

Blättler · Hrsg.
Kunst der Serie

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Kunst der Serie

Die Serie in den Künsten

Herausgegeben von
Christine Blättler

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Milena Aguilar, *Petits Fours* (2009)
© VG Bild-Kunst, Bonn 2010

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5005-0

Enumerative Praktiken der Philosophie: zu Nietzsche¹

Rhetorische Feldzüge

Einer der berühmtesten Sätze Nietzsches lautet:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken [...]²

Der Satz wird immer wieder zitiert und aufgerufen, wenn es darum geht, Geltungsansprüche von Theorien in Frage zu stellen, Begriffe und normative Vorstellungen zu dekonstruieren oder den Anteil des Figurativen im Denken hervorzukehren. Dabei liegt der Akzent dann auf den dominanten Tropen Metapher und Metonymie, wenn nicht allein auf der Metapher. In jedem Fall aber ist es die Identifizierung von Wahrheit und Metapher, die in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wird, von Wahrheit und Bild oder übertragener, »uneigentlicher«, verschobener Bedeutung, von Wahrheit und nicht fixierbarer, sondern in Bewegung befindlicher Bedeutung, und die Verschiebung kommt – dem Wortsinn entsprechend – durch Tropen zustande. Denn zumindest traditionelle Rhetorik definiert Tropen als diejenigen Figuren, bei denen sich die Bedeutung vom ursprünglichen Wortinhalt wegwendet (τρέπεσθαι).³ Tropen sind Wendungen des Sinns.

An Nietzsches berühmtem Satz soll hier das Augenmerk kurz auf zwei andere Aspekte gerichtet werden: zum einen auf die in dem Satz selbst enthaltene Metapher, die des Heeres, und zum anderen auf die Struktur des Satzes, d. h. darauf, dass die Prädizierung der Wahrheit als »Heer von Metaphern, Metonymien, Anth-

1 Der vorliegende Aufsatz ist eine leicht überarbeitete und um Einleitung und Schluss erweiterte Version von Sabine Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*, Berlin – New York (de Gruyter) 2003 (*Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte*), S. 74–87.

2 Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München (Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter) 1980 (künftig zit. als KSA), 1, S. 880.

3 Vgl. Heinrich Lausberg: *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, Ismaning (Hueber) ¹⁰1990, § 174, S. 63. Nietzsches Rhetorik-Studien bestimmen Tropen dagegen in einer viel weiter reichenden und grundsätzlicheren Weise: »[D]ie Tropen treten nicht dann und wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer »eigentlichen Bedeutung«, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.« Paul de Man pointiert dementsprechend: »Die Trope ist keine abgeleitete, marginale oder anomale Form der Sprache, sondern das linguistische Paradigma par excellence.« »Rhetorik der Tropen (Nietzsche)«, in: ders.: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 147–163, Zit. S. 148, das Nietzsche-Zitat ebd.

ropomorphismen« ihrerseits eine rhetorische Figur darstellt, nämlich eine Aufzählung.

Ein Heer ist ein Kollektiv, eine unüberschaubare, kaum zählbare Vielheit; es besteht aus vielen Einzelnen, aber diese scheinen als Mitglieder des Ganzen gleich – niemand ist weniger individualisiert als ein Soldat in einem Heer. Die vielen Einzelnen agieren zusammen und üben so, im Verbund – Nietzsche spricht von der Summe –, eine ungeheure Gewalt aus. Das heißt, das Bild des Heeres spricht von vielen, die in Verbindung zueinander stehen, von Relationen; Paul de Man, der diese Stelle eingehend kommentiert hat, übersetzt das so: Die Wahrheit wird struktural definiert, sie ist relational, ist »die Möglichkeit verschiedener Propositionen über einen einzigen Gegenstand«.⁴

Interessant ist, dass ein Aspekt des Heeres, an den jeder sofort denkt, für Nietzsche keine Rolle spielt: der der absoluten Autorität einer Befehlsmacht, eines Generals etc., und das absolute Untergeordnetsein der vielen einzelnen Soldaten. Nietzsche hat offenbar ein anderes Bild vor Augen: Nicht die anonymisierte, zur Maschine gewordene Masse interessiert ihn, sondern eine bewegliche Organisation, eine Vielheit, die, auch gebündelt und zu einer Kraft vereint, strukturiert ist und daraus ihre Kraft gewinnt. Das zeigt die Tatsache, dass Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen nicht einfach Elemente ein und derselben Klasse, etwa der rhetorischer Figuren, sind. ›Anthropomorphismen‹ könnte man bereits als Zusammenfassung für Metaphern und Metonymien und als anderen Ausdruck für ›menschliche Relationen‹ ansehen. Das hieße: Alle Tropen anthropomorphisieren, und wenn sie als *pars pro toto* für die rhetorischen Verfahren stehen, dann vermenschlicht Rhetorik schlechthin. ›Anthropomorphismen‹ wäre in diesem Satz eine synthetisierende, generalisierende Apposition, die von dem explizit zusammenfassenden Ausdruck »kurz eine Summe von menschlichen Relationen« dann im Grunde tautologisch verdoppelt würde. Aber diese Lesart ist nicht zwingend, denn Metaphern und Metonymien anthropomorphisieren nicht unbedingt. Man könnte die Anthropomorphismen daher sogar als Gegensatz zu den Tropen sehen, – so liest es Paul de Man mit Rekurs auf Ovids *Metamorphosen* – nämlich als Eigennamen, in denen die Transformationen schließlich zum Stehen kommen. In diesem Fall gelangt man zu einem Widerspruch: Die Wahrheit soll einerseits in unendlich variablen propositionalen Verbindungen liegen, andererseits im Eigennamen stillgestellt sein. Die Aufzählung der drei Terme enthielte dann einen Bruch; sie wäre nur scheinbar eine, wie de Man meint, oder sie wäre eine heteroklite. Dieses Problem sei nicht weiter ausgeführt, denn wichtig ist an der Frage, wie diese drei Begriffe zueinander stehen, hier nur eines: Das Verhältnis der drei genannten Elemente – Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen – zueinander ist nicht so simpel, wie es auf den ersten Blick scheinen mag; die Reihe ist keine einfache Juxtaposition von Beispielen für etwas, das sie gleichermaßen übergreift und subordiniert.

4 ›Anthropomorphismus und Trope in der Lyrik«, in: ders.: *Allegorien des Lesens* (Anm. 3), S. 179–204, bes. S. 179ff., Zit. S. 180.

Grundsätzlich stellen Aufzählungen Items in eine Reihe; sie isolieren die Elemente und bringen sie unter einem bestimmten Aspekt als distinkte und einander gleichwertige Elemente zusammen. Die Items bilden eine Vielheit, ein Ensemble, und die Aufzählung ist dessen analytische Gestalt. In einem Text heben sich derartige Ensembles erkennbar von dem sie umgebenden Text ab, und dies auch, wenn sie nicht optisch durch die Vertikale des Kolumnensatzes hervorgehoben sind: Sie brechen – mehr oder weniger auffällig – mit dem gebundenen Zustand, mit dem Satz- oder Wortgefüge, mit der Syntax und den Syntagmen zugunsten der Parataxe und der Paradigmen. Die enumerativen Ensembles sind außerordentlich vielfältig. Zumal, wenn sie mehr als drei Elemente enthalten – bei Nietzsche kommen sehr viele lange, ja exzessive Aufzählungen vor –, lassen sich die unterschiedlichen Möglichkeiten derartiger Formationen erkennen: Die Aufzählung kann strikt geordnet oder chaotisch sein, sie kann hierarchisch gebaut sein oder im Gegenteil jeden Rangunterschied nivellieren, sie kann Symmetrien oder verschiedene Arten von Gruppierungen bergen, sie kann Vollständigkeit und Geschlossenheit suggerieren oder Offenheit und Unendlichkeit usw.⁵

Die Vokabeln ›Syntax‹ und ›Syntagma‹, auch ›Parataxe‹, führen auf Nietzsches Bild vom Heer zurück: Denn die griechischen Wörter bezeichnen alle die Aufstellung zu militärischem Zweck, das Kontingent, die Schlachtordnung. Die Rhetorik ist selbst eine Kampfdisziplin, deshalb kann sie bei der Kriegsführung (zumindest bei der traditionellen) Anleihen machen, und für Nietzsche, den Altphilologen und Kenner der Rhetorik, spielen diese Kontexte keine unwesentliche Rolle. Nietzsches Bild sei also auf die rhetorische Figur der Aufzählung angewandt: Sie kann als zum Angriff aufgestelltes, wohlgeordnetes Heer erscheinen oder als ein in kleinen Gruppen agierendes, als eines vor dem Angriff, das sich erst sammelt, als eines, dessen Anordnung aufgegeben wird, um sie in eine neue zu überführen, oder als eines, das, auf dem Rückzug befindlich, sich zerstreut oder womöglich in wilder Flucht auseinanderstiebt. Immer aber wird es auch als Kraft und Gewalt wirken. Denn eine Aufzählung interagiert mit dem Text, in dem sie steht, sie lässt ihn nicht unverändert. Das heißt, nicht nur die Tropen mit ihren Bedeutungsverschiebungen dynamisieren einen Text, sondern auch das, was ihn strukturiert und ordnet, kann ihn in Bewegung bringen.

An drei Beispielen soll im Folgenden gezeigt werden, wie Nietzsche Möglichkeiten des Aufzählens nutzt und das ›Heer‹ der gängigen Wahrheit mit anderen ›Heeren‹ bekämpft, wie er ideologische Festungen, etwa von Moralbegriffen, angreift und Schlachten um Bedeutungen führt. Dabei hat jeweils die bewegliche Vielheit der in den Kampf geführten Elemente eine wichtige Funktion.

⁵ Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens* (Anm. 1) erzählt weder eine Geschichte, noch erstellt sie eine Typologie; vielmehr geht es darum, die Fülle enumerativer Praktiken oder (im Sinne Wittgensteins) ›Spiele‹ zu beschreiben und *in actu* zu studieren. Vgl. S. 1–16.

Auffächerung des Begriffs

Zunächst ein Beispiel aus Nietzsches Kritik an moralischen Begriffen seiner Zeit: der Aphorismus 133 aus *Morgenröthe*: Nietzsche geht hier der Vorstellung auf den Grund, Handlungen aus Mitleid entspringen aus Selbstlosigkeit, und dem Schopenhauerschen Gedanken, im Mitleiden empfinde man das Leiden des anderen, man sei mit ihm eins im Leiden. Nietzsche bemerkt demgegenüber beim Mitleidigen durchaus sehr viel Denken an sich selbst:

Der Unfall des Andern beleidigt uns, er würde uns unserer Ohnmacht, vielleicht unserer Feigheit überführen, wenn wir ihm nicht Abhilfe brächten. *Oder* er bringt schon an sich eine Verringerung unsrer Ehre vor Anderen oder vor uns selber mit sich. *Oder* es liegt im Unfälle und Leiden eines Anderen ein Fingerzeig der Gefahr für uns; und schon als Merkmale der menschlichen Gefährdetheit und Gebrechlichkeit überhaupt können sie auf uns peinlich wirken. Diese Art Pein und Beleidigung weisen wir zurück und vergelten sie durch eine Handlung des Mitleidens, in ihr kann eine feine Notwehr oder auch Rache sein. [Hvh. S. M.]

Gründe für mitleidiges Handeln sind auch: »[...] wenn wir als die Mächtigeren, Helfenden hinzukommen können, des Beifalls sicher sind, unsern Glücks-Gegensatz empfinden wollen oder auch uns durch den Anblick [des Leidenden, S.M.] aus der Langeweile herauszureissen hoffen.« Des Weiteren findet Nietzsche beim Mitleidigen ein durchaus anderes Leiden, als es das Leiden des Bemitleideten ist; die mitleidige Handlung sucht sich von diesem Leiden zu befreien, aber ebenso gut gehe es dabei um Lustgewinn, und zwar aus sehr verschiedenen Quellen: »Lust entsteht beim Anblick eines Gegensatzes unsrer Lage, bei der Vorstellung, helfen zu können [...], bei dem Gedanken an Lob und Erkenntlichkeit [...], bei der Thätigkeit der Hülfe selber [...], namentlich aber in der Empfindung, dass unsere Handlung einer empörenden Ungerechtigkeit ein Ziel setzt [...].«

Die Analyse mündet in eine begriffskritische Bemerkung: »Diess Alles, Alles, und noch viel Feineres hinzugerechnet, ist ›Mitleid‹: – wie plump fällt die Sprache mit ihrem Einen Worte über so ein *polyphones* Wesen her!« [Hvh. S. M.] Nietzsches Aufzählung der Motive ist also nicht vollständig, aber die Auflistungen genügen, um die Definition der mitleidigen Handlung durch Selbstlosigkeit in mehrfacher Hinsicht zu untergraben. Zunächst: Ein einziger Begriff, ein einziges Wort kann die hier ausbreitete Verschiedenheit gar nicht bezeichnen. Der Philosoph, der die Lehre vom Mitleid formulierte, Schopenhauer, erscheint hier als einer, der nur fantasiert, und dies schlecht, während sein Kritiker Nietzsche sich als Anwalt der Erfahrung gibt: Dieser beobachtet und beschreibt minutiös. Er sieht die Einzelheiten der ›polyphonen‹ Wirklichkeit, zählt sie auf, und angesichts dieser Fülle und Verschiedenheit zerfällt Schopenhauers Begriff. Das Wort selbst stimmt nicht mehr. Im ›Mitleid‹ ist so wenig Leid zu finden wie etwa – anderen Analysen zufolge – in der moralischen Handlung Moral; das Wort ›Mitleid‹ reduziert das Phänomen, das es bezeichnen will, nicht nur quantitativ, das Leid darin sei ihm vielmehr einfach nur »angedichtet«. ⁶

6 Alle Zitate *Morgenröthe* (im Folgenden M) 133, KSA 3, S. 125ff.

Nietzsche geht es an dieser Stelle wie in vielen verwandten kritisch-psychologischen Aphorismen darum zu zeigen, wie etwas als Gegenteil seiner selbst gelten kann: hier das Handeln aus selbstischen Gründen für selbstloses Handeln, die Befreiung von Leiden und Lustgewinn für Leid (im Sinne von *Mitleid*). Das ist aber nicht alles: Es geht auch darum, wie etwas aus seinem Gegenteil entstanden ist. Nietzsches Analyse pluralisiert das bei Schopenhauer als großes Eines Gedachte, und sie führt das Hochgeschätzte auf geringerwertige Konstituentien zurück, aber sie tut noch mehr: Sie findet in dem scheinbaren Altruismus und dem angeblichen Leiden lebensbejahende und selbstbestätigende Äußerungen. Insofern fälscht der Begriff ›Mitleid‹ auch qualitativ. Das ›polyphone‹ Wesen ist nicht nur vielstimmig, es klingt obendrein in einer anderen Tonart.

Nietzsche führt also eine Vielfalt vor, die zum einen nicht unter einem einzigen Begriff zusammengefasst werden kann und die zum anderen dem Begriff selbst widerspricht. Seine Aufsplitterungen lassen den Ausgangsbegriff nur mehr als unpassenden und irreführenden Namen für das in Rede stehende Phänomen erscheinen. Sie zerstören ihn, zeigen aber zugleich auch, dass es sich bei dem falschen Namen nicht einfach um einen Irrtum handelt: In ihm manifestieren sich vielmehr interessierte Auslegungen.

Schon im eingangs zitierten Text *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* hatte Nietzsche das Beschränkende unserer Begriffe kritisiert: Unsere Worte, heißt es dort, wählen willkürlich aus einer ganzen Fülle von Merkmalen eines Dinges eines oder wenige aus und reduzieren das Ding darauf. Das Wort »Schlange« etwa nennt nur das »Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen.«⁷ Man habe es mit einer ganz willkürlichen Abgrenzung und Bevorzugung einer Eigenschaft eines Dinges zu tun. Dazu komme noch das Vergessen der individuellen Unterschiede, und beides zusammen, die willkürliche Auswahl und dieses Vergessen, sei das Verfahren unserer Begriffsbildung. Wir seien verführt von diesen Begriffen und wüssten nicht mehr, dass es keine zwei gleichen Dinge in der Natur gebe, dass jedes Blatt vom anderen verschieden sei. Vielmehr simplifizierten wir allenthalben die Wirklichkeit, stellten Einheiten her und nähmen Ähnlichkeit für Gleichheit. In der *Fröhlichen Wissenschaft* rechnet Nietzsche das zu den Grundirrtümern unseres Denkens.⁸

Diese Konstitution unserer Begriffe ist indes nur ein Teil einer umfassenderen Problematik: derjenigen, dass unser Intellekt nicht im Stande sei, das Fließen und Werden zu erfassen, und unsere Sprache nicht fähig, es auszudrücken. Alle Zeichen, die wir verwenden, sind daher Abkürzungen. Unser Denken und zumal unser Gedächtnis beruht auf Abkürzungs- und Übertragungsprozessen. Diese verlaufen vom Nervenreiz zum Bild, vom Bild zum Laut, vom Wort zum Begriff; letzterer entfernt sich am weitesten von der Wahrheit jenes Fließens.

Das Verfälschen in diesem Sinn ist jedoch unvermeidlich. Mit einem evolutions-theoretischen Gedanken meint Nietzsche, es verschaffe Selektionsvorteile. Wer zu

7 *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 878f.

8 Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft* (im Folgenden FW) 110, KSA 3, S. 469ff.

vereinfachen versteht, setzt sich besser durch als einer mit komplexen Vorstellungen. Derartiges ist seiner Ansicht nach auch der Ursprung der Logik: Sie geht aus einem unlogischen Hang hervor, Ähnliches als Gleiches zu behandeln. Derartiges gilt auch für die Zahlen und andere Grundbegriffe unseres Erkennens.

Erst recht aber gelten diese verfälschenden Prozeduren für die Moral- und Rechtsbegriffe. Nietzsches historische Philosophie sieht in ihnen die späten Versteinerungen verschiedener sprachlicher und – im Sinne von Machtausübung – politischer Vorgänge; die Begriffe kürzen diese Vorgänge ab in einem Zeichen. In diesem Sinn fassen sie jeweils, wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* sagt, einen ganzen »Prozess semiotisch« zusammen, d. h., in ihnen kristallisiert sich eine Geschichte von Kämpfen und Konflikten.⁹

Wenn Nietzsche nun in seinen Aphorismen Aufzählungen von Einzelheiten einsetzt – das heißt aufzählende, kritische Deskriptionen des jeweiligen Phänomens –, dann tut er dies mit dem Ziel, das Lügnerische eines einheitlichen und festgewordenen Begriffes zum Vorschein kommen zu lassen. Denn das Aufzählen ist das Gegenteil zum Begriff: Statt abzukürzen, verlängert und verbreitert es, statt zu verfestigen, verflüssigt es. Ebenso vereinfacht es nicht, sondern vervielfältigt, schließt nicht ab, sondern öffnet. Und das Aufgezählte ist nicht einfach eine andere Art, das Gleiche zu sagen wie der Begriff, so, als könnte man etwas entweder analytisch oder synthetisch formulieren, und das eine ginge, wie bei den beiden Seiten einer mathematischen Gleichung, restlos im anderen auf; die Auffächerungen des Begriffes sind bei Nietzsche vielmehr immer kritisch perspektivierend. Sie zeigen, dass Begriffe Zusammenfassungen von vielem sind und dass es *fragwürdige* Zusammenfassungen sind, wenn auch nicht, wie es zu ihnen gekommen ist.

Die Bildung und Verwendung von Begriffen kann man zwar kritisieren, aber nicht ohne Weiteres überwinden. Nietzsche gebraucht auch selbst große komplexe Begriffe wie ›Individuum‹, ›Person‹, ›Trieb‹, ›Affekt‹, ›Kraft‹, aber er verwendet sie nicht als substantiell und ursprungslos gedachte, sondern nur als Zeichen für etwas, das sich der Benennung entzieht. Sie sollen auf Sachverhalte hinweisen, man darf jedoch auf keinen Fall meinen, sie führten zum Wesen der Dinge.¹⁰ Nietzsche kennt viele Arten, sich immer wieder von einer begrifflichen Sprache zu distanzieren; er tut das in seinen Metaphern, in Entwürfen von Idealen, gleichsam den Helden seiner philosophischen Romane, in autobiografischen Äußerungen, in der aphoristischen Form, in der Parodie religiöser Rede u. v. a. m. Auch das Aufzählen ist ein derartiges rhetorisches und literarisches Verfahren. Es zersetzt bestimmte Begriffe und indiziert darüber hinaus eine grundsätzliche Problematik. Denn die Aufzählung einzelner Konkreta bringt zur Geltung, was Begriffe verdecken: Individualität, Fülle von Verschiedenem, Werden. Als Figur macht sie eben darauf aufmerksam.

⁹ Zur *Genealogie der Moral* (im Folgenden GM) II 13, KSA 5, S. 317. Näheres dazu s. u.

¹⁰ Vgl. Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin – New York (de Gruyter) 1971, S. 21f. Zu dem ganzen Komplex vgl. auch ders.: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin – New York (de Gruyter) 1999, Kap. 5: »Über das Werden, das Urteilen, das Ja-Sagen bei Nietzsches«, S. 173–328.

Sprachliche Inszenierung von Kampf und Werden

Der zweite Text, der hier kommentiert werden soll, ist ein prägnantes Beispiel dafür, wie Nietzsche einen positiv besetzten gebräuchlichen Begriff für seine Philosophie umdefiniert. Es geht um die Bestimmung des Begriffs der »freien Geister« im Aphorismus 44 von *Jenseits von Gut und Böse*.¹¹

Nietzsche hat sich lange Zeit – von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zur ersten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* – mit den verschiedenen Gestalten des ›freien Geistes‹ beschäftigt. Dann genügt ihm dieses Ideal nicht mehr; er hat es hinter sich gelassen, kritisiert es und ordnet es in ein neues Bezugsfeld ein.¹² In dem genannten Aphorismus beschreibt er die freien Geister aus der Perspektive dessen, der als neues Ideal nunmehr das der Philosophen der Zukunft gefasst hat. Die freien Geister, zu denen Nietzsche hier auch sich selbst rechnet, sind deren »Herolde und Vorläufer«. Die Philosophen der Zukunft sind auch »freie Geister«, aber nicht nur; sie sind auch »etwas Mehreres, Höheres, Grösseres und Gründlich-Anderes, das nicht verkannt und verwechselt werden will«.

Was ein freier Geist ist, zeigt Nietzsche hier in Abgrenzung von den »fälschlich« so genannten; er verwahrt sich gegen den »Missbrauch«, der mit der Bezeichnung getrieben werde, denn was seine Zeit so nennt, sind ihm nur »Nivellierer, [...] beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ›modernen Ideen‹«. Dagegen heißt es: »[...] wir *sind* etwas Anderes als ›libres-penseurs‹, ›liberi pensatori‹, ›Freidenker‹ und wie alle diese braven Fürsprecher der ›modernen Ideen‹ sich zu benennen lieben.« Dann folgt eine Reihe von Prädikaten dieser ›wir‹, und diese Prädikate sind zugleich die Merkmale der in Nietzsches Sinn wirklichen freien Geister. Die Aufzählung ist bemerkenswert lang: es sind dreiundzwanzig (!) Merkmale. In verkürzter Wiedergabe lautet sie:

In vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gaste gewesen; den dumpfen angenehmen Winkeln immer wieder entschlüpft [...]; voller Bosheit gegen die Lockmittel der Abhängigkeit [...]; dankbar sogar gegen Noth und wechselreiche Krankheit [...], dankbar gegen Gott, Teufel, Schaf und Wurm in uns, neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit, mit unbedenklichen Fingern für Unfassbares, mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste, bereit zu jedem Handwerk, das Scharfsinn und scharfe Sinne verlangt, bereit zu jedem Wagniss [...], mit Vorder- und Hinterseelen [...], mit Vorder- und Hintergründen [...], Verborgene unter den Mänteln des Lichts, Erobernde, ob wir gleich Erben und Verschwendern gleich sehn, Ordner und Sammler von früh bis Abend, Geizhalse unsres Reichthums und unsrer vollgestopften Schubfächer, haushälterisch im Lernen und Vergessen, erfinderisch in Schematen, mitunter stolz auf Kategorien-Tafeln, mitunter Pedanten, mitunter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage; [...] selbst Vogelscheuchen – [...] inso-

11 Sofern nicht anders angegeben, stammen im Folgenden alle Zitate aus *Jenseits von Gut und Böse* (im Folgenden JGB) 44, KSA 5, S. 60ff.

12 Zu Nietzsches »Abschied von der Freigeisterei« nach FW siehe Marco Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin – New York (de Gruyter) 1997, S. 490ff., v. a. S. 495ff., zu JGB vgl. z. B. S. 671ff.

fern wir die geborenen geschworenen eifersüchtigen Freunde der *Einsamkeit* sind [...] – eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! und vielleicht seid auch *ihr* etwas davon, ihr Kommenden? ihr *neuen* Philosophen? –

Eingeleitet wurde diese Flut von Bestimmungen mit der negativen »wir sind etwas Anderes als [...]«, dann aber heißt es nicht, »wir sind [...]«, sondern erst fast eine Seite später, nach extremer Verzögerung, »eine solche Art Menschen sind wir«. Wenn nach derart expansiver Bestimmung der Art, der »wir« uns zurechnen, der Begriff freie Geister endlich fällt, dann soll er unbrauchbar geworden sein für jene andere, »falsche« Verwendung.

Hier findet ein Machtkampf statt. Was ein Wort bedeutet, darüber entscheiden nicht Definitionen, auch nicht die Sprachgeschichte, sondern sein Gebrauch. Nietzsche versucht hier mit aller Kraft, seinen Gegnern das Wort zu entreißen. Er polemisiert gegen sie, disqualifiziert und beschimpft sie, er greift ihre Position an und stellt seine These dagegen, aber damit nicht genug: Er setzt hier auch ein besonderes rhetorisches Mittel ein, um den Gegner zu überwältigen: das der Masse, der Vielfalt, des Eindrucks unübersehbarer Fülle. Nicht einige wenige eindruckliche Bestimmungen werden genannt, sondern eine ganze Armada, ein »Heer« wird aufgeboten.

Die Reihe wäre erweiterbar. »Freunde der Einsamkeit« am Schluss verweist noch einmal zurück auf die Gegner, die das Gegenteil verkörpern; sie sind »allesamt Menschen ohne Einsamkeit«. Im Übrigen aber ist jene Qualifizierung keine Überbietung oder Aufgipfelung und schon gar nicht eine Zusammenfassung des Ganzen. Die freien Geister könnten noch weiter und noch anders charakterisiert werden, aber die Detaillierung des Nietzscheschen Begriffs der »freien Geister« hat hier ihren Zweck erreicht: Die Bezeichnung ist mit großem Aufwand, insistierend und nachdrücklich auf die Seite der »Umkehrung« gezogen worden, sie ist gleichsam erobert und erbeutet. Und damit schließt nicht nur der Aphorismus, sondern auch das ganze Zweite Hauptstück des Buches, das dem Thema »der freie Geist« gewidmet ist. Die gewaltige Menge von Bestimmungen steht also auch an einer prominenten Stelle des Textes.

Dem Kampf um eine Bezeichnung kommt in Nietzsches Philosophie große Bedeutung zu, denn Namen-Geben ist ein Akt, aus dem auch Realitäten hervorgehen. Er bewirkt, ja, er schafft etwas, das vorher nicht da war. Er ist ein formendes, schöpferisches Tun, eine Manifestation des »Willens zur Macht«. Im Namen-Geben drückt sich Souveränität aus. Wenn Nietzsche also eine Bezeichnung mit neuem Sinn versieht, wenn er einerseits ihre gängige Verwendung destruiert und andererseits ein Ideal errichtet, sein Bild eines freien Geistes, dann tut er das, was s. E. echte Philosophen immer tun und insbesondere die angekündigten »neuen Philosophen«: Werte kreieren. Denn der freie Geist und der neue Philosoph verkörpern Werte, ohne dass diese als Normen, Gesetze, Vorschriften formuliert wären.

Einen Begriff besetzen und umdefinieren, wie es hier geschieht, ist also ein kreativer Akt und als Hervorbringen ein wesentliches Moment von Nietzsches Philosophie der Macht. Die exuberante Charakterisierung der freien Geister verbindet sich in diesem Sinn auch mit einem Gedanken, der ebenfalls in diesem Aphorismus vorgetragen wird: mit dem Gedanken von der Förderung des Lebens, vom Wachsen der »Pflanze ›Mensch««, ihrem Gedeihen, vielleicht sogar üppigen Wuchern, ihrem

Sich-Steigern und Sich-Übersteigen – das alles sind ja Phänomene des Lebens und in Nietzsches Deutung Äußerungen von Macht. Wer die vielen Qualifizierungen des freien Geistes gelesen hat, sieht kein klares und eindeutiges Bild dieses freien Geistes vor sich, hat jedoch eine Gewissheit: Der ›freie Geist‹ ist etwas höchst Lebendiges. Damit sagt man freilich wenig; ›Leben‹ und ›lebendig‹ sind Wörter für etwas Unfassbares. Sie fassen zusammen, was sich nicht zusammenfassen, nicht in einem Begriff fixieren lässt und was in diesem Aphorismus darum auch gerade nicht zusammengefasst ist; vielmehr tritt es als unaufhörlich und mächtig erscheinender *Strom* vieler verschiedener einzelner Merkmale auf. Nietzsches Sprache geht hier vom Repräsentieren zum Vergegenwärtigen über, vom Aussagen zur Inszenierung. Der performative Charakter der Aufzählung macht das begrifflich nicht Darstellbare sinnlich erfahrbar. Eine Philosophie des Lebens artikuliert sich als überwältigende Kaskade von Bestimmungen.

Die ›neuen Philosophen‹ müssen *in ihrer Entwicklung* einem enzyklopädischen Ideal genügen. Der Philosoph, der diesen Namen verdient – wieder geht es um eine Definition –

muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Seher und »freier Geist« und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu *können*.¹³

Er muss nacheinander viele verschiedene Identitäten gehabt haben. Eine derartige Selbstverwandlung schließt einen Wechsel der Ideale ein und bedeutet, gleichsam verschiedene ›Wesen durchlebt‹ zu haben.¹⁴

Doch selbst das ist nur eine Vorbedingung für seine eigentliche Aufgabe: die, Werte zu schaffen. Diese Philosophen aber gibt es noch nicht. Sie sind zukünftige. Daher muss hinter den vielen Identitäten, die ein solcher sukzessive durchlaufen haben soll, ein ›vielleicht‹ stehen. Und alles, was von ihm gesagt wird, spricht erst einen Wunsch aus, eine Erwartung, eine Forderung.

Das Idealbild selbst ist freilich dynamisiert: Nietzsche zählt die »Tugenden« auf – eigentlich sind es Haltungen und Fähigkeiten –, von denen jede »einzeln erworben« werden muss (gemeint ist in der individuellen, aber auch in der ›phylogenetischen‹ Vorgeschichte, bei der Entstehung der Spezies ›Philosoph‹), »gepflegt, fortgerbt, einverleibt«. Es sind nicht statische Eigenschaften wie etwa im Idealbild eines Graciánschen Discreto, die auch eine enzyklopädische Vielfalt darstellen, doch zu einer Pyramide geordnet sind mit einer hegemonialen Eigenschaft, der

13 JGB 211, KSA 5, S. 144.

14 In »Zur ›Kur des Einzelnen.« (KSA 9, 11 [258], S. 539) heißt der letzte Punkt auf der Liste der Anforderungen: »Er muß durch eine Reihe von Idealen hindurch.« Unter den Aufgaben der Selbstgestaltung ist es die höchste und schwerste; sie steht auch im zeitlichen Sinne, im Verlauf der ›Kur‹, an letzter Stelle. In dieser Fluchtlinie ergeht auch die enthusiastische Aufforderung: »[...] aus Einem in einen Anderen übergehen und *eine Reihe von Wesen durchleben!*« KSA 9, 11 [304], S. 558.

ausgezeichneten Vollkommenheit oder menschlichen Tugend, an der Spitze.¹⁵ Wenn das Ideal Sich-Verändern und Werte-Schaffen ist, muss auch dessen Kennzeichnung dynamisch sein. Auf einer ausdrücklich offenen Liste stehen

nicht nur der kühne leichte zarte Gang und Lauf seiner Gedanken, sondern vor Allem die Bereitwilligkeit zu grossen Verantwortungen, die Hoheit herrschender Blicke und Niederblicke, das Sich-Abgetrennt-Fühlen von der Menge und ihren Pflichten und Tugenden, das leutselige Beschützen und Vertheidigen dessen, was missverstanden und verleumdet wird, sei es Gott, sei es Teufel, die Lust und Übung in der grossen Gerechtigkeit, die Kunst des Befehlens, die Weite des Willens, das langsame Auge, welches selten bewundert, selten hinauf blickt, selten liebt¹⁶

Die Aufstellung schließt, um nicht zu schließen, mit vier Punkten, und diese bilden nicht nur das Ende der Liste, sondern auch das des Aphorismus und das des ganzen Sechsten Hauptstückes zum Thema »wir Gelehrten«. Über den Philosophen der Zukunft bleibt noch viel zu sagen: Er ist erst im Werden.

›Nietzscheanisch-sophistisches‹ Definieren

Schließlich ein drittes, sehr berühmtes Beispiel dafür, dass und auf welche Art das Aufzählen in Nietzsches Philosophieren bedeutende Leistungen erbringt. Wie bereits erwähnt, formuliert Nietzsche in der *Genealogie der Moral*, im Abschnitt 13 der Zweiten Abhandlung¹⁷, programmatisch seine Kritik der Definition historischer Gegenstände. Die für aktuelle Philosophie und Geschichtsschreibung folgenreich gewordene Untersuchung (man denke an Foucault) gilt hier und in weiteren Abschnitten dem Begriff der Strafe.

Der Text sei kurz in Erinnerung gerufen. Nietzsche unterscheidet an der Strafe ein relativ dauerhaftes Moment, eine Praxis, bestimmte Prozeduren, und ein gewissermaßen flüssiges, den Sinn, der dem Tun beigelegt wird. Während jenes erste Moment sich durch die Geschichte hindurch, in verschiedenen Zeiten, Kulturen, Situationen wiedererkennen lässt, unterliegt das zweite so vielen Wandlungen, dass man sagen muss: »[...] in einem sehr späten Zustande der Cultur (zum Beispiel im heutigen Europa) [stellt] der Begriff ›Strafe‹ in der That gar nicht mehr Einen Sinn vor, sondern eine ganze Synthesis von ›Sinnen‹«. In diesem Zustand der Einheit, zu

15 Vgl. den Wettstreit der Perfektionen eines vollendeten Mannes im vorletzten Kapitel von *El Discreto*. Werner Krauss nennt die Aufzählung der »zum ›edeln Wettstreit‹ in einem monarchisch vollkommenen Individuum« zusammen tretenden »Vollkommenheiten« »eine panegyrische Heerschau gipfelnder Eigenschaften«. Diese gruppieren sich zu Gegensatzpaaren, aber damit nicht genug: »Die Seele ist [...] nicht bloß, wie nach Gracián und seiner Zeitgenossen Meinung die Natur, ein pluralistisches System, eine schöne Mannigfaltigkeit – sie ist ein hierarchisch geordneter Zusammenhang, in den die Perfektionen sich unter Führung einer Eminenz eingefügt haben.« *Gracián's Lebenslehre*, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1947, S. 139f. u. 143. – Mit der Metapher der »Heerschau« wird das rhetorische Muster aufzählender Darstellung in der westlichen Literatur schlechthin aufgerufen: der Homerische Schiffskatalog.

16 Beide Nietzsche-Zitate JGB 213, KSA 5, S. 148f.

17 GM II 13, KSA 5, S. 316ff.; daraus, sofern nicht anders angegeben, alle folgenden Zitate.

der die wechselnden Sinnzuweisungen am Ende kristallisiert sind, ist Strafe »ganz und gar *undefinierbar*«. Aber diese Feststellung gilt nicht nur für den in Rede stehenden Begriff, sondern Nietzsche formuliert generalisierend: »[...] alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.«

Zum Beweis für die vielen in der Strafe zusammengefassten ›Sinne‹ und die entsprechende Undefinierbarkeit der Strafe legt Nietzsche »das Schema« dar, das sich ihm »auf Grund eines verhältnismässig kleinen und zufälligen Materials« zu diesem Thema ergeben habe. Das heißt, er zählt eine Reihe verschiedener Bedeutungen und Funktionen der Strafe auf:

Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an den Geschädigten, in irgend einer Form [...] Strafe als Isolierung einer Gleichgewichts-Störung [...] Strafe als Furchteinflüssen vor Denen, welche die Strafe bestimmen und exekutieren. Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat [...]. Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes [...]. Strafe als Fest, nämlich als Vergewaltigung und Verhöhnung eines endlich niedergeworfenen Feindes. Strafe als ein Gedächtnismachen [...]. Strafe als Zahlung eines Honorars, ausbedungen Seitens der Macht, welche den Übelthäter vor den Ausschweifungen der Rache schützt. Strafe als Compromiss mit dem Naturzustand der Rache, sofern letzterer durch mächtige Geschlechter noch aufrecht erhalten und als Privilegium in Anspruch genommen wird. Strafe als Kriegserklärung und Kriegsmaassregel gegen einen Feind des Friedens, des Gesetzes, der Ordnung, der Obrigkeit [...].–

Der erste Satz des darauf folgenden Abschnittes (II 14) versichert, dass diese Liste gewiss nicht vollständig ist. Sie zeigt jedoch zweierlei: zum einen, »wie unsicher, wie nachträglich, wie *accidentiell* ›der Sinn‹ der Strafe ist«, also die Relativität und den sekundären Charakter des Sinns, und zum anderen, dass die Strafe »mit Nützlichkeiten aller Art überladen«¹⁸ ist, also die Dichte des bereits vorliegenden Materials. Beide Aspekte zusammen sind Argumente des historisch Philosophierenden gegen die verbreitete Auffassung, Strafe diene einem einzigen Zweck, etwa Rache oder Abschreckung, und habe darin ihren Ursprung. Angesichts der vielen Zwecke, die sich im historischen und ethnographischen Material finden, nennt die populäre Vorstellung, Strafe solle Schuldgefühl erwecken, nur eine »*vermeintliche* Nützlichkeit«¹⁹; und eine vermeintliche gehört nicht zur Liste von wirklichen Nützlichkeiten. Anzunehmen, dass Strafe Schuldgefühl erwecken soll, ist daher schlicht überflüssig, d. h., diese Auffassung wird entwertet, noch bevor Nietzsche sie als Irrtum über die psychologischen Auswirkungen von Strafen kritisiert. Die Aufzählung der Nützlichkeiten ist der erste Schlag gegen diejenige Deutung der Strafe, die gängigerweise als die wesentliche gilt.

Die Liste der Sinnzuschreibungen wirkt als solche nivellierend. Die einzelnen Bedeutungen lassen sich austauschen; sie mögen dem Leser alle gleichermaßen abenteuerlich, barbarisch, unplausibel, vergangen vorkommen. In jedem Fall aber zer-

18 Das letzte Zitat GM II 14, KSA 5, S. 318.

19 Ebd.

stiebt der scheinbar einheitliche ›Sinn‹ der Strafe in eine Pluralität. Dergleichen ist jedoch nicht neu: Geschichtsschreibung und Ethnographie führen in der Regel zur Pluralisierung von Bedeutungen und bewirken die Relativierung gerade von Moralbegriffen. Man denke etwa an Montaigne: In den *Essais* (I 23) führt er u. a. eine ausufernde Liste von fremden Sitten an, und im Zuge der Bearbeitung fügt er ihr weitere Beispiele hinzu.²⁰ Dabei interessiert ihn offenbar nur die Vielfalt; er fragt nicht, ob diese Phänomene vielleicht noch etwas gemeinsam haben oder ob sie sich irgendwie miteinander verbinden lassen. Nietzsche bleibt dagegen nicht bei der skeptizistischen Pluralisierung der Bedeutung stehen. Seine spezifische Leistung liegt vielmehr noch in etwas anderem: Um sie zu verdeutlichen, bedarf es eines kleinen Umwegs. Er führt zu einem *locus classicus*, an dem die philosophische Definition gegen das angeblich unphilosophische Aufzählen ausgespielt wird: zum Platonischen Dialog. Sokrates stellt seinen Gesprächspartnern die berühmten ›Was ist x?‹-Fragen, und nicht selten antworten sie darauf mit Aufzählungen. Menon etwa zählt auf die Frage ›Was ist die Tugend?‹ (»τί φης ἀρετὴν εἶναι;« Menon 71d) verschiedene Tugenden auf, und Sokrates macht sich über ihn lustig. Er habe nach *der* Tugend gefragt, und Menon biete ihm gleich einen ganzen Schwarm (»εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνήρηκα ἀρετῶν [...]«, ebd., 72a). Wenn Nietzsche auf die Frage nach der Strafe mit einer Liste antwortet, erinnert das jedoch an einen anderen Sokratischen Gesprächspartner, an den Sophisten Hippias. Dieser antwortet auf die Frage: »Was ist das Schöne?« (»[...] τί ἐστὶ τὸ καλόν;«, Hippias I, 286d) mit Beispielen; sie werden im Gespräch der Reihe nach genannt. In der Unterredung mit Hippias kommt es jedoch darüber hinaus zu einer Problematisierung der Fragestellung, und zwei Arten zu fragen und zu antworten heben sich deutlich voneinander ab: Die eine, die platonisch-metaphysische, fragt nach dem singularischen Wesen einer Sache, nach dem substantivierten Adjektiv – ›was ist das Schöne?‹ u. ä.; sie verlangt als Antwort eine entsprechende Definition. Die andere, die sophistische, pluralistische Fragestellung, unterscheidet nicht zwischen ›was ist schön?‹ (»τί ἐστὶ καλόν;«) und ›was ist das Schöne?‹ (»τί ἐστὶ τὸ καλόν;«). In diesem Fall ist es als Antwort angemessen, den verschiedenen Gebrauch eines Wortes in verschiedenen Kontexten zu nennen.²¹ Derartiges Fragen und Antworten geht auf Gorgias zurück. Der große Rhetoriker und Redelehrer begnügte sich mit vielen partiellen Definitio-

20 Es handelt sich um den Essay *De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe* (›Über die Gewohnheit und dass man ein überkommenes Gesetz nicht leichtfertig ändern sollte‹). 1588 wird der Text nachträglich eingeschoben, der grammatikalisch aus einem einzigen Satz besteht – laut Michel Butor ist es einer der längsten der ganzen französischen Literatur. Er beginnt mit »Il est des peuples où [...]« und zählt in Relativsätzen, jeweils anaphorisch mit »où« anhebend, die verschiedenen Sitten auf. Vgl. dazu und zu einer analogen Erscheinung in der ›Lehnstuhlanthropologie‹ des 19. Jahrhundert Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens* (Anm. 1), S. 315f.

21 Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, Frankfurt a. M. (Syndikat) 1985, S. 84ff., sowie die Ausführungen von Paul Woodruff in: Plato: *Hippias Major*. Translated, with Commentary and Essay by P. Woodruff, Oxford (Blackwell) 1982; neben den Stellenkommentaren vgl. S. 117, 124, 136–160, insbes. S. 156f., 169f. u. pass. Während Deleuze in der sophistischen Frageform den Ausdruck einer Kunst erkennt, interessiert er sich nicht für die Aufzählung als Form der Antwort, obwohl diese doch mit der Art der Frage zusammenhängt. Untersuchungen, die auch historisch verfahren, weisen darauf hin. Vgl. auch Kenneth J. Dover: *Greek Popular Morality in the Time of*

nen wohl darum, weil er in der Vielfalt der Erscheinungen gar kein Gemeinsames und Verbindendes annahm.²²

Der mit Gorgias vielfach verbundene Hippias war ein Mnemotechniker, ein Vielwischer qua Gedächtniskunst. Er konnte z. B. eine Liste von fünfzig Namen wiederholen, die man ihm vorgelesen hatte. Auch sonst dürften seine Aufzählungen zu einem Gegenstand umfangreich gewesen sein, weil er diesen Typ des Wissens vertrat und über die entsprechende Methode verfügte – ein Wissen und eine Methode, die im Gegensatz stehen zu Platons ganz anderem epistemologischen Paradigma. Und wenn Hippias seine Kenntnisse ausbreitete, darunter sicher auch die verschiedenen Verwendungen eines Wortes in verschiedenen Situationen, dann dürfte dies ein Panorama ›ethnographischen‹ Materials gewesen sein. Die Vielfalt des Wissens als solche aber bedroht stets die Einheit einer Sinnggebung; die Polymathie war nicht nur Platon suspekt.

Das pluralistische Fragen und Antworten muss indes nicht Ausdruck bloßer Vielwisererei und eines Skeptizismus à la Gorgias sein. Nach Deleuze fragt Hippias im Grunde nicht ›Was?‹, sondern ›Wer?‹ Das heißt: Welche Kräfte sind bei einer gegebenen Sache am Werk und beherrschen sie, welcher Wille, wer drückt sich darin aus und verbirgt sich darin? Diese Denkweise negiert nicht einfach das Wesen einer Sache zugunsten einer nur fragmentarischen Vielfalt, sondern sucht nach ihm in der Affinität der Phänomene und Kräfte. Das Wesen wird hier zu einer perspektivischen Realität; die Frage heißt auch anders formuliert: Was ist es für mich? Oder noch einmal anders: Was will der, der so denkt? Die perspektivischen Realitäten aber stehen ihrerseits nicht bezugslos vielheitlich nebeneinander.

Nietzsche, der Gegner der platonischen Tradition und ständig im Kampf mit Sokrates Liegende, fragt im Sinne des so gedeuteten Hippias.²³ Er negiert mit seiner Liste die Einheit und demonstriert Vielfalt. Er fährt ethnologisches und historisches Wissen auf und stützt sich dabei auf das kollektive Gedächtnis der Wissenschaften. Damit hat er weit mehr zur Verfügung, als die individuellen Kapazitäten des Memorierens fassen, um es gegen eine einheitliche Begriffsbedeutung auszuspielen. Aber er bleibt nicht dabei stehen: Im Sinn seiner Definitionskritik führt die Vielfalt der Bedeutungen nur hin zur Herkunftsgeschichte und zu komplexen Prozessen. Was bei ihm über eine punktuelle Argumentationsstrategie hinausgeht, seine philosophische Antwort auf die nicht platonisch-metaphysische ›Was ist x?‹-Frage, ist seine ›differentielle, typologische und genealogische Methode‹.²⁴

Die Begriffe zersetzenden Aufzählungen also sind wesentlich für Nietzsches historisches Philosophieren, aber sie sind nicht alles. Mit dem Hinweis allein auf die

Plato and Aristotle, Oxford (Blackwell) 1974, S. 58ff., 66ff., und Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens* (Anm. 1), S. 220f.

22 Vgl. Plato: *Hippias Major* (Anm. 21), S. 50f., Anm. 63, S. 58, Anm. 91, S. 78, 117, 121, Anm 10, S. 157.

23 Das von Deleuze markierte sophistisch-nietzscheanische bzw. ›dionysische‹ Fragen unterscheidet sich freilich nicht nur vom platonisch-metaphysischen (das nicht einfach mit dem sokratischen zusammenfällt), sondern auch vom historischen sophistischen.

24 Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie* (Anm. 21), S. 87.

kritische Analyse und den Dissipationseffekt des Auflistens von Einzelem ist das Denken Nietzsches, und vor allem dasjenige des späteren Nietzsche, des Genealogen der Moral, nicht zu charakterisieren. Im Rahmen seiner eigenen Lehre von einem nicht mehr metaphysischen ›Wesen‹ oder, wenn man so will, einer anderen ›Metaphysik‹, der des Willens, gibt es nicht zuletzt eine Gegentendenz zum Pluralisieren. Auch sie findet sich in der *Genealogie der Moral*, in der Dritten Abhandlung zum Thema »[W]as bedeuten asketische Ideale?« Auch hier wird zunächst eine Vielfalt ausgebreitet, eine Vielfalt asketischer Ideale und sie verkörpernder Typen, aber im Zuge der Abhandlung weicht diese Pluralität einem singularischen asketischen Ideal und einem Grundtypus, dem des Priesters.²⁵ Nietzsche zeigt dann den Zusammenhang zwischen diesem Grundtypus und den anderen, weniger elementaren Gestalten asketischen Verhaltens auf, zwischen dem einen Ideal und den vielen. Das heißt, er studiert das ganze diffizile Funktionieren des Ressentiments, aus dem das Schuldgefühl hervorgeht. Eine derartige Genese aufzuzeigen aber erfordert noch andere, bestimmtere und weniger offenlassende Formen der Darstellung, als sie der wie auch immer differenzierte aufzählende Modus bietet.

Nietzsches Aufzählungen kritisieren und dynamisieren immer wieder Begriffe.²⁶ Das ist insbesondere für die frühere Phase seines Philosophierens typisch, d. h. im Rahmen seiner »Chemie der [...] Vorstellungen und Empfindungen«²⁷ und seiner »mikroskopischen Psychologie«²⁸, wird später aber weiterentwickelt. Die Aufzählungen zersetzen Begriffe, verschieben die Bedeutungen von Worten, definieren sie neu und konstituieren damit neue Gegenstände. Wenn sie in Nietzsches Texten als üppige, copiöse Passagen auffallen, in denen Bestimmungen über Bestimmungen gehäuft werden, sich drängen und manchmal wie eine entfesselte, nicht zu bezähmende Kraft erscheinen, dann erfährt der Leser in eindringlicher Weise, dass und inwiefern die gängigen philosophischen Begriffe problematisch geworden sind; es wird ihm nicht nur intellektuell, sondern in der Erfahrung der Lektüre deutlich, dass unter den versteinerten Formen der Begriffe das Leben wimmelt und die Dinge unendlich im Fluss sind. Zugleich sind die Aufzählungen eine Art, andere, wiederum lügnerische Begriffe zu vermeiden. Nietzsche nutzt und kultiviert die Möglichkeiten des Aufzählens; in seinen Texten wird es zur Kunst, aber (wie eben gezeigt) er kennt auch deren Grenzen. Wie es keinen Gedanken gibt, auf den sich Nietzsche auf Dauer festschreiben ließe, so gibt es bei ihm auch nicht nur einen einzigen literarischen Modus. Aufzählungen sind eine für sein Philosophieren paradigmatische Kunstform – eine von vielen, eine aus einem ganzen ›Heer‹.

25 Vgl. dazu Brusotti: »Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose«, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 107–132.

26 Zu weiteren enumerativen Praktiken in seinem Werk, zur methodischen Selbstbeobachtung und -gestaltung mit Hilfe individueller Wertetafeln, zur Aufstellung negativer Kanones, zur Kunst der Beschimpfung u. a. m. vgl. Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens* (Anm. 1), S. 196–200, 227, 326 u. pass.

27 *Menschliches Allzumenschliches* I, 1, KSA 2, S. 24.

28 KSA 14, S. 119f., Umarbeitung vom Januar 1888.