



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

JULIAN SIELENKÄMPER

Nietzsche und die Identität

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-19
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Nietzsche und die Identität

Julian Sielenkämper

1. Einleitung

Der Verdienst Nietzsches, die Begriffe von Sinn und Wert in die Philosophie eingeführt zu haben (vgl. Deleuze 1976, 5), war die notwendige Konsequenz daraus, ihr den Glauben an jegliche Identitäten genommen zu haben. Ich werde im Folgenden die These vertreten, dass die Metaphysikkritik bei Nietzsche die Kritik der *Identitäten* ist – und damit einem Begriff nachgehen, der entgegen seiner derzeitigen Popularität in neueren Nietzsche-Lexika vielleicht zu Unrecht nicht auftaucht. Nietzsche greift in seiner Kritik der Identitäten auf Philosophen zurück, die meist nur selten und indirekt zitiert werden und hier herausgestellt werden sollen, um als Bezugsrahmen die Quellen seines Denkens abzubilden. Die falschen Formen der Gleichsetzungen, die Identitäten, sind in der Philosophie Nietzsches kaum voneinander zu trennen, sie bilden eine Einheit nicht zuletzt in ihrer Funktion der Delegitimation aller metaphysischen Annahmen und deren Voraussetzungen. Die Kritik der ontologischen wie der sprachlichen Identität (Abschnitt 1) sollen grob zusammengefasst und sodann auf ihre gemeinsame Logik (Abschnitt 2) und ihre Stoßrichtung (Abschnitt 3) befragt werden, bevor eine Übertragung der Gedanken auf eine Kritik der persönlichen Identität vorgenommen wird (Abschnitt 4), die mir eng mit den vorherigen zusammenzuhängen und einen wichtigen Beitrag zur Weichenstellung einer Hermeneutik nach Nietzsche zu liefern scheint (Abschnitt 5). Es kulminieren also, so werde ich zeigen, bei Nietzsche unterschiedliche Identitätskritiken, die Nietzsche zu einer Kritik aller Formen von Identität zusammenführt – durch deren Behauptung sich, und spätestens das ist der Einsatz Nietzsches, jede Metaphysik verrät. Sie stellt sich damit gegen die Philosophie derer, die die Gegensätze aufzuheben angetreten waren – und weist sie als durch den Glauben an eine in Wahrheit stets geschaffene Identität entstandene zurück. Eine solche Kritik aber fordert die Hermeneutik und ihre Betrachtungsweise der Sprache als Gegenstand ihrer Untersuchung zu neuer Reflexion auf; das Subjekt als das sich die Welt erschließende wird ähnlich problematisch wie die Welt selbst, die durch Denken weniger erschlossen werden kann, als

vielmehr durch die je individuelle Erzeugung beständig sicher- und hergestellt werden zu müssen.

2. Kritik der ontologischen und sprachlichen Identitäten

Nietzsches ontologische Vorstellung findet sich sehr dicht bei Fink zusammengefasst:

Nietzsches Behauptung [aber] ist: es gibt überhaupt nicht „Seiendes“, es gibt nur die wogende Lebensflut, nur den Strom des Werdens, es gibt kein Verharrendes, Bleibendes, Ständiges – alles ist im Fluß. Unser Erkenntnisvermögen fälscht das Bild des Wirklichen, lügt den Fluß um in ein vorgebliches Sein beständiger Dinge, die bleiben im Wechsel, verharren im Wandel der Zustände. Das „Ding“, die Substanz ist eine Fiktion, durch welche wir mit Gewalt das fließend Wirkliche „denkbar machen“, es stillstellen und dem Begriff unterwerfen, dabei aber die Gewalttat vergessen, so sehr, daß wir in den selbstgezimmer-ten Begriffen das Wirkliche zu erfassen wähnen. Der Mensch glaubt an „Dinge“, doch es gibt keine, er glaubt an das „Seiende“, doch dieses ist sein eigenes Geschöpf, ist sein Begriffsnetz, das er immer wieder in den Strom des Werdens wirft (Fink 1991, 133).

Die Verwobenheit der ontologischen wie der sprachlichen Identität, die sich im Begriff niederschlägt, klingt hier bereits durch. Die Arten der Identitätskritik aber fließen, wie ich denke, aus unterschiedlichen Quellen. Die Idee der Kritik des Seins als Ausdruck/Erscheinung einer stets bloß metaphysischen Welt, die Unmöglichkeit der Identität einer nicht-metaphysischen Entität über die Zeit hinweg, findet Nietzsche bei Heraklit. Für Nietzsche sind es zwei „zusammenhängende Verneinungen“, die hier sichtbar werden:

Einmal leugnete er [Heraklit; JS] die Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme Anaximander gedrängt worden war; er schied nicht mehr eine reine physische Welt von einer metaphysischen, ein Reich der bestimmten Qualitäten von einem Reich der undefinierbaren Unbestimmtheit ab.¹ Jetzt, nach diesem ersten Schritte, konnte er auch nicht mehr von einer weit größeren Kühnheit des Verneinens

1. „[D]as wahrhaft Seiende, schloß Anaximander, kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andern Dinge, entstanden sein und zu Grunde gehen müssen“ (WL, KSA 1, 819).

zurückgehalten werden: er leugnete überhaupt das Sein. Denn diese eine Welt, die er übrig behielt – umschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf- und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus –, zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome. Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge, als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male“ (Phtz, 5, KSA 1, 822 f.).

Als Kernsatz der zeitlichen Identitätskritik wird diese Skepsis gegenüber allem Überzeitlichen im Wesen der Dinge sich durch Nietzsches Philosophie ziehen – und damit außerdem festlegen, dass sich eine so verstandene Philosophie jeder Wahrheit entgegensustellen hat:

Traditionally, truth has been inextricably bound up with the notion of a stable world order. Change and truth have generally been held to exclude one another. Plato, for example, held that the material world was constantly changing (i. e. „becoming“ what it previously was not). This apparently led him to the conclusion that, since the truer an idea is, the less subject to change it is, ultimate truth and reality are to be found only in the hyperouranian realm of the eternal, immutable, ideal forms (Grimm 1977, 17f.).

Genau hier aber, im Glauben, Wahrheit und Sein zu finden, wird die physische Welt (nach Windelband für Platon die des heraklitischen Werdens; vgl. Windelband 1905, 87), von der metaphysischen geschieden – sodass „die Welt ewiges Werden und das Sein darin nur ein Schein“ (Windelband 1905, 86) ist. Das Sein ist gemeinsam mit jeder Wahrheit der Seite der Metaphysik zuzuschlagen, der das ewige Werden entgegensteht.

Die Werke Nietzsches werden unter üblichen Siglen der Werke und angegebener Nummer des Aphorismus zitiert nach:

KSA: Nietzsche, Friedrich. Sämtliche Werke. Montinari,azzino/Colli, Giorgio (Eds.) (1980). Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München/Berlin, Dtv; De Gruyter.

KSB: Nietzsche, Friedrich. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Montinari,azzino/Colli, Giorgio, München/ New York 1986.

Neben der Unmöglichkeit der Identität über die Zeit hinweg aber ist auch die Identität zweier verschiedener Dinge, als Voraussetzung jeder Pluralform, unmöglich. Für Nietzsche ist bereits die

Erfindung der Gesetze der Zahlen [...] auf Grund des ursprünglich schon herrschenden Irrthums gemacht, dass es mehrere gleiche Dinge gebe (aber thatsächlich giebt es nicht Gleiches), mindestens dass es Dinge gebe (aber es giebt kein „Ding“). Die Annahme der Vielheit setzt immer voraus, dass es Etwas gebe, das vielfach vorkommt: aber gerade hier schon waltet der Irrthum, schon da fingiren wir Wesen, Einheiten, die es nicht giebt (MA1, Nr. 19, KSA 2, 40).²

Die Trennung der physischen von der metaphysischen Welt geht für Nietzsche parallel zum Glauben an die Möglichkeit sprachlicher Identitäten – er richtet sich gegen die Überzeugung, dass ein Begriff eine Sache bezeichnen könne, gegen die erste Voraussetzung dafür, dass sprachliche Identität generell möglich ist. Die Sprache übernimmt, anders formuliert, die beiden ontologischen Irrtümer, die Heraklit bereits benannt hat; „[d]er Begriff versagt in zweifacher Hinsicht gegenüber der Wahrheit des wirklich Vorhandenen: *erstens* insofern er fixiert, wo sich in Wahrheit haltloses Geschehen vollzieht; *zweitens* insofern er ‚lauter ungleicher Fälle‘ sich als gleich subsumiert. Der Begriff entsteht allererst ‚durch Gleichsetzen des Nichtgleichen‘“ (Müller-Lauter 1971, 20 f.; darin: WL, 880).

Im Werk von Đurić (neben dem von Deleuze wohl wichtigsten zu Nietzsches Vorstellung von Identität) wird die Verbindung der Sprache und des Denkens sowie die Rolle der Kritik der Vernunft als eine der Sprache betont und die Vertreter der romantischen Sprachphilosophie – „Hamann, Herder und Humboldt“ – als Ursprung benannt, die bereits

2. Dieser Gedanke wird in Abschnitt 2 noch aufgegriffen und vertieft. Mir scheint hierin ein wichtiger und durchaus komplexer Punkt zu liegen, den Deleuze übernimmt und der bei beiden Denkern häufig übersehen wird, wenn, wie Giesinger konstatiert, dieser Immanenzgedanke beispielsweise von Badiou und Žižek fälschlicherweise wieder an die Begriffe des Einen und Vielen zurückgeführt wird (vgl. Giesinger 2020: 55) – für Deleuze/Guattari ein Grundproblem allen Philosophierens (vgl. Balke 1998: 89). Hierin klingt das Unbehagen von Liebsch an, „das Eine und die Identität zu unterminieren, auf deren Denkbarkeit die Philosophie von Platon bis Hegel unbedingt verpflichtet zu sein schien (die andere allerdings mit Jacques Derrida oder Gilles Deleuze längst genüsslich in alle Winde zerstreuen)“ (Liebsch 2018: 300).

„diese neue Auffassung entwickelt hatten, im Gegensatz zum traditionellen platonisch-aristotelischen Glauben an die Einheit von Vernunft und Sprache (und natürlich Sein).“ (Đurić 1985, 43) Sehr wesentlich für die Sprachkritik Nietzsches ist aber auch die Lektüre der Schriften von Lichtenberg, deren aufmerksamster Leser Nietzsche war (vgl. Stingelin (1996), der den vielfältigen Einflüssen der Sprachkritik Lichtenbergs bei Nietzsche nachgeht) und von dem er die Idee übernahm, dass die Philosophie der Sprache sich gegenüberzustellen hat. Von ihm kommt die Einsicht: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten“ (Lichtenberg 1998, 197 f.), sodass die Philosophie, „wenn sie spricht, immer genötigt [ist], die Sprache der Unphilosophie zu reden“ (Lichtenberg 1998, 200). Auch das bekannte Beispiel des Blitzes³ hat Nietzsche von Lichtenberg (vgl. Stingelin 1996, 123-125). Die Begriffe als verfestigte, ursprünglich metaphorisch gewonnene Wörter (vgl. WL; vgl. Stingelin 2011) vermögen weder Wahrheit noch Sein auszudrücken, der Glaube an die Sprache steht der Philosophie Nietzsches diametral gegenüber, immer sträubt sich für ihn die wahre Philosophie gegen ihr Medium.

3. Logik der Identität

Die enge Bindung von Logik und Sprache lässt Nietzsche – und das wird für die Grundlagen allen hermeneutischen Denkens bedeutsam – die Logik auf die Seite des Denkens rechnen und damit diametral allem Sein gegenüberstellen. „Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: *gesetzt, es giebt identische Fälle*. Thatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, *muß diese* Bedingung erst als erfüllt fingirt werden“ (NF, 40 [13], KSA 11, 633 f.). Die anti-aristotelische Einsicht in die Unmöglichkeit von Pluralität und die heraklitische in das ewige Werden vereinen sich in der Kritik der Logik; diese „beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z.B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben

3. „Wenn ich sage ‚der Blitz leuchtet‘, so habe ich das Leuchten einmal als Thätigkeit und das andre Mal als Subjekt gesetzt: also zum Geschehen ein Sein supponirt, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr *bleibt, ist*, und nicht ‚*wird*““ (NF 2, 84, KSA 12, 103f.).

Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit“ (MA 1, Nr. 11, KSA 2, 31). Wie sehr diese alltagsnotwendige, an die Sprache gebundene Logik mit dem Sein und der Vernunft verbunden ist, wird in folgender Notiz bereits durchdekliniert:⁴

die *Annahme des Seienden* ist nöthig, um denken und schliessen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes

deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: „das Seiende“ gehört zu unserer Optik.

die *fingierte Welt* von Subjekt, Substanz, „Vernunft“ usw. ist *nöthig* -: eine ordnende, vereinfachende, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. „Wahrheit“ – Wille, Herr zu werden über das Vierlei der Sensationen.

– die Phänomene *aufreihen* auf bestimmte Kategorien

– hierbei gehen wir vom Glauben an das „An sich“ der Dinge aus (wir nehmen die Phänomene als *wirklich*)

Der Charakter der werdenden Welt als *unformulierbar*, als „falsch“, als „sich-widersprechend“

Erkenntniß und *Werden* schließt sich aus.

Folglich muss „Erkenntniß“ etwas anderes sein: es muss ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muss die *Täuschung des Seienden* schaffen (NF, 9 [89], KSA 12, 382).

Die Logik präsupponiert die Trennung von Denken und Sein (vgl. auch Đurić 1985, 20 sowie Figl 1982, 75), Verstand und Logik entpuppen sich aber somit als Handlanger der Metaphysik, die stets voraussetzen, wogegen man anphilosophieren müsste. Diogenes scheint hier der vielleicht erste Kritiker von Verstand, Logik, Wahrheit und Metaphysik zu sein, wie im Dialog zwischen ihm und Platon in der Schilderung durch Diogenes Laertius deutlich wird:

4. So auch der Hinweis von Grimm (1977, 47) der auf die Bedeutung dieser Textstelle hinweist (hier korrigiert zitiert).

Als Platon sich über seine Ideen vernehmen ließ und von einer Tischheit und einer Becherheit redete, meinte Diogenes: „Was mich anbelangt, Platon, so sehe ich wohl einen Tisch und einen Becher, aber eine Tischheit und Becherheit nun und nimmermehr.“ Darauf Platon: „Sehr begreiflich; denn Augen, mit denen man Becher und Tisch sieht, hast du allerdings; aber Verstand, mit dem man Tischheit und Becherheit erschaut, hast du nicht“ (Diogenes 2020, 273).

Diogenes aber lässt das dahingestellt, greift zur Beantwortung des Vorwurfs weder auf die Sprache noch die Logik zurück. An anderer Stelle versucht Zenon zu beweisen, dass es keine Bewegung gäbe – und Diogenes stand „auf und spazierte hin und her“ (Brandt 2000, 170). Mit Diogenes verzichtet Nietzsche auf den Verstand, der sich der Logik bedient – beide sind umgekehrt Ausgangspunkt und Gegenstand seiner Kritik: Die Logik und das Seinsdenken finden sich auf Seiten der Metaphysik wieder; das Denken erzeugt das Sein, die Logik präsупponiert es; dermaßen sind Denken und Sein aneinander gebunden:

„Sachen selbst“ gibt es überhaupt gar nicht, ebensowenig wie ein Denken, das dem Seienden voraussetzungslos gegenüberstünde; Denken ist nicht ein geistiges Anschauen; das Denken steht nicht vor dem Seienden wie der Ochs am Berg; ein Denken hat bereits sein Werk getan, wenn wir Seiendes, Dinge, Eigenschaften der Dinge „vorfinden“. „Sachen selbst“ gibt es nur, wo bereits in irgendeiner Weise die Sachheit der Sache vorausgedacht ist; Seiendes gibt es nur im Licht einer seinsbegrifflichen Ausgelegtheit (Fink 1982, 161).

Spätestens hier drängt sich die Frage auf, was für Nietzsche den Kern metaphysischen Denkens als Zielpunkt seiner Kritik ausmacht.

4. Nietzsche und die Metaphysik

Die Kritik der Metaphysik schließt unmittelbar an die der Logik an: „Eine bloß scheinbare Welt wird als die wahre ausgegeben und über die Wirklichkeit gelegt: *die Logik entartet zur Zwei-Welten-Lehre, zur Metaphysik*“ (Müller-Lauter 1971, 13; Hervorhebung JS) Diese Geburt der Metaphysik aus der Notwendigkeit der Logik scheint mir einen Hinweis darauf zu liefern, was bei Nietzsche das Wesen der Metaphysik ausmacht: Sie denkt das werdende als das Seiende, sie schafft, Kraft der Logik und der Sprache, eine Entzweiung der Welt. Die Begriffe

sind – als erschaffene, als fingierte, als wirkmächtige Voraussetzungen des logischen Denkens – diese Grundlage der „Feststellung der Identität nichtidentischer Beziehungsglieder“ (Đurić 1985, 30), woraus folgt, dass die Verabschiedung des Seins an sich die Verabschiedung der Wahrheit, des (logischen, an Wahrheit sich orientierenden) Denkens – *und damit der Metaphysik* ist. Weil die Kritik aller Identitäten bei Nietzsche den Kern seiner Metaphysikkritik ausmacht, seine Philosophie insgesamt eine der Kritik ist, so bewegt sich sein Denken mehr den dialektisch-metaphysischen Richtungen bisheriger Philosophie entgegen, als dass er viele Vorläufer hätte, denen er folgen könnte.⁵ Insgesamt ist die Erkenntnis der Unwahrheit des Seins eine, die sich der Philosophie nicht nur Platons, sondern auch all seiner Fußnoten entgegenstellt: „Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird. [...] Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik“ (Heidegger 1951, 8). Nennt Sokrates denjenigen einen Dialektiker, der den Wesensbegriff eines jeden Dinges erfasst, so antwortet Nietzsche, dass dieses Trachten nach der Tiefe Dasein durch die Begriffe, die Logik und die Identitäten provoziert und ermöglicht wird, die es erlauben, dermaßen die Welt der Wahrheiten und sich in dieser einzurichten. Für Nietzsche ist das vorderste Ziel seiner genealogischen Methode gerade die Abschaffung der Metaphysik.⁶

Die Kritik aller Identitäten, das beständige Bestehen darauf, dass es niemals etwas Gleiches geben kann und die Voraussetzung desselben Grundübel der Philosophie ist, erweist einmal mehr, wie treffend die

5. Den Verbindungen der Dialektik und der Metaphysik kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Mir scheint es aber Foucault recht genau darum zu gehen, wenn er am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft* der Psychoanalyse vorwirft, „unerbittlich Teil der Dialektik des modernen Menschen“ zu sein (Foucault 2020: 551) – und ihr die Philosophie der Hammerschläge entgegenstellt.

6. S. bspw.: „Harmlosigkeit der Metaphysik in der Zukunft – Sobald die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, dass man sie vollständig sich erklären kann, ohne zur Annahme metaphysischer Eingriffe am Beginn und im Verlaufe der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom ‚Ding an sich‘ und der ‚Erscheinung‘ auf.“ (MA1, 10, KSA 2, 30) Die Existenz der Dinge an sich und der Erscheinung sind bei Nietzsche eng miteinander verbunden, weil „das Ding an sich [...] immer als der zureichende Grund der Welt der Erscheinung angesehen zu werden pflegt“ (MA, 1, 16, KSA 2, 36).

Interpretation der Philosophie Nietzsches von Deleuze (1976) ist, der die Antipodenstellung Hegels und Nietzsches hervorgehoben hat. Für Hegel ist „die *Verschiedenheit* vielmehr eine *Gränze* der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist.“ (Hegel 2018, 11) Hegels Philosophie baut auf der Überzeugung auf: „Das Element des Wahren ist der Begriff.“ (ebd., 5) – einer Einsicht also, der Nietzsche nur *unter dem Vorzeichen, dass diese Wahrheit metaphysischer Irrtum ist*, zustimmt. Nach allem bereits Dargestellten erscheint es mir nicht notwendig, diesen Punkt weiter zu vertiefen. Interpretationen, nach denen Nietzsche sich der Bedeutung der Hegelschen Philosophie allmählich bewusstwerde,⁷ scheinen ausreichend widerlegt.

Aufgrund der großen Wirkmächtigkeit sowie der Bedeutung für die Übertragung der Identitätskritiken auf die Rolle der Hermeneutik (s. Abschnitt 5) sei hier noch auf den Metaphysikvorwurf desjenigen eingegangen, der der Philosophiegeschichte eine Seinsvergessenheit attestierte: Gerade bei der hier verhandelten Frage nach Identität scheint die Interpretation von Deleuze und der damit einhergehende Metaphysikvorwurf entlang der Betrachtung des Seins und des Werdens, der Identität und der Differenz, wegweisend zu sein. Damit können die zahlreichen Hinweise zum Metaphysikvorwurfs Heideggers an Nietzsche⁸ hier am Thema der Identität und des Seins gebündelt werden, die stets voraussetzen, worauf alle Metaphysik angewiesen ist. Đurić verweist darauf, „[d]aß Heidegger in hohem Grade die Bedeutung der Nietzscheschen ‚Umkehrung‘ der Metaphysik unterschätzt hat, indem er diese ‚Umkehrung‘ als ein Ereignis innerhalb der Metaphysik, und nicht als Andeutung eines neuen philosophischen Anfangs aufgefaßt und gedeutet hat, [was] auch viele andere zeitgenössische Interpreten und Kommentatoren des Nietzscheschen Werkes gezeigt [haben], besonders einige französische Autoren.“ (Đurić 1985: 4; vgl. auch viele der Artikel in Blanchot/Hamacher 1986) Die „Kritik gegen die logische Identität“ (Deleuze 1976, 51) aber *lässt das Denken des Seins wie des Nichts nicht zu*: „Sein oder Nichts, Sein oder Nicht-Sein sind gleichermaßen undifferenziert: beide Konzeptionen treffen sich in der Vorstellung

7. So bspw. Röttges (1972) und Linke (2009).

8. Siehe beispielsweise die Hinweise von Eugen Fink (1982, S. 179 ff.), deutlicher noch Wolfgang Müller-Lauter (v.a. Müller-Lauter 2019) sowie dem ausgezeichneten Werk von Đurić (1985).

eines Werdens, das einen Endstand aufweist [...]. Beide Konzeptionen [...] fallen ins Undifferenzierte, ins Identische, zurück.“ (Deleuze 1976, 52) Nietzsches Konzept der ewigen Wiederkehr, das Heidegger für das metaphysische Konzept Nietzsches hält, ist aber gerade

keineswegs Denken des Identischen, vielmehr ein synthetisches, ein Denken des vollkommen Unterschiedenen [...]. Dieses Prinzip ist die Reproduktion des Diversen schlechthin, das der Wiederholung der Differenz: und darin das Gegenteil von „Adiaphorie“. Wahrlich, wir verstehen so lange nicht die ewige Wiederkunft, als wir sie zu einer Folge oder einer Anwendung der Identität degradieren. Wir verstehen sie so lange nicht, als wir sie nicht als Gegensatz zur Identität fassen (Deleuze 1976, 52 f.).

Nietzsche möchte die Kategorien der Metaphysik nicht umkehren, sondern überwinden (vgl. Grimm 1977, 35), sein Wille der Macht hat nichts mit den metaphysischen Prinzipien zu tun (vgl. Grimm 1977, 16); es geht ihm, wie Deleuze, um die *Werdensvergessenheit*. Gilt nach Heidegger: „Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird.“ (s.o.), so wird nun deutlich, wie sehr Nietzsche dem zustimmt – und die Abschaffung des Seins wie der Metaphysik fordert.⁹

9. Aus der dargestellten unauflösbar miteinander verbundenen Kritik der Identitäten als Metaphysikkritik ergibt sich außerdem ein Beitrag zur Diskussion um das Wesen der Genealogie als Methode bei Nietzsche (und Foucault): Die genealogische Methode wird teils recht historisch verstanden (so etwa im Untertitel des Werks von Stingelin (1996), der ein „Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)“ sieht; ähnlich im Werk von Saar (2007)). Wenngleich die historische Kritik sicherlich eine Aufgabe der Genealogie (vor allem bei Foucault) ist, so denke ich, dass insbesondere bei Nietzsche die Verbindung von sprachlicher und ontologischer Kritik eine Perspektive bietet, die Deleuze aufgreift und die eine „genealogische Perspektive“ (Balke 1998, 32) ist. Entgegen Saars Eindruck, Deleuzes Werk sei nicht „der Genealogie als allgemeiner Methode verpflichtet“ (Saar 2007, 195), scheint mir der Befund Foucaults, der historische Sinn des Genealogen sei wirklichkeitsidentitäts- und wahrheitszersetzend (vgl. Foucault 2002, 186-190), eben auf die bereits herausgestellten Formen der Identität als stets miteinander verbundener zuzutreffen. Die Skepsis gegenüber allen Identitäten bildet, nach Foucault, gar die Grenze der Genealogie als historischer Kritik: weil „es bei solch einer Suche in erster Linie darum geht, das Wesen der Sache zu erfassen, ihre reinste Möglichkeit, ihre in sich gekehrte Identität, ihre unveränderliche, allem Äußerlichen, Zufälligen, Späteren vorausge-

5. Kritik der persönlichen Identität

Die kurzen Skizzen der verschiedenen Identitätskritiken, die nur angerissen werden konnten, hängen bei Nietzsche mit der Kritik der persönlichen Identität, so werde ich folgend verdeutlichen, eng zusammen. Dabei ist die Skepsis Nietzsches gegenüber dem ‚Ich‘ bekannt und gerade in den letzten Jahrzehnten seine Erkenntnis der sozialen und historischen Bedingtheit des Subjekts auch im Sinne eines zeitgenössischen Subjektbegriffs wichtig geworden – war er der erste, der die dem aufklärerischen Subjektverständnis inhärenten Einheitsvorstellungen unterminierte (vgl. Saar 2007, 98), um mithilfe eines nicht-transzendentalen Subjektbegriffs beschreibbar zu machen, dass und wie sich „Subjektivität in wert- und sinnhaften Praktiken [menschlicher Interaktion] allererst bildet, formiert und [durch sie] verändert wird“ (Saar 2007, 99). Mir scheint es sich bei dieser Kritik des Subjektbegriffs gerade um die konsequente Fortführung der ontologisch-sprachlichen Identitätskritik zu handeln, die dem gleichen Ursprung – der Kritik der Möglichkeit von Identität, von Gleichheit – entstammt:

Subjekt: das ist die Terminologie unsres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls [...]. „Subjekt“ ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären: aber *wir* haben erst die „Gleichheit“ dieser Zustände geschaffen; das *Gleichsetzen* und *Zurechtmachen*

hende Form. Wer solch einen Ursprung sucht, der will finden, ‚was bereits war‘, das ‚Eigentliche‘ eines mit sich selbst übereinstimmenden Bildes; er hält alle Wechselfälle, Listen und Verkleidungen für bloße Zufälle und will alle Masken lüften, um die eigentliche Identität zu enthüllen.“ (Foucault 2002, 168) Foucault betrachtet die Methode der Genealogie als der Metaphysik entgegengesetzt: „So stellt er [Nietzsche; JS] im ersten Paragraphen von Menschliches, Allzumenschliches den Wunderursprung, nach dem die Metaphysik sucht, den Analysen einer historischen Philosophie gegenüber, die nach Herkunft und Anfang fragt.“ (Foucault 2002, 167). Es ist aber die Aufgabe des Genealogen, „aufmerksam auf die Geschichte [zu hören], statt der Metaphysik zu glauben“ (ebd., 168), nicht wieder sprachlichen Repräsentationen zu verfallen. Es „bleibt aus immanenztheoretischer Sicht gerade im Aufweis des jederzeit untilgbaren Bezugs auf unhintergehbare (und nicht repräsentations-logisch modellierbare) implizite Voraussetzungen stets ein Kritikpotential erhalten“ (Rölli 2015: 39 f.).

derselben ist der *Thatbestand*, nicht die Gleichheit (– diese ist vielmehr zu *leugnen* –)“ (NF, 10 [19], KSA 12, 465).¹⁰

Auch hier schließt Nietzsche an Lichtenberg an, dessen „Sprachkritik an der grammatikalischen Bedingtheit der cartesianischen Formel *cogito ergo sum* [er] noch radikalisiert: Als Setzung des Denkens entlarvt er das ‚Ich‘ als weitere ‚regulative Fiktion‘, mit deren Hilfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit‘ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird“ (Stingelin 1996, 124 f.; darin: KSA 11, 526). Man kann also, folgendes Zitat aus dem Zusammenhang nehmend, schließen: „Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache.“ (MA1, Nr. 14, KSA 2, 35) Die Unmöglichkeit der Einheit des Individuums ist es, die die heraklitische Unmöglichkeit, zweimal in den selben Fluss zu steigen, verdoppelt: „Auch hier sogar, wenn wir in den Fluss unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklit’s Satz: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss. Das ist eine Weisheit, die allmählich zwar altbacken geworden, aber trotzdem eben so kräftig und nahrhaft geblieben ist, wie sie es je war“ (MA 1, Nr. 223, KSA 2, 477). Nicht nur dem Fluss also kommt keine kontingente Identität zu – auch dem Subjekt nicht. Interessanterweise leitet Nietzsche die Unmöglichkeit des Ich an anderer Stelle vom bereits genannten Beispiel Lichtenbergs, dem Blitz, ab: „Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als *Ursache* z.B. vom Blitz zu sagen: ‚er leuchtet‘. Oder gar das Wörtchen ‚ich‘. Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als *Ursache des Sehens selbst* zu setzen: das war das Kunststück in der Erfindung des ‚Subjekts‘, des ‚Ichs‘;“ (NF 2, 193, KSA 12, 162).

Für Nietzsche war die Kritik des Subjektbegriffs gerade deshalb so wichtig, weil er ihm das „Grundmodell der Identität“ zu sein schien, der „zunächst die Einheit konstituiert, die sich als Grundlage aller logischen Funktionen findet“ (Đurić 1985, 67).¹¹ Und in die andere

10. Mir scheinen auch und gerade die Betonungen Nietzsches – die bspw. Grimm (1977, 89 f.) für dieses Zitat nicht übernimmt – die Parallelen zu anderen Identitätskritiken hervorzuheben.

11. Diese fingierte Einheit scheint immer wieder auf großes Unverständnis zu stoßen. Deleuze schreibt in *Differenz und Wiederholung* sehr ähnlich: „Denn die Repräsentation hat mit der Bindung der Individuation an die Form des Ego und an die

Richtung erwächst, das sei hier nur angedeutet, daraus die Anthropologie Nietzsches, die dem interpretativen Charakter des Subjekts aus anderer Blickrichtung her Rechnung trägt:

Vielmehr ist sein Entwurf von einer bestechenden Konsequenz, gerade was das ontologische Grundkonzept betrifft. Die immanente Stringenz des Ansatzes erweist sich auch im Verständnis des menschlichen Subjekts von ontologischen Prämissen her. So ist die fundamentale Bestimmung des Seins im ganzen, dessen plurale Strukturierung, auch für das menschliche Sein konstitutiv. Und da sich in jedem Seienden, insofern es eine Pluralität von „Willen zur Macht“ ist, ein interpretativer Prozeß vollzieht, ist zu erwarten, daß auch der Mensch als interpretatives Geschehen aufgefaßt werden kann. Dieses Grundgeschehen, das „ontologische Interpretieren, ist demnach für

Materie des Ichs ihren Ausgang genommen. Für sie ist nämlich das Ego nicht nur höhere Individuationsform, sondern das Rekognitions- und Identifikationsprinzip für jedes Individualitätsurteil, das sich auf die Dinge bezieht: ‚Dasselbe Wachs ist es ...‘ Für die Repräsentation muß *jede Individualität personal* (Ego [je]) und *jede Singularität individuell* (Ich [Moi]) sein. Wo man nicht mehr ‚ich‘ [je] sagt, hört also auch die Individuation auf, und wo die Individuation aufhört, gibt es auch keine mögliche Singularität mehr.“ (Deleuze 2007: 345) Das aber ist notwendige Konsequenz einer immanenzontologischen Philosophie, einer Philosophie des Werdens, die in der Tat durch Nietzsche auf Lichtenberg und Spinoza zurückführt: „Diese Philosophie des Werdens, die das vermeintliche Individuum nicht als unteilbares versteht – ‚Ein Grad, eine Intensität ist ein Individuum, Haecceitas, Diesheit, die sich mit anderen Graden, mit anderen Intensitäten zusammenschließt, um ein anderes Individuum zu bilden‘, Deleuze und Guattari, Tausend Plateaus, S. 345 –, ist schon der spinozistischen Philosophie des 17. Jahrhunderts, der auch Georg Christoph Lichtenberg sich verpflichtet wußte, weniger fremd, als es nach ihrer vor allem in der Bundesrepublik arg befehdeten poststrukturalistischen Aktualisierung durch Gilles Deleuze und Felix Guattari den Anschein haben mag/mochte“ (Stingelin 1996, 29). Die Bezüge zu Spinoza werden aus Platzgründen nicht mehr ausgeführt – Nietzsche sieht als große und in unserem Zusammenhang verständliche Gemeinsamkeit beider die „Gesamttenenz [...] die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen“ (KSB 6, 111; [1881,135 – An Franz Overbeck, 30/07/1881]). Vgl. zur Bedeutung Spinozas in diesem Kontext auch Deleuze (1976, 69-71).

Gerade sozialwissenschaftlich scheint mir eine solche Übertragung der Identitätskritik bislang auszubleiben – und äußerst lohnenswert. Casale drängt wohl in eine solche Richtung, wenn sie die Fruchtbarmachung des Deleuzeschen Differenzbegriffs für die Subjekttheorie fordert (vgl. Casale 2001). Scheinen sozialtheoretische Vorstellungen Differenz noch als Nicht-Identität zu denken, so wäre gerade in der Fortführung der angedeuteten Übertragung ontologischer auf sozialtheoretische Argumente m.E. ein Potenzial, das auch ermöglichte, Reifizierungsproblematiken perspektivisch zu entkommen.

jedes Auslegen und Verstehen im spezifisch anthropologischen Sinn konstitutiv, insofern es die Existenzweise des Menschen noch vor aller interpretierenden Tätigkeit im herkömmlichen Sinn bestimmt (Figl 1982, 122).

Was aber bedeutet nun diese Zerstörung aller Identitäten, ihre Zurückweisung als metaphysische Irrtümer, für eine Hermeneutik nach Nietzsche?

6. Nietzsche und die Hermeneutik

Hermes als Erfinder von Sprache und Schrift, die Hermeneutik als Kunst ihrer Auslegung: „Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache“ (Gadamer 1972, 361), so zitiert Gadamer Schleiermacher, gar „dieser ganze Vorgang ein sprachlicher“ (ebd., 361), schließt er an. Nietzsche teilt die wichtigen Voraussetzungen der Hermeneutik: „Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst“ (Gadamer 1972, 379), es gibt eine „innige Einheit von Sprache und Denken“ (ebd., 380). All das würde Nietzsche unterschreiben, wengleich unter umgekehrten Vorzeichen: als Zeichen und Gegenstand des zu Problematisierenden. Nietzsche sieht, wie es im Ausschreibungstext heißt, „the birth of this otherness already in the roots of identity“. Hier scheint sich mir ein Kreis zu schließen, der folgenreich ist: Das Denken einer Hermeneutik als Aktivität eines Subjekts, das das Sein der Dinge an sich als interpretatives Geschehen allererst fingiert und damit erschafft, muss sich mehrfachen Herausforderungen stellen. Zu denken, dass ein *Subjekt* sich im Medium der *Sprache* einer *Sache* widmet – ist nach Nietzsche gleich dreifach problematisch. Was als Kerngedanke der Hermeneutik gelten kann, bedarf also nach Nietzsche eines radikalen Umdenkens. Hermeneutik ist aber damit nicht gänzlich zu negieren: Ihr Gegenstand ist das, was bei Nietzsche paradoxerweise der Schein ist; der aber ist, „wie ich es verstehe, [...] die wirkliche und einzige Realität der Dinge“ (NF, 40 [53], KSA 11, 654).

Mit der Hervorhebung des Scheins ist implizit der subjektive Pol im Prozeß des Weltverstehens unterstrichen worden, während der objektive sich immer mehr verflüchtigt. Er wird, in Nietzsches Terminologie, letztlich zu einem „Nichts“: die Existenz einer wahren Welt von Objekten, wird negiert. Sie wird jedoch nicht total verneint,

sondern nur in ihrer autonomen, „an sich“ seienden Daseinsweise. „Welt“ nämlich gibt es für die verstehenden Individuen, aber nicht als eine von ihnen unterschiedene, sondern nur als eine von ihnen geschaffene (Figl 1982, 115; Kommasetzung sic).

Aus der identitätskritischen Einstellung erwächst eine Metaphysikkritik, die alle Welt zur Interpretation erklärt – „Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es gibt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen *ausgelesen* und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.“ (NF, 1 [115], KSA 12, 38) Dass das Denken das Sein präsupponiert verunmöglicht die hermeneutische Vorstellung einer Gegenüberstellung eines Subjekts mit etwas vorgängig Gegebenen und die Möglichkeit der Überwindung einer Distanz zwischen Ich und Sein. Wenn Gadamer sagt: „Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.“ (Gadamer 1972, 366), so würde Nietzsche ergänzen: und diese das Sein an sich und damit Teil des metaphysischen Irrtums, der einzigen Realität der Dinge. Bei Saar heißt es in Bezug auf das zu denkende Subjekt ähnlich: „Eine nicht-metaphysische Perspektive auf die Einheit des Selbst, d. h. auf seine Identität und Wesenheit, würde also der Tatsache Rechnung tragen, dass es erst etlicher Identifizierungs- und Integrationsleistungen bedarf, die das Selbst erzeugen, dessen Einheit also nicht schon gegeben ist.“ (Saar 2021, 162) Nicht nur, wie Saar (2021) betont, kollektive – auch persönliche Identität ist Produktion, Wahrheit, kurz: ist Identität.

Für die Bedeutung der Hermeneutik scheint mir Derridas Beobachtung sehr wichtig, die vieles des bislang Vorgebrachten zusammenführt – von der Seinskritik, der Metaphysik (und der Rolle Heideggers) sowie der Verwobenheit der Hermeneutik damit. Die Nietzsche-Lektüre Heideggers ist für Derrida eine, die

in bezug auf die De-limitierung der ontologischen Problematik nicht *einfach* auf dem falschen Weg scheint./ Fast in der Gesamtheit ihre Verlaufs hält sie sich tatsächlich – dies betrachtet man oft als ihre These – im hermeneutischen Raum der Frage der Wahrheit (des Seins) auf. Während sie den Anspruch erhebt, zu Nietzsches innerstem denkerischen Willen vorzudringen [...], kommt sie zu dem Schluß, daß dieser, als Vollendung, noch zur Geschichte der Metaphysik *gehört* (Derrida 1986: 155 f.).

Dadurch aber schreibt er „seinerseits wieder die hermeneutische Geste ein“ (ebd., 156) – weshalb man „die Lektüre ‚Nietzsches‘ durch

Heidegger“ neu ansetzen, „sie dem speculum und dem hermeneutischen Zirkel entreißen“ (ebd., 158) müsste. Was aber wäre dann das Wesen einer Hermeneutik, die, vom Erkenntnisdrang getrieben, zum ständigen Identifizieren drängt? Vielleicht wäre eine solche hermeneutische Geste der Drang zur Metaphysik, die *das Menschliche schlechthin* ausmacht, das beständige Harmonisieren unserer fingierten Welt – und für Nietzsche der Pol des äußersten Pessimismus:

„Wir [Menschen] tragen doch ein Maaß in uns, womit wir hier das Dasein messen und das ganz unverrückbar ist: es wird wohl der Satz der Identität sein. Wiederum ist dieses Maaß gerade die einzige *Harmonie*, welche wir kennen. Uns [anti-metaphysisch denkenden, genealogischen Philosophen] scheint es so, daß die disharmonische Welt existirt, jene Harmonie im Satz der Identität aber nichts als eine Theorie, eine Vorstellung ist. [...]

Also: die Unterscheidung zweier Welten, von denen die eine die schlechtere ist, die unwirklichere [nicht-sprachliche] im Vergleich zu einer *wirklicheren* besseren [unserer am Maaß des Daseins gemessenen, die den Glauben an die Identitäten hat], *die These somit des Pessimismus* ist die Thatsache, welche allem Werthschätzen [– welches die Identitäten stets voraussetzt –] vorausliegt; sie liegt in der Constitution des urtheilenden Verstandes, der von der Identität als der ihm zugänglichen Welt ausgeht“ [NF, 1875, 9 [1], KSA 8, 136].

Seinsbegriffliches Denken als identifizierendes Denken, Sein und Identität markieren den metaphysischen Ursprung – ebenso wie das Menschliche, das Werthende schlechthin. „Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende.“ (Za, KSA 4, 75) Nietzsche aber stellt dieser wertenden, menschlichen, pessimistischen Einstellung sich entgegen: „In diesem Sinne habe ich das Recht, mich selber als den ersten *tragischen Philosophen* zu verstehn – das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen“ (EH, KSA 6, 312). ‚Tragisch‘ aber ist bei Nietzsche die Art der fröhlichen Wissenschaft, das freudige Hammerschwingen. Vielleicht also haben wir es bei der hermeneutischen Passion mit etwas überaus Menschlichem, *Allzumenschlichem*, zu tun. Der Philosoph aber müsste dann, um Philosoph zu bleiben, vielleicht schweigen (vgl. MA1, Nr. 8, KSA 2, 22). Der Weg zum Philosophieren wäre der des

Nichtsprechens – der, Ironie der Sprachgebundenheit des Seins, nur sprachlich zu weisen ist.

Pyrrhon: Du hast Recht! Ich will gegen alle Worte misstrauisch sein. – Der Alte: Dann wirst du schweigen müssen. – Pyrrhon: Ich werden den Menschen sagen, dass ich schweigen muss und dass sie meinem Schweigen misstrauen sollen. – Der Alte: Du trittst also von deinem Unternehmen zurück? – Pyrrhon: Vielmehr, – du hast mir eben das Thor gezeigt, durch welches ich gehen muss. – Der Alte: Ich weiss nicht –: verstehen wir uns jetzt noch völlig? – Pyrrhon: Wahrscheinlich nicht. – Der Alte: Wenn du dich nur selber völlig verstehst! – Pyrrhon dreht sich um und lacht. – Der Alte: Ach Freund! Schweigen und Lachen, – ist das jetzt deine ganze Philosophie? – Pyrrhon: Es wäre nicht die schlechteste (MA2, Nr. 213, KSA 2, 646).

Literaturverzeichnis

Balke, Friedrich (1998). Gilles Deleuze. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag.

Blanchot, Maurice; Hamacher, Werner (Hg.) (1986): Nietzsche aus Frankreich. Essays. Frankfurt a. M., Ullstein.

Brandt, Reinhard (2000). Philosophieren in Bildern. Von Giorgione bis Magritte. Köln, DuMont.

Casale, Rita (2001): Die Verwandlung der Philosophie in eine historische Diagnostik der Differenzen. In: Lutz, Helma; Wenning, Norbert (Hg.): Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft. Opladen, Leske + Budrich, 25-46.

Deleuze, Gilles (2007). Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München, Wilhelm Fink.

Deleuze, Gilles (1976). Nietzsche und die Philosophie. Übersetzt von Bernard Schwibs. München, Rogner & Bernhard.

Derrida, Jacques (1986): Sporen. Die Stile Nietzsches. In: Blanchot, Maurice; Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Essays. Frankfurt a.M., Ullstein, 129-168.

Diogenes Laertios (2020). Leben und Lehre der Philosophen. Hg. von Fritz Jürß. Ditzingen, Reclam.

Đurić, Mihailo (1985). Nietzsche und die Metaphysik. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

Figl, Johann (1982). Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. Berlin, De Gruyter.

Fink, Eugen (1991). Nietzsches neue Welterfahrung. In: Eugen Fink (Hg.). 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Frankfurt a. M., Athenäum, 126-139.

Foucault, Michel (2002). Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits II. 1970-1975. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 166-190.

Foucault, Michel (2020). Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. 24. Auflage. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Gadamer, Hans-Georg (1972): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Dritte, erweiterte Auflage. Tübingen, J.C.B. Mohr.

Gisinger, Ralf (2020). Philosophien der Pluralisierung. Begegnungen des Politischen zwischen Gilles Deleuze und Jean-Luc Nancy. Paderborn, Verlag Wilhelm Fink.

Grimm, Rüdiger Hermann (1977). Nietzsche's Theory of Knowledge. Berlin, De Gruyter.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018): Hauptwerke in sechs Bänden. Band 2. Phänomenologie des Geistes. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin (1951). Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

Laertius, Diogenes (1998). Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Lichtenberg, Georg Christoph (1998). Schriften und Briefe. Zweiter Band. Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher. 6. Auflage. Frankfurt am Main, Insel-Verlag.

Liebsch, Burkhard (2018). Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen. Freiburg/München, Verlag Karl Alber.

Linke, Jörg-Hennrich (2009): "... sie riecht anstößig Hegelisch". Zum Problem der Dialektik bei Friedrich Nietzsche. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Müller-Lauter, Wolfgang (1971). Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

Müller-Lauter, Wolfgang (2019): Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation. In: Volker Gerhardt, und Wolfgang Müller-Lauter (Hg.): Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Aufnahme und Auseinandersetzung; Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert. Reprint 2019. Berlin, De Gruyter, 132-192.

Rölli, Marc (2015). Gilles Deleuze. Philosoph der Immanenz. In: Friedrich Balke/Marc Rölli (Hg.). Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze - Aktuelle Diskussionen. Bielefeld, transcript Verlag, 29-70.

Röttges, Heinz (1972). Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Berlin/New York, Walter De Gruyter.

Saar, Martin (2007). Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt/Main/New York, Campus-Verlag.

Saar, Martin (2021). Das Trauma des Werdens – Nietzsche gegen die Identität. In: Anthony K. Jensen/Carlotta Santini (Hg.). Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow. Berlin, De Gruyter, 159-174.

Stingelin, Martin (1996). "Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). Paderborn, Wilhelm Fink.

Stingelin, Martin (2000). Sprachphilosophie. In: Ottmann, Henning: Nietzsche-Handbuch. Leben. Werk. Wirkung. Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 330-331.

Windelband, Wilhelm (1905): Platon. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag.