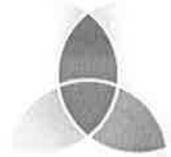




UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy



Director

Doc. Dr. Hans Rainer Sepp
Associate Professor

Praha, 19. Juni 2015

Gutachten zur Master-Arbeit von Susanna Zellini

Der Aphorismus als Konstellation Nietzsche und die Frage des Stils

1. Inhalt

Die Vf.in befragt „den philosophischen Wert und das theoretische Potenzial des Aphorismus“ im Blick auf seine Form und als Experiment des Denkens, um ihn so als Indiz für den „wesentlichen Zusammenhang zwischen der ästhetischen und der ethischen Erfahrung“ aufzuweisen (10 f.). Ist ‚Form‘ „Ausdruck einer Konfiguration des Denkens“ und ‚Stil‘ „*Modus* des Denkens, sich in einer Form zu konfigurieren“ (9), werde der Aphorismus zum Ausdruck eines Experimentierens (10) und damit auch des Stils, denn er sei als eine Folge „autonomer und unabhängiger Formen“ zugleich „eine ‚Haltung des Denkens‘“, die die verschiedenen Formen miteinander verknüpft und sie in ihren „möglichen Konstellationen“ bestimmt. Schon hier deutet Vf.in die *Grundstruktur* an, die sie im aphoristischen Schreiben Nietzsches verwirklicht sieht: Neben Fragmentierung einerseits und dem „traditionellen Vorbild des Systems“ andererseits beschreibe der aphoristische Stil einen *dritten Weg*, der darin besteht, trotz seines fragmentarischen Charakters „die Möglichkeit einer einheitlichen Form“ zu intendieren (10).

Im **ersten Kapitel** analysiert Vf.in den Ursprung von Nietzsches aphoristischem Denken, indem sie zeigt, wie Nietzsche zuerst in Anlehnung an Schopenhauer den Ursprung der Sprache im Einklang von Wort und Musik verortet, bevor er, beeinflusst durch die Lektüre Gustav Gerbers, in der Entdeckung der Sprache als Rhetorik die *metaphorische* Natur der Sprache, ihre Übertragungs-Kapazität, erkennt. Dies entwerfe den Rahmen für eine Weltsicht, „die die Möglichkeit der Wahrheit verloren hat, die aber immer nach der Wahrheit weiter sucht“ und darin die Findung einer neuen Form dieser Suche erfordert (20).

- 2 -

Das **zweite Kapitel** führt aus, wie diese Sicht Nietzsches zu einem Denken veranlasst, „das sich in der Spannung zwischen abwesender Wahrheit und einem Anspruch auf die Wahrheit hält“ (21). Die eingangs erwähnte dritte Position des Aphorismus wird auf diese Weise auch als eine solche konkretisiert, die sich abseits der Extreme von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsverweigerung hält. Dies führe zu einem neuen Denkstil, der ein dualistisches Denken hinter sich lassen will: Form steht nicht mehr der Wahrheitspräntion ihres Gehalts gegenüber, sondern kommt selbst für Inhaltgebung auf; und „wenn die Wahrheit schon Teil der Form ist, liegt die Grenze nicht mehr an der Peripherie, sondern im Zentrum der Form, als ihre tiefste und wesentlichste Spannung, die die Form animiert“. Eine solche Bewegung schwächt die Differenz zu einem Transzendenten nicht ab, nimmt aber ihr Erfahren in das Selbe der Form zurück. Dadurch erlange Letztere eine Tiefe, „die der Oberfläche nicht mehr fremd ist, sondern die ihr Bestandteil wird“, so dass die Form, von ihrer „transzendenten Bedeutung frei geworden“, zu „einer autonomen Schöpfung“ avanciert. (22)

Vf.in beschreibt, wie Nietzsche mit diesem Konzept die romantische Auffassung vom Fragment, die auf ein (nicht einholbares, doch richtungsbestimmendes) Ganzes verweist, verabschiedet. Das Fragment in diesem Sinn kommt nicht in ihm selbst für Sinnbildung auf, sondern sieht sich an etwas verwiesen, das außerhalb seiner liegt. In diesem Fall wird seine Grenze „an der Peripherie der Form“ gezogen, indem sich die Form (das Fragment) einem Anderen nicht in ihr selbst, sondern außer ihr entgegengesetzt. Trägt die Form hingegen die Spannung zum ganz Anderen in sich selbst aus, realisiert sie eine „Unterbrechung des [Bezugs auf das] Ganze“. Diese Bewegung bezeichnet Vf.in als „Nietzsches Wille nach Form, Notwendigkeit des Ausdrucks“ (23). Sie wird zu einer Oberfläche, die deshalb „nicht auf Tiefe verweist, weil die Tiefe der Oberfläche schon gehört“, ihre Tiefe ist. Die Aufkündigung des Bezugs zu einem transzendenten Ganzen lässt somit die Form selbst zu einem Ganzen werden („als kleine und autonome Totalität“). Das Schreiben Nietzsches würde dann insofern fragmentarisch sein, als es den Bezug zu einem transzendenten Ganzen bricht, und es ist kein Fragment in dem Sinn, dass es auf ein Ganzes verwiese, in dem es erst seine Erfüllung fände (24). Vf.in macht deutlich, dass diese Schreibstruktur, die zugleich Denkstruktur ist, nicht nur in den ‚rein‘ aphoristischen Werken Nietzsches, sondern auch in der Mikrostruktur der späteren Schriften wie im *Zarathustra* (29, 65), in *Jenseits von Gut und Böse* und der *Genealogie der Moral* (28) realisiert ist.

Das **dritte Kapitel** untersucht den Charakter der Bewegung, die sich mit dem aphoristischen Stil manifestiert. Die Grundaussage besteht hier darin, dass der Aphorismus eine Spannung, „eine doppelte Bewegung“ realisiert: Er strebe nach außen, wobei er „das Denken zwingt, weiter zu suchen“, und unternehme zugleich eine Bewegung nach innen, „als begriffliche und stilistische Einheit, die den sichtbaren Raum zeigt, bei dem der Leser verharrt“. Dies erlaube ihm, „sich als vollendete und vollständige Form zu halten, aber gleichzeitig ein freies Denken zu provozieren, das sich in der Umgebung des Schreibens weiter bewegt und wächst“ (35). Daher markiere „der Endpunkt“ des Aphorismus „eine Öffnung auf etwas, das sich immer entzieht“ (34 f.). Indem der Aphorismus der „letzte verdichtete Ausdruck“ einer Gedankenkette ist und damit auf die Kohärenz aller Gedanken verweist, die in ihn einfließen, ist er sichtbares Bild ihres Zusammenspiels, ihrer „Konstellation“.

Das **vierte Kapitel** greift den im ersten Kapitel geäußerten Gedanken des Lebens, das zum Zweck seiner Machtbehauptung Metaphern bildet, wieder auf und stellt fest, dass der Aphorismus Ausdruck dieser Konvergenz von Leben und Sprache sei, indem der Horizont, auf den der Aphorismus als herleitende Konfiguration (*apo-horizein*) verweist, durch das Leben und seine Triebstruktur bestimmt werde (45; weiter unten wird Vf.in konstatieren, dass die „ei-

gentliche“ Bedeutung des Aphorismus in einem *Bedürfnis* liege, dem „Bedürfnis des Zusammenhanges“ [60]). Damit ist die Bewegung, in die der Aphorismus eingreift, die Bewegung des Lebens selbst; indem er diese an einer Stelle unterbricht, nimmt er jene Konstellation all dessen vor, was sich in diesem Hier und Jetzt konzentriert. Damit schaffe er das „Paradox der Einheit von etwas, das keine Einheit ist“: Er stellt in eine Form fest, was – das Leben selbst – nicht festzustellen ist. Wie Nietzsches Anlehnung an Montaigne deutlich mache, drücke schon der Essay „die Fähigkeit des Denkens“ aus, „isolierte Elemente in ihrem Zusammenhang zu betrachten“, so dass von einer „*essayistischen Haltung* des Denkens, das durch Verbindungen wirkt und die Intuition einer neuen Konstellation durchscheinen lässt“, gesprochen werden könne. Der Essay werde damit zum Ausdruck für das Ethos des Autors. (54)

Der Aphorismus halte sich in der Spannung zwischen systematischem Anspruch und der Fragmentierung der Moderne: Zum einen lehne das fragmentarische Schreiben mittels seiner Innenkonzentration den Verweis auf eine transzendente Totalität ab und bilde selbst eine relativ zu seiner Konstellation bestehende Einheit; zum anderen veranlasse sein kreatives Potenzial eine Außenwendung, motiviere dazu, „einen Blick über seine Grenzen hinaus“ zu werfen und sich dem „Experiment einer neuen Synthese“ zu öffnen (55). Nietzsches Konzept des Perspektivismus impliziere somit gerade ein Einheitliches. Denn die Konstellation betreibe eine Steigerung und Verfeinerung des Perspektivismus des Schreibens hin zu einem einheitlichen Denken, das immer von neuem „die Unterschiedlichkeit der Erfahrung in die *Möglichkeit der Erkenntnis* verwandelt“. Auf diese Weise werde die Konstellation zu einer Bewegung des Lebens selbst, in der die Konvergenz von Denken und Schreiben „als zwei Momente desselben Atems“ Erkenntnis animiere. (61)

Von hier aus wirft Vf.in einen neuen Blick auf maßgebliche Interpretationen von Nietzsches Werk im 20. Jahrhundert. Deutungen, wie sie Jaspers, Walter Kaufmann oder Löwith vorlegten, blieben noch der Auffassung verhaftet, den Aphorismus als Fragment einer Totalität und die Konstellation der Aphorismen als Indiz für eine systematische Ausrichtung von Nietzsches Denken zu interpretieren. (58) Damit werde letztlich „jene romantische Dialektik zwischen individueller Beobachtung und allgemeiner Aussage“ wiederholt.

2. Bewertung

1. Die hauptsächliche Leistung der Vf.in erblicke ich darin, die Grundstruktur von Nietzsches Denken – die paradoxe Spannung eines Rekurses auf Selbstimmanenz mit ihrer gleichzeitigen radikalen Öffnung (vgl. z. B. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, 251) – in einer Analyse seines Schreibstils aufgewiesen zu haben, indem sie zeigt, wie im Stil des Schreibens Bestimmung (Einheit – Form) mit ihrem Gegenteiligen der Differenz zusammen tritt. Zur Kennzeichnung für diese Struktur bezieht sich Vf.in auf den Begriff der *Konstellation*, der ein Dreifaches besagt: 1. Die Formgebung führt Sinnsedimente zusammen, 2. und zwar situativ, in einem *hic et nunc*; 3., indem betont wird, dass die Konstellation nur je in einem *hic et nunc* erfolgt, wird *ex negativo* der Raum möglicher weiterer Bestimmungen eröffnet und offen gehalten. Indem der Zugriff auf das ‚große Ganze‘ an Immanenz zurückgebunden wird, ohne dass es mit dieser gleichgesetzt wird, erhält der Bezug auf Allheit einen zweifachen Sinn: 1. bezüglich des ‚innen‘ selbst: die autonome Totalität einer allerdings nur jeweiligen Ganzheit („Bestimmung“), 2. bezüglich des ‚außen‘ vom ‚innen‘ her: das nur mehr rein meontische *alles* des unendlich Ausstehenden („Unterschied“). Der in der Kombination beider Momente sich abzeichnende ‚dritte Weg‘ unterscheidet sich sowohl von einer relativierenden als auch einer universalisierenden Sicht. – Von hier aus könnte weiter untersucht wer-

den, wie sich im Vollzug der Konstellation *Zeitlichkeit* bildet. ‚Zeit‘ ist hier nicht mehr die Abfolge eines Gewesenen, Gegenwärtigen und Künftigen, sondern in der Immanenz des je Momentanen die Spannung zu den vollzogenen Erfahrungen (und ihren Zukunftshorizonten), die sich in ihm neu verdichten einerseits, und zu all dem, was in ihm durch seine Formung nicht ‚getroffen‘ ist und damit in einem meontischen Sinn, d. h. ohne Horizontvorzeichnung ‚künftig‘ bleibt, andererseits.

2. Die an Nietzsches Schreibstil aufgewiesene Grundstruktur kann zu einem Prüfstein für Nietzsche-Interpretationen werden. Vf.in führt dies an drei exemplarischen Deutungsversuchen vor Augen.

3. Die knappen, stets sachbezogenen Verweise auf andere denkerische Positionen (Schopenhauer, Heraklit, Gerber, Montaigne) oder auf die französische Tradition der Maxime oder die antike Rhetorik wahren stets das rechte Maß. Sie bleiben in die leitende Argumentationsstruktur eingebunden und tendieren an keiner Stelle zur Verselbständigung. Überhaupt ist die vorbildliche Form der Arbeit zu würdigen. Die Vf.in versteht es meisterhaft, ihre reichhaltigen Verweise auf Nietzsches gesamtes Werk wie auf andere primäre und sekundäre Quellen in Anmerkungen unterzubringen, so dass dadurch der Textfluss nicht unterbrochen wird. Der klare Aufbau der Arbeit ist vorbildlich.

4. Neben der Bedeutung, welche die Arbeit für die Erhellung von Nietzsches philosophischer Grundhaltung spielt, eröffnet sie noch in zwei weiteren Hinsichten Möglichkeiten für weitere Untersuchungen, welche den in der europäischen Geistesgeschichte um 1900 erfolgenden Umbruch betreffen. Zum einen bietet sie eine Grundlage, das Verhältnis von *Denken und Formgebung* (Schreiben und bildliches Gestalten) als ein philosophisches Problem neu zu bedenken. Dass der am Beispiel Nietzsches analysierte spezifische Rückgang auf die Form eine Immanenzierung, aber keinen Immanentismus besagt, sofern gezeigt wird, dass die Totalität der Form stets in Spannung zu einer von ihr nicht zu nivellierenden Differenz ihres Umfeldes steht, vermag eine Folie für die Analyse paralleler Entwicklungen in der bildenden Kunst bereitzustellen: Wenn Cézanne die Bildfläche in den *tache*-Bereichen zusehends zu fragmentieren beginnt, wäre auch dieser Vorgang unzureichend erfasst, wollte man ihn lediglich als eine Autonomisierung des Bildlichen beschreiben; im Gegenteil bleibt auch hier der Vorgang der Autonomisierung von Farbflächen in einer nicht aufzuhebenden Spannung zu einem Anderen – nicht zu einem transzendenten Bildsujet, aber zum Kontakt mit dem Wirklichen, der im ‚fragmentarischen‘ Mal-Akt immer wieder neu erfolgt (*réalisation*); auch Kandinsky betont die „innere Notwendigkeit“ der ‚reinen‘ Formen und Farben, deren Autonomwerden ebenso in einer Spannung zu dem verbleiben, was Kandinsky das ‚Geistige‘ nennt (und beispielsweise Michel Henry in seiner Studie zu Kandinsky unter der Kategorie des ‚Lebens‘ analysiert).

5. Zum anderen kann die Rolle ersichtlich werden, die Nietzsche als Vater der *Phänomenologie* zukommt, was nicht nur meint, dass er Denkmotive geliefert hat. Wenn Vf.in hervorhebt, dass das Denken, das das Schreiben begleitet, sich als eine verborgene Kette zu ihm gehörender Gedanken erweist, wobei der Aphorismus, nur das vorläufig letzte Glied ist (37), wäre zu fragen, ob damit nicht auch ein Grundlegendes bezüglich der Bewegung des Denkens nach Nietzsche zum Ausdruck gebracht ist, und zwar sowohl bei einzelnen Autoren wie auch in der Qualität ihrer Interaktion. Das betrifft schon Husserls ‚endlosen‘ Schreibprozess mit seiner Betonung der Erfahrungsgrundlage und des beschreibenden (Gedanken-)Experiments. Notabene wird Nietzsches Hinweis zur Geschichte des Menschen als eines „nachahmenden Thiers“ und der Betonung der metaphorischen Verbindung „des Ähnlichen mit dem Ähnli-

chen“ (43) bei Husserl zu einem breit angelegten Schreib-Programm, das sich in der Phänomenologie der passiven Genesis, deren Grundprinzip die Assoziation darstellt (vgl. E. Hollenstein), realisiert, ohne an ein Ende zu gelangen. Das Eigentümliche ist, dass sich noch die *Bewegungsstruktur* der ‚Phänomenologischen Bewegung‘, d. h. das besondere wissenssoziologische Verhältnis diverser phänomenologischer Positionen, nach dem Muster beschreiben lässt, das sich als „Kette zwischen Geistespositionen“ bei Nietzsche im Aphorismus als einer „offene Form in Bewegung“ erprobt.

6. Kritisch ist anzumerken, dass es dem Argumentationsverlauf der Arbeit gut täte, wenn an einigen Stellen Sachverhalte eingehender dargelegt bzw. weiter analysiert würden (vgl. meine *en passant* gegebenen Hinweise im Text selbst). Hier im Anschluss nur einige zentrale Fragen.

3. Fragen

1. S. 34: „Die Struktur des Aphorismus, die kurze Erfahrung seines Schreibens, bleibt aber unbestimmt, sie entzieht sich jeder Möglichkeit der Definition.“ – Es wäre zu fragen, was hier unter ‚Definition‘ verstanden wird. Eine Definition als Festlegung hat stets das Manko, dass sie, resp. an ihren Rändern, zu kurz greift. Andererseits ist die gesamte Arbeit der Vf. in dem Versuch gewidmet, das Aphoristische zu bestimmen. Was also genau entzieht sich beim Versuch, das Aphoristische zu erfassen?

2. *Zum Begriff des Horizonts.* – Hier wäre zu fragen, was die Rede von ‚Horizont‘ impliziert. Das Außen sei „kein ‚jenseits‘, keine transzendente Dimension, sondern eher jener nicht schriftlich gefasste Möglichkeitsraum“ (35). „Der lange Atem der Gedanken, der den Aphorismus als weitreichender Horizont umgibt“; „das sich Begrenzen (*Apo-horizein*) der Form ereignet sich im Horizont (*horos*) des Denkens“ (40)

Offenbar ist hier ein mehrfacher Sinn von ‚Horizont‘ am Werk. 1. Horizont (*horizein*) als begrenzen: In diesem Sinn würde durch Formgewinnung ein Horizont(geflecht) erst gestiftet, das sich relativ zur Formgebung auffaltet; dies soll sich aber 2. im Horizont des Denkens ereignen, da das Denken es ist, das sich in der Form verankert. Horizont 2 würde damit die Bedingung von Horizont 1 sein bzw. Horizont 2 (der ursprünglichere) würde sich in Horizont 1 fortsetzen. 3. Ist aber mit diesen beiden Verständnissen von Horizont auch dasjenige bezeichnet, was sich in der Formgewinnung als das Differente zeigt (die radikale Offenheit, die darin besteht, dass eine Formgewinnung kein Abschluss sein kann)? Wenn dieses das radikal Differente ist, kann es sich jedoch nicht im Horizont der Form abzeichnen, also selbst nicht von Horizont 1 abkömmlich sein. Wenn sich also Horizont 1 nicht in ihm fortsetzt, ist er strenggenommen nicht mehr als Horizont beschreibbar.

M.a.W., die zentrale Frage lautet, was der Ein-Bruch der aphoristischen Form für die Horizontbildung und ihre Kontinuität bedeutet. Die Schwierigkeit besteht offenbar darin, beides, Bruch und Kontinuität, zusammenzudenken. Offenbar gibt es keine ‚reine‘ Kontinuität des Horizonts, sondern eine Folge (‚Kette‘) von Einbrüchen, die jeweils ein Horizontgeflecht aus sich entfalten; offenbar besteht aber auch nicht nur eine diskontinuierliche Abfolge solcher Horizontbildungen. Was ist dann aber das Verbindende zwischen ihnen? Gibt es doch den Super-Horizont, den „langen Atem der Gedanken, der den Aphorismus als weitreichender Horizont umgibt“? Freilich steht schon der Denkprozess, der sich zu einer Form konkretisiert, in Horizonten. Müsste aber dabei nicht eine ‚Horizontbewegung des Denkens‘ von dem un-

terschieden werden, was sich darin zu Horizontgeflechten konfiguriert? Dabei stünde die Horizontbewegung (der Lebensvollzug) selbst nicht wieder in Horizonten, sondern bringt sie hervor. Bezüglich ihrer wäre jene Bewegung meontisch. Diese meontische Dimension wird dort virulent, wo es um die Grenze des Horizonts, seinen Anfang und sein Ende (die freilich nie ‚in‘ ihm bestehen), selbst geht. Wie ich, *in* einem Horizont stehend, nie an die Bedingung seines Aufgangs (Leben) gelange, so komme ich auch *in* ihm nie an sein Ende (Welt), d. h. dorthin, wo das ganz Andere angrenzt.

Summa summarum: Müsste nicht, um die Konstellation des Aphorismus zu beschreiben und die Differenz zwischen Insein und Aus-Stand („Bestimmung“ und Unterschied“ in der Terminologie der Vf.in) zu erfassen, gerade das Konzept des Horizonts in Frage gestellt werden, und zwar in dem Sinn, dass die Bedingung des Horizonts selbst thematisch würde? Und dies zweifach: sowohl hinsichtlich dessen, was Form gewinnt (was sich in den ‚Bausteinen‘ dieser Formung entzieht bzw. in ihr meontisch anwesend ist) als auch bezüglich dessen, was in dieser Formung in der Weise radikaler Offenheit nicht als Horizontmöglichkeit, sondern allenfalls als meontische (die Vorzeichnungskapazität des Horizonts negierende) ‚Möglichkeit‘ angelegt ist.

3. *Zum Begriff der Transzendenz.* – Eine weitere, mit der Problematik des Horizonts zusammenhängende Frage betrifft die Rede von ‚Transzendenz‘. ‚Transzendenz‘ versteht Vf.in als diejenige Struktur, bei der ein Teil (Fragment) auf ein Ganzes, das ihm stets äußerlich bleibt, bezogen ist. Die Frage wäre, ob es nicht einen alternativen Begriff von Transzendenz gäbe, ja ob ein solcher nicht nötig sei, um die starke Differenz zu betonen. Bekanntlich erfolgte in der Phänomenologie von Husserl zu Levinas eine Neubestimmung von Transzendenz. Erfolgte bei Husserl einseitig eine Immanentisierung von Transzendenz (was in Heideggers hermeneutischem Ansatz noch radikalisiert wurde), so kam es im französischen Differenzdenken zu unterschiedlichen Formen einer alternativen Bestimmung von Transzendenz. Der springende Punkt ist, dass in dieser alternativen Auffassung Transzendenz nicht mehr in Verlängerung des Hier (Teil) begriffen wird, sondern gerade als deren Abbruch, d. h. als Bruch eines horizonthaften Verweisungszusammenhangs, gefasst wird. Wenn der klassische Transzendenzbegriff die Einheit eines Horizonts (Teil – Ganzes) zur Grundlage hat, welches Verständnis von *transcendere* benötigt dann ein Denken, das die Einheit von Horizonten zwar als Lebensfakta (Lebensfikta) anerkennt, zugleich aber auf die Notwendigkeit ihrer Überschreitung besteht?

4. *Zur Frage der Ethik.* – An mehreren Stellen spricht Vf.in die ethische Funktion des Aphorismus an. In diesem Ansprechen wird das Ethische jedoch nicht als solches behandelt. Worin genau soll das Ethische bestehen? Es gibt mehrere Stellen, die eher eine Funktionsbreite nahelegen, als dass sie das ‚Ethische‘ eindeutig bestimmen:

– S. 49: „Angesichts des Beispiels des Leibes als Pluralität der Lebenszentren im gegenseitigen Kampf spricht der Aphorismus nicht von der Durchsetzung eines eigenen Blicks, sondern von einem Aufeinander-Folgen von Blicken.“ – Die ethische Rolle würde also in einer Relativierung egozentrischer Positionen bestehen. Das aber müsste genauer ausgeführt werden.

– S. 51: „Dialektisches Verhältnis zwischen Bestimmung und Unterschied, das die Grenze als unausgedrückten Raum des *Mitteilens* erkennt.“ – Soll damit gesagt werden, dass sich in jenem Verhältnis die Bedingung sozialer Interaktion kundgibt, die als solche Bedingung von ethischer Relevanz ist?

– S. 48: „*Alle Einheit ist nur als Organisation und Zusammenspiel Einheit*: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also Gegensatz der atomistischen Anar-

chie; somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins bedeutet, aber nicht eins ist.“ – Impliziert der ‚dritte Weg‘, Eins-Sein als Eins-Bildung (als ‚Einbildung‘, ‚Bedeutung‘ als *Bestimmung*) und ihre Grenze als Nicht-Einssein (*Unterschied*) zusammenzunehmen und einen ethischen ‚Auftrag‘? Wenn ja, was bedeutet eine solche Implikation?

– S. 54: „Diese Kontinuität zwischen Physiologie und Psychologie macht die Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Montaigne besonders deutlich. Montaigne beschreibt nämlich das Ich als Komplex von Trieben und Instinkten, der durch das Schreiben wieder in eine einheitliche Form gebracht wird.“ – Inwiefern ist dies mehr als nur Selbst-Therapie? Oder in welchem Verhältnis stehen Selbst-Therapie und ethischer Auftrag?

– S. 54: Der Essay drücke „die Fähigkeit des Denkens“ aus, „isolierte Elemente in ihrem Zusammenhang zu betrachten. In diesem Sinn bedeutet Essay eine *essayistische Haltung* des Denkens, das durch Verbindungen wirkt und die Intuition einer neuen Konstellation durchscheinen lässt. Der Essay wird damit der höchste Ausdruck des *Ethos* des Autors.“ – Was heißt dann ‚Ethos‘? Ist es persönliche Lebenseinstellung? Besteht das ‚Ethische‘ dann darin, ein Ethos in diesem Sinn zu seinem Ausdruck kommen zu lassen?

Wie verhält sich all das zueinander? Ist das Ethische die Beschreibung faktischer Lebenshaltungen, oder impliziert es den Hinweis, sein Leben zu ändern? Oder, wenn es beides in sich fasst, wie verhalten sich beide Momente zueinander?

Diese kritischen Anfragen schmälern nicht das große Verdienst der Vf.in, der es in ihrer Arbeit gelingt, das Augenmerk auf den Zusammenhang von Denken und Schreiben in Nietzsches Werk zu richten und die damit eine Analyse nicht nur der Grundstruktur seines denkerischen Ansatzes gibt, sondern Licht auf die Bewegungsart des philosophischen Gedankens wirft, wie sie sich nach Nietzsche verwirklicht. Dass ihre Arbeit zudem weiterführende Fragen regelrecht provoziert, ist m. E. eher auch ein Zeichen von Qualität.

Hans Heinrich von