

Luca Guerreschi

Die Perspektive der Logik und die Logik der Perspektivität

Über einen Satz der *Genealogie der Moral*

Die häufig kommentierte Äußerung im Aph. 12 der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral*, dass „man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss“ (GM, KSA 5, 364 f.), führt unmittelbar ins Zentrum des oft vernachlässigten Zusammenhangs von Perspektiven- und Identitätsbegriff bei Friedrich Nietzsche. Das Wort ‚Verschiedenheit‘ setzt bereits in sich selbst, d. h. in seiner ursprünglichen Bedeutung des Andersseins (ἕτερότητας), den Doppelcharakter der Differenz (*differentia*, *diversitas*) und der Pluralität (*pluralitas*, *multiplicitas*) voraus. Demgemäß ist damit der Gegenbegriff zu ‚Gleichheit‘ und ‚Identität‘ bestimmt. Auf die Perspektiven bezogen, wie es in der *Genealogie der Moral* heißt, lässt sich sodann deren Verschiedenheit allein unter der Bedingung denken, dass sie einerseits mehrere, also mehr als eine sind (*pluralitas*) und dass sie andererseits kraft ihrer Vielheit (*multiplicitas*) voneinander differieren (*differentia*). Das Bewusstsein des Perspektivischen – so die These, die ich in diesem Beitrag vertreten – schließt notwendig die implizit mitgedachte Aufhebung der Identität ein.

Doch auch explizit führt Nietzsche eine vielschichtige Kritik der Identität durch. Den ‚Glauben‘ an ‚gleiche Dinge‘ bezeichnet er dreimal in *Menschliches, Allzumenschliches* und ein weiteres Mal in der *Fröhlichen Wissenschaft* als Irrtum. Ähnliches gilt für „dauernde Dinge“ (FW, KSA 3, 469), für die „Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit“ (MA I, KSA 2, 31). Unsere allgemeine Denkweise, das Ähnliche unter Gleiches zu subsumieren, obwohl diese eigentlich „alle Grundlage der Logik geschaffen“ habe, sei „ein unlogischer Hang – denn es gibt an sich nichts Gleiches“ (FW, KSA 3, 471). Zahlreiche weitere und durchaus relevante Belegstellen sind überdies im Nachlass zu finden. Von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen wird in der zugehörigen Literatur wiederholt der Standpunkt vertreten, Nietzsche habe (a) die beständige Identität eines Dinges mit sich selbst in der Zeit und (b) die vollständige Gleichheit, d. h. die Identität zweier oder mehrerer Dinge bzw. Fälle, für falsch erklärt.¹ Den soeben erwähnten Interpretationen durchaus zustimmend, doch

¹ Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin, New York 1999, 4 f.; Rex Welshon, Steven D. Hales, *Nietzsche's Perspectivism*, Chicago 2000, 42 ff., 54 ff. Die These (c) hingegen billigen ausdrücklich Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin, New York 1985, 31 und Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Chicago 2002, 60 f., jedoch ohne auf deren Verhältnis zur Perspektivität einzugehen.

zugleich in einem Schritt über diese hinausgehend, werde ich im Folgenden dafür argumentieren, dass er auch (c) die für selbstverständlich gehaltene Idee, ein jedes einzelnes Objekt sei zumindest in einem gegebenen Augenblick der Zeit als mit sich selbst identisch anzusehen, zurückweist, und dass (d) eine solche Behauptung die negative Bedingung des Gedankens der Perspektivität ist.

Die Zuschreibung der Identität ist eine logische Operation. Tatsächlich ist das logische Denken für Nietzsche „ein fortwährendes Mittel [...] für das Sehen-wollen identischer Fälle“ (NL 40[33], KSA 11, 645); demgegenüber arbeitet das logische Urteilen „unter der Voraussetzung, daß es überhaupt identische Fälle giebt“ (NL 40[15], KSA 11, 635). Wenn es in *Menschliches, Allzumenschliches* allerdings heißt, dass die Logik die „Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit“ voraussetzt, einer solchen Unterstellung aber „Nichts in der wirklichen Welt [entspricht]“ (MA I, KSA 2, 31), so scheint Nietzsche undurchsichtig zu argumentieren. Denn sofern es sich bei ‚Voraussetzungen‘ der Logik um deren erste Axiome, hier um den Satz der Identität handelt, legt er diesen anscheinend so aus, als ob durch ihn etwas über diachrone Identität behauptet und bestimmt werden könnte. Doch wir wissen von alters her, dass die logischen Gesetze keine Aussage über den Zustand ihres Gegenstandes in aufeinanderfolgenden Zeiten treffen. Bereits Aristoteles schränkte ihren Geltungsanspruch auf die simultanen Aspekte eines allgemeinen Gegenstandes in der bekannten Formel ein, dass „dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“.² Streng genommen, im kantischen Sinne ist ferner zu betonen, dass die logischen Prinzipien, selbst wenn sie als ontologische Sätze formuliert werden, nicht einmal an den Charakter des Zugleich-seins heranreichen, sondern schlechterdings keine Zeitverhältnisse enthalten.³ Auch ist in formaler Hinsicht die Inkonsequenz Nietzsches mit dem richtigen Argument hervorgehoben worden, dass, abgesehen von der gegenwärtigen *temporal* bzw. *tense logic*, die einzige ihm bekannte klassisch-aristotelische wie auch die Aussagen- oder die

² Aristoteles, *Metaphysik*, Γ. 3. 1005 b, 19–20, hg. v. Horst Seidl, Bd. 1, Hamburg 1978, 136.

³ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akad.-A., A 152/ B 192 f. Zwar gibt es für Kant ein transzendentallogisches Konstrukt, das uns etwas über die synchrone Identität des Gegenstandes sagt, d. h. die Beharrlichkeit als Schema der Substanz, die sich in der ersten Analogie der Erfahrung expliziert (vgl. ebd., A 144/ B 183; A 182/ B 225 ff.). Dass es in den erwähnten Stellen, bei Aristoteles und Kant, eigentlich um den Satz vom Widerspruch geht, stellt – einem Hinweis Martin Heideggers folgend – insofern kein Hindernis dar, da der Grundsatz nur die ‚negative Fassung‘ des Identitätsprinzips zum Ausdruck bringe, mit diesem innerlich verschränkt und ihm zuletzt untergeordnet sei. Heidegger zeigt, dass eine solche Unterordnung nicht nur in der Sache selbst, sondern auch im Text der ersten *Kritik* implizit fundiert ist (vgl. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 41, Frankfurt am Main 1984, 173–178). Entscheidend ist jedoch im vorliegenden Kontext der Umstand, auf den Mihailo Djurić aufmerksam macht, dass Nietzsche die Einsicht des Vorrangs des Satzes der Identität vor dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs ausdrücklich teilte (vgl. Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, 16 ff.).

Prädikatenlogik „say nothing at all about identity through time“.⁴ In den beiden letztgenannten Hinsichten ist schließlich auf den noch grundsätzlicheren Umstand zu verweisen, dass Logik als formale Logik sich lediglich mit Regeln des korrekten Schließens beschäftigt, d. h. die ‚wirkliche Welt‘ nicht kennt und nicht zu kennen braucht, als transzendente Logik hingegen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes (mit) herstellt, d. h. ‚Dinge‘ überhaupt erst setzt und nicht schon voraussetzen kann.⁵ Ist folglich der Gedanke, dass dem logischen Denken die Voraussetzung eines durch die Zeit hindurch selbstidentischen Dinges unterliegt, von vornherein dazu bestimmt, ins Leere zu laufen?

Im Hinblick auf diese Frage ist es besonders aufschlussreich, dass Nietzsche seine Logik- und Identitätskritik in Auseinandersetzung mit der Philosophie Afrikan Spirs entfaltete, dessen Hauptwerk *Denken und Wirklichkeit* er viermal las und vielfach kommentierte.⁶ Zugespitzt könnte gesagt werden, dass die Grundgedanken

4 Rex Welshon, Steven D. Hales, *Nietzsche's Perspectivism*, 53 ff.

5 Von verschiedenen Kommentatoren ist herausgestellt worden, dass Nietzsche wesentliche Unterschiede in der Auffassung der Logik, wenn nicht grundsätzlich missverstanden, so doch wenigstens nicht mit der hinreichenden Deutlichkeit beachtet hat. Günter Abel betont, dass seine Kritik vorwiegend auf der formellen Ebene, d. h. gegen die formale Logik, durchgeführt wird und die ‚philosophische Logik‘ im Sinne von Kant und Hegel unbeachtet und unberührt lässt (vgl. Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York 21998, 162–184; 329–334). Von dieser Unterscheidung ausgehend legt Abel in einem späteren Aufsatz dar, wie Nietzsches Denken sich „auf seinen Kern, und das heißt auf seine Perspektiven- und Interpretations-Lehre hin bedacht, auf der Ebene des Logischen“ bewegt (vgl. ders., *Logik und Ästhetik*, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), 112–148). Indes vertritt Matthew Meyer den Standpunkt, dass es sich bei Nietzsche um eine Zurückweisung des ontologischen Gebrauchs der logischen Gesetze handelt (vgl. Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*, Berlin, New York 2014, 78 ff.). In diesem Zusammenhang kann nur festgestellt werden, dass die Uneinigkeit, die in der Literatur herrscht, zum Teil auf einer entsprechenden Unklarheit des Textes basiert.

6 Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig 1873. Angesichts des ständigen Anwachsens der quellengenetischen Nietzsche-Forschung ist zu bemerken, dass bisher nur eine sehr begrenzte Anzahl von Studien dem Verhältnis Nietzsches zu Spir gewidmet worden ist. Unter ihnen sind zu nennen: Karl Schlechta, Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart 1969, 119 ff.; Paolo D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, in: *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), 257–294; Robin Small, *Nietzsche, Spir, and Time*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 32.1 (1994), 82–102; Sergio Sánchez, *Logica, verità e credenza: alcune considerazioni in merito alla relazione Nietzsche – Spir*, in: Maria Cristina Fornari (Hg.), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce 2000, 249–282; Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Chicago 2002; ders., *Was Afrikan Spir a Phenomenalist? And What Difference Does It Make for Understanding Nietzsche?*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, 46.2 (2015), 152–176. Allgemeine Abhandlungen zu Spir und seine Philosophie: Theodor Lessing, *Afrikan Spirs Erkenntnislehre*, Gießen 1900; Andreas Zacharoff, *Spirs theoretische Philosophie dargestellt und erläutert*, Jena 1910; Piero Martinetti, *Il pensiero di Africano Spir*, hg. v. Franco Alessio, Turin 1990. Hierzu auch den soweit mir bekannt einzigen, monographisch dem Den-

eines absoluten Geschehens und einer irreduziblen Vielheit der Realität – Gedanken, die zum Kern des sogenannten ‚Perspektivismus‘ gehören – geradezu als kritische Reaktion auf die dualistische Metaphysik des Selbstidentischen von Afrikan Spir entstanden.⁷ Im Zentrum des Systems von *Denken und Wirklichkeit* steht nämlich die Idee, dass der Begriff der Identität, nachdem er mit der nötigen Stringenz gedacht worden ist, keineswegs auf unsere Welt der Erfahrung appliziert werden kann, denn er schließt jede mögliche ‚Vereinigung des Verschiedenen‘ aus. Dies lässt sich am Beispiel der Einheit, der vornehmsten „Spezifikation“ des Mit-sich-Identischen⁸, am besten verdeutlichen. In der synthetischen Bestimmung des realen Gegenstandes, etwa mittels empirischer Urteile wie: ‚Der Tisch ist viereckig und braun‘, werden ein und demselben Objekt unterschiedliche Prädikate zuerkannt. Hierbei handelt es sich um eine Einheit, die eine „Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften“⁹ in sich birgt; um eine Identität, die Unterschiede vermittelt – ergo nicht unmittelbar eins und identisch ist.¹⁰ Umso mehr schließen „Einheit und Vielheit, wenn auf dasselbe bezogen, einander gegenseitig“ aus, weil als eine solche „Vereinigung des Verschiedenen“ der Begriff der Einheit „mit sich selbst zerspalten, sich selber entgegengesetzt“ ist: einerseits als Identität (des Objekts mit sich selbst), andererseits als Verschiedenheit (der Prädikate miteinander); einerseits als Vereinigung des Verschiedenen (Einheit), andererseits als das Verschiedene der Vereinigung (Vielheit). Dem logischen Gesetz der Identität adäquat wäre hingegen bloß eine reine, in sich geschlossene Einheit im Sinne des „Einfache[n], welches gar keine Unterschiede in sich enthält“, während die empirischen Gegenstände sich bestenfalls als „Gruppen, Komplexe von Erscheinungen“, d. h. entweder durch Zergliederung der Bestandteile als „physisch teilbar[e]“, oder aufgrund der fehlenden Übereinstimmung von nichtidentischen Prädikaten immerhin als „in der Abstraktion teilbar[e]“, als uneigentliche

ken Spirs gewidmeten Band einer philosophischen Zeitschrift: *Rivista di Filosofia*, 28.3 (1937), insb. die Beiträge von Alessandro Del Noce, *Osservazioni sul realismo e l'idealismo di Spir*, ebd., 209–226; Piero Martinetti, *Il dualismo di A. Spir*, ebd., 240–250.

⁷ Der Ursprung von Nietzsches Begriff eines ‚absoluten Geschehens‘ in *Denken und Wirklichkeit* ist Gegenstand der Studie von Robin Small, *Nietzsche, Spir, and Time* (siehe Anm. 6).

⁸ African Spir, *Denken und Wirklichkeit*, 254.

⁹ Ders., ebd., 232.

¹⁰ Freilich kann in einem Fall wie ‚Der Tisch ist viereckig und braun‘ (Spir: ‚unbedingte Vereinigung des Verschiedenen‘) von einem Widerspruch nicht die Rede sein. Zumindest eine ‚Nichtidentität mit sich‘ ließe sich aber insoweit feststellen, als Verschiedenheit immerhin bedingt in Einem vereinigt wird. Andererseits hat Spir nicht gesehen, dass seiner Auffassung zufolge als Bedingung hierfür gerade jene Selbstidentität des Objekts vorauszusetzen ist, die zugleich in der Vereinigung behauptet und von der Verschiedenheit negiert wird, weshalb es sich seinem Identitätsverständnis nach doch um eine Kontradiktion handelte, deren Zugeständnis ihn folgerichtig – statt zu einem Dualismus von bedingter und unbedingter Wirklichkeit – zur Widerlegung des eigenen Identitätsbegriffes hätte führen müssen.

Einheiten ergeben.¹¹ Demzufolge – das ist für Spir der entscheidende Punkt – muss das Identitätsprinzip, solange es ontologisch gebraucht werden kann und muss, sich auf eine andere, außerhalb der Erfahrung liegende Wirklichkeit beziehen: auf das Absolute, auf das Unbedingte schlechthin.

Entscheidend für das Verhältnis der Logik zur Perspektivität ist vielmehr seine These, dass ebenso wie die Vielheit auch die Veränderung den Satz der Identität verletzt, obwohl dieser keine Rücksicht auf Zeitlichkeit und Diachronie nimmt.¹² *A parte subiecti*, insofern uns Veränderung zwar unmittelbar, jedoch nur als Phänomen gegeben ist, weist Spir auf den nicht sukzessiven Charakter des Sukzessionsgedankens hin. Im Akt der zeitlichen Synthese, durch den allein der Wechsel sich als Wechsel zu erkennen gibt, müssen unterschiedliche und dieses Mal widersprüchliche, obgleich an sich aufeinanderfolgende Bestimmungen in einem synchronen Augenblick der Zeit in Zusammenhang gesetzt und mit einer einzigen Bewegung auf ein einziges Objekt bezogen werden. *A parte obiecti* hingegen, insoweit die sich ändernden Zustände nicht nur einem Objekt zuzuschreiben, sondern Zustände eines Objekts sind, vermeidet zwar ihr Charakter der Abfolge, dass der Wechsel unvermittelte Widersprüche in der Wirklichkeit auslöst. Darüber hinaus bedarf es aber eines gemeinschaftlichen Etwas unter ihnen, damit sie als Zustände ein und desselben Objekts existieren können. Bedingung ihrer Möglichkeit ist jene Selbstidentität noch einmal, die im synthetischen Zusammenhang als analytische Einheit geleugnet wird. Dieses unmittelbare Bezogen- und Verbundenwerden unterschiedlicher Attribute auf das Eine besagt erneut eine „bedingte Vereinigung des Verschiedenen“¹³ (sei es bedingt durch uns als ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, sei es, dass die Selbigkeit des Objekts selbständig als Bedingung für die gelingende Zusammenfügung sorgt), so zerfällt infolgedessen jene absolute Einheit, die mit dem Begriff des Mit-sich-Identischen zusammenfällt. Das Phänomen der Veränderung stellt einen Verstoß gegen den Satz der Identität *qua* synchroner Selbstidentität dar. Für Spir ist

11 Ders., ebd., 221–225; vgl. 230–236.

12 Des gegenseitigen Ausschlusses zwischen logischen Gesetzen und Zeitlichkeit, d. h., dass der Satz der Identität über die Beharrlichkeit seines jeweiligen Inhalts in der Zeit nichts zu sagen vermag, war sich Spir selbst in seinem Neueatismus bewusst (vgl. ebd., 212). Auf die Tatsache, dass die Gegenüberstellung des Wesens der Veränderung und des Logischen nur einen Konflikt des Werdens mit der synchronen Identität bedeuten kann, da es in der Logik nur um die Letztere geht, hat Green mit Recht insistiert (vgl. Michael Steven Green, *Transcendental Tradition*, 61–63). Dieser Lesart wird in der weiteren Argumentation meines Beitrags gefolgt. Es ist aber nicht zu verleugnen, dass andere Passagen von *Denken und Wirklichkeit* zu der gegenteiligen Vermutung verleiten können, etwa wenn es heißt: „Denn die Veränderung ist eben das Gegenteil der Identität oder der Gleichheit mit sich. Was sich selbst gleich ist, das ändert sich nicht, und was sich ändert, bleibt sich nicht gleich“ (African Spir, *Denken und Wirklichkeit*, 255). Derartige Behauptungen könnten auf eine fehlende Deutlichkeit im Ausdruck zurückgeführt werden und ohnedies implizieren, dass es sich um eine Inkompatibilität des Werdens mit der synchronen Identität handelt.

13 African Spir, *Denken und Wirklichkeit*, 268.

der Wechsel dem „eigenen, wahren Wesen der Dinge“, das in den logischen Gesetzen seinen einzigen mundanen Ausdruck findet, daher vollkommen fremd.¹⁴

Den metaphysischen Dualismus von *Denken und Wirklichkeit* weist Nietzsche *in toto* zurück.¹⁵ Das Unbedingte sei, da es nichts zu bedingen vermag, höchstens eine „regulative Fiction, der keine Existenz zugeschrieben werden darf“ (NL 40[12], KSA 11, 633); bei näherem Hinsehen erweise es sich als eine „überflüssige Annahme“ (NL 26[429], KSA 11, 262). Werden, Wechsel, Veränderung, der ewige Fluss aller Dinge gelten ihm indessen als „letzte Wahrheit“ (NL 11[162], KSA 9, 504). „Alle Einheit“ schließlich, die wir als real feststellen, sei „*nur als Organisation und Zusammenspiel* Einheit“: etwas, „was Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*“ (NL 2[87], KSA 12, 104). Mehr noch: „die ‚Einheit‘ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden“ (NL 11[73], KSA 13, 36). Selbst in solch totaler Umkehrung teilt Nietzsche aber mit dem „strenge[n] Logiker“ (MA I, KSA 2, 36) Spir, aus dessen philosophischem System er einen erheblichen Teil des eigenen begrifflich-theoretischen Vokabulars entnommen hat¹⁶, die Radikalität der Ausarbeitung logischer Konzepte. Wenn er also schreibt: „die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes“ (NL 9[89], KSA 12, 382), dann ist dies nicht mehr in dem Sinne zu verstehen, dass ihre Axiome und Gesetze zeitlichen Inhalts wären. Vielmehr macht er die subtilere, aus *Denken und Wirklichkeit* stammende These geltend, dass die Zuschreibung der Identität gerade als synchrone oder gar a-temporale Assertion das Werden negiert, sofern und nur sofern sie den Charakter der Verschiedenheit negiert.

In der Disparität von logischem Denken und wirklichem Geschehen kommt die innere Verschränkung von Perspektive und Identität als verfälschende Einschränkung zum Zug. Einem kritischen Kommentar über Gustav Teichmüller und Spir, von denen Nietzsche jeweils den Identitäts- bzw. Perspektivenbegriff entlehnt hat¹⁷, folgt zunächst die wiederholte Feststellung, dass die Logik, indem sie an die Bedingung der Identität geknüpft sei, sich als „Wille zur *logischen Wahrheit*“ erst vollziehen könne, „nachdem eine grundsätzliche *Fälschung* alles Geschehens vorgenommen“ worden sei. Mit der Fälschung gehe jedoch ständig ein zweites Moment einher: die „Durchführung Eines Gesichtspunktes“ (NL 40[13], KSA 11, 634). Der Gedankengang ist derart relevant, dass es sich lohnt, ihn unter besonderer Berücksichtigung der Sin-

¹⁴ Vgl. ders., ebd., 270 ff.

¹⁵ Nietzsches relevanteste Reaktionen auf *Denken und Wirklichkeit* finden sich im Heft M III (Frühjahr–Herbst 1881). Vgl. NL 11[162], KSA 9, 503; NL 11[321], ebd., 566 f.; NL 11[324], ebd., 567; NL 11[324], ebd., 567; NL 11[325], ebd., 567 f.; NL 11[329], ebd., 569; NL 11 [330], ebd., 569 f.; NL 11[335], ebd., 572. Dazu Paolo D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques*; Sergio Sánchez, *Logica, verità e credenza* (Siehe Anm. 6).

¹⁶ Vgl. Karl Schlechta, Anni Anders, *Friedrich Nietzsche*, 119–122.

¹⁷ Zum Einfluss von Gustav Teichmüller auf Nietzsche vgl. Jakob Dellinger, *Perspektive/perspektivisch/ Perspektivismus*, in: Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch Online*, Berlin, Boston 2017.

gularform genauer herauszustellen. Identität ist ‚eine‘ Perspektive. Wenn die durch die Anwendung der Identitätsperspektive auf die Wirklichkeit gewonnene Vereinigung des Verschiedenen einen Konflikt des logischen Denkens mit der Realität der Vielheit und der Veränderung herbeiführt, so erweist sich daraus für Nietzsche nicht die Wirklichkeit als Illusion, sondern es zeigt sich höchstens der beschränkende, wengleich in vielen Fällen lebensfördernde Charakter der Logik, die auf jener Perspektive basiert. – Allerdings ist die Perspektive nicht das Perspektivische. Das Aufzwingen des einen Gesichtspunktes, desjenigen, in dem das Eine und das Unveränderliche in eins gesetzt sind, ist im bewussten Denken der Perspektivität umgekehrt, perspektiviert, überwunden. In Annäherung an eine Logik der Perspektivität kommt es demgemäß darauf an, dass man zunächst begreift, in welchen Deklinationen Nietzsches allgemeine Kritik der Identität im zwölften Abschnitt von *Was bedeuten asketische Ideale?* zur Geltung kommt. Zu diesem Zweck möchte ich einige Definitionen einführen, die Nietzsche nie verwendet hat, die aber im Zuge der Deutung des Abschnitts als Schematisierungen behilflich sein mögen: ‚Selbstidentität‘ ist Identität mit sich selbst; ‚synchron‘ ist die Selbstidentität in einer bestimmten Zeit; ‚diachron‘ ist dieselbe zu unterschiedlichen Zeiten; ‚objektiv‘ nenne ich die synchrone oder diachrone Selbstidentität eines Dinges im Raum; ‚subjektiv‘ diejenige des Subjekts der Erkenntnis. *In nuce* bereits im Ausdruck der „*Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen“, daraufhin eingehender im gesamten zweiten Teil der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* (Aph. 12), setzt Nietzsche seine Kritik und die entsprechende Auflösung der Selbstidentität als subjektive voraus und als objektive fest.

Mit Blick auf die subjektive Seite ist bekannt, dass er den philosophisch-traditionellen Begriff des Subjekts als einer Einheit zurückweist und stattdessen von einer „Vielheit von Subjekten“ (NL 40[42], KSA 11, 650), von einer „Subjekt-Vielheit“ als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (JGB, KSA 5, 27) spricht. Es sei darauf hingewiesen, obwohl es in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* (Aph. 12) explizit nur um „Affekte“ und „Affekt-Interpretationen“ (ebd., 364 f.) geht, dass einerseits der Affekt zwar nicht mit dem Trieb verwechselt werden darf, dass andererseits aber Triebe und Affekte in der Philosophie Nietzsches zumeist zusammen behandelt werden und nie gänzlich voneinander zu lösen sind. Ihnen ist tatsächlich eine doppelte Natur insofern gemeinsam, als sie leiblichen Ursprungs sind und geistige Auswirkungen haben.¹⁸ Unter ‚Geistigem‘ ist nicht bloß ihr Einfluss auf Verstand und Vernunft, wohl aber der viel radikalere Standpunkt zu verstehen, dass Affektkomplexe und Triebfedern als solche den überwiegenden Teil unseres kognitiven Handelns

¹⁸ Vgl. Tobias Nikolaus Klass, *Friedrich Nietzsche – Denken am „Leitfaden des Leibes“*, in: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias Nikolaus Klass (Hg.), *Leiblichkeit*, Tübingen 2012; Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Tübingen 1961, 200. Zur doppelten Natur des Triebes vgl. auch Sigmund Freud, *Triebe und Triebchicksale*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, London 1949 (1915).

selbständig ausmachen (vgl. FW, KSA 3, 558 f.).¹⁹ Zum einen geht daraus hervor, dass gerade „unsre Triebe, und deren Für und Wider“ es sind, „*die die Welt auslegen*“ (NL 7[60], KSA 12, 315). Angesichts ihres Zusammen- und Entgegenwirkens erweisen sie sich zum anderen als perspektivenschaffende Kräfte, die sich relativ autonom zueinander verhalten: „Jeder Trieb“, so heißt es in einer der meistkommentierten Passagen über den ‚Perspektivismus‘, „hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte“ (ebd.). An anderer Stelle ist sogar eine „*Perspektiven-Lehre der Affekte*“ (NL 9[8], KSA 12, 342 f.) geplant. Im engeren und subjektiven Sinne sind es also unsere Affekte und Triebe, die als Perspektiven fungieren.²⁰ Sie sind viele und unterschiedlich; sie treten des Öfteren miteinander in Konflikt und lassen sich nicht auf ‚das eine Subjekt‘ vereinigen. Von ihrem spezifischen Inhalt als Affekte und Triebe einmal abstrahiert, bleibt nur die leere Form der subjektiv betrachteten Perspektivität als irreduzible Verschiedenheit zurück. In formeller Hinsicht stellt sich das Bewusstsein dessen, welch eine Verschiedenheit dem philosophischen Subjekt der Erkenntnis zugrunde liegt, als Widerlegung der subjektiv-synchronen Selbstidentität heraus. Alles, was als mit-sich-selbst-identisch gedacht wird, weist auf Singularität und Einheit hin und daher nicht den Charakter des Verschiedenseins auf.

In der Äußerung über das „Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen [...] nutzbar zu machen weiß“ (GM, KSA 5, 364 f.), nehmen das Wort ‚man‘, wie bereits festgestellt wurde²¹ und das Wort ‚sein‘ keineswegs Bezug auf die Einheit des Subjekts, geschweige denn auf ein transzendentes Subjekt kantischer Prägung. Das ‚sein‘ des Für-und-Wider ist das ‚sein‘ der Triebe, welche mit ‚deren‘ Für und Wider die Welt interpretieren; das ‚man‘ des Sich-Wissens reflektiert sich nur in den Perspektiven und Affekt-Interpretationen, die durch es und in ihm festgesetzt werden. Nichtsdestotrotz bleibt somit noch die Frage unbeantwortet, was es heißt, die Verschiedenheit „der Affekt-Interpretationen *für die Erkenntnis nutzbar zu machen* [Hervorhebung – L. G.]“ (ebd.). Im negativen Sinne heißt es gemäß dem Text des Abschnitts, von der subjektiven Seite ausgehend, „die aktiven und interpretierenden Kräfte“ (ebd., 365) nicht zu unterbinden, wie aus Nietzsches Sicht der Begriff der ‚reinen Vernunft‘ sonst impliziert. Von der reinen theoretischen Vernunft und ihrer Kritik wurden nämlich die Affekte ausgeschlossen; andernfalls hätte Kant vielleicht nur mit erheblichen Schwierigkeiten zur transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins gelangen können. Sind jedoch Perspektiven

¹⁹ Für eine anti-reduktionistische Lektüre der darin formulierte These vgl. Günter Abel, *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), 9 ff.

²⁰ Vgl. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin, New York 2015, 220.

²¹ Vgl. Werner Stegmaier, *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*, Berlin, New York 2016, 77. Ebenso verweist Stegmaier auf die „Nichtidentität der Perspektiven“ als gemeinsamen Anhaltspunkt von Luhmann und Nietzsche (vgl. ebd., 73 ff.).

nur als Affekte (und Triebe), Erkenntnisse nur in Perspektiven gegeben, so bedeutet die Eliminierung der Affektivität (und Triebhaftigkeit) nichts anderes als eine residual-asketische Kastration des Intellekts – oder, um es in der Augenmetaphorik des Abschnitts zu formulieren, eine „*view from nowhere*“.²² Das Geltenlassen des Affektiven in seinem ursprünglich mannigfaltigen Charakter schließt hingegen den Verzicht auf eine jede ursprüngliche Einheit des Subjekts ein, die sich zu der subjektiv-synchronen Selbstidentität koextensiv verhält.

Angesichts der inneren Verflechtung von Vielheit und Werden – Nietzsche bezeichnet sie an anderer Stelle sogar als „Vielheit der Veränderung“ (NL 9[98], KSA 12, 391) – folgt aus der absoluten Verschiedenheit der Subjekt-Perspektiven als (Trieb- und) Affekt-Interpretationen noch ein negatives Korollar: die Ausscheidung auch der subjektiv-diachronen Selbstidentität, aufgrund derer wir aufgefordert sind, dem „zeitlose[n] Subjekt der Erkenntnis“ (GM, KSA 5, 365), welches zudem willen- und schmerzlos sein sollte, jegliche Realität abzusprechen. Die Erörterung dessen, was es nicht bedeutet, die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen, schlägt an der bekanntesten Stelle des Abschnitts in eine positive Übersetzung um: „Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“ (ebd.). Das Zu-Wort-kommen-Lassen der Affekte, das Einsetzen verschiedener ‚Augen‘ für ‚dieselbe‘ Sache kann ein letztes Mal subjektiv in Augenschein genommen und in einem doppelten Sinne interpretiert werden; die in ihm enthaltene Überwindung der subjektiv-synchronen Selbstidentität lässt sich dementsprechend in zwei untergeordneten Formen weiter deklinieren. Die Verschiedenheit der Affekt-Interpretationen kommt als eine ‚immanent-subjektiv-synchrone‘ besonders in der

²² Zu diesem Begriff vgl. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1989. Zur Metaphorik von Aph. 12 in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* und dessen kritischer Ablehnung vgl. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1990, insb. 127–158. Nach Clark „Nietzsche uses a visual metaphor to say something about knowing“, wobei allerdings „the concepts in question concern cognition, and demand no particular beliefs about sight“, denn „knowing and seeing are two different activities, and the impossibility of nonperspectival seeing proves nothing about knowing“ (ebd., 129 ff.). Dazu auch Brian Leiter, *Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*, in: Richard Schacht (Hg.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley 1998. Auf einige Fragwürdigkeiten dieser Interpretation hat Cristian Benne überzeugend hingewiesen. Benne zufolge lässt sich die von Clark vertretene Aufspaltung von ‚seeing‘ und ‚knowing‘ bereits auf dem sprachlich-philologischen Niveau nicht aufrechterhalten, denn es heißt in im Aph. 12 nicht ‚wissen‘ als ‚knowing‘ verstanden, sondern ‚erkennen‘ – ein Wort, „das im Englischen auch Bestandteile von ‚perceive‘ und ‚cognize‘ enthält, also ganz und gar an der von Clark gelegneten optischen Metaphorik teilhat“. Auf der theoretischen Ebene folgt daraus, dass es „bei Nietzsche kein vom ‚Sehen‘ unabhängiges ‚Wissen‘“ gibt (Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 215).

erwähnten Feststellung zum Vorschein, dass unsere Subjektivität nicht nur ein negatives Nichtidentisches, sondern auch eine aktive und interpretierende Vielheit von perspektiven-setzenden Kräften ist. Je mehr sich die Machtverhältnisse und -konfigurationen unter ihnen verändern, desto mehr ‚Augen‘ werden für die Erkenntnis eingesetzt, desto vollständiger werden unsere ‚Begriffe‘. Auch kann der Sachverhalt, von dem das angeführte Zitat handelt, als ‚transzendent-subjektiv-synchrone‘ Verschiedenheit anhand der Praxis gedeutet werden, dass man sich in die Perspektiven und Affekt-Interpretationen der Anderen versetzt oder hineinzusetzen versucht. Doch die Rede von einer ‚einstmaligen Objektivität‘ zwingt uns, zur objektiven Betrachtung überzugehen.

In dieser Hinsicht kann noch erwogen werden, ob die Perspektiven sich allesamt und trotz ihrer subjektiven Nichtidentität jeweils auf ein synchron-selbstidentisches Objekt richten.²³ Dies führte dennoch entweder zum stillschweigenden Postulat eines Dinges an sich außerperspektivischer Natur, welches mit den auf es bezogenen Perspektiven den Charakter der Verschiedenheit nicht teilte – es ist bekannt, mit welcher Vehemenz sich Nietzsche gegen die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena wendet.²⁴ Oder die ‚einstmalige Objektivität‘ bedeutete, sobald man sie von entperspektivierten Hypothesen entlastet, dass die in expliziter Annäherung an eben jene ‚Objektivität‘ subjektiv vervielfältigten Perspektiven ausgerechnet auf der objektiven Seite in einem synoptischen, einheitlichen, allumfassenden Bild wiedervereinigt und dadurch erneut auf das Eine zurückgeführt werden müssten. Anders als im Text der *Genealogie der Moral* handelte es sich dabei allerdings um vollständige Begriffe und um Objektivität ohne Anführungszeichen. Die Sprache, die Nietzsche verwendet, deutet dagegen auf die konstitutive Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit eines solchen Unternehmens hin. Über die textimmanente Analyse hinaus ist ferner auf einen weiteren Vorwurf hinzuweisen, den Nietzsche selbst gegen die zweitgenannte Hypothese in einer Notiz erhebt: „Alles begreifen‘ – das hieße alle perspektivischen Verhältnisse aufheben, das hieße nichts begreifen, das Wesen des Erkennens verkennen“ (NL 1[114], KSA 12, 37). Drittens könnte man überdies zu dem Schluss kommen, dass selbst ein synoptisches Bild der gesamten auf ‚ein‘ Objekt gerichteten Perspektivität ein Von-sich-selbst-Verschiedenes wäre, denn es müsste für jede in ihm enthaltene Perspektive auch deren Umkehrung(en) umfassen, somit aber der eigenen objektiven Singularität – dem Einen des Objekts – als synchroner Selbstidentität

23 Nietzsche spricht vom Einsetzen verschiedener Augen über ein und ‚dieselbe Sache‘. Die Kluft zwischen dem Eins-Bedeuten und dem Eins-Sein zeigt ihm zufolge unverkennbar, dass dem Singular des Wortes nicht die Singularität, mithin Selbstidentität des Seienden als systematische Einheit eines Ganzen entsprechen muss. Tatsächlich drücken sich in der Sprache sowohl die logischen Kategorien als auch, Nietzsche zufolge, eine verborgene Metaphysik aus, ohne dass ihn dies hindert, mittels der Sprache eine Kritik derselben durchzuführen.

24 Stellen, in denen solche Ablehnung mit dem Thema des ‚Perspektivismus‘ in Verbindung gesetzt wird, sind FW, KSA 3, 590 ff.; NL 6[23], KSA 12, 240 ff.

widersprechen. Aus ähnlichen Gründen wurde schließlich auf den Umstand aufmerksam gemacht, der Perspektivismus „implies that our many points of view cannot be smoothly combined into a unified synoptic picture of their common object. In effect it denies that our perspectives are all directed in more than a trivial sense upon a single object“.²⁵ Die Idee der Perspektiven-Verschiedenheit schließt, wie sich hier zeigt, die objektiv-synchrone Selbstidentität als Bezug auf ein einzelnes, einheitliches, mit sich identisches Objekt aus. Aufgrund der erörterten Abhängigkeit der diachronen von der synchronen Selbstidentität folgt daraus zugleich die Unmöglichkeit, dass das (vermeintlich eine) Objekt verschiedener Perspektiven überzeitlich stabil bleibt.

Nach all den ausgeführten Dekonstruktionen ist es abschließend geboten, einen resümierenden Blick auf ihren affirmativen Sinn zu werfen. Erwähnt wird die ‚Objektivität‘ im diskutierten Abschnitt zunächst im Hinblick auf den Intellekt, folglich als „unsre ‚Objektivität‘“ (GM, KSA 5, 365) *tout court*. Durch „resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen“ sowie dadurch, dass wir „dergestalt einmal anders-sehen, anders-sehen-wollen“ (ebd., 364), bereitet sie sich vor; infolgedessen bildet sie sich letztlich als Vervielfältigung der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen heraus. Vorausgesetzt, dass im Gedanken der Perspektivität, der sich ständig innerhalb ihrer bewegt, jede mutmaßliche außerperspektivische Beschaffenheit der Objekte zugunsten ihrer innerperspektivischen Interpretationen zurücktritt, dass also Nietzsche zufolge zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht mehr unterschieden werden kann²⁶, lässt sich auch die Unterscheidung zwischen dem, was das Objekt zum Objekt macht, und dessen perspektivischer Gegebenheit nicht mehr aufrechterhalten. Anders, und positiv formuliert: Die perspektivische ‚Objektivität‘ des Objekts ist zugleich die ‚Objektivität‘ der perspektivischen Erkenntnis des Objekts. Dies bedeutet auf der einen Seite, dass durch die Umkehrung der Perspektiven, durch das Anders-Sehen, das Zu-Wort-kommen-Lassen anderer Affekte die Objekte als Objekte einer auf der Ebene des höchsten Bewusstseins der Perspektivität gesetzten Erkenntnis bestimmt werden können.²⁷ Auf der anderen Seite fällt demnach

²⁵ Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge (Mass.) 1985, 49.

²⁶ Für eine Verteidigung dieser Position gegen den Vorwurf, dass sie in letzter Instanz einem Idealismus anheimfällt, vgl. David Couzens Hoy, *Philosophy as Rigorous Philology? Nietzsche and Post-structuralism*, in: *New York Literary Forum*, 8–9 (1981) und Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 135 ff.

²⁷ Jakob Dellinger hebt in seinem Aufsatz „*all seine Konstruktionen sind aporetische Begriffe*“. *Eine Adornosche Perspektive auf Nietzsches ‚Perspektivismus‘*, in: Martin Endres, Axel Pichler, Claus Zittel (Hg.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin, Boston 2017 die intra- und intertextuellen Bezüge von Aph. 12 akribisch hervor und behauptet, dass dessen Inhalt, statt als „erkenntnistheoretische These“ Nietzsches, auf die „typologische Gestalt“ der im Text erwähnten Erkennenden zurückgeführt, als „poeseologische Reflexion“ interpretiert und in seiner „intratextuellen Funktion“ untersucht werden soll (ebd., 42; 45 f.; 48). Tatsächlich sind im Aph. 12 Motive wieder auf- und vorweggenommen, denen in der Gesamtstruktur von *Was bedeuten asketische Ideale?* wichtige Rollen zukommen, unter ihnen: Arthur Schopenhauers interesseloses Wohlgefallen im sowie Kants Unfähigkeit, sich in die Perspek-

tive des Künstlers hineinzusetzen (GM, KSA 5, 346 ff.); das Motiv der indischen Philosophie und deren Verachtung der Sinnlichkeit (ebd., 349 ff.); der triebhafte Wille des Philosophen zur Neutralität und Objektivität (ohne Anführungszeichen) (ebd., 356 ff.); die Wertung unseres Lebens von Seiten des asketischen Priesters (ebd., 361 ff.); schließlich Nietzsches Experiment, sich in die Perspektive des Priesters zu stellen (ebd., 377). Andererseits gesteht Dellinger zu, dass der zweite Teil von Aph. 12 die Form eines Exkurses annimmt. Denn nicht nur ist die diskutierte Stelle von einem Bindestrich eingeführt, sondern auch der unmittelbar folgende Aph. 13 beginnt mit den Worten: „Aber kehren wir zurück“ (ebd., 365). Die Notwendigkeit des Zurückkehrens macht deutlich, dass das vorausliegende Argumentieren aus der ursprünglichen Bahn geraten, abgeschweift, herausgelaufen (*excurrere*) ist. Von daher kann gesagt werden, dass der Aph. 12 nicht nur in seiner intratextuellen Funktion behandelt werden darf. Und es lässt sich feststellen, dass dort der Diskurs einschließlich der Themen, die in der gesamten dritten Abhandlung verwurzelt sind, auf einer allgemeineren, abstrakteren Ebene weitergeführt wird, in der es sich *expressis verbis* um Begriffe wie Erkenntnis, Intellekt und ‚Objektivität‘ handelt: einer (erkenntnis-)theoretischen Ebene. Zentral ist hingegen für Dellingers Interpretation die These, dass mit den Perspektiven und Wertungen, von denen im Aph. 12 die Rede ist, „Sichtweisen auf abstrakte philosophische Probleme“ gemeint sind, während darunter irrtümlicherweise „eine traditionelle Erkenntnislehre neukantianischer Provenienz verstanden wird, d. h. eine Theorie der Wahrnehmung empirischer, raumzeitlicher Gegenstände“ (Jakob Dellinger, *Aporetische Begriffe*, 45 f.). Auch aus meiner Sicht kann man von einem theoretischen Hintergrund kantischer Prägung im Aph. 12 nicht ausgehen – man beachte nur, wie dort die ‚reine Vernunft‘ zu einem „contradictorische[n] Begriff“ herabgesetzt wird –, und ich stimme Dellinger insoweit zu, als er sich damit konsequentermaßen gegen die Deutungen von Clark und Leiter wehrt. Grundsätzlich erscheint mir allerdings das so gestellte Problem als eine Scheinalternative. Denn es geht in GM III, 12 um Perspektiven (und Wertungen bzw. Affekt-Interpretationen) überhaupt, d. h. ohne weitere Qualifikationen, weshalb der darin ausgedrückte Gedanke sich sowohl auf den einen (philosophische Theorien) als auch auf den anderen Fall (empirische Gegenstände bzw. Ereignisse oder Prozesse) anwenden lässt. Die Frage löst sich weiterhin von selbst auf, wenn man die philosophischen Probleme und Theorien geradezu als oft sehr unterschiedliche (und, wenn man so will, perspektivische) Modi betrachtet, die Wirklichkeit zu erkennen und zu interpretieren. Seit Kant und ausgerechnet bei Nietzsche ist darunter die Wirklichkeit einer wenigstens möglichen Erfahrung – nicht etwa des Übersinnlichen – zu verstehen. Über diese Differenzen zwischen Dellingers und meiner Lesart hinaus möchte ich zugleich zwei Punkte, in denen ich mit ihm übereinstimme, herausheben und zur Präzisierung meiner Interpretation zu Hilfe nehmen. Das Bewusstsein des Perspektivischen, welches Nietzsche in Ah. 12 der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* zum Ausdruck bringt, ist keineswegs als außerperspektivischer Gedanke einer extern beobachtbaren Perspektivität anzusehen. Demzufolge darf es nicht, wie Dellinger pointiert, erneut mit einer a-positionalen und voraussetzungslosen Objektivitätskonzeption verwechselt werden (Jakob Dellinger, *Aporetische Begriffe*, 80). Mein Anliegen besteht darin, den anti-identitären Zug dieses Denkens als seine Grundvoraussetzung zu zeigen. Anhand seines wiederum perspektivischen Charakters muss es weiterhin Dellinger zufolge seinerseits „strategisch“ und „willentlich“ ein- und ausgehängt werden können (ebd., 51; 77). So ist es in der natürlichen Einstellung zweifellos von Vorteil, das Denken der Perspektivität, Pluralität und Differenz einzuklammern und sich der Perspektive der Identität für praktische Zwecke zu bedienen, woraus sich in Nietzsches Sicht die überlieferte Logik durchgesetzt und hypostasiert hat (vgl. FW, KSA 3, 471), wie man nach der mit der allgemeinen Relativitätstheorie einhergehenden Entdeckung der Nicht-Euklidizität des physikalischen Raumes nicht aufgehört hat, die euklidische Geometrie zu lernen und auf eine beachtliche Anzahl von Problemen unseres unendlich kleinen Raumgebiets erfolgreich anzuwenden (vgl. Hans Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, Berlin 1920). Freilich kann dies keineswegs bedeuten, dass

die Objektivität des Objekts, so wie es bei der Subjektivität des Subjekts der Fall war, mit der Verschiedenheit der Perspektiven und Affekt-Interpretationen zusammen. Die Einteilung in eine objektive und eine subjektive Betrachtung hat damit ihren Sinn verloren, weil mit der Auflösung der jeweiligen synchronen Identitäten schließlich auch die Subjekt-Objekt-Unterscheidung kollabiert. Nachdem dieser Punkt einmal erreicht ist, können alle bisher gebrauchten Definitionen und Unterscheidungen bedenkenlos verworfen werden.

Übrig bleibt nur die Perspektiven-Verschiedenheit. Und solange es verschiedene Perspektiven gibt, stehen diese in einem Differenzialverhältnis zueinander. Im Sinne der *pluralitas* sind sie verschieden, weil sie mehrere, mehr als eine sind. Vermöge ihrer Vielheit sind sie aber auch im Sinne der *differentia* verschieden: Denn ohne voneinander zu differieren, wären sie ein und dasselbe. ‚Anders‘ sehen wollen besagt demzufolge, gerade diese Differenz sehen wollen.²⁸ Die Denk- und Bestimmungsform der Identität – ‚dies und dies ist so, und nicht anders‘²⁹ – kehrt sich im Bewusstwerden des Perspektivischen, besser: im ‚Anders‘-Sehen als perspektivischer ‚Objektivität‘, um. Nur diese Umkehrung, Überwindung, letztendlich Abschaffung der Identität öffnet den Raum, aus dem heraus Perspektiven in ihrer Verschiedenheit, mithin Perspektivität überhaupt, gedacht werden können.

das differenz-setzende Bewusstsein des Perspektivischen und die auf Identität gestützte, nicht aber weniger perspektivische Nichtbeachtung desselben gleichrangig sind. Jenes ist dieser so überlegen, um ein Wort Nietzsches aus einem anderen Kontext zu gebrauchen, „wie Algebra dem Einmaleins“ (NL 37[4], KSA 11, 577).

28 Unter den wenigen deutschsprachigen Kommentatoren hat dies Hennig Ottmann (*Nietzsches Perspektivismus*, in: Wilhelm Baumgartner (Hg.), *Gewissheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedemann zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1987, 79–91) eingesehen und den Perspektivismus als „eine Philosophie der Differenz, nicht der Identität“ definiert.

29 Deren Ablehnung durch Nietzsche hat mit spezifischem Bezug auf diese Form, aber unabhängig von der Perspektivität Djurić ausführlich behandelt (vgl. Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, 26 ff.).

