenen Konstrukte verstrickt und darin aufgeht. Die postmodernen Bilder des Netzes, des Rhizoms, des Systems ohne Zentrum, des Militärs ohne General deuten in der Nachfolge Nietzsches darauf hin, dass das Subjekt nicht mehr der Archimedische Punkt ist, von welchem aus Welt und Selbst als Konstrukte entworfen werden. Vielmehr hat im Zuge der Enthierarchisierung und Pluralisierung der Seh- und Denkweisen eine Veränderung im Umgang mit Differentem stattgefunden, dessen Aufwertung mit einer Selbsteinschränkung des Subjekts als autonomer Person einschließlich ihres imperialen Gestus einher geht.

Der Gewinn dieser Selbstüberwindung des Subjekts liegt darin, dass der

Blick frei wird für Anderes, Fremdes, Verschiedenes, das durch die Scheuklappenperspektive einer binären Logik ausgeblendet und als unwesentlich deklariert wurde. Der Vorgang der Selbstauflösung oder Selbstzersetzung des Subjekts bringt nur die Denkfigur des sub-iectum – des »Generals«, der alles, einschließlich sich selbst, seinem Kommando unterwirft – zum Verschwinden. An ihre Stelle wird ein neues Subjektverständnis treten: der Übermensch oder Übereuropäer, wobei das »über« ein Hinweis darauf ist, dass der Schritt vom Alten zum Neuen ins Offene geht, ins nicht Festgelegte. Der Mensch als das »nicht festgestellte Thier« erweitert seinen Horizont, indem er seine Sicht der Dinge immer wieder überschreitet und experimentell über die gezogenen Grenzen hinaus treibt. Auch der Übermensch wird nicht endgültig angekommen sein, sondern untergehen und sich auf eine Weise neu erfinden, die wir uns heute noch gar nicht vorstellen können.

VORWORT

Beatrix Vogel

Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der
Mensch das »Maass der Dinge« ist ...
(Friedrich Nietzsche, KSA 5/18)*

Ob das Jahr des Gedenkens des 100. Todestages Friedrich Nietzsches mit dem gleichzeitigen Eintritt in das neue Millennium und einem entsprechenden »Wirbel« hochrangiger, die kulturelle Grundsituation reflektierender Veranstaltungsereignisse einen »Wendepunkt« markiert, indem uns in den uns betreffenden wesentlichen Fragen und Diskursen hinsichtlich des tiefgreifenden Gestaltwandels der Kultur und der Erfahrung ein Licht aufgeht – der Weichenstellung einer »Umwertung der Werte« vergleichbar, wie sie Nietzsche durch Sokrates (bzw. den Sokratismus) als Widersacher des Dionysos gegeben sah, nur in wiederum umgekehrtem Sinne –, dies zu beantworten ist gewiss ebenso schwierig wie die Frage nach dem Stand oder Verbleib dieser wesentlichen Diskurse selbst. Wie steht es um Vernunft und Rationalität nach dem Scheitern der Metaphysik, der informationstechnologischen Rationalisierung und Systemisierung in der Spätmoderne?, wie steht es nach dem Sturz, dem Tod Gottes um einen Bezugspunkt der Ideale und Entwürfe unserer selbst über uns selbst hinaus?, wie nach der Dekonstruktion des Subjekts um die Bestimmung des Menschseins und die Mitgestaltung einer Welt unserer Erfahrung aus selbstbewusster Teilhabe an gesetzgebender Vernunft? Was bedeutet der »Tod des Humanismus«? Wie definieren und begreifen wir unsere Freiheit und unsere Verantwortung in einem labyrinthartigen Netz von Veränderungen, einer für uns längst nicht mehr überschaubaren, prognostizierbaren und steuerbaren Komplexität von Wirkungszusammenhängen, in denen wir uns mehr als je zuvor als beteiligte Akteure bewusst sein müssen? Wo ist der Einsatzpunkt des spezifisch-Menschlichen, um Veränderungen in positive Impulse umsetzen? Und wie, im Koordi-

natensystem welcher Bezugsgrößen, wäre solche Positivität zu bestimmen? Was dient uns als Leitstern des Bewusstseins? Was bedeuten heute, im Zeichen des Rückzugs aus jeglicher Transzendenz, »Welt« und »Realität«?

Aber schon diese Fragen selbst scheinen eher Stichworte eines Nachrufs auf neuzeitliche Denkhorizonte als Signale eines Neuanfangs, des Aufblitzens eines »Vorscheins«, um Zukunft wenigstens partiell vor auszudenken, vorauszuformulieren, vorauszuspielen. Sie scheinen das, was »ist«, das Geschehen der empor tauchenden postmodernen Denkart und Praxis, die Situation in der Verunsicherung des Überrolltwerdens von schwer zu beherrschenden technischen, medialen und wissenschaftlichen Prozessen – der beginnenden »Rationalisierung zweiter Stufe« im kybernetisch-systemtheoretischen Paradigma – nicht mehr zu erfassen. Was uns beschäftigt und in Spannung hält, ist weniger »das ungeheure Ereignis«, das Nietzsche durch den Mund des »tollen Menschen« verkünden lässt, die geistigen und seelischen Kosten dieses Verlustes des Bezugs zu einem konstitutiven Einen – sei es Gott, das Subjekt oder die Begründetheit des Wissens. Irritierender scheint der Verlust aller historisch mitbedingten Konturen, ihr Verschwimmen, Zerfließen, ihre Auflösung im System einer universalen quantitativen Gleichwertigkeit, die die Perspektive solchen Fragens »aufhebt«, überflüssig macht. Fortschreitende Kommerzialisierung, Virtualisierung und Globalisierung führten zur Auflösung unserer vertrauten Welt. Ein Schwindelgefühl scheint uns zu ergreifen.

In der Tat erfolgen die tiefgreifenden, alle Bereiche des menschlichen Lebens und der Gesellschaft erfassenden Veränderungen der »reflexiven Modernisierung« (Ulrich Beck) in einem derartigen Tempo und gleichsam autonom, dass für eine Standpunkte und Sichtweisen erwägende Ortsbestimmung und Orientierung »keine Zeit« zu bleiben scheint – kaum eine Veranlassung: zu viel an »Realem«, eine Unendlichkeit von Signalen und Zeichen, stürmt auf uns ein. Nicht die »Leere« oder das »Nichts« irritiert uns, sondern das explodierende »Zuviel an Realität«; der Exzess des Realen. »Das Hyperreale tötet das Reale«, sagt Jean Baudrillard.

»In dem System von Vernetzungen, Datenfluten, Verbindungen, Kommunikationen und Interfaces, mit denen wir es zu tun haben, beginnt das Ich, die Individualität, beginnt das gute alte Subjekt zu verschwinden. Es löst sich auf, zerstreut sich. Zwar kann es unendlich viele Dinge entwerfen – es kann so viel »Reales« schaffen, wie es will –, aber es hat nicht mehr die Integrität eines Ichs. Hat es denn jemals existiert? Es gab jedenfalls so etwas wie ein Identitätsprinzip; doch das Ich ist jetzt durch sein Abtauchen in die Netzwerke, in die Datenfluten, bedroht. Das System selbst macht Schluss mit dem Ich und der Individualität, obwohl es gleichzeitig die Differenz kultiviert und ständig betont: »Sei du selbst!«, »Verwirkliche dich!« – die ganze Ideologie geht in die Richtung einer Verherrlichung des Individuums. Aber in Wirklichkeit ist es längst heimlich dekonstruiert. Es verflüchtigt sich.«¹

Das Realitätsprinzip selbst verflüchtigt sich mit der Aufhebung der Trennung von Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Bild und Ding, Fiktion und Realität. In der Zeichenwelt der Bildschirme gibt es kein Außen mehr. Wenn wir in einer integralen Realität gefangen sind, wird das Realitätsprinzip hinfällig.

In der wachsenden Komplexität von Lebensverhältnissen, der unermesslichen Vielfalt und Komplexität der Zeichen, der Relativität der Unterscheidungen und Interpunktionen werden die Erfahrungen immer wieder »verwirbelt«! Aber der Wirbel, in dem sich unsere Erfahrungen zersplittern und in die Irrelevanz verflüchtigen, ist ganz und gar nicht der Ort eines »Wendepunkts«; das Rad bzw. der Fortlauf des Geschehens scheint sich weder anhalten noch wenden zu lassen. Das »Get alive« immer neuer Erlebnisse und die neue Art des Sich-Treiben-Lassens, des Drifting (Richard Sennett) scheinen dafür keinen Anhaltspunkt – nicht die erforderliche Zeitstruktur zu besitzen. In der Verschmelzung von Rezeptivität und Spontaneität ist der Einzelne seinen Handlungen und Bildern ausgeliefert und als Akteur eliminiert. Er ist »im Dickicht der Netze« gefangen.

Als Erben seiner real gewordenen Kulturkritik lohnt es sich für die Heutigen, zu Nietzsche zurückzukehren – um im Spiegel seiner Voraus-Sichten die Tiefendimension der heutigen Bewusstseinslage zu vergegenwärtigen. Als Protagonist der Wahrnehmung und des Erlebens der Verhältnisse der Spätmoderne, hat Nietzsche den modernen Menschen, »unser ganzes modernes Sein« kritisch durchleuchtet: seine Hybris in seiner Stellung zur nicht-menschlichen Wirklichkeit wie zu sich selbst in der Maßlosigkeit einer Gewaltherrschaft über die Natur und sich selbst; der Maßlosigkeit einer blinden Selbstüberschätzung des Subjekts – den »Ecceß von Muth und Übermuth« –, das doch zugleich im Fortgang des Nihilismus seine »kulturelle Selbst-Demontage« (Heinz Friedrich) betreibt. Gerade weil er seine Situation als ein »Leben *nach* dem Tode Gottes«, das zugleich das Ende des Menschen bedeutet, nicht wirklich durchlebt und durchdenkt, findet er in dieser End-Situation der »progredienten Kulturlosigkeit« (R. Reschke) nicht zu einem »Leben danach«, zum Anfang eines neuen Verständnisses der ihm innewohnenden Möglichkeiten von Selbsterfahrung und Selbstbestimmung und zu der erforderlichen Motivation aus der (schmerzlichen) Einsicht, dass die Gestaltung des Lebens im Verantwortungsbereich des Menschen liegt.

In Kontrapunktierung der konstatierten Hybris einerseits und Selbstentwertung (in den Betäubungs- und Anpassungsstrategien des »letzten Menschen«) andererseits fordert Nietzsche die Zeitgenossen dazu auf, angesichts der Botschaft vom Tod Gottes und der »Unrettbarkeit des Ichs« (E. Mach) konsequent den Weg der Individualisierung einzuschlagen und in der Sinn-

gebung des eigenen Lebens ein je menschliches Maß zu entwickeln, das, gerade indem dieses Bemühen keine Fundierung findet und, im Bewussthalten des Vakuums, der Bodenlosigkeit des »Übermenschlichen« ausgesetzt bleibt, die Chance bedeutet, sich der Destruktivität zu enthalten.

Nietzsches Versuch einer Platzierung des Menschen im Zentrum, in einer »Mitte«, »die er nicht ist und zu der er nicht taugt« (R. Reschke), ist ein schwieriges Unterfangen: in seiner gewissermaßen unspektakulären Spezifität (eben gerade nicht in dem Sinn, den modernen Menschen als Maß der Dinge und autonom sich selbstbestimmend zu re-etablieren) schwierig zu erfassen und schwierig durchzuführen. Doch ist der Mensch, nach Nietzsche insbesondere der einzelne Mensch, der einzig verbleibende mögliche Lichtblick und Hoffnungsträger; und nachdem es in der Analyse Nietzsches keinen legitimierenden extramundanen Standpunkt geben kann und ohne die Mitte alle Individualität und Kultur identitätslos wird, hat er – nicht ganz unähnlich dem Platonischen Sokrates – seine Erwägungen zur Stellung des Menschen und zu einem möglichen nicht-destruktiven Sinn der Auflösung des Subjekts in der Spannung gegensätzlicher Blickrichtungen austariert. Daraus ergibt sich kein neuer Standpunkt, keine affirmativ zu lesende Orientierung, aber, im Feuer der doppelten Verneinung – indem die jeweilige menschliche Konkretion der Mitte diese durch ihr Nichtsein, dem sie sich positiv aussetzt, offenhält – eine »Zwischenebene« als ein Ort, wo, ohne falsch verstandene Hinwendung zu dem ewig alten Neuen, Verneintes als Ver-gangenes in den Erfahrungsfragmenten und Begrifflichkeiten unseres jetzigen Lebens fruchtbar werden kann.

Nietzsches Versuch ist – wie seine Einschätzung des Menschen – »Brücke« zu einem »Übergang«. Er ermöglicht in einer sehr bedenkenswerten Weise, in der durch den Verlust der Mitte und des Maßes gekennzeichneten »Situation danach«, zwischen warnendem Zukunftspessimismus und naiv-optimistischer Doktrin, den Faden der Entwicklung wieder aufzunehmen, das »Überrollende« neu zu denken und uns mit ihm auseinanderzusetzen und neuen Erfahrungen, neuen Begriffen auf die Spur zu kommen.

*

Das Nietzsche-Forum München, in der Tradition der 1919 in München gegründeten Nietzsche-Gesellschaft, versucht die Chance einer solchen »Zwischenebene« zu ergreifen und im Denken mit Nietzsche jenen Ort offen und lebendig zu erhalten, den Nietzsche der genuin menschlichen Tätigkeit zuweist. Im denkenden Mitvollzug dessen, was Nietzsche dachte – in all seinen Beziehungen zu den Schatzkammern der Tradition wie zu den Rezeptionen und Anverwandlungen, die die unendlich vielfältigen, harten

und heißen Auseinandersetzungen, die er entfachte, hervorbrachten – sowie im Weiterdenken mit Nietzsche auf der Linie seiner grundlegenden Topoi, insbesondere seiner anthropologischen Erkenntnisperspektive, soll sich ein Kommunikationsfeld herausbilden, das jener Mitte einen Ort bietet, die als uneinnehmbare den so notwendigen freien Geistes-Austausch beflügelt und zugleich vor Substanzverlust schützt. Dies ist insbesondere auch das Anliegen der Symposien und Kolloquien, deren Fragestellungen die Lebenspraxis direkter berühren, ohne »neue Praxis« agierend anzuvisieren.

So sei an dieser Stelle allen gedankt, die mit ihren Vorträgen und Diskussionsbeiträgen dieses Forum als Ort einer »offenen Mitte« ermöglichen und lebendig erhalten. Besonderer Dank geht auch an das Kulturreferat der Landeshauptstadt München, das uns die Seidlvilla als äußeren Ort der Mitte zur Verfügung stellt. Das Fachgebiet Wissenschaft, unter besonderem Einsatz von Frau Dr. Daniela Rippl, hat das Symposium anlässlich des 100. Todestages Friedrich Nietzsches mitveranstaltet und gefördert. Frau Dr. Rippl verdanken wir überdies die Formulierung des Titels: »Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas«, den wir auch als Titel dieses Bandes übernehmen durften. Mein besonderer Dank gilt sodann den Autoren, die ihre Beiträge für diesen Band zur Verfügung gestellt haben, dessen Herausgabe jedoch ohne den durch die Liebe zur Sache motivierten ungeheuren Arbeitseinsatz von Herrn Professor Dr. Harald Seubert undenkbar gewesen wäre. Möge seine Mühe wie die aller Beteiligten in der Bewegung der Entwicklung, der sie dient, fruchtbar werden.

Otterfing, im Januar 2005

Beatrix Vogel

Anmerkungen

- * Friedrich Nietzsches Texte werden im Folgenden aus der »Kritischen Studienausgabe der Werke in 15 Einzelbänden« (= KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/NY 1988, zitiert, mit Angabe von Bandnummer/Seitenzahl.
- ¹ Jean Baudrillard in »Das Ich im Dickicht der Netze«, Film von Peter Kemper und Ruthard Stöblein, gesendet in »Kulturzeit extra«, 3sat/ZDF am 10.1.2004

EINFÜHRUNG

Harald Seubert

Europa ist seit seinen Anfängen ein Denk-Rätsel, seit seiner griechischen ersten Nennung war es eher ein Kulturbegriff als eine geografische Größe. Dieser Grundzug hält sich bis hin zu Husserls Wort im Jahr 1933, Europa sei Einsicht. Politisch wie philosophisch ist die Frage nach dem europäischen Schicksal, jenem insulären, aus östlicher Ferne kommenden Lebenszusammenhang, heute besonders akut. Die Einigung und der Versuch einer para-staatlichen Konstitution Europas können nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine alten Ordnungsformen im planetarischen Weltbürgerkrieg des 20. Jahrhunderts zerborsten sind. Was an Gewalttätigkeit und imperialer Suppression in der europäischen Geschichte seinen Ausgang nahm, hat längst anderwärts Raum gegriffen.

Heute indessen steht trotz aller bürokratischen und ökonomischen Umtriebe keineswegs fest, ob es zukünftig in der globalisierten Welt eine genuin europäische Signatur geben wird, und diese »Schicksalsfrage« ist in der Sache eng verknüpft mit dem abendländischen Subjektbegriff, der sich als Prinzip der Erkenntnis und letzte Gewissheit, als »ego cogito« erst in der Neuzeit, mit Descartes, figurierte.

Das griechische Grundwort »hypokeimenon« wäre die authentische Rückübersetzung von »subiectum«. Es meint nichts anderes als »das Unterliegende« und hat seinen Ort in der Frühgeschichte der logisch ontologischen Sprache. »Hypokeimenon« ist nach Aristoteles das »Etwas«, das all unserem Sagen zugrunde liegen muss, gemäß der Platonisch Sokratischen Festlegung, alles Sagen müsse Sagen von Etwas (legein ti) sein, die sich gegen die sophistische Logos-Willkür wandte, wonach jede Aussage ihre eigene Wahrheit ist und Falsches nicht gesagt werden kann. In der lateinischen philosophischen Sprachprägung zwischen Cicero und Boethius ist eine Unterscheidung zwischen »subiectum« und »obiectum« allerdings nicht zu treffen: Beide Begriffe geben den Wortsinn von »hypokeimenon« wieder.

Die neuzeitlich konstituierte Subjektivität könnte der Nukleus europäischer

Einsicht sein, zugleich hat sie Teil an der Selbstdestruktion dialogisch dialektischer Vernünftigkeit. Denn die Fiktion einer Trennung zweier »Dinge«, der »res cogitans« und der »res extensa«, von Subjekt und Objekt, verliert die griechische Grundeinsicht aus dem Blick, dass die Seele in sich ein geeintes Vielfaches ist und darin der Welt gleicht, die sie zu denken sucht. Denken, ja Wahrnehmen im weiteren Sinn ist Anähnlichung (homoiosis), Weckung einer Entsprechung, die in der Subjekt-Objekt-Differenz nicht mehr ausgesagt werden kann.

Die Prägekraft der neuzeitlichen Subjektivität wird in jüngerer Philosophie und Kunst, nicht zuletzt als Reaktion auf die seismischen Beben der Erfahrung der eigenen Zeit, in Frage gestellt. Wittgenstein sprach um den Ersten Weltkrieg von der fürchterlichen Atmosphäre im Bereich des »Ich«, und Heidegger wies auf die ontologisch defizitäre Fixierung des »in-der-Welt-Seins« menschlichen Daseins in einem isolierbaren Ichpol hin. Die Rede vom »Tod des Subjektes« ist nur die Spitze eines Gefüges von Denk-Verständigungen. Doch wie wäre ein Weltverhältnis jenseits des Subjektseins, das bewusstes Leben und zu sich selbst Distanz nehmende wesentliche Orientierung im Fluss der Zeit verbürgt, zu denken – zumal in der zerrissenen Welt der Spätmoderne, die sich das täuschende Aussehen geeinter Globalität gibt?

»Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas« war also keinesfalls zufällig das Thema der Tagung, die das Nietzsche-Forum im November 2000, als seinen Beitrag zu den vielfachen Veranstaltungen anlässlich von Nietzsches 100. Todestag, ausrichtete. Nietzsche sann lebenslang über Europa und dessen kulturelle Behausungen nach: Die griechische Tragödie, die der Doppelgestalt von Dionysos und Apoll opfert und das maßlose Leiden darstellbar macht, erkannte er als Urstiftung europäischer Kultur. Die Suche nach dem »guten Europäer« wechselt in harter Fügung mit der Moralgenealogie, die die asketischen Ideale als europäische Verzeichnung des Humanum durch Christentum und Platonismus begreift. Doch so sehr Nietzsche alteuropäische Lebensformen, wie etwa den Kleriker, vor einen »psychologischen« Blick zieht und entlarvt, weiß er sich doch als ihr später Nachkomme. Vor diesem Horizont fragt er dem Problematon des Selbst nach: seiner Viestimmigkeit in der großen Vernunft des Leibes, der Fiktion des »Ich«, dem Dividuum, das wir, uns als In-dividua begreifend, stets bleiben.

I.

Gemäß der Maxime des Forums, »mit Nietzsche zu denken«, was bei dem Philosophen des »vieläugigen Blickes« und der Perspektiven heißen muss: immer

auch gegen ihn zu denken, waren die Perspektiven keinesfalls nur auf Nietzsche bezogen. Dies können die Bemühungen einer Agora, die jenseits akademischer Zwänge auf vielfachen symphilosophischen Beziehungen, Freundschaften im Widerspruch, beruht, niemals sein. Alle Beiträge allerdings nahmen aus unterschiedlichen Interessen und Weisen der Welterfahrung Nietzschesche Impulse auf. Über den Reichtum und die Spannungen des Gesprächs kann sich der Leser im ersten Teil des vorliegenden Bandes ein Urteil bilden.

Die Tagung wurde durch einen furiosen Beitrag von *Eberhard Simons* eröffnet, der zeigte, dass der emphatische Subjektbegriff eine Findung der Neuzeit ohne antike Übersetzbarkeit ist, die nur in weniger bekannten Schattenlinien (Simons hebt zurecht die Renaissancephilosophie hervor) sich von den Ambivalenzen des subiectum gegenüber dem obiectum Rechenschaft ablegte. Simons begreift es als eine der wesentlichsten Leistungen solcher emphatischen Subjektivität, Bürgerlichkeit, Rechtsstaat und Demokratie in gewaltenteiligen Formen der bürgerlichen Gesellschaft fundiert zu haben: ein Habitus, zu dem die Antike keine Entsprechung kennt. Nichts desto weniger macht Simons in einer Auslotung der modernen Subjektivitätskritik (im Blick auf Nietzsche und auf die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts) die Gegenbilanz auf und fragt nach dem Preis der auf das Subjekt gestellten und das heißt zugleich: rationalisierten Moderne. Jener Preis ist hoch. Sank doch ein ungeheurer Fundus von Lebens- und Denkformen ins Vergessen herab. Intrigue und Verdrängung, Modi jenes Vergessens, sind Simons zufolge als geschichtliche Kategorien in ihr Recht zu setzen. Antike und vormoderne Weltbezüge wieder zu erinnern (paradigmatisch skizziert Simons das Verhältnis verschiedener »Welten« zueinander: die Welt der Sterblichen und der Götter und die reale Bedeutung von Fluch, Segen und Bund), bleibt in der gegenwärtigen Situation aufgegeben. Jener weitreichende »Vorschlag« legt Wert darauf, das Niveau neuzeitlicher Reflexionsphilosophie keinesfalls zu unterschreiten. Dabei scheint ihm die Fixierung auf die »Dialektik der Aufklärung« nicht der Weg für ein Denken, das an der Zeit ist.

Besondere Hervorhebung verdienen Simons' Verortungen der Kantischen Philosophie, deren transzendente, Welt und Gott auf das Subjekt beziehende Konstitution und deren Postulatorik als eine Weise, die Weltseele zu exponieren, erscheint: ein Weg, der im deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling fortgesetzt wird.

Wie seine Freunde und Hörer wissen – und hoch schätzen, ist Eberhard Simons einer der wenigen Meister der freien philosophischen Rede, des sich im gesprochenen Wort erzeugenden Gedankens. Die Wiedergabe seines Vortrags folgt deshalb einer Tonbandtranskription, die so nahe wie möglich am originalen Wortlaut bleibt und auch die Lautmalereien und Sprechbewegun-

gen andeutungsweise wiederzugeben versucht: kann doch die Schrift, wie Simons mit Platon weiß, nur Nachbildung des Gedankens sein, Partitur, die dazu anregen will, ihm nachzudenken.

Mit dieser Intrade war ein weiter und anspruchsvoller Horizont skizziert, in den sich die verschiedenen Beiträge des Symposions einzufügen versuchten. Mein eigener Vortrag unternahm es, die Dialektik des neuzeitlichen Selbstbewusstseins vor dem Kontrast ihrer mit ihrem Höhepunkt bei Fichte etwa gleichzeitigen ersten Krisis (Novalis, Jean Paul, Platner) zu erörtern und von hier aus die Frage nach der Subjektivität in einer Verflechtung verschiedener Sinnlinien zu thematisieren, die von Schleiermacher und Hegel bis zur analytischen Philosophie reicht, die aber zugleich, bei Schleiermacher, auf den göttlichen Grund (das sich-selbst-nicht-gesetzt-haben) des Subjektes und noch einmal auf eine dialektische Selbstvergewisserung stößt. Die Unvertretbarkeit des Ich zu denken, bleibt eine Crux jenes europäischen Ethos, das sich nicht der bloßen Faktizität des Existierenden unterwirft. Gleichwohl ist die »Identität« des Subjektes das Korrelat aller skizzierten Selbstauslotungen an der Grenze des Nicht-Bewussten. – Nietzsches Befragungen von Selbst, Leibvernunft und der Fiktion des »Ich« stellen die skizzierte Traditionslinie in Frage. *Elke Wachendorff* geht deshalb in einem innovativen Forschungsbeitrag Nietzsches Erörterung der Person im Einzelnen nach. Sie zeigt (in einer so scharf bislang kaum konturierten Weise), wie Nietzsches Annäherungen an das Phänomen oder Phantom der Persona mit der Aneignung naturwissenschaftlicher und -philosophischer Erkenntnisse einhergeht, vor allem dem Einblick in die Komplementarität von Entropie und Extropie.

Den zweiten Tag des Symposions eröffnete der Philosoph und Politologe *Karl Hahn* mit einem ebenfalls frei gehaltenen und hier in vom Verfasser redigierter Abschrift gebotenen Vortrag über die Entstehung des westlichen Differenz- und des östlichen Einheitsparadigmas. Hahn zeigte, wie das Wechselverhältnis von Identität und Differenz »Pros Allelas« in der griechischen Philosophie und der frühchristlichen Geschichte vorgezeichnet war und wie mit dem Schisma von 1054 beide Seiten dramatisch auseinander treten. Die innerkirchliche Spaltung findet ihre Entsprechung in einer weltgeschichtlich oikoumenischen Trennung zwischen abendländischer technischer Differenz- und Technikkultur einerseits und östlicher, auf die Suche nach der Einheit orientierter Weisheit andererseits. In dem Vortrag wird indessen deutlich, dass der Antagonismus in eine transversale Verflechtung zu überführen ist –, wovon zuletzt das Überleben der Menschheit abhängen könnte. Dies hat einerseits Konsequenzen für das Verhältnis Deutschlands und Europas zu Amerika und Russland und andererseits für die Tektonik des Weltzusammenhangs, nicht zuletzt den Bezug auf Asien.

Hahns engagiertes Plädoyer legt (ein knappes Jahr vor dem Schicksalstag des 11. September 2001) dar, dass es nicht angehen kann, dass das Tochterland Europas, Amerika, jenes alte Europa zur Kolonie erklärt.

Ram Adhar Malls Einlassung antwortete auf Hahns Beitrag – im Blick auf ein Grundproblem des Nietzsche-Verständnisses, das Verhältnis zwischen dem Gedanken der »Ewigen Wiederkehr des Gleichen« und dem »Willen zur Macht«. Mall konfrontiert die Nietzschesche Konstellation mit der buddhistischen Einstimmung in das All-Leben des Kosmos, woraus er einerseits, kontrapunktisch zu allen verzeichnenden Nietzsche-Deutungen im totalitären Weltalter, die Konsequenz zieht, dass die Wiederkehr und der ihr benachbarte »Amor fati«-Gedanke ins Relief zu treiben seien. Auch der »Übermensch«, die Transzendenz über das bisherige Menschentum hinaus, ist letztlich nur auf die Wiederkehr hin sinnvoll zu exponieren, die Nietzsche freilich nicht konsequent habe zu Ende denken können. Als charakteristisch für das Defizit erkennt Mall Nietzsches Hochschätzung für das hinduistische Manu-Gesetz, bei weitgehendem Unverständnis für buddhistische Denk- und Lebensformen – unerachtet der in sich ambivalenten Rede vom »europäischen Buddhismus«. Mall bleibt dabei aber nicht stehen. Er deutet an, dass es eine Verbindung zwischen dem Gedanken der ewigen Wiederkehr und dem »letzten Faktum« des Willens zur Macht geben könne, die diesen Gedanken als die (an sich haltende) Kraft fassen lässt, deren wir bedürfen, um der Einsicht in die Wiederkehr standzuhalten. Malls Deutungen sind einerseits transversale Beiträge zu einem europäischen Nietzsche-Gespräch, zudem wissen sie sich der Perspektive verpflichtet, dass Europa, das jahrhundertlang nicht-europäische Weltkulturen interpretierte, nun seinerseits von anderen Weltkulturen aus zu lesen sei.

Es sind die Geschichte, mit ihren Blutspuren und Gewalttaten, ihrer zernichtenden Macht und die Rettung des Individuums aus ihrem Strom, denen Malls besonderes Augenmerk gilt; gerade der Versuch einer behutsamen »Verwindung« der Geschichtsphilosophie durch den Fingerzeig, dass die behauptete menschliche Singularität sich in den Naturkreislauf zurückzunehmen habe, zeichnet Malls Überlegungen als ein bedeutsames Stück der von Karl Hahn eingeforderten Ergänzung von Einheits- und Differenzparadigma aus.

In ähnlicher Intention geht der Religionswissenschaftler *Michael von Brück* den Zeugnissen von Subjektivität und Bewusstsein im Buddhismus nach, in denen er nicht die Antithese, wohl aber Antidota und Kontrapunkte zu europäischer, neuzeitlicher Ich-Identität bemerkt. Malls und von Brücks Vorträge bilden sich ihrerseits komplementär aufeinander hin ab: hier der in Indien geborene Philosoph (in Deutschland Schüler des einstigen Husserl-Assistenten Ludwig Landgebe), der sich tief, wenngleich nie ohne eine kritische Distanz, in der deutschen philosophischen Tradition auskennt und sein

Lebensthema in einer hermeneutisch phänomenologischen interkulturellen Philosophie findet, dort der Religionswissenschaftler, der aus den (etwa von Max Müller geprägten) Traditionen seines Faches die östlichen Quellen auslotet, und die Signatur des Unübersetzbaren nicht verkennt.

Der renommierte Alttestamentler und Ägyptologe *Manfred Görg* führte das Auditorium ad fontes: in die Entdeckung von Individualität und ihrer Prädiszierungsformen in der altisraelischen Religionsgeschichte, wobei eindrücklich deutlich wird, wie sehr Individualität und Gottesverhältnis, die Standnahme in der Todeserfahrung und die Einfügung in den Bund JHWS mit seinem Volk in genetischem Zusammenhang miteinander stehen.

Kurt Weis verdankt sich ein bemerkenswertes Ergänzungsstück: Weis analysierte auf dem Symposion, in einer losen Anknüpfung an Nietzsche und gesättigt von Beispielen, den Leib als den mittleren Ort, von dem her eine Selbsterfahrung als Subjekt und Objekt möglich ist.

Das Symposion wurde durch einen Vortrag des Turiner Philosophen, maßgeblichen Vertreters postmoderner Diskurse und Lehrers eines »schwachen Denkens«, *Gianni Vattimo*, abgeschlossen.

Vattimo fragt der »Weisheit des Übermenschen« nach und stellt, jenseits aller dogmatischen Fixierungen des »versuchenden« und »versucherischen« Denkens, die Nietzsches vieläugiges Denken nie wirklich treffen können, die Überlegung an, ob der sein-lassende Zug des »über« den bisherigen Menschen hinauszielenden Menschentums der Zukunft nicht, *contre cœur*, als Vorgestalt des demokratischen Zeitalters verstanden werden könne; eine tiefeschürfende Überlegung, die ihre Abgründigkeit, mit Nietzsche, an der Oberfläche verbirgt und Geleit gibt für eine Nietzsche-Deutung, die jenseits der Rechtfertigungen und Anklagen die »Fingerzeige zu einem neuen Leben« auch politisch ethisch sich anzueignen hätte.

II.

Der zweite Teil dieses Bandes (wie schon der beiden vorhergehenden Bände der Reihe) dokumentiert in der Folge, in der sie gehalten wurden, Vorträge vor dem Nietzsche-Forum in den vergangenen drei Jahren. Es könnte reizvoll sein, die vielfachen Entsprechungen zwischen den Texten ans Licht zu fördern. Es begegnen vielgestaltige Themen und Zugangsweisen: Beiträge zur genealogischen und problembezogenen Nietzsche-Forschung stehen neben Untersuchungen sachlicher und historischer Fragen, die zu Nietzsches Denken eine, wie immer geartete, Affinität aufweisen.

Albert von Schirnding liefert ein Stück Archäologie der Münchener Geis-

teskultur und einen Beitrag zur Vorgeschichte eines Nietzsche-Gesprächs, das seit seinen Anfängen vom *genius loci* Münchens geprägt war – und es bis heute, schon durch den Schwabinger Ort der Zusammenkünfte in der Seidlvilla, bleibt.

Hans-Joachim Beckers Vortrag geht mit einem wahrhaft an Nietzsches Moralgenealogie geschulten Blick dem Verhältnis eines der bedeutendsten Exponenten der klassischen deutschen Philosophie, J. G. Fichte, zum Judentum nach und befragt auch umgekehrt die jüdische Fichte-Rezeption: Dabei tritt im Sinn von Eberhard Simons durch Intrige »Vergessenes« plastisch ans Licht. Fichte wurde, nicht zuletzt aufgrund seiner »Reden an die deutsche Nation«, von Zionisten ebenso wie von assimilierten jüdischen Gelehrten als ihr Philosoph *par excellence* rezipiert, so wie umgekehrt Fichtes Philosophie, zumal in ihren praktischen Zweigen, ohne die Orientierung an der Apodiktizität des jüdischen Gesetzesbegriffes schwer denkbar ist: Beckers Beitrag zeigt an diesem Exempel eindrucklich, welches Reflexions- und Verständigungs-niveau mit dem Niederbruch des Jahres 1945 verloren ging. Für das »Schicksal Europas« wird es darauf ankommen, die Deutungsdimensionen wiederzugewinnen, die in der Begegnung klassischer deutscher Philosophie mit jüdischer Selbstverständigung verborgen sind. Eine »Hermeneutik des Verdachts«, die die Wissenschaft vom Judentum gegen die klassische deutsche Philosophie ausspielt, kann, wie Beckers Beitrag in seiner stupenden Quellenkenntnis und Nüchternheit eindrucklich zeigt, das letzte Wort nicht haben.

Margaretha Huber wendet sich in ihrem Beitrag zur Genese des Bildbegriffes, ausgehend von der antiken Pygmalion- und Narziß-Überlieferung, der Statuierung des »sehen lassenden«, zugleich aber Erkenntnis sistierenden Bildes in der griechischen Plastik und Malerei zu. Sie eröffnet, in Mitteilung langjähriger eingehender Forschungen zum Platonischen *Timaios*, Ausblicke auf die innere Affinität zwischen Bild und Logos-Philosophie, die am Sinnfälligen ihr Paradigma fand (die sprachliche Genesis von »idea« aus »Eidos« ist sprechend). Zugleich deutet sie aber, ebenfalls im Blick auf die Selbstbeschreibung des *Timaios* als einer »wahrscheinlichen Rede«, Konturen eines Bildverständnisses an, das sein Bild-sein nicht zu verschleiern sucht, und gerade dadurch Wahrheit zu verstehen gibt. M. Huber geht von Heideggers Epitheton über Nietzsche als den »zügellosesten Platoniker« aus, dem weiter nachzudenken ist, was zugleich Anlass sein kann, die abendländische Philosophie als eine Gigantomacheia zwischen Platon und Nietzsche zu verstehen.

Hans-Joachim Koch verdeutlicht sodann den transversalen, die Tiefendimension der Kulturen vergleichenden Gesprächszusammenhang bei Iqbal, Aurobindo und Tanabe in einem eindrucklichen Beitrag über die Nietzsche-Rezeption in Indien und Japan. Seine Erwägungen halten zugleich die Waage zwischen Dichten und Denken. Dabei wird auch das Problem der inter-

kulturellen Hermeneutik des Internationalen Symposions, namentlich aus dem Beitrag von R.A. Mall weitergeführt.

Dieter Borchmeyer wendet sich Nietzsches Goethe-Bild, dem Entwurf von Goethe als Über-Deutschem zu, was zugleich bedeutet, dass am Leitfaden Goethes über die Begrenzung des *décadence*-Jahrhunderts und seiner Rankünen hinausgesehen werden kann. Goethe ist für Nietzsche großes Exemplum und Pfadfinder in eine Dichtung und Weisheit der Zukunft. Die Zwiesprache endet allerdings am Bild von der griechischen Antike. Borchmeyer zeigt indessen auch, dass Nietzsches harsches Urteil, Goethe habe die Griechen nicht verstehen können (KSA 2/419f.), weil er den Orgiasmus »aus der griechischen Seele ausgeschlossen hätte«, im Fokus auf den zweiten Teil des »Faust« zu modifizieren wäre.

Andreas Urs Sommer legt sodann wesentliche, durch neuere editorische Entwicklungen sichtbar gewordene Zusammenhänge zwischen Nietzsche und Franz Overbeck offen. Dabei erfährt, wie schon in anderen Arbeiten des Verfassers, der spätere Overbeck eine Neugewichtung: Er wird nicht mehr, wie es lange Zeit Usus der Forschung war, als philosophisch nichts-sagender patristischer Einzelforscher und Baseler Pfahlbürger verstanden; vielmehr wird deutlich, dass er auch in seinen späteren Publikationen, seinen Aufzeichnungssplittern und dem »Lexicon« der Alten Kirchengeschichte ein Problem weiterverfolgt, das in der frühen Zwiesprache mit Nietzsche schon eine entscheidende Rolle spielte: die Frage, inwiefern der historische Ursprung, sei es des Christentums oder der griechischen Kultur, Maß setzende Kraft für eine Kultur der Zukunft beanspruchen darf. Der junge Overbeck war in diesem Punkt sehr viel skeptischer als sein Philologen-Freund. Er hielt das urchristliche, eschatologische Weltverständnis mit den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte für verloren, als Nietzsche noch das tragische Zeitalter bei den Griechen als Maßstab für Wagners »deutsches Delos« entwarf. Sommer kann darlegen, dass Nietzsches Philosophie des Vormittags sich zunehmend die Ursprungsskepsis von Overbeck aneignet und eingehend Anteil an seinen Forschungen nimmt. Dass sich vor solchen Horizonten erst die philosophische Suche nach Ausgang von einem Anfang und Rückkehr abzeichnet, die dem Parmenideischen Lehrgedicht zufolge dasselbe sind, deutet sich am Ende von Sommers Beitrag an.

Miriam Ommeln widmet sich in einem auf monographisch dokumentierten Forschungen beruhenden innovativen Beitrag dem inneren Zusammenhang zwischen Nietzsches »Ästhetik«, als die sein Denken bis in die Spätzeit weit jenseits der Aristenmetaphysik verfasst bleibt, und dem Surrealismus. Sie legt schlagende Entsprechungen zwischen dem »schwersten Gedanken« ewiger Wiederkehr und der surrealistischen »kritisch-paranoischen« Methode offen – in einem Text, der selbst Spiegelungen und Gegenbildlichkeiten vollzieht.

Eine weitere Variation auf das durch Margaretha Huber angeschlagene ästhetische Thema entfaltet *Annemarie Pieper*: Sie zeigt, dass Nietzsches dionysische Rechtfertigung der Kunst nicht auf eine Fixierung des Dargestellten zielt. Obgleich Nietzsche zufolge im in sich vollendeten Werk, wie durch das Auge der Ewigkeit hindurch, der Betrachtende seinerseits angeblickt wird, begleitet jener Ewigkeitsblick den Lebensgang und verweist auf Möglichkeiten eines »höheren Lebens«; sie sind in dem die Zeiten sammelnden Kairos des großen Kunstwerkes gleichsam versammelt. Auch bei Annemarie Pieper zeichnet sich eine Grunddifferenz zwischen der Eidos-Lehre Platons und Nietzsche ab, der weiter nachzugehen wäre.

Lothar Bluhm expliziert die ästhetische Problematik in ganz anderer, rezeptionsgeschichtlicher Linie weiter: in einer topologisch und motivgeschichtlich verfahrenen eindrucksvollen tour d' horizon zur literarischen Nietzsche-Rezeption der klassischen Moderne, die nicht nur die klassischen Topoi zwischen Thomas Mann und Stefan George oder Rilke, sondern auch eine radikale Moderne zwischen Döblin und Hans Henny Jahnngemessen gewichtet.

Nietzsches Gegenwärtigkeit als Diagnostiker der Moderne wird in virtuoser Weise von *Renate Reschke* auf die Probe gestellt. Die Sklaverei, die Nietzsche zufolge von den drei »M«: dem Moment, den Meinungen und den Moden ausgeht, verfolgt sie in kulturphilosophischer Perspektive auf die Konfigurationen gegenwärtiger Medien- und Cyberspace-Realitäten. Ihr eigenständiges Denken mit Nietzsche verhilft dazu, ein Maß des Humanum zu erkennen und eine Distanznahme zu gewinnen, die allererst sehen lässt, was »heute ist«, jenseits anachronistischer Kulturkritik und dumpfer Affirmation des Faktischen. Die Situation ist ohnedies längst schon so verfasst, dass sie weder pessimistischen noch optimistischen Kommentaren zugänglich ist.

Auch *Ingeborg Szöllösis* Interesse ist, bei ganz anderem Duktus ihres Textes, auf die Gegenwart bezogen. Sie liest Nietzsche unter Setzung eines Akut, im Zusammenhang von Schopenhauer und Bataille, als Anzeige einer Lebens-Ökonomie, die aus dem »Mehr an Kraft«, dem griech. »agan« oder der »Sonnenökonomie« heraus denkt, nicht aus der neuzeitliche Wirtschaftslehren bestimmenden Mängelverteilung.

Mein eigener Beitrag in diesem zweiten Teil des Bandes wendet noch einmal, nach anderen und eigenen einschlägigen Forschungen der letzten Jahre, den Blick auf das Grundverhältnis zwischen Heidegger und Nietzsche. In jener Konstellation können Vorzeichnungen eines Denkens am Ende der Metaphysik, in Rückbezug auf die metaphysischen Grundstellungen und im Übergang in ein Offenes, gefunden werden, die gleichermaßen tief reichen, aber – schon in der Form des Gedankens – im letzten nicht ineinander zu übersetzen sind. Umso stärker bleibt ihre (im Sinne Heinrich Rombachs) hermetische Verfasstheit einem denkenden Gespräch aufgegeben.

Edith Düsing bezieht Nietzschesche Motive der Gegenseitigkeit und des Bezuges von Selbst und Anderem auf die mit dem frühen Idealismus, zumal zwischen Hölderlin und Hegel, auf ihre Bahn geführte Vereinigungsphilosophie. Ihre These ist es, dass Nietzsche zunehmend jene Vereinigung aus dem Blick verlor, wiewohl er »im Labyrinth des Zwischenmenschlichen« auf der Suche nach jener Verständigungsdimension blieb. Düsings Vortrag ist ein veritables Stück der Freilegung von Fragekontinuitäten in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, die mit Nutzen wieder in Betracht gezogen werden.

Die abschließenden vier Beiträge sind schon 2000 oder 2001 als Vorträge gehalten worden. Sie werden, da sie in den vorausgehenden Band »Von der Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein Christ zu sein« nicht mehr Aufnahme finden konnten, gerne hier vorgelegt – umso lieber, als sich darunter Kostbarkeiten ersten Ranges finden. *Norbert Rath* zeichnet in übersichtlicher Darstellung die wechselvolle Genese von Thomas Manns Nietzsche-Deutungen nach, stets bezogen auf die Zeitläufte und nicht ohne Sinn für Dialektik: So legt er dar, dass Mann in Nietzsche Züge seiner selbst in der Zeit der Arbeit am »Faustus«-Romans erkennt, eben als er (wie dann in seinem Nietzsche-Vortrag »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung« aus dem Jahr 1947) Nietzsches Denken Mitschuld an den totalitären Verhunzungen gibt. Thomas Manns nicht primär philosophische, sondern aus Lebens- und Kunstbedeutsamkeit begründete lebenslange Nietzsche-Erfahrung kann umgekehrt das Perspektivengeflecht der Nietzscheschen Gedankentextur beleuchten. Dabei akzentuiert Rath in einer diskussionswürdigen Weise auch die Berechtigung von Lesarten, die Nietzsche unter die Exponenten einer »Zerstörung der Vernunft« (Georg Lukács) summieren. Bei aller Überzeichnung hat eine solche Position jedoch in Zeiten einer zunehmenden Domestikation Nietzscheschen Denkens ihr Gewicht und ihre Berechtigung. Auch im Blick auf Thomas Mann wäre dem Zusammenhang von Nietzsche und der Weimarer Klassik, namentlich seiner Beziehung zu Goethe nachzugehen, eine Perspektive, die ich zusammen mit Manfred Riedel an anderer Stelle zu akzentuieren versucht habe (vgl. den Sammelband »Natur und Kunst in Nietzsches Denken«, Weimar 2002, Reihe Collegium Hermeneuticum Band 8) und für die in diesem Sammelband exemplarisch der Beitrag von Dieter Borchmeyer einsteht.

Heinz Friedrich tritt in das »Zwielicht« geschichtlicher Erfahrung selbst ein und lotet am Leitfaden der Nietzscheschen Moralgenealogien die Erschließung des Menschlichen und Übermenschlichen aus, fokussiert auf den Staat. Die Griechen begriffen ihn in seiner nomologischen Verfassung als göttliche Hervorbringung, da die Menschen nicht zur Staatsgründung imstande seien: man liest dies in dem von Nietzsche in seiner »Unheimlich-

keit« erkannten, alle spätere Rede vom »zoon politikon« Lügen strafenden Melier-Dialog bei Thukydides. Friedrich weiß um diese Zusammenhänge, wenn er Gottfried Benn als den einzigen kongenialen Nietzsche-Fortsetzer im Delirium des 20. Jahrhunderts begreift, Schlussbild eines großen Essays, den sein Verfasser als »dilettantisch« im – besten – Sinne Jacob Burckhardts und Egon Friedell gelesen wissen will.

Hans-Rüdiger Schwabs Abhandlung schließlich über Karl May und Nietzsche, schon hinsichtlich der verarbeiteten Literatur eine kleine Monographie, ist glänzender Beleg eines Fährtenlesens: Die Nietzsche-Spur bildet bei Karl May einen durchgehenden Subtext, zumal in Mays Spätwerk, so wird deutlich: man mag sich ausmalen, wie sie unterschwellig Generationen von Karl May-Enthusiasten mit prägte.

III.

Im Regelfall sind die hier publizierten Texte Originalbeiträge, für deren freundliche und prompte Redigation und Abgabe ich den Verfassern zu herzlichem Dank verpflichtet bin. So vielfältig wie ein Forum, eine Denk-Agora, ist auch ihre Textur. Deshalb habe ich auf redaktionelle Eingriffe, wie sie in den Disziplinierungszwängen des akademischen Diskurses unabdingbar sind, soweit als möglich verzichtet. Man findet die Abschrift des inspiriert inspirierenden freien Vortrags neben der hochgelehrten, materialreich dokumentierenden Abhandlung und dem eleganten, Assoziation und Umweg nicht scheuenden Essay, der sich aphoristisch verdichten kann. Auch die Zitation ist sehr unterschiedlich: Vereinheitlichungen wurden nur in Rücksicht auf Verständlichkeit und Nachprüfbarkeit vorgenommen. Darunter fällt aber nicht eine Unifizierung der zitierten Nietzsche-Ausgaben. So unstrittig die entsagungsreiche editorische Arbeit von Giorgio Colli und Mazzino Montinari Maßstäbe gesetzt hat, hinter die keine Nietzsche-Deutung mehr zurückfallen darf, und so groß das Verdienst des Verlegers Heinz Friedrich ist, diese Ausgabe als Kritische Studienausgabe im Taschenbuch präsent gemacht zu haben, werden Nietzsche-Deutungen noch immer durch die Krönersche Ausgabe oder durch Schlechta mitbestimmt, wie man besonders sinnfällig an der französischen Nietzschedebatte erkennen kann. Solche Spuren sollen nicht getilgt, sondern dem Leser mitgeteilt werden.

Zum Ende ist zu danken: Frau Dr. Beatrix Vogel, der Musagetin und Symposiarchin des Nietzsche-Forums München, ohne die es seine Gestalt nicht hätte: Ihre Leidenschaft und Askese gehen über jeden Begriff und sind allen,

die sie aus der Ferne oder Nähe kennen, unvergesslich. Ich habe in enger Absprache mit B. Vogel die Zusammenstellung und Redaktion der Beiträge vorgenommen. Ihr Vertrauen und eine Denkfreundschaft über Jahre mögen darin dokumentiert sein. Großer Dank gilt Annemarie Pieper, der renommierten Nietzsche-Forscherin, die Fingerzeige auf ein künftiges europäisches Lebensethos zu geben weiß, für ihr Geleitwort; Dank ganz anderer Art sage ich meinem Halleschen Mitarbeiter Jean Ph. Strepp, Wissenschaftliche Hilfskraft der Professur für Praktische Philosophie der Alma mater, die den Namen Luthers trägt, für die Überprüfung von Zitaten, die Anlage der Register und manche philologisch philosophische Detailarbeit. Nicht zuletzt danke ich Frau Heike Barthel, Sekretärin am selben Ort, für Schreib- und Übertragungsarbeiten, die normale Dienstpflichten weit überschritten haben. Frau Baumgartner sei gedankt für ihre ausgezeichneten Transkriptionen, die kostbare, schriftlich nicht fixierte Beiträge erst zur Verfügung gestellt haben und Voraussetzung der Herausgebertätigkeit waren. Auch Parerga wie diese Herausgabe wären so nicht denkbar ohne das gemeinsame Leben und Denken mit meiner geliebten Frau Chris.

Das Nietzsche-Forum sollte in seiner heute einzigartigen Signatur, die Vielheit mit dem fragend angelegten Ariadnefaden Nietzscheschen Denkens im Weltlabyrinth verbindet und freundschaftliches Philosophieren auf der Agora mit dem Streit in der Sache zusammenführt, mit diesem Band weiter kenntlich geworden sein. Kleine »Feste des Denkens«, die sich in den regen Aussprachen nach den Vorträgen fortsetzten, mögen im Gehäuse der Schrift Dauer gewinnen – vor allem aber Anlass weiteren Denkens sein.

Nürnberg und Halle/Saale zum Jahreswechsel 2004/05
Harald Seubert

TEIL I

DIE AUFLÖSUNG DES ABENDLÄNDISCHEN SUBJEKTS UND DAS SCHICKSAL EUROPAS

DIE NOTWENDIGKEIT DER KONSTITUTION DES SUBJEKTBEGRIFFS IN DER NEUZEIT, DIE AUFLÖSUNG DES SUBJEKTS IN DER MODERNE UND DIE FRAGE NACH DEM NEUANFANG

Eberhard Simons

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Ich begrüße Sie zu dieser nachmittäglichen Stunde und diesem Beitrag, der uns in die Thematik einführen soll.

Sie haben das Thema schon gehört: Die Notwendigkeit der Konstitution des Subjektbegriffes in der Neuzeit – die Auflösung des Subjekts in der Moderne –, also der späten Neuzeit und die Frage nach dem »Was nun?« – dem Neuanfang.

Meine Damen und Herren, Subjekt und Objekt sind uns ganz geläufige Begriffe, grundlegend für unsere Spätepoch. Sie hat es in der Antike nicht gegeben. Im Griechischen finden Sie weder ein Wort noch eine Übersetzungsmöglichkeit für das, was Subjekt und Objekt ist. Das ist immer etwas ganz anderes, wenn man es dann transponieren will. Es sind neuzeitliche Begriffe: Sub-jekt und Ob-jekt. In der griechischen Sprache, in der griechischen Philosophie kommen diese Begriffe auffälligerweise nicht vor. Für die Neuzeit allerdings sind Subjekt und Objekt von einer ganz eigentümlichen Dominanz, und es wird von diesen beiden Begriffen eine Grundstruktur neuzeitlicher Erkenntnis- und Welt-Konstitution gebildet.

Die Aufhebung, ja Auflösung (unser Thema hier) des Subjekts, und damit zusammenhängend des Subjekt-Begriffs, ist notwendig geworden, weil erkannt wurde, welchen Preis diese Weltkonstruktion und Erkenntnis-Konstruktion hat. Einerseits ist die herrschende Ordnung und Einteilung von Welt und Erkenntnis in der Neuzeit durch diese Begriffe und ihren Zu-

sammenhang gebildet. Andererseits wird eben durch diese Herrschaft, wie spätneuzeitlich erst erkannt wurde, eine Weltdeformation, eine Naturdeformation und eine Menschendeformation eingerichtet und zur Normalität, die ihre höchsten Preise verlangt und einfordert. Und darum ist dieses Paradigma Subjekt und Objekt in den Strudel einer großen Frage und Infragestellung getrieben worden. Die bis zur Absolutheit getriebene Subjektivität des Subjekts ist in einer Weise herrschend geworden, sodass die Objektivität des Objekts absolut unterdrückt und beherrscht wird, mehr noch: Es gibt eine eigentümliche, umschlagende Dialektik zwischen beiden; die absolute Subjekt-Herrschaft und Selbstbehauptungs-Herrschaft, die sozusagen die verknechtteste, unterdrückteste Objektbeherrschung bedeutet, kehrt sich um, sodass es zu einer absoluten Beherrschung durch die Objektivität der Objekte kommt und das Subjekt zu einem geradezu sklavischen Nichts deformiert wird.

Das sind natürlich im Zuge einer Emanzipationskultur, wie sie die Moderne gerade darstellt, hinter- und untergründig schlimmste Zusammenhänge – allerschlimmste Zusammenhänge. Sie sind nicht allen bekannt. Das ist nicht etwas, was sich herumgesprochen hat, in unseren Tagen und überall. Aber es ist mittlerweile doch sehr bekannt geworden innerhalb einer bestimmten philosophischen Diskussion und innerhalb bestimmter wissenschaftlicher und praktischer Diskussionen – und zwar in allen europäischen Ländern, insbesondere natürlich in den westeuropäischen Ländern, also in Frankreich und in Italien, in Deutschland, aber auch in England und in Amerika.

Was aber heißt oder hieß das?

Die erstrebte Weltbeherrschung – jenes neuzeitliche Programm – schlug um in ein Beherrscht-Werden durch die Welt. Im Einzelnen: die erstrebte Naturbeherrschung schlug um in ein Beherrschtwerden durch die Natur. Die totale Instrumentalisierung aller praktischen Verhältnisse, möglichst aller praktischen Verhältnisse, schlug um in ein totales Instrumentalisiert-Werden. Die Mittel der Instrumentalisierung wurden zum Selbstzweck und der Zweck verkam zum Mittel. Und man konnte oft gar nicht mehr unterscheiden, was eigentlich Zweck und was Mittel ist. Dies verwechselte sich.

Solche Kritik der Instrumentalisierung und totalen Verobjektivierung wurde, wie gesagt, nicht überall sogleich erkannt und nur in einer bestimmten Philosophie und Wissenschaftstheorie wahrgenommen und vollzogen, in anderen Wissenschaften zum Teil, zum Teil auch nicht, entweder, weil man die Verobjektivierung und die ihr entsprechende Selbstbehauptung für unumgänglich hielt, wenn man denn ein solches Programm, wie die Neuzeit es verfolgt, realisieren will. Unter dieser Voraussetzung schien es unumgänglich, dies ins Werk setzen zu müssen. Ob man das gut findet oder nicht,

schön oder unschön, ganz egal, man muss es bitter hinnehmen. Es geht nicht anders. So die Einstellung mancher dazu. Andere Einstellungen lassen etwa sagen:

»Ach das ist ja im Grunde doch ein harmloses Unternehmen. Wir instrumentalisieren natürlich den Menschen und den menschlichen Leib, aber irgendwie bleibt der schon übrig. Da müssen wir uns keine Sorgen machen, der Rest ist nicht wirklich instrumentalisiert, auch wenn sämtliche medizinischen Systeme das tun, aber der Leib bleibt doch übrig. Im Grunde ist das ein harmloses Unternehmen.«

Diese Einstellung gibt es auch.

Philosophisch wurde die Kritik der Instrumentalisierung besonders durch die Kritische Theorie artikuliert, man denke vor allem an Adorno und seine Arbeiten zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In einem weiteren philosophischen Blickkreis ist die Kritik natürlich von Heidegger ausgegangen, die Kritik des Subjektbegriffs der Moderne. Aber auch schon der deutsche Idealismus, der so genannte, also Kant, Fichte, Schelling, Hegel bieten genügend Ansatz, um zu einer solchen Kritik zu gelangen. Auf die Konstellation bei Kant werde ich noch zu sprechen kommen. Und die Philosophie der Renaissance, die in Deutschland nicht so bekannt ist, wohl aber in Italien, hat schon in ihren bedeutenden Vertretern, etwa bei Vico und anderen, jene Kritik eindrücklich vollzogen und artikuliert.

In Fortführung nun und im Anschluss an die Kritische Theorie von Adorno und aller derer, die im weitesten Sinne dazugehören wie Bloch und Horkheimer u.a. kam es insbesondere in der französischen Rezeption der Kritischen Theorie, nicht so sehr in der deutschen Rezeption, zu einer Auflösung des Subjekts und des Subjektbegriffs zu Gunsten von – was eigentlich? Zu Gunsten eines offenen und unbestimmt gelassenen – wie man sich ausdrückt –, eines bunten prinzipienfreien, prinzipienlosen Wagens. Auf jeden Fall wollte man sich nicht mehr durch das, was die Subjektivität des Subjekts bestimmte, nämlich eine bestimmte Identitätsvoraussetzung, bestimmen lassen. In dem allgemeinen Diskurs der Kultur ist heute noch immer der Schrei nach der Identität das höchst Moderne und damit zugleich das Allerbeste. Das ist ein alter Hut. Es ist so gesehen ein alter Hut, weil es gar nicht auf dem Niveau der Zeit ist. Aber es ist im Umlauf, da man im Angesicht aller Entfremdungen und Enteignungen usw. immerhin zu etwas kommt. Und deshalb schreit noch immer alle Welt nach Identität und Selbst und Selbstverwirklichung.

Für die Franzosen ist Identität wirklich eine Fortsetzung, die es nicht besser, sondern schlimmer macht. Darauf muss man erst kommen, wie sie das

meinen. Was sie verstehen und gesehen haben. Vielleicht kommen wir ja in diesen Tagen dazu, das genauer zu klären. Bleiben Sie erst einmal ruhig bei der Meinung, die sicher viele haben, Identität sei doch schon etwas vom Tollsten. Da kann man zunächst dabei bleiben und dann sehen, was denn da nun vielleicht auch Problematisches ist.

Jedenfalls von einer bestimmten Philosophie der Franzosen wurde dieses Identische zum Nicht-Identischen entwickelt, weiterentwickelt. Und da ist nun das Andere das Gültige, um das es geht. Wie das Andere zum Nicht-Anderen steht und das Nicht-Andere zum Anderen, das lasse ich hier zunächst offen. Das Identische, also scheinbar wirklich die zutreffende Idee fürs Subjektive und Objektive in ihrer innersten Bestimmung, ist in der Tat neuzeitlich zum beherrschenden Paradigma geworden, in der Erkenntnis wie in der Wissenschaft, in der Praxis wie in der Organisation, in der Technik, Wirtschaft und Politik, ja in dem ganzen europäischen nationalen Kulturbetrieb.

War das denn nun eigentlich gänzlich ein Irrtum?

Dieses Paradigma kommt schon im Mittelalter auf, auch dann und besonders in der Renaissance. Zu fragen ist freilich, ob dies denn wirklich so verfehlt gewesen ist. Wie anders, muss man fragen, wäre denn eine Naturbeherrschung zum Wohle der Menschen möglich gewesen, ohne derartige Instrumentalisierung? Wie anders wäre denn ein solches Gesundheitswesen und seine Entwicklung zu Stande gekommen, medizinisch, wissenschaftlich, klinisch, ohne eine solche Instrumentalisierung? Selbstverständlich kann man sagen, hier wird nicht gleich der Mensch neu geboren und kommt mit neuem Leibe zur Welt, er wird »repariert«. Das ist doch auch schon etwas wert. Unter Umständen wird er freilich erheblich repariert, so dass er überhaupt weiterleben kann. Ist das nichts? Nun ja, das ist doch etwas wert. Es ist nicht gleich alles, aber es ist doch sehr viel wert. Und ohne solche Instrumentalisierung sind solche Wirkungen nicht zu erreichen. Das ist der Preis, den man zahlen muss, aber der Gewinn liegt doch auch auf der Hand.

Wie hätte es in der Neuzeit eine Rechtsentwicklung geben können, die in einem Vertragsdenken und Vertragshandeln resultierte, aus der so etwas wie die Autonomie des Menschen und die Autonomie von Institutionen hervorgegangen ist? Und was wären wir heute ohne solche Autonomie von Institutionen? Z.B. die Universität ist eine autonome Institution, was doch wunderbar ist. Zum Beispiel kann eben nicht ein Ministerpräsident kommen und sagen: »Was der Simons da erzählt, das passt mir nicht, ich verbiete das.« Das kann er nicht. – Sie meinen: »Noch nicht«. – Aber bislang noch nicht. Zuerst, am Beginn der Universität, war es aber so. Und das ist doch etwas wert, denn stellen Sie sich einmal vor, wir hätten nie solche goldenen Zeiten gehabt.

Wenn im Mittelalter in Paris einige Professoren auf der Seite von Averroes

standen, der sozusagen einer islamischen Philosophie anhing, dann griff der König ein und sagte: »Das passt mir nicht. Zu mit der Universität, ich schließe sie.« Hier konnte man nur froh sein, wenn die Universitäten wie in Paris die Sorbonne päpstliche Gründung waren, denn der Papst saß weit weg und wenn der König eingreifen wollte, dann wischte der Papst dem König eins aus und dies war wiederum günstig für die Universität, denn dann hat er denen erlaubt, was gerade der König verbieten wollte. Sie sehen also die emanzipatorische Bedeutung des Papsttums im Mittelalter. Aber immerhin, eine Autonomie gab es nicht. Der die Universität gegründet hat, der hatte auch das Sagen: Das war ganz selbstverständlich. Wo bleibt denn dann die Freiheit der Erkenntnis, die Freiheit der Wissenschaft usw.? Sie sehen, das wollen wir doch alles nicht missen, von der Autonomie der Kunst gar nicht zu reden, die die Hochschulen der Bildenden Kunst und der anderen Künste heute haben; und von der Autonomie individuellerer Art auch nicht zu schweigen, bitte schön. Das sind uns doch kostbare Werte, auf die wir nicht verzichten wollten.

Wie anders wäre ein moderner Staat als rechtlich verfasster, freiheitlich liberaler und sogar demokratisch parlamentarischer Staat möglich geworden, angesichts der überkommenen monarchischen Staatlichkeit und Reichsfürstlichkeit, die gewiss ihre ganz großen Verdienste hatte, aber die sich um so etwas wie Recht und Verfassung ja überhaupt nicht geschert hat? Noch auf dem Wiener Kongress 1815 traten alle europäischen Fürsten zusammen, die vier Hauptmächte hatten das Hauptsagen, das waren Preußen, Österreich, England und Russland und man wollte die Neuordnung Europas so regeln, dass man sich gütlich verständigte, gleichsam wie beim Kaffee und sagte: »Na, was habt ihr für Wünsche, was habt ihr für Wünsche? Wie können wir das denn zu so einem schönen Wunschausgleich bringen?« – im vertraulichen Gespräche, über ganz Europa. Man hatte vor, dies so einzufädeln – und so ging das auch. Da gab es keine Instanz, die sagen konnte: »Na hört mal also, wie ihr hier Polen verramschen wollt oder auch Sachsen« – Preußen wollte nämlich Sachsen haben und die Russen, die wollten Polen haben –, »wie ihr die verramscht, das geht nicht.« Sie hätten eine solche Einrede auch gar nicht begriffen. Der preußische König, der noch dazu vertreten war durch Hardenberg, der konnte es vielleicht hören, als dann wieder Wilhelm von Humboldt derjenige war, der ihn vertrat. An dieser Stelle aber muss man wieder einmal die Franzosen loben. ... Als einer auftrat, der gar nicht dazu hätte gehören dürfen, nämlich Talleyrand. Talleyrand war unter Napoleon Außenminister, auch zuvor schon war er ganz oben in der Diplomatie. Nachdem Napoleon gerade besiegt war, tauchte er wieder auf. Dies hätte er eigentlich gar nicht tun dürfen. Er hat sich sofort neben Metternich gesetzt, der eigentlich dem Kongress in Wien vorsah, und er hat in einem Satz die ganze Sache an sich gezogen und gewendet. Ja, also, er verstehe das,

was hier verhandelt werde, das seien vertrauliche Gespräche, die wären für einen Kaffeeplausch und am Kamin äußerst interessant, aber es gehe hier ja um völkerrechtliche Fragen und er hätte da überhaupt noch kein Argument gehört!

Und nun leitete Talleyrand den Kongress. Ich sage noch ein kleines Schmankerl dazu: denn die Hauptaufgabe des Wiener Kongresses (wir sind hier immer noch beim Thema!) war die, nicht nur Europa neu zu ordnen, sondern die Hauptaufgabe war, zu fragen: »Wie können wir denn das alte Europa so formen, dass es der Zukunft standhält?« Und diese Frage hat man übersehen, denn der Wiener Kongress war eigentlich der Anfang vom Ende des Alten Europa, weil die alten Mächte es nicht fertig gebracht haben, die Probleme der Erhaltung der Monarchie und die neuauftkommenden Autonomiebestrebungen irgendwie in Zusammenhang zu bringen. Der Einzige, der das hätte fertig bringen können, den hat man beschimpft, er sei nicht richtig im Oberstübchen, er ticke wohl nicht richtig – es war der Zar von Russland. Der Zar von Russland war überhaupt einer der wunderbarsten Kongressteilnehmer, denn der Kongress, der kam instrumentell nicht weiter, der tanzte ja nur. Und er war ein fantastischer Tänzer, ein fantastischer Liebhaber. Er war ein fantastischer Mann und Mensch und von daher hat er also die tollsten Ideen gehabt hinsichtlich einer Heiligen Allianz; von ihm stammt überhaupt dieser Begriff. Dies war nicht die Heilige Allianz, die sie dann später wurde, dieser reaktionäre Verein, der Zar hat vielmehr gefragt, wie es denn einen göttlichen Zusammenhang geben könnte zwischen den Untersten und den Obersten in einem gemeinen Staatswesen, so dass es zu einem gerechten Staatswesen kommen könne. Das ist ein toller Gedanke gewesen. Hätte er sich durchgesetzt, hätten wir keinen Sozialismus bekommen. Aber er hat sich bekanntlich nicht durchgesetzt, weil der König von Preußen, der Kaiser von Österreich und die anderen alle sagten: »Der tickt nicht richtig. Der hat zu viel getanzt und zu viel gehurt. Er ist nicht mehr richtig im Kopfe.«

Also dieses kleine Zwischenstückchen soll nur sagen, wir sind bei einem heiklen Thema: einerseits die Emanzipations- und Autonomiebewegung der Moderne und andererseits ihr hoher Preis. Und wie ist denn das eine mit dem anderen zusammenzubringen? Das ist eine heikle, prekäre Frage – noch immer. Denn wir würden, wie schon gesagt, auch umgekehrt nicht missen wollen, dass es so etwas wie eine Autonomie, einen Rechtsstaat, einen parlamentarischen Rechtsstaat oder gar eine Demokratie gibt.

Die Kantische Lösung, die Lösung am Höhepunkt der Vernunftaufklärung, darf auch hier erwähnt werden, kannte ja die ganze Problematik des Subjektivismus und Objektivismus aus dem englischen Empirismus, bzw. aus dem französischen Rationalismus und nahm diese Probleme auf, versuchte sie aber

doch in einer Art kritischen Begrenzung und Anerkennung zu einer Lösung zu bringen. Eben dies ist das Geniale an Kant, dass er das Instrumentelle sehr wohl anerkannte, es aber nicht zu größerer Verallgemeinerung brachte, sondern es begrenzte. Das war die transzendente Wendung nicht nur in der theoretischen Vernunft, sondern auch in der praktischen. Die transzendente Einheit war nicht mehr instrumentalisierbar und instrumentalisiert, sie konnte nicht mehr »verobjektiviert« werden, sondern es war ein *denkbarer* Weltzusammenhang, ein denkbarer Erkenntnis- und Lebenszusammenhang, ja eine Idee von Weltseele. Und Gott lag nicht mehr offen vor Augen, wie er noch dem Mittelalter erschienen war, sondern es war nurmehr zu denken und zu hoffen, dass Gott als Ursprung der Welt sei, zu hoffen, weil die Hoffnung ein Vernunftpostulat ist, das nur von Gott einzulösen ist. Die Versöhnung also soll sein, aber sie ist nicht in dieser Welt möglich, sondern erst in einer anderen Welt, aber in dieser Welt geht immerhin dieses, dass sich die Subjektivität und Selbstbehauptung nicht verabsolutieren und verallgemeinern, wie sich auch die Verobjektivierung nicht verallgemeinern kann. Daher kann der Vernunft eine Grenze gezogen werden. Das ist das nicht ungeniale Unternehmen von Kant, der also sich weder im Sinne der Romantik von aller Art von Instrumentalisierung und Versubjektivierung und Objektivierung abwandte, aber auch nicht jener neuzeitlichen Grundtendenz völlig verfiel. Kants Vernunftkritik zeichnet natürlich die Fragestellung vor, an der dann die anderen anknüpften, die Fichtes und die Hegels und die Schellings und so fort.

Fragen wir also noch einmal: Wo wären wir, wenn es nicht diese Bewegung zur Autonomie und Freiheit des Wissens, der Selbstbehauptung und der Unabhängigkeit gegeben hätte? Die Autonomie kam auf, sie war vorher nicht selbstverständlich, sie war keine allgemein anerkannte, weder kirchlich noch staatliche anerkannte Selbst-Behauptungs-Voraussetzung. Gleichwohl, meine Damen und Herren, trotz dieser Errungenschaft war der Preis der Autonomie des Selbstbewusstseins und des Bewusstwerdens der Subjektivität sehr hoch: gesellschaftlich, politisch, wirtschaftlich, organisatorisch, auch familiär, unser Körper entkörperlich individuell, schließlich auch naturhaft, denn die schöpferischen, seelischen und künstlerisch poetischen Lebensbezüge fielen doch ziemlich flach, auch schon bei Kant.

Ja, meine Damen und Herren, das war die Lage. Das ist in gewisser Weise noch die Lage und nun ist zu fragen:

Welche Antworten nun gibt es auf diese Situation?

Die erste ist die, dass es nicht mehr, wie um die Jahrhundertwende üblich und verbreitet, einen Glauben an den Fortschritt gibt. Diesen Glauben haben wir nicht mehr, wir haben ihn fast nirgends mehr. Einen Glauben an den Fortschritt und zwar einen generellen Glauben an den Fortschritt. Einen

Glauben an den Fortschritt hie und da mögen wir ihn noch haben, aber der generelle Glaube an den Fortschritt ist fundamental in Frage gestellt. Auch der Optimismus in die Besserung der Zustände ist nicht einfach sozusagen die felsenfeste Überzeugung der Massen und der Menge. Nun ja, aber was denn nun? Bleibt dann einzig noch die Verzweiflung oder was?

Es sind unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dieser heute geforderten Art der Vermittlung oder Entmittlung möglich. Ich will nicht eine einzelne bestimmte Antwort darstellen oder einer den Vorzug geben, denn damit beschäftigt sich ja unsere ganze Tagung. Es gibt verschiedene Referate, die verschiedene Antworten hier offerieren werden, auf die ich auch selber sehr gespannt bin. Das Gespräch ist eröffnet; und wir werden sehen, dass es unterschiedliche Antworten gibt, über die Sie ja dann eben auch diskutieren können.

Ich möchte aber einige Bedingungen nennen, ohne die eine Antwort wenig Überzeugung hat, wie mir scheint, ja gar nicht möglich ist. Die Antwort also auf die Infragestellung des Subjekts oder der Selbstbehauptung, sogar der absoluten Selbstbehauptung, kann nicht sich so ins Unverbindliche, nicht identische Bunte herumtreiben, dass Wissenschaftlichkeit des Wissens oder eine Philosophie als argumentativer Zusammenhang unmöglich wird, wenn man nur noch ein paar *Aperçus* zur jeweiligen Lage von sich gibt, ein paar Witze zur Situation und damit hat es sich. Das glaube ich, ist bei manchen Franzosen der Fall, dort wird es so exerziert, in Deutschland nicht so sehr, wie sich versteht. Das ist, so glaube ich, keine Möglichkeit, mit der eine Gesellschaft oder auch ein Einzelner leben kann. Ich glaube, dass solche Antworten nicht das neuzeitliche Niveau kommunikativer Verständigung unterschreiten dürfen, welche kommunikative Verständigung heißt: Rechtsstaatlichkeit, Parlamentarismus und Öffentlichkeit und welches Niveau heißt: Freiheit auch im Sinne von autonomer Freiheit. Wenn man diese Höhe unterschreiten würde, so würde man in vorneuzeitliche Zustände regredieren: und eben dies halte ich für keinen gangbaren Weg.

Mein Vorschlag nun allerdings – ich bin gespannt, was andere an Vorschlägen machen – auf die Frage »Was nun, nach der Auflösung des Subjekts?« ist *nicht*, nach dem Vorschlag der Kritischen Theorie, die Dialektik der Aufklärung weiterzubestimmen. Wir haben die Dialektik der Aufklärung schon allzu sehr und nach allen Richtungen vollzogen. Also noch einmal eine Dialektik von Aufklärung, dies halte ich nicht für die Lösung. Das ist aber jetzt hier nur einfach ein simples Bekenntnis.

Ich meine, wir könnten und dürften neue Dimensionen des Denkens erschließen, Dimensionen des Denkens, die wir nämlich neuzeitlich schlicht vergessen haben. Und diese Vergessenheit zu ent-gessen, das wäre m.E. etwas, das sehr viel ans Licht bringen könnte.

Und was haben wir schlichtweg vergessen? Und was bedeutet es, dass wir es vergessen haben? Sie sehen, meine Damen und Herren, eine Kritik, die angesichts von bestimmten Problemen sich artikuliert, ist auf einem ganz anderen Niveau angesiedelt, als eine Kritik, die sagt: »Worum es hier geht, das wissen wir doch überhaupt noch gar nicht. Wir haben das vergessen und zwar wirklich. Wir können überhaupt noch nicht darüber reden, worüber wir reden möchten, weil wir es vergessen haben!«

(Im Flüsterton:) Ja Moment, also das ist ja peinlich, das ist sehr peinlich – jawohl, sehr peinlich. Und dieses ist ein neuer Ansatz, die Entdeckung der Vergessenheit. (Weiter in normaler Tonlage:) Mit dieser Artikulation, mit dieser These des Vergessens – ich könnte Ihnen das z.B. so thematisieren, dass ich unter Wirtschaftsleuten Vorträge halte und Ihnen sage: »Ihr redet ständig von Geld, ihr wisst nicht, wovon ihr redet, denn ihr habt vergessen, was Geld ist. Ihr wisst es gar nicht.« Zunächst ist die Reaktion: »Das ist doch eine Unverschämtheit, dieser Kerl usw. usw. usw. ...« ... und dann kommen sie drauf und dann sagen sie: »Stimmt, wir wissen nicht, worum es sich handelt. Das haben wir nicht gehört, das haben wir nicht gesehen, ... poh, das sind ja die Sachen!« Und dann geht es neu los. Die ent-gessen nichts gerne. Aber sehen Sie, es ist doch ein großer Unterschied, ob man sagt: Also ihr müsst wirklich hier und da dies und jenes neu berechnen und zwar so und so – als wenn man sagt: Eure ganzen Bereiche haben eine ganze Dimension von zu Berechnendem »vergessen«. Und ihr kommt nicht drauf und weil ihr nicht draufkommt, sind die Rechnungen alle für die Katz!

Diese Vergessenheit ist es. Man könnte sie geradezu theologisch als die Erbsünde bezeichnen. Die Erbsünde wäre dadurch einmal qualifiziert bestimmt. Theologen mystifizieren das ja immer und sagen, wenn man nachfragt, was ist denn nun das eigentlich? – »Ja, das ist eben mystisch, ist ein Mysterium.« Also könnte ja nun mal die Erbsünde z.B. in einer Art von Vergessenheit bestehen. So unwissend durch die Welt zu laufen, das ist sündhaft. Und die Leute wissen gar nicht, dass es sündhaft ist.

Die Alten, meine Damen und Herren, haben noch unterschieden, was wir nicht unterscheiden. Die Unterscheidung haben wir auch schon vergessen. Die Alten haben unterschieden: Es gibt überhaupt nicht nur die eine Welt. Wir reden immer von der einen Welt. Das gibt es aber gar nicht. Es gibt die Unterwelt, es gibt die normale und es gibt die Oberwelt – die olympische. Die Moderne verweist nun alles auf eine Welt und ein Weltniveau. Was sie für Diskurse führt, es sind Unterweltdiskurse, weiter nichts. ... Wir müssen fragen: Wollt ihr bei der Unterwelt bleiben? Wie wäre es denn, wir würden einmal olympische Diskurse einführen? Da hört man z.B. gerade wieder von einer gewissen Seite her einen Aufschrei, die sagen: »Unerhört, das können wir doch gar nicht formulieren, das können wir doch nicht sagen, das ist

doch nicht mehr zu sagen in der Neuzeit. Solche Mysterien kann man nicht mehr zur Sprache bringen.«

Doch: das kann man sagen, das kann man zur Sprache bringen. Was ist denn z.B. Delphi für ein Wissen? Was für ein Wissen haben sie denn dort produziert? Die Neuzeit meint, sie haben nur zweideutiges Wissen hervorgebracht. Wenn Delphi sagt: »Wenn du diesen Fluss überschreitest, dann wirst du ein großes Reich vernichten«, kommt der Krösus, beschwert sich beim Orakel von Delphi und sagt: »Hier, ich habe vor ...« »Ja sicher, das haben wir ja auch gesagt.« Der meinte natürlich ein Großreich, aber nicht das andere Reich. Er hat sein eigenes Reich vernichtet. Haben die gesagt: »Ja, du hast dein eigenes vernichtet.« Das ist, für die Neuzeit, Zweideutigkeit und Zweideutigkeitsmissverständnis von Eindeutigkeit. Die Neuzeitler sind immer eindeutig. Die ganze Neuzeit ist aber zugleich die Epoche der totalen Zweideutigkeit. Eitel ist der Mensch. Man kann sich auf nichts verlassen, was Menschen tun. Man muss die Zweideutigkeit sehen – die Zweideutigkeit, in der Attitüde der strengen Eindeutigkeit.

So, meine Damen und Herren. Es ginge ja vielleicht darum zu merken, dass Delphi weder zweideutig noch einfach eindeutig, sondern mehrsinnig ist, in dieser Mehrsinnigkeit deutet es etwas an, was die Menschen als Lebensspruch, den sie übernehmen, führen und weiterbringen kann. Dann ist Delphi weder ein Ort, wo die Definition von Begriffen geschieht, noch ist Delphi ein Ort, wo Urteile gefällt werden, noch ist es Delphi, wo Schlüsse gezogen werden, sondern, wo *erinnert* wird, so dass Zukunft sich eröffnet. Und Erinnern wird mehrsinnig erwogen. Und da – ich nenne Ihnen nur eines – haben wir auch vollständig etwas weiteres vergessen: Wir glauben rational, aufgeklärt wie wir sind, so etwas wie Bann und Fluch, wie Segen und Eröffnung, wie Verhexung oder Ent-Hexung, dies seien alles abergläubische Dinge, die es nicht gebe.

Ich mache Sie darauf aufmerksam, dass Friedrich Nietzsche eine Schrift geschrieben hat, »Der Antichrist«, und dass die Unterüberschrift heißt: »Verfluchung des Christentums«. Nun schlagen wir das einmal nicht, wie so oft, als ganz dicken Hammer auf das Christentum, sondern man stelle einem solchen Philosophen einmal die Frage: Was hat denn Fluchen als philosophische Kategorie zu sagen? Was ist denn das eigentlich? Und was ist Bannen? Und was ist Hexen? Das sind ja alles keine Realitäten mehr, angesichts der üblichen rationalen Selbstaufklärung, die jeder so mit sich schleppt. Und jetzt können Sie zugleich fragen: Was heißt Fluchen, was heißt Segnen? Die ganze alteuropäische Geschichte ist voll von Fluch, aber auch von Segen. Wie hängt denn das zusammen? Ja, da würden die einen sagen: »Ja, das ist eben typisch dieses abergläubische, voraufklärerische, religiöse, jüdische und christliche Getue und Gemache. Sie sind schuldig geworden mit ihrem

ewigen Fluchen und Verfluchen. Das war ja Hauptgeschäft: auszuschließen aus dem Reichsverband und Lehensverband und in die Hölle zu stecken. Das ist genau das, warum Christentum eine Sache von vorgestern ist, das Judentum noch vorgestriger.« Oder man könnte sagen: »Das mag ja alles so sein, aber wie halten wir es denn eigentlich mit dem Fluchen oder mit dem Segnen? Was bedeutet denn das sonst noch?«

Wenn man, meine Damen und Herren, diese Phänomene einmal nicht auf die großen kulturellen Themen bezieht, sondern sich eingesteht, dass dies Dinge sind, die, wie z.B. Ehe, täglich stattfindet. Ehe findet doch täglich statt, nicht so, dass da sich rational verständigt wird, was ist die Frau, was ist der Mann, was wollen wir gemeinsam, sondern hier werden Flüche verhexend eingebaut und damit ist klar, wer die Hosen an hat und wer das Sagen hat und wie das abläuft. Kein Wort wird darüber verloren, und doch funktioniert es so. Ist es nichts, wenn man auf diese Verhältnisse sieht? Die Ehe ist das familiärste Verhältnis von der ganz normalen Art. Kann man sagen, hier sind im Grunde überhaupt keine rationalen Prinzipien im Gange? Das ist ja alles etwas ganz anderes, was abläuft. Wenn man das entdeckt, wird einem anders und dann sagt man sich: Ja Moment, dann ist das Segnen und Fluchen ja ein ganz modernes psychologisches, soziologisches Aufklärungsthema, aber leider haben wir das vergessen. Es gibt weder philosophisch noch soziologisch noch psychologisch eine wirkliche Sinnbestimmung von Verfluchen und wie man das macht und wie es funktioniert und sich auswirkt. Alles vergessen.

Das sind wirklich tiefgreifende Dimensionen, die wir vergessen haben. Und ich bin der Meinung, dass wir eine Aufklärung von der Art, wie wir sie hatten, nicht weiterzutreiben brauchen, die noch genauer und noch präziser ist, sondern eine, die solche Dimensionen einbezieht. Und deshalb ist Nietzsche so wichtig, weil er nämlich diese Dimensionen aufnimmt. Nur bemerken die Nietzsche-Leute und -Interpreten dies gar nicht. Sie meinen eben, der Fluch auf das Christentum heißt: »Der Hammer drauf und nun ist es erledigt.« Sie stellen sich gar nicht dem philosophischen Thema des Fluches und dem Verwandeln des Fluches, das Nietzsches Schrift auch enthält. Sie fragen auch gar nicht, wie sich eigentlich Fluchen als männliches Bannen von weiblichem Hexen unterscheidet. Dieses Problem stellen sie sich nicht als Nietzsche-Thema. Ich schlage vor, das einmal auf einer Nietzsche-Tagung zu tun. Einer der ganz wenigen, der das tut – Sie werden erstaunt sein –, ist Theodor W. Adorno. Er hat in seiner »Negativen Dialektik« zum ersten Mal von der verhexenden Vernunft gesprochen und vom Hexenwesen im Denken – »Die verhexte Vernunft« und die verhexende Vernunft. Adorno also ist draufgekommen und Bloch auch. Denn sie wussten, wem sie erlegen sind in ihren ganzen Gottgläubigkeiten und Orthodoxie-Gläubigkeiten. Sie

waren viel gescheiter als all die Aufklärer. Blicken Sie einmal auf das Ende der Aufklärungszeit. Da kann man sagen, das ist Regression, also das dunkelste Mittelalter.

Ich denke, meine Damen und Herren, das sind Themen, die wir – auch in Deutschland – haben, obgleich wir uns ihnen nicht stellen. Die Deutschen haben damit viel zu viel zu tun, als dass sie darüber nachdenken möchten. Wir haben mit Fluchgeschichten zu tun. Der Nationalsozialismus ist ohne das m.E. gar nicht zu denken, er wäre gar nicht zur Aufführung gekommen. Aber wer da offener ist, meine Damen und Herren, das sind die Franzosen.

Die Franzosen reden in vielen ihrer Beiträge zuweilen vom *séduire* – vom Verführen, vom Verhexen, von den Obsessionen, usw. und so fort. Ihre Literatur ist in einem enormen Ausmaß voll von solchen Themen ...

Die Vernunft bleibt eben gerade nicht nur oben, sie kommt auch mit ins Getrudel, aber sie wollen sie natürlich auch retten. Und wie nun, das ist ja das Interessante. Wir haben einen Deutschen – und das ist nun wieder mal deutsch –, der auf die Vergessenheit aufmerksam gemacht hat: Heidegger. Die Seinsvergessenheit ist schon ernst gemeint. Die Franzosen haben das verteidigt. Und dann haben sie gesagt: Ja, nun lassen wir es nicht nur bei der Seinsvergessenheit, und sie kommen auf eine Vergessenheit, die hierzulande zu unangenehm ist: Damit vollzieht sich ein Bruch. Den Franzosen ist das angenehm. Das kommt auf den Lebensstandpunkt an. Für die einen ist es unangenehm, für die anderen ist das angenehm. Das ist doch ganz klar. – Also die Seinsvergessenheit ist der originäre Beitrag Heideggers. Er bedeutete aber eben auch Weltvergessenheit, er bedeutete Geschichtsvergessenheit, er bedeutete Politikvergessenheit. *Und Vergessenheit ist etwas anderes als nur ein falsches Argument oder ein Irrtum.*

Und deshalb denke ich – und das war mein Beitrag als Vorschlag, der aber offen lässt, was die anderen beitragen und vorschlagen –, *das Thema der Vergessenheit nicht ganz zu vergessen und es auf diesem Niveau zu behandeln und nicht nur vor dem Fragehorizont der Aufklärung, Neuaufklärung, Weiteraufklärung, Emanzipation, weiteren Emanzipation und noch weiteren Emanzipation.* Und dadurch kommen neue Dimensionen auf: Einige habe ich Ihnen angedeutet, die Ihnen vielleicht doch wirklich neu waren, nämlich zum Beispiel die Dimensionen durch Vernunft, Verhexung zu betreiben – durch Vernunft zu bannen. Das wäre einmal für eine Universität hervorragend zu merken, wie sie selbst eine Bann-Institution ist und dass nicht nur die Päpste in vergangener Zeit einmal gebannt haben – heute bannen sie ja auch nicht mehr ganz so. Sie nehmen sich in acht. Diese Bannverhältnisse geben zugleich zu verstehen, *dass zum Beispiel keiner andere*

bannt, ohne sich selbst zu bannen. Da können Sie sich doch einmal vorstellen, wie gebannt die Kirche ist, wenn sie so viel gebannt haben!

Wie kommen sie aus der Bannung je heraus? Durch viel Segen, muss man sagen. Aber wir sind mitten in diesem Netz. Wir haben auch schon ganz schön gebannt und verhext. Wir haben es vielleicht nicht so sehr gemerkt und dadurch uns selbst verhext. Wie kommen wir denn da nun heraus? Mit welcher Art der Aufklärung, mit welcher Art der Neuschaffung unseres Selbstwesens? *Und ist nicht vielleicht gerade manche Ideologie oder manche Vorstellung von Selbstverwirklichung nichts als ein Bann unter Männern?* Unter dem Bann zu stehen, den man sich selber schafft.

Wenn man die Fragen einmal so stellt, wird es anders und dann kommt man auf andere Gedanken. Und das, denke ich, kann man auch und gerade von Nietzsche lernen – wie weit, das werden wir ja nun sehen.

Ich jedenfalls danke Ihnen mit diesem Vorschlag fürs Mitgehen zu nachmittäglicher Stunde. Wir werden ja sehen, wie es weitergeht. Jedenfalls schließe ich hier erst und sage so weit.

(10.11.2000)

GRUND UND ABGRUND DER SUBJEKTIVITÄT

ZU ONTOLOGIE UND DIALEKTIK DES SELBSTBEWUSSTSEINS IM AUSGANG VON SCHLEIERMACHER UND NIETZSCHE*

Harald Seubert

Die Epiphanien der späten Moderne, in denen die vielfach konstatierte Auflösung des abendländischen Subjekts ihren Ort hat, sind nach einer treffenden Diagnose von Charles Taylor eng mit den Konflikten dieser selben Moderne verflochten.¹ Und beide, die Epiphanien und die Konflikte, »zeigen« die Subjektivität in Gestalten, die zuvor nicht aufgedeckt, also: »enthüllt« wurden. Dies gibt Anlass, die *Auflösung* des Subjektseins als eine Weise der »Erhellung« (apokalypsis) zu verstehen: In ihr prägen sich die Konturen der Subjektivität besonders prägnant aus.

Die innere Ambivalenz der Subjektivität, der gemäß sie auf ihren Grund und ihren Abgrund hin zu durchdenken ist, wird besonders prägnant freigelegt, wenn Jean Paul seine bildmächtigen Gegen-Welten zu dem »Ersten Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre« von 1794 im »inneren Afrika« seines späten »Selina«-Romans kulminieren lässt. Bei Jean Paul öffnen sich in der Durchforschung des Unbewussten »Bergwerke«, die wie ein umgekehrter Ideenhimmel erscheinen. Jenes »innere Afrika« ist ein Reich des Unergründlichen und Unermesslichen, das den Dürftigen »reich« macht und »ihm die Grenzen ins Unsichtbare« rückt. Es gebiert Monstren und zieht doch nicht einfach in einen Schlaf der Vernunft hinein, sondern lotet deren Tiefendimension aus. Jean Paul hat fast im selben Atemzug vor diesem Ausgriff in ein »Apeiron« gewarnt. In der »Vorschule der Ästhetik« notiert er: »Wenn man die Kühnheit hat, über das Unbewusste und Unergründliche zu sprechen: so kann man nur dessen Dasein, nicht (seine) Tiefe bestimmen wollen.«² Jean Pauls Tiefen-Philosophie begleitet den Höhenweg neuzeitlicher Subjektivität dort, wo er bei Fichte an einen Gipfelpunkt vordringt,

und sie schöpft mitunter aus denselben Quellen, aus Platners Kollegs, die die Platonische Seelenlehre erstmals wieder in ihrem Gewicht deutlich machen. Indes: Jean Pauls Entdeckung des Inneren des Ich führt zugleich auf die abgründige Traum-Wirklichkeit, die in der »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott ist« figuriert wird. In dieser Verbindung wird jählings die »conditio moderna religiosa« sichtbar.³

Die untergründige Ich-Realität, welche die Vision eines Schicksals Europas Gestalt gewinnen lässt (und als Unterton in Nietzsches Wort »Gott ist tot« nachschwingt!), beginnt mit der Evokation einer Kindheitserinnerung: »Ich lag einmal an einem Sommerabende vor der Sonne auf einem Berge und entschlief. Da träumte mir, ich erwachte auf dem Gottesacker.« Die Zeit, die später, nämlich bei Heidegger, als Horizont der Daseinserfahrung aufgewiesen werden wird, begegnet im Modus einer leeren Ewigkeit. »Die abrollenden Räder der Turmuhr, die elf Uhr schlug, hatten mich erweckt.« Doch das den Akkord setzende Grundmotiv jener Dichtung, die ihr Ziel als »die Entschuldigung ihrer Kühnheit« fixiert, der Ton, der der Gestalt von Christus entspricht, in dessen Brust anstelle des Herzens eine offene Wunde klafft, ist die Schwankung zweier »ungeheurer Misstöne«, »die [...] miteinander kämpften und vergeblich zu einem Wohllaut zusammenfließen wollten.«⁴ In diesen Misstönen, die die trinitarische Confessio *und* zugleich die Selbst-Identität in ein gedoppeltes Ich und Ich zerreißen, zeigt sich, dass kein Gott ist. »Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen [...] stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an.« Der Schlusspunkt des dornenverwachsenen Blumenstücks aus dem »Siebenkäs«-Roman besteht darin, dass sich das »neue Unendliche« einer Welt, in deren Mitte der Tod Gottes sichtbar wird, zu einer alteuropäischen Idyllik kontrahiert; in der beengenden Hinsicht auf eine Welt, in der die Verehrung Gottes noch möglich war. Hier klingen die Dissonanzen noch einmal voll auf, deshalb sei der fragliche Passus ohne Kürzungen in Erinnerung gebracht: »Und als ich niederfiel und ins leuchtende Weltgebäude blickte: sah ich die emporgehobenen Ringe der Riesenschlange der Ewigkeit, die sich um das Welten-All gelagert hatte – und die Ringe fielen nieder, und sie umfasste das All doppelt – dann wand sie sich tausendfach um die Natur – und quetschte die Welten aneinander – und drückte zermalmend den unendlichen Tempel zu einer Gottesacker-Kirche zusammen – und alles wurde eng, düster, bang – und ein unermesslich ausgedehnter Glockenhammer sollte die letzte Stunde der Zeit schlagen und das Weltgebäude zersplittern ... als ich erwachte.« Es ist ein »frohes Erwachen«, denn die Seele kann wieder Gott verehren. Sie träumt, im Sinn Nietzsches so, dass sie weiß, *dass* sie träumt.

Die Auslotungen des Selbstseins, die sich der ästhetischen Moderne verdanken, gehen einen Schritt weiter. Das sich bewusste Subjekt wird eingeklammert, es zergeht zu nichts. Allenfalls bleibt, wo Ich gewesen war, die Stelle einer komponierten Pause. Deshalb sind die Epiphanien nicht Erscheinungen des großen Augenblicks, sondern der Zwischenräume, des Bildes von einem in der Unbefragtheit des Raumes seienden Ding. Dieser Grundzug führt in die Nähe der im Sinn Celans »jenseits der Menschen« zu singenden Lieder. Als ein Paradigma hat Ezra Pound den Satz überliefert: »In einer Station der Métro. Das Erscheinen dieser Gesichter in der Menge: Blütenblätter auf einem nassen, schwarzen Ast.«⁵ Die Schrittfolge von Rilkes Dichtung von den Dinggedichten über den »reinen Bezug« der »Sonette an Orpheus« bis zu dessen vollständiger Rücknahme in den Raum in letzten Gedichten wie »Gong« wäre dem an die Seite zu stellen: »Nicht mehr für Ohren ...: Klang, / der, wie ein tieferes Ohr, / uns, scheinbar Hörende, hört. / Umkehr der Räume, Entwurf / innerer Welten im Frein ...«.

Man erlaube mir an diesem Punkt einen kurzen methodischen Halt: Die Frage nach Ontologie und Dialektik der sich wissenden Subjektivität verstehe ich als eine Abkürzung, gleichsam als Zeichenschrift, für das aufgegebene doppelte Problem der »conditio religiosa« und der »conditio moderna«. In solchen Verdichtungen kann sich philosophische Reflexion welthaft, zu der Welt, in der sie einen Ort finden muss, verhalten. In den Epiphanien einer konfligierenden Moderne ist das Fenster aus dem begrenzten Raum des »Ich denke« geöffnet worden – auf die Abgründe, über denen wir uns nach Nietzsche wiederfinden, wenn wir erwachen: auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend (vgl. KSA I/760). Nietzsche verhielt sich dazu als Moralist aus dem Geist Montaignes – er wagte den Blick in den Abgrund derart, dass nicht die großen und letzten Welthypothesen von »Gott« oder »Freiheit« der beobachteten Einsicht überstülpt werden.

Zeitsignaturen sind Kürzel; sie lassen ein Drama aus dem Abstand betrachten. Um nicht zu verdecken, dass es gleichwohl ein Drama bleibt, empfiehlt sich eine Perspektive, welche die »Hermeneutik« des Subjekts« zugleich als dessen »Crisis« beschreibt.⁶ Ihre Geschichtsfigur ist »wiederholend« und darin phänomenologisch, aufweisend. Sie wird sich in einem weitgefassten Feld des Zugespielen aufhalten. Neuzeitliche Blickverengungen aufzureißen, bedeutet allerdings nicht schon, die Subjektivitätsfrage zu suspendieren, was sich bereits im Blick auf die Platonischen Erwägungen über die Verfasstheit und Vertrautheit der Seele mit sich verbieten müsste. Auch ist zu bedenken, dass dem punktuellen Subjektivitäts-Prinzip stets, zumal in der frühen Neuzeit, Gegenstimmen geantwortet haben: es sei nur an Spinoza und die Renaissancephilosophen erinnert. Subjektivität gehört zum europäischen Ethos.

Europa blickt immer wieder in andere Weltgegenden hinüber; ist Europa doch im Sinn des alten Husserl »Einsicht«; ein Gedächtnis, das letztlich nie territorial definiert war, sondern seinen Anfängen nach auf der Nadelspitze einer Polis sein Drama entwickelt hat. Und wenn es Land des Abends ist, so hat Europa vielleicht in seinen besten Stunden nach Morgen geblickt.⁷

I. Grund und Abgrund: Experimente der Mitte

(1) Es lohnt sich vor diesem Hintergrund auf Schleiermachers Auslotung der Subjektivität zurückzugreifen; hält sie doch in bemerkenswerter Weise die Mitte zwischen Grund und Abgrund des Subjekts. Der Ursprungspunkt von Selbstsein und Selbstwissen ist für Schleiermacher nicht »unmittelbar« oder konstituierend. Er ist erst an einer vergleichsweise späten Stelle in der Reflexion aufzuweisen, wobei Re-flexion jene »visio interior« meint, die nach Augustinus den Menschen als »experimentum medietatis« (als Experiment seiner eigenen Mitte) ausmacht.⁸ Schleiermacher bestimmt das zeitliche Leben als »Wechsel von Denken und Wollen« (nach M. Frank [Hrsg.], Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, S. 118).⁹ Es ist das raumzeitliche Kontinuum, nach Leibniz: eines der beiden Labyrinth der Philosophie, das diesen Wechsel als fortgesetzten und pausenlosen Übergang erscheinen lässt. »Denn zwischen zwei Tätigkeiten, die sich aufeinander beziehen, können wir unmöglich eine Null setzen« (ibid.). Diesen Übergang denkt er als Gefühl »reinen unmittelbaren Selbstbewusstseins« (ibid.), das nicht die Form eines Bewusstseins hat. Schon gar nicht kommt es ihm zu, »Selbstzuschreibungen zu treffen.«¹⁰ Wohl aber ist es als nicht aufgehellte Grundverfassung des Ich sich selbst unmittelbar inne. Im Blick auf den Epochenhorizont der Empfindsamkeit und bezogen auf seine romantischen Zeitgenossen unterstreicht Schleiermacher, dass Gefühl nicht mit »Empfindung« gleichzusetzen sei. »Das Gefühl ist durchaus nichts subjektives, wie man gewöhnlich annimmt, sondern geht ebenso wohl auf das allgemeine wie auf das individuelle Selbstbewusstsein« (ibid., S. 119). Dies ist der Ursprungsort der von Schleiermacher aufgewiesenen hermeneutischen Grundfigur des »individuellen Allgemeinen«.

Das individuelle Selbstbewusstsein endet nicht am allgemeinen Bewusstsein; das Gefühl mag zurücktreten, es hört aber nicht auf zu sein. Es ist eine fluide Begleitstimme von Handlungen und Verständigungen, ein unendlicher Strom in der Zeit. Da es selbst nicht auf Endlichkeit, als gliedernde Zeitpunkte bezogen bleibt, Zeit insofern transzendiert, verweist es auf das religiöse Gefühl als den schlechthinnigen »Repräsentanten des transzenden-

ten Grundes«. Das Gefühl des »Ich« als »Allgemeine Form des Sich-selbst-habens« führt dann freilich im Sinn eines *dialegesthai*, eines sich mit sich durchsprechenden Verständigungsvorgangs, zu einer – scharfen – Unterscheidung zwischen dem nicht zu seiner Bewusstheit erwachten Ich und dem »reflektierten Selbstbewusstsein« (nicht ganz unähnlich der Jean Paulschen Trennung von Ich und Ich).¹¹ Erst das *reflektierte Selbstbewusstsein* weiß um sich; allerdings um den Preis, dass es sich selbst »zum Gegenstande« geworden ist. Und nur in seiner Gegenständlichkeit ist es »welthaft«. An dieser Stelle wird von Schleiermacher her offensichtlich, wie in einem gewagten Versuch, in die *philosophische* »querelle des anciens et des modernes« einzutreten, die Innenseite des Platonischen Grundsatzes, wonach alles »legein« ein »legein ti« ist, also: das Sein der denkenden Seele bei den Dingen der Welt, in die Selbstbewusstseinsproblematik eingeschrieben wird. Indes: wenn man die Struktur jenes Selbstbewusstsein seinerseits ausdeutet, ist dort, wo anfänglich ein Übergang zu konstatieren war, ein Riss zu erkennen. Schleiermacher hat ihn als *Differenz* zwischen Denken und Wollen umschrieben. »Das Denken setzt das Sein der Dinge in uns [...]. Die Willenstätigkeit macht unser Sein zum Sein der Dinge, weil wir unsere Zweckbegriffe in ihm realisieren« (ibid.). Die Folgerung ist offensichtlich: Sein ist nur im Selbstbewusstsein; doch darin ist es immer schon »zerrissen«. Dies meint umgekehrt, dass die Bewahrung des »Seins« im »einen, absoluten (und unverletzlichen) Sinne« – Hölderlins mit Pindar bedichtetes »Asylon« ist in enger sachlicher Nachbarschaft des Impetus dieser Erörterungen angesiedelt! –, nur in den beiden entgegengesetzten Funktionen bewahrt »ist«. Deshalb entzieht sich nach Schleiermacher jenes absolute Sein einer Thematisierung. Wenn man von ihm ausgehen wollte, zeigte sich, dass das absolute Sein nur in Spiegelungen, im Konnex mit anderem, endlichem Selbstbewusstsein begegnet. Schleiermacher verfährt aber gerade entgegengesetzt. In der Ausmittlung des »individuellen Allgemeinen« wird er in einem dialektischen Denkgang auf den transzendenten Grund geführt. Dies erst, also ein systematisch zweiter, hermeneutisch rekonstruierender Schritt, bringt auf die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion. Schleiermacher setzt sich gleichermaßen scharf von Hegel und von jedem Typus einer Aufreißung des vermeintlichen *Hiatus irrationalis* zwischen Glauben und Wissen um der »unmittelbaren« Glaubenserfahrung willen ab. Denn er hält fest, dass das Gefühl *deshalb* »nie etwas bloß Vergangenes sein« kann, »weil es in uns selbst die Identität des Entgegengesetzten ist« (ibid., S. 125). Die Reflexion, über deren duplexe Grundverfasstheit die Hegelsche »Spekulation« Schleiermacher zufolge nie »hinauskomme«, wiederhole nur in einem »untergeordneten Sinne« gegebene Formeln. Dieser Einwand ist aufschlussreich, wenn er, wie es Schleiermachers Intention zu sein scheint,

auf Hegels »spekulativen Karfreitag« bezogen wird oder auf die Hegelsche »Flucht in den Begriff«, die als unabdingbare Momente einer »vera religio«, die auch philosophisch Bestand haben könnte, das Kreuz und die von ihm her gedeutete Trinität erkennt.¹² Derart »parochiale« Grundinhalte möchte Schleiermacher gerade nicht in die Kondition des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit aufnehmen. Sie sind »*anthropoeide*«. Wenn er in der »Dialektik« über »das religiöse Gefühl als Repräsentation des transzendenten Grundes« nachsinnt, kommt er vielmehr zu der folgenden formalen Bestimmung: »Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht *unser* Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würde. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das Denkend-wollende und das Wollend-denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige Eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst« (ibid., S. 120f., FN.).¹³ Dies hat Schleiermacher in den ersten Paragraphen seiner Glaubenslehre weiter ausbuchstabiert; und zwar zunächst in einer ausschließlich philosophischen Lesart, die sich von jeder Positivität christlicher Dogmen oder Lebenslehren distanziert. Die bildhafte Entgegensetzung von Denken und Wollen wird als »*Empfänglichkeit*« und »*Selbsttätigkeit*« expliziert (ibid., S. 100).¹⁴ Sich nur »als sich nicht gesetzt habend« setzen zu können, oder: das Freiheitsgefühl kraft Abhängigkeit zu entwickeln, bedeutet, dass Selbstbewusstsein und sein Weltbegriff nur »aus der *Wechselwirkung* des Subjektes mit dem mitgesetzten Anderen« hervorgehen, dessen Grund freilich, worüber man sich schon von dem Kusaner belehren lassen könnte, das »Nicht-Andere«, eben das Eine, Absolute, ist.

Damit wird die Frage nach der Transparenz des transzendenten Grundes akut. Schleiermacher hebt hervor, dass das hier in Rede stehende »Gefühl« nicht »dunkel« oder »verworren« sein dürfe; und er macht den Richtungssinn von Selbsttätigkeit und Selbst-Empfänglichkeit als Frage nach dem mit dem Selbstbewusstsein mitgesetzten »Woher« namhaft, die sich bei näherem Zusehen freilich als eine Aristotelische »*hou heneka*«-Frage, also eine Zweckfrage, erweist und auf die »Bestimmung des Menschen«, nach Kant die Grundfrage der Philosophie, geht. Dabei geht Schleiermacher davon aus, dass das Woher in dem »Ursinn« des Wortes »Gott« – in seiner größtmöglichen Voraussetzungslosigkeit gebraucht – ausgesprochen werde (ibid., S. 105).¹⁵ Der Gottesbegriff ist nicht anthropomorph zu fassen, wohl aber »*anthropopathisch*«. In einem handschriftlichen Zusatz macht Schleiermacher klar, was dies besagt: »Das Wort ›Gott‹ wird hier dargestellt als in unserem Sprachgebiet nicht anderes bedeutend, als das in dem ursprünglichen, schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl Mitgesetzte« (ibid., S. 104).

Und in vollständigem Bewusstsein, damit gegenüber der Tradition Neues zu sagen, setzt er hinzu, Ursprungspunkt könne nicht ein anderswoher rührendes »Wissen um Gott« sein (resultiere es auch aus der formalen Struktur des Selbstbewusstseins). Durchgehend *philosophisch* bleibt diese Erwägung insofern, als sie, indem sie den Grund transparent macht, nicht aus ihrem dialogisch-dialektischen Erörterungszusammenhang heraustritt. Schleiermacher hält nämlich für das Verhältnis des »schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls« zu dem Bewusstsein von Freiheit, das nicht schlechthinnig sein kann, fest, dass der Horizont einer nicht nur bedingten, sondern eben schlechthinnigen Abhängigkeit an der Negativitätssigniertheit unsrer selbst aufgehe, insofern jederzeit deutlich ist, dass uns schlechthinnige Freiheit versagt bleibt. Umgekehrt ist aber auch Freiheit der Horizont schlechthinniger Abhängigkeit. Denn »ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich«. Beide treten in eine wechselsbegriffliche Relation zueinander ein.

Schleiermacher fasst das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« zwar formal als »höchste Stufe« des menschlichen Selbstbewusstseins auf, die aber in jedem Selbstbewusstseinszustand, wie verborgen auch immer, widerscheint. Er geht so weit, das Grundverhältnis von Freiheit und Abhängigkeit auch auf den Gegensatz des »Angenehmen« und »Unangenehmen« zu beziehen, der im Sinn der Platonischen Ethik im »Philebos« im Bereich der »hedoné« spielt und sich sensual mitteilt. In Aufzeichnungen seines handschriftlichen Nachlasses hat Schleiermacher eine »Deduktion« dieses Logos des Selbstbewusstseins in der Empfindung unter der leitenden Frage versucht, »wie das transcendente wirklich gesetzt ist im Gefühl« (ibid., S. 85). Diese »Deduktion« scheint auf den ersten Blick auf den Zusammenhang zwischen einer Metaphysik der Natur und der (Kantischen) Metaphysik der Sitten zu verweisen. In der Sache geht es Schleiermacher freilich um eine tiefer liegende Frage, die sich um eine spezifisch mythische Gestalt des »Theodizee«-Problems gruppiert; wie die »negative«, dezidiert nicht-philosophische Formel Schicksal und die physische Formel »natura naturans« zu Gott und Vorsehung in ein Identitätsverhältnis gebracht werden können.

Mit diesen Überlegungen geht Schleiermacher in Spuren, nicht nur in Platonischen, sondern, wie schon anzudeuten war, auch in Augustinischen: denn Augustinus hat das *experimentum medietatis* des abendländischen Menschen bildhaft expliziert; da es ihm notwendig schien, in den »Confessiones« ein autorisiertes und sich doch selbst nicht autorisierendes »Ich« aller erst zum Einklang mit sich zusammenzuschließen. Entscheidend dafür, dass dies gelingt und eine, überdies: eigene Vita in den »Confessiones« erzählt werden kann, ist es, dass die Introspektion auf Sinnbilder eines »Aufstiegs« übersetzt werden kann. »Ist denn die Wahrheit nichts, weil sie weder

im begrenzten, noch im unbegrenzten Raum ausgegossen ist? Und (doch) hast du gerufen von ferne: Ich bin der ich bin« (Conf. VII 10,16). Das Selbst wird also in dem »experimentum« als transzendierende Mitte begriffen, die auf einen höchsten Punkt zielt, der nicht als Ort zu fassen ist, sondern als der »Übergang«, welcher »die Grenze der Analogie von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit setzt«.¹⁶ Im Aufstieg wird der Transzendenzpunkt erreicht, der das menschliche Selbst sich mit seinem Grund in der Relation einer »inseparabilis distinctio« (unscheidbaren Unterschiedenheit) vorfinden lässt, wobei ein späteres Explikat schon im Blick auf Augustinus akzentuierend hinzugesetzt werden muss, dass die Unterschiedenheit immer noch größer bleibe: »et tamen distinctio«. Bei Augustin wird dies welthaft weiter ausfiguriert. In jener Unterschiedenheit begreift sich das Selbst inmitten des All. »Denn der Alles schuf, schuf uns inmitten von Allem« (en. in psalm. 144,7). Der Weltbezug teilt sich als eine Selbsterkenntnis mit, die Genuss an sich selbst ist (frui se ipso; mit klarem Vorrang gegenüber den hervorgebrachten Werken) und Teilhabe an dem Einen Sein haben möchte (uti).

Indes geht Schleiermacher nicht einfach in Spuren; derartige Bilder, die Momente einer »Mythologie der Vernunft« hätten werden können, lässt er hinter sich; ebenso die (neu)platonische Aufstiegsmetaphorik. Er folgt in der Sache nur dem Grundgedanken, wonach Aufstieg zum Grund und Rückstieg in sich ein Vollzugszusammenhang des Selbstverhältnisses sind; nach Rudolph Berlinger »ein Suchen, das wohl in innerlichem Wissen (intima scientia) um sein Ziel weiß, es dennoch aber nie ganz in den Blick zu bringen vermag. Weil die durch das Nichts der Gewordenheit signierte Gegenläufigkeit der transzendierenden Selbsterkenntnis Seele und Ursprung in der Zeit nur als Abgrund fassen kann«.¹⁷ An dieser Stelle erkennen wir die Crux, den ungewälzten Problemstein bei Schleiermacher: dass »Grund« und »Abgrund« des Bewusstseins unlöslich ineinander verschränkt bleiben: Sie sind im unmittelbaren Selbstgefühl vorgezeichnet, und sie sind der Grund der Differenz zwischen Ich und Ich.

(2) Nietzsches wiederholte Spiegelungen des »Ich«-Problems und die in Abhebung davon gewonnene Durchdringung des opaken Selbst sollen nicht als Antidota des mit Schleiermacher umrissenen Problems, sondern als erneute Punktierung und Vermessung der Landkarte des Selbst aufgefasst werden. Das Misstrauen am Philologen Schleiermacher, das Nietzsche mit dessen Hallenser Lehrer Friedrich August Wolf teilte, und manche Antipathie gegen die Schleiermacher-Ikone ändert an diesem sachlichen Befund nichts.¹⁸

Nietzsches Frageweise möchten wir in einem zweifachen Sinn verstehen: zum einen als »aphorizein«, das meint: als ein Abgrenzen, wodurch die Formationen und Deutungen des abendländischen Subjekts deutliche Konturen

gewinnen. Nietzsche versetzt sie im Sinn des rhizomatischen »Systems in Aphorismen« auch in ungewohntes Erdreich und geht ihren Verflechtungen bis in die Schrift des »homo natura« hinein nach. Zum anderen sind Nietzsches Umkreisungen der »Ich«-Fiktion ein »krinein«, ein Scheiden und Unterscheiden von Anschein und Illusion und Selbst-Gefühl. Scharfe Schnitte legte der, der seine eigene Vita in immer wieder neuen Brechungen seit seinem 19. Lebensjahr ausgelegt hat, und gewann damit Einsicht in die Fiktionalität des »Ich«-Punktes, das »sogenannte »Ich« als ein Sprach-Vorurteil, das »in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hindert« (KSA 3/107).

Dies ist freilich nur eine Grundmelodie, die erst von ihren Phrasierungen und Instrumentierungen her vollsinnig gehört werden kann: Die Freilegung der »unbekannte(n) Welt des Subjekts« geht, wenn man den Erörterungen im Zweiten Buch der »Morgenröthe« nachdenkt, davon aus, dass »selbst das mässigste uns bewusste Wohlgefallen oder Missfallen« das Gespinst zerreißen kann (ibid.). Freilich sind die Irritationen der Normal-Schrift keine Lehr- und Lebensmeister unserer selbst. »Wir sind alle nicht das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben« (ibid., S. 107f.). Die deutlichste Buchstabenschrift, der auch die moralischen Vorurteile abgelesen werden können, führt zu »Verlesungen«. Indes, und hier gerät der Gedanke, im Sinn des »Systems in Aphorismen« in weitere Verzweigungen und Labyrinth des Selbst: »unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben [...], arbeitet fürderhin an unserem Charakter und Schicksal« (ibid., S. 108). Der Skeptiker wird sich bei dem Nicht-Wissen beruhigen. Ihm entgegnet der Aphoristiker: »Du hast Recht, aber zweifel nicht daran: du wirst gethan! in jedem Augenblick! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer« (ibid., S. 115).

Über die Schwierigkeit in der Verwendung von Begriffen personaler Identität als des bei aller analytischen Anstrengung bis heute ungelösten Rätsels, was es denn bedeutet, dass eine Person zu ihrem Körper als einer raum-zeitlichen Entität sagt, er sei der ihre,¹⁹ ist damit Grundsätzliches angedeutet. An den Vexierbildern des Personseins haftet der weitere »trompe-l'œil«, der sich in den großen Kategorien, der Moral- und der Naturmetaphysik zeigt – unter anderem an dem Ursache-Wirkungszusammenhang, der Teleologie-Annahme, der Zuschreibung von Moralbegriffen und -differenzen. Spät, in seinen Nachlassnotizen Ende 1887, kommt Nietzsche wieder darauf zurück – mit der Frage: »wie erlaubte uns diese Winkelperspektive des Bewusstseins irgendwie über ›Subjekt« und ›Objekt« Aussagen, mit denen die Realität berührt würde« (KSA 12/57). Indes führt die nämliche Analytik des

Ichpunktes, die zugleich Analytik des eigenen Daseins (Selbst) ist, auf einen gegenläufigen Gedankenzusammenhang, der ausgelotet werden muss, wenn der Mangel der »Farbenblindheit« der Denker auf der *innersten Netzhaut* korrigiert werden soll. Einerseits ist mit Nietzsche zu erkennen, dass wir in unserem eigenen Netz versponnene Spinnen sind; »und was wir auch darin fangen, wir können gar Nichts fangen, als was sich eben in unserem Netze fangen lässt« (ibid., S. 110). Dem antwortet in einer nicht auszugleichenden Kontrapunktik Aphorismus 119 der »Morgenröthe«: »Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel mehr das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? –« Die Fixierung des Eingesponnenen und das »ich«, das – zu erdichten meint; auf beiden Wegstrahlen wird ein »Nichts« berührt. Dies ist »im Horizont des Unendlichen« (ibid., S. 480) der Punkt auf der Ausfahrt, an dem nur geklagt werden kann: »Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt«.

Und damit kommt ein weiterer vielfacher Ton zum Aufklingen: der große Schauer über die »unendlichen Interpretationen«, die die Welt »noch einmal« eröffnen. Nietzsches Grund-Satz des Perspektivismus (in FW, Aphorismus Nr. 374) spricht von »der hoffnungslose(n) Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellect und Perspektive geben könnte« (ibid., S. 626). Bleibt doch auch der »gewissenhaftesten Analysis und Selbstprüfung des Intellekts« eben dies verborgen, »wie weit der perspektivische Charakter des Daseins« reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter gibt; ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne (immer schon augentäuschenden) »Sinn« eben zum »Unsinn« wird (sc. die Position des Lenzer Heide Fragments aus dem Juni 1887),²⁰ da alles Dasein »essentiell« *auslegend* ist (die Grundintention der Willen-zur-Macht-und Interpretationswelten in den späten Nachlassaufzeichnungen wird dies weiter verdeutlichen). Auf das damit benannte Fragenrhizom kann es in der Begrenztheit der Welt-Ecken keine Antwort geben.²¹

Man könnte den verschiedenen Figuren und ihren Transfigurationen im Einzelnen nachgehen; und die Doppelfrage nach dem perspektivischen Selbst und der auf je ihre Welt gebannten »Ich«-Fiktion könnte ein Schlüssel zu Nietzsches Balancierung zwischen Dichten und Denken sein, oder, am Ende von »Jenseits von Gut und Böse«, zu seinem Misstrauen gegen den Glanz der Worte am Vormittag, die von dem ursprünglichen (tastenden) Impetus der Gedanken kaum mehr etwas erkennen lassen (KSA 5/239f.). Gegenüber Stefan Georges, ein Selbstbild Nietzsches in der kritischen Vorrede zum Tragödienbuch nach sechzehn Jahren aufnehmendem Wunsch, sie hätte singen sollen, diese Seele, und nicht reden, bleibt zu konstatieren, dass sie sang

und dass ihr dies doch nicht genug war. Auch wäre es aufschlussreich zu fragen, wie die Explikation des »sogenannten Ich« auch Nietzsches »Selberlebensbeschreibungen« (Jean Paul) durchzieht und die Begegnungen mit eigensten »tiefsten Tiefen« und schimmerndsten Oberflächen durchstimmt. Dieser Grundfigur wegen geht, meine ich, mit der »Wiedergewinnung des ›antiken Bodens‹« eine wiederholte Reflexion auf die »Fremde« der Griechen gegenüber »uns« einher, die wir nur scheinbar Hyperboreer und Epikur-Jünger sein können. Davon ist hier nicht zu sprechen. Es geht vielmehr um die Präparation eines sachlichen Kernproblems, dessen Ort zunächst anzuzeigen ist: die Gegenläufigkeit in Nietzsches Frage nach dem »Ich« verweist auf ein »Diesseits« und zugleich »Jenseits« des abendländischen Subjektivitätsbegriffs. Eine wie immer auch ex-zentrische Orientierung an ihm kann auf diese Weise nicht gedacht werden. Die Überkreuzung der Diesseits- und Jenseitsperspektive deutet aber zugleich darauf hin, dass Subjektivität opak bleibt, ein Monolith, mit dem das Denken nicht zu Ende sein kann.

Dabei ist in einer zunächst vielleicht befremdlichen Nähe zu heutigen analytischen Diskussionen zu konstatieren, dass sich mit Nietzsche die Frage des Selbstbewusstseins konsequent *sachverhaltlich*, also: *propositional* aufwerfen lässt. Sie ist nur Kondensation des Problems von Differenz und Identität, Vielem und Einem in der Selbsterfahrung, die sich, insofern sie zu Bewusstheit kommt, zugleich selbst verliert. Nietzsche revidiert von vorneherein jenes Erörterungsfeld, in dem im frühen Idealismus die Selbstbewusstseinsproblematik bedacht worden ist: die Subjekt-Objekt-Differenz. Er zeigt, dass sie unverankert auf der Nadelspitze des fingierten »Ichpunktes« schwebt. Das, freilich dilemmatische, Ausgangsaxiom einer *propositionalen* Frage nach dem Selbstbewusstsein hat Hermann Schmitz einmal so formuliert: »Für jegliches Selbstbewusstsein ist es zureichend und notwendig, dass jemand etwas mit etwas, das er für sich selber hält, identifiziert.« In dieser neutralisierenden Perspektive liegt offensichtlich phänomenal betrachtet eine nicht wegzutilgende Differenz.²² In Spiegel- und Doppelgängergeschichten ist ihr Aufbrechen dokumentiert. Man erinnert sich an Ernst Machs berühmte Beschreibung: »Ich stieg einmal nach einer anstrengenden nächtlichen Eisenbahnfahrt sehr ermüdet in einen Omnibus, als eben von der anderen Seite ein Mann herein kam. ›Was steigt da doch für ein herabgekommener Schulmeister ein?‹, dachte ich. Ich war es selbst, denn mir gegenüber befand sich ein großer Spiegel.« Husserl hat in tiefdringenden Analysen immer wieder darauf verwiesen, dass jenes Identitäts-Wissen entgleiten kann, wenn gleichsam E.T.A. Hoffmannesk die Außenwahrnehmung entgleitet. Husserls Beispiele, die sich ihm offenbar in seiner Berliner Studentenzeit tief eingeprägt haben, sind Zwittererscheinungen: die Unentschiedenheit, ob eine Dame oder eine Attrappe im Panoptikum, die Dekorateurin oder eine Puppe in der