

HABEN PHILOSOPHISCHE KONZEPTIONEN EIN GESCHLECHT?

Die wechselseitig durchwachsene Vielfalt der sich wandelnden Geschlechtspersönlichkeiten von Frauen und Männern bezogen auf deren inkongruente Gleichheit denken

Stark vereinfacht lässt sich für philosophische Schriften folgende Tendenz festhalten: In der Tradition der abendländischen Philosophie geht es um Wahrheit, um die Wahrheit des Denkens, die nicht von der Kontingenz des Physischen, d.h. insbesondere des Körpers, abhängig sein soll. Innerhalb dieses Kontexts ist der Körper in zwei Hinsichten Gegenstand philosophischer Reflexion: einerseits in seinem Verhältnis zum Geist/Intellekt – dazu das Stichwort: Leib-Seele-Problem – und andererseits als Organ der Wahrnehmung in der Erkenntnistheorie. Meta-physik als Versuch, das Physische hin zu einer allgemein gültigen Wahrheit zu überschreiten, ist eine Form der Verdrängung des Körperlichen. Diese Feststellung gilt auch für die philosophischen Schriften selbst: Sie scheinen von körperlosen grossen Geistern geschrieben. Wäre das Denken als vom Körper abstrahiertes neutral? Oder hat es, wenn wir davon ausgehen, dass unser Denken immer schon verkörpert ist, ein Geschlecht, und wenn ja, welches? Entweder männlich oder weiblich? Gibt es allenfalls eine weitere Möglichkeit? – die ich ihnen noch nicht verraten möchte. Wie lässt sich die individuelle Vielfalt der Geschlechtspersönlichkeiten von Frauen und Männern und deren Begegnung in einem Punkt inkongruenter – da aus der jeweiligen Ausgangsposition je verschiedener – Gleichheit denken, ohne sich in einem dichotomischen, an Identität orientierten Denken zu verfangen? Diesen Fragen werden wir im folgenden nachspüren.

Im philosophischen Sprechen vom menschlichen Wesen scheinen Geschlechtlichkeit des Körpers sowie Verschiedenheit und Bezogenheit der beiden Geschlechter aufgehoben. Ein Blick ins *Historische Wörterbuch der Philosophie*¹ bestätigt die eben konstatierte Verdrängung: Es enthält weder das Stichwort ‚Geschlecht‘ noch die Stichworte ‚Geschlechterdifferenz‘ oder ‚Geschlechterbeziehung‘. Auch unter dem Stichwort ‚Leib‘, ergänzt durch das Wort ‚Körper‘ findet sich kein Hinweis auf die Geschlechtlichkeit ‚des Menschen‘. Angesprochen wird das Problem der Beziehung von Leib und Seele, das Bild des Körpers als Maschine und der für das 20. Jh. zentrale Gedanke des Leibes „als Zugang des Denkens zur Welt“. Die mit dieser Instrumentalisierung verbundene Verdrängung des Leiblichen zu Gunsten des Intellekts ist offensichtlich. Im vorletzten, 1995 erschienenen Band des *Historischen Wörterbuches der Philosophie* wird das Fehlen der Stichworte ‚Geschlecht‘ und ‚Geschlechterdifferenz‘ mit den Stichworten ‚Sexismus/Feminismus‘ (ein eigenständiger Eintrag zum Stichwort ‚Feminismus‘ fehlt im entsprechenden Band²) und ‚Sexualität‘ teilweise wettgemacht. Die Berücksichtigung

Nothdurft, – selbst in Gleichnissen davon zu reden ist mir widerlich. B.: Aber warum schreibst du dann? A.: Ja, mein Lieber, im Vertrauen gesagt: ich habe bisher noch kein anderes Mittel gefunden, meine Gedanken los zu werden. B.: Und warum willst du sie los werden? A.: Warum ich will? Will ich denn? Ich muss. – B.: Genug! Genug!

A – nehmen wir an, der Buchstabe sei ein Kürzel für Autor und für Aphorismus – A also spricht vom Schreiben. Und obwohl er sagt, es sei ihm “widerlich [...] selbst in Gleichnissen davon zu reden”, spricht er in Gleichnissen. “Ich ärgere oder schäme mich alles Schreibens; Schreiben ist für mich eine Nothdurft, [...]” Er vergleicht die intellektuelle Tätigkeit des Schreibens mit der Ausscheidung der Exkremente – einem körperlichen Vorgang. Schreiben ist ein Mittel, seine “Gedanken los zu werden.” Der Leser – die Verwendung der maskulinen Form wird sich aus den folgenden Ausführungen ergeben – der Leser also wird gleichsam zur Toilette, in die der Autor seine “Nothdurft” verrichten kann. B scheint den von A angedeuteten, aber nicht ausgesprochenen Vergleich von Gedanken mit Exkrementen nicht bemerkt zu haben. Er versteht nicht, weshalb A seine Gedanken los werden will. Erst als ihn A darauf aufmerksam macht, dass das Ausscheiden von Gedanken-Exkrementen nicht ein Frage des Wollens, sondern des Müssens sei, wird B klar, dass A eben dabei ist, seine Gedanken zum Schreiben los zu werden...

A unterscheidet sein Schreiben aus “Nothdurft” von zwei anderen Formen des Schreibens: Er gehört “nicht zu Denen, welche mit der nassen Feder in der Hand denken.” Diese Aussage, welche zunächst wie eine harmlose Beschreibung des Aktes des Schreibens vor Erfindung von Schreibmaschine und Computer klingt, hat als Gleichnis gelesen eine andere Konnotation: Schreiben ist hier ein Akt der Selbstbefriedigung. Voraussetzung dafür ist, einen Penis in der Hand zu haben. Auch die zweite Art zu schreiben wird mit einem sexuellen Akt verglichen. Während das offene Tintenfass zunächst an die Vagina denken lässt, macht das Wort „Stuhl“ deutlich, dass sich die Leidenschaft des Schreibenden wohl eher auf den Anus richtet. Schreiben ist im zweiten Fall eine Ersatzbefriedigung für homoerotische Wünsche.

Meine Lesart von Aphorismus 93, wonach A's Gedanken zum Schreiben mehr sind als eine abstrakte Reflexion auf die verschiedenen Gründe des Schreibens, lässt sich durch den Bezug von Sigmund Freuds Ausführungen zum entblößenden Witz und zur Zote untermauern. Im Aufsatz *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* heisst es: “Man weiss, was unter der ‚Zote‘ verstanden wird: Die beabsichtigte Hervorhebung sexueller Tatsachen und Verhältnisse durch die Rede. [...] Es gehört noch dazu, dass die Zote an eine bestimmte Person gerichtet werde, von der man sexuell erregt wird, und die durch das Anhören der Zote von der Erregung des Redenden Kenntnis bekommen und dadurch selbst sexuell erregt werden soll. [...] Die Zote ist also ursprünglich an das Weib gerichtet und einem Verführungsvorgang gleichzusetzen. [...] Das Sexuelle, welches den Inhalt der Zote bildet, umfasst mehr als das bei beiden Geschlechtern Besondere, nämlich noch überdies das beiden Geschlechtern Gemeinsame, auf das die Scham sich erstreckt, also das Exkrementelle in seinem ganzen Umfang.”⁶ S. Freud unterscheidet zwischen der Zote, in welcher der sexuelle Inhalt explizit geäußert wird und dem entblößenden Witz, der das Geschlechtliche nur indirekt anspricht.

Ob Aphorismus 93 ein Witz ist, der Leser wäre dann der Adressat des Witzes, soll offen gelassen werden. Es handelt sich dabei aber jedenfalls um eine verhüllte “Hervorhebung sexueller Tatsachen und Verhältnisse durch die Rede”, wobei das Sexuelle das “Exkrementelle” nicht aber “das beiden Geschlechtern Besondere”, sondern nur das “Besondere” des männlichen Geschlechts umfasst. Freuds Ausführungen folgend, kann Aphorismus 93 als Verführungsvorgang zwischen Männern gelesen werden: B, den A durch die verhüllte Schilderung der Geschlechts- und Ausscheidungsorgane sexuell erregen will, versteht zum Schluss, weshalb ihn A mit “mein Lieber” anspricht, und weist, was ihm A “im Vertrauen” vorschlägt, zurück: “Genug! Genug!” A's Denken und Schreiben unterscheidet sich vom Schreiben als Form der Selbstbefriedigung und vom Schreiben als sublimierter Homoerotik dadurch, dass er sich zur Befriedigung seiner Leidenschaften einen Partner sucht. Im Text B genannt. Wie oben erwähnt kann der Buchstabe A nicht nur für Autor, sondern auch für Aphorismus stehen. In dieser Lesart betrifft das sexuelle Moment nicht nur die im Aphorismus auftretenden Figuren, sondern das Verhältnis von Text und Leser. Aphorismus 38 soll als Bestätigung der These, dass Schreiben in Nietzsches Aphorismen als homoerotischer Akt mit dem Leser kritisch in Szene gesetzt wird, beigezogen werden.

38. *Die Explosiven.* – Erwägt man, wie explosionsbedürftig die Kraft junger Männer daliege, so wundert man sich nicht, sie so unfein und so wenig wäherlich sich für diese oder jene Sache entscheiden zu sehen: Das, was sie reizt, ist der Anblick des Eifers, der um eine Sache ist, und gleichsam der Anblick der brennenden Lunte, – nicht die Sache selber. Die feineren Verführer verstehen sich deshalb darauf, ihnen die Explosion in Aussicht zu stellen und von der Begründung ihrer Sache abzusehen: mit Gründen gewinnt man diese Pulverfässer nicht!

Hier wird explizit von der “explosionsbedürftigen Kraft junger Männer” gesprochen, die durch den “Anblick der brennenden Lunte”, der ihnen ihre eigene “Explosion in Aussicht” stellt, gereizt werden. Aphorismus 38 schliesst mit einem taktischen Hinweis an potentielle Verführer: “Die feineren Verführer verstehen sich deshalb darauf, ihnen die Explosion in Aussicht zu stellen und von der Begründung ihrer Sache abzusehen: mit Gründen gewinnt man diese Pulverfässer nicht!” Dieser Hinweis kann auch als Anweisung zum Schreiben von Aphorismen gelesen werden. Aphorismen sind kurze Texte, die den Leser – anders als traditionelle philosophische Schriften – nicht mit Argumenten und Begründungen bei der Stange halten, sondern durch ihren Sprachwitz verführen. Wenn sich der Leser auf das Ansinnen des Aphorismus einlässt, kommt es zum Vollzug. Das Lachen ist gleichsam eine orale Explosion. Dabei spielt das aphoristische Schreiben mit einem voyeuristisch-exhibitionistischen Moment der Verführung. S. Freud hält fest: “Die Zote ist wie eine Entblößung der sexuell differenten Person, an die sie gerichtet ist. Durch das Aussprechen der obszönen Worte zwingt sie die angegriffene Person zur Vorstellung des betreffenden Körperteils oder der Verrichtung und zeigt ihr, dass der Angreifer selbst sich solches vorstellt. Es ist nicht zu bezweifeln, dass [...] Lust, das Sexuelle entblößt zu sehen, das ursprüngliche Motiv der Zote ist.”⁸ Aphorismus 38 spricht die “Lust, das Sexuelle entblößt zu sehen” explizit an: Was die Opfer der Verführung reizt, ist “gleichsam der Anblick der

brennenden Lunte". Indem Nietzsches aphoristische Schriften auf das Sexuelle und dessen Vollzug anspielen, treiben sie mit ihren Lesern ein doppeltes Spiel. Sie verstehen sich darauf, mittels Gleichnissen – also ohne sich zu enthüllen – "den Anblick der brennenden Lunte" und "die Explosion in Ausschicht" zu stellen. Der Leser hingegen, welcher der Verführung erliegt, entblößt sich mit seinem Lachen. Er zeigt, dass sein Interesse an philosophischen Schriften nicht von seinen körperlichen Bedürfnissen und von seiner Körpererfahrung zu trennen ist. Lesen ist deshalb eine Form der Erfüllung intellektueller und physischer Bedürfnisse, weil schreiben, auch das philosophische Schreiben, immer ein sinnlicher Akt des Geistes ist. Der Körper schreibt. Und dieser Körper ist ein geschlechtlicher Körper.

F. Nietzsche lässt in seinen hinterlistigen Aphorismen den Gestus philosophischer Schriften, die Körperlichkeit ihres Autors auf das Denken einer allgemein gültigen Wahrheit hin zu überschreiten, sich selbst entblößen. Die Wahrheit des Denkens ist nicht von der Kontingenz des Physischen, insbesondere des Körpers und seines Begehrens, zu trennen. "La gaya scienza", der Untertitel der *Fröhlichen Wissenschaften*, sagt, worum es in der Wissenschaft geht: Der Körper, der in philosophischen Texten spricht, ist ein männlicher Körper, dessen Begehren sich an einen männlichen Partner richtet. Während homoerotische Formen der Sexualität in den Anfängen der abendländischen Philosophie gelebt werden konnten und gelebt wurden – Päderastie hatte im antiken Griechenland einen anderen Status als in einer vom Christentum geprägten Kultur –, musste das homoerotische Begehren in der christlichen Kultur, die Sexualität an Fortpflanzung bindet, ausschliesslich indirekt gelebt werden.

Seine Kritik betrifft insbesondere den deutschen Idealismus. Die Schriften Georg Wilhelm Friedrich Hegels bilden den Höhepunkt eines an der binären Logik orientierten Denkens, in dem das Andere – Welt, Körper, Frau – spekulär als kontradiktorische Negation des urteilenden Subjekts in einem in sich geschlossenen Denksystem konsequent aus diesem herausentwickelt werden und in diesem aufgehoben auf dieses bezogen bleiben. Das streng dichotomische System lässt idealiter keinen Raum für empfangendes Gestalten, in dem sich die, der, das Andere in seiner Andersheit entwickeln könnte. Sehen wir näher hin.

G.W.F. Hegel:

Das Aufheben der/des Anderen im Identitätssystem des Geistes

Wie konzipiert Georg Wilhelm Friedrich Hegel das Leib-Seele-Verhältnis dialektisch? Wir finden die einschlägigen Hinweise dafür im dritten Band der *Wissenschaft der Logik* mit dem Titel *Die Lehre vom Begriff* und zwar beziehungsweise im Kapitel "Die Idee". G.W.F. Hegel löst den dialektischen Prozess, in welchem sich das lebendige Individuum konstituiert, mit der Gleichsetzung der Begriffe Idee und Leben aus. Er gelangt über die erste Etappe in der das Leben als lebendiges Individuum gefasst, das einer ihm als gleichgültig gegenüberstehenden Objektivität als gleichgültig vorausgesetzt ist, zum Lebensprozess, in dem das Leben zur Allgemeinheit wird – Einheit seiner selbst und seines Anderen –, und zur dritten Etappe, dem Prozess der Reproduktion der Gattung, der als in sich gegangener Begriff des Lebens den Übergang in das

Erkennen bildet. Damit sind wir erneut beim Geist angelangt. Die Konstitution des lebendigen Individuums geht vom Geist aus und kehrt wieder in diesen zurück.

Sehen wir uns diese Etappen näher an. Die Idee oder der Begriff des Lebens als schöpferische allgemeine Seele ist an sich setzende Selbstbestimmung des Begriffs, verstanden als logische Verbindung von Subjekt und Prädikat, im Urteil. G.W.F. Hegel geht – sich diese anverwandelt – von der klassischen Urteils- und Schlusslehre aus, die den Aussagesatz mit dem Verb 'sein', das als Kopula Subjekt und Prädikativ verbindet, zur Grundlage nimmt. Kopula und Prädikativ zusammen bilden das Prädikat. In Sätzen mit Kopula und Prädikat oder durch Appositionen mit 'als' werden zwei Termini gleichgesetzt. Die Häufigkeit dieser grammatikalischen Formen bildet ein Stilmerkmal von G.W.F. Hegels Schriften, das nicht nur formale Bedeutung hat, sondern dem Gehalt ihrer Aussage entspricht. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* fasst er diesen genetischen Zusammenhang mit der prägnanten Formulierung von der Form als dem "einheimische[n] Werden des konkreten Inhalts selbst".⁹ Der Autor spricht nicht nur von der synthetisierenden Aufhebung der kontradiktorischen Begriffe im zweiten Schritt seines dialektischen Denkens, er vollzieht sie immer von neuem. Voraussetzung dafür ist ein ständiges differenzierendes Aufheben der jeweils erreichten Synthesen. Betrachten wir ein Beispiel: Der Begriff des Lebens spaltet sich in der sich setzenden Selbstbestimmung im Urteil in Prädikat und Subjekt. Mit dem Prädikat ist Objektivität gegeben: Sein wird verstanden als Moment der Selbstbestimmung des Begriffs – ein Schritt, den René Descartes in seinem Zweifelsgang nicht vollzog: Gott blieb Garant für die Existenz der *res extensa*. Im Unterschied zu Descartes benötigt G.W.F. Hegel Gott nicht mehr. Er entwickelt die Existenz der Dinge im dialektischen Prozess aus dem denkenden Subjekt heraus, indem er das Werden des Seienden – Anfang und Ende zirkulär ineinanderschliessend – mit immer neuen Zuschreibungen von Qualitäten zu erfassen sucht. Hierin unterscheidet er sich von Aristoteles, dessen Lebensbegriff der Verbindung von Form und Materie zur Substanz an onto-logischen Definitionen des Wesens mit einer statischen dichotomischen Begrifflichkeit orientiert ist. In der Hegelschen Optik sind die Objekte nicht einfach gegeben. Ihr werdendes Sein entsteht in der Kopulation von Subjekt und Prädikat im sozusagen theo-logischen Urteil. Der existierenden Objektivität des Prädikats steht das Subjekt als einzelnes, lebendiges Individuum entgegen. Damit sind Körper und Seele als getrennt und zugleich im Urteil aufeinander bezogen aufgefasst. Als Subjekt ist das lebendige Individuum lebendige Seele, das sich anfangende, sich selbst bewegende Prinzip – Seele, die durch die Kopulation mit dem Prädikat zu ihrer Leiblichkeit kommt. G.W.F. Hegel konzipiert die Beziehung von Subjekt und Körper weder als Bezogenheit von Teil und Ganzem, noch im Sinne der Naturwissenschaften als mechanisches oder chemisches Verhältnis, sondern als *logische Relation*. Der Organismus von Körper und lebendigem Sein ist logisches Prädikat des lebenden Individuums.

Lesen wir, wie G.W.F. Hegel die sich selbst bestimmende Begriffsbestimmung des Lebens im Urteil auf den Punkt bringt: "Der Begriff produziert also durch seinen Trieb sich so, dass das Produkt, indem er dessen Wesen ist, selbst das Produzierende ist, dass es nämlich Produkt nur als die sich ebenso negativ

setzende Äusserlichkeit oder als der Prozess des Produzierens ist.“¹⁰ Das Wort „Prozess“ spricht zugleich den Verlauf eines Geschehnisses und ein gleichsam logisch-juridisches Verfahren an, das mit einem Urteil schliesst. Der dialektisch Prozess kreist in sich selbst. Das Leben ist Geist, ein Produkt des begrifflich-logischen Selbst-Bestimmens, das sich selbst produziert. Der Geist ist – als Prozess des Produzierens – Leben.

Über den Begriff des Triebes gelangt Hegel vom Abstrakten zum Konkreten. Im „Prozess der lebendigen Individualität“ agiert der „Trieb“, sich auf eine „konkrete“, „vorausgesetzte Objektivität“¹¹ – so lautet Hegels Formulierung für eine andersgeschlechtliche Person – zu beziehen und sich in dieser Bezugnahme zu „reproduzieren“. Mit der Reproduktion erlangt das konkrete individuelle Lebendige, dessen „sich auf sich beziehendes Fürsichsein“ zugleich „reelle Beziehung nach aussen“ ist,¹² Gefühl und Widerstandskraft. Über die triebhafte Beziehung zum Anderm kann Hegel das Gefühl in sein Menschenbild integrieren, was zuvor auf der ausschliesslich logischen Ebene nicht möglich war. Nebenbei sei festgehalten, dass die Beziehung der konkreten Individualität auf konkrete Objektivität auf dem Hintergrund der Verzahnung von abstraktem Subjekt und abstrakter Objektivität erfolgt. Das Hegelsche Denken vollzieht immer zugleich die dialektische Verschachtelung verschiedener Denkebenen. Um aufzuzeigen, dass Gefühl und Trieb auch in seinem Schreiben sprechen, lege ich ihnen im folgenden eine Interlinearversion mit meinen deutenden Einschüben in Klammerbemerkungen vor. Es ist bemerkenswert, dass die logische Beziehung der dialektischen Vereinigung von Seele und Körper mit Wörtern aus dem Wortfeld von Erotik, Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung dargestellt wird. Beginnen wir mit der Umschreibung der logischen Kopula von lebendigem Subjekt und Objekt. Ausgehend vom Objekt lautet Hegels Formulierung so: „Insofern das Objekt [die Frau] gegen das Lebendige [den Mann] zunächst als ein gleichgültiges Äusserliches ist, kann es mechanisch auf dasselbe einwirken; so aber wirkt es nicht auf ein Lebendiges [geistig Beseeltes]; insofern es [die Frau] sich zu diesem verhält, wirkt es nicht als Ursache, sondern *erregt* es.“¹³ Erregt ist im Original gesperrt. Dieses Moment der Materialität des Wortkörpers stützt die These – der nicht nur impliziten – Sinnlichkeit philosophischer Schriften. Lesen wir weiter. Wie verhält sich das erregte Subjekt – der Mann – in der beschriebenen Situation? „Das Subjekt übt nun, insofern es in seinem Bedürfnis bestimmt sich auf das Äusserliche bezieht und damit selbst Äusserliches oder Werkzeug ist, Gewalt über das Objekt aus.“¹⁴ „Mit der Bemächtigung des Objektes geht daher der mechanische Prozess [der Kopulation] in den inneren [das heisst den seelisch-geistigen] über, durch welchen das Individuum [Mann] sich das Objekt [Frau] so aneignet, dass es ihm die eigentümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht und seine Subjektivität [selbstverständlich die des Mannes] ihm [dem Objekt Frau] zur Substanz gibt. Diese Assimilation [des Objektes Frau] tritt damit in eins zusammen mit dem oben betrachteten Reproduktionsprozess des Individuums; [...].“¹⁵ Reproduktion – ein gewaltsamer Prozess – ist eine mögliche Folge der Erregung aufgrund mechanischer Einwirkung, wie sich Hegels dialektischer Aufhebung der Kopulation von Subjekt und Objekt – die Aristoteles Konzeption der Fortpflanzung im Zusammenhang von dessen Substanztheorie auffallend gleich – entnehmen lässt: Wie bei

Aristoteles ist es der Mann, das männliche Subjekt, welches in der Kopulation mit dem geistlos-unbeseelten Objekt Frau gewaltsam sich selbst als lebendiges Individuum „sich für sich identisch mit sich setzt“, und damit im Sohn als identischem Anderem reproduziert.¹⁶ Im Prozess des Lebens reproduziert sich die Spezies Mann als ewige Wiederkehr des Identischen. Damit ist der Fortbestand der Gattung in Form begrifflich-logischen Clonings unter Ausschluss der/des nichtspekulären Anderm gewährleistet. G.W.F. Hegel kann vom konkreten Individuum Mann zum Leben im Allgemeinen zurückkehren und – sich des sterblichen Körpers entledigend – zur Unsterblichkeit des Geistes gelangen: „In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der Lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes.“¹⁷ Der dialektische Zirkelprozess Geist – Leben – Geist ist geschlossen. Leben wird zum „Erkennen überhaupt“¹⁸. Erkennen darf dabei zusätzlich zum wissenschaftlich Vorgehen der Wahrheitssuche durchaus auch im alttestamentarischen Sinn des Erkennens einer Frau durch einen Mann – der verhüllenden Wendung für Geschlechtsverkehr – gehört werden. Lesen wir die Schilderung des Koitus des Erkennens der Wahrheit als Identität des Begriffs selbst mit der Realität: „[...] es ist der Begriff [das heisst der Mann], der im Gegenstand [Frau] sich *betätigt* [meine Hervorhebung], darin sich auf sich bezieht und dadurch, dass er sich an dem Objekt seine Realität gibt, Wahrheit [und damit Befriedigung] findet.“¹⁹ G.W.F. Hegels in sich geschlossenes, an der Totalität orientiertes Identitätssystem des Geistes integriert das Andere – Welt, Körper, Frau – spekulär-identisch als kontradiktorischen Gegensatz in die monistische Konzeption seiner sich auf dichotomischen Oppositionen im Dreischritt entwickelnden Dialektik. Das Andere kann sich nicht in seinem Anderssein entfalten. Mit der dialektischen Rückkehr zum Geist als Absolutem hat er sich der Eigenart des für den Durchgang zu diesem Ziel erforderlichen Anderen dieses integrierend entledigt. Der Prozess kulminiert im ewigen In-Sich-Kreisen des körperlosen grossen Geistes ohne Beziehungsbedürfnisse, Begegnungen und den damit einhergehenden Unsicherheiten, wie nicht nur irritierenden Spannungen, möglicherweise reizvollen Störungen, Streit und Versöhnung oder endgültiger Trennung

Wie Sie beim Hören der Skizze des Lebensbegriffs festgestellt haben, arbeitet G.W.F. Hegel mit Mehrdeutigkeiten, Bedeutungsnuancen und insbesondere mit Bedeutungsverschiebungen, welche das Gefüge der kontradiktorischen Gegensätze in leichte Schwingungen versetzen. Der dialektische Dreischritt, mit dem er These und Antithese in der Synthese aufhebt geht nicht mechanisch voran. Sein Oszillieren im Bedeutungsraum der verwendeten Wörter hat durchaus sinnliche Qualitäten. In seinen Schriften wirkt eine vielschichtige Lebendigkeit – ein gezähmtes Anderes –, die das System immer von neuem in seinen Fugen krachen lässt, ohne dass es dabei in Brüche ginge. Das Andere – insbesondere dessen erotische Sprengkraft – wird vielmehr über die (leichte) dialektische Verschiebung der kontradiktorischen Gegensätze im System aufgehoben, so dass es dieses in Schwingung hält und damit dessen Fortbestand gewährleistet.

Die dichotomischen Denksysteme der philosophischen Tradition und insbesondere des deutschen Idealismus in Schutt und Asche zu legen, daran

arbeitet Friedrich Nietzsche. Befindet er sich damit nicht in einer ausgewogenen Situation? Was könnte dem ausgegügelten und in sich stimmigen System von G.W.F. Hegels Dialektik, der Gewalt seines Denkens entgegengehalten werden? Muss nicht jeder Versuch einer direkten Kritik selbst diese unerbittliche Logik anwenden und damit von vornherein scheitern, da sie mit den Waffen des Gegners kämpft? Oppositionspaare wie Leib-Seele, wahrnehmen-denken, männlich-weiblich sind Denkorte der Philosophie, auf denen philosophische Systeme errichtet werden können. Der Versuch, diese Oppositionspaare selbst zu reflektieren, setzt Denkorte zwischen diesen logischen Oppositionen voraus. Gleichsam Orte des unlogischen Denkens. F. Nietzsche entwirft eine nährlich-heitere Wissenschaft. Sein Sprachwitz bei der Gestaltung konkreter Situationen in seinen Aphorismen lässt unerwartet eine nicht vorhergesehene Wendung aufscheinen, die schmunzeln lässt. Lachen löst die Verkampfung der Ausweglosigkeit des Denkens in einer körperlichen Entladung. Es entspannt und befreit aus einer nicht nur intellektuellen Zwangslage. Der Autor zieht dazu alle Register der Sprachkunst: überhelle Ironie und Selbstironie, unerbittliche Polemik, das spitze Fingerzeigen der Karikatur, ein schematisches Augenzwinkern. Er führt die Leser über ausgetretene Gemeinplätze, fasst sie bei ihren uneingestanden Wünschen, insbesondere dem nach männlicher Überlegenheit. Dabei übt er durchaus Gewalt auf seine lesenden Partner aus. Eine Form von Gewalt, die intellektuelle Schärfe mit körperlichem Verlangen eint. Diese Mischung ist explosiv. Friedrich Nietzsche hantiert mit nicht entschärften Sprengkörpern. Was die Leser reizt, ist "der Anblick der brennenden Lunte". Gelingt es ihm, mit seiner indirekten Kritik an der Autoerotik der dichotomischen Systeme des deutschen Idealismus aus der totalisierenden Zwangsgewalt der binären Logik des Hegelschen Systems auszubrechen, oder bleibt auch er narzisstisch einem spekulären Monismus verhaftet? Ist seine Philosophiekritik nicht immer noch Philosophie im traditionellen – von ihm kritisierten – Sinn, weil sie als Kritik der traditionellen Philosophie dieser zumindest in der Negation verbunden bleibt? Genügt das Vervielfältigen von Ausblicken und Einsichten, um die auf kontradiktorischen Gegensätzen errichteten Systemgefüge der philosophischen Tradition zum Bersten zu bringen?

Dazu folgende Überlegung: Eine Reflexion auf den eigenen Denkort sieht sich vor folgendes Problem gestellt. Der Ort, von dem aus wir denken ist unserem Denken verstellt. Ludwig Wittgenstein umschreibt dieses Problem mit dem Bild einer Tätigkeit, die Frauen bestens kennen: Um einen möblierten Raum zu putzen, stellen wir alle Möbel in eine Ecke, diese Fläche selbst können wir erst dann reinigen, wenn wir die Möbel in eine andere Ecke gestellt haben. Ein Teil des Raumes ist also immer und unvermeidlich verstellt. Das Argument, es sei ja möglich, die Möbel in den Korridor zu stellen, verfährt nicht. Die Philosophie ist während Jahrhunderten davon ausgegangen, Gott sei der transzendente Ort, von dem aus Mensch und Welt gedacht werden könnten. Wenn wir Nietzsches Diktum "Gott ist tot. Gott bleibt tot. Und wir haben ihn getötet!"²⁰ beim Wort nehmen, kann sich das philosophische Denken nicht mehr an einem transzendenten Denkort aufhalten. Unser Denken ist notwendig immanent. Das bedeutet, wir müssen unausweichlich einen immanenten Denkort einnehmen, der momentan der Reflexion entzogen ist, aber es ist möglich, diesen Ort zu denken, indem wir uns an einem andern Ort situieren,

der nun seinerseits nicht beachtet werden kann, wollen wir uns nicht den Boden unter den Füßen wegziehen. Eine Anwendung dieser Überlegung auf die Frage, von welchem Denkort aus F. Nietzsche die sublimierte Autoerotik der Philosophie sich selbst entblößen lassen kann, wird in einem ersten Schritt zum Schluss kommen, sein Denken gebe einer weiblichen Hinsicht Raum. Er spreche gleichsam von dem Erfahrungsbereich her, der in der Philosophie doppelt verdrängt ist, einmal in der Verdrängung des Körpers überhaupt und zum zweiten in der Verdrängung durch den zwar auch verdrängten, aber immerhin latent sprechenden männlichen Körper. Wäre damit Weiblichkeit der Ort von dem aus die Wahrheit gedacht werden könnte? Diese Annahme – eine Fundamentalthese des Differenzfeminismus – bildet eine einfache Umkehrung der These, das Denken situiere sich in männlichen Erfahrungshorizonten, und bleibt damit an die binäre Logik eines sogenannt männlichen Denkens gebunden. Denken ist weder männlich noch weiblich.

Philosophieren – die nicht nur weibliche Kunst zu verhüllen?

Nehmen wir einige Stellen, in denen Friedrich Nietzsche bei aller Ambiguität positiv von den Frauen spricht, sich gar mit ihnen identifiziert, denn solche Stellen finden sich durchaus auch in seinen Schriften. Sie dürfen nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. Aphorismenpicken birgt die Gefahr von Missverständnissen und Missbrauch!

Die Stellen 60-75 der *Fröhlichen Wissenschaft* bilden einen verwickelten Knäuel von Karikaturen zum Thema Frau, gefolgt von Hinweisen zu den Themen Schreiben und Dichtung sowie Weisheit und Philosophie – ein Zusammenhang, der bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe angesprochen wird und damit als Lesehinsicht wegweisend ist. Schwangerschaft und Kreativität werden explizit in Beziehung gesetzt.²¹ Philosophische Skepsis ist regelmäßig in weiblichen Gestalten verkörpert²² – altgewordenen Frauen und einem kleinen Mädchen: "[...] Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?" fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: "aber ich finde das unanständig" – ein Wink für Philosophen! Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat."²³ Kinder und Narren sprechen die Wahrheit! Auch der Philosoph Friedrich Nietzsche ist dem Charme dieser kleinen Frau und der von ihr mit kindlicher Unschuld erkannten und ausgesprochenen Weisheit erlegen und wehrt den mit dem Kinderspruch eröffneten Einblick in seine eigene philosophisch-kindliche Fähigkeit, zu staunen und sich zu empören, sofort mit einem jovial-chauvinistischen Bonmot ab: "Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen!"²⁴ Die Aufgabe des Philosophen wäre es also, die Scham der Natur in Ehren haltend, sich mit den Hüllen des "Weibes Wahrheit" zu beschäftigen, dabei allem, was allzu offensichtlich und klar scheint, mit skeptischem Misstrauen zu begegnen und sich selbst nicht von der philosophischen Forderung nach begrifflicher Präzision und Eindeutigkeit vereinnahmen zu lassen. Das skeptische Fazit des Philosophen Friedrich Nietzsche lautet: Die Wahrheit kann nicht erkannt, sie muss gelebt werden! Wer die Wahrheit aussprechen will, muss ein Lebenskünstler sein und in "lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen" reden²⁵.

Den Hintergrund für sein verhängnisvolles Reden in „lauter verbotenem Metaphern“ bildet eine Konzeption uneigentlichen Sprechens, die er bereits 1874 in der Vorlesung über Rhetorik als Professor für antike Philologie in Basel entwarf. Darin weist er die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Sprechen ausdrücklich zurück: „Es gibt gar keine unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache, an die man appellieren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten.“²⁶ Alles, was sprachlich wiedergegeben werde, seien Reize, subjektive Erregungen. Wie ist ein „Seelenakt“ durch ein „Tonbild“ darstellbar? „Müsste nicht, wenn vollkommen genaue Wiedergabe stattfinden sollte, vor allem das Material, in welchem wiedergegeben werden soll, dasselbe sein, wie dasjenige ist, in dem die Seele arbeitet? Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann da Genaueres herauskommen als ein Bild?“²⁷ Die Sprache wäre also eine Reduktion des „wahren Vorgangs [...] [Sie] drückt niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervorstechend scheinendes Merkmal hervor. [...] Die Tropen treten nicht dann und wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigene Natur. Von einer ‚eigentlichen Bedeutung‘, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein. Ebensovienig wie zwischen den eigentlichen Wörtern und den Tropen ein Unterschied ist, gibt es einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten *rhetorischen Figuren*. Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnlich Rede nennt.“²⁸ Im Verlauf der Vorlesung stellt er verschiedene rhetorische Figuren vor. Auch bei seinem Ansatz, wonach Sprache von vornherein uneigentlich ist, lassen sich offenbar qualifizierte Formen der Uneigentlichkeit von weniger qualifizierten Formen unterscheiden. Dieser Unterschied ist jedoch nicht grundsätzlicher Natur.

F. Nietzsche behauptet, alles Sprechen sei uneigentlich. Folglich ist auch die Aussage selbst, mit der er dies behauptet, eine uneigentliche Aussage. Der darin explizit gemachten Behauptung der Uneigentlichkeit des Sprechens wird der Boden entzogen. In welcher Form ist es möglich, die „Uneigentlichkeit der Sprache“ auszusagen, ohne dass sich die Person, die dies behauptet, selbst den Ast absägt, auf dem sie sitzt? F. Nietzsches Aphorismen können als Versuch gedeutet werden, mit rhetorischen Mitteln auf das Uneigentliche der Sprache aufmerksam zu machen. Er erschüttert Erwartungen, macht dichotomische Gegenüberstellungen fragwürdig, ohne selbst dem Dilemma der Sprache in einer uneigentlichen Konzeption zu entgehen, d.h. ohne eigentlich etwas sagen zu können – oder zu wollen?

Dem Ansatz des Philosophierens als nicht nur weibliche Kunst des Verhüllens mit rhetorischen Mitteln ist ein Ethos des Respekts der anderen Person inhärent: „274. Was ist dir das Menschlichste? – Jemandem Scham ersparen.“²⁹ Es erlaubt aber zugleich – und das ist die hinterhältige Kunst, die Friedrich Nietzsche mit Geschick pflegt –, die andere Person an der Nase herumführend zu beschämen, ohne dafür dingfest gemacht zu werden. Lesen wir folgendes Beispiel:

213. Der Weg zum Glücke. – Ein Weiser fragte einen Narren, welches der Weg zum Glücke sei. Dieser antwortete ohne Verzug, wie einer, der nach dem Weg zur nächsten Stadt gefragt wird: „Bewundere dich selbst und lebe auf der Gasse!“ „Halt“ rief der Weise, „du verlangst zu viel, es genügt schon, sich selber zu bewundern!“ Der Narr entgegnete: „Aber wie kann man beständig bewundern, ohne beständig zu verachten?“³⁰

Der Weg zum Glücke. Der Titel lässt aufhorchen. Wollen wir nicht alle glücklich sein? Die Frage, wie es uns Menschen gelingen könnte, glücklich zu leben, ist eine der unbeantworteten Fragen der Philosophie. Und hier wird uns eine Anleitung zum Glücklicherweise in Form einer Wegbeschreibung versprochen. Sehen wir näher hin. Ein Weiser unterhält sich mit einem Narren. – Nemen wir an, der Weise heisse Georg Wilhelm Friedrich H. und der Narr Friedrich N. – Im *Wörterbuch der deutschen Sprache* der Gebrüder Grimm³¹ finden wir folgende Hinweise zu diesem unzertrennlichen Gegensatzpaar. Ein Weiser ist ein „Wissender, Kundiger, Gelehrter, Kluger und Verständiger, der Einsicht hat in den Sinn und Wert des allgemeinen sowie seines eigenen Lebens, danach sein Tun und Verhalten einrichtet und als Einzelner und Einsamer gegenüber der Welt“ lebt. Der Narr dagegen ist „eine verrückte, irrsinnige und überhaupt geisteskranke, an einer fixen Idee leidende Person“, aber auch ein „Gesichtschneider, Fratzenmacher, Spötter, Spassmacher, Gaukler, Schalksnarr, Hofnarr, ein Tor“. Das Wort Narr bezeichnet den „Gegensatz zu einer weisen, witzigen, klugen, gesehiten, verständigen, vernünftigen Person“. „Der Narr unterscheidet sich vom Weisen hauptsächlich durch unzeitiges, ungereimtes, dem gesunden Verstande zuwiderlaufendes Reden, Fragen und Lachen, wodurch er selbst Lachen erregt oder zum Spotte und Gelächter dient.“

Ein Weiser fragt einen Narren nach dem Weg zum Glück. Warum fragt ein Weiser einen Narren? Wäre nicht eher die umgekehrte Situation zu erwarten? Warum stellt er gerade diese Frage, die den Weisen zum Weisen macht, wenn er sich selbst damit beschäftigt? Denn der Weise ist jene Person, die sich mit dieser existenziellen Frage auseinandersetzt und von der wir eine Antwort erwarten. Die Konstellation des Aphorismus verunsichert uns in diesen Annahmen. Der Narr antwortet ohne Verzug. Er hat keine Probleme mit dieser Menschheitsfrage. Hat er sich bereits Gedanken dazu gemacht? Wäre er ein Weiser? Sprechen entgegen der expliziten Benennung zwei Weise miteinander? Oder ist gerade die schnelle, die vorschnelle Antwort Ausdruck dafür, dass es sich beim Antwortenden um einen Narren handelt? Der Weise Georg Wilhelm Friedrich H. reagiert mit einem autoritären Gestus auf die Antwort des Narren. Das „Halt“ passt zur Metapher der Wegbeschreibung. Er gibt dem Narren Friedrich N. zu verstehen, seine Antwort schiesse über das Ziel hinaus. Daraus dürfen wir schliessen, er selbst habe sich mit der Frage nach dem Weg zum Glück auseinandergesetzt und kenne diesen. Er wäre folglich ein Weiser. Weshalb aber stellt er die Frage nach dem Weg zum Glück, wenn er die Antwort bereits kennt? Und weshalb fragt er einen Narren? Seltsam.

Die Wegbeschreibung des Narren scheint falsch zu sein. Das würde bedeuten, dass er nicht weise wäre, wie zuvor vermutet, oder sich erst auf dem Weg zur Weisheit befände, da ein Teil seiner Wegbeschreibung akzeptiert wird. Wäre er ein nährischer Weiser? Er lässt sich jedenfalls durch die mit dem Gewicht der Autorität vorgebrachte Berichtigung des Weisen, um glücklich zu sein, genüge es, sich selbst zu bewundern, nicht einschüchtern, sondern stellt diesem eine abschliessende Frage, auf die der Weise nicht mehr eingeht. Damit hat der Narr das letzte Wort. Das Gespräch zwischen den beiden Figuren ist gescheitert. Und auch wir Lesenden haben nicht gefunden, was wir suchten. Entgegen der Erwartung, die der Titel weckte, eine Anweisung zum Glücklichen-

sein zu erhalten, endet der Aphorismus mit einer Frage. Wir sind damit so klug wie zu Beginn. Warum repliziert der Narr mit einer Frage? Und warum antwortet der Weise nicht mehr? Können wir Lesenden entscheiden, welcher der beiden Wege zum Glück führt, d.h. wessen Antwort richtig ist und damit welche Figur weise, welche närrisch spricht? Dies würde Kenntnis des Weges zum Glück voraussetzen. Was ist zu tun?

Betrachten wir die Abschlussfrage des Narren näher. Inwiefern ist sie eine Replik auf den Einwand des Weisen? Dieser sagte, es genüge, sich selbst zu bewundern, ohne dass es nötig sei, auf der Gasse zu leben. Als „Einzelnler und Einsamer gegenüber der Welt“ gibt sich Georg Wilhelm Friedrich H. narzisstischer Selbstbewunderung hin. Darauf stellt der Narr Friedrich N. die rhetorische Frage: „Aber wie kann man beständig bewundern, ohne beständig zu verachten?“ Er behauptet also, beständige Bewunderung sei ohne beständige Verachtung nicht möglich. Nehmen wir an, dies treffe zu. Wen kann der sich selbst bewundernde Weise in seiner Einsamkeit verachten, wenn nicht sich selbst und damit hebt seine Selbstverachtung seine Selbstbewunderung auf. Eine einfache logische Operation, die nicht nur für Georg Wilhelm Friedrichs Dialektik gilt. Die Auffassung des Weisen, es genüge, sich selbst zu bewundern, um glücklich zu sein, greift zu kurz. Wir folgern: Er ist ein Narr. Hingegen lässt sich der Zusatzbefehl der Wegbeschreibung des Narren „lebe auf der Gasse“ jetzt erklären. Wer auf der Gasse lebt, hat Gelegenheit, andere zu verachten. Tut dies nicht auch der Weise Georg Wilhelm Friedrich H.? (Es wird berichtet, G.W.F. Hegel habe vor übervollem Hörsaal gelesen, während Arthur Schopenhauer, der seine eigene Vorlesung absichtlich zur gleichen Zeit ansetzte, dem Meister vor einem kleinen Häufchen Getreuer trotzte.) Wo sonst, wenn nicht auf der Gasse begegnet der Weise dem Narren Friedrich N. und hat Gelegenheit, diesem eine Frage zu stellen, deren Antwort er bereits zu kennen glaubt, deren Beantwortung er keinem anderen zutraut, der nicht weise wäre, so dass er sich selbst bewundern und von den stehenbleibenden Passanten bewundern lassen, sowie den andern vor allen Anwesenden als Narren verachten kann.

Auch der Weg des Narren Friedrich N. unterliegt damit einer zusätzlichen, ungenannten Bedingung. Er braucht jemanden, der sich in ein Gespräch verwickeln lässt, damit der Mechanismus von Bewunderung und Verachtung spielt. Mit dem Weisen Georg Wilhelm Friedrich H. hat er so einen Narren gefunden. Bedeuter dies, dass der Weg des Narren Friedrich N. – unter dem Vorbehalt, dass er jemanden findet, der ihm in die Falle geht – zum Glück führt? Wenn Glück für einen dauernden Zustand steht – darauf deutet das „beständig“ in der Antwort des Narren hin –, muss er das Spiel von Selbstbewunderung und Verachten eines Andern immer von neuem spielen, da dessen Wirkung nicht anhält. Der Narr steht unter dem Zwang, immer wieder neue Opfer für seine Taktik zu finden, wenn er nicht selbst zum Opfer seiner heimtückischen Strategie werden will. Lässt sich diese Zwangssituation mit der Vorstellung von Glück vereinbaren? Macht gerade sie den Narren zum Narren? Wo findet dieser die Opfer, die er zu seinem Glück benötigt? Auf der Gasse. Im *Lexikon der sprachwörtlichen Redensarten*²² findet sich unter dem Stichwort ‚Gasse‘ der Hinweis, dass ‚gassatim gehen‘, das aus der älteren Studentensprache stammt, herumschwärmen, lärmend durch die Gassen ziehen. Eine vergleichbare Formulierung findet sich auch in der schwäbischen Mundart:

„gassate gehen“ heisst zwecklos umherschlendern, spazierengehen. Die Aufforderung des Narren „Lebe auf der Gasse“ steht also für eine Lebensform, die nicht zielgerichtet ist, die den Ort des Durchgangs zum Lebensraum macht. Wer auf der Gasse lebt, begegnet ständig Menschen, die unterwegs sind – Flanierenden, aber auch solchen, die von einem Ausgangsort an ein bestimmtes Ziel gelangen wollen. Der Narr Friedrich N. hingegen lebt in seinen Schriften auf der Gasse. Er handelt nicht ziellos, doch sein Ziel liegt nicht an einem anderen Ort. Der Weg zu diesem Ziel führt nicht weg von der Gasse. Ausgangspunkt und Ziel fallen zusammen. Es wird klar, warum er auf die Frage des Weisen, welches der Weg zum Glücke sei, „unverzüglich, wie einer, der nach dem Weg zur nächsten Stadt gefragt wird“, antworten kann. Nur in der Stadt ‚Welt‘ gibt es genügend Gassen zum Flanieren mit einem für Unterhaltung jederzeit bereiten Publikum. Der Narr Friedrich N. kennt diese Stadt und deren (Sack)Gassen, in denen er immer neue Opfer aufstöbert, wie seine Hosentasche. Die Philologengasse ist sein Lebensraum. Sie ist der Ort, wo er immer wieder Gelegenheit hat, das Spiel von Bewunderung und Verachtung vor Publikum zu spielen. Solange es Menschen gibt, für welche die Gasse ‚Leben‘ nur Weg zu einem Ziel – insbesondere dem Wunsch, glücklich zu werden – und nicht selbst Ziel ist, findet er immer wieder neue Opfer für sein hämisches Spiel.

Wir Leserinnen und Leser sind mit der Erwartung einer Wegbeschreibung zum Glücklichen selbst Opfer des närrischen Autors F. Nietzsche geworden. Er hat uns im Kreis herumgeführt. Die Annahme, bei der Frage nach dem Weg zum Glück seien – analog zur Frage nach dem Weg zur nächsten Stadt – Ziel und Weg derart miteinander verbunden, dass, wer den Weg beschreitet, ans Ziel gelangt, wird durch den Gestus von Aphorismus 213 unterlaufen, der von einer zu Beginn gestellten Frage zu einer Behauptung in Form einer Frage führt, die keine Antwort auf die Anfangsfrage ist, sondern auf den Text zurückverweist und die Lesenden veranlasst, den Weg bis zur Ausgangsfrage zurückzugehen. Damit hat das Wunschziel, dauernd glücklich zu sein, seine anfängliche Selbstverständlichkeit verloren. Dies wirkt sich auf die Frage nach dem Weg zum Glücke aus, von der wir zu Beginn ganz selbstverständlich ausgegangen und bei der wir auf unserem Rückweg durch den Aphorismus erneut angelangt sind. Kann Glück ein Lebensziel sein, das je (endgültig) erreichbar wäre? Gilt es nicht vielmehr hier und jetzt – zu leben? Die Gedankenentwicklung ist nicht linear sondern reflexiv auf den Textverlauf zurückbezogen. Die Frage nach dem Weg zum Glück fragt nach dem kürzesten Weg. Sie steht für den Versuch, philosophische Probleme methodisch zu lösen. Der Aphorismus behauptet implizit, dieses Vorgehen führe nicht zum Ziel, sondern zurück zur Ausgangsfrage. Wäre die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ eine närrische Methode, glücklich zu leben? Andererseits gelangen die Lesenden nur zu dieser Aussage, wenn und indem sie Widersprüchen konsequent nachgehen. Widerspricht sich damit der Aphorismus selbst? Ist dieser Widerspruch des Textes der Anfang zu einem neuen Weg, wobei ungewiss ist, wohin dieser Weg führt, ob er ein Ziel hat und wenn ja, was dieses Ziel ist? Reicht die Devise ‚Wer zuletzt lacht, lacht am besten‘ dafür aus, um philosophierend glücklich zu sein? Das Auflösen der semantischen Opposition Weiser – Narr hat auch einen philosophiekritischen Gestus, der entsprechende Vorbilder

aufnimmt, beispielsweise Sokrates Fragen in den platonischen Dialogen oder Nikolaus von Kues Dialoge "Idiota de sapientia" sowie "Idiota de mente".

Das Gesetz der doppelten Relation – die Adressatin

Die Beschäftigung mit Aphorismus 213 hat gezeigt, dass es sich um einen hinterhältigen Text handelt, der Erwartungen weckt und den Wunsch der Lesenden, glücklich zu sein, aufgreift, diese aber nicht oder anders als erwartet erfüllt. Damit spricht der kurze Text nicht nur vom Philosophieren, er tut es – auf seine närrische, nicht-kooperative Weise, die ironisch, selbstironisch die Abgründe aufreißt, auf denen wir zielgerichtet unser alltägliches Glück bauen, ohne sie sehen zu wollen.

Friedrich Nietzsches Schriften setzten die kritische Kooperation der Lesenden voraus. Sie brauchen die/den Anderen. Dass die für Glücklichssein und leichtsinniges Schreiben notwendige Andere auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* im Hintergrund anwesend ist, lassen 10 Stilregeln, auffindbar in den nachgelassenen Fragmenten vom Sommer 1882, dem Entstehungsjahr der *Fröhlichen Wissenschaft* vermuten.

1. Das Erste, was Noth thut, ist Leben: der Stil soll *leben*.
2. Der Stil soll *dir* angemessen sein in Hinsicht auf eine ganz bestimmte Person, der du dich mittheilen willst. (Gesetz der *doppelten Relation*.)
5. Der Reichthum an Leben verräth sich durch *Reichthum an Gebärden*. Man muss Alles, Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente – als Gebärden empfinden *lernen*.
7. Der Stil soll beweisen, dass man an seine Gedanken *glaubt*, und sie nicht nur denkt, sondern *empfindet*."

Nach der 10. Anweisung folgt:

"FN.

Einen guten Morgen,
meine liebe Lou!"³³

Die Stilregeln mit Morgengruss sind – wie die *Fröhliche Wissenschaft*, alle hier vorgestellten Aphorismen zeigen es – eine Anwendung des "Gesetzes der doppelten Relation". Können wir den Spötter Nietzsche hier beim Wort nehmen? *Lebendiges Schreiben* könnte dann bedeuten, im doppelt verschränkten Gespräch mit einer anderen Person, dem Empfindungsmaterial, mit dem die Seele bei dieser Begegnung stumm gebärdet, den beiden Partnern angemessenen Ausdruck zu verleihen. Die im Vergleich mit anderen Werken spürbar deutlichere leichtfüßig-spöttische Heiterkeit der *Fröhlichen Wissenschaft* wäre dann wohl der Begegnung mit Lou Andreas-Salomé zu verdanken.

Die aufeinander bezogene Vielfalt der sich wandelnden Geschlechts- persönlichkeiten von Frauen und Männern denken

In Friedrich Nietzsches Werk sprechen wie im antiken Theater Masken – die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen ‚persona‘.³⁴ Die Lesenden sitzen auf den besten Plätzen in Loge und Parkett, während auf der Bühne des

Lebens alle möglichen Figuren – vom Regisseur Nietzsche mit scharfem Blick und feinem Ohr als Karikaturen in Szene gesetzt – ihre Rollen spielen. Das Publikum hat in seiner privilegierten Position gut lachen, bis es bemerkt, dass der vorwitzige Regisseur jedem und jeder einen Spiegel vorhält, aus dem ihnen ihre eigene Fratze entgegenblickt. Haben sie Charakter und Persönlichkeit? Widerspruchsgeist? Oder lassen sie sich wie Hampelmänner an den Fäden ihrer Wünsche und Triebe leiten?

Wo steckt der Regisseur? Prinz Friedrich Vogelfrei ist unsichtbar und ungreifbar. Er verhüllt – schamhaft, die Neugierde herausfordernd – seine Person. Wer will, hat das Recht, ihn zu behaften – falls sie ihn zu fassen kriegt. Und dies ist alles andere als einfach. Der Hofnar kann jedem König und jeder Königin die verbotene Wahrheit vorlaut mit deren eigenen Worten ins Gesicht sagen, ohne Strafe befürchten zu müssen. Niemand kann ihn zur Rede stellen. Unter der Tarnkappe des uneigentlichen Sprechens stiehlt er sich aus der Verantwortung. Der Tausendassa spricht in allen und keiner seiner Figuren. Er ist personell – niemand. Dabei lässt er sich nicht ins Antlitz blicken – ‚persona‘ hat nie die Bedeutung von ‚Gesicht, Antlitz‘ des griechischen *προσωπον* von dem es sich semantisch herleitet.³⁵ F Nietzsches Schreiben reagiert antizipierend auf seine Leser. Mit ihnen spielend, gräbt er ihnen, ihre Argumente und Einwände vorausschend, das Wasser ab. Indem er ihre Einwürfe gegen sie selbst wendet, kann er sie mit ihren eigenen Waffen schlagen.

Seine unter dem Stichwort Genealogie der Moral mit spitzer Feder umrissene Einsicht, in die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, sein unbestechliches, an griechischen und französischen Originalen für die historisch und kulturell verschiedenen Spielarten geschlechtlicher Kontakte geschärftes Philologenaue, seine sprachgewaltigen Inszenierungen der gleich- und verschiedengeschlechtlichen Beziehungskräfte zwischen Frauen und Männern – von jovialer Inbesitznahme, über alle Register der Verführungskunst bis hin zur Vergewaltigung, sowie andererseits Ersatzbefriedigung, Verweigerung und Inhibition –, haben der in den späten 80er und den 90er Jahren in den vereinigten Staaten entwickelten These von der sozialen Konstruktion der Geschlechter bereits vor mehr als 100 Jahren mit Bravour und Verve das Wasser abgegraben. Diese These entstand auf dem Hintergrund der Begegnung von sprachanalytischer Philosophie mit der an soziologischen und gesellschaftlichen Problemen orientierten Rezeption von G.W.F. Hegels idealistischer Geschichtsphilosophie sowie dem französischen und amerikanischen Dekonstruktivismus. Die Schwierigkeit, die Materialität des Körpers als nicht diskursiv gegebenes Moment in die diskursive Konstruktion des geschlechtlichen Körpers aufzunehmen, lässt sich als Altlast auf diesem Hintergrund erklären. Das Zurschaustellen der historischen und kulturellen Vielfalt geschlechtlicher Beziehungsmuster stellt keine Vervielfältigung der Geschlechter dar, wie Vertreterinnen und Vertreter dieser These anhand von Transvestitismus sowie homosexuellen, lesbischen und bisexuellen Geschlechtsinszenierungen behaupten. Inszenierungen und Parodie von Geschlechterrollen finden im Spektrum des von der Zweigeschlechtlichkeit eröffneten Rahmens von weder eins noch zwei der je verschiedenen individuellen Durchwachsung von weiblichen und männlichen Zügen einer Person statt. Frau und Mann können – dies ist nichts mehr als eine Frage der mathematischen Distribution von zwei

Elementen – lediglich drei verschiedene Beziehungsformen eingehen.

Frau – Mann

Frau – Frau

Mann – Mann

Diese drei Beziehungsmöglichkeiten der beiden Terme sind in der Zweigkeit der Terme angelegt, sprengen also den Rahmen der Zweigeschlechtlichkeit nicht. Lesbische oder homosexuelle Beziehungen bilden kein drittes oder viertes Geschlecht. Bisexualität stellt eine Kombination der drei Möglichkeiten der Inbeziehungsetzung der zwei Terme ‚Frau‘ und ‚Mann‘, also eine höhere Kombinationsstufe dar, die ebenfalls kein drittes Geschlecht bildet.

Mit der Kritik am anthropo- und eurozentrischen Universalismus westlicher Wissenschaft hat die Frauenforschung in den letzten Jahren einen wunden Punkt der okzidentalen Wissenschaftskultur blossgelegt. Historische und kulturelle Unterschiede der Ausgestaltung von gesellschaftlichen und familiären Geschlechtsrollen, wie sie anthropologische, ethnologische und historische Forschungen eindrücklich dokumentieren, sind Ausdruck der Vielzahl möglicher Lebensformen im Spektrum der Zweigeschlechtlichkeit, welche das Potential der Gestaltung von Beziehungsmöglichkeiten bis anhin nicht ausgeschöpft haben. In unserer Kultur treffen Forderungen nach und zunehmende Durchsetzung der Gleichberechtigung der Geschlechter sowie die vermehrte Entlastung der Frauen von der Betreuungsarbeit der Kinder zusammen mit dem gestylten Design der jungen erfahrungslos neutralisierten Werbenormkörper, mit den Möglichkeiten der Schönheitschirurgie einem alternden Gesicht die Maske jugendlicher Frische aufzusetzen und mit den durch die Gen- und Reproduktionstechnologie immer besser erfüllten Wünschen nach dem idealen Kind ohne genetischen Defekt, aber der gewünschten Augen- und Haarfarbe sowie überdurchschnittlicher Intelligenz und Durchsetzungskraft. Diese heterogenen Züge unserer Gesellschaft bilden einen neuen Hintergrund auf dem Frauen und Männer ihre Beziehungen und die damit verbundenen Hoffnungen und Enttäuschungen leben.

Veränderungen der Geschlechtspersönlichkeit durch den Eintritt in die Pubertät, die erste vollzogene Liebesbeziehung, Mutterschaft und Menopause, durch das Leben der Sexualität im Alter verbunden mit dem Abwelen der Libido und eventueller Senilität stellen keine Vervielfältigung der Geschlechter dar. Sie bilden vielmehr die Bandbreite der individuell zu lebenden Geschlechtspersönlichkeit von Frau und Mann. Traditionelle philosophische Konzeptionen der Person haben all diese Veränderungen der Geschlechtspersönlichkeit im Verlauf eines Lebens nicht wahrgenommen geschweige denn fruchtbar in das philosophische Menschenbild eingebunden. Ethnische, kulturelle, soziale sowie Alters- und Geschlechtsunterschiede müssen beim Entwurf einer nichtdichotomischen Anthropologie der geschlechtlich verschiedenen Person berücksichtigt werden. Der These von der unbeschränkten Vervielfältigung der Geschlechter und der damit verbundenen Monadiesierung der einzelnen Person ist jedoch entgegenzuhalten, dass die Möglichkeit des Sichbegegnens im Gespräch von Personen unterschiedlichen Geschlechts, verschiedener sozialer, ethnischer und kultureller Herkunft sowie zwischen den Generationen in einem Punkt inkongruenter – da aus der jeweiligen persönlichen Situation je verschiedenen – Gleichheit im konzeptuellen Entwurf gewährleistet bleiben muss.

Das Betonen der Vielfalt des Lebendigen enthebt nicht der konzeptuellen Gestaltung und ist selbst immer schon in Denkstrukturen und Weltbilder eingebunden. Wissenschaftliche Konzeptionen standen seit je vor dem Problem, wie die unüberschaubare Vielfalt des Seienden durch das Einzeichnen von Orientierungspunkten und -linien strukturiert werden kann. Es geht darum, durch Abstraktion die grossen Züge hervorzuheben zu lassen und dadurch Klarheit, Eindeutigkeit und gestützt auf das Wiedererkennen des Gleichen – das nie identisch ist! – Anwendbarkeit zu gewährleisten. Der Status wissenschaftlicher Schemata und Begriffe war für die Philosophie immer schon ein Problem, erinnert sei beispielsweise an den mittelalterlichen Universalienstreit. Auch Friedrich Nietzsche stellt sich das Problem der verallgemeinernden Begrifflichkeit und deren Integration in ein System. Im Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ behauptet er, der Mensch der Intuition bedürfe der Sicherheit der Begriffe nicht: „Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsgefügen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindruck der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen.“³⁶ Das rhetorische Feuerwerk seiner Schriften bringt die Topoi der philosophischen Tradition und das okzidentale jüdisch-hellenistisch-christliche Weltbild in schillernden Bildern zum bersten. Knallkörper wechseln mit funkenstiebenden Kugeln, Feuerregen und sirrenden Sonnen. Bei allem figurativen Glanz vergisst er nie, unsere – angesichts der in der Feuersbrunst des Scheiterhaufens in Rauch aufgehenden Weltanschauungen und Begriffsgefüge allzu beschwingte – Heiterkeit mit einer ironisch-heulenden Rakete zu ertüchtern.

Trotz der Tarnung, die sie ihm erlaubt, ist F. Nietzsches Sprachkonzeption des uneigentlichen Sprechens nicht beliebig. Er orientiert sich am „Material [...] in dem die Seele arbeitet“. Wie Georg Christoph Lichtenberg verbindet er gewitzt die Stärke der Emotion mit begrifflicher Schärfe. Der Vervielfältigung von Ansichten, Positionen und Möglichkeiten setzt er ab dem Sommer 1881 – dem Jahr der Erkenntnis dieses abgründigen Gedankens auf einem Felsen bei Sils Maria „6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen“³⁷ – mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen Leitplanken, welche für die Orientierung im Alltag sowie für begriffliches Arbeiten erforderlich sind. Er nimmt damit das durch die Hegelsche Dialektik ins philosophische Denken eingebrachte Bewegungsmoment auf und löst zugleich das in sich geschlossene, totalisierende System über das Moment der Wiederholung aus der Kulmination im absoluten Geist. Ohne Finalität und damit ohne Anfang kann das Karussell der ewigen Wiederkehr des Gleichen des Lebens nährlich im Kreis drehen. Wenn wir diesem schwindelerregenden Leerlauf nicht erliegen wollen, bleibt nichts übrig, als im ruhenden Pol der Achse Zuflucht zu suchen oder abzuspringen. Wo landen wir dann? Gibt es ein Ausserhalb das nicht Wahnsinn oder Tod ist?

Ja! Sich empfangend-gestaltend auf die/den/das Andere-n einlassen heisst, andere Wege gehen als geplant und anderswo ankommen. Dies bedeutet nicht, dem/der Anderen – und seien es Friedrich Nietzsches abgrün-

dige Einsichten – in allem Folge zu leisten. Erforderlich ist auch, durch Widersständigkeit und Widerspruch Verantwortung zu übernehmen. Dann ist es möglich, sich ohne feststehende Fundamente in der für die Zukunft offenen Bewegung der Beziehungskonstellation zu halten – dies wäre wohl glücklich sein.

Abschliessend sei festgehalten: Wir denken immer ausgehend vom Körper, und dieser Körper hat zwei geschlechtlich verschiedene Gestalten. Daraus folgt nicht, dass das Denken männlich oder weiblich wäre. Philosophische Konzeptionen haben kein Geschlecht. Denken bewegt sich im – der doppelt inkongruenten Beziehung von Geschlechtern und Generationen inhärenten – Erfahrungsraum von (auch erotischer) Anziehung und Abstossung von Frau und Mann sowie von Eltern und Kindern. In diesem Beziehungsraum lebt jede Person mit einer Vielzahl von Ansichten, Wünschen, Begehren auf ihrem je eigenen sozialen, kulturellen, ethnischen Hintergrund ihre sich mit dem Älterwerden wandelnde Geschlechtspersönlichkeit. Mit dieser individuellen Vielfalt begegnet sie anderen Personen, die sich ebenfalls in einem sich wandelnden Kräftefeld bewegen. Bei der Begegnung in einem Punkt doppelt inkongruenter – da aus der jeweiligen Annäherungsrichtung je verschiedener – Gleichheit bricht die *innere Vielgestaltigkeit* einer Person spannungsvoll auf. Um Begegnung und Beziehung geschlechtlich verschiedener Personen unterschiedlichen Alters zu denken, muss deren vielfältige Verschiedenheit in einem offenen Rahmen von nicht restringierender Gleichheit gedacht werden. Die Begegnung ist eine chiasmisch verstrickte Bewegung von vielfältiger Verschiedenheit her auf inkongruente Gleichheit zu und erneut auf Verschiedenheit hin. Die aufeinander bezogene Gleichheit und Verschiedenheit von Frau und Mann sprengt in der individuellen Vielfalt der Beziehungen den Rahmen der Zweierheit nicht. Die vielfältigen Lebensformen individueller Geschlechtspersönlichkeiten situieren sich vielmehr innerhalb der Zweigeschlechtlichkeit. Dabei kann jede Person in unterschiedlicher Weise gegengeschlechtliche Züge in ihre Geschlechtspersönlichkeit integrieren. Ihre psycho-physische Konfiguration ist ausgehend von ihrem Geschlechtskörper zugleich weiblich und männlich, männlich und weiblich. Verschiedenheit und Gleichheit von Frau und Mann verschlingen sich im Zwischen von weder eins noch zwei.

Anmerkungen

- ¹ Herausgegeben von Joachim Ritter, Basel 1971 ff.
- ² Band D-F ist 1972, Band G-H 1974 und Band I-K 1976 erschienen.
- ³ Hg. von H.J. Sandkuhler, Hamburg 1990.
- ⁴ Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente, in: *Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 7, Bd. 1, Berlin u.a. 1967 ff., S. 34. (Im folgenden als *Werke* zitiert.)
- ⁵ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, in: *Werke*, Abt. 5, Bd. 2.
- ⁶ Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, 7. Aufl., London 1987, S. 105 f.
- ⁷ Nietzsche, F: *ibid.*
- ⁸ Freud, S: *ibid.*, S. 106.

- ⁹ Hegel, G.W.F.: *Gesammelte Werke*, Hamburg 1980, im Original S. LXX.
- ¹⁰ Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 3: Die Lehre vom Begriff, Hamburg 1994, S. 185.
- ¹¹ *Ibid.* S. 186.
- ¹² *Ibid.* S. 186.
- ¹³ *Ibid.* S. 188.
- ¹⁴ *Ibid.* S. 188.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 189.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 189.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 191.
- ¹⁸ *Ibid.* S. 192.
- ¹⁹ *Ibid.* S. 199.
- ²⁰ Nietzsche, F: Die Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125, in: *Werke*.
- ²¹ Vgl. beispielsweise Aphorismus 72 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: *Werke*.
- ²² Vgl. unter anderem Aphorismus 63 und die Figur der Baubó in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft*, *ibid.* S. 20.
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsches Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, S. 873-890, hier: S. 888 f., München u.a. 2. Aufl. 1988. (Zitiert als *Studienausgabe*.)
- ²⁶ Nietzsche, Friedrich: Darstellung der antiken Rhetorik, Vorlesung im Sommer 1874, dreistündig, in: *Werke*, Abt. 2, Bd. 4, S. 412-502, hier: S. 425.
- ²⁷ *Ibid.* S. 426.
- ²⁸ *Ibid.*: S. 426 f.
- ²⁹ Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: *Werke*.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Deutsches Wörterbuch* von Jakob und Wilhelm Grimm, Leipzig 1854 ff.
- ³² Röhrich, Lutz, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg i.Br. 1973.
- ³³ Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente, in: *Werke*, Abt. 7, Bd. 1, S. 34 f.
- ³⁴ Ernout, Alfred / Meillet, Antoine: *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, 4. Aufl. Paris 1994.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: *Studienausgabe*, Bd. 1, S. 873-890, hier: S. 888 f.
- ³⁷ Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente, in: *Werke*, Abt. 5, Bd. 2, S. 392.