

KARLHEINZ RUHSTORFER: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Ferdinand Schöningh, Paderborn / München / Wien / Zürich 2004, 487 S., ISBN 3-506-71716-2, 58,00 Euro.

In der Einleitung zu dieser Untersuchung wird die logotektonische Topologie Heribert Boeders, die der Vf. zum systematischen (Re-)Konstruktionsprinzip seiner Archäologie der Bestimmung des Menschen wählt, aus einer tiefen und intimen Kenntnis ihres gedanklichen Aufbaus skizziert und für die spezielle Fragestellung dieser Monographie weiterentwickelt beziehungsweise fruchtbar gemacht. Boeders topologische Rekonstruktion der abendländischen Metaphysik- und Denk-Geschichte bis zur Gegenwart der so genannten Postmoderne geht im Anschluss an Heidegger von einer „anfänglichen Gabe“ aus, die er jedoch nicht, wie Heidegger, als die des Seins, sondern als die des Wissens der Unterscheidung des Menschen von sich selbst bestimmt, welches (prinzipielle) Wissen von der Bestimmung des Menschen er als „Weisheit“ bezeichnet. Diese Weisheit habe als das musische Wissen (Homers, Hesiods und Solons) am geschichtlichen Anfang der abendländischen Philosophie als der „Liebe zu Weisheit“ die Metaphysik allererst hervorgebracht. Als das Wissen um das dem Menschenwesen angemessene Wohnen des Menschen im Sinne des ursprünglich heraklitischen Verständnisses von „Ethos“ begründe diese Weisheit die Ethik, verstanden nicht als Sittlichkeit, sondern als fundamentale Weise menschlicher Existenz (vgl. S. 24f.). Aus der nicht erst von Heidegger in dessen Aufsatz „Bauen-Wohnen-Denken“ formulierten Einsicht, dass jedes und besonders das angemessene Wohnen des vorgängigen Bauens bedarf, hat Boeder ein bauendes Denken als Grundlegung menschlichen Wohnens entworfen, das er „logotektonisches Denken“ nennt und mit dem er die Geschichte der abendländischen Philosophie von deren Anfängen bis zur Gegenwart als ein entzeitlichtes, logotektonisches Gefüge von gedanklichen Bestimmungen beziehungsweise, genauer, Unterscheidungen zu rekonstruieren sucht – gemäß der elementaren Einsicht, dass das Unterscheiden die sachlich erste, mithin grundlegende Operation des Denkens ist. Im Unterschied zur Binarität des postmodernen Unterscheidens, das der Differenz eine quasi-prinzipielle Stellung einräumt (vgl. hier vor allem

Derridas „différance“) und folglich zu einem unendlichen Regress führt, geht Boeder von einer stets dreigliedrigen, in sich geschlossenen Differenzstruktur für jede philosophische Position innerhalb des metaphysischen, des nachmetaphysischen modernen und des postmodernen Denkens aus, die er *ratio* nennt. Die drei Glieder dieser in sich vermittelten Differenzstruktur des von jeder philosophischen Position Gedachten bezeichnet er als *termini* und bestimmt sie unter Bezug auf Heideggers Diktum der „Bestimmung der Sache des Denkens“ als Bestimmung (B), Sache (S) und Denken (D). In Boeders Logotektonik kommt nicht nur jeder denkerischen Position eine *ratio terminorum* zu, wobei nur diejenigen Positionen aufgenommen werden, die einen „Unterschied im Ganzen“ machen, die „also ein neues Paradigma eröffnen und gewissermaßen ‚Prototypen‘ des Denkens sind“ (27), sondern es werden auch je drei Positionen in eine so genannte *ratio rationum* zusammengeschlossen, die eine „Figur“ der Vernunft beziehungsweise einen „Vernunfttyp“ darstellt. So bilden etwa in der ersten Epoche der Metaphysik Parmenides, Platon und Aristoteles die so genannte „conceptuale Vernunft“, die die ihr (in diesem Fall im musischen Wissen) vorgegebene Weisheit in sich birgt und konzeptualisiert. Die Geschichte der Metaphysik kennt außer dieser ersten, gleichsam griechischen Epoche noch zwei weitere, in denen die Philosophie durch eine vorgängige Weisheit hervorgerufen wurde: Das christliche Wissen des Neuen Testaments, das sich nach Boeder im Anschluss an Bultmann in die drei Gestalten Synoptiker, Paulus und Johannes auseinanderlegt, rufe die Philosophie der zweiten, mittleren Epoche hervor. Die weisheitliche Vorgabe der neueren, dritten Epoche der Metaphysik sieht Boeder in Rousseau, Schiller und Hölderlin. „In jeder dieser Epochen werde das anfängliche Wissen vom Wohnen des Menschen bzw. von der Unterscheidung des Menschen von sich selbst in eine Logik geborgen. In der Ersten Epoche sei der Ort des Wohnens die Polis, in der zweiten die Kirche und in der Dritten der bürgerliche Staat. Der von sich unterschiedene Mensch der Ersten Epoche sei der ‚Held‘ des griechischen Epos – wie Odysseus oder Hektor, derjenige der Zweiten Epoche der ‚Heilige‘ und der Neueren Epoche der ‚Bürger‘“ (30).

Da das Wissen der Weisheit in allen drei Epochen der Metaphysik die Vernunft hervorrufe, müsse es selbst von eigener Vernünftigkeit sein. Daher entwickelt die Logotektonik Boeders auch für die Positionen der Weisheit „eine feste Termfolge, die sich zu einer Figur zusammenfügt. Die Weisheit beginnt wie die conceptuale Vernunft unmittelbar mit der Bestimmung. Da die Weisheit aber primär zur *Unterscheidung des Menschen* von sich selbst anhält, nicht aber wie die conceptuale Vernunft primär zur *Unterscheidung der Vernunft*, folgt auf den Bestimmungsterminus unmittelbar die Sache, der zu unterscheidende Mensch, und erst resultativ das Denken. Die Termfolge für die Weisheit lautet demnach: Bestimmung – Sache – Denken; Denken – Bestimmung – Sache; Sache – Denken – Bestimmung“ (29).

In seiner Topologie der Metaphysik unterscheidet Boeder nach ihrem Verhältnis zur gegebenen Weisheit genau drei Vernunfttypen, und zwar die „natürliche“, die „weltliche“ und die „conceptuale“ Vernunft. Die „natürliche“ Vernunft lehnt das weisheitliche Wissen ab, bestimmt sich ihre Sache selbst und gewinnt aus ihr die eigentliche, natürliche Bestimmung. Die anfängliche und zugleich zentrale Stellung des Denkterminus „verhindert die Konzeption einer gegebenen Bestimmung“ (28). In der Geschichte der griechischen Metaphysik beginne die natürliche Vernunft mit Thales von Milet, dessen Denken die „Historie“ beziehungsweise „Theorie“, dessen Sache die Phänomene (beziehungsweise „das Offenbare“) und dessen Bestimmung die erste „Physis“ als „Hydor“ (Wasser) seien. Mag Boeders Zusammenstellung des Thales von Milet mit Anaximenes und Xenophanes von Kolophon zu Vertretern einer die Weisheit der Griechen abstoßenden „natürlichen Vernunft“ noch in Bezug auf deren jeweiliges Traditionsverhältnis nachvollziehbar sein, obwohl auch hier im Hinblick auf den Henotheismus des Xenophanes als (trotz der Homerkritik des Xenophanes!) Fortführung und Radikalisierung des homerischen Hochgottglaubens Zweifel angebracht sind, so dürfte Boeders Kennzeichnung von Anaximander, Pythagoras und Heraklit als vorsokratische „Kosmologen“, um sie als Vertreter einer weltlichen Vernunft im Unterschied zu den genannten Vertretern einer natürlichen Vernunft deklarieren zu können, durchaus befremden: Denn die Zentrierung auf einen weltlich gegebenen Sachterminus, die Boeder diesen angeblich ersten Vertretern des weltlichen Vernunfttyps ansinnt, muss man zumindest für Anaximenes und Thales von Milet in gleichem Maße reklamieren, ist doch die von ihnen jeweils gedachte Sache – das übergänglich Erscheinende – mit derjenigen zumindest des Anaximander und Heraklits durchaus identisch. Die mit dem Sachterminus beginnende Termfolge der (ersten Position der) weltlichen Vernunft ließe sich daher zumindest mit Bezug auf die Erste Epoche der Metaphysik auch anders bestimmen. Auch an der von Boeder angenommenen Anfangsstellung der Zweiten Epoche der Metaphysik sind meines Erachtens Zweifel angebracht: Denn die Zusammenstellung von Numenios mit Chrysipp und Karneades zu Vertretern der natürlichen Vernunft mag nicht zu überzeugen, ist doch Numenios, wie vor allem neuere Untersuchungen (z. B. Jens Halfwassen) gezeigt haben, einem ganz anderen, nämlich henologischen, mithin einheitsmetaphysischem Vernunfttyp verpflichtet als vor allem Karneades, aber auch als Chrysipp. Zudem kann von einem „Hervorrufen“ des von Numenios vertretenen Vernunfttyps durch die Weisheit des Neuen Testaments angesichts der gegebenen Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte gar keine Rede sein. Solche Einwände gegen das logotektonische Rekonstruktionsschema Boeders ließen sich in extenso vermehren, insbesondere in Bezug auf die von ihm angenommenen Positionsstellungen der Zweiten Epoche der Metaphysik, mit der Boeder philosophiegeschichtlich ungleich weniger vertraut ist als

mit den beiden anderen Epochen, für die sein Konstruktionsschema im Einzelnen durchaus ungemein erhellende Perspektiven aufzuzeigen vermag. Dass übrigens Boeder die Mittlere Epoche der Metaphysik nicht mit der epochalen, wenn auch in der so genannten Ungeschriebenen Lehre Platons (die Boeder schlichtweg ignorieren muss, um die Validität seines Schemas nicht in Gefahr zu bringen) schon präfigurierten Einsicht Plotins in die Notwendigkeit der Voraussetzung einer absoluten Einheit als Prinzip von allem beginnen lässt, sondern bereits mit der weisheitlichen Vorgabe des Neuen Testaments sowie mit der Stoa, dem Epikureismus, Skeptizismus und Gnostizismus, ist sachlich unplausibel: Sind doch die genannten philosophischen Strömungen des Hellenismus vor allem als Reaktionen auf die Untauglichkeit der Reflexion des Denkens als des Prinzips des aristotelischen Denkens für die menschliche Praxis und damit rückbezogen auf die aristotelische Philosophie zu verstehen. Zudem wird die Weisheitsgestalt des Christentums nicht von der Philosophie Plotins konzeptualisiert, wie Boeder und in seinem Gefolge auch der Vf. annimmt: „Mit der Conception vor allem des Prologs des Johannesevangeliums durch Plotin kommt es zur Unterscheidung der Vernunft von ihrer natürlichen und weltlichen Gestalt und damit zur ersten philosophischen Conception des Neuen Testaments“ (31). Dieser Annahme ist entgegenzuhalten, dass es weder zu einer unmittelbaren noch zu einer sachlichen „Conception“ des Johannesevangeliums in der Henologie Plotins kommt, im Gegenteil: Plotins Verhältnisbestimmung des Einen als des Prinzips von allem zum absoluten Geist ist der johanneischen Bestimmung der Göttlichkeit des Logos und der von ihr zumindest implizierten Konsubstanzialität von Gott-Vater und göttlichem Logos durchaus entgegengesetzt, ist doch das Eine Plotins geist- und seinstranszendent und daher auch – im Unterschied zum absoluten Geist – immanent relationslos. Desgleichen ist Boeders Zuordnung von Duns Scotus, Ockham und Cusanus zur natürlichen, von Eckhart, Tauler und Thomas von Kempen zur weltlichen Vernunft innerhalb der so genannten „Verschließungsphase“ der Zweiten, Mittleren Epoche der Metaphysik nicht nur im Einzelnen höchst unplausibel, sondern auch im Ganzen fragwürdig, soll doch für diese „Verschließungsphase“ der Verlust der prinzipiellen Ausrichtung der Vernunft auf den Offenbarungscharakter des Neuen Testaments charakteristisch sein, was in Bezug zumindest auf Meister Eckhart, Johannes Tauler und Thomas von Kempen sicher nicht der Fall ist.

Nach Boeder ist das ernstlich und ursprünglich Gegebene in der Moderne nicht mehr die göttliche Weisheit, sondern das weltliche Leben, das sich bei Marx als die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, bei Nietzsche als der Wille zu Macht und bei Heidegger als das sich entziehende und sich gebende Sein konkretisierte. „Dabei wird in jeder dieser drei Positionen ein Entzug, eine Enteignung im Wesen des Menschen festgestellt und zwar bezogen auf das jeweils konkrete weltliche Sein. Eben auf diesen Entzug hin fordern

Marx, Nietzsche und Heidegger eine weltgeschichtliche Wende, die für die Zukunft erwartet wird. Deshalb nennt Boeder diese Figur im Herzen der Moderne auch die „apokalyptische Vernunft“ (31f).

Die Sprache der Postmoderne bilde „die dritte Sphäre auf der Makroebene der Boederschen Topologie“ (32), die mit der „an-archischen Vernunft“ einsetze, weil sie durch die Verabschiedung einer „Arche“ als Ursprung des Denkens gekennzeichnet sei; ihr rechnet Boeder Merleau-Ponty, Foucault und Derrida zu. Während aber der logotektonische Bau dieser an-archischen Vernunft noch dreigliedrig sei, sei der der ihr folgenden strukturalistischen Vernunft (Jacobson, Lévi-Strauss/Lacan, Barthes) nur noch zweigliedrig, da hier die Bestimmung ent falle. „In der letzten Figur der Submoderne, der ‚performativen Vernunft‘ [Ryle, Austin, Dummett] oder Sprach-Analyse kontrahiert sich das Denken auf sich selbst“ (33), indem es nur noch von den Sprechakten des Denkens handelt. Während für Boeder diese Zusammenziehung der performativen Vernunft auf das bloße Denken eine Anzeige „für die Möglichkeit der Wende zum reinen Denken der Weisheit“ (33) ist, sieht der Vf. diese Anzeige bereits in der Selbsterschöpfung der an-archischen Vernunft gegeben.

Die Kernthese seiner Untersuchung, dass „*der gegenwärtige Zugang zum Hören auf die Weisheit sich aus der Geschlossenheit der möglichen Verhältnisse zur Offenbarung ergibt*“ (35), begründet der Vf. mit einer philosophisch ingeniosen Überlegung: Die Geschlossenheit und Vollständigkeit der vom Vf. entfalteten Figur der möglichen Urteilsverhältnisse zur Weisheit der christlichen, genauer der paulinischen Offenbarung folgt aus der Anwendung der kantischen Kategorien der Qualität, und zwar der Realität, der Negation und der Limitation, als positives beziehungsweise affirmatives Urteil, als negatives Urteil und als unendliches Urteil auf die drei Verhältnisse beziehungsweise Einstellungen zur paulinischen Bestimmung des Menschen, „die sich mit den Namen Augustinus, Nietzsche und Foucault verbinden“ (35). Daher lautet die Kernthese dieser Untersuchung in nun präzisierter Form:

„*Augustinus* verhält sich zu Paulus nach Art eines *positiven Urteils*, *Nietzsche* nach Art eines *negativen Urteils*, *Foucault* nach Art eines *unendlichen Urteils*. Anders ausgedrückt: *Augustinus* nimmt Paulus gemäß der Kategorie der *Realität* auf, *Nietzsche* gemäß der *Negation*, *Foucault* gemäß der unendlichen *Limitation*. Damit ist die *Vollständigkeit aller möglichen Qualitäten eines Urteils bezüglich der paulinischen Offenbarung erreicht, wodurch sich in unserer geschichtlichen Gegenwart ein neuer Zugang zur christlichen Offenbarung erschließen lässt*“ (40). Diesen Gebrauch der kantischen Qualitätskategorien weiß der Vf. luzide und differenziert zu begründen: Nach Kant setze die Kategorie der Realität eine sachhaltige Beziehung von Subjekt und Prädikat an, die das Subjekt innerhalb der Sphäre des Prädikats ansetze. Im Gegensatz hierzu liege bei der Negation der Realität eines Verhältnisses von Subjekt und Prädikat das Subjekt definitiv außerhalb

der Sphäre des Prädikats, was dem verneinenden Urteil entspreche. Die Limitation, der das unendliche Urteil entspricht, setzte das Subjekt in einem nicht näher bestimmten Raum irgendwo außerhalb der Sphäre des Prädikats an, wobei nicht nur ein einziges Prädikat, sondern eine prinzipiell unendliche Reihe von Prädikaten möglich ist, so dass das Subjekt in einem unendlichen Urteil prinzipiell unbestimmt bleibe. Dabei ist sich der Vf. dessen bewusst, dass er die Kategorien nicht im Sinne Kants als reine Verstandesbegriffe, sondern gemäß der etymologischen Bedeutung von „Kategoria“ als „Sage-Weisen“, genauer „als elementare Strukturen einer Grammatik des Gedachten“ (41), verwendet, die den genannten Urteilsformen korrespondieren. Das Dasein der Sache, auf welche sich dieser modifizierte beziehungsweise transformierte Gebrauch der Qualitätskategorien beziehe, sei die bestimmende, maßgebende Weisheit der paulinischen Offenbarung als Grundlage der Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Diese sei also das gemeinsame Subjekt der Positionen Augustins, Nietzsches und Foucaults, die die Stellung des Prädikats und mit ihr den Raum der (unverborgenen) Wahrheit einnehmen. Liege die paulinische Offenbarung im augustiniischen Urteil innerhalb der Sphäre der Wahrheit, so werde sie im Urteil Nietzsches außerhalb der Sphäre der Wahrheit gesetzt: „Gott ist tot.“ Daher werde mit dieser Negation die Wahrheit zunächst haltlos, weil ohne Prinzip: der Nihilismus. Zu dessen Überwindung setze Nietzsche seine dezidiert antichristliche Gegenweisheit, „die aber eine selbstgeschaffene, gedichtete und in diesem Sinne fiktive Wahrheit ist“ (43): „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Während nun bei Kant, Fichte und Hegel die Limitation und das unendliche Urteil für die Einheit und Synthese der Gegensätze stünden, zeigten sie in der Postmoderne „die quasi-ursprüngliche ‚différance‘ im Sinne des Unterschieds und des Aufschubes, die endlose Offenheit, das Setzen und Überschreiten der Grenze und das Schweben zwischen Position und Negation an. [...] Das unendliche Urteil besagt also nur die inhaltliche Differenz von Subjekt (= ‚Objekt‘) und Prädikat, anders ausgedrückt, die Begrenzung der endlichen Sphäre des Prädikates. Das Subjekt bleibt dabei beinahe unbestimmt, da nur der Ausschluss einer einzigen Bestimmung durch ein Prädikat angesichts einer unendlichen Möglichkeit von Bestimmungen gegeben ist. So drängt das unendliche Urteil zu einer unendlichen Wiederholung des Ausschließens“ (44f.). Dieser Selbsterhalt einer im schlechten Sinne des Wortes unendlichen Bewegung (des Ausschließens von je einer Bestimmung) als solcher aber impliziert, wie der Vf. deutlich sieht, den Ausschluss des Satzes vom Verbot des infiniten Regresses, der ein Axiom des natürlichen, endlichen Verstandesdenkens ist. Darüber hinaus zeigt der Vf. bereits im Kontext seiner Einleitung auf scharfsinnige Weise, dass im postmodernen Denken auch die natürlichen Verstandesprinzipien des Widerspruchssatzes und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten keine Gültigkeit mehr beanspruchen können, dass sich hier das Denken in

einem prinzipienlosen Spiel der Wahrheiten bewegt, welches die Grenze von Wahrheit und Unwahrheit, von Position und Negation ständig überschreitet. Dieses Gleichgültigwerden der paulinischen Offenbarung und damit der christlichen Weisheit im Denken der Postmoderne aber stelle den gefährlichsten Widerstand dar, der nur durch eine entschiedene „Begrenzung seiner anarchischen Herrschaft“ (47) überwunden werden könne: *„Nur durch den Aufweis der Begrenztheit jeder der drei möglichen Verhältnisse zum Subjekt des Urteils und durch den Aufweis der Geschlossenheit der Linie als Ganzer wird ein Ausweg möglich – Ausweg, dies besagt hier: Verlassen der Aporie, Gehen ins Freie, ins Offene, in das Hören des Anfangs“* (47).

Methodisch bedient sich der Vf. einer „archäologischen Bauweise“, die auf das Freilegen des Subjektes der drei erläuterten Urteilsformen als „Arche“, nämlich auf den Logos des Neuen Testaments in der Paulinischen Verkündigung, zielt. Dieses Freilegen geschieht in Form eines Zurückschreitens von „der Spur des Erlöschens der Spur“ des paulinischen Anfangs bei Foucault über Nietzsche und Augustinus zu Paulus, so dass die sachlichen Termfolgen dieser Autoren ebenfalls rückwärts aufgenommen werden. Bei jedem der vier Autoren zeigt sich die Bestimmung dem Willen verbunden, die Sache der Macht und das Denken dem Wissen, womit die drei operationes des Schöpfergottes bei Thomas von Aquin zu logotektonischen Elementen werden. Von Boeder entfernt sich der Vf. in seiner Anwendung der Strukture Geschichte, Welt und Sprache auch auf die Metaphysik, konkret auf die Position Augustins. Den boederschen Primat der Geschichte in der conceptualen Vernunft vermag ich allerdings nicht zu sehen: Denn obschon die Lebensgeschichte Jesu für zumindest den späten Augustinus zweifellos eine zentrale Bedeutung besitzt, scheint mir dies für die anderen Vertreter der so genannten „conceptualen Vernunft“ nach Boeder (Parmenides, Thomas von Aquin und Hegel) höchst zweifelhaft, wenn man ein äquivokes Verständnis von „Geschichte“ vermeiden will (vgl. hierzu Vf., 49, Anm. 131). Eine weitere Eigenständigkeit gegenüber der boederschen Logotektonik beweist der Vf. auch darin, dass er verschiedenen Entwicklungsphasen der von ihm behandelten Autoren auch verschiedene Termfolgen zuordnet und damit ein diachrones Darstellungsmoment in seine Rekonstruktion aufnimmt. Zu diesen vom Vf. minutiös erarbeiteten Termfolgen, die im Folgenden nicht im Einzelnen dargestellt sein sollen, seien mir nur zwei einschränkende Bemerkungen erlaubt: Den nietzeanischen Sachterminus „Macht“ müsste man meines Erachtens vor allem dem Spätwerk Nietzsches zuordnen. Nicht plausibel geworden ist mir die Annahme des Vf., dass bei Augustinus ab 396 als Sachterminus die „Macht“ fungieren soll.

Die vom Vf. geleistete Rekonstruktion des Denkens von Michel Foucault in den in umgekehrter Reihenfolge aufgenommenen drei Phasen der Archäologie, die die Formen des Denkens entwickelt, der Genealogie, die den Men-

schen unter Machtverhältnissen beschreibt, und der Ethik, die die Bestimmung des Menschen aufzeigt, bewegt sich durchweg auf einem exzellenten Reflexions-, begrifflichen Abstraktions- sowie einem Sprachniveau, das höchsten philosophischen Ansprüchen vollauf genügt. Eine derart klarsichtige, im Urteil treffsichere und sprachlich präzise Strukturanalyse des im Ganzen nicht leicht und zum Teil äußerst schwer nachvollzieh- und deskribierbaren Denkens Foucaults dürfte selten ihresgleichen finden. Von ihren Ergebnissen möchte ich nur die philosophisch meines Erachtens relevantesten hervorheben: Die geschichtliche Vorgabe von Foucaults Plädoyer für eine „Auto-subjektivierung“ im Sinne einer fortwährenden Abkehr von sich selbst (Aversion) durch eine Zuwendung zu sich selbst (Konversion) sei der bereits vom Strukturalismus vollzogene Tod des Subjekts als die Auflösung des weltlichen Menschen (der Moderne) in die Sprache und ihre Strukturen (Lévi-Strauss, Lacan und vor allem Merleau-Ponty). Als Folge dessen zeige sich in der Ethik des späten Foucault das Fehlen eines als maßgebende Bestimmung des (menschlichen) Willens fungierenden Grundes. An seine Stelle trete der ursprungslose Ursprung des rein sprachlich verfassten Ich, dessen Prinzip seine willkürliche Freiheit zur Selbstverwirklichung, genauer, zu einem permanenten „Sich-ein-anderer-Werden“ sei: „Das ‚Ich‘ ist von keiner anfänglichen und dauernden Selbigeit getragen, sondern es lebt im permanenten Aufbrechen seiner Identität, wie auch die Sprache im unendlichen Verschieben ihr wesensloses Wesen zeigt“ (59). Dieses sprachliche Ich bewege sich auf der Mitte zwischen einem doppelten Außen, einem inneren Außen des Begehrens beziehungsweise der Lüste und einem äußeren Außen der Wissens- und Machtfelder, die beide in einem offenen Spiel bestimmend auf das Ich einwirken. Dabei sei die Möglichkeit, sich im Spiel mit den Elementen des Begehrens und den Normen des Macht-Wissenskomplexes mittels von ästhetischen Werten bestimmter Selbsttechniken immer wieder ein anderer zu werden, stets offenzuhalten. Maßgeblich sei nur der Wille jedes individuellen Menschen, seine jeweilige Andersheit insbesondere in sprachlichen Produktionen zu verwirklichen. Der Imperativ der Selbstsorge gebiete ein fortwährendes Errichten und Überschreiten der Grenzen des Selbst in Akten der ästhetischen Willkür und des persönlichen Stils. Bestimmend sei einzig der Wille zum permanenten Anderssein, zur Transformation, zur Ablehnung jeder Verbindlichkeit. Es gelte: „S(s) ist nicht S(p)1, nicht S(p)2, nicht S(p)n und so fort ins Unendliche. Es liegt also in der Aussage, dass das Subjekt nicht mit sich identisch ist, bei Foucault ein *unendliches Urteil* vor. Eine unendliche Differenzierung und ein unendlicher Aufschub konstituieren das Selbst. [...] Damit ergibt sich eine unendliche Reihe von Selbst. Die Wahrheit des Selbst ist somit die Spur der ins Unendliche sich fortsetzenden Reihe von Selbstentwürfen“ (65f.). So werde das Selbst vom Anderen in jeder, in sprachlicher, weltlicher und geschichtlicher Hinsicht bestimmt. Foucaults an-archische

Subversion von Prinzipien richte sich nicht nur gegen die vermeintlich selbstzerstörerische Enteignung des menschlichen Willens durch das Christentum, sondern gegen jede Form des Herrschaftswissens. Denn der Focus der foucaultschen Machtkritik, die sich auf die Machtverhältnisse in allen Formen menschlicher Beziehungen erstreckt, sei die Minimierung der Beherrschung.

Zum ethischen Denken Foucaults, das unter der bestimmenden Maßgabe des (individuellen) Willens zur Selbstverwirklichung stehe, gehöre aber nicht nur die Kritik der Subjektionsweisen des Menschen und das Wissen um die Technologien des Selbst („Selbstkultur“), sondern auch die ebenfalls prinzipiell endlosen Spiele der Wahrheit als Entsprechung von Wort und Sache, die daher nur möglich sein soll, nie jedoch wirklich werden könne, so dass auch nur eine Annäherung des Denkens an Wahrheit genau besehen unmöglich erscheine (vgl. 83-85). Denn Wahrheit sei für Foucault keine (vor-)gegebene, sondern nur eine getane, sie sei eine gewaltsame Tat aus dem Willen zur Macht und dem unpersönlichen Willen zum Wissen (vgl. 112).

Foucaults Versuch einer Aufdeckung der Herkunft des Wissen-Macht-Komplexes aus der christlichen Hermeneutik des Selbst, „aus dem Zwang, die Wahrheit über sich zu sagen und der damit verbundenen Maßnahme an einem allgemeinen und notwendigen Gesetz“ (94) diene der Bekehrung als Abwendung von Fremdbestimmung und der „Zuwendung zur Selbstbestimmung auf Grund der Sorge um sich“ (ebd.). Diese Bekehrung im Sinne Foucaults erfordere eine Potenz zur schöpferischen Selbstgestaltung, in der ich allerdings im Unterschied zum Vf. noch keine über den allgemeinen Kreativitätsgedanken hinausgehende, besondere inhaltliche Verbindung der Position Foucaults mit dem christlichen Gedanken der göttlichen *creatio* entdecken kann (vgl. ebd.). Eine besondere Verbindung besteht aber zwischen Foucault und Nietzsche, etwa in der Reduktion des Menschen auf seinen Körper (die Seele werde antiplatonisch zum Gefängnis des Körpers), der im Spannungsfeld von Macht und Gegenmacht gebildet werde und in den sich die durch Machtverhältnisse bestimmten Ereignisse einschreiben. Dabei werde vor allem die menschliche Sexualität als konstitutiv nicht nur für das Subjekt, sondern für schlechthin alles aufgefasst; die Macht des Sexualitätsdispositivs verstehe Foucault als Erbin der Allmacht Gottes im Abendland; Gott als der vormalige Grund von allem erscheine so gleichsam ein letztes Mal im Sex (vgl. 97). Nach dem Verlust einer absoluten Grenze durch den Tod Gottes sei für Foucault die Sexualität die einzige Möglichkeit einer Grenzziehung (die durch das Innere des Menschen verläuft), die aber zugleich durch das Begehren überschritten werde, in dem sich der Wille zum endlos Anderen, weil Differenten ausspreche.

Auf die Zersetzung der Machtdispositive, sei es im Strafvollzug, sei es in der Geschichte der Sexualität, ziele Foucault in der mittleren, genealogischen

Phase seines Denkens, wobei er die objektivierten Fremdbestimmungen in der geschichtlichen Abfolge „Gott will“ – „Ich will“ und „Es will“ bestimme; mit dem „Es“ meine er die von ihm als solche bezeichnete „Bio-Macht“, die die Kräfte menschlichen Lebens zu sichern und zu steigern suche und damit das Leben zum Inbegriff und Träger höchster Macht werden lasse: „Damit wird schließlich ein unpersönlicher Wille zum Leben die oberste Bestimmung des Menschen. Der Wille, das Leben der Gesellschaft im Allgemeinen zu fördern, ist die Maßgabe des Kommunismus; der Wille, das Leben des Volkes im Besonderen zu steigern, die Maßgabe des Nationalsozialismus; der Wille, das Leben des Individuums im Einzelnen zu befördern, die Bestimmung des freudianischen Pansexualismus. [...] Damit erscheint nun ein Nietzscheanisches Element, eben der Wille zum Leben, [...] sowohl in der Fremdbestimmung als auch in der Kritik dieser Bestimmung“ (104).

Das Denken erscheine in Foucaults genealogischem Wissen als Funktion des Lebens und des Willens zur Macht, es sei wesentlich körperlich verfasst; der unendlich plurale Körper sei wesentlich unbestimmt und unbestimmbar. Die anfang- und endlose Welt sei ein Reich des Zufalls, ohne durchgängige Kausalität (vgl. 108). In seiner Geschichtsschreibung versuche Foucault die Historie vom metaphysischen und anthropologischen Modell des geschlossenen Gedächtnisraumes zu befreien, um das Gedächtnis als Ort der Traditionsbildung sowie des Heilswissens zu verabschieden. Darüber hinaus würden von ihm Grundbestimmungen, die das traditionelle, insbesondere metaphysische Denken prägten, wie Bewusstsein, Kontinuität, Freiheit und Kausalität ebenfalls verabschiedet und durch „Regelhaftigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation ersetzt“ (113). Die Schöpfung „wird zum grundlosen Auftauchen des Ereignisses, die Einheit zur endlosen Reihe, die Originalität zur kontingenten Regularität, die Wirklichkeit der Bedeutung zur permanenten ‚Bedingung der Möglichkeit‘“ (112). So werden „der *Zufall*, die *Diskontinuität* und die *Materialität* in die ‚Wurzel des Denkens‘ eingelassen“ (113).

Die archäologische Phase im Denken Foucaults habe ihre „Mitte in der Dezentrierung des Subjekts als Grund des Denkens“ (114). Dieser „Tod des Menschen“ sei das Resultat des geschichtlichen Ablösungsprozesses der Welt des modernen Denkens durch die Sprache der Postmoderne. Denn mit dem Tod Gottes (Nietzsche) entfalle auch die Geistigkeit des Menschen als dessen *differentia specifica*. Die Rationalität und Freiheit des Menschen „werden in die Leiblichkeit des Menschen aufgesogen und mit ihr vermischt. So erscheint der Mensch nun primär als bloßes ‚Fleisch‘ in seiner Endlichkeit, wie er in seinem Leiden und vor seinem Tode steht“ (116). Das Verschwinden des Begriffs des Menschen in der entlogisierten Sprache der Postmoderne simuliere das Ende des Wesens des Menschen, für den es keine Maßgabe und keine Bestimmung mehr geben dürfe. Nach dem Tod des einen Menschenwe-

sens als Spätfolge des Todes des einen Gottes sei nur noch die Endlichkeit der Sprache geblieben, von deren Wissen der Mensch, um mit Foucault zu sprechen, nur noch eine „Falte“ (117) sei. So ziele Foucaults „Archäologie des Wissens“ durch ihre Verabschiedung des Menschen als Subjekt und Objekt des Wissens auf den Tod der Bestimmung des Menschen, deren Auflösung durch die Psychoanalyse Lacans, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Linguistik von de Saussure und Jakobson bereits vorbereitet worden sei. Nach diesem Tod aber sei die Existenz des Menschen nur noch ein bloßes „Funktionieren“ (vgl. 120). Methodisch werde dieser Tod der Bestimmung, diese intendierte Entwesentlichung des Menschen durch die unendliche Limitation des Begriffs des Menschen erreicht, die eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst im Ganzen unmöglich mache. So führe diese *conversio* des Denkens des Menschen über sich selbst zum Eingehen des Menschen in seine vollständige Unterschiedslosigkeit im Ganzen, zur unendlichen Iteration der Transformationen des Alltags.

Von der vorliegenden Untersuchung soll mit einer ähnlichen Ausführlichkeit hier nur noch ihr zweiter Teil zu Nietzsche erörtert werden, weil er neben dem ersten Hauptteil zu Foucault den philosophisch wichtigsten und gehaltvollsten Teil der gesamten Untersuchung darstellt. Er ist mit der gleichen Stringenz und Kompetenz ausgearbeitet wie die Ausführungen zu Foucault und kann für sich daher das gleiche Höchstmaß an philosophischer Dignität beanspruchen.

Während bei Foucault der an-archische Grundzug der endlosen Selbstbestimmungen des Menschen diese als eine unendliche Folge von Konversionen und Aversionen erscheinen lasse, kenne und propagiere Nietzsche eine einmalige, für ihn endgültige Selbstunterscheidung und -bestimmung des Menschen, die er in einem negativen Urteil über die christliche Bestimmung des Menschen zum Ausdruck bringe. Ist für Foucault nach dem Urteil des Vf. also das Christentum gleichgültig, so ist es für Nietzsche sein weltgeschichtlicher Gegner. Erhalte sich bei Foucault „die Erinnerung an den Heiligen lediglich in der endlosen Transgression der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen, in der fortgesetzten Entheiligung, welche eine begrenzte Heiligung voraussetzt, bzw. in den ‚Gegenheiligen‘ Bataille, Blanchot u.a.“ (142), so setze Nietzsche dem christlichen Heiligen das Gegen-Ideal Zarathustras als des Inbegriffs des Übermenschen entgegen.

Der Vf. unterteilt das Denken Nietzsches durchaus überzeugend in drei Phasen: In der ersten Phase, die von der *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* bis zu *Die fröhliche Wissenschaft* reiche, erscheine die Kunst als Form des Denkens, das als ein Glauben bestimmt wird, „wodurch auch dem Willen als der *assensio* zum *cogitatum* des Glaubens zentrale Bedeutung zukommt“ (ebd.). Die zweite, anschließende, von *Also sprach Zarathustra* dominierte Phase „zielt auf eine Ermächtigung des Menschen“ (ebd.) durch dessen radikale Selbst-

steigerung zum Übermenschen. In der dritten und letzten, mit *Jenseits von Gut und Böse* beginnenden und mit Nietzsches Zusammenbruch im Januar 1889 endenden Phase werde die Bestimmung des Menschen beziehungsweise seines Wesens als des Willens zur Macht entfaltet. Gemäß der regressiven Vorgehensweise seiner Archäologie der Bekehrung setzt der Vf. mit dieser letzten Phase im Denken Nietzsches ein.

An die Stelle der maßgeblichen Bestimmung des Willens Gottes trete vor allem in Nietzsches Spätwerk, d. h. in den Schriften *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Götzendämmerung*, *Der Antichrist*, *Ecce homo*, in den *Dionysos-Dithyramben* und im Nachlass aus den Jahren 1884-1889, der Wille zur Macht als Bestimmung des Menschen. Dieser Wille, „Herr zu sein“ (vgl. 145), auf den Nietzsche auch den Willen zur Wahrheit zurückführe, werde schon im *Zarathustra* als das „Herz“ des Lebens und die „Wurzel seines Herzens“ bezeichnet; er sei also für Nietzsche das Konstitutivum des an sich selbst vorvernünftigen Lebens und expliziere dessen wesenhafte Tendenz zur Selbststeigerung. Mit dem Willen zur Macht aber werde die nach Nietzsche einzig reale Welt der Begierden und Leidenschaften, des anfang- und endlosen Werdens einer ungeheuren Ballung an Kraft identifiziert, welche Nietzsche die „dionysische Welt“ nenne, da der Wille zur Macht der Wille des antichristlichen Gottes Dionysos sei; Dionysos aber sei der Gott des reinen, endlosen Werdens, das sich in sich selbst zur ewigen Wiederkehr des Gleichen krümme, da der endlose Übergang den Charakter einer Wiederkehr haben müsse, um die Ewigkeit des fehlenden Seinsgrundes durch eine gleichsam zeitgebundene Ewigkeit zu substituieren. Der „abgründliche“ Gedanke der Ewigen Wiederkehr des Gleichen aber sei ein gedichteter Gedanke, eine dionysische Lüge, geschaffen aus dem Willen zur Macht (vgl. 166), zumal Nietzsche seine dionysische Dichtung als Manifestation des Willens zur Macht verstehe. Der dezidiert weltliche Geist Zarathustras, der, wie die spätere Interpretation in *Ecce homo* zeige, einer der beiden Begriffe des Dionysos ist (so dass auch schon der *Zarathustra* der dionysischen Dichtung zugerechnet werden könne, auch wenn der Name des neuen Gottes Dionysos hier noch nicht genannt werde, vgl. auch 164), bringe qua Dionysos nicht nur den Übermenschen als Nietzsches Bestimmung des Menschen hervor, sondern zerstöre ihn sogleich wieder, sei also ineins „die Position und Negation der Bestimmung, die er gibt und ist. Nur wenn die Wahrheit der Bestimmung in der Schweben gehalten wird, droht sie nicht zu einer neuen Wahrheit ‚an sich‘ zu werden. Nur wenn die Sache auch wieder zerstört wird, erhält sich Dionysos die Möglichkeit zur beständigen Schöpfung“ (166). So bilde der *Zarathustra* „den Anfang der Bestimmung durch die dionysische Welt, durch den geschichtlichen Anti-Christ und durch den gedichteten Gott. Entsprechend berühren sich die Verheißung der Ankunft des Dionysos und die Vollendung der Bestimmung in den *Dionysos-Dithyramben* (167). Nietzsche sehe sich selbst als Verkünder („froher Bot-

schafter“) und Gesetzgeber des „Zukunft-Evangeliums“ seiner antichristlichen, dionysischen Gegenlehre, deren Gesetz er selbst mit „der Antichrist“ unterzeichne (vgl. 163f.). Doch sei Dionysos nur ein gedichteter, ein bloß gewollter Gott, sei die dionysische Welt eine rein gewollte, gedichtete Welt, sei die dionysische Dichtung Tragödie, die zum leidvollen Untergang des übermenschlichen Helden, zum Scheitern des Gottes Dionysos führe (Zarathustra geht seinem Sterben entgegen), der allerdings – in Verwandlung der Auferweckung Jesu Christi – aus dem Tod immer wieder ins Leben zurückkomme. Daher stilisiere sich Nietzsche, der sich als Inkarnation der neuen Bestimmung des Menschen verstehe, selbst zum leidenden Gottesknecht (in *Ecce homo*); denn alles Große müsse gemäß dem Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung im Wesen des Lebens durch einen Akt der Selbstaufhebung zu Grunde gehen (vgl. 157). Diese dionysische Verklärung von Leid als solchem (ja sogar von Sünde) diene jedoch nur der gewollten Steigerung, dem Übersich-hinaus-Schaffen des Lebens und schließe jedes Mitleiden, dem Nietzsche eine lebensverneinende Haltung unterstellt (vgl. 157, insb. Anm. 54), strikt aus. Nietzsches Negation des Mitleidens zeige sich am radikalsten in seiner Begründung des Todes Gottes, der an seinem Mitleiden mit den Menschen gestorben sei. Weil das Christentum, welches für Nietzsche nur eine Moral darstelle, insbesondere mit seiner Botschaft vom leidenden, gekreuzigten Gott das diesseitige Leben verleumde und mit der Lüge vom Jenseits das Nichts vergöttliche, seien die christlichen Werte, allen voran die lebensverneinende „Entselbstungs-Moral“ der Nächstenliebe (der Nietzsche die Fernstenliebe als die Liebe zum zukünftigen Übermenschen entgegenhält), dekadent und nihilistisch; dieser Heraufkunft des Nihilismus nach dem Tod des christlichen Gottes setze er die Notwendigkeit einer neuen Bestimmung des Menschen in Gestalt seiner eigenen Person entgegen: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“: „Damit aber wird Nietzsche selbst zum ‚Antichrist‘ schlechthin. So kann gerade diese Formel als sein Vermächtnis gelten. Sie formuliert die *Bestimmung* der Sache des Denkens in *geschichtlicher* Konkretion“ (154, vgl. auch 173, Anm. 87).

Während Nietzsche in Jesus nur einen realitätslosen religiösen „Schwärmer von ausgeprägter Innerlichkeit“ (159) beziehungsweise einen „décadent“ gesehen habe, einen Privatmann und unterscheidungslosen Toren (vgl. 160), der als Urheber eines Aufstands der „Ausgestoßenen und Sünder“ gegen die herrschende Priester- und Theologen-Kaste Israels für seine, nicht für unsere Schuld gestorben sei (vgl. ebd.), sehe er in der paulinischen Verkündigung des Kreuzestodes und der Auferstehung des Gottessohnes die Erfindung des Christentums. Damit sei für ihn Paulus zum „Dämon des Dysevangeliums“ (zitiert 160, Anm. 66) geworden. Im vermeintlich kranken Willen des Priesters Paulus zur Macht „wurzelt nach Nietzsche die ganze christliche Theologie“ (160) mit ihrer Lehre von einem kommenden Gottesreich, einem jensei-

tigen Himmelsreich, von einem Sohn Gottes als der zweiten trinitarischen Person etc. Nietzsches eigene weltliche Weisheit mit ihrer Vergottung dieser weltlichen Welt sei daher diametral und frontal gegen die paulinische Weisheit Gottes und ihre, so Nietzsche, dekadente Verherrlichung des Unedlen, Verachteten, Törichten und Schwachen gerichtet (vgl. 161f.).

Nietzsches Negation der christlichen Weisheit konkretisiert sich, wie der Vf. magistral aufzeigt, in genau drei Momenten: „Die *Bestimmung* Nietzsches ist in *weltlicher* Hinsicht der Wille zur Macht in der dionysischen Welt (I.1), *geschichtlich* die Entgegensetzung der bisherigen Geschichte der christlichen Moral und der dionysischen Zukunft in der ‚Umwerthung der Werte‘ (I.2) und *sprachlich* der dionysische Gesang als die gewollte, weil gedichtete Maßgabe (I.3)“ (170).

Die Sache beziehungsweise der Sachterminus Nietzsches aber sei der Mensch beziehungsweise der aus der Selbstunterscheidung des Menschen von sich hervorgehende Übermensch. Dieser als der neue Mensch (und sein Verkündiger Zarathustra) aber sei Sache der Zukunft, Gegenstand des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und damit der (worauf der Vf., 171, noch hätte hinweisen können) radikal umgewerteten göttlichen Tugenden des Christentums. Die „Ermächtigung des Menschen“ zur Verkündigung des Übermenschen stelle Nietzsche im *Zarathustra* in Form der drei Verwandlungen des Geistes dar: Die erste Verwandlung zum Kamel, das durch das Tragen der christlichen Werte als des Schwersten seinen eigenen Willen in der Einsamkeit der Wüste ausbilde; Folge dieses Prozesses sei die zweite Verwandlung zum Löwen, der seinen Eigen-Willen, sein „Ich will“ gegen das vormalige „Du sollst“ entwickelt hat; der noch in der Negation des „Du sollst“ verbleibende Löwe aber müsse in einer dritten Verwandlung erst noch seine Unschuld jenseits von Gut und Böse verlieren, d. h. ein Kind werden, das seinen Willen wollen und zu allem Ja sagen kann: „Dieses ‚heilige [...] Ja-Sagen‘ ist die Verwandlung des Ja, das Gott am siebten Tage zu seiner Schöpfung sprach. Und es ist gerade die Welt des Gotts Dionysos, die Welt des Willens zur Macht, die ewig kreisende Welt der Wiederkehr des Gleichen, welche der Geist durch seine Selbstverwandlung zu gewinnen sucht“ (172). Das spielende Kind veranschauliche „die selbstvergessene Einheit von Welt und Seele, welche im Mittag, dem Moment des höchsten Sonnenstandes, ek-statisch erreicht wird“ (175). Hinter dieser Verwandlung zum Kinde aber stehe Nietzsches eigene „Bekehrung“ vom christlich-schopenhauerschen Nein zum Ja zu dieser Welt, zur Treue zur Erde. Denn hinter Zarathustra als dem „Lehrer der Ewigen Wiederkunft“ verberge sich Nietzsche selbst, da dieser sich selbst als „der letzte Jünger des Philosophen Dionysos“ (175) und als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ (ebd.) bezeichne. Daher kann der Vf. vollauf zu Recht sagen: „Nietzsche selbst ist der von sich unterschiedene Mensch, der Antichrist, der sein neues Selbst dichtet als sein Geschöpf Zarathustra“ (176). Zarathustra

aber sei der tragische und einsame Verkünder des Übermenschen, dessen Fernsten-Liebe zu diesem ihn zwar zu den Menschen herabsteigen lasse, dessen Weg des Schaffens des Übermenschen als des höchsten Gutes jenseits von Gut und Böse ihn jedoch in die Einsamkeit führe. Dies deshalb, weil Zarathustra nicht die Menschheit im Allgemeinen, auch nicht seine Jünger im Besonderen, sondern nur sich selbst als Einzelnen verwandeln könne, „denn der Grund für die ‚Selbst-Überwindung‘ kann nur im Willen des Einzelnen liegen, in seinem ‚Willen zur Macht‘“ (180). Dieser aber sei und bleibe als endlicher begrenzt, denn: „Die Grenze des Willens zur Macht ist die Grenze der Macht des Willens“ (180). Das Letzte Zarathustras aber sei die Verheißung der Ankunft des Erlösers und die „Verklärung der Welt im Gesang“ (183), konkret im „Anderen Tanzlied“ und im „Ja-und Amen-Lied“, mit denen das dritte Buch des *Zarathustra* endet: „es liegt auf der Hand, dass Zarathustra selbst sich mit dem Ja zum Leben auch mit dem Leben als der Ewigen Wiederkehr des Gleichen versöhnt hat, denn er findet nun sein letztes Glück in der Liebe zur Ewigkeit [sc. „Alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit“], die im ‚Ja- und Amen-Lied‘ (287-291) besungen wird“ (184). Der Gedanke der Ewigen Wiederkehr aber sei nichts anderes als „ein bloßes Ja zur weltlichen Welt und zum weltlichen Menschen“ (195). Diese gewollte Selbsterschaffung eines scheinbar ewigen Lebens aber sei nur eine zeitweilige, der Sieg über den Geist der Schwere (die Vergänglichkeit des Lebens beschwert den Willen) und den Geist der Rache (indem auch noch das Vergangene vom Willen zur Macht erfasst wird) werde alsbald unweigerlich und mit eherner Notwendigkeit zur Niederlage, denn „der Wille [kann] doch nicht die fallende Linie des Lebens verhindern“ (193), spätestens im Tod werde auch alles irdisch Große vergehen. Nietzsches Versuch, der Erlösung vom (eigenen) Willen die Erlösung (des Menschen) durch den (schaffenden) Willen entgegenzusetzen (vgl. 193), müsse daher scheitern. Deutlich vermag der Vf. zu zeigen, dass es der Tod Gottes ist, der den Abgrund eröffnet, welchem der Gedanke der Ewigen Wiederkehr entspringt. Zur Ewigen Wiederkehr als der gewollten Ewigkeit in der Zeit gehöre aber auch der so genannte letzte Mensch, der ein Gegen-Ideal zum Übermenschen bilde. Denn während der Übermensch gleichsam das *summum bonum* sei, fehle dem letzten Menschen, der alles klein macht und dem daher jede Liebe fehlt, jegliches *bonum*. Die letzten Menschen verhehlen sich die Bestimmung des Menschen durch ihr „Sich-Einnisten im kleinen Glück und Unglück des Alltags. Die Fülle der kleinen Behaglichkeiten und Unbehaglichkeiten verdecken den Blick auf das Große und Ganze. Es komme zu einer *fruitio* dessen, was doch nur zum Gebrauch da ist, um den Übermenschen hervorzubringen“ (188). Ist nicht Nietzsches Bild vom letzten Menschen und seinem innerzeitlich unvergänglichen „Augenblicksglück ohne Dauer und Perspektive“ (189), seiner „homogenisierten, gleichgeschalteten“, unterschiedlosen Konsumwelt ein „hellsichtiger Vorblick

auf die Unbestimmtheit der gegenwärtigen – postmodernen – Situation“ (188, Anm. 124, was der Vf. unter anderem zu Recht erwägt)? Das vom Vf. in diesem Kontext assoziierte Augenblicksglück der von Augustinus in den *Confessiones*, Buch VII, beschriebenen Gotteserfahrung „im Moment des zitternden Erblickens“ (188) ist allerdings von ganz anderer Art (wie der Vf. sicher weiß) als das Blinzeln des letzten Menschen.

Nietzsches Frühwerk wird im dritten Kapitel des Nietzsche-Teils unter dem Aspekt betrachtet, dass hier Nietzsches Sache (die Herausbildung des neuen Menschen nach dem Tode Gottes) und deren Bestimmung durch den Willen zur Macht eine Vorzeichnung durch eine Besinnung auf das weltliche Denken erfahren, das als ein wahrheitsloses Glauben erscheine. Zunächst zeigt der Vf. anhand insbesondere von *Die fröhliche Wissenschaft* (im Stück „der tolle Mensch“), dass die Menschen durch ein Umdenken zu Mördern Gottes geworden seien: „Die Weltlichkeit der Welt und die entlogisierte Sprache verunmöglichen den Glauben an das ‚Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß‘“ (200). Nietzsches Rückführung der Wahrheit auf die Nützlichkeit für das Leben („Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt“, zitiert 203, Anm. 152) lasse die Annahme der Existenz Gottes als eine willkürliche Setzung der Gewalt erscheinen, einer Gewalt-Tat, die nach Auffassung des Vf. das Resultat eines Tuns der rein weltlichen Wahrheit sei. Ich bezweifle allerdings, dass diese Wahrheit lautet: „Es gibt kein rein weltliches Unbedingtes“ (201), denn dieser Satz bringt genau besehen nicht zum Ausdruck, dass es nur eine rein weltliche Wahrheit gebe. Die in der Rede des „tollen“ Menschen beschriebene völlige Orientierungs- und Haltlosigkeit ist in der Tat ein Bild für die Heraufkunft des Nihilismus als Folge des Todes Gottes. Es sei hier nur am Rande angemerkt, dass das von dem tollen Menschen verwendete Bild des unendlichen Meeres für die Unendlichkeit Gottes nicht auf das Wasser (nicht Meer!) als das Vonwoher alles Erscheinenden bei Thales von Milet zurückgeht, wie der Vf. (201, Anm. 150) vermutet, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit auf die traditionelle Metapher „das Meer des Seins“ für die Identität Gottes mit dem Sein selbst bei Gregor von Nazianz (*oratio* 45, 3, in: PG 36, 625 C) und bei Johannes Damascenus (*De fide orthodoxa* 1, 9, in: PG 94, 936 B). Über dessen lateinische Übersetzung durch Burgundio von Pisa („Totum enim seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum“, ed. Buytaert, Louvain 1955, 49) wurde dieses Philosophem auch dem Mittelalter vermittelt, etwa Alexander von Hales und vor allem Thomas von Aquin (*S. th.* I q. 13 a. 11c) sowie Meister Eckhart (*in Exodum* n. 24 [(LW II, 30, 9f.); *in Sapientiam* n. 154 [LW IV, 490, 9]).

Des Weiteren zeigt der Vf. eindrucksvoll, dass die *conversio* des Menschen beim frühen Nietzsche primär eine Bekehrung der Weltbetrachtung ist.

In *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* plädiere er für die Aufgabe der theoretisch-optimistischen Weltbetrachtung in die tragisch-pessimistische hinein. Schon hier optiere er für den neuen, und zwar den tragischen Menschen, der in der Kunst seinen diesseitigen Trost findet, indem er quasi- beziehungsweise richtiger pseudo-mystisch mit dem „Ur-Sein“ beziehungsweise dem „Ur-Einen“ verschmelze, das schon hier den Namen des weltlichen Gottes Dionysos trage, welcher zum tragischen Gesang in der dionysischen Tragödie ermächte, in der sich die ästhetische Rechtfertigung der Welt vollziehe.

Darüber hinaus stellt der Vf. Nietzsches Überzeugung deutlich heraus, dass das Denken auch des modernen Menschen des Anhalts an etwas Unbedingtes bedürfe („Ein Intellekt ist nicht möglich ohne die Setzung des Unbedingten“, zitiert 203); dieses Unbedingte aber schaffe sich der Intellekt (als eine schaffende Kraft, hier spielt Nietzsche vermutlich auf die traditionelle Theorie des *intellectus agens* an!) und halte dann dieses von ihm Geschaffene für wahr (vgl. ebd.). Die Wahrheit aber bleibe perspektivisch, und zwar auf Grund der ursprünglichen Perspektivität des Lebens beziehungsweise der Perspektivität des Willens zur Macht, die Nietzsche bereits in seiner Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* grundgelegt hat. Der Wille zur Wahrheit (Gott als die Wahrheit ist die „längste Lüge“, vgl. 203) sei nur ein „Wille zum Tode“, weil Wille zu einer Hinterwelt (vgl. 213). Wahrheit und Lüge seien für den Willen zur Macht gleich nützlich. Sie seien für Nietzsche nur intellektuelle Mittel zur Erhaltung des Individuums, das von archaischen Trieben bewegt werde. Schon in seiner frühen Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* setze Nietzsche dem cartesischen „*cogito ergo sum*“ ein „*vivo ergo cogito*“ entgegen. Dieses Leben aber sei auch hier schon ein rein weltliches Werden. Während der industrielle Wissenschaftsbetrieb auf die Produktion von gesellschaftlich nützlichen Wahrheiten ausgerichtet sei, sollen wissenschaftliche Wahrheit und Weisheit der Steigerung des Lebens dienstbar gemacht werden. Es ist nicht das geringste der zahlreichen Verdienste der Nietzsche-Interpretation des Vf., gezeigt zu haben, dass am Anfang und am Ende des Denkweges Nietzsches der weltliche Wille zur Macht steht (vgl. 217). Denn schon am Anfang seines Denkens suche Nietzsche die Macht, genauer den Willen zur Macht der Individuen, im Innersten der Welt als die ursprüngliche Kreativität des Lebens selbst freizulegen.

Auf die sachlich relevanten und interessanten Ergebnisse der Augustinus- und der Paulus-Interpretation des Vf. kann hier nicht mehr im Einzelnen eingegangen werden. Es sei hier nur festgehalten, dass sich diese beiden Teile durchgängig auf demselben Reflexions-, Abstraktions-, Differenzierungs- und nicht zuletzt Sprachniveau bewegen wie die ihnen vorangegangenen Teile. Alle Teile dieser Untersuchung zeugen daher nicht nur von einer tiefen Gelehrsamkeit, sondern auch von einem außergewöhnlich originellen

spekulativen Zugang zu ihren jeweiligen Gegenstandsbereichen, der sowohl mit einem mikroskopischen Analysevermögen im Einzelnen als auch mit dem Vermögen einer synoptisch-synthetischen Gesamtbetrachtung verbunden ist. Damit ist zugleich ein wichtiger Aspekt des hervorragenden Gesamteindrucks, den diese Abhandlung vermittelt, benannt.

In der Schlussbetrachtung rekapituliert der Vf. die von ihm eingangs gestellten Fragen beziehungsweise Aufgaben seiner Überlegungen. Die Frage, womit in einer katholischen Theologie der Anfang zu machen sei, beantwortet er damit, dass ihr Anfang die verborgene und die offenbare Weisheit Gottes sei. Mir scheint allerdings, dass dieser Anfang nur mit der offenbaren, dem menschlichen Begreifen zugänglichen Weisheit Gottes gemacht werden könne. Dass diese auch eine uns verborgene Seite besitzt, soll damit nicht in Abrede gestellt sein. Seine zweite Frage, wie die Vernünftigkeit der Frohen Botschaft von Jesus Christus für eine katholische Theologie heute zu erschließen sei, hat der Vf. in seiner Untersuchung durch die rationale Entfaltung der paulinischen Offenbarungsweisheit mittels der logotektonischen Methode in letztlich gegenüber Boeder durchaus eigenständiger Weise eindrucksvoll beantwortet. Die dritte Frage, welche rationalen Verhältnisse zum Anfang aller Theologie, nämlich zur Offenbarung des Neuen Testaments, heute notwendigerweise zu berücksichtigen seien, ist ebenfalls in der vom Vf. durchgeführten archäologischen Untersuchung vollständig beantwortet worden: Die drei sachlich einzig möglichen Grundverhältnisse zur christlichen Offenbarung in den Urteilsformen ihrer Affirmation, ihrer Negation und ihrer Vergleichgültigung in einem Urteil der unendlichen Limitation inhärieren nicht nur als Möglichkeit dem Neuen Testament, sondern sind auch geschichtlich durchlaufen worden, und müssen zukünftig berücksichtigt werden, um einen neuen, durch sie hindurch vermittelten Zugang zur Offenbarung zu gewinnen. Dass dieser Zugang unter Wahrung der Identität des christlichen Selbstverständnisses, d. h. der maßgeblichen Bestimmung der Person Jesu Christi für den Menschen, sich nicht in Form einer Adaptation „postmoderner Unterscheidungs- und Entscheidungslosigkeit durch Theologen“ (441, Anm. 473) vollziehen darf, hat der Vf. mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aufgezeigt. Dem Vf. ist in seiner Annahme Recht zu geben, dass das Movens der Vergleichgültigung der christlichen Offenbarung durch die Begrenzung des postmodernen Denkens bereits im Prinzip, d. h. theoretisch, gebrochen ist, wodurch es möglich werde, auch von Foucault und der Postmoderne einen Impuls aufzunehmen, wofür der Vf. auch erste Beispiele gibt: etwa die „Schärfung des Blicks für den Einzelnen in seiner Singularität“ (450), aufgrund derer eine neue Spiritualität daher – allerdings nicht unter Aufgabe der ekklesial-communialen Dimension des Christseins (vgl. ebd.) – die Gestalt einer „individuellen Logotherapie“ (ebd.) haben müsse, wie schon Karl Rahner betonte. Auch wenn der Novitätscharakter des vom Vf. geforderten oder

besser gewünschten Zugangs zur christlichen Offenbarung noch weitere Konturen gewinnen muss, eines – und darin liegt zweifelsohne eine wichtige Wegweisung des umfangreichen Paulus-Teils dieser Untersuchung – ist gewiss: Der neue Zugang zur Gabe der christlichen Offenbarung muss ein durch die Gabe des Heiligen Geistes als des göttlichen Geistes der Weisheit vermittelt sein, wenn sich dem Menschen auch unserer Zeit etwas von der Tiefe und dem Reichtum dieser Weisheit erschließen soll.

Im Ganzen gesehen stellt diese Habilitationsschrift ein Meisterstück im besten Sinne des Wortes dar. Da ich diese Einschätzung an der Einleitung und an den beiden ersten Hauptteilen dieser Arbeit in extenso belegt und begründet habe, verweise ich an dieser Stelle auf meine diesbezüglichen Ausführungen. Diese theologische und zugleich religionsphilosophische Qualifikationsschrift besitzt ein bemerkenswert und ungewöhnlich hohes Maß an spekulativer Originalität und Intensität; die sich in ihr manifestierende philosophische Analyse- und Synthese-Kraft sowie ihr wissenschaftliches Reflexions-, Abstraktions-, Differenzierungs- und Sprachniveau sind durchweg ausgezeichnet. Darüber hinaus birgt die Sprache dieser Untersuchung eine Fülle von nicht nur sachlich ungemein präzisen und treffsicheren, sondern auch und nicht zuletzt von ästhetisch äußerst gelungenen, oft satzenartig verdichteten Formulierungen, die den Rezensenten dazu drängen, sie selbst – in Form von Zitaten – wiederholt zu Wort kommen zu lassen. Schließlich scheint mir die in dieser Monographie entfaltete systematische Grundkonzeption in einem hohen Maße geeignet, ein neues Paradigma in der Verhältnisbestimmung zwischen der christlichen Weisheit und vor allem dem postmodernen Denken unserer Gegenwart zu etablieren. Damit setzt diese Untersuchung einen konzeptualen Maßstab, der in der christlichen Auseinandersetzung mit der Postmoderne nicht mehr unterschritten werden sollte. Auf weitere Klärungen und Entwürfe ihres Verfassers können wir nur gespannt sein.

*Markus Enders*