

Alfons Reckermann  
Lesarten der Philosophie Nietzsches



# Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter  
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Günter Abel (Berlin)  
Josef Simon (Bonn) · Werner Stegmaier (Greifswald)

Band 45

2003

Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Lesarten der Philosophie Nietzsches

Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich,  
Italien und der angelsächsischen Welt 1960–2000

von

Alfons Reckermann



2003

Walter de Gruyter · Berlin · New York

*Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Günter Abel  
Institut für Philosophie  
TU Berlin, Sekr. TEL 12/1  
Ernst-Reuter-Platz 7, D-10587 Berlin

Prof. Dr. Josef Simon  
Philosophisches Seminar A der Universität Bonn  
Am Hof 1, D-53113 Bonn

Prof. Dr. Werner Stegmeier  
Institut für Philosophie  
Universität Greifswald  
Baderstraße 6/7, D-17487 Greifswald

*Redaktion*

Johannes Neining, Aschaffburger Str. 20, D-10779 Berlin

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017452-9

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie ; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <a href="http://dnb.dbb.de">http://dnb.dbb.de</a> abrufbar
--

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin  
Datenkonvertierung und Satz: Readymade, Berlin. Wolfram Burckhardt

## Vorwort

Die vorliegende Studie zur Rezeption und Diskussion der nietzscheschen Philosophie in den dafür wichtigsten Zentren außerhalb Deutschlands will dem philosophisch interessierten Leser die Orientierung in einem in vielfacher Hinsicht beachtenswerten Diskussionsfeld erleichtern, das aufgrund seiner Dynamik und seiner internen Komplexität nur schwer zu übersehen ist. Der oft beklagte Trend zur Unübersichtlichkeit prägt natürlich auch die deutschsprachige Nietzsche-Interpretation, so dass deren Einbeziehung in eine umfassende Darstellung zur Wirkungsgeschichte seiner Philosophie in den letzten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sicherlich wünschenswert wäre. Ihre Ausklammerung aus der vorliegenden Darstellung hat ausschließlich pragmatisch-arbeitsökonomische Gründe. Den meisten Lesern dürfte es leichter fallen, die einschlägigen Diskussionen im eigenen Sprachraum zu verfolgen als das wahrzunehmen, was auf dem wesentlich weiter ausgedehnten Feld der internationalen Nietzsche-Rezeption geschieht. Mit der Konzentration auf wesentliche Aspekte der Wirkungsgeschichte der nietzscheschen Philosophie in Frankreich, Italien und in der angelsächsischen Welt, hier vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, soll nicht die leicht widerlegbare These verbunden sein, die Nietzsche-Rezeption der Gegenwart folge primär den Grenzmarkierungen von Sprachen oder gar von Nationalstaaten. Es ist jedoch ein unübersehbares historisches Faktum, dass sich auch in der Nietzsche-Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg und bis in die Gegenwart nachwirkend bestimmte gleichsam regionale Rezeptionsmuster ausgebildet haben, die auf heterogene kulturelle und politische Gegebenheiten so reagieren, dass es, die notwendige Umsicht vorausgesetzt, durchaus sinnvoll ist, von besonderen Bedingungen etwa der französischen, italienischen oder der angelsächsischen Nietzsche-Rezeption zu sprechen. Diese unterschiedlichen Ausgangsbedingungen werden in den Einleitungstexten zu den drei Kapiteln des vorliegenden Buches charakterisiert. Dass Nietzsche auf verschiedene kulturelle Kontexte in unterschiedlicher Weise hat wirken können, hängt insofern mit dem Charakter der nietzscheschen Philosophie zusammen, als sie von sich selbst her nicht nur als theoretisch-allgemeine, sondern zusätzlich als eine mit verschiedenen kulturellen und politischen Kontexten verbindbare *kulturpolitische* Größe auftritt. Zwar ist der internationale Austausch über Nietzsche heute längst eine, wenn auch keineswegs problemlos funktionierende Selbstverständlichkeit. Dennoch folgt dieser Austausch nicht nur gleichsam transnationalen Regeln rationaler Akzeptanz, sondern, ohne dass dies ein Mangel wäre, zusätzlich regional begrenzten Regeln binnengesteuerter Diskurse, die zwangsläu-

fig so angelegt sind, dass sie das Fremde in den eigenen Verstehenshorizont ‚übersetzen‘ und so dem Übersetzten und sich selbst eine unverwechselbare Wirkungsmacht aufprägen.

Genau an diesem Problem setzt die vorliegende Darstellung an. Sie möchte dem Leser die wichtigsten Kontexte vor Augen stellen, in denen etwa seit 1960 in Frankreich, Italien und in den angelsächsischen Ländern über und mit Nietzsche diskutiert und gestritten wird. Diese Auseinandersetzungen beziehen sich ihrerseits auf die wirkungsmächtigsten deutschsprachigen Nietzsche-Diskussionen<sup>1</sup> und formen zunehmend untereinander Verbindungslinien aus<sup>2</sup>, ohne damit ihre eigenständigen Binnenprägungen vollständig aufzugeben. Wer diese Diskussionen nicht nur einfach zur Kenntnis nehmen, sondern für das philosophische Nietzsche-Verständnis fruchtbar machen will, darf sich nicht nur an ihren äußeren Resultaten orientieren, die man im Sinne von Thesen oder Ergebnissen aufnehmen, kritisieren, modifizieren oder zurückweisen könnte. Es bedarf vielmehr eines verstehenden Blicks auf die besonderen philosophischen Motive, die zur Ausbildung heterogener Diskussionsfelder und zu den für sie jeweils charakteristischen ‚Aneignungen‘ der nietzscheschen Philosophie geführt haben. Die vorliegende Darstellung setzt ihren methodischen Schwerpunkt so an, dass sie die philosophischen Voraussetzungen der wichtigsten nicht-deutschsprachigen Nietzsche-Rezeptionen historiographisch nachzeichnet, um dann in weiteren, teilweise parallel geführten, in die historiographische Darstellung integrierten, teilweise besonders herausgehobenen Überlegungen (Einführungen, Überleitungen, Zusammenfassungen) anzudeuten, in welcher Weise die vorgestellten Interpretationen einerseits zur Profilierung eines philosophisch befriedigenden Nietzsche-Verständnisses beitragen und andererseits in nicht gerade wenigen Fällen in der Orientierung an Nietzsche in Debatten über philosophische Sachfragen eingreifen können. Da viele der besonders prononcierten Bezugnahmen auf Nietzsche aufs engste mit der Situation der Philosophie in Frankreich und Italien, zum Teil auch mit derjenigen in den angelsächsischen Ländern zu tun haben, lassen sich manche Abschnitte zu Voraussetzungen der jeweiligen Nietzsche-Rezeption auch als perspektivisch gebrochene Einführungen in einige grundsätzliche Figuren des gegenwärtigen philosophischen Denkens le-

---

<sup>1</sup> In der ersten Phase nach dem Zweiten Weltkrieg bis weit in die siebziger Jahre hinein sind dies vor allem die Nietzsche-Interpretationen von Martin Heidegger (*Nietzsche*, Pfullingen 1961 = Freiburger Nietzsche-Vorlesungen von 1936–1940 sowie Abhandlungen von 1940–1946), Karl Jaspers (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936), Eugen Fink (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960) und Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, Erstausgabe Berlin 1935). Später kommt vor allem den Nietzsche-Interpretationen von Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971) eine besondere internationale Resonanz zu.

<sup>2</sup> Als besonders signifikantes Beispiel sei hier auf die amerikanische und italienische Rezeption der von Nietzsche mitbestimmten Philosophie Jacques Derridas hingewiesen.

sen. Insbesondere gilt dies für die Abschnitte zu Foucault und Derrida sowie zur politikwissenschaftlichen Nietzsche-Diskussion im angelsächsischen Sprachraum.

Ein Unternehmen, das sich verschiedenen regional differenzierbaren Feldern der Nietzsche-Rezeption und -Diskussion in der gekennzeichneten Absicht zuwendet, ist zuallererst durch die Bedeutung legitimiert, die dem Denken dieses Philosophen gegenwärtig zukommt. Es ist kaum eine Übertreibung, wenn man behauptet, dass sich weder das, was Philosophie im Kern ist, noch das, was sie als Theorie ihrer eigenen Zeit, etwa als Reflexion auf Grundformen des Politischen oder des Wissens, zu leisten vermag, für die Gegenwart kaum ohne intensive Auseinandersetzung mit Nietzsche wird klären lassen. Diese Annahme stützt sich auf ein bestimmtes, in sich strittiges Verständnis von Philosophie, das hier als solches nicht begründet, aber dennoch ausgesprochen werden soll: die Einschätzung der Philosophie als der Fähigkeit, die qualifizierte Wahrnehmung eines Ganzen von Wirklichkeit zu sein und sie in artikuliert Rede oder Schrift umzusetzen. Mit diesem Begriff des Ganzen ist keine gegenständliche Größe gemeint, sondern eine solche, die aus der Perspektive bestimmter Reflexionsprinzipien so erschlossen wird, dass sie der Wahrnehmung oder der begrifflichen Bestimmung von Wirklichkeit und Gegenständigkeit als Grund oder, transzendentalphilosophisch gesprochen, als Bedingung der Möglichkeit vorausliegt. Nietzsches Philosophie hat selber einen derartigen Denkraum von Ganzheit mit besonderer Intensität betreten und ihn dabei als einen Ausnahmeraum *par excellence* charakterisiert<sup>3</sup>. Nur aus der Perspektive eines derartigen Denk- und Erfahrungsraumes konnte er sein Konzept dionysischer Philosophie gewinnen, das er der von ihm mit dem Gattungsnamen ‚Platonismus‘ bezeichneten Metaphysik entgegengestellt hat. Und nur aus der Perspektive seiner dionysischen Rechtfertigung des Daseins konnte er jedes regelgeleitete Verhalten, sowohl im Bereich des Wissens (Wissenschaft) als auch im Bereich des Handelns (Moral), als die unvermeidbare und dennoch revidierbare Einschränkung einer ihm gegenüber vorgängigen, wenn auch in der Regel vergessenen Erfahrung dynamischer Überkomplexität charakterisieren und kritisieren. Genealogie, Typologisierung, Bewertung, Diagnose, Umwertung und Therapie von Einschränkungen einer als dionysisch bezeichneten Erfahrungsperspektive stehen im Zentrum der nietzscheschen Philosophie. Von dieser Beobachtung aus hat Martin Heidegger bekanntlich bestritten, dass Nietzsche das Denken der

---

<sup>3</sup> Ich verweise dafür nur auf „das Bild des Philosophen“, das Nietzsche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* entwirft. Es zeigt eine exemplarische „Art zu leben und die menschlichen Dinge anzusehn“ (KSA I, 801), nämlich die Fähigkeit zu einem „Urtheil ... über das Leben und das Dasein“ (KSA I, 809), das von einem Blick auf „die Einheit des Seienden“ getragen ist oder von der Fähigkeit, „den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen“ (KSA I, 817). Nietzsches Philosophie ist in ihrem Kern eine hoch komplexe Form der Wiederaneignung dieses auf die tragische Kultur der Griechen zurückprojizierten Bildes von Philosophie.

Metaphysik, insofern es primär ein Denken der Ganzheit des Seienden ist, wirklich überwunden hat. Aber nur dadurch, dass er Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Vollendungsgestalt des metaphysischen Denkens auslegt, findet er selber seinen eigenen Denkweg, der eine originäre, von den Gewohnheiten des metaphysischen Denkens nicht mehr verstellte Erfahrung authentischen *Seyns* erschließen soll. In Frankreich hat Jacques Derrida mit Heidegger und zugleich mit einem gegen Heidegger verteidigten Nietzsche zu einem Denken der nicht mehr phonetisch restringierten „écriture“ gefunden, das sich von jedem authentischen Bezug auf eine Stimme der Wahrheit, einschließlich derjenigen des von Heidegger beschworenen „*Seyns*“ verabschiedet hat. Wir bewegen uns nach Derrida nur mehr in jeweils verschiedenen Regularitäten der Schrift, die als solche mit analytischer Notwendigkeit nicht nur auf gleichberechtigte und gleichartige Alternativen verweisen, sondern ebenso auf einen ungleichartigen Bereich *jenseits* der Schrift, der ihr eigener Ermöglichungsgrund nur dadurch sein kann, dass er sich *jeder* Vergewärtigung, einschließlich derjenigen durch Schrift, widersetzt. Im Blick auf Heidegger, Derrida und, wenn man die italienische Perspektive mitberücksichtigt, auf Gianni Vattimo kann deutlich werden: Eine Überwindung der Metaphysik oder des vermeintlich mit ihr verbundenen Logozentrismus, die sich nicht damit zufriedengibt, den Diskurs der Philosophie ausschließlich auf szientifische Formen der Regularität festzulegen, findet aus historischen und systematischen Gründen in Nietzsches Philosophie ein Muster, das intensiver wohl als jedes andere zum gründlichen Durchdenken einlädt. Mit seiner Hilfe finden im angelsächsischen Sprachraum Richard Rorty und Alexander Nehamas ebenfalls zu einem Begriff nicht-szientifischer Philosophie. Nietzsches Denken scheint eine Gestalt philosophischer Reflexion zu enthalten, die in systematischer Hinsicht auf eine Möglichkeit von Philosophie unter den Bedingungen der Gegenwart verweist. Ohne die davon ausgehende Faszination und ohne die für die gegenwärtige Diskussion charakteristische Verlegenheit in Bezug auf die Möglichkeiten von Philosophie im Kontext einer szientifisch geprägten Kultur gäbe es keine philosophisch ambitionierte Nietzsche-Diskussion. Ähnliches gilt für andere Fragestellungen der Gegenwartsphilosophie, die vor allem im angelsächsischen Sprachraum diskutiert werden, etwa für die Suche nach einem Begriff des Wissens, der unter nach-transzendentalphilosophischen Bedingungen die Position des Skeptizismus vermeiden will, ohne sich dafür auf einen ‚natürlichen‘ Garanten von Wahrheit berufen zu können, oder für die Suche nach einem angemessenen Verständnis der Dimension des Politischen, das darauf verzichtet, die in ihm realisierte oder zu realisierende Normativität von einer Instanz jenseits ihrer selbst abzuleiten.

Mit dieser Überlegung zur systematischen Relevanz der nietzscheschen Philosophie ist zugleich das entscheidende Kriterium für die Auswahl der verschiedenen Positionen der Nietzsche-Forschung und -Diskussion genannt. Berücksichtigt werden Beiträge, die sich entweder um ein Verständnis der originär philosophi-



schen oder prinzipientheoretischen Dimension des nietzscheschen Denkens bemühen oder auf Komponenten seines Denkens verweisen, die in einer Gesamtdeutung der Philosophie Nietzsches eine entscheidende Rolle spielen. Anders formuliert: Es wird vor allem die Literatur berücksichtigt, die sich bewusst an die Grenze zwischen einer eher historisch orientierten Nietzsche-*Forschung* im engeren Sinn und einer eher philosophisch-systematischen Nietzsche-*Diskussion* begibt<sup>4</sup>. Literatur, die sich von ihrer eigenen Intention her nicht in Richtung auf diese Grenze bewegt, wird im vorliegenden Band, weil er etwas anderes ist als ein historischer Bericht über möglichst sämtliche Aspekte der gegenwärtigen Nietzsche-Forschung, außer Betracht gelassen. Ich habe mich allerdings bemüht, in Bezug auf das angedeutete Auswahlkriterium eine strikte Entweder-Oder-Unterscheidung ebenso zu vermeiden wie die Festlegung auf eine bestimmte Position innerhalb des erwähnten Diskussionsfeldes, obwohl auch so weder die vorgenommene Auswahl noch die Gewichtung der Einzeldarstellungen von subjektiven Einfärbungen freigehalten werden konnten. Der Leser findet im vorliegenden Band jedenfalls nicht nur bekannte Größen, sondern auch weniger beachtete Alternativen, wenn diese ebenfalls ein systematisches Interesse beanspruchen dürfen. In anderer Beleuchtung ließe sich auch sagen: Es wurde die Literatur berücksichtigt, die sich bemüht, die innere Einheit bzw. den besonderen Status der nietzscheschen Philosophie so zu klären, dass dabei auch, zumindest indirekt, deren systematische Bedeutung für gegenwärtige Diskussionen erkennbar wird.

Die Art der Darstellung folgt der Überzeugung, dass die Interpretations- und Diskussionsarbeit, die Nietzsche gegenwärtig gewidmet wird, für jeden, der sich ernsthaft mit seiner Philosophie auseinandersetzen will, unendliche Reichtümer bereit hält, die allzu oft selbst den Spezialisten der Forschung entweder unbekannt sind oder von ihnen nicht mit der gebotenen Sorgfalt aufgenommen werden. Um diesen Reichtum zugänglich zu machen, ist die Darstellung weder auf Kritik noch auf Synthese abgestellt. Insgesamt wird auch in der Nietzsche-Forschung der Gegenwart mit den Einsichten anderer viel zu wenig diskutiert, so dass ein Ziel der vorliegenden Darstellung darin besteht, den für die Bezugnahme auf Nietzsche relevanten Diskussionshorizont so umfassend wie möglich abzuschreiten. Wer Nietzsche wirklich verstehen will, darf sich heute nicht mehr allein mit der Lektüre seiner Texte begnügen, obwohl selbst damit nicht wenig gefordert ist. Man muss darüber hinaus die wichtigsten Diskussionsstränge der Nietzsche-Interpretation kennen und ein Gespür dafür entwickeln, in welcher Weise, in welcher Absicht

---

<sup>4</sup> Damit dürfte angedeutet sein, was in der vorliegenden Darstellung unter den Begriffen „Diskussion“, „Interpretation“, „Forschung“ und „Rezeption“ verstanden werden soll. „Rezeption“ ist der allgemeinste der in diesem Wortfeld verwendeten Begriffe, der seinen Bedeutungshorizont über die Begriffe „Diskussion“, „Interpretation“ (oder „Deutung“) und „Forschung“ kontinuierlich verengt, ohne dass es möglich wäre, die Bedeutungshorizonte der einzelnen Begriffe exakt gegeneinander abzugrenzen.

und unter welchen Voraussetzungen man sich dort dem Zentrum der nietzscheschen Philosophie nähern will. Dazu ist mehr erforderlich als die Kenntnis exemplarischer Monographien und der in ihnen vorgetragenen Thesen. Es bedarf vielmehr zusätzlich eines Überblicks über die besonderen philosophischen Motive, die zur Ausbildung einzelner Diskussionsfelder geführt haben, besonders dann, wenn sie Dimensionen des nietzscheschen Denkens erschließen, die ansonsten unbeachtet bleiben würden. Aufschlussreich ist im Fall Nietzsches manchmal sogar eine vollständig unorthodoxe Literatur, die sein Denken zu vergewaltigen scheint, indem sie es auf Probleme bezieht, die ihm fremd gewesen sind, aber gerade dadurch den exzeptionellen Duktus und die ungewöhnliche Riskiertheit seiner Philosophie verdeutlichen – Eigenschaften, die in *lege artis* korrekten Interpretationen oft heruntergespielt werden.

Es liegt außerhalb der Reichweite der vorliegenden Darstellung, die in den vielfältigen Formen der Bezugnahme auf Nietzsche angesprochenen philosophischen Sachfragen zu klären. Es geht allein um die Bereitstellung von Informationen, die dem Leser helfen sollen, sich im weiten Feld der internationalen Nietzsche-Diskussion zurechtzufinden und die in ihm sich artikulierenden systematischen Probleme angemessen wahrzunehmen. Weil auch darauf verzichtet werden muss, die in den jeweiligen Interpretationen angesprochenen Probleme von Nietzsche selber her zu klären, werden beim Leser gewisse Grundkenntnisse der nietzscheschen Philosophie oder die Fähigkeit, sie sich anzueignen, vorausgesetzt. Die Darstellung ist also nicht selber Nietzsche-Interpretation, sondern sie hat sie nur zu ihrem Thema. Im Zentrum der Überlegungen stehen monographische Darstellungen, während Aufsätze in der Regel nur dann herangezogen werden, wenn sie eine monographische Darstellung ergänzen oder zusammenfassen. Eine Ausnahme betrifft einige wenige Autoren wie etwa Michel Foucault, Jacques Derrida, Leo Strauss oder Richard Rorty, die keine Bücher über Nietzsche geschrieben und dennoch für die Profilierung der systematischen Perspektive der gegenwärtigen Nietzsche-Diskussion Wesentliches geleistet haben. Die einzelnen Kapitel zu den verschiedenen internationalen Zentren der Nietzsche-Rezeption können weitgehend unabhängig voneinander gelesen werden. Ihnen sind gesonderte Einleitungen vorangestellt, in denen die wichtigsten inhaltlichen Schwerpunkte der jeweiligen Bezugnahmen auf Nietzsche vorgestellt werden. Zugleich wird dort die Gliederung der Darstellung im Einzelnen erläutert. Jedes dieser Kapitel wird mit einer Betrachtung abgeschlossen, die auf die philosophischen Dimensionen der zuvor dargestellten Positionen und Diskussionen verweist. Die Gliederung folgt – mit Ausnahme des der italienischen Diskussion gewidmeten Teils – primär systematisch-sachlichen Gesichtspunkten, so dass es möglich wird, die besprochenen Beiträge sofort den thematisch unterschiedlich konturierten Diskussionsfeldern zuzuordnen, denen sie im Sinne einer Initialzündung, Fortsetzung, Variation oder der Eröffnung einer Alternative zugehören. Innerhalb dieser Felder ist die Darstel-

lung chronologisch geordnet, so dass nicht nur das Gegeneinander verschiedener Felder, sondern auch deren interne Differenzierung nachvollzogen werden kann.

Das Literaturverzeichnis am Schluss des vorliegenden Buches ist keine auf Vollständigkeit angelegte Bibliographie, wie sie etwa Gernot Uwe Gabel für einen anderen Bereich der Nietzsche-Forschung verfasst hat<sup>5</sup>. Es werden die repräsentativen Sammelbände zur französischen, italienischen und angelsächsischen Nietzsche-Rezeption angeführt, aber auch andere Hilfsmittel, die für eine weiter reichende Literatur-Recherche nützlich sein können. Selbstverständlich findet man in der Bibliographie die in der Darstellung herangezogene Literatur und die wichtigsten Nietzsche-Beiträge der im vorliegenden Buch berücksichtigten Autoren. Welche Erwartungen dabei im Einzelnen erfüllt werden können, ist dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen. In der Kombination von Textdarstellung und Bibliographie erhält der Leser jedenfalls alle wichtigen Informationen, die zur Gattung des traditionellen Forschungsberichts gehören, so dass er mit ihnen auch selbständig andere als die in der Darstellung angesprochenen Themen der Nietzsche-Rezeption erschließen kann. In den Anmerkungen finden sich zudem Querverweise auf parallele Fragestellungen, die in anderen Kapiteln der vorliegenden Darstellung unter ähnlichen oder verschiedenen Prämissen thematisiert sind, sowie Hinweise auf weiterführende Literatur aus dem Bereich der deutschsprachigen Nietzsche-Diskussion. Nietzsches Texte selber werden, wie heute üblich, zitiert nach Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (abgekürzt KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980. Herzlich danken möchte ich dem Kollegen Prof. Dr. Volker Gerhardt, der mich bei der Suche nach einer Publikationsmöglichkeit für den vorliegenden Band tatkräftig unterstützt hat.

---

<sup>5</sup> Gernot Uwe Gabel, *Friedrich Nietzsche*. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1900–1980, Köln 1985.



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
I Nietzsche in Frankreich .....	1
Einleitung .....	1
A Nietzsche als Philosoph der Differenz .....	14
1. Nietzsche als Gründungsfigur einer anti-hegelianischen Philosophie der „différence et répétition“ Gilles Deleuze .....	14
2. Nietzsche als Philosoph dionysischer Theophanie Pierre Klossowski .....	21
3. Nietzsche als Theoretiker und Praktiker des Kriegs oder des Spiels der Zeichen .....	29
a) Nietzsches Blick auf die Geschichte als Theater der Gewalt Michel Foucault .....	29
b) Nietzsches Blick auf das Spiel der „différance“ Jacques Derrida .....	39
c) Nietzsche als Systematiker des Spiels der Zeichen. Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey, Sarah Kofman, Thierry Lenain	49
B Nietzsche als Metaphysiker oder als Psychologe .....	60
1. Nietzsche als Ontologe der Differenz Pierre Boudot, Simone Goyard-Fabre, Michel Guérin, François Laruelle .....	60
2. Nietzsche als Psychologe und als Erzieher zur Freiheit Christophe Baroni, Daniel Laurent, Charles Murin, Tarmo Kunnas, Michel Henry, Paul-Laurent Assoun, Louis Corman .....	66
3. Nietzsche auf dem Weg zu einer neuen Ontologie .....	70
a) Die Lehre vom Willen zur Macht als Ontologie einer „fluidité multiforme du devenir“ Jean Granier .....	70
b) Nietzsches Philosophie als Ontologie der Physis, der materialis- tischen Praxis oder der unerschöpflichen Erzeugung von Schein Alain Juranville, Yvon Quiniou, Michel Haar .....	76
c) Nietzsche als Metaphysiker dionysischer Kultur Éric Blondel, Patrick Wotling .....	83
C Schlussbemerkung zur französischen Nietzsche-Diskussion .....	89

II Nietzsche in italienischer Perspektive .....	99
Einleitung .....	99
A Nietzsche und die Wiedergeburt der Weisheit	
Giorgio Colli .....	102
B Nietzsche als Philosoph radikaler Aufklärung	
Mazzino Montinari .....	108
C Nietzsche als Begründer einer radikal hermeneutischen Philosophie	
Gianni Vattimo .....	112
D Nietzsches dionysische Optik der Extreme	
Ferruccio Masini .....	121
E Schlussbemerkung zur italienischen Nietzsche-Diskussion .....	127
III Nietzsche in der angelsächsischen Welt .....	129
Einleitung .....	129
A Der Beginn der philosophischen Nietzsche-Rezeption in den Vereinigten Staaten von Amerika	
Walter Kaufmann und Arthur Coleman Danto .....	136
B Nietzsches Philosophie als systematisch diskussionsfähige Epistemologie .	147
1. Nietzsches Alternative zur Korrespondenztheorie der Wahrheit	
John T. Wilcox .....	147
2. Nietzsches „Empirismus ohne Dogma“	
Ruediger Hermann Grimm .....	151
3. Nietzsches rhetorischer Wissensbegriff und das Problem einer nicht-nihilistischen Kultur	
Daniel Breazeale .....	156
C Nietzsche als Philosoph der „conceptual permissiveness“ und als Theoretiker der ästhetisch-ironischen Existenz .....	160
1. Nietzsche und die Frage des „In-der-Welt-Seins“	
Bernd Magnus .....	161
2. Nietzsche im Spiel der Dekonstruktion	
Von Paul de Man zu John Sallis .....	169
3. Nietzsche und das Modell philosophischer Lebenskunst .....	176
a) Peter Hellers philologische Rekonstruktion: Nietzsches Neube- wertung der Rolle des Intellektuellen in der modernen Welt ....	176
b) Terry Eagletons ideologiekritischer Einwand: Nietzsches Philosophie als ästhetisch fundierte und dadurch politisch entmachtete Gesellschaftsutopie .....	177

c)	Die definitive Entlastung der philosophischen Theorie. Nietzsche und das Modell postmoderner Lebenskunst. Alexander Nehamas und Richard Rorty . . . . .	178
d)	Nietzsches Philosophie als hermeneutische Ontologie Alan D. Schrift . . . . .	183
D	Nietzsches Philosophie als theoretische Lehre . . . . .	186
1.	Nietzsches Philosophie als anthropologisch reformierte Metaphysik und Kosmologie Richard Schacht und Alistair Moles . . . . .	187
2.	Wiederaufnahmen der epistemologischen Nietzsche-Deutung: Der systematisch-gegenwartsbezogene Ansatz von Maudemarie Clark und der historisch-systematische von George J. Stack . . . . .	192
3.	Nietzsches Philosophie als Alternative zu einem epistemologischen Begriff von Wahrheit und Wissen Randall Havas und Ted Sadler . . . . .	199
4.	Die Entdeckung der systematischen Gestalt der nietzscheschen Philosophie John Richardson . . . . .	202
E	Nietzsches Philosophie als Wille zu praktischer Wirkung . . . . .	209
1.	Nietzsche im Kontext der gegenwärtigen Ethik-Diskussion . . . . .	210
2.	Nietzsche als „Arzt der Cultur“ . . . . .	215
a)	Nietzsches Philosophie als Theorie der Erziehung und Bildung . .	217
b)	Psychologisch-psychoanalytische Annäherungen . . . . .	223
3.	Nietzsche und das Problem der Politik . . . . .	233
a)	Leo Strauss und Nietzsche Zur Genese eines nietzscheanischen Begriffs klassischer Politik . .	236
b)	Nietzsche und die liberale Theorie der Demokratie . . . . .	242
α)	Nietzsche als Theoretiker liberaler Politik Henry S. Kariel . . . . .	244
β)	Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Überwindung des individualistischen Liberalismus durch eine politische Theorie der kommunikativen Handlung Mark Warren . . . . .	245
γ)	Nietzsches Stellung im Diskurs der Moderne und das Konzept agonaler Demokratie David Owen, William Connolly, Daniel Conway und Lawrence J. Hatab . . . . .	248
c)	Nietzsches Philosophie als Alternative zu einer Theorie liberaler Politik . . . . .	255
α)	Nietzsches Philosophie als Theorie einer Politik individueller Transfiguration Tracy B. Strong . . . . .	255

β) Nietzsche und die Moralität der äußersten Anstrengung Joseph P. Stern .....	260
γ) Nietzsches Wille zur Entfesselung dämonischer Individualität Robert Eden .....	261
δ) Nietzsches Politik des aristokratischen Radikalismus Bruce Detwiler .....	265
ε) Die dienende Rolle der Politik für eine dionysische Kultur der Zukunft Keith Ansell-Pearson .....	271
ζ) Nietzsche und das Problem des politischen Platonismus in der Epoche des epistemologischen Nihilismus Stanley Rosen .....	274
η) Nietzsches antidemokratische und antisozialistische Wirkungsabsicht Geoff Waite .....	282
F Schlussbemerkung zu Nietzsches Präsenz in der angelsächsischen Welt ..	285
Bibliographie .....	297
Register .....	323
Personen .....	323
Sachen .....	327



# I Nietzsche in Frankreich

## *Einleitung*

Im ersten Kapitel des vorliegenden Buches geht es um die französische Nietzsche-Diskussion seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie ist deswegen von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung, weil in ihr nicht nur über den besonderen Status der *nietzscheschen* Philosophie, sondern auch über den Anspruch und den Charakter philosophischer Reflexion überhaupt eine Entscheidung gesucht wird, die sich von den bis dahin weitgehend akzeptierten Antworten des Existenzialismus, des Marxismus oder der Phänomenologie unterscheidet. Nietzsche ist für diese Diskussion keine in sich abgeklärte Gestalt der Philosophiegeschichte. Sein Denken wirkt vielmehr als explosiver Impuls für ein angemessenes Verständnis dessen, was philosophische Reflexion nach dem Ende des Glaubens an die Verlässlichkeit überlieferter Antworten überhaupt noch bedeuten kann. Im Zeichen Nietzsches hat vielleicht der beste Teil der französischen Gegenwartsphilosophie ein Experiment mit sich selbst unternommen, in dem die philosophische Reflexion sich vom methodischen Ideal des potenziell erfolgreichen Zugangs auf einen Wahrheitsgaranten des menschlichen Denkens, auf ein Gerechtigkeitsprinzip des Handelns oder auf ein ihr selber vorausliegendes Prinzip von Wirklichkeit definitiv verabschiedet. Wenn sich Positionen der französischen Gegenwartsphilosophie dabei dem Strukturalismus de Saussures oder der Psychoanalyse Freuds annähern, so bedeutet dies weniger die Suche nach unverbrauchten Orthodoxien als vielmehr den Versuch, die philosophische Tätigkeit von einem Grund her zu verstehen, der sich in seinem variablen, synthetischen und undurchschaubaren Charakter jeder wie auch immer qualifizierten Annäherung definitiv entzieht. Nietzsche und mit ihm Heidegger initiieren für wichtige Teile der französischen Gegenwartsphilosophie ein Denken *vor* aller Gegenständlichkeit und Regularität, und zwar so, dass darin gleichsam die mehr oder weniger bewusste Wiederholung des schon von Platon im *Theaitetos* diskutierten und dort zurückgewiesenen Experiments erkennbar wird, reines Werden, also ein Werden, das niemals *ist*, als den nicht zu vergegenständlichenden Grund aller Wirklichkeitsbeziehung zu denken. So entsteht in Frankreich ein Muster der Kritik an einer Form allgemein verbindlicher Rationalität, das in anderen Ländern, vor allem in Deutschland, weitgehend unbekannt ist und deshalb dort vorschnell als irrational oder als bloß ästhetisch deklariert wird<sup>6</sup>. In diesem Vorwurf hat gleichsam

---

<sup>6</sup> Charakteristisch dafür ist die Kritik an Nietzsche und an den Autoren der sogenannten Postmoderne, die sich namentlich auf Nietzsche berufen, wie sie Jürgen Habermas (*Der philosophische*

der gegenteilige Versuch Gestalt gewonnen, der nur ein solches Sein als Prinzip von Wirklichkeit gelten lassen will, das sich nicht in die ihm entgegengesetzte Form kontingenten Werdens oder Gewordenseins auflösen lässt.

Die sich gegenwärtig an Nietzsche orientierende Variante einer Kritik der in sich befestigten Rationalität geht einerseits auf frühere Anstöße der französischen Nietzsche-Diskussion im Kontext des Surrealismus, vor allem bei Georges Bataille zurück. Andererseits verbindet sich das für sie charakteristische Denken der Ambivalenz von Anwesenheit und Abwesenheit, von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Sich-Zeigen und Sich-Verbergen oder von Spontaneität und Konstruktion mit einer älteren Tradition der Rationalitätskritik, für die hier Namen wie Montaigne, Pascal, Diderot und Rousseau stehen mögen. Zugleich wird Nietzsches Rationalitätskritik auf das Konzept autonomer künstlerischer Produktion im Sinne authentischer Darstellung des Nicht-Darstellbaren bezogen, das seit dem neunzehnten Jahrhundert besonders in Frankreich Produktionsform und Reflexionsgestalt der Kunst immer stärker bestimmt hat. In der lebendigen Erinnerung an solche Vorgaben wird mit Nietzsche ein Weg gesucht, der das Denken an die prekäre Grenze des Vernünftigen und des Allgemeinen so heranzuführt, dass deren Überschreitung nicht einfach Regression, Irrationalismus oder das Ende der Moderne, sondern eher das Gegenteil davon bedeutet.

Die von Gilles Deleuze und Pierre Klossowski angestoßene, dann hauptsächlich von Jacques Derrida und seinem Schülerkreis weitergeführte Nietzsche-Deutung hat aufgrund ihrer faszinierenden und zugleich befremdenden Einseitigkeit auch in Frankreich Widerspruch gefunden. Dabei wird gefragt: Wollte Nietzsche in seinen Lehren vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, mit seinem Konzept der Umwertung aller Werte und einer dionysischen Lebensbejahung nur eine Form essenziell moderner Schrift inszenieren, die nichts anderes realisiert als ein intentionsloses Spiel willkürlich produzierter Zeichen mit sich selbst? Oder intendiert er nicht doch so etwas wie eine gehaltreiche Form der Weltdeutung, auch wenn sie sich von der Tradition der Metaphysik absetzt? Erhebt sich in Nietzsches Schrift nicht auch die Stimme einer „Lehre“, wie immer man sie in ihrem methodischen Status einschätzen mag? Spricht diese Stimme nicht primär im Namen einer *praktischen* Wahrheit, die wie diejenige eines Arztes diagnostisch und therapeutisch in den als Krankheitsprozess erkannten Nihilismus der Gegenwart eingreifen und dabei der eigenen Zeit die Kraft zuführen will, die zum Aufbau einer für den Nihilismus nicht mehr anfälligen Kultur der Zukunft benötigt wird?

Wer solche oder vergleichbare Fragen dem Trend der dekonstruktionistischen Nietzsche-Deutung entgegenhält, ist ebenfalls zu einem radikalen Experiment des

---

*Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, insbes. Kap. IV: Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe, 104–129) formuliert hat.

philosophischen Denkens mit sich selbst gezwungen. Die ontologischen Intentionen, die theoretischen Wahrheitsansprüche oder die praktischen Wirkungsabsichten, die in Nietzsches Philosophie Gestalt gewinnen, lassen sich, wenn man deren Selbstverständnis beachtet, nicht einfach als Fortsetzung der Metaphysik mit anderen Mitteln verstehen. Wenn mit Nietzsche gegenüber dieser Tradition wirklich etwas Neues beginnen soll, dann muss geklärt werden, was so etwas wie Ontologie nach dem Ende der Metaphysik überhaupt noch bedeuten kann. Jean Granier hat in der Reaktion auf Heideggers Nietzsche-Deutung und in Konkurrenz mit Deleuze als Erster versucht, den ontologischen Status der nietzscheschen Philosophie so zu bestimmen, dass er sowohl über die von Heidegger kritisierte Dimension der Metaphysik als auch über diejenige der „écriture“ im Sinne Derridas hinausweist. Andere Autoren sind der Überzeugung, dass es gerade die Motive eines dekonstruktionistisch gelesenen Nietzsche sind, die sich als Grundlage einer zeitgemäßen Ontologie empfehlen. Dabei stellt sich zwangsläufig die Frage, wie die Bewegungen der „écriture“, der „différance“ oder einer inhaltlich unbestimmbar gewordenen „transgression“ in philosophischer Hinsicht genau zu verstehen sind, als deren philosophischer Ahnherr Nietzsche bei Foucault und Derrida erscheint. Wenn derartige Bewegungen selber bereits einen ontologischen Sinn haben, dann wäre es unsinnig, sie durch eine inhaltliche Ontologie anderer Art zu überbieten. Wenn sie hingegen auf einen Sinn angelegt sind, der sich dem gedanklichen Konzept einer Ontologie bewusst widersetzt, dann wäre es unmöglich, eine ontologische Nietzsche-Deutung sachlich überhaupt zu rechtfertigen. Angesichts dieser intrikaten Probleme ist es verständlich, dass wieder andere Autoren über die in Nietzsches Werk enthaltene Psychologie, über seine Theorie des menschlichen Leibes, den vermeintlichen Empirismus seines Denkens oder über eine von Nietzsche realisierte und zugleich reflektierte Theorie des Spiels zu einem Konzept von Philosophie vorstoßen, das zwischen Ontologie und Transzendentalphilosophie in einer schwer definierbaren Weise oszilliert. Jeder dieser Deutungsansätze verweist auf die kaum lösbaren Probleme einer befriedigenden Klärung des Status und damit des besonderen Wahrheitsanspruchs der nietzscheschen Philosophie, zugleich aber auch auf allgemeine Probleme einer nach-metaphysischen Ontologie und Erkenntnistheorie.

Meine Darstellung berührt sich nur teilweise mit anderen Arbeiten zur französischen Gegenwartsphilosophie, in denen die Bedeutung Nietzsches für deren neuere Entwicklung entweder direkt oder indirekt zum Thema gemacht worden ist. Diese Beiträge, denen ich vielfältige Belehrung verdanke, folgen anderen inhaltlichen Akzenten. Vincent Descombes<sup>7</sup> will Grundzüge der philosophischen

---

<sup>7</sup> Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere*. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich. 1933–1978. Frankfurt am Main 1981, dt. Übers. von *Le même et l'autre*. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978), Paris 1979.

Entwicklung in Frankreich von 1933 bis 1978 herausarbeiten, die er hauptsächlich nach dem Kriterium einer Nähe zu Hegel, Husserl und Heidegger einerseits und einer Nähe zu Marx, Nietzsche und Freud andererseits zu unterscheiden sucht. Dabei wird das, was der Autor als den „französische(n) Nietzscheismus der letzten zwanzig Jahre“ bezeichnet (222), primär aus einer kritisch-polemischen Perspektive betrachtet. Meine eigene Darstellung ist, was die historische Palette betrifft, wesentlich enger, weil ich mich auf die Nietzsche-Rezeption vom Jahre 1960 an konzentriere. Zugleich bemühe ich mich, den sachlichen Impulsen, die sie bestimmen, gerechter zu werden als Descombes. Ich bin nicht so sicher wie er, dass die Rezeption Nietzsches im Kreis von Deleuze, Foucault und Derrida ausschließlich philosophische Defekte erzeugt. Zudem achte ich auf solche Formen der Nietzsche-Rezeption, die ganz ausdrücklich *mit* Nietzsche einen neuen Zugang zu ontologisch-metaphysischen Fragen und nicht nur deren Destruktion suchen. Bernhard Waldenfels<sup>8</sup> thematisiert die Rezeption der Phänomenologie (Husserl, Heidegger) in der französischen Gegenwartsphilosophie und gibt in diesem Rahmen eine Fülle wertvoller Hinweise auf einzelne Aspekte der sich manchmal mit ihr verbindenden Nietzsche-Rezeption. Manfred Franks Thema ist das besondere philosophische Profil des französischen Neo-Strukturalismus, so dass auch hier der Bezug auf Nietzsche naturgemäß nur indirekt und im Blick auf ein anderes Auswahlkriterium als in meiner Darstellung beachtet wird<sup>9</sup>. Größere Nähe besteht zu den Arbeiten von Alan D. Schrift, der sich in zwei außerordentlich nützlichen Büchern mit wesentlichen Aspekten der Nietzsche-Rezeption in Frankreich, wenn auch nur im Blick auf die „Genealogie des Poststrukturalismus“ auseinandergesetzt hat. In *Nietzsche and the Question of Interpretation*<sup>10</sup> geht es dem Autor primär um eine Klärung der philosophischen Motive, durch die es sinnvoll wird, in einer Reaktion auf Heideggers Destruktion der Metaphysik und auf die mit ihr verbundene Nietzsche-Interpretation die vermeintlich obsolet gewordene Frage nach dem ‚Sein‘ durch die Frage nach der ‚Interpretation‘ zu ersetzen. Zudem werden die Überlegungen, die im Kontext dieser Frage im französischen Poststrukturalismus auftreten, mit ähnlichen Fragen der angelsächsischen, vor allem der amerikanischen Nietzsche-Diskussion in Beziehung gebracht<sup>11</sup>. In *Nietzsche's French Legacy*<sup>12</sup> wird die Bedeutung der Nietzsche-Rezeption für die innere Genealogie des Poststrukturalismus, insbesondere für Derrida, Foucault und Deleuze, herausgestellt.

<sup>8</sup> Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983, zitiert nach <sup>2</sup>1998.

<sup>9</sup> Manfred Frank, *Was ist Neo-Strukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984. Zur Bedeutung Nietzsches für den Neo-Strukturalismus vgl. die 13. Vorlesung, 259–278.

<sup>10</sup> Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation*. Between Hermeneutics and Deconstruction, New York/London 1990.

<sup>11</sup> Aus diesem Grund findet die in der vorangegangenen Anmerkung genannte Arbeit von Alan D. Schrift auch ihre Beachtung in meiner Darstellung der angelsächsischen Nietzsche-Rezeption, und zwar S. 183ff. des vorliegenden Bandes.

<sup>12</sup> Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*. A Genealogy of Poststructuralism, New York/London 1995.

Für diese Akzentuierung, die mit meiner nicht identisch ist, obwohl sie sich mit ihr teilweise intensiv berührt, sollte der interessierte Leser die genannte Arbeit Schrifts vergleichend heranziehen. Mir geht es auch im Blick auf Positionen des Poststrukturalismus vor allem um eine möglichst konzentrierte Kennzeichnung der philosophisch-systematischen Motive und Fragestellungen, die das Interesse an Nietzsche von vornherein in eine bestimmte Richtung lenken. Zusätzlich werden in der vorliegenden Darstellung auch andere als poststrukturalistische Formen der Nietzsche-Rezeption vorgestellt und auf ihre philosophischen Voraussetzungen hin transparent gemacht. Jacques Le Riders Darstellung<sup>13</sup> ist unter historischem Aspekt umfassender als mein eigener Beitrag angelegt. Einzelne Positionen werden dort, was in einem derartigen Rahmen auch anders kaum möglich ist, nur stichwortartig referiert, während es mir darauf ankam, die Beiträge zur Nietzsche-Interpretation seit den sechziger Jahren inhaltlich genauer und zudem so vorzustellen, dass der philosophische Diskussionsrahmen erkennbar wird, innerhalb dessen sich die Blickweisen auf Nietzsche ihre jeweils besondere Kontur verschaffen<sup>14</sup>. Dabei ist mir nicht an einer Parteinahme für die eine oder andere philosophische Position gelegen, sondern an der Profilierung eines Diskussionsfeldes, das nicht nur für die *französische* Gegenwartsphilosophie, sondern auch für eine Antwort auf die systematische Frage wichtig ist, was die Tätigkeit philosophischer Prinzipienreflexion unter heutigen Bedingungen überhaupt noch bedeuten kann. Ich möchte zeigen, dass die Konturen dieses Diskussionsfeldes maßgeblich aus kontroversen Bezugnahmen auf Nietzsche zu gewinnen sind.

Frankreich, vor allem die französische Kultur des „sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts“ mit „ihrer tiefen leidenschaftlichen Kraft“ und „ihrer erfinderischen Vornehmheit“, ist für Nietzsche immer ein Gegenstand tiefer Bewunderung gewesen<sup>15</sup>. Zwar ist es infolge der Revolution von 1789 und der Wirkungslosigkeit des napoleonischen Intermezzos nur mehr „ein verdummtes und vergrößertes Frankreich“, das die Bühne des 19. Jahrhunderts betritt und dort die Aufmerksamkeit seiner Beobachter und Mitspieler in Anspruch nimmt. Dies ändert aber nichts daran, dass Frankreich für Nietzsche am Ende des 19. Jahrhunderts immer noch als „Sitz der geistigsten und raffiniertesten Cultur Europa’s“<sup>16</sup> gilt. Vor allem die

<sup>13</sup> Jacques Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997 (erweiterte Fassung des Vorworts zu: Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris 1993).

<sup>14</sup> Primär narrativ und referierend angelegt ist auch der Beitrag von Louis Pinto, *Les nouveaux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris 1995. Die Arbeit von Douglas Smith, *Transvaluations. Nietzsche in France 1872–1972*, Oxford 1996, bewegt sich einerseits in einem anderen historischen Rahmen als mein Beitrag (obwohl durch Hinweise auf Foucault, Deleuze, Klossowski, Derrida, Granier etc. wichtige Berührungspunkte gegeben sind) und konzentriert sich zudem auf genuin politische Implikationen der französischen Nietzsche-Rezeption.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 253, KSA 5, 197.

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 254, KSA 5, 198.

für ihn selber so wichtigen Charakterzüge einer durch Form gebändigten, aber dadurch eher gesteigerten als beschädigten Leidenschaftlichkeit und die Fähigkeit zu subtiler psychologisch-physiologischer Wahrnehmung werden von Nietzsche immer wieder auf die französische Kultur projiziert, so dass er sich ihr unter diesem Aspekt selber zugehörig weiß. Wie wichtig eine genuin französische Dimension für Nietzsches Philosophie gewesen ist, hat einer der beiden italienischen Herausgeber der ersten kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches, Mazzino Montinari, in Beobachtungen zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts verdeutlicht<sup>17</sup>. Und eine der glühendsten Verehrerinnen Nietzsches im gegenwärtigen Frankreich, die 1994 verstorbene Sarah Kofman, hat gezeigt, dass Nietzsche sich ganz bewusst eine französische Identität geschaffen und sie als eine der Masken benötigt hat, hinter denen er die singuläre Intensität seines eigenen Lebens und Denkens zugleich andeuten und verbergen konnte<sup>18</sup>. So ist es kaum eine Überraschung, dass in Frankreich schon zu seinen Lebzeiten eine intellektuelle Auseinandersetzung mit Nietzsche beginnt. Ihrer Entfaltung hat Geneviève Bianquis bereits im Jahre 1929 eine Studie gewidmet<sup>19</sup>, die 1970 durch Pierre Boudot eine Fortsetzung erfahren hat<sup>20</sup>. In den letzten Jahren wurde die Geschichte der französischen Nietzsche-Rezeption von Louis Pinto erneut aufgearbeitet<sup>21</sup> und von Jacques Le Rider bis in die unmittelbare Gegenwart nachgezeichnet<sup>22</sup>. Geneviève Bianquis wollte die intensive Rezeption Nietzsches in Frankreich auf einen latenten Prä-Nietzscheanismus der französischen Kultur des 19. Jahrhunderts zurückgeführt wissen. Vor ihr hatte schon der Germanist Charles Andler, dem wir eine der bis heute bedeutendsten Studien zur inneren Entwicklungsgeschichte von Nietzsches Philosophie, zu ihrem europäischen Kontext und

<sup>17</sup> Mazzino Montinari, Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Siegrid Bauschinger, Susan L. Cocalis und Sara Lenox (Hg.), *Nietzsche heute*. Die Rezeption seines Werkes nach 1968. 15. Amherster Kolloquium zur deutschen Literatur, Bern und Stuttgart 1988, 137–148.

<sup>18</sup> Sarah Kofman, *Explosion I*. De l'„Ecce Homo“ de Nietzsche, Paris 1992 und Dies., *Explosion II*. Les enfants de Nietzsche, Paris 1993.

<sup>19</sup> Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France*, Paris 1929.

<sup>20</sup> Pierre Boudot, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960. Préface de Geneviève Bianquis, Paris 1970. Eine zweite Ausgabe dieses Buches ist am selben Ort 1975 erschienen.

<sup>21</sup> Pinto, *Le neveux de Zarathoustra*, 1995.

<sup>22</sup> Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 1997. Erst nach der Fertigstellung des Manuskripts konnte ich die Druckfassung der 1990 entstandenen Habilitationsschrift von Angelika Schober, *Nietzsche et la France*. Cent ans de réception française de Nietzsche, Université de Paris X-Nanterre, zur Kenntnis nehmen, die Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 36, Anm. 2 zitiert. Sie trägt jetzt den Titel: *Ewige Wiederkehr des Gleichen?* Hundertzehn Jahre französische Nietzsche-Rezeption. *Eternel retour du même?* Cent dix ans de réception française de Nietzsche, Limoges 2000. Das Buch enthält im wesentlichen Kurzreferate zu allen wichtigen in Frankreich erschienenen und ins Französische übersetzten Nietzsche-Monographien. Der Anhang enthält die wohl ausführlichste Bibliographie zum Thema. Für den spezifisch akzentuierten Zugang des amerikanischen Autors Alan D. Schrift zum Thema der französischen Nietzsche-Rezeption vgl. im vorliegenden Buch S. 4f.

zu ihrer Wirkungsgeschichte verdanken, vor allem für die entscheidenden achtziger Jahre Nietzsches eine tiefe Affinität seines Denkens und Schreibens mit der französischen Kultur aufdecken wollen<sup>23</sup>. In der neueren Forschung wurde Andlers Betrachtungsperspektive von Beatrix Bludau<sup>24</sup>, Brandan Donnellan<sup>25</sup> und, nunmehr in vollständiger Kenntnis der Nachlasstexte, zuletzt, wie bereits erwähnt, von Mazzino Montinari<sup>26</sup> aufgenommen. So sind wir denn präzise informiert über die frühen Anstrengungen Henri Alberts, der in seiner eigenen Nietzsche-Deutung von Lou Andreas-Salomé beeinflusst ist, um eine Übersetzung der wichtigsten Texte Nietzsches im einflussreichen Verlag des *Mercur de France*<sup>27</sup>. Wir blicken zurück auf Annäherungen an Nietzsche aus sozialistischer Perspektive<sup>28</sup> und auf die Impulse seines Denkens für die vor allem in der *Action française* repräsentierte politische Rechte<sup>29</sup>. Wir beobachten die literarische Rezeption seines Werks bei André Gide, Paul Valéry, Albert Camus, André Malraux oder Antonin Artaud<sup>30</sup>, so dass man von einer breiten kulturellen Aufmerksamkeit für Nietzsche sprechen kann, die zeitlich einer genuin philosophischen Auseinandersetzung mit seinem Werk vorausgegangen ist. Inzwischen ist diese erste Phase der französischen Nietzsche-Rezeption weitgehend zu einer nur mehr historisch interessanten Angelegenheit geworden. Das gilt jedoch nicht in gleichem Maße für die in den dreißiger Jahren einsetzende *philosophische* Nietzsche-Diskussion, die vor allem mit dem Namen von Georges Bataille verbunden ist und über Pierre Klossowski und Jacques Derrida bis in die Gegenwart weiterwirkt<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> Charles Andler, *Nietzsche*. Sa vie et sa pensée, 6 Bde., Paris, 1920–1931, I, 14f. (Neudruck: Paris 1979). Die französische Germanistik hat sich schon zu dessen Lebzeiten intensiv für Nietzsche interessiert. Vgl. dafür vor allem den Beitrag von Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1898, der Nietzsche mit Flaubert und Max Stirners Individualismus parallelisiert, und das Buch von Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, 1904.

<sup>24</sup> Beatrix Bludau, *Frankreich im Werk Friedrich Nietzsches*. Geschichte und Kritik der Einflußthese, Bonn 1979.

<sup>25</sup> Brandan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn 1982. Als ältere englische Arbeit sei erinnert an William David Williams, *Nietzsche and the French*. A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing, Oxford 1952.

<sup>26</sup> Mazzino Montinari, Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute, in: Bauschinger (Hg.), 1988, 137–148.

<sup>27</sup> Vgl. Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 44ff. Vgl. ebd., 43: „Mit einem zumeist sicheren Instinkt überträgt Henri Albert die Stileffekte und präsentiert Nietzsche als einen Denker und Schriftsteller, nicht als einen Universitätsphilosophen. Es ist dieser Nietzsche, der Gide und Valéry verführt und in seinen Bann geschlagen hat“.

<sup>28</sup> Vgl. Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 57f. (Jean Jaurès, Charles Andler).

<sup>29</sup> Vgl. Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 58f. (Charles Maurras, Pierre Lasserre).

<sup>30</sup> Vgl. Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, 62ff. (zu Gide), 64ff. (zu Valéry), 75ff. (zu Malraux), 79 (zu Camus), 85 (zu Artaud).

<sup>31</sup> Für eine erste Übersicht über die Diskussion seit den sechziger Jahren ist ein Blick in zwei Tagungsbände aufschlussreich: 1. *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont. Philosophie N° VI. VIIe colloque. 4–8 juillet 1964, Paris 1967. In diesem Band sind hauptsächlich solche Autoren vertreten, die ihre Beiträge zu Nietzsche in der Diskussion der unmittelbaren Nachkriegszeit geleistet haben, z. B. die maßgeblich von Heidegger und Jaspers beeinflussten Philosophen Henri Birault

Es ist für manche Leser vielleicht hilfreich, wenn der Betrachtung einzelner Positionen der um 1960 einsetzenden Nietzsche-Diskussion ein Hinweis auf einige ihrer charakteristischen Merkmale vorangestellt wird. Zunächst fällt auf, dass die Frage nach dem besonderen Einheitsinn der nietzscheschen Philosophie anders als etwa in Deutschland oder in den angelsächsischen Ländern mit einer kritischen Diskussion über den kulturellen und politischen Sinn der philosophischen Tätigkeit und über die Rolle des philosophisch ambitionierten Intellektuellen in der gegenwärtigen Gesellschaft verbunden ist. Nach dem Zusammenbruch der Ideologien, die in der Nachkriegszeit für die Intellektuellen Frankreichs parteibildend und identitätstiftend gewirkt haben, wird Nietzsche seit etwa 1960 zum Leitstern eines nicht mehr dogmatisch fixierten Denkens der Differenz, in dessen Zeichen

---

(*De la béatitude chez Nietzsche*, 11–44), Jean Wahl (*Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche*, 85–102) und Jean Beaufret (*Heidegger et Nietzsche. Le concept de valeur*, 245–274, auch abgedruckt in: ders., *Dialogue avec Heidegger II*, Philosophie moderne, Paris 1973, 182–200, vgl. ferner ders., Note sur le rapport des deux „paroles fondamentales“ de Nietzsche, ebd., 201–224) sowie der christliche Existenzialist Gabriel Marcel (*Notre point d'interrogation*, 103–123). Es treten aber auch schon die Stimmen von Giorgio Colli und Mazzino Montinari auf, die für die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Nietzsche-Edition plädieren (*État des textes de Nietzsche*, 127–140), sowie die Stimmen einiger der Gründerväter einer dekonstruktionistischen Nietzsche-Deutung wie Pierre Klossowski (*Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même*, 227–244), Gilles Deleuze (*Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 275–287) und Michel Foucault (*Nietzsche, Freud, Marx*, 183–200). Teilnehmer an der Diskussion waren außerdem Martial Gueroult, Maurice de Gandillac, Jean Granier, Christophe Baroni und Lucien Goldmann. Von deutscher Seite nahmen Heinz Heimsoeth, Jacob Taubes und Karl Löwith teil, der in einem eigenen Beitrag die Essenz seiner Nietzsche-Interpretation vorstellte: *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, 45–84.

Der zweite Sammelband trägt den Titel *Nietzsche aujourd'hui?* Bd. I. *Intensités* par Pierre Boudot, Gilles Deleuze etc., Bd. II. *Passion* par Eugen Biser, Éric Blondel etc., Paris 1973. Die Bände enthalten die Beiträge des viel beachteten Nietzsche-Kolloquiums vom Juli 1972 in Cerisy-la-Salle. Sie machen bereits auf den ersten Blick deutlich, dass die französische Nietzsche-Diskussion in den sechziger Jahren unter dem Einfluss von Deleuze, Klossowski, Foucault und Derrida ein neues Gesicht gewonnen hat. Zu beachten sind dafür vor allem die Texte von Bernard Pautrat (*Nietzsche médusé*, I, 9–30), Jean-Luc Nancy (*La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, I, 57–80), Pierre Klossowski (*Circulus vitiosus*, I, 91–103), Gilles Deleuze (*Pensée nomade*, I, 159–174), Jacques Derrida (*La question du style*, I, 235–299), Philippe Lacoue-Labarthe (*La dissimulation. Nietzsche, la question de l'art et la „littérature“*, II, 9–36), Sarah Kofman (*Lelles „concepts“ de culture dans les „Intempestives“ ou la double dissimulation*, II, 119–146) und Jean-Michel Rey (*Nietzsche et la théorie du discours philosophique*, I, 301–321). Andere Interpretationsansätze werden u. a. von Paul Valadier (*Remarques sur un texte posthume contemporain d'„Aurore“* II, 237–254), Éric Blondel (*Les guillemets de Nietzsche. Philologie et généalogie*, II, 153–178) und Pierre Boudot (*La méthode dia-critique. Une méthode de lecture de Zarathoustra*, I, 371–383) vertreten. Deutsche Beiträger zu dieser Tagung waren wiederum Karl Löwith (*Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme*, II, 207–235) sowie Eugen Biser (*Ni antéchrist ni à la recherche de Dieu*, II, 255–281) und Eugen Fink (*Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche*, II, 345–369). Auf weitere Beiträge wird im Verlauf der Darstellung verwiesen.

Für einen Bericht über diese Tagung vgl. Maurice de Gandillac, *Le colloque de Cerisy-la-Salle. Nietzsche-Studien* 4 (1975), 324–333. Die Beiträge von Jacques Derrida und Bernard Pautrat zu diesem Kolloquium sind in deutscher Übersetzung greifbar, und zwar in dem Sammelband: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt am Main/Berlin 1986.



ein Teil der französischen Intelligenz die ihr zunehmend fragwürdig gewordene Rolle in der zeitgenössischen Gesellschaft zu stabilisieren hofft. In Frankreich wird über Nietzsche *öffentlich* nachgedacht und dies in einem Ton, der sich häufig durch eine beneidenswert unakademische Spontaneität auszeichnet. Nietzsche gerät dabei in die attraktive und ihm durchaus angemessene Position eines irritierenden Provokateurs, dessen unorthodoxe Stimme die Grenzen der kulturellen und philosophisch-fachspezifischen Üblichkeiten durcheinander wirbelt und damit die Erstarrung dieser Diskurse zu akademisch gesitteten Sprachspielen verhindert. Inhaltlich betrachtet steht die französische Nietzsche-Rezeption natürlich in einer engen Verbindung mit den wichtigsten Entwicklungen der französischen Gegenwartsphilosophie insgesamt. Gilles Deleuze, einer ihrer wichtigsten Akteure, hat die für die sechziger Jahre charakteristische Distanzierung gegenüber der Synthese aus Existenzialismus, Phänomenologie und Marxismus, wie sie sich vor allem im Denken und politischen Wirken Jean-Paul Sartres verkörpert hatte, auf einen anti-hegelianischen Impuls zurückgeführt, der zuerst in Nietzsche seine Stimme gefunden haben soll<sup>32</sup>. Durch Nietzsche findet ein Teil der französischen Gegenwartsphilosophie zu einem Denken, das sich nicht mehr am praktischen Akt subjektiver oder gesellschaftlicher Selbstkonstitution bzw. am theoretischen Akt phänomenologischer Wesensschau, sondern an einem funktionalen Begriff des Systems orientiert, der mit besonderer Intensität an den strukturalistischen Begriff der Sprache bei Ferdinand de Saussure anknüpft<sup>33</sup>. Im Denken der Differenz und der Wiederholung wird eine Distanz gegenüber der bis in die Gegenwart einflussreichen cartesianischen Tradition erkennbar, die im Medium der Selbstreflexion auf einen

<sup>32</sup> Für Deleuze steht, wie er in seinem philosophischen Hauptwerk *Différence et répétition*, Paris 1968, (ich zitiere nach der deutschen Übersetzung: *Differenz und Wiederholung*, München 1992, 11) betont, das Denken der Moderne im Zeichen eines generellen Anti-Hegelianismus (vgl. dazu auch Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* – dt. Übers. von *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 – München 1976, I, 4: Wider die Dialektik, 13–15), der in der Zeit nach Nietzsche exemplarisch in Heideggers Philosophie der ontologischen Differenz, im Koexistenzdenken des Strukturalismus und in den a-mimetischen Darstellungsformen des zeitgenössischen Romans zum Ausdruck kommt. Im Denken der Differenz werden die hegelischen Zentralkategorien „des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs“ durch diejenigen der unveröhnbaren Differenz und der unabschließbaren Wiederholung ersetzt. Dies bedeutet einen Bruch mit dem traditionellen „Vorrang der Identität“ und die Konzentration auf Bedeutungswelten, die nur mehr von „Trugbildern“ („simulacres“) der Identität beherrscht werden. Identität ist in diesen Bedeutungswelten keine authentische, sondern apriori eine fiktive und kontingente Größe. Die Philosophie der Differenz findet zur Beschreibung einer Regelmäßigkeit, die dem menschlichen Denken die Qualität konzeptioneller Freiheit zurückerstattert, die ihm nach Deleuze vom metaphysischen ebenso wie vom transzendentalphilosophischen Denken entzogen worden sein soll. In der italienischen Diskussion wird das Motiv des Denkens der Differenz bei Gianni Vattimo unter dem Stichwort *pensiero debole* aufgenommen. Vgl. dazu im vorliegenden Band S. 112ff.

<sup>33</sup> Vgl. Frank, *Was ist Neo-Strukturalismus?*, 30ff., 88ff. – sowie den wichtigen Text von Jacques Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. L'écriture et la différence*, Paris 1967, 409–428 (dt. Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972, 422–444).

authentischen Gewissheitsgrund rational konstruierbarer Wahrheit zurückgehen wollte. Dieses Misstrauen betrifft vor allem die modernen Varianten dieses Anspruchs in der Phänomenologie, im Existenzialismus oder im Marxismus, insofern sie ein jeweils unterschiedliches Konzept des Authentischen für ihre eigenen Ansprüche geltend gemacht haben. In der Konturierung Nietzsches zum anti-hegelianischen Philosophen par excellence wird ein in sich gebrochener Zugang zur Dimension des Authentischen erkennbar, der unter französischen Bedingungen vor allem auf Rousseaus Gedanken einer radikalen Gegensätzlichkeit von unmittelbarer Empfindung und regelgeleitetem Denken zurückverweist. Das vom frühen Rousseau im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* und im *Essai sur l'origine des langues* vertretene Vorrecht der individuellen Empfindung („sentiment“) gegenüber dem abstrakten Denken („raison“) und sein Gedanke der definitiven Zerstörung authentischer, in sich einfacher Gefühle durch jede Form von Regularität, ließ sich im Blick auf den späteren Rousseau des *Émile* und des *Contrat social* zum Konzept einer tragischen Antinomie zwischen Spontaneität und Rationalität oder von unbestimmbarer Intensität und bestimmter Gestalt erweitern. Diese Spannung hat Rousseau dazu bewogen, nach solchen Formen des Lebens zu suchen und sie in seiner Schrift zu thematisieren, die von sich aus die Intensität des „sentiment“ gleichsam institutionalisieren statt sie zu zerstören, wobei deutlich wird, dass die gesuchten Formen intensiver Lebendigkeit eher der „imagination“ als der lebbareren Wirklichkeit zugehören. Rousseau antizipiert das in der künstlerischen Avantgarde des 19. und 20. Jahrhunderts entscheidend gewordene Problem der Darstellbarkeit einer Erfahrung intensiver Sinnhaftigkeit, die ihre Authentizität nicht mehr inhaltlich oder gegenständlich, sondern primär durch ihre prinzipielle Nicht-Repräsentierbarkeit glaubhaft macht. Nietzsche gerät ins Zentrum der französischen Gegenwartsphilosophie, weil sein Denken und mehr noch sein Schreiben den latenten Rousseauismus, der bestimmten Theorien künstlerisch-avantgardistischer Darstellung – vor allem dem bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren einflussreichen Surrealismus (André Masson, André Breton, Louis Aragon, Paul Eluard, Antonin Artaud, Georges Bataille) – zugrunde liegt, mit einem aktiv-kämpferischen Vorzeichen ausstattet. Als Theoretiker und Praktiker einer Darstellung des Nicht-Darstellbaren fasziniert Nietzsche viele seiner französischen Leser dadurch, dass sie in seinem Werk den Abschied von jenem Logozentrismus vorweggenommen sehen, den sie in der Nachfolge Heideggers mit allzu großer Bereitwilligkeit der gesamten Tradition europäischer Philosophie als die Generalregel ihres Denkens unterstellen<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Gegen die Zuordnung Nietzsches zur Avantgarde wehrt sich mit fast einsamer Stimme André Glucksmann, der in *Les Maîtres-Penseurs*, Paris 1987, Nietzsche als Denker der Totalität in die für ihn obsolet gewordene Tradition der vermeintlich gewaltsamen metaphysischen Meisterdenker einweist.

Die Darstellung der französischen Nietzsche-Rezeption ist in zwei größere Abschnitte gegliedert. Im ersten (A) sollen die soeben nur stichwortartig ange deuteten Voraussetzungen der so genannten dekonstruktionistischen Nietzsche-Rezeption in Darstellungen zu einzelnen Positionen nach und nach deutlicher entwickelt und zunehmend aufeinander bezogen werden. Das Motiv des Anti-Hegelianismus wird am Beispiel von Gilles Deleuze, dasjenige des Rousseauismus an Pierre Klossowski und die Bedeutung des Strukturbegriffs am Beispiel von Jacques Derrida erläutert. Zwischen diesen drei Autoren steht die ihnen verwandte, aber dennoch einen unverwechselbar eigenen Akzent setzende Nietzsche-Aneignung von Michel Foucault. Das erste Kapitel schließt mit Hinweisen auf mehr systematisch angelegte Nietzsche-Interpretationen aus dem Umkreis Derridas. Auf diese Weise soll das Recht einer Nietzsche-Deutung geklärt werden, die sich primär auf seine Schrift statt auf seine so genannten Lehren bezieht. Zugleich wird deutlich, wie und aus welchen Gründen sich die Motive gegenseitig überlagern,

---

Zu betonen ist, dass die französische Nietzsche-Diskussion natürlich nicht ausschließlich internen Regeln folgt. Aus dem deutschsprachigen Raum werden vor allem die Impulse Martin Heideggers und diejenigen der Nietzsche-Interpretation von Karl Jaspers aufgenommen (1971 erschien Pierre Klossowskis Übersetzung der zwischen 1936 und 1940 gehaltenen Nietzsche-Vorlesungen Heideggers; vgl. dazu aus dekonstruktionistischer Perspektive Philippe Lacoue-Labarthe, *L'oblitération*. Martin Heidegger: Nietzsche. *Critique* 313 (1973), 487–513, vgl. ferner die Übersetzungen wichtiger Texte von Karl Jaspers: *Nietzsche et le Christianisme*, Paris 1949 und ders., *Nietzsche*. Introduction à sa philosophie, Paris 1950). Ähnliches gilt für die Nietzsche-Deutung Eugen Finks, der seit 1946 an der Universität Freiburg lehrte, als Heidegger nach 1945 wegen seiner Verstrickung in die Politik des Nationalsozialismus (Rektoratsrede von 1933) die Lehrerlaubnis entzogen war. Finks Nietzsche-Buch (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1960) wurde 1965 ins Französische übersetzt: *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1965. 1960 war schon eine Übersetzung seines Buches *Spiel als Weltssymbol*, Stuttgart 1960 erschienen: Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris 1960. Auf dem Kolloquium in Cerisy-la-Salle von 1972 ist deshalb auch Fink einer der Vortragenden Gäste aus Deutschland gewesen (*Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche*. *Nietzsche aujourd'hui?* II, 345–369). Die eminente Bedeutung, die den Begriffen des Spiels, der Maske und des Labyrinthischen, aber auch dem Motiv des Anti-Hegelianismus in der französischen Nietzsche-Diskussion zukommt, steht in Verbindung mit Finks Ansätzen zu einer paradigmatisch an Nietzsche verdeutlichten Ontologie des Spiels. Vor allem seine gegen Heidegger gerichtete These, Nietzsche sei mit seiner Deutung des Verhältnisses von Sein und Werden als Spiel aus den Grenzen der Metaphysik herausgetreten (*Nietzsches Philosophie*, 188: „Wo Nietzsche Sein und Werden als Spiel begreift, steht er nicht mehr in der Befangenheit der Metaphysik“) ist von A. D. Schrif (*Nietzsche and the Question of Interpretation* 63) zu Recht als Initialzündung für die wichtigsten Lesarten der Nietzsche-Deutung in Frankreich herausgestellt worden. Dies ist gerade deswegen besonders einleuchtend, weil Finks Nietzsche zur Metaphysik im paradoxen Verhältnis von „Gefangenschaft und Befreiung“ steht (Fink, *Nietzsches Philosophie*, 179, Überschrift zum 5. Kapitel), woran gerade Derrida intensiv angeknüpft hat. Zugleich ist Finks Nietzsche „der Blitzgetroffene“, der, „versengt vom Blitz eines neuen Anfangs der Wahrheit vom Seienden im Ganzen“, zum „Ausbruch aus der Bahn der Metaphysik“ gezwungen wird (181) – ein Gedanke, der vor allem von Pierre Klossowski aufgenommen wird. Zu Finks Kritik an Heideggers Nietzsche-Deutung vgl. ebd. 178. Schließlich wird auch das von Fink (*Nietzsches Philosophie* 8) herausgestellte Motiv der Metaphysikkritik in Gestalt „einer umfassenden Kulturkritik“ in Frankreich weitergeführt, vor allem von Éric Blondel (vgl. dazu im vorliegenden Buch S. 83ff.

ergänzen und verstärken, die den dekonstruktionistischen Zugang zu Nietzsche bestimmen.

Der zweite Abschnitt (B) ist der kritischen Reaktion auf eine Lektüre Nietzsches gewidmet, die sein Denken ausschließlich einer Philosophie der reinen Differenz zuordnen will und es allenfalls für strittig hält, wie diese Differenz genau zu verstehen ist. Dabei geht es durchweg um Ansätze zu einer Reontologisierung Nietzsches und damit zugleich um Antworten auf die systematische Frage nach einer heute noch sinnvollen Form von Ontologie. Einige der Reontologisierungen wie etwa diejenigen von Pierre Boudot, Simone Goyard-Fabre, Michel Guérin und François Laruelle knüpfen an Motive von Bataille, Deleuze und Derrida an, die dort, wie das erste Kapitel meiner Darstellung verdeutlicht, eine nicht-ontologisierende Lesart Nietzsches freigesetzt haben. Im Anschluss daran folgt ein Hinweis auf solche Autoren, die Nietzsches Philosophie primär als Beitrag zu einem Konzept individueller und kultureller Realisierung von Freiheit lesen, wobei diese Freiheit in eine Ontologie des Werdens oder der endlichen Welt rückgebunden wird. Daneben stehen Autoren, die den Gehalt der nietzscheschen Philosophie durch Parallelen mit der freudschen Psychoanalyse verdeutlichen wollen. Beide Ansätze minimieren damit die ontologische Bedeutungskomponente der nietzscheschen Philosophie und konzentrieren sich dafür auf deren Wirkungsabsichten und -möglichkeiten. Mit dem Werk von Jean Granier liegt ein ganz anders gearteter, auch heute noch imponierender Versuch vor, die ontologische Dimension der nietzscheschen Philosophie gegen ihre Deutung als Endgestalt der Metaphysik bei Martin Heidegger und zugleich gegen ihre Interpretation als „écriture“ im Sinne Derridas zu profilieren. Was für ein Konzept von Ontologie vertritt Nietzsche, wenn es weder mit der metaphysischen Reflexion auf den *einen* Grund aller Mannigfaltigkeit noch mit einem unabschließbaren Prozess diskontinuierlicher Sinnverschiebung verwechselt werden soll? Auf diese von Granier ausdrücklich gestellte Frage werden bis in die Gegenwart verschiedene Antworten gegeben. Sie laufen in systematischer Hinsicht auf die Frage hinaus, ob Nietzsches Philosophie eher als Vollendungsgestalt einer nach-heideggerschen Ontologie oder einer nach-kantischen Transzendentalphilosophie aufzufassen ist. Alain Juranville konzentriert sich dabei in anderer Weise als Deleuze auf den Begriff der Physis, während der von Louis Althusser beeinflusste Marxist Yvon Quiniou einen naturalistischen Begriff des Lebens ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, um ihm ein Konzept materialistischer Praxis zu entnehmen. Eine ausführliche Fußnote verweist auf die auch philosophisch bedeutsamen Ansätze zu einer theologischen Nietzsche-Deutung bei Paul Valadier und Georges Goedert, die sich vor allem auf das Motiv des Dionysischen konzentrieren. Demgegenüber versucht Michel Haar so etwas wie eine synthetische Nietzsche-Deutung. Er übernimmt den anti-heideggerschen Impuls Graniers, den Dionysismus Valadiers und die Konzentration auf sprachliche Darstellungsverfahren von Derrida und Blondel, um Nietz-

ches Philosophie als den Entwurf einer neuartigen Metaphysik lesen zu können. Das Motiv des Dionysischen wird aber auch von Éric Blondel, und zwar ebenfalls mit einem erkennbar theologischen Akzent, aufgenommen. Zugleich wird es in den Rahmen einer Theorie der Kultur transponiert, die sich, zusätzlich belehrt durch die Psychoanalyse Freuds, dem Ziel einer Freisetzung bislang vergessener Lebensmöglichkeiten verpflichtet weiß. Blondel entwickelt außerdem eine Sensibilität für Nietzsches Schrift, wie sie bis dahin nur für Derrida und seine Nachfolger charakteristisch gewesen ist. Sein Schüler Patrick Wotling hat die Möglichkeiten einer kulturtheoretisch ambitionierten und auf die Metaphorizität der nietzscheschen Schrift bezogenen Deutung seiner Philosophie in eine mehr systematische Form gebracht.

## A Nietzsche als Philosoph der Differenz

### 1. Nietzsche als Gründungsfigur einer anti-hegelianischen Philosophie der „différence et répétition“

Gilles Deleuze

Der „allgemeine Anti-Hegelianismus“, in dessen Zeichen Nietzsche an der Hand von *Gilles Deleuze* die Bühne der französischen Gegenwartsphilosophie betritt<sup>35</sup>, ist seinerseits eine kritische Reaktion auf die vor allem durch *Alexandre Kojève* verkörperte Präsenz des hegelischen Denkens in der französischen Philosophie der dreißiger und vierziger Jahre<sup>36</sup>. Nach Deleuze markiert Nietzsche die schärfste Gegenposition zu Hegels Dialektik des Absoluten. Er entwirft die Grundfigur einer Philosophie, die unter dem provozierenden Titel einer *Physik* das Sein von Kraft, Bewegung und Werden prinzipientheoretisch auszeichnet und sich darin von der Tradition europäischer *Metaphysik* entfernt, die ihrerseits das Sein der Mannigfaltigkeit, der Differenz und der Bewegung aus einem ihm übergeordneten Prinzip der Einheit des in sich ruhenden oder des sich auf sich selbst

---

<sup>35</sup> Die Lektüre der Beiträge in dem Sammelband: *Nietzsche* (1967), unter denen sich auch eine Auseinandersetzung von Gilles Deleuze mit anderen Interpretationsansätzen zu den Lehren von der ewigen Wiederkehr und des Willens zur Macht befindet (*Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 275–287), macht deutlich, dass der *neue* Nietzsche der Dekonstruktion oder positiv ausgedrückt der Nietzsche einer dionysischen *Physik* keine *creatio ex nihilo* darstellt, sondern durch eine Nietzsche-Interpretation vorbereitet ist, für die hier nur auf Namen wie Jean Wahl (Anti-Dialektik) oder Angèle Kremer-Marietti (vgl. dazu im vorliegenden Band Anm. 172) hingewiesen sei. Neben dem Nietzsche der Dekonstruktion hält sich in Frankreich zunächst auch eine an Jaspers und Heidegger orientierte Lesart Nietzsches, die vor allem von Jean Wahl, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, Paris 1961, und Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris 1978, vertreten wird.

<sup>36</sup> Zur Bedeutung der Hegel-Vorlesungen des russischen Emigranten Alexandre Kojève (eigentlich Alexander Korjenikov), die er in den Jahren von 1933–1939 an der *École pratique des Hautes Études* in Paris gehalten hat, vgl. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 17ff. Raymond Queneau, Georges Bataille, Jean-Paul Sartre, Pierre Klossowski, André Breton, Raymond Aron, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Eric Weil und andere gehörten zu den mehr oder weniger regelmäßigen Hörern dieser einflussreichen Vorlesungen. Ihr Thema war neben der Religionsphilosophie Hegels vor allem dessen *Phänomenologie des Geistes*, die Kojève unter paradigmatischer Bezugnahme auf das Herr-und-Knecht-Kapitel als Anthropologie der Freiheit interpretiert hat. Zu Kojèves Hegel-Deutung vgl. Iring Fetscher, Vorwort zu: Alexandre Kojève, *Hegel*. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1975, 7ff. und 11ff. Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929) und Jean Hyppolite (*Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'Esprit“*, Paris 1946) sind weitere Repräsentanten des französischen Hegelianismus. Vgl. dazu auch Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 28ff.

beziehenden Seins verständlich machen wollte<sup>37</sup>. Nietzsches Physik stellt sich in die von Kant begründete Tradition eines rigoros kritischen Denkens<sup>38</sup> und tritt damit einer als metaphysisch deklarierten Philosophie der Ordnung entgegen. Weil sie die empirischen Gesetzmäßigkeiten der Erfahrung nicht auf ein ihnen gegenüber transzendentes Prinzip von Ordnung zurückführt, ist Nietzsches Philosophie ih-

<sup>37</sup> Basistext meiner Darstellung ist Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, deutsche Übersetzung *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976. Nach Zitaten in französischer Sprache folgt in der Klammer die Seitenangabe aus der 6. Auflage von 1983, den Zitaten in deutscher Sprache folgt in der Klammer die Seitenangabe der genannten Übersetzung. Weitere explizit Nietzsche gewidmete Texte von Gilles Deleuze sind: *Nietzsche. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1965 (ein Lesebuch mit Nietzsche-Texten und einer Einleitung des Herausgebers, dt. *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze*, Berlin 1979) und *Pensée nomade. Nietzsche aujourd'hui?* I, 159–174. Zu beachten ist ferner ders., *Logique du sens*, Paris 1969, Appendice I: Simulacre et philosophie antique. 1. Platon et le simulacre, 347–361 (dt. Platon und das Trugbild. *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main 1993, 311–324). In diesem Beitrag geht es um die philosophische Bedeutung einer im Zeichen Nietzsches vollzogenen „Umkehrung des Platonismus“ im Kontext einer Lesart der Welt als „Grunddisparität“ (dt. 320) und als Maskenspiel (dt. 322). Das Spiel des Disparaten (= ewige Wiederkehr des Gleichen) „errichtet die Welt der nomadischen Verteilungen und der vollendeten Anarchien. Weit davon entfernt, ein neues Fundament zu sein, verschlingt es jedes Fundament, sorgt für einen universellen *Zusammenbruch*, jedoch als positives und freudiges Ereignis, als *Zu-Grunde-Gehen*“ (321). – Vgl. dazu die Ausführungen zu einem analogen Gedanken von Michel Foucault im vorliegenden Buch S. 32f. – Die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist deshalb nichts anderes als der Ausdruck einer vollkommenen Form von Macht, die dazu fähig ist, „die Divergenz und die Dezentrierung zu bejahren“ (323). Zugleich bedeutet sie eine Macht der Selektion, weil sie nicht wiederkehren lässt, „was den Anspruch erhebt, die Divergenz zu korrigieren, die Kreise zu rezentrieren oder Ordnung in das Chaos zu bringen“ (324). Die pluralen Formen moderner Kunst gelten als Ausdrucksformen ewiger Wiederkehr von Divergenz und Dezentrierung. Sie finden in Nietzsches Philosophie ihre exemplarische Reflexionsgestalt.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris 1963. Für eine erste Charakterisierung der philosophischen Intentionen von Deleuze vgl. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 180ff. Ab 1972 hat Deleuze seine philosophische Position politisch verschärft. Vgl. dazu Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I. L'anti-Œdipe*, Paris 1972 (dt. *Anti-Ödipus*, Frankfurt am Main 1974). Zu den nietzscheanischen Implikationen der dort vor allem gegen Lacan gerichteten „politischen Analyse des Begehrens“ vgl. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 202ff. Genauere Einführungen in die philosophischen Intentionen von Gilles Deleuze findet man bei Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996 (vgl. vor allem die Einleitung der Herausgeber, 5–25), Paul Patton (Hg.), *Deleuze. A Critical Reader*, Oxford/Cambridge (Mass.) 1996, Christian Jäger, *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, München 1997, Keith Ansell-Pearson (Hg.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, London 1997, und ders., *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, London 1999. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption für die innere Systematik des Denkens von Deleuze vgl. vor allem A. D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, Chapter III, Deleuze: Putting Nietzsche to Work: Genealogy, Will to Power, and Other Desiring Machines, 59–81. Schrift hat weniger die Nietzsche-Monographie von 1962 im Auge als die spätere Entwicklung des Denkens von Deleuze, die er zurecht charakterisiert als „a self-conscious utilization of Nietzsche for purposes other than the philosophical *explication de texte*“ (60). Gemeint ist vor allem die Bezugnahme auf Nietzsches Kritik der Moral, mit der Deleuze die anarchisch-produktive Kraft eines elementaren Begehrens („désir“) freilegen und für einen fundamentalen politischen Wandel fruchtbar machen will.

rem Wesen nach empiristisch und naturalistisch<sup>39</sup>. Zudem artikuliert sie den Modus aktiver Existenz, der nach Deleuze aufgrund seiner „natürliche(n) Aggressivität“ und „göttliche(n) Bosheit“ (7) für die Lebensform kritischer Philosophie insgesamt bestimmend ist<sup>40</sup>. Im Zeichen Nietzsches verwandelt sich die Philosophie aus einer Tätigkeit der Ordnungsstiftung, die sich auf Regeln der Einheit und Identität verpflichtet hatte, zur Aktivität einer Kunst der in sich vielfältigen Interpretation. Sie ist aufgrund ihrer Offenheit für die lebendige Vielfalt von Bedeutungen der singuläre Garant konkreter geistiger Freiheit (8f.), so dass sie im „Genuß der Differenz“ („jouissance de la différence“, 10) ihren Sieg über ein radikal indifferentes Sein feiern und dabei auch dem individuellen Leben die ästhetisch-tragische Qualität der „schönen Unverantwortlichkeit“ aufprägen kann (14).

Während in Hegels Philosophie des Absoluten die Begriffe „Negativität“ und „Arbeit“ besonders ausgezeichnet werden<sup>41</sup>, entwickelt Nietzsche eine ganz anders geartete „Logik der reinen Bejahung“ (23), mit der seit der *Geburt der Tragödie* der stimulierende Affekt „vielfältige(r) Freude“ (22) verbunden ist<sup>42</sup>. Sie lässt sich auch als Logik des Dionysischen charakterisieren, der es darum geht, das Leben als ästhetisch-tragische Einheit von Katastrophe und Produktivität ohne jede Einschränkung zu bejahen. Ihr begriffliches Zentrum bildet später die Lehre vom Willen zur Macht. Sie wird in den Schriften der mittleren Periode am Paradigma des organischen Körpers vorbereitet, weil dieser nur als „Vielfalt irreduzierbarer Kräfte“ (46) verstanden werden kann. Organismen bilden ein komplexes Wechselverhältnis aus aktiven und reaktiven Kräften. Dabei zeigt sich, dass deren Einheit

<sup>39</sup> Vgl. dafür vor allem Gilles Deleuze, Lukrez und das Trugbild. *Logik des Sinns* (1993), 324–340 (Erstdruck 1961). Zur Bedeutung des Empirismus für Gilles Deleuze vgl. Bruce Baugh, Deleuze und der Empirismus. Balke und Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze* (1996), 34–54.

<sup>40</sup> Deleuze, *Nietzsche*. „La critique n’est pas une ré-action du re-sentiment, mais l’expression active d’un mode d’existence actif: l’attaque et non la vengeance, l’agressivité naturelle d’une manière d’être, la méchanceté divine sans laquelle on ne saurait imaginer la perfection. Cette manière d’être est celle du philosophe ...“ (3).

<sup>41</sup> Diesen Akzent hatte Kojève in Hegels Philosophie eingetragen. Dabei wird mehr oder weniger bewusst übersehen, dass „Negativität“ und „Arbeit“ bei Hegel zugleich als Formen der affirmativen Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung des Absoluten auftreten. Als Marxist war Kojève nicht an Hegels Theorie des Absoluten interessiert, sondern an dem, was er für ihr anthropologisches Substrat hielt.

<sup>42</sup> Zwar expliziert Nietzsche in seiner Frühschrift noch eine Theorie der dialektischen Synthese von Apollon und Dionysos, die christlichen Kategorien wie „Rechtfertigung“ und „Erlösung“ folgt. Aber er zeigt auch dort schon, dass die Essenz des Tragischen letztlich auf die Feier des „dieu affirmatif“ Dionysos hinausläuft, dem in dieser Bestimmung nicht mehr der Gott Apollon, sondern der Mensch Sokrates gegenübersteht (14). Im Spätwerk amplifiziert Nietzsche nach Deleuze die dionysisch-sokratische Opposition zum Gegensatz zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten, während an die Stelle der Antithese des Dionysischen und Apollinischen die „complémentarité plus mystérieuse“ von Dionysos und Ariadne tritt (16, dt. 17ff.). Vgl. dazu auch ders., *Mystère d’Ariane*. *Magazine littéraire* 298 (1992), 21–24. Die Kennzeichnung des nietzscheschen Denkens als Philosophie der Affirmation, die sich einer Philosophie der Negativität entgegenstellt, wird von Foucault aufgenommen. Vgl. dazu im vorliegenden Buch S. 33.



nicht den Regeln „logische(r) Identität“, „mathematische(r) Gleichheit“ oder eines „physikalischen Gleichgewichts“ folgt (51), sondern die Fähigkeit beständiger Differenzerzeugung voraussetzt. Das organisch fundierte Prinzip „der Reproduktion des Verschiedenen“ und die von ihm garantierte „Wiederholung der Differenz“ lassen sich mit der Formel von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen umschreiben (53)<sup>43</sup>. Sie bezeichnet eine aktive Synthese, die als „Grund des Verschiedenen und seiner Reproduktion“ (55) auf einem „wesentlich plastischen Prinzip“ beruht (57)<sup>44</sup>. Nietzsche benennt es mit dem Begriff des Willens zur Macht, wobei er den Willen als dramatischen Akteur einer vielfältigen Synthese von Kräften verstanden wissen will. Weil er gegenüber dem, was er synthetisiert, keine transzendente, in sich ruhende Größe darstellt, genügt der Wille zur Macht den methodischen Anforderungen des von Deleuze favorisierten Konzepts eines kritischen Empirismus. Der Wille zur Macht ist der Motor einer aggressiv-kritischen Bewegung, die jede Gestalt eines opaken Seins zerstört. Er erhält sich in dieser Tätigkeit als das „differentielle ... Element der miteinander in Beziehung stehenden Kräfte“ und bildet darin die Grundfigur einer ständigen Metamorphose seiner selbst (56).

Im Begriff des Willens zur Macht setzt Nietzsche voraus, dass der Wille keine Instanz darstellt, die zwischen psychischen Akten so etwas wie eine definitive Identität oder eine stabile Ordnung stiftet. Er ist vielmehr ein aktiv synthetisches Prinzip, das jeglicher Art von Wirklichkeitserzeugung zugrunde liegt, sowie ein in sich bewegliches Prinzip ständiger Kreativität, das in keiner seiner Manifestationen authentisch präsent sein kann. Durch die Eigenschaft seiner generellen Nichtrepräsentierbarkeit unterscheidet sich Nietzsches „Wille“ nach Deleuze auch in methodischer Hinsicht von den Prinzipienbegriffen der metaphysischen Tradition, denen unbesehen die Eigenschaft der Repräsentierbarkeit unterstellt wird<sup>45</sup>. Als kreative Übermacht über ein univokes Sein bezeichnet der Wille zur Macht eine stets in sich differente Einheit des Vielen. Sie kann nicht dialektisch als Prinzip der Einheit von Mannigfaltigkeit, sondern nur als ein Prinzip verstanden werden, das aus der Bejahung seines differenziellen Überschusses die ihm notwendig eigene

<sup>43</sup> Schon im Nietzsche-Buch treten die Begriffe auf, die in *Différence et répétition* (1968) eine affirmative Theorie der Moderne stützen sollen. Deleuze erläutert sie auch dort im Blick auf Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkehr, die er als Denken identitätsfreier „Verschiedenheit“ und „Wiederholung“ versteht.

<sup>44</sup> „Wesentlich plastisch“ ist ein Prinzip („principe essentiellement plastique“, 57), wenn es „keinen größeren Umfang aufweist als jeweils das, was (sc. Akkusativobjekt – A.R.) es bedingt“. Es ist dann dadurch definiert, dass es „sich mit dem Bedingten verwandelt, sich ein jedes Mal mit dem bestimmt, was es selbst bestimmt“ (57). Es kann deshalb niemals ein *Jenseits* seiner Produkte darstellen, das in dieser Position der Bestimmbarkeit durch das von ihm Bedingte entzogen wäre.

<sup>45</sup> Diese sachlich nicht zu rechtfertigende Unterstellung geht auf Heideggers kritisch gemeinte Charakterisierung des Seins der Metaphysik durch die Eigenschaft der Anwesenheit (= Repräsentierbarkeit) zurück. Auf die umfangreiche Heidegger-Rezeption in der französischen Nachkriegsphilosophie kann hier nicht hingewiesen werden. Vgl. dazu Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* 36f., 44f.

Macht der Zerstörung immer wieder für die Erzeugung selbständiger Mannigfaltigkeit ausnutzt (94)<sup>46</sup>.

Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht ist im wesentlichen eine *Genealogie* des Willens zur Macht. Sie steht im Kontext einer Theorie endlicher Kraft, die mit Hilfe einer „typologie pluraliste“ (frz. 97) zu einer Theorie der Kultur und ihrer Geschichte erweitert wird. Endliche Kraft äußert sich in den fundamentalen Modi von Aktivität und Reaktivität, ohne dass einer von ihnen den Stellenwert einer absoluten Größe annehmen könnte. Aktivität bleibt bei einer endlichen Kraft notwendig an Reaktivität gebunden, Reaktivität vice versa an Aktivität. Reine *Aktivität* wäre die Eigenschaft einer *unendlichen* Kraft, reine *Reaktivität* das vollständige Verschwinden von Kraft. Innerhalb einer Theorie *endlicher* Kraft bildet Aktivität immer den besonderen Modus von Reaktivität, Reaktivität hingegen einen Modus von Aktivität. Da das Sein endlicher Kraft in keiner singulären Gestalt vollständig auftreten kann, wird die Kategorie der dynamischen Wechselwirkung zur zentralen Denkfigur einer empiristisch-kritischen Physik endlich-lebendiger Kraft. Ihr bevorzugtes Thema sind nicht die isolierbaren Merkmale gegebener Kraftzustände, sondern die dynamischen Prozesse zwischen endlichen Kräften und ihren veränderlichen Zuständen.

Unter diesen von Deleuze in seinem Nietzsche-Buch nicht näher begründeten Voraussetzungen<sup>47</sup> wird es verständlich, dass menschliche Kraft für Nietzsche zwei verschiedene Formen der Reaktivität verwirklichen kann. Die erste beschränkt sich als „das reaktive Unbewusste“ (123) auf eine passiv-reaktive Tätigkeit, die sämtliche von außen empfangenen Impulse in ein Vorstellungsbild verwandelt, das sie dem eigenen Gedächtnis dauerhaft einprägen kann. Unter der Vorherrschaft der Gedächtnisbilder reagiert der menschliche Körper nicht mehr auf den unmittelbar lebendigen Eindruck einer Erfahrung, sondern nur noch auf die in der „memoria“ von ihr aufbewahrte Spur. Von diesem Typus der passiver Reaktivität ist die Fähigkeit zu unterscheiden, auf gegenwärtige Erregungen des Organismus aktiv und produktiv zu reagieren. Die notwendige Differenz zwischen beiden Typen der Reaktivität wird von der aktiven Macht des Vergessenkönnens aufrechterhalten. Aktives Vergessen verhindert das Aufkommen passiver Reaktivität. Dieses Vergessen ist alles andere als der Ausdruck stupider Geistesabwesenheit, sondern es ist die Kunst, auf das von sich her zu Ruhe und Stabilität tendierende Bewusstsein („la conscience“) und auf die in der Erinnerung aufbewahrten Erfahrungsspuren wie-

<sup>46</sup> Deleuze folgt in der Auszeichnung des Willens zur Macht als Zentrum der nietzscheschen Philosophie nicht der These Heideggers, nach der die Lehre vom Willen zur Macht als die Vollendungsgestalt der Metaphysik zu verstehen ist. Deleuze trifft damit einen wesentlichen Aspekt der nietzscheschen Philosophie angemessener als Heidegger und antizipiert so den Grundgedanke der Nietzsche-Interpretationen von Pierre Klossowski, Michel Foucault und Jacques Derrida.

<sup>47</sup> Vgl. dafür aber Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (1968), und ders., *Logique du sens* (1969).

der ein „*élément chimique mobile et léger*“ zu übertragen (frz. 129), das dem Bewusstsein entgehen müsste, wenn im „Scheitern des (sc. aktiven – A. R.) Vergessens“ die tote Spur von Ereignissen die Stelle der unmittelbaren Erregung dauerhaft besetzt hielte (125). In der Dominanz des reaktiv Unbewussten erföhre die menschliche Kraft zum Selbstaussdruck einen „unendlichen Aufschub“ (127) und würde dadurch auf jenen Reaktionstyp festgelegt, den Nietzsche mit dem Begriff des Ressentiments umschrieben hat.

Die Entstehung des Ressentiments folgt einer Logik der Reaktionsverschiebung, die Deleuze in drei Schritten rekonstruiert. Sie erfindet 1. die Kategorie der Kausalität. Mit ihrer Hilfe lässt sich die Manifestation einer Kraft als die Wirkung einer von ihr verschiedenen Ursache interpretieren. In einem 2. Schritt wird die Trennung zwischen Kraft und Wirkung durch die Einführung der Kategorie der Substanz verstärkt. Dabei erhält die Kraft ein Substrat, das über die Freiheit verfügt, sich zu manifestieren oder nicht. In einem 3. und letzten Schritt wird die Kategorie der wechselseitigen Bestimmung von Ursache und Wirkung bemüht, um den Prozess der Kraftmanifestation moralisch bewerten zu können. Erst wenn das Ressentiment eine prinzipielle Differenz zwischen Kraft und Ausdruck aufgebaut hat, kann eine Kraft für schuldig erklärt werden, wenn sie agiert, und für moralisch gut, wenn sie sich unter bestimmten Bedingungen einer aktiven Reaktion enthält. Auf diese vom Ressentiment bewirkte Verschiebung von Kräften wendet Nietzsche eine Dramatisierungsmethode an, über die er bereits in der *Geburt der Tragödie* verfügt. Sie unterscheidet sich von der als metaphysisch deklarierten Bestimmung des Wesens von etwas dadurch, dass sie die Frage nach dem Wesen einer Sache durch die Frage nach ihrem konkreten Urheber ersetzt. Wer also „ist der ‚Künstler‘ des Ressentiments“ (136)?

Nietzsche antwortet auf diese Frage mit einer komplexen Typologie des jüdisch-christlichen Priesters. Sie ist nach Deleuze nicht rassistisch oder biologistisch zu verstehen, sondern sie bildet die architektonische Basis einer Kulturtheorie, die der Logik des Ressentiments eine anthropologisch-geschichtliche Dimension hinzufügt. Als prähistorische Aktivität besteht Kultur im Auswählen und im gewaltsamen Durchsetzen von Normen, durch die sich menschliches von anderem Leben unterscheidet. Innerhalb eines bereits etablierten Normensystems entwickelt der Typus des Priesters die entscheidenden Mittel zu seiner Internalisierung, ohne die Normativität nicht dauerhaft wirksam werden kann. Er erfindet vor allem ein öffentlich anerkanntes Verfahren der Schuld- und Strafuweisung und erzeugt so den moralisch verantwortlichen Menschen, der auf das Leben im Zustand seiner „schönen Unverantwortlichkeit“ nur noch mit dem Affekt der Scham zurückblicken kann (145ff.).

Nietzsche versteht die bisherige Kultur als einen künstlich geschaffenen Raum, innerhalb dessen die Regel individueller Verantwortlichkeit gegenüber einem religiös, metaphysisch oder politisch qualifizierten Allgemeinen vollständig durchge-

setzt ist. Kultur bedeutet deshalb – wie Rousseaus „état de civilisation“ – eine prinzipielle Denaturierung menschlicher Kraft. Die Geschichte der Kultur kann keine Fortschrittsgeschichte sein, denn sie perpetuiert allein den destruktiven Akt, „vermittels dessen die (sc. ausschließlich – A.R.) reaktiven Kräfte sich der Kultur bemächtigen oder sie zu ihren Gunsten wenden“ (152). Die Geschichte der Kultur konstituiert einen von der Welt lebendiger Kraftreaktionen hermetisch abgeschlossenen Raum starrer Regularität und Ordnung. In ihm wirkt die nihilistische Regel der Kraftauslöschung, die bereits die Entstehung primitiver Moralen bestimmt hat und die sich in der Kultur der machinialisierbaren Glückserwartungen des „letzten Menschen“ ihren vollkommensten Ausdruck verschafft<sup>48</sup>. Die Geschichte der Kultur lässt sich deshalb auch als Geschichte vom Tode Gottes lesen. Gott wird in der Moderne zu einem humanen Ideal depotenziert und gibt in dieser Form den Platz vor, den der moralisch denaturierte „letzte Mensch“ seinen minimalisierten, der eigenen Schwäche angepassten Glückserwartungen vorbehält. Mit dem Sieg des „letzten Menschen“ wäre jedes Prinzip aktiver Differenzzeugung aus der Geschichte verschwunden, so dass die vollständig moralisierte Menschheit in den Todeszustand eines differenzlosen Seins zurückfallen müsste. Dennoch bildet der Raum der bisherigen Kultur bei Deleuze – anders als etwa in der Kulturtheorie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer – keineswegs den Ort radikaler Hoffnungslosigkeit oder des melancholischen ‚Eingedenkens‘ an eine ihm unerfüllbar gewordene Möglichkeit. Im Raum der Kultur kann nämlich auch, gleichsam als dessen „reifste Frucht“, „das *souveraine* ... , das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum“<sup>49</sup> auftreten, das die Krankheit des Nihilismus dadurch überwindet, dass es sich zum *Übermenschen* konturiert und sich so der Gattung nach vom schwachen Menschen der bisherigen Kultur unterscheidet. Das souveräne, übermenschliche Individuum reaktiviert die von der Logik des Ressentiments verdrängten „differenziellen Mechanismen“ (171), die jede Kraftäußerung vor ihrer kulturellen Denaturierung bestimmt haben. Es inszeniert damit keineswegs einen skeptischen Wertepluralismus, der dem Prinzip ästhetischer Gefälligkeit und situationsbedingter Beliebigkeit gehorcht, sondern es bedient sich der schon von Platon in der *Politeia* realisierten „Idee einer züchtenden Gewalt der Kultur“ (παίδεῖα) (119), die allerdings im Gegensatz zum prähistorischen Anfang der menschlichen Gattungsgeschichte jetzt zur Privilegierung aktiv-reaktiver Kraft eingesetzt wird. In ihrer Aktivität unterliegt die Kraft des übermenschlichen Individuums der praktischen Regel des affirmativ auf sich selbst bezogenen Willens, nämlich der Regel der ewigen Wiederkehr des Gleichen: Das, was du willst, sollst du so wollen, dass du damit zugleich die ewige Wiederkehr deines Willens wollen kannst. Die Lehre von

<sup>48</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede 5, KSA 4, 19.

<sup>49</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 2, KSA 5, 293.