

Peter Blomen*

*Wahrheitssuche und Weisheitsliebe –
Die Geschichte einer Komplementarität*



Topologik
EISSN
2036-5462

Suggested citation for this article:

Blomen, P. (2013), «Wahrheitssuche und Weisheitsliebe – Die Geschichte einer Komplementarität», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 13: 37-62;

URL: http://www.topologik.net/Peter_Blomen_Topologik_Issue_n.13_2013.pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Zusammenfassung

In meinen Ausführungen zur Thematik menschlicher *Wahrheitssuche und Weisheitsliebe*, rekonstruiere ich die *Geschichte einer Komplementarität*. Zunächst setze ich mich mit Giorgio Collis kühner Hypothese auseinander, dass der *Wahnsinn die Quelle der Weisheit* ist und zugleich die *Geburt der Philosophie* ermöglichte.

Den Bedeutungsgehalt des Begriffs Philosophie evaluiere ich anhand eines Rekurses auf die *stoischen Exerzitien der Weisheit* und zeige, dass zu *philosophieren* heißt, leben und lieben zu lernen, Freundschaft zu schenken. Daraufhin vergleiche ich zwei konträre Perspektiven, indem ich mich mit Nietzsche und Foucault auf Spuren-suche in Sachen *Wahrheit und Weisheit* begeben. In einem nächsten Schritt analysiere ich Michel Foucaults Entwurf einer *Ethik und Ästhetik der menschlichen Existenz*. Philosophieren heißt bei ihm, sich um die Freiheit und Wahrheit des Subjekts zu bemühen - in Form der *Sorge um sich selbst*.

Schließlich gebe ich Einblicke in eine vergangene Welt: Die *Höhle der vergessenen Träume* und der *schamanistische Kosmos* sind untrennbar verknüpft mit menschlicher Suche nach Wahrheit - und zudem als *Urknall menschlicher Kreativität* ein bedeutender Teil seiner Suche nach *Weisheit und Spiritualität*. -

Schlüsselwörter: Wahnsinn; Weisheit; Wahrheit; Selbstsorge; Hermeneutik des Subjekts.

Abstract

In my explanations in connection with the theme of human *search of truth and love of truth*, I reconstruct the *history of a complementarity*. First of all I analyse the bold hypothesis of Giorgio Collis, that *religious mania is the source of wisdom* and, at the same time, renders possible *the birth of philosophy*.

In connection with the significance of the concept Philosophy I evaluate, with the support of an appeal to the *stoical spiritual meditation of wisdom* and show that to philosophize means to learn living and loving to grant friendship. As a result I compare two contrary perspectives, insofar as I proceed together with Nietzsche and Foucault on the trail concerning truth and wisdom. In a following step I analyse Michel Foucaults model for an *Ethic and Aesthetic of Human Existence*. To philosophize for him, means to strive for the freedom and truth of the subject - in the form of *concern about oneself*.

Finally I give insights into a past world: the *cavern of the forgotten dreams* and the *shamanistic cosmos* are inseparably connected with human search after truth - and moreover as the *Big Bang of human creativity* a significant part of his search for *Wisdom and Spirituality*. -

Keywords: Religious mania; Wisdom; Truth; Concern about oneself; Hermeneutics of the Subject.

* Peter Blomen (Mönchengladbach)

1. Einleitende Überlegungen

Die folgenden Erwägungen gehen von dem Grundgedanken aus, dass die Geschichte der Philosophie eine der abenteuerlichsten Unternehmungen darstellt, auf die sich die Menschheit, der menschliche Geist in der Vielfalt seiner Dimensionen je eingelassen hat. Dass Philosophie nie ausschließlich in ihrer singularischen Form aufgetreten ist, scheint eine Binsenwahrheit, die allerdings, bei der Betrachtung der heutigen heterogenen Manifestationen von Philosophie umso deutlicher hervorgehoben werden soll.

Und ebenso soll die Frage erwogen werden, ob über alle epistemische Diversität, methodische Pluralität und kognitive Heterogenität der verschiedensten, das heißt global differierenden Philosophien und deren systemische Konstruktionen hinaus Leit- oder Grundgedanken auffindbar sind, die von philosophierenden Menschen auch noch in Jahrzehnten oder gar in Jahrhunderten formuliert werden könnten. Also muss auch der Frage nachgegangen werden, wie Philosophie ihren Anfang nahm, welche kulturell-sozialen Faktoren und daraus hervorgehende Paradigmenwechsel dazu beitrugen, dass sie zu dem werden konnte, als was sie heute überwiegend betrachtet wird: als ein kritisches Instrumentarium des Denkens – unter Rückgriff auf Rationalität, Erkenntnisinteresse und Eingeständnis der grundsätzlichen Fehlerbarkeit des menschlichen Erkenntnisapparates – ein Zugeständnis, das die vielleicht schwerste Bürde der Philosophien jedweder Couleur und jedweder Provenienz darstellt: Denn, wenn unser Erkenntnisapparat als unvollkommen, fehlerhaft, der Täuschung unterliegend verstanden wird, wie kann das *animal rationale* dann je zu vollgültigem Wissen bzw. zur nicht weiter hinterfragbaren Gewissheit des von ihm Wissbaren gelangen?¹

Dieser skeptische Zweifel durchzieht die philosophiegeschichtliche Realität, er ist Ausdruck einer bewusst gewählten Geisteshaltung und er bezweifelt im Wesentlichen, das heißt: als „skeptischer“ oder in seiner starken Form als „radikaler Zweifel“, die oben genannte Gültigkeit der unser Denken konstituierenden und unsere Welt konstruierenden, das heißt die fundamentalen und letztgültigen, weil nicht weiter hinterfragbaren Prinzipien, unseres bewussten Denkens - die der Rationalität und der Logik.

Beim Blick in die Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, wird der Begriff „Wahrheit“ bereits im ersten Aussagesatz des Verfassers des dreizehnseitigen Artikels auf seinen Definitionsbereich hin eingeschränkt beziehungsweise festgelegt: „Den Definitionsbereich von Wahrheit bilden in seiner weitesten Fassung die Bewusstseinsinhalte und das Bewusstsein selber, die als Abbilder philosophisch sekundär bezüglich dessen sind, was sie abbilden.“

¹Diese Feststellung hält Heiner Craemer im ersten Satz seiner Studie über den Skeptischen Zweifel für fundamental, wenn wir uns mit der Philosophie als Wissenschafts-, Mentalitäts- und Zweifelsgeschichte auseinandersetzen wollten: „*Seit es Philosophie und Wissenschaft gibt, gibt es auch den skeptischen Einwand gegen sie. Und solange es diesen Einwand gibt, kommen auch seine Widerlegungen vor, ist er immer wieder so oder so zurückgewiesen worden, ohne dass deswegen die Skeptiker schon ausgestorben wären oder auch nur der Zahl nach abgenommen hätten.*“ – Vgl.: Heiner Craemer, *Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung*. Alber. *Fermenta philosophica*. Freiburg/München 1974. – Vgl.: S.11. – Über den Sinn und Zweck des Skeptikers und der von ihm gelebten Skepsis als einen der abendländisch-philosophiegeschichtlichen Realität immanenten Antagonismus, notiert er lakonisch: „*Der Skeptiker hat durch gute und raffiniert ausgeformte Argumente die Basis der Vernunft und ihren Sinn in Frage gestellt.*“ – Ebd. S. 11.

Diese „weiteste Fassung von Wahrheit“, so fährt der Verfasser fort, „geht davon aus, dass bewusste Widerspiegelung mehr oder minder adäquat ist, so dass für sie insgesamt wie für ihre unterscheidbaren Teile oder Stufen (sinnliche und rationale Stufe der Erkenntnis) die Frage nach Wahrheit Berechtigung habe.“ Und er schlussfolgert, dass „Wahrheit den Empfindungen und Wahrnehmungen“ ebenso zukomme, wie z.B. „den Begriffen, Aussagen, Theorien, Ideologien oder Wertungen. Auch wenn der Definitionsbereich enger gefasst wird, so bleibt bestehen, dass die Abbilder philosophisch sekundär, d.h. ihrer Herkunft und ihrem Inhalt nach letztlich durch die objektive Realität bestimmt und wahr genau dann sind, wenn sie mit dem, was sie abbilden (widerspiegeln), übereinstimmen“.²

In dieser Untersuchung werde ich die Schwerpunkte meiner Überlegungen weniger auf die gängigen Wahrheitstheorien legen, vielmehr interessiert mich das wechselhafte Spiel, der mentalitätsbedingte, das heißt kulturgeprägte und kulturprägende Diskurs hinsichtlich der Verständnismöglichkeiten und Begriffsprägungen von Wahrheit(en), deren Derivat, das heißt: deren jeweiliges komplementäres Pendant, zum Beispiel in Gestalt der Weisheitslehren in den Kulturen und Religionen. Dass alles, was wir denken, schreiben, kalkulieren und schließlich organisieren, in hohem Maße von unserem Wahrheitsbegriff abhängig ist, ist ein Indiz für die Bedeutung dieses Begriffs - steht er doch in Kontrast zum Begriff der Falschheit oder der Unwahrheit, also der Lüge hinsichtlich des Aussagegehaltes einer Aussage.

In einer solchen Kette von Reflexionen kann auf den Rekurs auf Friedrich Nietzsches sprachkritische Untersuchung: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ nicht verzichtet werden, jedoch versuche ich in einem weiteren Schritt die Konsequenzen, die Nietzsche aus den Überlegungen dieser frühen Schrift zieht, weiter zu entwickeln, indem ich in aller Kürze auf seine Abhandlung: „Die fröhliche Wissenschaft“ Bezug nehme. Dort, so meine Vermutung, hat Nietzsche die Erkenntnisse aus seiner frühen Sprachkritik nicht nur weiter entwickelt, sondern in dem Sinne dynamisiert, dass er für einen mehrdimensionalen Wahrheitsbegriff plädiert, insofern er für Wege zur Wahrheit ähnlich dem von Paul Feyerabend als „anarchistisch“ titulierten Erkenntnisweg des „Anything goes“ bezüglich der Wahrheitssuche und -findung argumentiert: Das menschliche Streben nach Wahrheit, aufgefasst und verstanden als individuelle, personalisierte Suche nach Vervollkommnung einerseits und die gleichzeitige Verabschiedung der gängigen, das heißt eindimensionalen Wahrheitstheorien andererseits, da es, so Nietzsche, seinen Gedanken und seine Methodik des Perspektivismus als wichtigstes Kriterium seiner Wahrheitssuche zugrunde gelegt, weder *Adäquation*, *Korrespondenz*, *Kohärenz* noch *Konsens* bezüglich dessen geben könne, was Individuen, Nietzsche spricht von „frei gewordenen Geistern“, als „Wahrheit“ begreifen wollen.

Meines Erachtens sind die Überlegungen in Nietzsches fröhlicher Wissenschaft nicht weit entfernt von dem, was Giorgio Colli, einer der Herausgeber der Werke Nietzsches, in seiner großangelegten, aber nicht vollendeten Studie über die „Sapienza Greca“, mitteilen wollte, als er nicht nur die Vorsokratiker als fröhliche Wissenschaftler beschrieb, sondern in seiner kleinen Schrift „La Nascita della Filosofia“ (in deutscher Übertragung als: „Die

²Der Eintrag über „Wahrheit“ findet sich in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Band 4, R – Z. Hamburg 1990, S. 746 ff.

Geburt der Philosophie“ veröffentlicht) darüber reflektierte, was „vor“ der Philosophie und „vor“ dem Auftreten der ionischen Naturphilosophen statthatte. In diesem Zusammenhang mit Collis kühner Hypothese und im Versuch, diese auf die ältesten Ausdrucks- und Verständnisweisen von menschlicher Wahrheit, Wirklichkeit und Bewusstsein anzuwenden, werde ich einen Exkurs im Hinblick auf eine Rekonstruktion des schamanistischen Weltbildes durchführen – in direkter Orientierung an den Höhlenfelsmalereien des Paläolithikums und einer ikonographischen Analyse, wie sie in der Studie: „Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit“, von den Paläoanthropologen Jean Clottes und David Lewis Williams, entwickelt und vorgelegt wurde.

Die Wurzeln der griechischen Weisheit sollen also zurückverfolgt werden bis zu den Anfängen menschlichen Denkens und künstlerischen Handelns, wie sie sich zum Beispiel in den Artefakten der schamanistischen Künstler des Paläolithikums dokumentieren – vielleicht findet sich hier bereits der Beginn einer fröhlichen Wissenschaft, einer Vielfalt und Unverbrauchtheit der Darstellungsweisen der den frühen Jägern und Sammlern begegnenden Phänomene, die sich in Wahrheiten verdichteten – zunächst als frühestmögliche ikonographische Zeugen oder Zeugnisse menschlicher Kreativität und komplementär dazu die weitere Verdichtung und Komprimierung dieser Ikonologie als Literarisierung des bis dahin Gezeichneten: Malerei und Schrift als kreative Versuche, Sinn, Gehalt und Bedeutung – also die Wahrheit der uns begegnenden Phänomene zu entschlüsseln, indem wir sie mittels aller uns zu Gebote stehenden Instrumentarien auf Wänden, Steinen, Papyri oder Blättern festhalten: Wahrheit als Bewahrheitung oder Feststellung der Richtigkeit des Gesehenen, Gehörten, uns umgebenden, in seiner Vielfalt Wahrgenommenen Lebens. – So verstanden, nähere ich mich dem Wahrheitsbegriff des Lexikonartikels ziemlich an, denn dort wird ja gesagt, dass bewusste Widerspiegelung „mehr oder minder adäquat ist“: Folglich wäre ich einem Begriff von Wahrheit aufgesessen, der davon ausgeht, dass unser Bewusstsein das Wahrgenommene abbildet, aber eben nur „abbildet“; ich möchte aber wissen, inwiefern nicht nur Abbildung oder Widerspiegelung der objektiven Realität möglich ist, sondern darüber hinaus, dass und wie der Künstler das Wahrgenommene, Gesehene abbildet, widerspiegelt, vielmehr etwas Neues entstehen oder daraus hervorgehen lässt. Selbst wenn sich der Akt künstlerischer Hervorbringung millionenfach wiederholt, erlebt der Künstler jedoch *seine* Transformation der Welt als Neuschöpfung der Welt und der in ihr begegnenden Vielfalt der Phänomene – so als brächte er etwas bis dahin noch nie Dagewesenes hervor, so als wäre sein Handabdruck, sein Stil, die von ihm hinterlassene Bewusstseinsspur, einzigartig, einmalig, unverwechselbar.

2. Der Wahnsinn ist die Quelle der Weisheit – Giorgio Colli über die Geburt der Philosophie

In der kurzen Schrift „La Nascita de la Philosophia“ des italienischen Philosophen und Mitherausgebers der Nietzsche-Gesamtausgabe, Giorgio Colli (1917–1979), ist der erste

seiner Essays als: „*Der Wahnsinn ist die Quelle der Weisheit*“³ überschrieben. Gleich zu Beginn seiner Meditationen konzidiert Colli freimütig: „Die Ursprünge der griechischen Philosophie und damit des ganzen abendländischen Denkens liegen im Dunkeln“.⁴ Die Ursprünge der griechischen Philosophie seien uns näher als wir wahr haben wollten, so Colli, und bezieht sich auf die klassische Übersetzungstradition, innerhalb deren sich Platons Verständnis der Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ manifestiert, eine diversifizierte Weisheitsliebe, die sowohl „eigenes Forschen, eigene erzieherische Tätigkeit“ und den „schriftlichen Ausdruck“, gebunden an die „literarische Form des Dialogs“, impliziert.⁵ Platon selbst sieht mit Ehrfurcht auf die vergangene Kultur der „Weisen“, so Collis Einschätzung, die spätere, von Platon inaugurierte Form der Philosophie sei hingegen lediglich die Fortsetzung dieses literarisierten, platonischen Philosophie- und Wahrheitsverständnisses. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung, die für Colli offensichtlich wird in der qualitativen Differenz zwischen Liebe zur Weisheit und Weisheit selbst: „*Denn Liebe zur Weisheit bedeutet für Platon nicht, nach etwas noch nie Erreichtem zu streben, sondern sie gilt ihm als der Versuch, dasjenige wiederzuerlangen, was schon einmal realisiert und gelebt worden war*“.⁶ Folglich stellt die Philosophie in ihrer platonisierten, literarischen Manifestation bereits eine „Verfallserscheinung“ dar und ebenso klar geht aus dieser Einschätzung Collis hervor, dass die „Liebe zur Weisheit“ tiefer stehe als die „Weisheit“. Die überwiegend mündliche Tradition der Weisheit sei durch die „Ferne der Zeiten“ dunkel und karg – wenn bereits für Platon nur noch undeutlich und schwach erkennbar, so sei diese ferne Zeit für uns heutige Menschen „durch die Einführung der philosophischen Literatur geradezu entstellt“.⁷ Zur Epoche der Weisheit zählt Colli die „vorsokratische Zeit“, also das sechste und fünfte Jahrhundert vor Christus und hält gleichwohl daran fest, dass sich der „fernere Ursprung“ unserem Blick entziehe. Um diese mythisch ferne, unserem Blick entrückte Epoche, näher an uns heranzuholen, müssten wir uns mit der ältesten Tradition der griechischen Dichtung und Religion auseinandersetzen – erstaunlicherweise schlägt Colli zu diesem Zweck der Revitalisierung einer unbekannteren Epoche eine Vorgehensweise vor, die der von Nietzsche benutzten Methode ähnlich wäre, um die „Geburt“, das heißt: den „*Ursprung der Tragödie*“, zu erfassen. Um ein Gesamtbild dieser vorsokratischen und vorphilosophischen Periode menschlicher Weisheit zu zeichnen, was einer mühsamen Rekonstruktion vergleichbar ist, müssten „bestimmte Bilder und Begriffe interpoliert“ werden, „die der religiösen Tradition entstammen und als Symbole verstanden werden“.⁸ Auf diesem Wege der Parallelisierung und er Interpolation gelingt es Colli, den Bogen zu mythischen Gestalten zu schlagen, die bereits wegweisend für den Altphilologen Friedrich Nietzsche waren, sofern er, Colli, die

3Giorgio Colli, *La nascita della filosofia* (Titel der Originalausgabe), 1975 Adelphi Edizioni s.p.a. Milano. –Dt.: Die Geburt der Philosophie. Aus dem Italienischen von Reimar Klein. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981, Band 9, S. 13 – 20.

4Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, S. 13.

5G. Colli. Ebd. S. 13.

6G. Colli. Ebd., S. 13–14.

7G. Colli. Ebd., S. 14.

8G. Colli. Ebd. S. 14.

Methode Nietzsches als „*ästhetische und metaphysische Vertiefung der Begriffe des Dionysischen und Apollinischen*“ durch Nietzsche als probate Handlungsanleitung hinsichtlich seiner eigenen Methode und hermeneutischen Anstrengung zum Verständnis der uns entrückten Zeit der Weisheit und deren Ursprünge sieht: „*Nun scheint sich eine identische Perspektive zu eröffnen, wenn man statt der Geburt der Tragödie den Ursprung der Weisheit betrachtet.*“⁹

Beim Zurückverfolgen der Wege, die die griechische Weisheit eingeschlagen hat, gelangen wir dorthin, wohin Nietzsche unsere Aufmerksamkeit bereits fokussieren wollte: auf das Götter- oder Bruderpaar Apollo–Dionysos, wohingegen Colli, im Gegensatz zum *frühen* und *späten* Nietzsche, dem Gott Apollo und nicht dem Gott Dionysos, das Privileg zugesteht, die Herrschaft über die Weisheit auszuüben: „*Denn wenn irgendwem die Herrschaft über die Weisheit zuzuerkennen ist, so dem Gott von Delphi.*“¹⁰ Die damit einhergehende Definition von Weisheit ist insofern interessant, als deren Spezifikum weder Lebenserfahrung noch technisches Geschick oder Gewandtheit impliziert – vielmehr gilt für die Epoche der Homerischen Zeit derjenige als „weise“, „*wer Licht ins Dunkel wirft, wer die Knoten löst, wer das Unbekannte offenbart und das Ungewisse bestimmt.*“¹¹

Die Erkenntnis der Zukunft des Menschen und der Welt, also die Prophetie, die Divination und die Mantik, bilden folglich jenen Teil der Weisheit, dessen Repräsentant Apollo selbst und dessen Kultstätte Delphi, als „*Abkürzung Griechenlands selbst*“ zu sehen ist: „*Vor allem der mit der Wahrsagung verknüpfte theoretische Aspekt ist für die Griechen charakteristisch. Wahrsagung meint Erkenntnis der Zukunft und Offenbarung, Mitteilung dieser Erkenntnis.*“¹² Der Gott offenbart dem Menschen seine Weisheit in der Zweideutigkeit, der Dunkelheit der Worte, den schwer zu entschlüsselnden Anspielungen und der Ungewissheit des Orakels – fraglich ist und bleibt, vor allem im Gedenken an das Schicksal des Königs Ödipus, ob der Mensch das göttliche Wort „begreift“, zu übersetzen imstande ist oder ob der Gott nicht zu wollen scheint, dass der Mensch auch tatsächlich begreift, was der Gott ihm mitteilen muss. – Der Gott Dionysos hingegen wird vielmehr mit den Eleusinischen Mysterien in Verbindung gebracht und diese wiederum mit einem Initiationsritus, der in einer „epopteia“, einer „*mystischen Vision von Seligkeit und Läuterung, die in gewisser Weise Erkenntnis genannt werden kann.*“¹³

Epopteia jedoch ist ein Begriff und ein damit vorgestellter Vorgang, innerhalb dessen das Individuum zwar zur Ekstase gelangt, jedoch in dem Sinne, dass das Individuum eins wird mit dem „erkannten Objekt“ – folglich kann in diesem Zusammenhang zwar von einer durch das Mysterienritual vollzogenen Entgrenzung aller Sinne oder von einem außer sich Geraten des Verstandes gesprochen werden, jedoch geht diese Bewusstseinsenerweiterung ihrerseits mit einem Verlust der Subjektivität und der Individualität einher, selbst wenn der Vorgang des Initiationsrituals auf eine Erweiterung

⁹Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, S. 15.

¹⁰G. Colli. Ebd. S. 15.

¹¹G. Colli. Ebd. S. 15.

¹²G. Colli. Ebd. S. 16.

¹³G. Colli. Ebd. S. 17.

oder gar eine Vervollkommnung des Subjekts abzielen mag – der Unterschied zwischen den mit dem Gott Dionysos in Verbindung gebrachten Eleusinischen Mysterien zum Delphischen Orakel scheint eklatant: Erst in Delphi offenbaren sich „Erkenntnis und Weisheit durch das Wort“ und es sei *„Delphi, wo das göttliche Wort ausgesprochen wird, es ist Apollo, der durch die Priesterin spricht, nicht aber Dionysos“* – so Colli Diktum hinsichtlich der verschiedenen Wege zur Erkenntnis und dadurch zur Weisheit - im *tragischen Zeitalter der Griechen* - zu gelangen.¹⁴ Colli resümiert, betreffs des Bedeutungsgehalts des Gottes Apollo, dass sich in den wahrsagenden, zukunftsweisenden Worten eine Erkenntnis manifestiere, dergestalt, dass aus wahrsagenden Worten Reden entstanden, die sich ihrerseits zu Diskussionen entwickelten, um sich schließlich *„im abstrakten Medium der Vernunft“* zu entfalten: lernten wir diese Aspekte der Gestalt des antiken Gottes symbolisch zu verstehen, so würde das zu einem erweiterten und erhellenden Verständnis des „gesamten Phänomens der Weisheit“ führen.¹⁵

Der Bedeutungsgehalt des griechischen Gottes erschöpft sich gleichwohl nicht lediglich in dem oben genannten Aspekt der Mantik, der Kunst des Wahrsagens, der Divinatorik und der Bereitstellung eines Fundaments zur dynamisierten Abstraktion eines zugrundeliegenden symbolischen Gehalts, der schließlich zur Bildung der Sphäre vernünftigen Denkens und daraus hervorgehenden Handelns, also eines der Existenz zugrundeliegenden „Ethos“ Wesentliches beitrug – darüber hinaus verweist Colli in seinem Gedankengang auf die archaischen, sedimentierten Bedeutungsschichten des Gottes Apoll, indem er auf asiatische und nordische Ursprünge des Apollokultes aufmerksam macht, eine Tradition innerhalb deren vom hyberboreischen Apollo die Rede sei, aus der der mystisch-ekstatische Charakter Apollos stammen könne, der sich *„in der Besessenheit der Pythia, in den delirierenden Worten des Delphischen Orakels kundtut“*.¹⁶ Diese Bedeutungsfülle, die mit der Symbolik des Gottes Apollo einhergeht, wird von Colli dahingehend dynamisiert und erweitert, dass er das Moment der Besessenheit und des Deliriums bis zu deren Anfängen im Phänomen des Schamanismus zurückverfolgt. Die Fortdauer des Schamanismus in den Ebenen des Nordens und Zentralasiens bis in unsere Moderne hinein, ist ein Beleg für den Beginn der Religion aus dem Geist der Ekstase und der Manie, die Colli bereits im platonischen Dialog Phaidros nachweisen zu können glaubt: *„Die größten Güter entstehen uns aus dem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodona haben im Wahnsinn unserer Hellas viel Gutes in privaten und öffentlichen Angelegenheiten zugewendet.“*¹⁷

14Giorgi Colli. Die Geburt der Philosophie. – S.17. – Es ist offensichtlich, dass bei Colli eigenständiger Würdigung des epochalen Phänomens griechischer Weisheit „Die Geburt der Philosophie“, nicht nur Nietzsches früheste akademische Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ Pate gestanden hat, sondern ferner hinsichtlich seiner Wertschätzung der griechischen „Weisen“ Nietzsches gleichfalls frühe Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ als Impulsgeber und Ideenlieferant fungiert haben mag. – Friedrich Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: Nachgelassene Schriften 1870 – 1873, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA I, S. 801 – 872.

15G. Colli, Die Geburt der Philosophie. S. 18.

16G. Colli. Ebd. S. 19.

17Platon, Phaidros. Theaitetos, in: Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers. - Band VI. Frankfurt am Main und Leipzig 1991. - Hier: 244 a–b, S. 55.

Im Phaidros, so der Hinweis Collis, unterscheide Platon zwischen vier Arten des Wahnsinns, wobei der prophetische und der mysterienhafte Wahnsinn von Apollo oder Dionysos eingegeben würden und die prophetische mania für Platon die göttliche und eigentliche Grundlage des delphischen Kultes bilde.¹⁸ Colli versucht – gegen und „nach Nietzsche“ – auf der Grundlage des platonischen Dialogs Phaidros die Perspektive Nietzsches zu erweitern, indem er die grundlegende Verwandtschaft zwischen Apollo und Dionysos hervorhebt: zusammen genommen erschöpften die Götter Apollo und Dionysos, so Collis revisionistische Lektüre der Einschätzung Nietzsches, die Sphäre des Wahnsinns. Eine Engführung zweier bis dahin als voneinander zu trennende Triebkräfte im Menschen gedachte Energien, die endlich als zusammengehörend, einander ergänzend, eingeführt werden: als Ekstase, Wahnsinn, Raserei, hellsichtiges Delirium einerseits und als Klarheit des Denkens, als Kunst der Divinatorik, der prophetischen Rede und Zukunftsvorhersage andererseits: Nietzsches Interpretation der beiden Götter als divergierende Sphären des Traumes –Apollo– und des Rausches respektive der Ekstase –Dionysos– werden nun anders oder eher: erweiternd und komplementär verstanden als energetisches Repertoire der Menschheit, die diese individuell (ontogenetisch) wie gattungsgeschichtlich (phylogenetisch), zum Ausdruck bringt. Und auch diese Einsicht ermöglicht Collis Reflexion und Rekurs auf Platons Dialog Phaidros: Die göttliche „mania“ (übersetzt als Ekstase, Wahnsinn, Raserei oder delirierende Rede) bildet den Hintergrund des Phänomens der Wahrsagung, der Mantik – oder mit Collis eigenem Diktum formuliert: Der Wahnsinn ist der Ursprung der Weisheit.¹⁹

3. Philosophie als Lebensform – Pierre Hadots Exerzitien der Weisheit

Der französische Religionswissenschaftler Pierre Hadot (1923-2010) untersuchte über Jahrzehnte hinweg die Wechselbeziehung zwischen Hellenismus und Christentum. Für ihn ist Weisheit stets als Medium oder geistiges Exerzitium auf dem Weg und als Ziel der zu erreichenden Wahrheit verstanden. Weisheit ist diejenige Bewusstseins- oder Geisteshaltung mittels deren wir den Bedeutungsgehalt und den Wahrheitswert der Faktizität der phänomenalen Welt besser zu durchdringen, zu erklären imstande sind, ohne dass wir je über absolutes Wissen hinsichtlich des Aufbaus der phänomenalen Welt verfügen könnten. Wahrheit firmiert als eine den Phänomenen der Welt innewohnende Faktizität und Objektivität, durch die sie als uns auferlegtes und uns umtreibendes Erkenntnisinteresse unser Bewusstsein, unsere Sinne, Verstand und Vernunft – kurz: das ganze erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Repertoire dessen, was uns als menschlicher Spezies zur Verfügung steht und alle anderen Möglichkeiten der Rationalität, Spiritualität und Ethik, durch die wir unser Menschsein zum Ausdruck zu bringen imstande sind, mitbestimmt.

Im ‚Vorwort‘ seiner Studie: Philosophie als Lebensform gibt Hadot zu verstehen, dass er den Begriff der „geistigen Übungen“ auf spezifizierte Weise hinsichtlich der ihm innewohnenden Bedeutung befragen und prüfen wolle. Dabei favorisiert er die Prüfung

¹⁸Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie. S. 20.

¹⁹Giorgio Colli. Die Geburt der Philosophie, S.20.

des Wertes solcher geistig-spirituelle Übungen, der diesen in der griechisch-römischen Antike beigemessen wurde, da er davon ausgeht, dass die antike Tradition „in ihm, in uns allen weiterlebt.“²⁰ Hadot verweist in diesem Zusammenhang auf das zentrale platonische Verständnis dessen, was Philosophie in ihrem Kern bedeutet: *Philosophieren heißt, sich im Sterben üben* und Hadot selbst zieht daraus konsequenter Weise den Schluss, dass „das philosophische Leben hauptsächlich darin bestand, bestimmte Übungen, wie die der Meditation, der Gewissenserforschung, der Kontemplation der Natur, vorzunehmen“.²¹ Durch diese Definition des Begriffs ‚Philosophie‘, wie sie durch Platon vollzogen wurde und in direkten Zusammenhang mit den geistigen Übungen gestellt wurde, eröffnen sich neue Perspektiven für die Interpretation der philosophischen Schriften der Antike, entscheidend ist, so Hadots Resümee, dass diese Schriften eher „formen als informieren wollen“, das heißt, dass im Vordergrund der Behauptungen der psychologische Effekt stand, den diese verschriftlichte geistigen Übungen erzielen wollten: Marc Aurel und dessen ‚Ermahnungen an sich selbst‘ sowie die Gestalt des Sokrates, firmieren im revitalisierenden Rekurs Hadots auf die antike philosophische Tradition als lebendige Symbole von Philosophen, die zu leben und zu sterben wissen. In diesem Zusammenhang nennt Hadot ein weiteres maßgebendes Beispiel eines solchen Philosophen, der durch die Auseinandersetzung mit den geistigen Übungen in der antiken Tradition die Nähe von Philosophieren und *meditatio mortis* evoziert hat: Michel Foucault.²²

4. Bedeutungsgehalte des Begriffs ‚Philosophie‘ – Einführung in die Exerzitien der Weisheit

Philosophieren heißt: Leben und lieben lernen, Freundschaft schenken

Im Zusammenhang mit diesem Diktum rekurriert Pierre Hadot auf die Gemeinschaft der Stoiker, über die er berichtet, dass für diese philosophische Schule die Philosophie und das Philosophieren weder in der Lehre einer abstrakten Theorie noch in der Auslegung von Texten betrachtet worden sei, sondern „in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf die ganze Existenz auswirkt“.²³ Konkret heißt das – hinsichtlich Hadots eigenen Verständnisses von Philosophie –, dass Philosophie zwar den Willen zum Wissen, das nicht endende Interesse an Erkenntnis einschließt, sich darüber hinaus im Wesentlichen auf die Vervollkommnung der eigenen Person und das zu gestaltende bzw. zu bemeisternde Dasein dieses Individuums beziehe. Hadot ist, mit Epikur, den er als Zeugen dieses Verständnisses aufruft, davon überzeugt, dass die Philosophie „ein Fortschreiten ist, das unser Sein wachsen lässt und uns besser

²⁰Pierre Hadot. Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. 2. Auflage. Berlin 1991. – Titel der Originalausgabe: Exercices spirituels e philosophie antique, Paris © 1981, 1987.

²¹Pierre Hadot. Philosophie als Lebensform, S. 10.

²²P. Hadot. Ebd. S. 10.

²³P. Hadot. Ebd. S. 15.

*macht; sie ist Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht“.*²⁴

Hadot vermerkt resümierend, dass allen, uns bekannten antiken Schulen, als wesentliches, verbindendes Merkmal der therapeutische Aspekt dieses Wahrheits- und Philosophieverständnisses eruiert werden könne, insofern es bei den spirituellen Übungen um eine „Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums“ gehe: *„Die geistigen Übungen haben die Verwirklichung eben dieser Umwandlung zum Ziel“.*²⁵ – Im Rekurs auf die Schule der Stoiker, verdeutlicht Hadot die Notwendigkeit einer angemessenen Lebensführung, die ihrerseits auf philosophische Weisheit rekurriert: nach Dafürhalten dieser Schule rührt das Unglück der Menschen daher, dass sie Güter erlangen wollen, ihren Wohlstand nicht nur bewahren sondern vermehren, auch auf die Gefahr hin, dieses Wohlstands verlustig zu gehen – und ferner rührt das Unglück der Menschen daher, dass sie versuchen, unvermeidbare Übel zu vermeiden. Die stoische Philosophie macht es sich daher zur Aufgabe, den Menschen dahin gehend zu erziehen bzw. eine Verhaltensmodifikation zu erreichen, indem sie lehrt, dass der Mensch nur das erreichen solle, was er erlangen könne, das heißt: was in seine Kräfte stehe und ihn nicht überfordere und *„nur das Übel zu vermeiden zu suchen, das er vermeiden kann. Dies ist nur möglich, wenn beide, das Gut, das man immer erhalten kann, beziehungsweise das Übel, das man immer vermeiden kann, einzig und allein von der Willensfreiheit des Menschen abhängen: Es handelt sich also um das moralisch Gute und das moralisch Schlechte.“*²⁶

Mit dieser Verhaltensmodifikation geht eine Änderung der Sichtweise einher, das heißt: eine existenzielle, das ganze Individuum betreffende Transformation. Denn, wenn wir akzeptieren, dass wir innerhalb unserer Existenzweisen primär für Unterscheidung zwischen moralisch Gutem und Bösem und darauf folgend für die Entscheidung zu einem dieser Lebenswege und damit einhergehender Handlungsweisen –qua Willensfreiheit– verantwortlich zeichnen, erkennen wir im Gegenzuge, dass wir auf die notwendige, schicksalhafte Verkettung von Ursachen und Wirkungen keinen Einfluss haben – da sie nicht unserer Willensfreiheit unterliegt – und wir folglich keine Macht über die damit einhergehenden Prozesse auszuüben in der Lage sind, denn dieser Bereich, so die Stoiker, wird *„von der Natur beherrscht“.*

Hadot resümiert folglich: *„Es handelt sich also hier um eine völlige Umkehrung der geläufigen Art, die Dinge zu sehen. Von einer >>menschlichen<< Weise, die Realität zu sehen, bei der die Werte von den Leidenschaften abhängen, gelangt man zu einer >>natürlichen<< Sehweise der Dinge, die jedes Ereignis in die Perspektive der Allnatur rückt.“*²⁷ Die geistigen Übungen sollen uns dabei behilflich sein, diese trans-individuelle Transformation zu aktualisieren, müssen wir doch während dieses uns verwandelnden Prozesses danach trachten, eine das Individuum und seine Sichtweise transgredierende Perspektive zu erreichen, indem wir uns der Allnatur so sehr wie möglich anzunähern

24P. Hadot. Ebd. S. 15.

25P. Hadot. Ebd. S. 15.

26Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform, S. 15–16.

27P. Hadot. Ebd. S. 16.

versuchen und folglich „nach und nach die notwendige innere Umwandlung herbeiführen sollen.“²⁸

Die grundlegende geistige Haltung des Stoikers sei die Wachsamkeit, griechisch: ‚prosoche‘, konstatiert Hadot und definiert diese näher hin als „ständige Aufmerksamkeit und Geistesgegenwart, ein stets waches Bewusstsein seiner selbst, eine ständige Anspannung des Geistes.“²⁹ Hadot geht davon aus, dass diese geistige Wachsamkeit den Philosophen dazu befähige, in vollem Umfang zu wissen und zu wollen, was er in jedem Augenblick tue, um auf das zurückzukommen, was weiter oben festgehalten worden war, kann man sagen, dass der Stoiker – dank dieser Geistesgegenwart und ständigen Übung in Aufmerksamkeit – präzise unterscheiden könne zwischen dem „was in unserer Macht steht und dem, was nicht in unserer Macht steht“³⁰ und in eben dieser geistigen Wachheit in Bezug auf den Augenblick, verstanden als instantane und sich perpetuierende Wachsamkeit oder Bewusstheit („überall und fortgesetzt“), liegt das Geheimnis der geistigen Übungen des Stoizismus.³¹ Diese permanente geistige Wachsamkeit, die sich den geistigen Übungen verdankt, ist vergleichbar den uns bekannten fernöstlichen Meditationstechniken und deren praktischer Anwendung, soll schließlich dazu führen, sich auf den kleinsten gegenwärtigen Augenblick zu konzentrieren und darüber hinaus, dazu verhelfen, unser Bewusstsein im Hinblick auf das „kosmische Bewusstsein“ zu öffnen, „indem sie uns auf den unendlichen Wert eines jeden Augenblicks aufmerksam macht und uns in der Perspektive auf das allumfassende Gesetz des Kosmos jeden Augenblick unseres Daseins willkommen heißen lässt.“³²

Diese kurze, aber prägnante Stelle beweist, dass es nicht lediglich um das Aneignen eines Regelwerkes und dessen partielle Umsetzung geht, sondern um eine Umformung der ganzen Persönlichkeit. Die Funktion, die hierbei die Mediationsregel zugesprochen bekommt, besteht darin, einem Begriff oder einem Prinzip „in der Seele Leben zu verleihen.“³³ Ziel oder Zweck der Meditationsübung ist wiederum das Einüben des Umgangs mit schwierigen, mitunter dramatischen Situationen, die in unserem Leben auftreten können: *Armut, Leiden und Tod*. Mithilfe besonderer, während der Meditation eingeübter Maximen, die sich dem Gedächtnis eingeprägt haben, sehen wir uns in der Lage, diese auf uns gekommenen Ereignisse anzunehmen, insofern wir erkennen, dass sie zum „*Lauf der Natur*“ gehören.³⁴

Zum richtigen Gebrauch dieser Maximen und Sentenzen gehört ebenso eine Gewissensprüfung am Morgen und am Abend, indem wir im Vorhinein die Prinzipien festlegen, die unser Handeln leiten und beeinflussen sollen und am Abend sollen wir unser Handeln in Form eines Rechenschaft Ablegens dahin gehend überprüfen, welche

28P. Hadot. Ebd. S. 16.

29P. Hadot. Ebd. S. 17.

30P. Hadot. Ebd. S. 17.

31Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform, S. 17.

32P. Hadot. – Ebd. S. 18.

33P. Hadot – Ebd. S. 18.

34P. Hadot – Ebd. S. 18.

Fehler wir gemacht oder welche Fortschritte wir erzielt haben. Diese Meditationsübung dient also dem Versuch, jenes „in unserem Innern geführte Gespräch“ zu bemeistern, indem wir durch das innere Selbstgespräch oder die Niederschrift versuchen, unser Denken, einer bestimmten Ordnung folgend, zu leiten, um zu einer anderen Weltsicht zu gelangen, auch, um unser äußeres Verhalten zu modifizieren, wobei stets bei den Übungen die „therapeutische Kraft des Sprechens“ im Vordergrund steht. Folglich stehen die Untersuchung und die gründliche Prüfung im Fokus der Bemühungen hinsichtlich der geistigen Verarbeitung des im Unterricht Gelernten, das sich aus Lektüren, Anhörungen und Untersuchungen aufbaut und daher das „spekulative Lehrgerüst“ bildet, das die Grundregeln „abstützt und rechtfertigt“.³⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für den Stoiker „philosophieren“ bedeutet beziehungsweise beinhaltet, „bewusst und frei“ zu leben. Bewusstheit und Freiheit manifestieren sich insofern, als der philosophierende Mensch einerseits die Grenzen seiner Individualität durchbricht, um sich in einem nächsten Schritt als „Teil des Kosmos“ zu erkennen. Mit der stoischen Vorstellung vom Kosmos ist das ihm inhärierende Prinzip der „Allvernunft“ verknüpft, an die, sich zurückbindend, der Meditierende, sich seiner Existenzweise als eines freien und bewussten Individuums vergewissern könne.³⁶ Die Freiheit des solchermaßen mit der „Allvernunft“ meditativ kommunizierenden Individuums dokumentiert sich in der Tatsache, dass wir darauf verzichten können, „etwas zu begehren, was nicht in unserer Macht steht“, indem wir uns hingegen nur für das interessieren, was in unserer Macht steht: „für das rechte Handeln, das im Einklang mit der Vernunft“ ist.³⁷

Hadot konstatiert, dass sowohl für den Stoizismus wie für den Epikureismus gleichermaßen die geistigen Übungen von grundlegender Bedeutung gewesen seien, insofern diesen Übungen therapeutischer Wert beigemessen wird, da, in Anlehnung an die zentrale Maxime, den kategorischen Imperativ der Stoiker, „unsere einzige Beschäftigung unsere Heilung“ sein sollte.³⁸ Eine Antwort darauf, wie wir zur Heilung gelangen können, wird uns innerhalb dieses Lehrgebäudes auch gegeben, indem wir aufgefordert werden, „die Seele aus den Sorgen des Lebens zur einfachen Freude am Dasein zurückzuführen.“³⁹ – Die einzig wahre Freude ist also, im Anschluss an diese Form meditativ praktizierter Spiritualität die „Freude am Dasein“.

Zur „Freude am Dasein“ gelangen wir, indem wir lernen beziehungsweise einüben, uns von der Angst zu befreien und indem wir diejenigen Dinge nicht mehr fürchten, die wir nicht zu fürchten brauchen. Dies geschieht, indem wir erkennen, dass die Götter keinen Einfluss auf den Lauf der Welt haben und dass der Tod, der „totale Auflösung“ bedeutet, kein Bestandteil des Lebens ist. Die geistigen Übungen, die hier angesprochen werden, werden bei „Tag und Nacht“ praktiziert, es sind Sentenzen oder „Grunddogmen“, die stets „griffbereit“ sein sollen; die berühmteste Grundformel oder geistige Übung findet

35P. Hadot – Ebd. S. 19.

36Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform – S. 20.

37P. Hadot – Ebd. S. 20.

38P. Hadot – Ebd. S. 20.

39P. Hadot – Ebd. S. 20.

sich im sogenannten „*tetrapharmakos*“, dem *vierfachen Heilmittel*: „*Vor Gott braucht man sich nicht zu fürchten, dem Tod soll man nicht mit argwöhnischer Angst gegenüberstehen, das Gute ist leicht zu beschaffen, das Schlimme jedoch leicht zu ertragen.*“⁴⁰

In diesem Zusammenhang tagtäglicher meditativer Praxis ist auch das Studium der Physik zu verorten und zu bewerten, da auch die Kenntnis der Himmelserscheinungen dazu beitragen soll, den Seelenfrieden zu erlangen. Wenn wir die Natur kontemplieren, uns das „*Unendliche*“ (das heißt: die „*Unendlichkeit des Raums*“) vorzustellen versuchen, könnten diese Perspektiven dazu beitragen, die Dinge in einer radikal geänderten Weise - als bisher- zu betrachten beziehungsweise neu zu sehen. Diesen Wandel der Perspektive, diese Erweiterung des Blickes, der Wahrnehmung der Dinge, der Welt, des Unendlichkeit des Raums, findet durch Lukrez, in seinem Meisterwerk „*De rerum natura*“, ihre unübertroffene Beschreibung: „*Die Mauern des Weltalls weichen zurück, ich sehe in der Leere des Weltalls die Dinge geschehen (...). Dieses Schauspiel ergreift mich mit einer Art von göttlichem Entzücken und mit Schauer, da durch deine (d.h. Epikurs) Macht die Natur, so deutlich und offen vor Augen liegend, allseitig entblößt ist.*“⁴¹ – Bei den Stoikern hatten wir als Zentrum der philosophischen Bemühung die konstante Wachsamkeit des moralischen Bewusstseins durch Anspannung des Geistes herausgearbeitet; bei den Epikureern -darüber hinaus oder auch davon abweichend-, die Aufforderung zur Entspannung und Heiterkeit. Die Epikureer begreifen unsere Existenz zwar als dem Zufall geschuldet, aber erst wenn wir diese Kontingenz unserer Existenz radikal akzeptiert haben, sind wir in der Lage, unsere Existenz als einziges, einzigartiges Wunder zu erleben. Folglich stellt die Einübung in die Mystik der Freude -als geistige Übung- das Zentrum der epikureischen Spiritualität dar: „*Die intellektuelle Freude an der Betrachtung der Natur, der Gedanke an vergangene und gegenwärtige Freuden und schließlich die Freude, die die Freundschaft schenkt.*“⁴²

Hadot verweist in diesem Zusammenhang zu Recht auf die wichtige Tatsache, dass die Freundschaft „*die wahre geistige Übung*“ darstellt, denn die Freundschaft ermöglicht es, eine Atmosphäre zu schaffen, „*in der die Herzen aufgehen*“ können, das heißt, innerhalb deren „*die gegenseitige Zuneigung und das Vertrauen*“, mit dem wir uns aufeinander verlassen, mehr als alles andere zum Glück beizutragen vermögen.⁴³

5. Nietzsches und Foucaults Wahrheitssuche in: Über Wahrheit und Lüge im außer-moralischen Sinn, Die Fröhliche Wissenschaft sowie: Die Ordnung der Dinge

Bereits zu Beginn seiner im Nachlass edierten Schrift: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, verortet Nietzsche die Stellung des Menschen im Kosmos:

40P. Hadot – Ebd. S. 21.

41P. Hadot – Ebd. S. 2.2

42Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform* – S. 23.

43P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*. – Ebd. S. 23.

Nietzsches Erzähler spricht, wie ein moderner Astrophysiker oder Kosmologe, von unserem Heimatplaneten als von „irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls“, ein Gestirn, auf „dem kluge Tiere das Erkennen erfanden.“⁴⁴

Für den, der diese Fabel erzählt, ist die Erfindung der Erkenntnis durch das kluge Menschentier „die hochmüthigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte“, die damit endet, dass „nach wenigen Athemzügen der Natur“ das Gestirn erstarrte und die klugen Tiere sterben mussten. Die kleine Fabel, die Nietzsche eingangs erzählt, ist für ihn jedoch lediglich die nicht hinreichende Illustration dessen, wie „zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt.“⁴⁵ Bereits an dieser Stelle seiner Reflektionen verkündet der Autor dieses Traktats sein Verdikt hinsichtlich des *télos* menschlicher Existenz und damit verbundener Aufschwünge und Abstiege, indem er urteilt: „(...) es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war (i.e.: der menschliche Intellekt), wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte.“⁴⁶

Das heißt, dass der kritische Intellekt, auf den sich sein Besitzer, der Mensch, so viel zu Gute hält, ein zeitlich begrenztes, ein auftauchend-verschwindendes -und vielleicht im Untergehen zu beschreibendes- ephemeres Phänomen in Raum und Zeit, darstellt, das eine bestimmte Spezies im Taumel des Gefühlsüberschwanges zu der Fehleinschätzung gelangen lässt „das fliegende Centrum“ eben dieser von ihm vorübergehend bewohnten Welt zu sein.⁴⁷ Eine solche kurze Textstelle mag im Übrigen verdeutlichen, inwieweit *moderne* oder mit solchen Attributen wie *strukturalistisch* oder *post-modern* etikettierte Autoren sich von den in Nietzsches Schriften enthaltenen Gedanken inspirieren ließen, wobei Michel Foucault, auf den hier angespielt ist, sich seiner Nähe zu Nietzsche stets bewusst blieb und dessen Einflusses auf seine eigenen Schriften nie verleugnet hat, sich vielmehr ganz offen und frei als in dessen kritisch-kulturpessimistischer Denktradition verortete: „(...) Auf einem viel längeren und viel unvorhergesehenen Wege wird man zu dem Ort zurückgeführt, den Nietzsche und Mallarmé schon angezeigt hatten, als der eine fragte: Wer spricht? und der andere die Antwort im Wort selbst hatte aufleuchten lassen.“⁴⁸

Hingegen gilt für beide Autoren, Nietzsche und Foucault gleichermaßen, dass es ihnen gelungen ist, eine Bewegung, die sich innerhalb des Denkens und vor allem im literarischen Raum manifestiert, zu vollziehen, so dass bei beiden die Affinitäten mit dem pessimistischen Denken erweiternd aufgehoben wurden durch ihre intensiven denkerischen Auseinandersetzungen mit der griechisch-römischen Antike und deren Transponierung in die jeweilige Gegenwart: Mit dem Zweck der *Auto-Transformation* dessen, was wir *subjektive Existenz* nennen – hervorgebracht durch eine revitalisierende

44 Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – In: Nachgelassene Schriften 1870–1873, Kritische Studienausgabe: KSA 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, S. 875– 890.

45F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 875.

46F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 875.

47Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 875.

48Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main, 1971. – S. 457.

und neu bewertende Lektüre antiker Lebenskünste und Spiritualität sowie dem Nachdenken darüber, wie die Existenzweisen durch uns verkörpert werden würden, wenn wir sie als im Jetzt und Hier realisierbar erachteten – eigentlich zu jeder Zeit, an jedem Ort, ernst genommen als Postulate einer zu aktualisierenden Ethik und Ästhetik mit dem Ziel, unsere eigene Existenz in ein Kunstwerk zu transformieren!

Es ist offensichtlich, dass die von mir zitierte Passage aus Friedrich Nietzsches nachgelassener Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ (In: Nachgelassene Schriften 1870–1873), Michel Foucaults „Archäologie des Wissens“ (dt. 1981) maßgeblich inspiriert haben muss, aber, so halte ich dafür, noch markanter in der epistemologischen Studie: „Die Ordnung der Dinge“ (dt. 1971) beeinflusst hat, nachweisbar zum Beispiel anhand der folgenden Textpassage, innerhalb derer Foucault auf die Möglichkeit des Wissens des Menschen über sich selbst eingeht, wenn er zusammenfassend formuliert: *„Eins ist auf jeden Fall gewiss: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat.“*⁴⁹

Im Gegensatz zu Nietzsche, so kann bereits zum jetzigen Zeitpunkt konstatiert werden, ist Foucaults Perspektive, die er bezüglich der Bewusstseins-Evolution unserer Spezies einnimmt, scheinbar hoffnungsfroher, wenn er den Menschen als untrennbar verknüpft mit den von ihm kreierten Wissensformationen und in Zusammenhang mit den Veränderungen *„in den fundamentalen Dispositionen des Wissens“* beurteilt. Gleichwohl endet auch Foucaults Studie, obwohl ihr Ende offen bleibt, pessimistisch bzw. realistisch; Foucault betrachtet den Menschen zwar als eine Erfindung jüngerer Datums, jedoch ahnt er etwas von der möglichen Destruktion dieser jungen Wissensformationen und/oder Dispositionen des Wissens, wenn er abschließend mutmaßt: *„Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“*⁵⁰

Zurück zu Nietzsches sprachkritischer beziehungsweise -skeptischer Meditation über *Wahrheit und Lüge*. Der beißenden Kritik Nietzsches entgeht auch der Philosoph, der vorgebliche Meisterdenker, nicht, wenn Nietzsche jenen mit einem *„aufgeschwellten Schlauch“* und *„Lastträger“* vergleicht – wohingegen sich jener selbst als *„stolzester Mensch“* empfindet, der in dem Wahn lebt, dass *„von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet“* wären.⁵¹

Nach Nietzsches Dafürhalten bringt der Intellekt selbst diese pervertierte Selbsteinschätzung (weil es sich, so Nietzsche, um eine Fehleinschätzung handele) hervor, um uns, die unglücklichsten aller Geschöpfe, *„eine Minute im Dasein festzuhalten“*, daher ist der Intellekt primär und hauptsächlich ein *„Mittel zur Selbsterhaltung“* – aber eigentlich, so des Autors früh gefälltes Urteil in Sachen

49M. Foucault, Ebd. – S. 462.

50Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. – S. 462.

51Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA I, S. 875 – 876.

menschlicher Intellektualität, ist der Intellekt der große Blender, seine „*allgemeinste Wirkung*“ sei „*Täuschung*“, da er seine Hauptkräfte in der Verstellung entfalte, eines Mittels, durch das „*schwächere, weniger robuste Individuen sich erhalten*“, da ihnen, aufgrund ihrer physischen Mängelhaftigkeit, ein Kampf um die Existenz mit Zähnen und Klauen (mit „*scharfem Raubthiergebiss*“) durch die Natur versagt blieb. Abgesehen davon, dass Nietzsche hier in einem Nebensatz die Thesen Arnold Gehlens vom Menschen als einem Mängelwesen vorweggreift (die bereits von Herder vorgedacht worden waren), übersteigt er Gehlens bekannten Ansatz der aus der Mängelhaftigkeit notwendig hervorgehenden Schaffung einer kulturellen Sphäre bzw. lebensrettender, sozialer Institutionen, indem er das Mängelwesen Mensch als das darstellt, als das wir es, nach Nietzsches Einschätzung, notwendigerweise betrachten sollten – als täuschend- getäushtes Lebewesen, das in der lebenslangen Täuschung lebt, seine Existenz durch intellektuelles Erkennen und Empfinden zu nobilitieren – und nicht zuletzt dadurch in der Hierarchie des Lebendigen über andere Lebewesen zu triumphieren, diese zu dominieren: „*Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.*“⁵²

Der Grund, den Nietzsche geltend macht, weswegen ein *ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit* unter Menschen zwar aufkommen, hingegen niemals in Reinheit und Ehrlichkeit realisiert werden könne, ist, laut Nietzsches Argumentationslogik, darin zu sehen, dass die Menschen „*tief eingetaucht*“ sind in „*Illusionen und Traumbilder*“, unser Auge die Dinge nur oberflächlich zu betrachten im Stande ist und unsere Empfindung alles andere als „*in die Wahrheit*“ führend, beurteilt werden müsse – Kurz: Dass die Natur dem Menschen alles verschweige, vorenthalte und verweigere, was nötig wäre, um die Phänomene in ihrer Unverstelltheit, Offenbarkeit oder, um es mit Martin Heidegger zu sagen: in ihrer „*Unverborgenheit*“⁵³ – das heißt: in ihrem *An-sich-Sein*, zu enthüllen: „*Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn,*

52F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 876.

53Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den <<Humanismus>>. Bern, 3. Auflage 1975. – In dieser kurzen, meditativen Einführung zu Platons „Höhlengleichnis“ schreibt Heidegger: „*Unverborgenheit heißt griechisch alétheia, welches Wort man mit <<Wahrheit>> übersetzt. Und Wahrheit bedeutet für das abendländische Denken seit langer Zeit die Übereinstimmung des denkenden Vorstellens mit der Sache: adaequatio intellectus et rei.*“ – Heidegger fordert an dieser Stelle, dass sich das „*dem Menschen jeweils Unverborgene und die Art der Unverborgenheit*“, wandeln müsse: Wie sich bei weiterer Lektüre herausstellt, bringt Heidegger das „*Unverborgene*“ und die „*Unverborgenheit*“ mit dem „*offen Anwesenden*“ in solcher Weise in einen unmittelbaren Bedeutungszusammenhang, dass er das „Höhlengleichnis“ als eine „*Geschichte der Übergänge aus einem Aufenthalt in den anderen*“ zu schildern vermag. Entscheidend ist, dass Heidegger von einer Stufenfolge der Wahrheit(en) spricht, zumal er im Zusammenhang mit den Unterschieden der „*Aufenthalte und Stufen der Übergänge*“ die Verschiedenheit „*des jedesmal maßgebenden alethés, der jedesmal herrschenden Art der <<Wahrheit>>*“, wirksam sieht und am Ende seiner erhellenden Meditation des Gleichnisses über Erkenntnis und Wahrheit von „*Wahrheit*“ als dem je-nigen Zustand spricht, den wir erreichen, wenn es uns gelingt der „*Verborgenheit*“ etwas „*abzurufen*“. Heidegger nennt das: die „*Entbergung*“. – Mir erscheint diese Stelle von besonderer Bedeutung hinsichtlich der Untrennbarkeit von Wahrheitssuche und Weisheitserlangung – da doch beide Suchbewegungen etwas über den jeweiligen Bewusstseinszustand eines menschlichen Geistes auszusagen vermögen – ein Geist, der Freiheit, Erleuchtung oder Bewusstwerdung (hinsichtlich seiner selbst und seiner göttlichen Herkunft) erlangt hat, dadurch dass der „*Entfesselte*“, der „*Befreite*“, der „*ans Licht Gelangte*“, diese andere Weise des Wahrnehmens, Sehens und Verstehens der Welt und ihrer Phänomene „*einer niedrigen und harnäckigen Verbergung abgerufen*“ hat. – Heideggers Fazit lautet daher zu Recht: „*(...) deshalb ist auch die Versetzung aus der Höhle in das Freie des lichten Tages ein Kampf auf Leben und Tod.*“ – Ebd. S. 32.

*abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschließen!*⁵⁴ Für Nietzsche ist die Natur verantwortlich für die Unfähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen; dennoch ist es interessant, Nietzsches eigene Perspektive zu analysieren, zumal er wie ein Röntgenologe oder ein Arzt, der mit dem Skalpell einen verstorbenen Leib seziiert, in dieser Textstelle seiner Betrachtungen über den menschlichen Intellekt und die diesem zukommende Erkenntnisfähigkeit „operiert“: *„Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einem erleuchteten Glaskasten, zu percipieren?“* um daraufhin eine vergleichsweise allwissende, zumindest, auktoriale Erzählhaltung, einzunehmen und die Terra Incognita des menschlichen Seins bis in deren tiefste Tiefen bewusstseins- und psychoanalytisch auszuloten: *„Sie (i.e.: „die Natur“) warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!“*⁵⁵

Den Rest dieser traurig stimmenden Vivisektion am lebenden Objekt, hat Nietzsches auktorialer Erzähler schnell zu Ende erzählt, denn seines Erachtens dient der menschliche Intellekt nicht nur zur Verstellung, sondern, wie bereits gesagt einem höheren Zweck, nämlich als Mittel zur Erhaltung des Individuums und, weil der Mensch *„aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenhaft existieren will“*, bedarf es, darüber hinaus, eines Friedensschlusses, der seinerseits wie *„der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes“* aussieht, insofern von nun an das, was Wahrheit heißen und als solche Geltung für sich beanspruchen sollen darf durch eine *„gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“* erfunden wird und die Gesetzgebung durch die Sprache gleichermaßen als Gesetzgebung der Wahrheit dienen kann.⁵⁶ Diese Gesetzgebung der Sprache, aus der die Gesetzgebung der Wahrheit hervorgeht, bringt zugleich *„zum ersten Mal“* den *„Contrast von Wahrheit und Lüge“* hervor, wobei Nietzsche dem Lügner unterstellt, dass er die Worte, als gültige Bezeichnungen der Dinge, gebraucht, *„um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen.“*⁵⁷ Diese Lüge hat Methode und rechtfertigt die üblen Konsequenzen: Denn, indem der Lügner die *„festen Conventionen“* durch *„beliebige Vertauschungen“* oder gar *„Umkehrungen der Namen“* missbraucht, schädigt er die Menschen durch Betrug und wird sich nicht verwundern müssen, wenn die Menschen durch diesen Schaden betrogen, ihm, dem Lügner misstrauen und ihn aus ihrer Gemeinschaft, der Gesellschaft, ausschließen. Nietzsche räsoniert an dieser Stelle, dass der Mensch lediglich die Leben erhaltenden Folgen einer Wahrheit zu schätzen wisse, wohingegen solche Wahrheiten, die sich als *„schädliche oder zerstörende Wahrheiten“* erwiesen, zu einer feindlichen Stimmung

54F. Nietzsche. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 877.

55F. Nietzsche. Ebd. – KSA 1, S. 877.

56Friedrich Nietzsche. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 877.

57F. Nietzsche. Ebd. – KSA 1, S. 877.

fürten. Aber auch der Sprache und ihren Konventionen, deren Zustandekommen Nietzsche im weiteren Verlauf seiner Meditation auf den Grund gehen wird, misstraut er, denn die sprachlichen Konventionen sind für ihn keineswegs Erzeugnisse der Erkenntnis oder des Wahrheitssinns, denn für ihn, den radikalen Sprachkritiker decken sich mittels der Sprache keineswegs die *Bezeichnungen* und die *Dinge*, ist die Sprache mitnichten der „*adäquate Ausdruck aller Realitäten*“! – Und dieser Tatbestand: Dass jeder durch die Sprache gesetzte Begriff durch „*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*“ entsteht, verführt Nietzsches Schreiber-Ich zu der kühnen These und zum Gipfel seiner Sprach- und Bewusstseinskritik, dass Wahrheit „*ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen*“ sei – Kurz: „*eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.*“⁵⁸

Nietzsches Sprachtheorie ist –für seine Zeit– sicherlich als kühn, zumindest als minimalistisch zu bezeichnen, insofern er davon ausgeht, dass unsere Wahrheiten Illusionen seien, die darauf beruhen, dass wir uns einbilden, ein Wort, die Wörter, die die Sprachen bilden, sagten etwas Wahres über die bezeichnete Sache aus – vielmehr ist ein Wort, so sagt es Nietzsche selbst, „*die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten*“, dann übertragen in ein Bild („*erste Metapher*“), das Bild „*wieder nachgeformt in einen Laut*“ („*zweite Metapher*“) – und er kritisiert an dieser scheinbar wahren Abbildung der wahrgenommenen Phänomene durch deren Versprachlichung, dass jedesmal eine „*Sphäre übersprungen*“ und „*mitten hinein in eine ganz andere und neue*“ gesprungen werde. Sein vorübergehendes Fazit lautet daher, „*etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.*“⁵⁹

Innerhalb dieser Meditation über Wahrheit sollte der kritische Leser jedoch das dekonstruktive Moment, das ihr inhäriert, nicht gering schätzen; denn so sehr er den Wahrheitsanspruch, den manche für die menschliche Sprache und ihre Abstraktionsprozesse geltend machen, destruiert, so sehr ereifert er sich hinsichtlich der mit dieser Abstraktionsleistung, die auf größtmöglicher *Metaphernverdichtung* bzw. -*komprimierung* basiert, für das künstlerisch-ästhetische Moment das mit dieser Wirklichkeitsschöpfung durch die menschliche Sprache einhergeht: „*Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten das Aufhürmen eines unendlich complizierten Begriffsdomes gelingt (...)* Als Baugenie erhebt sich solche Massen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern – aber nicht nur wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge.“⁶⁰ Dieses menschliche

58F. Nietzsche. Ebd. – KSA 1, S. 880 – 881.

59Friedrich Nietzsche. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. – KSA 1, S. 879.

60F. Nietzsche, Ebd. – KSA 1, S. 883.

Sprachbauingenium ist der Grund für die Suche des Sprach/Wissenschaftlers nach Wahrheit, der die „*Metamorphose der Welt*“ in den Menschen selbst zu finden trachtet, wobei auch die Bedeutung und Funktion des Sprachwissenschaftlers oder Erkenntnistheoretikers („*Wahrheitsforschers*“) durch Nietzsches Kritik desavouiert wird, insofern er dem Wahrheitssuchenden zugesteht, die Welt „*als ein menschenartiges Ding*“ verstehen zu wollen („*er ringt nach einem Verstehen der Welt*“), sich hingegen „besten Falls das Gefühl einer „*Assimilation*“ (mit anderen Worten: Einer *Verähnlichung* oder *Annäherung*) an das, was „Wahrheit“ sei, zu erkämpfen imstande sei – der Kardinalfehler solchen Forschens nach Wahrheit bestehe jedoch darin, den Menschen „*als Mass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.*“⁶¹ Die auf diese Passage folgenden Zeilen können als Schlüsselstelle der gesamten philosophischen Meditation Nietzsches in seinem Essay über „*Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*“ gelten, zeigt diese Stelle doch auf intensivste Weise, was Nietzsche unter dem Begriff „*außermoralisch*“ verstehen beziehungsweise welche andere Sichtweise er mittels dieses Begriffs zum Ausdruck bringen möchte. Denn hier reinszeniert Nietzsche eine Urszene des künstlerischen Schaffens und zugleich den gewollten Verlust dieser kreativen Dimension, indem er die menschliche Phantasie insgesamt als ein „*Urvermögen*“ bezeichnet, aus der eine „*Bildermasse*“ eruptiv, magmatisch hervorströme: Wenn der Mensch sich als „*künstlerisch schaffendes Subjekt*“ vergessen müsse, um aus der hervorströmenden Bildermasse menschlicher Phantasie das „*Hart-und-Starr-Werden*“ der Metaphern, kurz: ihre Begriffswerdung durch Abstraktion zu ermöglichen, so ist der Umkehrschluss des bewussten Aufsuchens solcher Urszenen darin zu sehen, dass der Mensch als „*künstlerisch schaffendes Subjekt*“ sich in eben jener Sphäre oder jener Dimension aufhält, die Nietzsche als aus der menschlichen Phantasie hervorströmende Bildermasse zuvor bezeichnet hatte – und folglich liegt in dem Verlassen dieser fluiden, strömenden Bilderflut die Möglichkeit des Glaubens an die Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, ihrer mit Ruhe und in Sicherheit teilhaftig zu werden: „*(...) nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem „Selbstbewusstsein“ vorbei.*“⁶²

In dem Buch, das Nietzsche als „*Die fröhliche Wissenschaft*“ (Erste Ausgabe: 1882, Neue Ausgabe mit Anhang: 1887) betitelte, ist im Aphorismus 354, der als „*Genius der Gattung*“ überschrieben ist, das Problem des Bewusstseins, der Erkenntnis, des Wahrheitswertes und der sich ihrer selbst bewusst werdenden Subjektivität des künstlerisch agierenden Menschen, die Rede, indem Nietzsche zunächst, wie in seiner oben angeführten Schrift: „*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*“, von der „*Mittheilungsfähigkeit*“ des Menschen ausgeht, die, nach seinen Erwägungen, aus der

61F. Nietzsche, Ebd. – KSA 1, S. 883

62Friedrich Nietzsche. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn.* – KSA 1, S. 883 – 884.

notwendigen und notwendig evolvierenden „Mitteilungs-Bedürftigkeit“ der menschlichen Spezies, das heißt: aus Gründen des Überlebens der Gattung und des Individuums gleichermaßen, hervorgegangen sei: „(...) *Wo das Bedürfnis, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzutheilen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen, da ist endlich ein Überschuss dieser Kraft und Kunst der Mittheilung da, gleichsam ein Vermögen, das sich allmählich aufgehäuft hat und nun eines Erben wartet, der es verschwenderisch ausgiebt (– und die sogenannten Künstler sind diese Erben, insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller, Alles Menschen, welche immer am Ende einer langen Kette kommen, „Spätgeborene“ jedes Mal, im besten Verstande des Wortes, und, wie gesagt, ihrem Wesen nach Verschwender.)*“⁶³

Nietzsche geht in diesem Aphorismus davon aus, dass seine Beobachtung „richtig“ sei – er misst ihr folglich Wahrheitswert und bedeutungsgehalt gleichermaßen zu – und affirmiert den Wahrheitswert seiner eigenen Setzung/Thesis, indem dass sich Bewusstsein hauptsächlich unter dem Druck des menschlichen Mitteilungsbedürfnisses entwickelt habe – und zwar „im Verhältnis zum Grade dieser Nützlichkeit“ zwischen Mensch und Mensch, weswegen er fortfährt, dass Bewusstsein eigentlich nur „ein verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ darstelle. Lediglich von diesen Grundlagen ausgehend, das heißt: der Mitteilungsbedürftigkeit respektive des Mitteilungsbedürfnisses und den sich daraus komplementär entwickelnden Fähigkeiten des Bewusstseins und der Mitteilungsfähigkeit, operiert Nietzsche innerhalb dieses Aphorismus mit dem Bild des Menschen als des „gefährdetsten Thieres“, das der Hilfe und des Schutzes von „Seines-Gleichen“ bedarf und andererseits de-konstuiert er der diesen Prozess, indem er dem zutreffenden Bild des Bewusstseins als eines „Verbindungsnetzes zwischen Mensch und Mensch“ und stellt diesem konträr das aus seiner Perspektive ungleich höherwertigere Bild des „einsiedlerischen und raubthierhaften Menschen“ entgegen, der seiner (sowohl des *Mitteilungsbedürfnisses* als auch des *Bewusstseins als eines zwischenmenschlichen Verbindungsnetzes zum Zwecke des Überlebens der eigenen Gattung*) hätte entraten können: Folglich ist die dekonstruktive Operation, deren sich Nietzsche innerhalb des textuellen Ganzen bedient, vollkommen gelungen: er hat gezeigt, worin, aus seiner Sicht, nach seinem Dafürhalten, Bedeutung und Funktion des Bewusstseins und folglich der „Genius der Gattung“ besteht – und destruiert bzw. desavouiert innerhalb des gleichen Textkorpus diesen scheinbaren Lobpreis auf den Gattungsgenius, indem er, innerhalb eines Nebensatzes, „Mitteilungsbedürfnis“ und „Bewusstsein“ als völker- und kulturverbindende Kraft diminuiert, indem er den „einsiedlerischen und raubthierhaften“ Menschen deren als nicht bedürftig erachtet und folglich als den ganz Anderen, den großen unbewusst agierenden Künstler, einstuft.⁶⁴

63F. Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. Fünftes Buch, Aphorismus 354. – KSA 3, S. 590–593. In: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York. © 1967–77 und 1988 (2., durchgesehene Auflage).

64Ich erlaube mir im Zusammenhang mit dem Verständnis dessen, was seit Jacques Derridas großer Kunst der Interpretation, die Hermeneutik, Analyse und viele andere Elemente des Verstehens, des Lesens von Texten, impliziert und unter dem Namen „Dekonstruktion“ verzeichnet wurde, auf meine Studie über diesen Begriff und dessen Zusammenhang mit der abendländischen Geschichte des Metaphysikbegriffs zu verweisen. – Hierzu: Peter F. Blomen, Dekonstruktion und Metaphysik. Studien zur Metaphysikkritik von Jacques Derrida. – In: CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, Reihe Monographien, Band 23 – Aachen 1998.

Das – aus der Sicht des Rezipienten dieses Aphorismus – erstaunliche Resümee, das Nietzsche aus seiner aphoristischen Reflexion zieht, ist, dass *„das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist (...)“*.⁶⁵ Die eigenartige Konklusion, die Nietzsche aus dem zuvor Gedacht-Geschriebenen zieht, besteht darin, zu vermitteln, dass das menschliche Bewusstsein, frühesten, animalischen Stufen entstammend, keineswegs dazu führt, die Welt zu erkennen und dadurch besser zu verstehen; denn für Nietzsche ist die so erreichte Bewusstseinsstufe im Grunde eine Schwundstufe menschlichen Perspektivismus, die einzunehmen zwar überlebensnotwendig sein mag, hingegen mehr verfälscht, als dass unbegrenzt-individuell der bedeutungsgehalt oder Wahrheitswert eines zu analysierenden Phänomens zu erkennen wäre: *„Unsere Handlungen sind im Grunde allesamt auf unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ...“* und folglich gelangt Nietzsche zur Formulierung des ihm eigenen, zunächst ungewohnt klingenden, Phänomenalismus und Perspektivismus: *„(...) die Natur des thierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, - dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewustwerden eine grosse gründliche Verderbnis, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.“*⁶⁶

Nietzsches nachdenklich stimmende Kritik endet dort, wo es der Leser nie vermutet hätte, sie kulminiert in der Aussage, dass das *„wachsende Bewusstsein“* eine *„Krankheit“* sei, von der der *„bewusste Europäer“* insbesondere, Zeugnis abzulegen verstünde. Nietzsche beendet diesen Aphorismus, indem er behauptet, dass wir *„eben kein Organ für das Erkennen, für die Wahrheit“*, hätten, dass wir überhaupt nur *„wissen“* oder *„glauben“* oder uns *„einbilden“*, zu erkennen oder zu wissen: *„Wir wissen (...) gerade soviel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag: und selbst, was hier „Nützlichkeit“ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehen.“*⁶⁷

65Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. – KSA 3, Fünftes Buch, Aphorismus 354, S. 591.

66F. Nietzsche. Ebd. – KSA 3, S. 593.

67F. Nietzsche. Ebd. – KSA 3, S. 593. – Bereits in der Dritten seiner „unzeitgemäßen Betrachtungen“, betitelt als: „Schopenhauer als Erzieher“ hatte Nietzsche auf markante Weise die Bedingungen, unter denen die Merkmale des „philosophischen Genius“ seiner Zeit realisierbar wären, vorformuliert; Nietzsche fordert dort: „(...) freie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelehrte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Broderwerben, keine Beziehung zum Staate – kurz Freiheit und immer wie-der: Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufwachen durften.“ – F. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen III, Schopenhauer als Erzieher, KSA 1, S. 411.

6. Michel Foucaults Revitalisierung der Stoischen Exerzitien und sein Entwurf einer Ethik und Ästhetik der menschlichen Existenz

Philosophieren heißt: Sich um die Freiheit und Wahrheit des Subjekts bemühen in Form der Sorge um sich selbst.

An dieser Stelle möchte ich Nietzsche verlassen; es kann nur ein vorübergehendes Verlassen sein im Sinne eines Gewährwerdens der unerschöpflichen Multiperspektivität und Pluralität Nietzscheschen Denkens und seiner höchsten Kunst: der Kunst der Metamorphose im Zusammenhang der uns umtreibenden Fragen, was ist Wahrheit, was sind die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens – und vor allem: wie kann der Mensch seine Erkenntniskräfte bündeln, steigern, weiter entwickeln – all diese Fragen natürlich im Zusammenhang mit der im gesamten Werk stets auftauchenden Theoremen vom „Willen zur Macht“, der „Ewigen Wiederkehr“ und der Lehre vom „Übermensch“. – Ebenso wie er, Nietzsche, in Anlehnung an eine Aussage Giorgio Collis „Erkenntnis“ in seinem Herzen als „Leidensspenderin“, als „mächtigsten Dämon“, erfahren haben muss, muss sich der geneigte Rezipient zurückziehen, distanzieren, um die mitunter leidenspendenden – das heißt: mit heftigen skeptischen Zweifeln einhergehenden – Aussagen und Gedankengänge Nietzsches zu „verkräften“, zu verarbeiten“ (Nietzsche würde sagen: zu „assimilieren“ oder „einzuverleiben“), um eine neue, eigene Perspektive daraus hervorgehen zu lassen. Wahrscheinlich ist das Diktum G. Collis, im „Nachwort“ zu „Die fröhliche Wissenschaft“, das wahrhaftigste und treffendste, was je bezüglich dieser proteisch-ästhetischen Kraft, die Nietzsche innewohnte, die er ins literarisch-philosophische Medium transformierte, formuliert wurde, wenn Colli urteilt: „(..) Was ihn jedoch auszeichnet und seine außergewöhnliche Begabung enthüllt, ist die schillernde Wandelbarkeit des magmatischen Materials, aus dem sich jedes seiner Universalien immer wieder neu zusammensetzt. Und seine abstrakten Begriffe verbergen hinter denselben Namen bei jeder Gelegenheit andere Inhalte.“⁶⁸

Ich werde mich nur in aller Kürze auf Michel Foucaults Vorlesung „Hermeneutik des Subjekts“, die dieser 1982 am College de France gehalten hat, beziehen. Dieser Rekurs erscheint daher notwendig, um Nietzsches und Foucaults gemeinsame geistige Tradition, die griechische Antike und die mit dieser Epoche einhergehenden geistigen Übungen aufzuzeigen, wie dies bereits in der Studie Pierre Hadots über die „Philosophie als Lebensform“ geschehen ist. Die Aussagen Foucaults sind meines Erachtens deshalb von solcher Bedeutung, weil sie das Essenzielle der spirituellen Übungen, wie sie in den philosophischen Schulen usuell waren, noch einmal hervorbringt und dahingehend auf den Punkt bringt, insofern Foucault zu zeigen versteht, dass das zentrale Anliegen solcher westlichen Meditationspraktiken in der Untrennbarkeit von „Selbstsorge und Selbsterkenntnis“ zu sehen ist.⁶⁹

⁶⁸Giorgio Colli, Nachwort, in: Friedrich Nietzsche. KSA 3, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York 1988. – S. 662–663.

⁶⁹Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982. – Herausgegeben von Helmut Becker, Lothar Wolfstetter, Alfred Gomez-Muller, Raúl Fornet-Betancourt, Frankfurt am Main, 1985. – S. 32 – 60.

Im Rahmen dieser Vorlesung geht Foucault der Frage nach, inwiefern in der Antike „Subjekt und Wahrheit“ verbunden waren – seine Antwort lautet: durch den zentralen Begriff der „*Epimeleia heautou/cura sui/souci de soi/Selbstsorge*“. Sich um sich selbst zu kümmern ist ein wichtiger Bestandteil des philosophischen Lebens und darüber hinaus trägt dieses Prinzip der „Selbstbeschäftigung“ dazu bei, vernünftiges Verhalten zur Grundlage jeder Form des aktiven Lebens in seinen individuell-subjektiven sowie sozialpolitischen und folglich kulturellen Facetten und Ausprägungen zu machen. Der „*Raum der Selbstsorge*“ lässt sich nur öffnen, wenn das „Selbst“ als die „Seele“ definiert worden ist.⁷⁰ *Selbsterkenntnis und Selbstsorge*, als komplementäre Aspekte, haben ihr Fundament ihrerseits im „göttlichen Element“, so dass das Wissen bzw. die Erkenntnis der Seele darin besteht, dass man das Göttliche kennen muss, um sich selbst zu erkennen: diese Bewegung der Selbsterkenntnis, die Foucault hellstichtig beschreibt im Rekurs auf das Delphische Orakel –im weiteren Verlauf seiner Vorlesung auf Platon, Philon, Plotin oder Gregor von Nyssa – führt das Erkenntnissubjekt zur Weisheit, ein Prozess, innerhalb dessen Verlauf die Seele „mit Weisheit ausgestattet“ werden soll, indem sie lernt, „gut und böse“, „richtig und falsch“ zu unterscheiden“ – und vor allem: „sie weiß, wie man sich richtig verhält und ist damit in der Lage, zu regieren. Sich mit sich selbst und sich mit der Gerechtigkeit zu beschäftigen, kommt aufs Gleiche heraus.“⁷¹ Vor diesem philosophisch-spirituell geprägten Hintergrund platonischer und neuplatonischer Schulen, fokussiert Foucault sein Interesse vor allem auf Platon, für den „Selbsterkenntnis“ bedeutet, „sich von der Welt abwenden, um auf eine andere zu schauen.“ Die Kunst besteht jedoch darin, das „Sich nicht aus den Augen-Verlieren“ und das „Mit dem Blick die ganze Welt Durchstreifen“ als untrennbar zusammenhängende Bewegung zu erkennen. An dieser Stelle, die zugleich ein Rekurs auf Seneca und Epikur ist, bezieht sich Foucault dezidiert auf den Aspekt der „Selbsterkenntnis als Naturerkenntnis“ – et vice versa: denn mittels der „contemplatio“ oder „meditatio sui“ erkennen wir uns als Teil der Natur, „inmitten der Welt“ – und wir erkennen unsere Existenz als an eine „Menge von Determinationen und Notwendigkeiten gebunden, deren Rationalitäten wir verstehen.“⁷² Diese, von Foucault nachgezeichnete spirituelle Bewegung des Subjekts, besteht also darin, sich selbst gegenüber ein „Maximum an Distanz“ hergestellt zu haben: So, und nur so, vermag das Individuum den „Gipfel der Welt“ zu erreichen, um „consortium dei“ zu werden, „so nahe wie möglich an Gott zu kommen und an der göttlichen Vernunft teilzuhaben.“⁷³

70Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge. – Ebd. S. 39

71M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge. – Ebd. S. 39

72M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge. – Ebd. S. 51.

73M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge. – Ebd. S. 51–52.

Einblicke in eine vergangene Welt: Die Höhle der vergessenen Träume⁷⁴ und der schamanistische Kosmos

„Warum haben sich Menschen in die tiefsten Bereiche der Höhlen begeben, um dort Zeichnungen anzubringen?“ – Mit dieser Frage beginnt eines der aufschlussreichsten Kapitel über den *kreativen Urknall der Menschheit* und eine der am meisten ausgelobten Studien zur Komplementarität der Ausübung *schamanistischer Praktiken und Höhlenfelsmalereien* in der Epoche des Paläolithikums, der sogenannten Altsteinzeit. Allen Fachleuten für paläolithische Kunst stellt sich, bis heute, die Frage, welchen Gehalt diese Kunst habe und setzen sich mit der Frage auseinander, was die Motive der ersten Künstler der Menschheit gewesen sein mögen.⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Exkurs hinsichtlich des schamanistischen Kosmos notwendig. Überall auf der Welt, so die Forschungsergebnisse der beiden Autoren, ist der *schamanistische Kosmos* in mehreren Ebenen angeordnet: „Die einfachsten Entwürfe kennen drei Stufen: den Bereich des alltäglichen Lebens sowie die Sphären über und unter ihm. Die himmlischen und unterirdischen Gefilde werden von jeweils besonderen Geistwesen und Tiergeistern bewohnt.“⁷⁶ – Entscheidend ist jedoch die Verflochtenheit des geistigen Bereichs mit dem Alltagsleben und vor allem dies: Dass die Erforschung des Kosmos gleichbedeutend ist mit der Erkundung der Geisterwelt. Dieser „Kosmos“ ist das Wirkungsgebiet des Schamanen: „Sie erschaffen ihn und sind zugleich seinen Zwängen unterworfen. Sie sind die Vermittler, die durch ihre Himmelsflüge und Unterweltsfahrten zu allen Bereichen Zugang haben.“⁷⁷ Gibt es, so lässt sich fragen, eine Beziehung zwischen „Glaubensinhalten“ und den Höhlen selbst als Orten, denen Kultstatus zugesprochen werden kann? Die Autoren bejahen dies; natürlich hat es zum einen die unterirdischen Bereiche der Höhlen tatsächlich gegeben – und zum anderen war dieser Bereich, so die Hypothese von J. Clottes, D. Lewis-Williams, „das Resultat halluzinatorischer Erlebnisse.“

Die Grundannahme der beiden Wissenschaftler ist, dass sich die *schamanistische Kosmologie* und die entsprechenden Glaubensinhalte über einen Zeitraum von 25.000 Jahren entwickelt haben.⁷⁸ Es mag zu vorsichtig klingen, aber ich erachte es als eine diesem Phänomen überbordender menschlicher Kreativität angemessenere Haltung, wenn man mit J. Clottes, Lewis-Williams übereinstimmt, sofern diese ihren Vorbehalt hinsichtlich endgültiger Entschlüsselungsversuche der paläolithischen Kunst und damit einhergehender Kosmologien, formulieren: „Wir werden wahrscheinlich niemals die Mythen, Rituale und kulturellen Tätigkeiten dieser Völker, die schon seit langem

74So lautet der Titel einer DVD über „die verlorenen Meisterwerke der Menschheit“. – Dem Regisseur, Werner Herzog, wurde einige wenige Tage lang, die Gelegenheit gewährt, die Chauvet-Höhle in Frankreich, deren Darstellungen über 30.000 Jahre alt sind, zu betreten, um mit seinen 3D-Aufnahmen „die Magie und Schönheit eines der ehrfurchtgebietendsten Orte auf Erden“ zu betreten, um uns „über 30.000 Jahre in der Zeit“ zurückzuführen – Produktion: Can/USA/F/D/UK, 2011.

75Jean Clottes. David Lewis-Williams. Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit. – Sigmaringen 1997, Hier: Vorwort, S. 7.

76J. Clottes. D. Lewis-Williams. Schamanen, S. 29

77J. Clottes. D. Lewis-Williams. Schamanen, S. 29.

78J. Clottes. D. Lewis-Williams. Schamanen, S. 29.

verschwunden sind, in ihren Einzelheiten kennenlernen. Aber dennoch (...) bleibt es unerlässlich, weiterhin nach >>dem Sinn<< zu fragen und zu forschen. Die Auskünfte, die wir dabei erhalten, setzen uns allein in den Stand, unseren unsicheren Weg Schritt für Schritt fortzusetzen, uns der Gedankenwelt und dem Leben der eiszeitlichen Völker anzunähern, auch wenn wir sie kaum jemals verstehen werden.“⁷⁹ – An dieser Stelle breche ich ab, sicherlich zu früh, um zu einem gewiegten Urteil über Sinn und Bedeutung menschlicher Wahrheitssuche und Erkenntnisinteresses, ja, sogar dem Streben nach Selbstvervollkommnung durch Weisheit, zu gelangen. Nun muss jede/r für sich entscheiden, ob sie/er *Wahrheitssuche und Erkenntnisstreben* als der Illusion entsprungenen menschlichen Wahn betrachten möchte, wie Nietzsche es in seiner frühen Schrift: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, betrachtete – oder ob er/sie mit Platon, über Heidegger bis hin zu Foucault und den soeben erwähnten Paläoanthropologen Clottes, Lewis-Williams das Streben nach Erkenntnis und Wahrheit als Teil einer unabdingbaren menschlichen Tätigkeit betrachtet, die stufenweise dazu führen könnte, dass der Geist sich hinaufläutert: Beginnend mit der *schamanistischen Trance* bis hin zum *platonischen* Blick der „Seele“ von „Oben“: ihrer eigentlichen „Heimat“, dem „*Tópos hyperouránios*“, von wo uns „Licht“ kommt. -

79J. Clottes. D. Lewis-Williams. Schamanen, S. 79.

Literaturverzeichnis/References

- Blomen, Peter Friedrich: Dekonstruktion und Metaphysik. Studien zur Metaphysikkritik von Jacques Derrida. – Concordia. Reihe Monographien. Band 23. Aachen 1998.
- Clottes, Jean. Lewis-Williams, David. Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit. Sigmaringen 1997.
- Colli, Giorgio. La Nascita de la Philosophia (Titel der Originalausgabe). Milano, 1975. – Dt.: Die Geburt der Philosophie. Frankfurt am Main, 1981, Band 9.
- Craemer, Heiner. Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung. Freiburg/München 1974.
- Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Band 4. Hamburg 1990.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main, 1974.
- Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Frankfurt 1985.
- Hadot, Pierre. Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. 2. Auflage. Berlin 1991. – Titel der Originalausgabe: Exercices spirituels e philosophie antique, Paris © 1981, 1987.
- Heidegger, Martin. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern, 3. Auflage 1975.
- Herzog, Werner. Die Höhle der vergessenen Träume. Die verlorenen Meisterwerke der Menschheit. Ein Film von Werner Herzog. Produziert in Zusammenarbeit mit The French Ministry of Culture and Communication und Department of cultural Heritage. – DVD, Can/USA/F/D/UK 2011.
- Nietzsche, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: Nachgelassene Schriften 1870–1873, KSA 1. München, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft. Band 3 der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. München, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich. Schopenhauer als Erzieher. Unzeitgemäße Betrachtungen III. KSA 1. München, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. KSA 1. München, Berlin/New York 1988.
- Platon, Phaidros. Theaitetos, Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Frankfurt am Main und Leipzig 1991.