

einandersetzung mit der Philosophie Wittgensteins entwickelt sich auf diese Weise zu einer ausführlichen und informationsreichen geschichtlichen Darstellung seiner kulturellen Prägung, die an einigen Stellen von einer begrifflichen Argumentation hätte profitieren können. Der übersichtlichen Darstellung hätte es der Form nach nicht widersprochen. Doch auch in dieser Form ist das Buch zweifelsohne ein deutlicher Gewinn für die gegenwärtige Wittgenstein-Forschung.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu G. Baker und P. M. S. Hacker, die hinsichtlich der Willkürlichkeit der Grammatik durchaus Ausnahmen, u. a. mit Blick auf die Brauchbarkeit, feststellen: „A form of representation, e. g. of measuring, is not arbitrary if that suggests that a quite different system would do just as well for the same purpose“; G. P. Baker/P. M. S. Hacker (2009), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, 332.

Florian Franken Figueiredo (Campinas)
franken@unicamp.lor

James Conant, Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus, Konstanz: Konstanz University Press 2014, 391 S., ISBN 978-3-86253-042-7.

Conants Nietzsche-Buch vereint die Übersetzung zweier längerer, bereits auf Englisch publizierter Essays zu Nietzsches Perfektionismus (2000) und seinem Perspektivismus (2005/2006), indem es deren Gegenstände in einem Vor- und einem Nachwort zusammendenkt. Darüber hinaus ist ein Vortrag zu Nietzsches Emerson-Lektüre beigegeben. Die Textgattung des Buchs ist folglich zwischen einem durchkomponierten Buch und einer Essaysammlung anzusiedeln. Dies hat neben Nachteilen bezüglich der Detailabstimmung den Vorteil in Bezug auf die einzelnen Essays, dass der Gedankengang derselben nicht durch ein Schielen auf das Ganze des Buchs beeinträchtigt wurde, und in Bezug auf das Ganze, das die Gedankengänge zusammen bilden, dass es, wie von Kant für gute Philosophie gefordert, „sich von selbst“ und „ohne Parteilichkeit“ ergab.¹

Die beiden Hauptessays sind auf nordamerikanische Nietzsche-Leser zugeschnitten, insofern sie Nietzsches Position im Kontrast mit der jeweiligen nordamerikanischen „Standardinterpretation“ (61) darstellen, die Nietzsches Perfektionismus als Elitismus (insbesondere im Ausgang von Rawls) und Nietzsches Perspektivismus als Relativismus (insbesondere bei Danto) versteht. Zumindest der Essay über Nietzsches Perfektionismus legt es zunächst nahe, dass er als bloßer Debattenbeitrag verstanden werden soll – entsprechend werden keine Nietzsche-Interpretationen außerhalb dieser Debatten rezipiert. Trotz des Zuschnitts auf diese Debattenlagen kommt ihnen, durch die Weise wie C. mit ihnen umgeht, ein über diese Debatten hinausgehender Wert zu: C. erläutert Kerngedanken Nietzsches, indem er zeigt, wie es in dessen Rezeptionsgeschichte dazu kommen konnte, dass ihm genau die Positionen, die Nietzsche am meisten zu

kritisieren versuchte, von seinen Standardinterpretationen affirmativ zugeschrieben werden. Damit einhergehend legt er dar, wie die Standardinterpretation zugunsten des eigentlichen Kerngedankens zu überwinden ist.

Im ersten Essay „Nietzsches Perfektionismus“ zeigt C. auf überzeugende Weise, dass Nietzsches Perfektionismus nicht elitistisch zu verstehen ist. Dazu beginnt C. mit dem „Schlüsselzitat“ (74)², welches gemäß der Standardauslegung Nietzsches Elitismus belegen soll und legt auf überzeugende Weise dar, dass die Stelle nur dann elitistisch gelesen werden kann, wenn der unmittelbare Kontext des Zitats missachtet wird. Zusätzlich zeigt er, dass die Begriffe, die in Nietzsches Werk den vermeintlichen Hintergrund einer elitistischen Theorie bilden, nur scheinbar dem Elitismus zuträglich sind. Tatsächlich laufen sie diesem zuwider. Der vermeintlich elitistische Begriff eines „höheren Selbst“ (98 ff.) bedeutet beispielsweise nach C. nicht, dass einige wenige Menschen höhere Menschen sind und alle übrigen sich in den Dienst deren Höhe und Größe zu stellen haben, soll ihrem Leben irgendein Wert beigemessen werden. Er bedeutet vielmehr, dass *jeder* Mensch befähigt ist, ein höheres, bedeutungsvolles Leben zu führen (99), indem er sich – immer wieder ausgehend von seinem gewordenen Selbst – zu *seinem* höheren Selbst überwindet. Im Anschluss an die *dritte Unzeitgemäßheit* wird diese Selbstüberwindung in drei Schritten gedacht: 1. Jedes „empirisch gegebene“ (146) Selbstverständnis enthält einen bewundernden Vorgriff auf ein anderes von ihm noch nicht verwirklichtes Selbst (98, 388). 2. Im Lichte dieses höheren Selbst erscheint das Selbst sich als minderwertig und als zu überwindendes. 3. Die Verwirklichung des höheren Selbst geschieht, indem

im Lichte dieses Vorgriffs darauf zurückgeblickt wird, *wie man wurde, was man ist*, und dabei die überkommenen „Schichten der moralischen Sozialisierung“ (336) analysierend abgebaut werden. (Leider bleibt dabei unklar, wie der erste Schritt im Detail zu verstehen ist, denn C.s Formulierungen laden dazu ein, ihm einen Widerspruch zuzuschreiben: So zitiert C. Nietzsche dahingehend, dass es sich bei dem höheren Selbst um ein „uns noch verborgen[es]“ Selbst handelt, das „mit allen Kräften zu suchen“ (98) sei und an anderer Stelle schreibt er, dass es Nietzsche nicht darum gehe, aufzufordern „ein verborgenes inneres Selbst zu ‚enthüllen‘“ (388)). Entscheidend ist für C. aber, dass, anders als die elitistische Lesart es will, für Nietzsche weniger Talent als vielmehr Liebe, Scham und Ekel ausschlaggebend sind. Der Mangel an dieser „speziellen Art von Scham“ (103) ist eine der Erklärungen C.s, warum die amerikanischen Interpreten Nietzsche elitistisch missverstehen: Sie haben sich Nietzsche nicht zu einem erreichbaren „Vorbild“ (109) gemacht, das sie anspricht sich zu ihrem höheren Selbst zu überwinden, sondern zu einem „Heroen“ (117), dessen unerreichbare Größe auf sie eine beruhigende Wirkung entfaltet (117). – Der gewonnene Begriff der Perfektion ist, darauf sei am Rande verwiesen, kein Ausdruck eines Fortschrittsglaubens, da der Begriff der „Perfektion“ nicht auf die gesamte Reihe der Selbst bezogen wird, sondern bloß auf die Überwindung eines bestimmten Selbst, die zu einem – von diesem bestimmten Selbst aus gedacht – höheren Selbst führt, welches durch die Überwindung restlos erreicht wird. In Bezug auf die ganze Reihe handelt es sich hingegen um eine „unendliche Aufgabe“ (336).

Der zweite Essay „Die Dialektik des Perspektivismus“ zeigt, dass der späte Nietzsche – im Gegensatz zum frühen und mittleren – keinen relativistischen Perfektionismus vertritt, sondern den begrifflichen Raum des „Perfektionismus“ so durchschaut, dass er diesen Raum *als relativistischen* überwinden und zu einem andersartigen Sinn von Perspektivismus gelangen kann (35). Um dies zu erläutern, untersucht C. zunächst eigenständig metaphorisch-erweiterte Verwendungen von Perspektive. (Dabei handelt es sich um die m. E. systematisch detaillierteste und präziseste Untersuchung der Perspektivemetapher, die nicht historisch, sondern begrifflich vorgeht und ihrer Differenziertheit wegen hier nicht nachgezeichnet werden kann.) C. beginnt dazu mit dem, der Renaissancemalerei entstammenden „ursprünglichen“ Begriff“ (186) der Perspektive, der als „Technik der bildlichen Wiedergabe“ (188) zu verstehen sei, und betrachtet, wie dieser

Begriff auf immer weitere Eigenschaften der Gegenstände und Arten von kognitiven Vermögen Anwendung findet – und C. zeigt, dass der Begriff dabei letztlich so relativistisch verzerrt wird, dass er nicht mehr verständlich und verwendbar ist. Der zweite Teil lässt die Resultate der Untersuchung des ersten Teils mit Nietzsches Überlegungen im 4. Teil der *Götzendämmerung* („Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums.“) konvergieren. Dazu zeigt C. zunächst, dass der frühe und mittlere Nietzsche einen relativistischen Perspektivismus vertreten hat, um schließlich erfolgreich nachzuweisen, dass Nietzsche – im Unterschied zu einem Großteil seiner (amerikanischen) Interpreten (323) – dabei nicht stehen geblieben ist, sondern die erweiterten Verwendungen des Perspektivenbegriffs resolut durchdacht und sich ihrer denkend entzogen hat. Dies gelang Nietzsche, so C., durch zwei Diagnosen und eine funktionale Ersetzung: Die erste Diagnose, dass der Begriff des relativistischen Perspektivismus auf einem Dilemma beruht (entweder eine „in sich gefangene Subjektivität“ oder eine „unerreichbare Objektivität“). Und die Diagnose der Voraussetzungen, die zu diesem „unsinnigen“ Dilemma (291) geführt haben, und somit selbst unsinnig sind. (Vornehmlich die Voraussetzung, dass eine Eigenschaft nicht zugleich „subjektiv als auch objektiv“ (316) sein kann.) Diese Voraussetzung wird beim späten Nietzsche ersetzt durch den Gedanken, dass Subjektivität und Objektivität „zwei Seiten ein und derselben Medaille“ (339) sind. Dank dieses Begriffs der Perspektive können verschiedene tatsächliche Perspektiven so gedacht werden, dass sie, anders als das Standardverständnis es nahelegt, einander nicht relativieren, sondern sich wechselseitig korrigieren und ergänzen. So verstanden hinterlässt der neue Sinn von Perspektive weder einen Hiatus zwischen Subjektivem und Objektivem, noch zwischen verschiedenen Perspektiven. – Dies kann jedoch im Hinblick auf Nietzsche, so C., nur sichtbar werden, wenn streng darauf geachtet wird, wie sich Nietzsches Äußerungen zum Perspektivismus in seinem Gesamtwerk verändern und dieses nicht, wie in den Standardinterpretationen üblich, als Ansammlung von ungeordneten Aphorismen verstanden wird (20, 33, 236 f.).

In Vorwort und Nachwort versucht C. andeutungsweise, den „Rahmen“ (42) in Nietzsches Denken aufzuzeigen, in dem die Einheit der Gedanken beider Essays bestimmt werden kann: die „Form des menschlichen Tiers“ (41).³ Die Einheit kann verständlich gemacht werden, indem aufgezeigt wird, dass beide Essays ein transformatorisches Verständnis des Menschen implizieren. Dieses be-

sagt, dass sich die kulturell-begrifflichen Vermögen zu den sinnlichen Vermögen nicht wie bloße Zusätze verhalten; vielmehr haben sich die geistigen Vermögen des Menschen – seien sie sinnlicher oder begrifflicher Art – dem Tier gegenüber restlos verändert. Aus dem Perspektivismus ergibt sich dieses Verständnis, wenn darauf geachtet wird, dass nur dann kein Hiatus zwischen zwei Arten von Perspektiven und somit kein Hiatus zwischen Subjektivität und Objektivität bestehen kann, wenn die tierisch-sinnlichen Fähigkeiten des Menschen nicht dieselben sind wie diejenigen von nicht-vernünftigen Tieren, sondern es sich um radikal transformierte Fähigkeiten handelt. Aus dem Perfektionismus ergibt sich dieses Verständnis, wenn darauf geachtet wird, dass Perfektionismus bedeutet, sein Gutes in der Perfektion selbst zu haben und nicht in der optimalen Befriedigung einer vorhergehenden Begierde. Gäbe es eine solche Begierde, wäre die Perfektionierung immer nur instrumentell gut in Bezug auf diese Begierde, nicht aber in sich gut. Dies hat zur Folge, dass der Perfektionismus den Gedanken impliziert, dass Begierden und damit auch die voluntative Seite des Menschen transformierbar sind.

Eine weitere Einheit beider Essays könnte, wobei C. dies nur am Rande anzudeuten scheint (41, 324 u. 350), in einem Subordinationsverhältnis beider Essays bestehen, bei dem der *Vollzug* der philosophischen *Überwindung* des Perspektivismus als Perfektionsbewegung verstanden wird. Im Anschluss daran stellen sich einige Fragen bezüglich der existentiellen Bedeutung einiger theoretischer Überlegungen aus dem Perspektivismus-Essay: Durch welches Interesse gelangt ein Selbst in diese Dialektik hinein? C. deutet nur an, dass dieses Interesse im „Willen zum reinen Wissen“ (300, 308, 324) bestehen könnte. Dabei bleibt jedoch offen, woher dieser Wille stammt und wie dieser Willen zur theoretischen Reinheit mit beispielsweise dem christlichen Willen zur Reinheit zusammenhängt. Im Anschluss an die Beantwortung dieser Fragen zum Beginn der Dialektik ließe sich erneut danach fragen, was es bedeutet, über die Dialektik des Perspektivismus hinauszugelangen: Wie verhalten sich das Selbst, das noch nicht in die Dialektik des relativistischen Perspektivismus hineingezogen wurde, und das Selbst, das über ihn hinausgegangen ist, zueinander? Ist es zu dem früheren Selbst zurückgekehrt (wie C. es an einigen Stellen nahe-

legt, wenn er vom „[Z]urückgewinnen“ der erkennbaren Welt (308), vom „[Z]urückkehren“ zum „gesunden Menschenverstand“ (309) und einem „[W]iederhergestellt[sein]“ von „Wahrheit und Erkenntnis“ (321) spricht)? Oder wird im Durchgang durch die Dialektik ein höheres Selbst produziert, das ohne den Durchgang nicht hätte sein können? Ist die Dialektik also selbst eine Form der Rückführung, die bestenfalls eine Immunisierung gegen eine bestimmte Form des Relativismus als Gewinn verzeichnen kann oder ist sie eine Produktion von etwas, das ohne sie nicht sein könnte? Es gälte dann exegetisch zu fragen, wie sich diese beiden Interpretationen dazu verhalten, dass C.s Schlüsselstelle bezüglich des Perfektionismus (*Götzen-dämmerung* § 4) mit einem Verweis auf Zarathustras „Mittag“ endet. Womit die *Dialektik* des Perspektivismus mit Zarathustras Einsicht, dass „die Welt [...] eben vollkommen“ war,⁴ in Bezug gesetzt ist. – Der Verweis auf „Mittag“ führt dann zu einer letzten Rückfrage an C.s Beschreibung des Perfektionismus Nietzsches: Kann die bei C. vorgenommene Betonung der Perfektions-bewegung dem, von Zarathustra und Nietzsche betonten, Moment der Ruhe und Dankbarkeit dem „ganzen Leben“ gegenüber gerecht werden?⁵

Anmerkungen

¹ I. Kant (1974), *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 106.

² F. Nietzsche, *Dritte zeitgemäße Betrachtung. Schopenhauer als Erzieher*, in: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München 1999, Bd. 1, 377.

³ C. scheint anzudeuten, dass dieser Rahmen „das fundamentalste philosophische Interesse Nietzsches“ (42) unmittelbar betrifft oder gar mit diesem zusammenfällt. Leider arbeitet C. nicht heraus, wie sich diese Bestimmung der tiefsten Dimension von Nietzsches Denken zu dessen Selbstbeschreibungen verhält, scheint dieser doch eher die Selbsterkenntnis des Erkennenden als Erkennender in das Zentrum seines Interesses zu rücken. Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, Bd. 5, 247–250.

⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Bd. 4, 342.

⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Bd. 6, 263 u. 295.

Sebastian Bürkle (Leipzig)
sebastian.buerkle@gmx.net