

VIII

HUSSERL UND NIETZSCHE¹

“Comme une même ville regardée de differens côtés paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veüe de chaque Monade.”

Leibniz

Jeder Gesichtspunkt beschränkt die Sicht.² Doch bedarf es eines Gesichtspunktes, um überhaupt etwas zu sehen.

“Alles Leben ist Stellungnehmen”, hat Husserl gesagt,³ ist “Engagement”. Von dieser Regel scheint das Leben der Philosophen selber nicht auszunehmen. Einen Gesichtspunkt, unentbehrlich auch ihnen, um überhaupt etwas zu sehen, vermögen die Philosophen am Ende nur zu gewinnen, indem sie sich “engagieren”, “Stellung nehmen”.⁴ Gleichwohl geht der Gesichtspunkt

¹ Text eines auf Französisch unter dem Titel “Deux points de vue: Husserl et Nietzsche” im *Archivio di Filosofia*, 1962, fasc. 3, S. 167–181 erschienenen Artikels. Deutsche Übersetzung des Verfassers.

² Wenn man absieht von der Möglichkeit eines “absoluten Gesichtspunktes”. Wir sehen ebenfalls ab von den immer erneuten Bemühungen der Philosophen – und nicht zuletzt Husserls –, einen solchen Gesichtspunkt zu finden. Gleichwohl ist das Problem jener Möglichkeit auf implizite Weise ein Hauptgegenstand der vorliegenden Studie.

³ HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, a.a.O., S. 336.

⁴ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 246, Anm. 2, hat hinsichtlich der “Bedeutungsgeschichte von Verstehen” bemerkt: “Der juristische Sinn von Verstehen, d.h. das Vertreten einer *causa* vor Gericht, scheint die Urbedeutung zu sein. Daß sich von da aus das Wort ins Geistige wendete, erklärt sich offenbar daraus, daß die Vertretung einer Sache vor Gericht eben einschließt, sie zu verstehen, d.h. sie so zu beherrschen, daß man sich . . . zurechtfindet.” Danach hieße Vertreten Verstehen, weil ohne Verständnis keine Vertretung möglich ist oder erfolgreich sein kann. Wie aber, wenn es umgekehrt wäre? Wenn das “Engagement”, das Sich-ein-lassen auf eine *causa*, die Aneignung eines Standpunktes die erste Bedingung für den Gewinn irgendeines Verständnisses von der Sache wäre – und so auch die Bedeutungsgeschichte von “Verstehen” sich erklärte? Schließlich kann man sich auf etwas einlassen

punkt eines Philosophen, so wenig wie irgendein anderer, wesentlich nicht in das selber ein, was seinem Blick sich erschließt, da eben die Gesichtspunkte, so unentbehrlich sie für die Sicht sind, vielmehr die Grenzen bezeichnen, innerhalb deren die Philosophen das, was sie sehen, zu fassen vermögen.

Wie einfach und durchsichtig diese Reflexion immer scheinen mag, so soll sie hier doch eine nähere Erläuterung finden: sie zu erläutern ist fast die ganze Absicht der nachfolgenden Darlegung. Als Beispiel wähle ich *Husserl* und *Nietzsche*. Der eine hat Stellung genommen zugunsten des Rechts und der Macht des Lebens – gegen die Anmaßung einer Vernunft, die das Leben, sein Recht und seine Macht heimlich oder offen befeindet. Der andere hat sich für einen neuen Rationalismus eingesetzt, welcher allein, wie er glaubte, dem Leben seinen Sinn wiederzugeben vermöchte. Auf der durch diesen Gegensatz bezeichneten Ebene gibt es vermutlich keine andere Wahl, als Stellung zu nehmen im einen oder im anderen Sinn, „auf seiten“ des Lebens oder „auf seiten“ der Vernunft – wenn anders man – auf dieser Ebene – überhaupt zu irgendeiner Sicht und Einsicht gelangen möchte. Doch gilt die Behauptung, daß, was so in die Sicht gelangt, auch wieder nur den Schranken zum Trotz, die jedem dieser beiden entgegengesetzten Gesichtspunkte eigen sind, sich dem Blick enthüllt. So wird sich dieses deutlicher zeigen, nicht etwa, wenn es gelingen sollte, den einen wie den anderen der voneinander abweichenden Gesichtspunkte hinter sich zu lassen (was bestenfalls nur hieße, sich auf einen dritten zu stellen), doch wenn der Weg abgesritten wird, der durch jene Ebene hindurch beide Gesichtspunkte miteinander verbindet. So gilt es in den folgenden Seiten den Versuch, in etwa und wie immer vorläufig den Weg zu bezeichnen, der die – unstreitig entgegengesetzten – Gesichtspunkte Nietzsches und Husserls miteinander verbindet.¹

und sich „engagieren“, ohne es zu verstehen, aber doch wohl nichts verstehen, ohne sich einzulassen und irgendeinen Gesichtspunkt sich anzueignen. Aber am Ende ist dies auch Gadammers eigentliche, obzwar gerade an der angegebenen Stelle nicht ausgedrückte Meinung.

¹ Es bedürfte einer Arbeit im Umfange eines Buches, um einen solchen Versuch mit zwingender Überzeugungskraft durchzuführen. So wäre es denn Anmaßung, wollten wir uns im Folgenden nicht zu äußerster Knappheit zwingen. Andererseits kann man sich fragen, was ein *Beweis* des hier behaupteten oder eher nur ins Auge gefaßten Zusammenhanges zu der uns beschäftigenden Problematik ernstlich Entscheidendes beizutragen vermöchte.

Bemerken wir noch, ehe wir diesen Weg aufsuchen, daß es stets ein solcher "Stellungswechsel" oder das Beschreiten eines Weges ist, dem ein Philosoph eine Vielfalt seiner Gesichtspunkte verdankt.¹ Am Problem selber vermag dies indessen nichts zu ändern.² Zu bemerken ist dabei auch, daß durch eben einen solchen Wandel seiner Stellungnahme ein Philosoph sich am meisten den Einwänden und Vorwürfen derer aussetzt, die im Engagement des Philosophen das Wesentliche der Philosophie selber erblicken. Solche Kritik vergißt, daß das Grundlegende nicht das Wesentliche, und das Wesentliche nicht das Grundlegende ist.³ Das Erfordernis, einen Gesichtspunkt gewonnen zu haben, um zu sehen, ist grundlegend; das Wesentliche indessen ist, zu sehen.

* * *

Es ist seltsam, daß die weitgehende Analogie, ja Übereinstimmung zwischen der Analyse der Krisis des europäischen Rationalismus, wie Husserl sie vor allem in der Abhandlung über *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*,⁴ und derjenigen, die Nietzsche z.B. in der *Götzendämmerung*⁵ ausgeführt hat, noch kaum Beachtung gefunden hat.⁶ Für Husserl wie auch für Nietz-

¹ Wir sind mithin weit entfernt, etwa den Thesen zu widersprechen, die hierzu STRASSER, insbesondere in seiner Studie "Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls", in *Edmund Husserl 1859-1959*, a.a.O., S. 148 ff. entwickelt hat; vgl. auch sein Buch *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1964.

² Vgl. den Aufsatz des Verfassers "Pensée et technique", *Revue internationale de Philosophie*, 52 (1960), S. 194-220.

³ Vgl. vom Verfasser: *Das Grundlegende und das Wesentliche*, a.a.O., sowie die allgemeinere Formulierung eines "Satzes vom Grundunterschied" in der Vorrede des Übersetzers zu MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., insbesondere S. XII-XVII.

⁴ HUSSERL, *WW.*, Bd. VI, herausgegeben von Walter BIEMEL. Vgl. vom Verfasser das Fragment einer kritischen Studie zu diesem Werk Husserls im *Archivio di Filosofia*, 1954, fasc. 2, S. 169-172.

⁵ Leipzig, 1889. Siehe insbesondere das Kapitel "Die Vernunft in der Philosophie".

⁶ Jederlei Erörterung der "objektiven" Richtigkeit der Urteile Nietzsches und Husserls über das Geschick des europäischen Rationalismus und über die gegenwärtige Situation der Philosophie überhaupt bleibt hier zur Seite. Bemerken wir jedoch, daß Husserl von der Analogie der Nietzsche'schen Meinung zu der seinigen keine Kenntnis genommen hat, aber zweifellos Nietzsches Denken als bloßen Ausdruck der Krise des Rationalismus betrachtet hat; und daß Nietzsche seinerseits wohl die Philosophie Husserls ganz ebenso angesehen hätte, hätte er dessen Werk noch gekannt (wie er es teilweise hätte kennenlernen können, hätte er noch in geistiger Klarheit gelebt; Husserl trennt von Nietzsche nur ein Altersunterschied von 15 Jahren).

sche steht in dieser Krise letzten Endes das von der Moderne des Westens ererbte und erneuerte sokratisch-platonische Ideal der Philosophie und des Wissens auf dem Spiel. Für Husserl wie für Nietzsche hat sich dieses Ideal als abstrakt und nicht realisierbar erwiesen: Die vor allem seit Beginn der – dadurch definierten – Neuzeit unternommenen Versuche, dieses Ideal zu verwirklichen, haben einerseits nur gewaltige Konstruktionen hervorgebracht, deren Sinn sich immer mehr von einem Sinn, wie das wirkliche Leben ihn verlangt, entfernt, und andererseits Tatsachen und Situationen zutage gefördert, bezüglich deren es evident scheint, daß sie allen Versuchen, sie der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, widerstehen werden, und deren Bedeutung umgekehrt das Ideal des Rationalismus selber zweifelhaft, fragwürdig, ja verdächtig erscheinen lassen muß.

Es ist nichts anderes als die "Lebenswelt" (ein Begriff Husserls), bezüglich deren jener Rationalismus abstrakt und letzten Endes blind bleibt: d.h. aber die Welt, in der er gerade Wurzel schlagen müßte, um sich zu verwirklichen. Für Husserl wie für Nietzsche ist diese Lebenswelt "die einzig wirkliche Welt",¹ die jedoch, da sie ein einziges System subjektiver Relativitäten konstituiert, weder je einer wirklichen Rationalisierung sich fügen kann noch auch nur für die rein theoretische Konstruktion einer wahrhaft strengen Wissenschaft oder Philosophie eine Grundlage abgeben kann. Was wirklich ist in dieser Lebenswelt, ist es nicht mehr oder weniger, je nachdem ob es "wahr" oder "falsch" ist: in dieser Welt ist alles Ausdruck, Verwirklichung und Wirksamkeit. Was wirklich in dieser Lebenswelt eine Wirkung ausübt, ist das, was in die Motivationen des Lebens dieser Welt Eingang zu finden vermag. Was insbesondere – wenn hier von einem bloß Besonderen die Rede sein kann – den wirklichen Gang des Geschehens im Bereich der Geistesgeschichte bestimmt, ist nicht die "objektive" – objektiv "wahre" – Bedeutung irgendeiner Tatsache oder Situation, sondern die Auffassung, Deutung oder Interpretation einer Tatsache oder Situation, die sich durchzusetzen vermag, unabhängig von ihrer "Wahrheit" oder "Falschheit". Auf dieser Ebene der wirklichen Geschichte des Lebens ist

¹ "Die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt"; HUSSERL, *WW.*, Bd. VI, S. 49.

es ganz unnütz, sich z.B. zu fragen, ob die in der Renaissance herrschende Auffassung des Sinnes der Antike wirklich und objektiv dem "wahren" und "echten" Sinn der Antike selber entspricht. In dem Maße, in dem der Sinn der Antike wirklich für uns noch immer bestimmt ist durch das von der Renaissance uns übermittelte Bild der Antike, *hat* sie daher diesen Sinn, ja *ist* sie in diesem Sinne.¹

Dies kann den allgemeinen Ausdruck finden, daß die geschichtliche Lebenswelt, diese einzig wirkliche Welt, die Welt der *absoluten Bedeutung* ist, wenn unter "absoluter" Bedeutung eine solche verstanden wird, die von jeder "objektiven" Grundlage schlechthin unabhängig ist: entsprechend der Tatsache, daß eine jede Bedeutung *als solche* sich dem Gebot des Satzes vom Widerspruch und insofern ihrer Erfassung durch ein wahrhaftes Wissen entzieht. Nichts nämlich genügt der Forderung, nicht zugleich und in derselben Hinsicht dasselbe zu *bedeuten* und nicht zu *bedeuten*, es sei denn mit dem Zusatze: für jemanden, für uns, Europäer, für unsere Zeit u.dgl. Doch ein solcher Zusatz setzt gerade – wie niemand anders als Husserl gezeigt hat –² den Satz vom Widerspruch zu einem bloßen empirischen Erfahrungssatz über psychische Tatsachen herab.

Indessen ist bekanntlich für *Nietzsche* die Krise des Rationalismus, wie sie in dessen Zusammenstoß mit den Realitäten der Lebenswelt zum Ausbruch kommt, mehr als eine bloße Krise: sie besiegelt vielmehr den endgültigen Untergang dieses Ideals. Für *Husserl* hingegen kann und muß die gegenwärtige Krise des alten Rationalismus eine Besinnung auslösen, aus der ein neuer, endlich wahrhaft absoluter, wahrhaft allumfassender und wirklich konkreter Rationalismus hervorzugehen berufen ist. Dieser neue Rationalismus wird nach Husserl allerdings auf seine Begründung auf dem Boden der Lebenswelt selber, der sich als schlechterdings nicht tragfähig für die Errichtung eines absoluten Wissens erwiesen hat, verzichten müssen, vielmehr sich gründen auf eine Basis, die er selber erst zu "schaffen" hat: die der *abso-*

¹ Nach GADAMER, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 283, gilt als ein "wirkungsgeschichtliches Prinzip" (wie er es bei anderer Gelegenheit genannt hat): "Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte 'Wirkungsgeschichte'. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang."

² Zum wenigsten implizit; vgl. *Logische Untersuchungen*, I, Halle a.d.S., 1900, §§ 25–26.

luten Subjektivität, auf welche die Relativitäten der Lebenswelt als Phänomene relativer Subjektivität zurückgeführt werden müssen.

Schon hier eröffnet sich ein Gegensatz zwischen den Perspektiven Husserls und Nietzsches, der unüberwindlich scheint. Doch dieser Schein löst sich auf, sobald wir uns auf eine Reflexion einlassen, zu der Nietzsche selber uns in der *Götzendämmerung* auffordert. Die Aufzeichnung der "Geschichte eines Irrtums" auf jenem Blatt mit der Überschrift: "Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde" schließt mit Nietzsches Frage: "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ..." und mit der Antwort: "aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"¹ Und dieser Schluß heißt für Nietzsche (so fährt er zwischen Klammern fort): "Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA."² Was heißt das für uns?

Deutlich ist, daß Nietzsche, wenn er hier vom "Abschaffen" sowohl der "wahren Welt" als auch der "scheinbaren Welt" spricht, jedesmal mit diesem selben Wort "abschaffen" etwas anderes meint. Doch in der Tat: Wenn die "wahre Welt" der Vernunft des alten Rationalismus abzuschaffen ist als eine Illusion, da die angeblich bzw. vermeintlich "scheinbare" Welt sich als die "einzig wirkliche Welt" (Husserl) erweist, dann rechtfertigt keinerlei "Vernunftgrund" mehr die Bezeichnung der Lebenswelt als eine "scheinbare Welt". Schafft man die illusorische Idee einer "wahren Welt", von der der Rationalismus träumte, ab, so hat man eben damit auch die Illusion abgeschafft, unsere Lebenswelt sein nur eine "scheinbare" Welt. Diese unsere Lebenswelt ist durchaus und schlechthin konstituiert durch "bloße Erscheinungen", wofür sie wenigstens der rationalistische Wahrheitsbegriff uns zu halten nötigte, doch sie ist darum nichts weniger als eine scheinbare Welt. Vielmehr sind diese Erscheinungen selber und ihr die Lebenswelt konstituierendes System die ganze Wirklichkeit und in diesem Sinne der Wirklichkeit die ganze Wahrheit, mag diese Wahrheit auch sehr anderer Art sein als die vom traditionellen Rationalismus vorgestellte: Wenn

¹ NIETZSCHE, *WW.*, herausgegeben von Karl SCHLECHTA, Bd. II, S. 963.

² Ebenda.

freilich die Wahrheiten der Lebenswelt nicht mehr am Grade ihrer Adäquation an die Wahrheit der "wahren Welt" zu messen sind (da diese exemplarische Welt sich als inexistent erweist), dann stehen Wahrheit und Schein, wie übrigens auch Schein und Erscheinung, nicht mehr im Gegensatz zueinander, sondern verfließen miteinander.

War die Aufgabe einer "Umwertung aller Werte", die Nietzsche sich am Ende seines Denkweges stellt und deren Lösung sein Hauptwerk bilden sollte, nicht eben die, die sich offenbar auf Grund jener hellstichtigen Reflexion stellte, mit der er in der *Götzendämmerung* die Aufzeichnung der Geschichte des "längsten" Irrtums der Menschheit beschloß: "*Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft*" – ? Wir müssen uns hier damit begnügen, diese Frage zu stellen. Jedenfalls hat Nietzsche bekanntlich jenes Werk nicht vollenden können, nur Umriss eines Entwurfs zur Umwertung des Wertes der Wahrheit der "scheinbaren Welt" hinterlassen. Die Aufgabe, wenn es diese war, war freilich gewaltig – wie wir heute an den langsam absehbar werdenden, aber doch noch immer unübersehbar bleibenden Dimensionen des Werkes Husserls konkret ermessen können.¹ Dies nämlich wäre zu zeigen: daß Husserls Idee eines neuen, im Rückgang auf die absolute Subjektivität sich begründenden Rationalismus, die also einer neuen "Ersten Philosophie", die nicht mehr "Metaphysik", sondern "transzendente Phänomenologie" wäre,² im Grundsätzlichen genau der Aufgabe der "Umwertung" entspricht, wie wir sie unter Verweis auf Nietzsches Konklusion der Geschichte des "längsten Irrtums" der Menschheit angezeigt haben. Denn worum geht es doch Husserl: das zu erfassen und darauf sich zu gründen, was das System der Relativitäten der Lebenswelt selber an Absolutem impliziert – und als das gilt ihm die Subjektivität. Oder es geht ihm darum, m.a.W., das, was der Skeptizismus immer aufs neue gegen das rationa-

¹ Die Löwener Ausgabe der *Gesammelten Werke* Husserls steht, wiewohl nun schon ihr elfter Band erschienen ist, noch immer in den Anfängen. Was bisher aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde, kann angesichts des materialen Umfangs und der sachlichen Reichweite der nachgelassenen Aufzeichnungen Husserls nur als Bruchstück betrachtet werden. Die Herausgeber selber vermögen das Ganze des nachgelassenen Werkes noch stets nicht zu übersehen. Die schwierigsten Aufgaben stehen ihnen noch bevor.

² Vgl. insbesondere HUSSERL, *WW.*, Bd. VII: *Erste Philosophie*, I; hierher gehörige Zitate sind zusammengestellt in der Einleitung des Herausgebers, S. XVIII ff.

listische Ideal der Wahrheit eingewandt und diesem entgegengesetzt hat, endlich selber "wahrzumachen":¹ den antirationalistischen Skeptizismus durch Rückführung auf seine äußersten Konsequenzen zu zwingen, einzugestehen und aufzudecken, was letztlich an ihm selber "Wahres" sein muß. Dies ist sogar eine von Husserl selbst gegebene Definition der Methode phänomenologischer Reduktion, die er als die "prinzipiellste aller Methoden" schlechthin betrachtet, und des diese Methode leitenden "originalen cartesianischen Motivs".²

Bekanntlich soll diese Methode dazu dienen, die konstituierende Intentionalität des Bewußtseins und damit den Sinn von allem und jedem, was "sich" je für uns als Gegenstand zu konstituieren vermag, zu enthüllen. Dieses Absehen, analog der auf der Ebene der Aussagesätze sich stellenden Aufgabe, jeglichem Urteil zuvor den Sinn der Termini der fraglichen Aussagen zu analysieren, zielt allem voran auf die Loslösung unserer Fragestellungen und Probleme von allen aus vorgefaßten Ideen von "Wahrheit", "Objektivität" oder "Sein" ("an sich") resultierenden abstrakten Kriterien ab, insofern dergleichen Kriterien und Ideen sich als grundlose bloße Postulate erweisen, denen jedes Recht abzuschreiben ist, sich zu Maßstäben darüber aufzuwerfen, was wahrhaft Phänomen ist. Erinnern wir hier nur an eines der bekanntesten Beispiele dieses phänomenologischen Verfahrens Husserls: seine Analyse des angeblichen bzw. vermeintlichen "Problems der Erkenntnis" in den *Cartesianischen Meditationen*.³

* * *

Noch immer fragt man sich heute nach dem Sinn jenes Husserl'schen Begriffs der "Konstitution" eines Gegenstandes "durch"

¹ "Der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist der, ... den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen"; *WW.*, Bd. VII, S. 61. "Wahrmachen" heißt hier nicht allein "ernstnehmen", "verwirklichen", sondern wörtlich: "wahr-machen".

² HUSSERL, *WW.*, Bd. VII, S. 234, und Bd. VI, S. 78. Vgl. oben, S. 136 ff.

³ Siehe insbesondere § 41 der *Meditationen*, *WW.*, Bd. I, S. 116 ff. – Nichts ist so charakteristisch für Husserls "Denkstil" wie diese Frage, die er bisweilen in seinen Aufzeichnungen bezüglich gewisser in seinen Fragen und Forschungen implizit gelegener Thesen oder Postulate an sich selber richtet: "Woher bist du so weise?" Vgl. z.B. *WW.*, Bd. X, S. 195.

das "transzendente" Bewußtsein.¹ Ist, zum Beispiel, die Konstitution eines *Dinges* durch das Bewußtsein im Sinne Husserls die "Schöpfung", "Kreation" dieses Dinges? Oder ist sie nur dessen "Enthüllung"? Zu antworten ist, daß diese Konstitution des Dinges weder das eine noch das andere ist. Das Sein des Dinges kann keinen anderen Sinn *für uns* haben, oder auch, genauer gesagt, was wir das Sein eines Dinges nennen, kann *schlechthin* keinen anderen Sinn haben als den, welcher aus der Weise entspringt, in der wir diesen "Begriff" des Dingseins konstituieren und überhaupt konstituieren können. Zunächst und grundlegend betrifft das Konstitutionsproblem die Konstitution eines Dinges – und von etwas überhaupt – *als Gegenstand* für uns. Wenngleich jederlei Frage bezüglich der ontischen Genese dessen, was wir vermöge dieser Konstitution als einen Gegenstand anzusehen und anzusprechen vermögen, einen ausweisbaren Sinn allein aus dieser Konstitution schöpfen kann, so ist doch diese nichts weniger als dem Werden des *Dinges* selber, das wir als Gegenstand vermeinen, äquivalent. Indessen reduziert sich die Konstitution der Gegenstände, wie sie die phänomenologische Forschung interessiert, darum ebensowenig auf ein bloßes Erkenntnisproblem, welches allein die "Enthüllung" von Dingen beträfe, welche zum voraus schon "da sind" und lediglich ihrer "Entdeckung" harren. Formal genommen, ist jede Konstitution im phänomenologischen Sinne des Begriffs *Interpretation*, insofern eine jede Konstitution, in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes, Konstitution *von* "etwas" *als* "etwas" ist.² Bekanntlich gründet sich Husserls Theorie der phänomenologischen Konstitution ursprünglich auf eine Unterscheidung zwischen $\nu\lambda\eta$ und $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, zwischen "sinnlichem Inhalt" und intellektiver "Form" oder "noetischer Auffassung",³ eine Unterscheidung, die ihrerseits auf die-

¹ Nach Walter BIEMELS schönem Aufsatz über "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie" in der *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), S. 187 ff., hat Husserls Problematik der "Konstitution" jetzt ihre einschichtigste und zusammenhängendste Darlegung gefunden in dem Buch von Robert SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag, 1964.

² Eine Gruppe von Personen konstituiert sich als Verein, eine gewählte Abgeordnetenschaft konstituiert sich als gesetzgebende Versammlung, eine Nation konstituiert sich als Republik.

³ HUSSERL, *Ideen*, I, § 85; Husserl selbst verweist dort zurück auf sein erstes Werk, die *Philosophie der Arithmetik*, Halle a.d.S., 1891, S. 72 (ff.), und auf seine *Logischen Untersuchungen*, II, 6. Untersuchung, § 58; wir verweisen ferner auf den wichtigen § 14 der 5. Untersuchung. Vgl. oben, S. 111 ff.

jenige zurückgeht, die nach Husserl überhaupt zwischen "Empfindung" und "Wahrnehmung" zu machen ist, da ein und dieselbe "Empfindung" zu verschiedenen "Wahrnehmungen" Anlaß zu geben vermag, verschiedene "Empfindungen" aber auch in ein und derselben "Wahrnehmung" erfaßt werden können.¹ Wo Husserl diese Unterscheidung (die er freilich nicht erfunden hat) in den *Logischen Untersuchungen* zuerst einführt, spricht er von einem "Überschuß", den die Wahrnehmung über die Empfindung hinaus enthält, von "Interpretation" und "Deutung".² Dieses Phänomen der "Interpretation" eines "sinnlichen Inhalts" in einer "Wahrnehmung" und durch diese ist der Kern von Husserls Problem der Konstitution von Gegenständen. Nun ist aber eben eine *Interpretation* weder eine bloße "Enthüllung", noch eine reine "Schöpfung" von etwas im "objektiven" Sinne des Ausdrucks. Sie ist Erhellung, aber nicht von etwas, was so, wie die Interpretation es beleuchtet, zum voraus schon da oder gegeben war. Sie ist Schöpfung, aber nicht des Gegenstandes, den sie dar- und auslegt, sondern des Sinnes, den sie ihm gibt.

Allerdings vermeidet Husserl in seinen Werken der Zeit nach den *Logischen Untersuchungen* und den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*,³ wo er von den Problemen der Konstitution handelt, den Gebrauch des Wortes "Interpretation", wiewohl er noch stets von "Auffassung" und "Darstellung" spricht.⁴ Doch ist nunmehr zu präzisieren, daß Husserls Theorie der Konstitution sich in der Tat nur *anfänglich* – wie gesagt – auf jene Unterscheidung zwischen "Materie" und "Form" gründet, die nur scheinbar eine wahrhaft radikale ist. Dieses "Schema Auffassungsinhalt – Auffassung" hat Husserl, wiewohl er sich seiner zu propädeutischen Zwecken auch fernerhin noch bedient,⁵ im

¹ *Logische Untersuchungen*, II, 5. Untersuchung, § 14.

² Ebenda; vgl. oben, S. 112 f.

³ Den "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins", wie Husserl sie 1905 tatsächlich im Konzept entworfen und gehalten hat; der 1917 von Edith STEIN ausgearbeitete und 1928 von HEIDEGGER herausgegebene Text enthält (und zwar nicht etwa nur in den Beilagen) bedeutende Teile, die erst später – bis 1917 – geschrieben sind. Siehe jetzt *WW.*, Bd. X.

⁴ Auch daß etwas "aufgefaßt wird als ..." oder "sich darstellt als ..." bzw. "sich so und so darstellt" besagt ja im alltäglichen, und allerdings vorphänomenologischen Sprachgebrauch keineswegs, daß es so, wie es "aufgefaßt" wird oder "sich darstellt", auch selber "ist". Ferner spricht Husserl von "Bekundung" – ein Begriff, der mit dem der "Konstitution" nahezu synonym gebraucht scheint; vgl. oben, S. 179f.

⁵ Man hat zu wenig beachtet, was Husserl selber hierzu deutlich genug gesagt hat:

Prinzip bereits seit seinen ersten Forschungen zur Struktur der grundlegenden Konstitution der "immanenten" Zeit überwunden und preisgegeben.¹ Husserl hielt offenbar den Gebrauch des Begriffs der "Interpretation" bezüglich der Phänomene der Konstitution für allzusehr verbunden mit jenem ursprünglichen Schema. Indessen bedeutete diese Überwindung und Preisgabe des "Schemas Auffassungsinhalt – Auffassung" nichts anderes als die Anerkennung der Tatsache, daß es letzten Endes, nämlich auf der grundlegenden Ebene der Konstitution der "immanenten" Zeit, dergleichen wie einen "Gegenstand" der Interpretation, der als vorgegebene "Materie" oder vorliegender "Inhalt" betrachtet werden könnte, überhaupt gar nicht gibt. Jede "Materie" und jeder "Inhalt" sind selbst schon Ergebnisse vorgängiger "Auffassungen" vorausliegender "Materien" oder "Inhalte", welche ihrerseits wiederum schon vorangegangenen Auffassungsleistungen entstammen, und so *ad infinitum*.² Was hier das "Erste" ist, sind nicht in welcher Form immer "an sich" vorgegebene Elemente, sondern ein ständig bewegliches Geflecht reiner Perspektiven, dessen immer fließende Bildung, Konstitution und Auflösung sich unabhängig von jeglichem aktiven Eingriff unseres Bewußtseins von selbst vollzieht; und eben dies ist es, was letzten Endes die *Zeit* ist: grundlegender Beleg eines in sich selbst und durch sich selbst seienden und sich bewegenden Perspektivismus.³ Und hier also tritt die *Wahrheit* zutage, die sich in dem selber verbirgt, dessen Evidenz zunächst scheint, an jeder Möglichkeit von (objektiver) "Wahrheit" überhaupt zweifeln lassen zu müssen. Und insofern vertieft und verschärft sich nur der Sinn von "Interpretation", welcher der Konstitution eigen ist, um sich mit dem einer "abso-

insbesondere in den Paragraphen 81 und 85 der *Ideen*, I, und in § 107, c, der *Formalen und transzendentalen Logik*; vgl. oben, S. 108 ff.

¹ Den entscheidenden Schritt tut Husserl um 1907–1908. Er findet seinen klaren Ausdruck in der Anmerkung: "Nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt – Auffassung"; *WW.*, Bd. X, S. 7; s.o., S. 111.

² Siehe insbesondere *Formale und transzendente Logik*, den gesamten Schlußparagraphen 107.

³ Ich beziehe mich insbesondere auf den "passiven" Charakter der ursprünglichen Zeitkonstitution; siehe *Ideen*, I, S. 246; *Formale und transzendente Logik*, Beilage II, § 3; *Cartesianische Meditationen*, §§ 37–39. Mir ist keine Interpretation der Grundprobleme der Phänomenologie bekannt, in welcher dieser grundlegenden Passivität der transzendentalen Subjektivität im Sinne Husserls auf maßgebliche Weise Rechnung getragen würde. – Vgl. einen Hinweis in *Das Grundlegende und das Wesentliche*, a.a.O., S. 220–222.

luten Bedeutung'' zu verbinden, von dem wir oben schon sprachen.

Suchen wir also diesen Sinn mit Hilfe unserer vorangegangenen Reflexionen näher zu umgrenzen. Vor allem gilt es, die konstitutiven Interpretationen in keiner Weise am Maßstabe irgendeiner vorgefaßten Idee von "objektiver" Wahrheit zu messen. Dieses phänomenologische Prinzip einmal sichergestellt, bleiben diese konstitutiven Interpretationen zwar Interpretationen, doch ist ihre Wahrheit nicht mehr ihrem Verhältnis zu einem präsumtiven objektiven Inhalt dessen, was "Gegenstand" der Interpretation wäre, zu entnehmen. Das Problem ihrer Wahrheit ist nicht mehr das ihrer Adäquation im Verhältnis zu irgendeinem "Inhalt" oder "Gegenstand", sondern einzig und allein ein Problem der *Evidenz* oder, nach Husserls eigenen Worten, der ursprünglichen *Gegenwart*.¹ Oder auch, anders gewendet, das Problem der Wahrheit ist nur das der *Wirklichkeit* dessen, was durch die Interpretation, und durch sie allein, als Gegenstand konstituiert ist; alles Fragen nach Wahrheit muß sich zunächst – und letzten Endes ausschließlich – an dieser einzigen Wirklichkeit und dem von *ihr* vorgeschriebenen Maßstab orientieren.

Doch mag es uns hier genügen, angedeutet zu haben, in welchem Sinne die phänomenologische Konstitution, deren Problem Husserl gestellt hat, wesentlich Interpretation ist. Nunmehr gilt es zu zeigen, in welchem Sinne die "Interpretation", von der Nietzsche spricht, ihrerseits Konstitution ist. Doch kommen wir auf die skizzierte Problematik Husserls noch zurück.

* * *

Hier freilich stellt sich unserem Unternehmen abermals eine Schwierigkeit entgegen, die zunächst unüberwindlich scheint: sie ergibt sich aus der zentralen Stellung, die in Nietzsches Philosophie der Begriff des "Willens zur Macht" einnimmt. Mag auch das Vorangehende eine Möglichkeit gezeigt haben, die Perspektiven Husserls dem Nietzsche'schen Perspektivismus einzufügen, der Gesichtspunkt des Willens zur Macht in dessen Denken scheint die Sachlage so vollständig zu verändern, daß jeder weiter gehende Versuch, die Ideen Husserls und Nietzsches einander unmittel-

¹ Vgl. hierzu DE WAELENS, *Phénoménologie et vérité*, Paris, 1953.

bar zu konfrontieren, unnütz, ja unmöglich scheinen muß. Jedenfalls scheint die Lehre von Willen zur Macht unvereinbar mit jeglicher Form von Rationalismus, sei er nun phänomenologisch gemeint oder nicht. Hier stoßen wir auf den Kern unserer Frage.

Fragen wir also nach dem Sinn dieser Lehre vom Willen zur Macht zuerst. Sprechen wir zunächst unsere Überzeugung aus, daß Heideggers These, diese Lehre sei eine wesentlich *metaphysische*,¹ beizustimmen ist; fügen wir hinzu, daß hier von Metaphysik in einem analogen Sinne zu reden ist, wie die Idee dieser Disziplin ihn bei Husserl hat, für den die Metaphysik nicht die "Erste Philosophie" ist (erste Philosophie ist vielmehr die transzendente Phänomenologie), sondern eher die "letzte Philosophie".² Beziehen wir uns ferner auf den weiteren Hinweis Heideggers bezüglich des Sinnes, der jener Lehre Nietzsches zuzuschreiben ist: man müsse versuchen, sie im Zusammenhang mit *Leibniz' Monodologie*, *Hegels Phänomenologie des Geistes* und *Schellings Schrift Über das Wesen der menschlichen Freiheit* zu verstehen und auszuliegen.³ In der Tat sind in der neuen Ausgabe der Aufzeichnungen Nietzsches, die der Zusammenstellung des posthum unter dem Titel *Der Wille zur Macht* veröffentlichten Bandes zugrunde gelegen haben, einer Ausgabe, welche Einblick in den ursprünglichen Zusammenhang einiger der wichtigsten Nietzsche'schen Manuskripte gibt,⁴ deutlich die "monadologischen" und leibnizi-

¹ Siehe vor allem HEIDEGGER, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950, S. 193 ff.

² HUSSERL, *WW.*, Bd. VII, S. 385 (Text von 1908).

³ HEIDEGGER, *Holzwege*, a.a.O., S. 233. Es macht kaum einen Unterschied, daß Heidegger sich hier, was Nietzsche angeht, nicht auf den *Willen zur Macht*, sondern auf *Also sprach Zarathustra* bezieht.

⁴ In der Ausgabe von Karl SCHLECHTA: Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, München, 1954-1955; siehe die neue Darbietung der Texte des *Willens zur Macht* in Bd. III dieser Ausgabe, unter dem Titel: "Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre". Die meisten der unterdessen über diese Ausgabe gefällten positiven oder negativen Urteile scheinen uns nicht hinlänglich motiviert. Schlechtas Form der Edition der Texte, die als zu Nietzsches Plan zum *Willen zur Macht* gehörig betrachtet werden, kann nur dort wirklich beurteilt werden, wo er seine Absicht wahrgemacht hat und Nietzsches Aufzeichnungen eines bestimmten Manuskripts in (wenigstens annähernder) Vollständigkeit und in manuskriptgetreuer Anordnung wiedergibt. In diesen Fällen aber erweist sich Schlechtas Editionsprinzip als äußerst instruktiv. Gerade darum ist freilich Schlechta auch nicht der Vorwurf zu ersparen, sein Vorhaben, die Texte im Kontext der Originalmanuskripte zu geben, nur in einigen Fällen (obschon vielleicht den wichtigsten) in etwa verwirklicht zu haben. Freilich hat sich Schlechta auch von der negativen Absicht leiten lassen, den "Mythus" des "Willens zur Macht" zu zerstören. Doch selbst wenn eine solche rein negative Absicht als Prinzip einer Edition zulässig wäre, könnte gerade sie nur durch eine vollständige Edition erreicht werden. Nur eine "positive" Absicht kann eine Ausgabe ausge-

schen Anklänge, Verweise und Implikationen zu unterscheiden, die für Nietzsches Versuch, metaphysisch zu denken, was letztlich und wirklich *ist* (nämlich eben der Wille zur Macht), kennzeichnend sind.¹

Suchen wir in groben Zügen zu umreißen, wie Nietzsches metaphysische Idee sich uns darstellt. Die Welt, so sagt er, setzt sich aus einer bestimmten Anzahl von "Kraftzentren" zusammen.² Ein jedes dieser Seienden bzw. eine jede dieser "Kräfte" ist zunächst und abstrakt genommen nichts als reines "Vermögen" im traditionellen Sinn der *potentia* (δύναμις). In diesem ersten Sinne ist eine solche Kraft etwas, was nicht allein inexistent bliebe, ohne von einer anderen Kraft eine Bestimmung ihres Seins zu erfahren, sondern auch keinen Augenblick – als reines "Vermögen" (*potentia*) – zu sein vermöchte, ohne in der Tat auch durch die bloße Tatsache, daß jene andere Kraft schon *existiert* und nicht allein im Zustande reinen "Vermögens" verharret, eine Bestimmung ihres Seins zu erfahren. Und da in der Tat jene "Kraftzentren" (Monaden) *nicht* allein "potentiell" Seiendes im oben angegebenen Sinne sind, sondern eben *Kraftzentren*, muß diese Kraft immer schon Ausdruck, Anwendung und Entfaltung gefunden haben, mithin zur Existenz gelangt sein. Da nun aber nichts ist als dergleichen Kräfte, muß eine jede Kraft, um ihre Verwirklichung zu finden, diese von einer anderen her erfahren, die ihr überlegen ist, oder aber selber einer geringeren Kraft sich auferlegen.

In gewissem Sinne ist diese Lehre bloß eine Abwandlung "klassischer" ontologischer Lehren, denen gemäß eine "Substanz" Substanz ist, insoweit sie durch Selbstbestimmung ist, und "Subjekt",³ insoweit sie (durch "Akzidentien") durch anderes (durch

wählter Texte rechtfertigen. – Vgl. übrigens meine ausführliche Studie "Le problème du 'Wille zur Macht', oeuvre posthume de Nietzsche", *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1963), S. 402–434.

¹ Wir beziehen auf das von Schlechta in seiner Ausgabe nahezu vollständig in der ursprünglichen Anordnung der Aufzeichnungen Nietzsches wiedergegebene Manuskript *W II 1* (aus dem Jahr 1887), in Bd. III, S. 507–562. Dieses Manuskript enthält das Wesentliche der Aufzeichnungen Nietzsches zu einer "Metaphysik des Willens zur Macht" (Heidegger). Von den ersten Notizen des Manuskripts an sucht Nietzsche wiederanzuknüpfen beim Geist des Denkens des 17. Jahrhunderts, den er der Dekadenz der folgenden Jahrhunderte entgegensetzt. Er zitiert mit Respekt Descartes (S. 510) und Leibniz (S. 511). Unsere weiteren Betrachtungen stützen sich natürlich nicht lediglich auf diese an sich beiläufige Tatsache.

² NIETZSCHE, *WW.*, a.a.O., Bd. III, S. 704.

³ Ich bediene mich hier des ursprünglichen und "klassischen" Begriffs des "Subjekts", der seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts seltsamerweise in Vergessenheit

eine andere Substanz) bestimmt ist und auch, um existieren zu können, dieser Bestimmung durch anderes nicht entbehren kann. Doch was Nietzsche dem "hinzufügt", ist dies: Ist gesetzt der absolute (wiewohl abstrakte) Vorrang des Zustandes eines "Subjekts", d.h. einer rein potentiellen "Kraft", so hat jede "Selbstbestimmung" (Selbstbeherrschung) notwendig die Form einer "Fremdbestimmung" (expansiven Herrschaft), so daß jeder Akt der Selbstbestimmung sich notwendig gegen eine bereits von einem anderen "Kraftzentrum" erfahrene Bestimmung wenden und somit die Ausbreitung der Kraft des anderen Zentrums, damit aber diese Kraft selber und (insofern) auch die Existenz des anderen Zentrums seiner eigenen Macht unterwerfen muß. So setzt, impliziert, fordert jegliche Form der Bestimmung und Herrschaft eines Seienden über sich selbst eine Bestimmung und Herrschaft dieses Seienden über ein anderes (und dessen Reduktion zum Zustande eines "Subjekts"); und zieht jegliche Abwesenheit einer Macht über anderes Seiendes unmittelbar die Unterwerfung unter die Macht dieses anderen Seienden nach sich.

Damit wird nun eine genauere Bestimmung des Charakters und des Maßes der "Kraft" jener Kraftzentren selber, aus denen sich die Nietzsche'sche Welt zusammensetzt, möglich: Diese Kräfte haben nur Existenz, insofern sie sich entfalten, und ihre Entfaltung gestattet dem Zentrum, dessen Kräfte sie sind, nur dann, "für sich", "selbständig" und "unabhängig" ("Substanz") zu sein, wenn die Entfaltung die Gestalt einer Ausbreitung ihres Machtbereiches hat, innerhalb dessen sie andere Kräfte beherrschen. Diese Kräfte sind mithin *Seinskräfte* nur, insofern sie eine expansive Tendenz des Zentrums, von dem sie ausgehen, bekunden, d.h. insofern sie in diesem Sinne "Wille" zur "Macht" sind, nämlich Wille zur Übermacht, ursprünglicher Wille zur Herrschaft und Expansion.

Unbestreitbar verweisen alle Bilder, die diese Nietzsche'sche Idee der Wirklichkeit heraufbeschwört, in den Bereich der Moral oder doch einen auf diesen bezüglichen Bereich, und die Implikationen dieser Lehre müssen beunruhigend wirken. Auch war es Nietzsches Überzeugung, daß allein der Umstand, daß diese Lehre

geraten ist. Für THOMAS VON AQUINO gehen zusammen: "*pati, recipere, subjectum esse*". - Vgl. *Das Grundlegende und das Wesentliche*, a.a.O., S. 219 ff., sowie meinen Artikel über "Het wijsgerig mensbeeld in de filosofie der XIXe eeuw" in *Dietsche Warande en Belfort*, 106 (1961), S. 565 ff.

eine bestimmte Idee von Moral berühren und beunruhigen mußte, bisher den Einblick in die Wirklichkeit, die er beschreiben will, hat verhindern können. Die moralischen Implikationen der Nietzsche'schen Lehre von der Rolle des Willens zur Macht liefern für ihre Erläuterung die konkretesten Beispiele. So folgt aus dieser Lehre, daß "Freiheit" nur existiert als Überlegenheit und Herrschaft, so daß es aus der Alternative, "Herr" oder "Knecht" zu sein, keinerlei Ausweg gibt. Doch bedeutet dies nicht, daß etwa die Beziehungen zwischen den Menschen so ganz einfacher Art wären. Gesagt ist nur, daß, insofern jemand einem anderen gegenüber in einer bestimmten Hinsicht frei ist, dieser andere ihm gegenüber in eben dieser Hinsicht abhängig ist; ein Verhältnis, das keineswegs ausschließt, daß das Verhältnis zwischen genau denselben beiden in anderer Hinsicht das umgekehrte ist. Vor allem aber ist zu wiederholen, daß all diese moralischen Implikationen der Lehre vom Willen zur Macht immer nur Implikationen bleiben: die Lehre selber ist *zuerst* eine metaphysische.¹ Und auch dem haben wir noch hinzuzufügen – und damit kommen wir auf das zuvor angekündigte Problem zurück –, daß Nietzsche sich zu dieser von Leibniz vorgebildeten monadologischen Konzeption veranlaßt sah durch Betrachtungen "erkenntnistheoretischer" Art, die sich ihm wiederum aus der Auflösung des traditionellen Rationalismus ergaben, von der wir oben sprachen. Damit kommen wir auch wieder auf Husserl'sche Probleme zurück.

Betrachten wir die "Konstitution" eines Dinges als Ding vom Gesichtspunkte Nietzsches aus:

"Die 'Dingheit' ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Arten geben könnte, eine solche *scheinbare Welt*² zu schaffen – und ob nicht dieses Schaffen, Logisieren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte *Realität* selbst ist: kurz, ob nicht das, was 'Dinge setzt', allein real ist; und ob nicht die 'Wirkung der äußeren Welt auf uns' auch nur die Folge solcher wol-

¹ Bereits 1876 schrieb NIETZSCHE, in *Richard Wagner in Bayreuth*: "Mir scheint . . . die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die *Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt* loszugehen." *WW.*, a.a.O., Bd. I, S. 379.

² Auch hier handelt es sich um jene "scheinbare Welt", deren Scheinbarkeit selber, wie oben gezeigt, nur ein Schein ist.

lenden Subjekte ist ...¹ Die anderen 'Wesen' agieren auf uns; unsre *zurechtgemachte* Scheinwelt ist eine Zurechtmachung und *Überwältigung* von deren Aktionen: eine Art *Defensiv*-Maßregel. Das *Subjekt allein ist beweisbar: Hypothese, daß es nur Subjekte gibt* – daß 'Objekt' nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist ... ein *modus des Subjekts*.'²

Bemerken wir zunächst bezüglich dieser Nietzsche'schen Aufzeichnung,³ ohne näher auf ihre deutlichen Anklänge an die Leibnizische Monadologie, noch auch auf die offenkundigen Differenzen zwischen beiden Monadologien einzugehen, daß sie zurückgeht auf eine Konzeption des wirklich Seienden als willentliches Kraftzentrum – ausgehend von genau dem Problem, das Husserl als das der "phänomenologischen Konstitution" umschreibt. Wenn nun diese Konstitution, insbesondere die Konstitution der Dingheit eines Dinges, Interpretation oder, wie Nietzsche sich hier und auch sonst häufig ausdrückt, "Zurechtmachen" einer "scheinbaren" Welt ist, dann ist für Nietzsche das Problem, die Ursachen und Motive dieses Zurechtmachens zu erkennen, die offenkundig außerhalb des Bereichs "objektiver Erkenntnis" der "Realität der Dinge", des Bereichs der "Logik" und "Wahrheit" im klassischen Sinne aufzusuchen sind, da eben gerade dieser Bereich Gegenstand der Frage ist. Nietzsche gibt die Antwort: Die Konstitution von etwas als Ding ist zu verstehen als "Defensiv-Maßregel" eines "Subjekts", kraft deren es sich den Einwirkungen eines anderen "Subjekts" entgegensetzt, denen es sich ausgesetzt sieht und die darauf abzielen, es selber auf den Zustand eines verfügbaren Dinges und bloßen Objekts zu reduzieren. Die "Dingheit" ist nichts anderes als der Zustand eines Wirklichen (letzten Endes oder ursprünglich ebenfalls eines "Subjekts"), insofern es in die Abhängigkeit und Verfügbarkeit eines anderen Wirklichen (eines anderen "Subjekts" und "Kraftzentrums") geraten ist. Die "Dinge" sind "Subjekte", denen ein mächtigeres "Subjekt" seine

¹ Nietzsches Begriff des "Subjekts" ist nicht derjenige, dessen wir uns weiter oben bedienen (s.S. 230, Anm. 3), sondern der gewöhnliche zeitgenössische. Inwiefern Nietzsches Begriff gleichwohl in seinem *Denken* einen Sinn annimmt, der sich dem oben angezeigten annähert (und wie etwas ähnliches auch bei Husserl zu beobachten ist), kann hier nicht erörtert werden.

² Aus *W II I*; *WW.*, a.a.O., Bd. III, S. 534 ff.

³ Es handelt sich um eine "Aufzeichnung", eine "Notiz", nicht einen "Aphorismus", wie man in schlechter Gewohnheit fast jeden beliebigen Text Nietzsches zu benennen liebt.

Herrschaft aufzudrängen vermocht hat. Fügen wir auch hier deutlichheitshalber hinzu, daß dieses Verhältnis keineswegs jede Umkehrbarkeit ausschließt: Immer kann ein "Subjekt" in gewissen Hinsichten über ein anderes verfügen als wie ein Ding, zugleich aber in anderen Hinsichten als wie ein Ding der Herrschaft jenes anderen "Subjekts" unterworfen sein.

Die metaphysische Konzeption des wirklich Seienden als Kraftzentrum und dieser Kraft als Wille zur Macht dient Nietzsche zur Grundlegung seiner Auslegung des Phänomens der Konstitution dessen, was sich uns als Gegenstand darbietet. Jene Konzeption selber ist eine Fortentwicklung der monadologischen Metaphysik Leibniz'. Aber auch Husserl sieht im Verfolg seiner transzendental-phänomenologischen Forschungen die Notwendigkeit eines letzten Rückgangs auf eine Metaphysik vom Typus der Leibnizischen Monadologie ab.¹ Wenn bei Nietzsche der Verweis auf ein "rationalistisches" System wie das Leibnizische überraschen kann, so ist zu bemerken, daß der gleiche Verweis bei Husserl im Grunde nicht weniger erstaunlich ist, da dessen Urteil über die Krise des klassischen Rationalismus, wie wir sahen, von dem Nietzsches zunächst gar nicht abweicht.²

Für Husserl ist die "Materie", auf welche die interpretierende Aktivität eines "Subjekts" einwirkt, letztlich der absolute Fluß der Zeit; doch auch für ihn ist dieser absolute Zeitfluß selber nichts anderes als die absolute Subjektivität im Zustande der reinen *Potenz*, und nicht etwa ohne weiteres die Subjektivität des "Ich", sondern die eines absoluten *Lebens*, auf dessen Boden ein "Ich-Subjekt", gleichsam im Widerstand gegen die Strömung dieses Flusses, allererst *sich* als "Person" und zunächst als "konkrete Monade" konstituieren muß.³ Diese Selbstkonstitution eines "Ich" vollzieht sich in Gestalt von Akten der "Stellungnahme" ("thetischen", aktiv konstituierenden Akten),⁴ welche auf absolute Gegebenheiten *nicht* gegründete Positionen und insofern will-

¹ Vgl. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, insbesondere § 60; *Erste Philosophie*, II, 54. Vorlesung. Indessen gehen Husserls monadologische Spekulationen bis auf die Zeit um 1907-1908 zurück.

² Husserl sagt: "So führt die Phänomenologie auf die von Leibniz in genialem *aperçu* antizipierte *Monadologie*"; es ist der letzte Satz der Vorlesungen über die *Erste Philosophie*, *WW.*, Bd. VIII, S. 190. Man vergleiche dazu obige Studie über Husserls Meinung zum klassischen Idealismus und Rationalismus, S. 18 ff., insbesondere S. 49 ff.

³ Vgl. *Cartesianische Meditationen*, insbesondere § 33.

⁴ Vgl. z.B. *Cartesianische Meditationen*, § 38.

kürliche, "fälschende" Setzungen sind; aus welchem Grunde eben ihre positiven Resultate in der phänomenologischen Reduktion ausgeschaltet werden müssen. Diese Reduktion, als *ἐπιλογή*, widersetzt sich der notwendigen Tendenz "alles Lebens", stets "Stellung zu nehmen",¹ ohne immer, ja fast ohne jemals sich auf absolute Gegebenheiten stützen zu können, die seine Stellungnahmen zu begründen vermöchten; und auch nach Husserl ist die Notwendigkeit dieser Tendenz des Lebens letztlich die einer "Defensiv-Maßregel" gegen den Andrang und die Dringlichkeit der Zeit als des allumfassenden Ausdrucks der Not eines sterblichen Lebens.²

* * *

Nur eben zu berühren ist hier die Frage, die sich daher stellt, daß dieser Prozeß für Nietzsche der einer "ewigen Wiederkehr" all seiner Stadien ist, indessen ihn Husserl in den Zusammenhang einer "Teleologie der Geschichte" eschatologischen Stils bringt. Doch ist auch Nietzsches Idee der "ewigen Wiederkehr", wie insbesondere Karl Löwith gezeigt hat,³ aber auch Oberstehendes andeutet, nicht frei von jedem Verband mit einer bestimmten eschatologischen Deutung der Geschichte, der er sich nicht entziehen konnte. Und andererseits hat Husserl selbst jene Idee einer absoluten Teleologie der Geschichte, wie unentwegt er ihr auch immer nachhing, gelegentlich mit der größten Skepsis betrachtet und als "Mythus", "Dichtung" oder gar "Roman" bezeichnet.⁴ Wäre etwa die wirkliche Bedeutung dieses "Romans" derjenigen zu vergleichen, die Nietzsche seinerseits, und zwar auch für die Philosophie selber, der Dichtung und der Kunst überhaupt zuschreibt?

Wir brechen hier ab. Reichen unsere Bemerkungen hin, Grund zu der Frage zu geben, welcher Wille zur Macht sich im Ideal – oder im "Mythus" – der europäischen Vernunft und des Vernunftrechts Europas verbirgt – und welches Erbe europäischen und

¹ Siehe oben, S. 217, sowie das S. 224 über die phänomenologische Reduktion Bemerkte.

² Vgl. den ganzen Schlußteil in HUSSERLS "Philosophie als strenge Wissenschaft" und das dazu oben, S. 42 ff., Ausgeführte.

³ LÖWITH ist verschiedentlich auf diesen Punkt zurückgekommen; führen wir hier nur an: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, S. 203.

⁴ Siehe z.B. HUSSERL, *WW.*, Bd. VI, S. 508–513 (in Beilage XXVIII) und dazu S. 556; vgl. unten, S. 237 ff.

menschheitlichen Rationalismus in der Metaphysik des Willens zur Macht? Zu genügen scheinen sie jedenfalls, die Möglichkeit vor Augen zu führen, Nietzsches "Morphologie des Willens zur Macht" in Begriffen einer phänomenologischen Philosophie, und Husserls phänomenologische Philosophie in den Begriffen einer Philosophie der "irrationalen" Perspektiven einer "bestimmten Art von Leben" auszulegen. Das hieße aber, daß weder das Wesentliche in Nietzsches Philosophie sein "Irrationalismus", noch das Wesentliche in Husserls Denken sein "Rationalismus" ist. Dies wären nur Gesichtspunkte, selber zu begreifen im metaphysischen Sinne der Leibnizischen Monadologie, und gelegen auf einer "Ebene", in welcher weder der eine noch der andere der herrschende zu sein vermöchte.