

Martin Saar

Nietzsche in Bewegung

DOI 10.1515/dzph-2014-0079

James Conant. Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus. Konstanz: Konstanz University Press, 2014, 389 S.

James Conants Buch zu Nietzsche ist keine Monographie im klassischen Sinne, und es ist in keiner Weise aus einem Guss. In vielen englischsprachigen Debatten um die Erbschaft Wittgensteins, um das Werk John McDowells oder Stanley Cavells und immer wieder zu klassischen Themen der deutschen Philosophie ist Conant mit prägnanten Aufsätzen bekannt geworden; in einem Band gesammelt hat er sie nie. Für das deutsche Publikum liegt nun ein Buch vor, das zwei lange ältere Texte, die beide einflussreiche Beiträge zur Nietzsche-Interpretation geworden sind, zugänglich macht und mit einigen Begleittexten ergänzt. Herausgekommen ist ein thematisch fokussiertes Werk zu Nietzsches Perfektionismus und Perspektivismus und ihrem Verhältnis, das zugleich heterogen ist, da die einzelnen Texte unterschiedlichen Kontexten und Debattenlagen entspringen.

Was wie eine publizistische Verlegenheit aussehen könnte, hat aber seinen besonderen Reiz, wird doch so auch eine kleine Auseinandersetzungsgeschichte sichtbar gemacht und nicht nur in einem Ergebnis kondensiert. Und diese etwas eigenwillige Selbstaussstellung des Interpreten führt auch schon mitten in seine Deutung hinein. Denn Conant ist generell skeptisch gegenüber dem, was die Nietzsche-Rezeption als dessen „Lehrmeinungen“ oder „Theorien“ (vgl. 35) tradiert hat, und mit bissigen Worten kommentiert er Interpretationen, die weder der Heterogenität der verschiedenen Texte und Werkphasen Nietzsches gerecht werden noch zulassen, dass er zu vielen Themen keine abschließende systematische Position formuliert hat. Für die beiden Themen Perfektionismus und Perspektivismus gilt dies laut Conant in eminentem Maße. Beide wurden und werden oftmals auf eine bestimmte Weise verstanden und entsprechend kritisiert oder verteidigt, obwohl sich gar nicht von selbst versteht, worin Nietzsches Beitrag zu diesen Themen überhaupt liegt. Conant schlägt vor, dass Nietzsches Auseinandersetzung mit diesen Themen weniger zu einer leicht reformulierbaren Lehrmeinung führt als zu einer philosophischen Haltung oder Problematisierung, die sich ihrerseits in einem spezifischen philosophischen Stil, einer „Form des Schreibens“ (55), ausdrückt.

Anlass für Conants Perfektionismus-Interpretation, in den späten 1980er Jahren entstanden und in einer 2001 veröffentlichten Fassung bekannt und äußerst einflussreich geworden, ist die weitverbreitete Ansicht, Nietzsche sei ein elitärer und undemokratischer Denker, wie sie etwa von Bertrand Russell oder G. B. Shaw popularisiert wurde. Für die philosophische Diskussion der letzten Jahrzehnte war hier, wie Conant überzeugend zeigt, nichts verhängnisvoller als einige knappe Bemerkungen von John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971. Dieser hatte dort, allein belegt durch einige frühe Nietzsche-Passagen, als ausgemacht behauptet, dass Nietzsche eine extreme Version einer elitären teleologischen Ethik vertrete, in der das Wohl und die Werke der wenigen großen Ausnahmemenschen als das vermeintliche Ziel der Menschheit mehr zähle als die Rechte und Freiheit aller. Seit Rawls wird oft genau diese Auffassung als Nietzsches „Perfektionismus“ bezeichnet; und Conants ausführlicher Text zersetzt diese Ansicht Schritt für Schritt. Dies geschieht einmal in einer akribischen Rekonstruktion des einschlägigen Textes, nämlich Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“, der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ von 1874, und dann in einer Zusammenschau von Nietzsches Überlegungen zur Moral und zum Ziel menschlicher Existenz.

Conant legt dar, dass die Formulierung des jungen Nietzsche von den „höchsten Exemplaren“ der Menschheit ein systematisches Echo auch von Problematiken ist, die Kant und seine Nachfolger mit dem Begriff des Genies und bezogen auf die Frage der Exemplarität diskutiert hatten. Das Genie fordert zum Nacheifern, aber nicht zur Nachahmung auf, es geht ihm weniger um Unterordnung als um Erhebung. In der für Rawls ausschlaggebenden, Nietzsches Elitismus vermeintlich preisgebenden Passage geht diese Dimension in der kanonischen englischen Übersetzung durch R. J. Hollingdale von „Exemplar“ mit „specimen“ unwiderruflich verloren. Ironischerweise ist aber Nietzsches Gebrauch dieser Terminologie von Ralph Waldo Emersons Rede von den „exemplary men“ inspiriert, die Conant immer wieder als entscheidenden, wenn auch wenig expliziten Bezugspunkt für Nietzsches Auffassungen heraushört (vgl. 89 ff., 157 ff., und den Text im Anhang „Das Exemplarische bei Emerson und Nietzsche“).

Die „höchsten Exemplare“ oder Erzieher, die Nietzsche beschwört, sind gerade keine Lehrer oder Anführer, sondern beispielgebende, herausfordernde Erinnerer an die eigene Verantwortung zur Selbstvervollkommnung und Entwicklung. In der Antike war dies noch die Rolle des Philosophen; er sollte „eine Person sein, deren Lebensweise [...] andere mit der Forderung konfrontiert, diesem Beispiel in einer nicht nachahmenden Form nachzueifern“ (79). In Nietzsches Zeitdiagnose sind diese Figuren in der gegenwärtigen Kultur selten geworden, obwohl es die Aufgabe der Kultur wäre, solche fordernden, Konformität und Nachahmungsdruck durchbrechenden Beziehungen zu ermöglichen.

Die Rolle des Philosophen nehmen nun zunehmend Texte ein, die persönlichen Begegnungen mit Größe haben sich in die Sphäre der Kultur und die Praktiken des Lesens und Schreibens verlagert. Im Hören auf die Stimme eines starken Textes und durch „ernsthafte Lesen“ ist eine „*Transformation* des Lesers“ (90, Hervorhebung im Original) möglich, da das „zwischen Stimmen im Text bestehende Verhältnis ein Verhältnis widerspiegelt, das der Leser zwischen sich selbst und dem Text herzustellen aufgefordert wird. Dieses Verhältnis wiederum ist das Modell einer weiteren Beziehung, die der Leser zwischen sich selbst und seinem (höheren) Selbst herstellen soll.“ (110)

Die Größe, die sich einem Genie oder einem Werk zuschreiben lässt, sollte dieser Auffassung nach keine fernentrückte Ausnahmeeigenschaft sein, sondern etwas, was eine Verbindung mit dem verbesserbaren Selbst aller potentieller Leser oder Rezipienten herstellt, auch wenn diese viel lieber ihre eigene Rolle verkleinern und in folgenloser Bewunderung verharren. Dies muss der ernsthafte Schriftsteller Nietzsche zufolge verhindern und „das Publikum, das ihn zu bewundern trachtet, zurückstoßen“ (119) und zur eigenen Größe herausfordern. Potentiell angesprochen ist aber jede/r, die/der bereit ist zu hören und sich auf die Konfrontation einzulassen. Für Nietzsche wie für die Romantiker ist dies keine Seltenheit, sondern eine allgemeinemenschliche Möglichkeit oder Potentialität.

Conant kann also die elitistische Deutung (und deren scharfe Kritik durch Rawls) zurückweisen, sieht sich allerdings im Gegenzug nicht gezwungen, Nietzsche eine ästhetizistische Position zuzuschreiben, wie es etwa die einflussreichen Interpretationen von Philippa Foot und Alexander Nehamas getan haben. Für Nietzsche steht „die energische Kultivierung des ‚höheren Selbst‘“ den moralischen Verpflichtungen nicht gegenüber, sie ist vielmehr „eine Vorbedingung für die Entwicklung der eigenen Fähigkeit zu echtem Eingehen auf die Bedürfnisse und Ansprüche anderer Personen“ (136). Hier denkt Nietzsche ganz in der Bahn der antiken Ethiken (und Conant scheint ihm ohne Vorbehalte zu folgen): Das moralische Selbstverhältnis zu sich und anderen setzt die Bildung des Charakters voraus, es gibt keine funktionierende Moral ohne ein bestimmtes Selbstverhältnis. Dieses in Orientierung an starken Vorbildern auszubilden ist eine kulturelle Praxis. Kultur von Moral zu trennen und zu einer wertfreien oder folgenlosen Sphäre zu erklären ist dagegen Zeichen eines philisterhaften, verharmlosenden Kulturverständnisses, gegen das der frühe Nietzsche Sturm läuft. Denn dieses vermeidet alles, was „uns zur Selbstumgestaltung zu erziehen oder herausfordern“ (142) vermöchte.

Conant führt hier Nietzsche ganz nahe an den großen Demokratielehrer Emerson heran, dessen Einfluss auf den frühen Nietzsche ihm kaum zu überschätzen ist und der in seinen Augen sogar noch über den Schopenhauers zu stellen ist. Aber die Pointe dieser Beeinflussung und Nachfolge liegt in der Bezie-

hung einer freien, selbstbewussten Individualität zu einem Gegenpol: Sich an einen großen „Erzieher“ halten bedeutet auch, über ihn hinauszuwachsen, die eigene Stimme und die eigene Ansprüchlichkeit zu finden.

Conant kann also Nietzsches Perfektionismus als eine Strebenstruktur rekonstruieren, die aber nicht auf ein schon bestimmtes Ziel hin spezifiziert ist (etwa ein Ideal des großen Künstlers oder des völlig autarken Aristokraten). Sie konkretisiert sich vielmehr in einer Haltung oder Öffnung des Selbst hin auf einen Anspruch, das bisherige eigene Selbst zu befragen und seine Begrenzung zu überwinden. Gelebter Perfektionismus erfordert ein dynamisiertes Selbstverhältnis, das an anderen Individuen und an großen Werken exemplarisch orientiert, aber genuin anti-autoritär ist: Denn der Autorität eines Anderen einfach zu folgen würde die Härte des Anspruchs authentischen Selbstseins gerade verfehlen; es ist auch nicht teleologisch im strengen Sinn: „Es gibt nämlich kein Telos, das, sobald es erreicht ist, aus Nietzsches Sicht das vollständig verwirklichte Selbst darstellen könnte.“ (146)

Auch Nietzsches Perspektivismus ist ein zentrales, aber kontroverses Thema der Nietzsche-Deutungen, dem sich Conant auf eine enorm erhellende Weise stellt; das entsprechende Kapitel wurde zum ersten Mal Mitte des letzten Jahrzehnts veröffentlicht. Entgegen der weit verbreiteten Tendenz, Nietzsche eine ganz bestimmte „Lehrmeinung“ (181) oder Theorie des Perspektivismus zuzuschreiben und diese wahlweise zu kritisieren oder zu verteidigen, schlägt Conant vor, diesen als eine allgemeine Fragestellung zu begreifen, auf die Nietzsche zeit seines Lebens immer weder neue Antworten gegeben hat.

In einer konzisen begrifflichen Annäherung entfaltet er das komplette Spektrum von philosophischen Positionen zur Verlässlichkeit von Erfahrung, die sich der Metapher der Perspektive bedienen; dies reicht von ganz kontrollierten Konzeptionen notwendig ausschnitthafter Ansichten eines Gegenstands bis zu stark antirealistischen Thesen über die Unhintergebarkeit notwendig verfälschender Zugänge zur Wirklichkeit. Conant konstruiert sie als Stufen einer „Dialektik des Perspektivismus“, die sich wechselseitig radikalieren und anreichern und irgendwann sogar umschlagen in gegenteilige Positionen. In einem zweiten, sehr suggestiven Schritt zeigt Conant nun, dass Nietzsche selbst im Lauf seines Werks einen „philosophischen Bogen [...] und dabei die Stationen [dieser] Dialektik durchläuft“ (238), von ihnen aber in Selbstkorrekturen abgerückt ist, um schließlich an einem Punkt anzukommen, an dem ihm die Prämissen der vorherigen Stationen unplausibel werden. Die zunehmende Radikalisierung der Perspektivenmetapher scheint ihn dazu gebracht zu haben, die starre Alternative zwischen perspektivenunabhängiger Objektivität und immer perspektivisch verzerrter subjektiver Erfahrung überwinden zu wollen. Conant sieht Ansätze zu dieser Überwindung in einzelnen Passagen der *Götzen-Dämmerung* und dann

vor allem in *Zur Genealogie der Moral*. Hier scheint Nietzsche zuzulassen, dass das „Erfahrungsmoment der Subjektivität [...] und [...] der Objektivität [...] völlig miteinander vereinbare Momente sind“ (317), philosophisch begründete Bezugnahmen auf einfache Wahrheiten möglich sind, ohne dass hierzu hochstufige erkenntnistheoretische Konstruktionen nötig sind: „Eine Hauptaufgabe der Philosophie des reifen Nietzsche besteht darin, den Gehalt des Äußern schlichter, ungeschminkter Wahrheiten – und unsere Verpflichtung zur Äußerung solcher Wahrheiten – von dem Gefüge metaphysischer Annahmen zu lösen, deren allmählicher Zerfall die Gefahr mit sich birgt, daß wir uns zu dem Schluß genötigt fühlen, wir seien (sofern wir zur Erkenntnis der wahren Welt außerstande sind) nicht dazu in der Lage, mehr zu erreichen als Illusionen.“ (331–332) Denkbar wird so eine – man könnte sagen: pragmatisierte – Konzeption des Erkennens in und mit pluralen Perspektiven, die weder naiv-realistisch noch hypertroph-skeptisch ist. Conant sieht diese selbstkritische Herausarbeitung Nietzsches aus einem Gefängnis unattraktiver Theorie-Optionen als den eigentlichen Kern seines Perspektivismus, der damit mehr ist als eine einzige Theorieposition und vor allem im Ergebnis fast das genaue Gegenteil des ihm oft zugeschriebenen epistemischen Relativismus.

Im Nachwort seines Buchs reflektiert Conant nun auf den Zusammenhang der beiden Theoriekomplexe, die er schon vorher als „zwei Aspekte eines umfassenderen Problems“ (41–42) oder „Zwillingsaspekte“ (42) bezeichnet hatte. Dies mag zunächst überraschen, sind hier doch ganz unterschiedliche Theoriebereiche angesprochen. Conant sieht die Verbindung im dynamischen und selbstgestaltenden Charakter der ethischen und epistemischen Praktiken, die Nietzsche vor Augen hat: Die perfektionistische Arbeit am eigenen Selbst und an der Überwindung des begrenzten, gehemmten Selbst setzt ebenso wie das perspektivische Erkennen eine grundsätzliche Einflussnahme oder Interaktion zwischen den natürlichen und den kulturell oder individuell erworbenen Fähigkeiten voraus: Ein „bloßes“ Tier kann keine Selbstüberwindung und keinen Perspektivwechsel anstreben.

Die These des Perspektivismus, dass Begriffe und Erfahrungsmuster Wahrnehmungen und Urteile prägen, aber auch wiederum korrigierbar sind, bedeutet auch, dass die Konfrontation mit neuen oder anderen Perspektiven tiefgreifende Folgen haben können, sich also Neuerungen in der Perspektive niederschlagen können und damit in dem, was ab dann erfahren und gedacht wird, die also zur zweiten Natur werden können. Erst ein solches Bild von der möglichen Interaktion zwischen erster und zweiter Natur, Naturanlage und Geistigkeit macht radikale Umgestaltung denkbar: „Unsere präreflexiven Fähigkeiten bleiben nicht unbeeinflusst von den Formen unserer geistigen Verfasstheit. Die Philosophie muß uns helfen, die Hinsichten zu verstehen, in denen wir zwar Tiere, aber dennoch

nur dadurch von allen anderen Tieren verschieden sind, daß wir die Frage, was für Tiere wir sein wollen, zu unserer richtungsweisenden Frage machen können, sondern auch dadurch, daß wir jetzt schon über eine bestimmte Natur verfügen, die von sich aus auf das anspricht, was wir wertschätzen, und die sich durch die Aneignungen neuer Formen der Wertung umprägen läßt.“ (345)

Die Verdienste beider Interpretationsvorstöße liegen auf der Hand: Das Werk Nietzsches wird erstens aus engen Zuschreibungen befreit, die immer schon voraussetzen, wo der angebliche Immoralist und Relativist Nietzsche eigentlich steht. Es findet sich zweitens in interessanten und unerwarteten Nachbarschaften wieder mit dem emphatischen Denken des Selbst und der Gemeinschaft bei Emerson einerseits, mit postkantischen Versuchen der Überwindung einer sterilen Subjekt-Objekt-Dichotomie andererseits. Es wird drittens lesbar als ein ambitionierter – und in einem gewissen Sinn typisch moderner – Versuch, für das kritische Philosophieren neue Formen und Stile zu finden, die solchen Orientierungen angemessen sind und in keiner anderen Weise ganz zum Ausdruck gebraucht werden können. In allen drei Hinsichten gelangen Conant faszinierende Zuspitzungen, die gerade auch angesichts der Lage der (von Conant nur recht spärlich angeführten) Nietzsche-Forschung der Gegenwart höchst zeitgemäß sind, in der sich nämlich paradoxerweise nebeneinander eine Feier seiner vermeintlichen absoluten Negativität oder Rekonstruktionen seiner vermeintlich ultra-systematischen konstruktiven Theoriegebäude finden.

Diskussionsbedarf lässt sich dennoch an drei Punkten anmelden. So dürfte erstens der hier hergestellte Zusammenhang von Perfektionismus und Perspektivismus doch nicht ganz so passgenau ausfallen, wie Conant dies suggeriert. Da der Perspektivismus-Text auf die epistemologischen Fragen beschränkt bleibt, fällt es nicht ganz leicht, seine Pointe vom pragmatischen Wiedergewinnen der Wahrheit beim reifen Nietzsche auch auf die praktischen Fragen zu übertragen. Sollten wir Nietzsche auch hier eine moderat-realistische Position zuschreiben und etwa die perfektionistische Ausrichtung an den „großen Individuen“ als Perspektiverweiterung verstehen? Gilt die Interaktion zwischen erster und zweiter Natur in gleichem Maße für die ethische Erziehung? Denn was hieße hier überhaupt „erste Natur“? Das Schema, das Conant hier mit der Idee einer „Dialektik von Natur und Kultur“ (335) vorgibt, scheint nur für die epistemischen Fähigkeiten ganz ausgeführt zu sein, und hier fehlen noch Argumente, die nach dem quasi-perfektionistischen Charakter von Nietzsches Haltung zur Erkenntnis den perspektivistischen Charakter seiner Ethik deutlicher konturieren könnten.

Zweitens klingen in Conants Darstellung die Faktoren, die zum Einnehmen einer bestimmten Perspektive oder Haltung geführt haben, irritierend harmlos. Es ist sicher richtig, dass Nietzsches Vorschläge zur Überwindung des früheren Selbst oder einer begrenzten Perspektive auf ethisch-epistemische Arbeit an sich

und auf praktische Selbsterweiterung hinauslaufen, doch niemand anderes als er hat die Schwierigkeit, dies auch effektiv zu tun, ins Unermessliche dramatisiert. Die Metaphorik von Schmerz, Folter und Grausamkeit, die im späten Werk so prominent ist, soll doch gerade darauf hinweisen, wie tief in die Körper und Seelen eingeschrieben bestimmte Werte und Orientierungen sind; es sind Macht und gesellschaftliche Kräfte, die das Individuum aktiv daran hindern, anders zu denken, zu fühlen und zu werten. Diese quasi-ideologiekritische Dimension scheint bei Conant unterakzentuiert, was nicht zuletzt an der individualistischen Rhetorik liegen könnte, die dem frühen Text „Schopenhauer als Erzieher“ als Beschreibungssprache sicher angemessen ist, aber viele Intentionen des späten, viel sozialtheoretischer argumentierende Nietzsche wohl nicht ganz trifft.

Drittens schließlich wäre es sicher lohnend, Conant noch genauer nach seiner (und Nietzsches) Konzeption von Philosophie zu befragen. Denn einerseits geht er relativ weit in Bezug auf die perfektionistische Erweiterung der Moralphilosophie und fordert eine Einbeziehung auch der Selbstbildungsprozesse als Grundvoraussetzungen für moralische Haltungen gegenüber anderen; hier folgt er seinem Lehrer Stanley Cavell bis in die Details der Beschreibung der Dynamik des „höheren Selbst“, wie es beide bei Emerson und Nietzsche finden. Philosophie wird dann zu einer „Szene der Unterweisung“ (Cavell) und zu einer ethischen und pädagogischen Praxis. Andererseits verliert sich diese Spur im Laufe des Buches zunehmend. In der Frage des Perspektivismus steht eher Nietzsches Ringen um immer neue Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Selbst und Welt im Vordergrund; hier ist Philosophie eine unabgeschlossene, skepsisoffene Praxis des Wissens. Entsprechend spielen die vorne so wichtigen Fragen nach Stil und Form des Schreibens keine große Rolle mehr. Die Pointe, dass eine gewisse Form von Skepsis von sich aus zu einer bestimmten Form von Perspektivismus neigt, läge nahe; Conant wählt sie nicht, weil er die Position des reifen Nietzsches selbst noch auf die Überwindung dieses radikalen Zweifels zusteuern sieht. Aber wie sähe eine solche Philosophie der einfachen Wahrheiten aus? Und wieso zerfällt sie in den allerletzten Texten Nietzsches wieder in Maskenspiele und Selbstreflexionen? Und: Ist das noch Philosophie oder schon eine Kunst der mehrdeutigen Darstellung, die den Professionalisierungs- und Wissenschaftlichkeitsgeboten der Gegenwart wohl kaum genügen dürfte? Conant kommt Antworten auf diese Fragen in seinem packenden Buch so nahe wie wenige Nietzsche-Interpreten vor ihm, aber sein Gegenstand scheint sich letztlich auch seinem Zugriff zu entwinden.