

Mihailo Ojurić / Josef Simon (Hg.), Nietzsche
und Hegel, Vörsburg (Königskaufen & Neumann)
Werner Stegmaier 1992, S. 110-129

Hegel, Nietzsche und Heraklit

Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems

1. Der Horizont des Hegel-Nietzsche-Problems: Die Beziehung des Begriffs des Begriffs zum Begriff der Interpretation

Zum ersten Mal in der Reihe der Dubrovniker Nietzsche-Kurse wird Nietzsches Beziehung zu einem anderen Philosophen zum Thema gemacht. Dadurch werden sachliche, aber auch methodische Probleme aufgeworfen. Wenn Hegel sich zu Recht als Vollender einer Epoche des abendländischen Denkens und Nietzsche sich zu Recht als Anfang einer neuen verstand, dann steht mit ihrer Beziehung der Umbruch in Frage, der sich zum gegenwärtigen Denken hin vollzogen hat. Worin er besteht, ist noch unklar. Der Sache nach wird es dabei zuletzt um die Beziehung des Begriffs der Interpretation zum Begriff des Begriffs gehen müssen. Nun lassen sich aber sowohl in Nietzsches Begriff der Interpretation als auch in Hegels Begriff des Begriffs Sache und Methode zwar unterscheiden, aber nicht mehr trennen. Die Methode, den Begriff des Begriffs zu erfassen, ist nach Hegel die Bewegung des Begriffs selbst, und der Begriff des Begriffs ist dann das Ganze dieser Bewegung; Nietzsches Begriff der Interpretation spricht unmittelbar aus, daß eine Sache nur in einem bestimmten Zugang eine bestimmte Sache ist; für beide ist die Untrennbarkeit von Sache und Methode ein Grundsatz ihres Philosophierens. Darin unterscheiden sich beide von Kant: Kant trennt noch Methode und Sache; zwar läßt sich in seinem Ansatz die Sache nicht ohne die Methode bestimmen, die Methode aber doch vor allen Sachen, so daß die Differenz als solche fest bestehen bleibt.¹

1 Kants Denken ist darum nicht geschichtlich, und dies dürfte einer der Gründe sein, warum es bis heute immer wieder als quasi-übergeschichtlicher Ausgangspunkt der philosophischen Auseinandersetzung herangezogen werden konnte, was in ähnlicher Weise weder bei Hegels noch bei Nietzsches Denken gelang.

So wenig sich aber bei Hegel und Nietzsche Sache und Methode trennen lassen, so wenig lassen sich dann auch Sache und Methode der Philosophie Hegels einerseits und der Philosophie Nietzsches andererseits ohne weiteres trennen. Dies mag mehr oder weniger ein methodisches Grundproblem der Beziehung aller Philosophien aufeinander sein; im Falle Hegels und Nietzsches ist es, eben weil beide die Untrennbarkeit von Sache und Methode selbst zum Grundsatz ihres Philosophierens gemacht haben, ein besonderes Problem. Denn so verschieden sich beide Philosophien in Sache und Methode auch ausnehmen mögen, es gibt doch hinreichende Anzeichen dafür, daß jede, wenn man sie nur stark genug versteht, die andere in sich aufnehmen, ihre Prinzipien in sich begreifen kann. Die Untrennbarkeit von Sache und Methode in beiden Philosophien verbietet es aber zu gleich, Sache oder Methode der Philosophie außerhalb beider vorauszusetzen, so daß man sich stets nur innerhalb einer von beiden bewegen kann. Dies dürfte es vor allem sein, was das Hegel-Nietzsche-Problem zu einem besonderen und besonders schwierigen Problem macht.

Es ist jedoch nicht ausweglos. Denn die Untrennbarkeit von Sache und Methode erzeugt ihrerseits einen neuen Begriff, den Begriff des Individuums. Und dies gilt nun sowohl für die Philosophie Hegels als auch für die Philosophie Nietzsches. Der Begriff des Begriffs ist der Begriff des Individuums, sofern durch ihn begriffen ist, daß alles Begreifen ein Herantragen von Begriffen ist und darum alles, was begriffen wird, frei gegenüber allen an es herangetragenen Begriffen ist. Individuum ist gerade das, was durch allgemeine, d.h. auch für anderes gültige Begriffe nicht begriffen werden kann. Der Begriff der Interpretation spricht dies wiederum unmittelbar so aus, daß es immer schon Individuen sind, die interpretieren, und daß sie darum auch nur individuell und also auch anderes nur als Individuen interpretieren können: nach Nietzsche haben es Individuen immer nur mit Individuen zu tun. Dies aber müßte dann auch der methodische Ausgangspunkt für ein Beziehen Nietzsches auf Hegel sein: Wenn bei Hegel und Nietzsche die Differenz von Methode und Sache in die Einheit letztlich individuellen Begreifens oder Interpretierens aufgeht, so geht die Differenz zwischen ihnen in eine Differenz von Individuen über. Eine Differenz von Individuen aber ist eine absolute Differenz: eine Differenz, in der einerseits alles anders ist, in der aber andererseits nichts durch allgemeine, an beide Individuen herangetragene Begriffe schon bestimmt sein könnte, also auch nicht ihre Andersheit.

Die angemessene methodische und sachliche Konsequenz daraus scheint mir zunächst eine Bescheidung zu sein. Man wird, wenn man die Philosophien Hegels und Nietzsches so versteht und ernstnimmt, wie es auf dem heutigen Stand der Forschung möglich ist, kaum mehr wie Heidegger²

2 Vgl. vor allem Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961.

eine beiden gegenüber allgemeine, sei es ihnen zugrunde liegende, sei es ihnen übergeordnete Wahrheit ermitteln und behaupten wollen. Auch die historische Vermittlung, die Löwith einst maßgeblich vorgeführt hat, ist inzwischen sehr umstritten.³ Man hat sich darum in der Tat mehr und mehr darauf beschränkt, die Philosophien Hegels und Nietzsches als individuelle Philosophien auf eine individuelle Weise miteinander in Beziehung bringen.⁴ Weil aber die Art der Bezugnahme anders als etwa in der Platon-Aristoteles-, Spinoza-Leibniz-, Hume-Kant- oder Kant-Hegel-Beziehung hier ganz offen ist, ist sie auch ganz unterschiedlich ausgefallen. Neben neuen Versuchen historischer Vermittlung versucht man Hegel und Nietzsche dabei wechselweise systematisch auseinander zu interpretieren. Man trägt dann Begriffe der einen Philosophie an die andere heran. Das kann zu einem produktiven Verständnis beider, leicht aber auch zu teils produktiven, teils unproduktiven Mißverständnissen führen. Denn man kann bei diesem Verfahren nicht umhin, eine der beiden Philosophien zum Ausgangspunkt und damit auch schon zum Maß für die Interpretation der andern zu machen. Um aber überhaupt zu einem Resultat zu kommen, ist man dann versucht, am Ende auch einer der beiden Philosophien Recht zu geben. So aber wird man gerade *die* beiden Philosophien gegeneinander dogmatisieren, die sich

- 3 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941), 2., überarb. Aufl. 1950, neugedruckt (Frankfurt am Main) 1969. Zur Kritik an Löwith vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, 14, Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986, 12, und Wolfram Högerebe, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche*, München 1987, 9.
- 4 Zur Literatur vgl. meinen Aufsatz "Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem", in: *Hegel-Studien* 20 (1985), 173-177, außerdem Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim am Glan 1957, 11, Jacques Derrida, "Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in Sein und Zeit" (1968), in: J.D., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, 38-87, Steffen Stelzer, *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Meisenheim am Glan 1979 (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 166), Josef Simon, "Moral oder Gerechtigkeit? Überlegungen zu einem Grundproblem der metaphysischen Ethik", in: H. Nagl-Docekal (Hg.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geb.*, 2. Teilbd., Wien 1982, 195-211, Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), 163-167, Josef Simon, "Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Lévinas in deutschen Übersetzungen", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10.1 (1985) 25-48, und Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990.

mit dem Grundsatz der Untrennbarkeit von Sache und Methode gegen jedes Dogmatisieren wandten.

Ich will darum hier einen dritten Weg versuchen, in der Absicht, damit zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems überhaupt beizutragen. Das Fernziel habe ich schon genannt: die Beziehung des Begriffs der Interpretation zum Begriff des Begriffs zu verstehen. Zwar ist auch diese Bestimmung des Ziels, ich bin mir darüber im klaren, schon eine bestimmte Interpretation der Philosophien Nietzsches und Hegels und ihrer Beziehung zueinander, vielleicht aber eine, die eine weitgehende Zustimmung finden kann. Wenn der Weg zu diesem Ziel nun nicht von einer zugrunde liegenden oder einer übergeordneten Wahrheit und nur bedingt von der Wahrheit der einen oder der andern Seite ausgehen kann, so bleibt als Drittes nur, von einem dritten Individuum auszugehen. Dieses dritte Individuum könnten wir selbst, es kann aber auch ein anderes sein. Weil wir uns nach Nietzsche selbst wohl am fernsten stehen, dürften wir selbst auch der methodisch am wenigsten geeignete Ausgangspunkt sein, auch wenn wir durchaus wissen, daß wir auf irgendeine Weise doch immer selbst der Ausgangspunkt sein müssen. Die Untrennbarkeit von Methode und Sache verlangt aber auch hier, von einem bestimmten Individuum auszugehen. Am geeignetsten für eine Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems scheint es darum zu sein, ein drittes Individuum beizuziehen, auf das sie sich beide ausdrücklich beziehen und dessen Philosophie beide auch zustimmen, sogar emphatisch zustimmen, Heraklit.⁵ Heraklit haben sowohl Hegel als auch Nietzsche als den eigentlichen Anfang der Philosophie verstanden, d.h. als den Anfang der Philosophie, so wie sie sie verstehen, Hegel also als den, der das Problem des Begriffs des Begriffs erst eigentlich gestellt hat, Nietzsche als den, der alles Philosophieren als Interpretieren begriffen hat.

2. Methodischer Zugang: Hegels und Nietzsches Heraklit-Darstellungen

a. Selbstdarstellungen in Darstellungen eines Dritten

Sowohl Hegel als auch Nietzsche haben gut überschaubare Heraklit-Interpretationen in historischen Abhandlungen vorgelegt, Hegel in seinen späten *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Nietzsche in seiner frühen

- 5 Erste Anregungen, das Verhältnis von Hegel und Nietzsche zu Heraklit vergleichend zu untersuchen, finden sich bei Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist* (1950), aus dem Amerikanischen übers. v. J. Salasquarda, Darmstadt 1982, 280f., und Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin/New York 1985, 89.

Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In beiden kommen ihre Heraklit-Interpretationen in allem Wesentlichen zum Ausdruck. Beide sind in sich sehr klar und jüngst von Sarah Kofman noch einmal sehr klar dargestellt worden.⁶ Als Heraklit-Interpretationen befriedigen beide jedoch kaum mehr. Hegel deutet Heraklit durchgehend mit Begriffen seiner Logik, Nietzsche, noch im Banne Schopenhauers, weitgehend mit Schopenhauer-Zitaten, auch wenn, wie er anmerkt, "der Grundton" bei Heraklit "immer ein anderer bleibt".⁷ Hegels und Nietzsches Heraklit-Interpretationen sind, aus heutiger Sicht, mehr Ausdichtungen als Auslegungen; Nietzsche weiß das und will es auch und nimmt sich darum die Freiheit, Heraklits dürre Fragmente zu ausladenden und stilvollen Aphorismen auszdichten.

Aber gerade das Eigentümliche dieser Interpretationen macht sie für unseren Zusammenhang interessant. Sie sind beide Selbstdarstellungen in der Darstellung eines andern, Heraklit, und darum kann man in dem Maß, in dem man zu Heraklit einen von ihnen unabhängigen Zugang gewinnt, von ihm aus Hegels und Nietzsches Selbstdarstellungen differenzieren, ohne Begriffe des einen dem andern zu oktroyieren. Systemtheoretisch ausgedrückt, kann man so beide beim Beobachten eines Dritten von diesem Dritten aus beobachten. Ich werde also versuchen, zunächst Hegels und Nietzsches leitende Differenzen herauszuheben und aufeinander zu beziehen, und werde dann auf einige Fragmente Heraklits hinweisen, von denen aus Hegels und Nietzsches Selbstinterpretationen im ganzen kontingent erscheinen und dadurch differenzierbar werden.

- 6 Sarah Kofmann, "Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit", in: S. Bauschinger, S.L. Cocalis u. S. Lennox (Hgg), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern/Stuttgart 1988, 75-104. Zur Interpretation von Nietzsches Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* im ganzen vgl. Tilman Borsche, "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", in: J. Simon (Hg), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. I, Würzburg 1985, 62-87 (hier auch die wichtigste Literatur zur Beziehung Nietzsche-Heraklit) und V. Tejera, *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, zu Nietzsches Heraklitismus überhaupt Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York 1987 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), 51-56.
- 7 PHG 5, KSA 1. 826. - Vgl. Gerhart Schmidt, "Hegel und Anaxagoras", in: M. Riedel (Hg), *Hegel und die antike Dialektik*. H.-G. Gadamer zum 90. Geburtstag gewidmet, Frankfurt am Main 1990, 125: "Historische Skrupel waren Hegel fremd. Eine kritische, selbstkritische philosophiegeschichtliche Forschung lag ihm fern. Die Philosophiegeschichte war für ihn eine Form der Selbstdarstellung. Deshalb schenkt ihm auch die gegenwärtige philosophiehistorische Forschung keine Beachtung."

b. Leitende Differenzen von Hegels und Nietzsches Heraklit-Darstellungen

(1) *Heraklits Philosophie als eigentlicher Anfang der Philosophie: Einheit der Philosophie*. - Nach Hegel ist von Heraklit "der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren; er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Platon und Aristoteles gewesen ist."⁸ Heraklit hat danach überhaupt erst den Begriff der Philosophie geschaffen, durch den sie sich von der vorausgehenden "gemeinen sinnlichen Naturforschung" und, sofern die späteren Naturwissenschaften ebenso auf empirische "Beobachtung" und "beschränkte fixierte Begriffe" angewiesen bleiben, auch von diesen unterscheidet. Er hat "das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter" und damit die "philosophische Idee in ihrer spekulativen Form" erfaßt, die "Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist".⁹ Er hat so die Sache der Philosophie zu einer eigentümlichen und selbständigen gemacht, selbständig auch gegenüber den philosophierenden Individuen,¹⁰ und damit als Individuum - "er" ist die bleibende Idee, sagt Hegel, sofern die Vorlesungsnachschrift hier zuverlässig ist - den Begriff der Philosophie als überindividuell geschaffen.

Auch für Nietzsche ist Heraklit der eigentliche Anfang der Philosophie. Er ist der einzige Philosoph, den Nietzsche auch zuletzt noch, in *Ecce homo*, vorbehaltlos anerkennt: "Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs Sein - darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist."¹¹ Darin klingt manches stark an Hegel an; in der dionysischen Bejahung des Vergehens und Vernichtens und der Ablehnung eines starren Begriffs des Seins sind beide Herakliteer.¹² Darüberhinaus hat auch für Nietzsche Heraklit nicht nur mit seiner Lehre, sondern auch mit seiner Person Maßstäbe für die Philosophie überhaupt gegeben: nicht Heraklit brauche die Welt, sondern "die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit".¹³ Mit seinem Stolz, seiner

8 GPh, ThWA 18. 336f.

9 GPh, ThWA 18. 334, 320, 323.

10 Vgl. Frg. B 50, wonach man nicht auf ihn, Heraklit, sondern auf den *lógos* zu hören habe. Hegel zieht die Stelle nicht heran.

11 EH, GT 3.

12 Vgl. dazu bes. PhdG, ThWA 3. 16, 18f, 36-38, 46, 55, mit EH, Za 8, u. EH, WA 4.

13 PHG 8, KSA 1. 835.

Unabhängigkeit, seiner Unzeitgemäßheit, der "Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen", habe er vorgelebt, was Philosophie sein kann.¹⁴

Aber hier, im Verhältnis von Philosophie und Philosoph, liegt auch die erste Differenz. Grenzt Hegel die Philosophie im Anfang *begrifflich-allgemein*, so Nietzsche *individuell* ab. Philosophen sind für ihn Philosophen gerade nicht dadurch, daß sie einen überindividuellen Begriff der Philosophie erfüllen, sondern als Individuen, die einen solchen Begriff in Frage stellen, durch das "Unwiderlegliche und Undiskutierbare" ihrer "Persönlichkeiten".¹⁵ Die vorsokratischen Philosophen hätten noch etwas von solchen Persönlichkeiten gehabt; sie zeigten im ganzen ein "reicheres und complicierteres" Lebensbild. "Die Freiheit des Individuums" sei bei ihnen, vor der Erfindung der Idee des Individuums, noch "unermesslich gross" gewesen; erst die sokratischen Schulen mit ihrer "garstigen Pretension auf Glück" hätten hier zu "simplifizieren und banalisieren" begonnen.¹⁶ Die Philosophie der Vorsokratiker habe nichts Gemeinsames, sie sei "bald Wissenschaft, bald Kunst",¹⁷ Kunst aber gerade im Hinblick auf die Unabhängigkeit der Philosophen auch voneinander. Philosophieren war und ist darum nicht die Erfüllung eines überindividuellen Begriffs der Philosophie durch die Individuen, sondern der Dialog, den Individuen über die Zeiten hinweg miteinander geführt und in dem sie einen immer neuen Begriff der Philosophie hervorgebracht haben.¹⁸

(2) *Verständlichkeit und Unverständlichkeit von Heraklits Philosophie: Die Möglichkeit der Vielheit von Philosophien durch die Zeit.* - Beide Abgrenzungen der Philosophie, die begrifflich-allgemeine wie die individuelle, sollen eine Vielheit von Philosophien zulassen. In beiden Fällen entspringt diese Vielheit der Trennung der Philosophen durch die Zeit. Hegel nun hebt um der Einheit der Philosophie willen diese Trennung durch seine Geschichte der Philosophie auf. In dieser Geschichte kann die Philosophie Heraklits dann *nur* ein Anfang, d.h. schon Philosophie und doch nicht die Erfüllung ihres Begriffs sein. Heraklit hat, so Hegel, noch "eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen".¹⁹ Er habe die philosophische Idee zwar noch nicht eigentlich als Begriff erfaßt, und dennoch sei "diese Philosophie keine vergangene": "es ist kein Satz des Heraklit, den ich

14 PHG 8, KSA 1. 833.

15 PHG, Vorwort, KSA 1. 801.

16 Nachlaß vom Sommer 1875, IV 6 (15), (17).

17 Nachlaß vom Winter 1872/73, III 23 (8).

18 Nietzsches Schriften haben durchgehend, so Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. I, München 1978, 812, einen "leidenschaftlich-kritischen Dialogcharakter".

19 GPh, ThWA 18. 338.

nicht in meine Logik aufgenommen".²⁰ Mit seinem Theorem der Identität der Differenz von Geschichte und Logik kann Hegel die Philosophie Heraklits zugleich in eine vergangene Zeit distanzieren und ihre gegenwärtige Verständlichkeit garantieren. So kann die eine Philosophie viele sein, indem sie ungleichzeitig und gleichzeitig zugleich ist. Sie kann sich in die Zeit auslegen und die Zeit, in die sie sich auslegt, zugleich tilgen. Das Ungleichzeitige und Unverständliche kann in das Gleichzeitige und Verständliche aufgehoben werden.

Zwar ist auch das Gegenwärtige für Hegel nur das Bekannte, das erst erkannt werden muß; Erkenntnis ist bei hinreichender Anstrengung des Begriffs aber möglich. Anders Nietzsche. Nach ihm trennt die Zeit Philosophen nicht nur durch Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart. Ein Dialog von Philosophen setzt danach immer und untilgbar Zeit voraus. Zeit ist nicht erst die, *in die* sich Philosophen auslegen, sondern schon die, *in der* sie auslegen, die Zeit, in der sie leben und die sie darum nicht überschauen können. Zeit in diesem zweiten Sinn ist der Inbegriff der individuellen Lebens- und Verstehensbedingungen, die Philosophen nicht tilgen können. Gerade weil sie es nicht können, entsteht ein Dialog unter ihnen und in diesem Dialog dann auch ein Bedürfnis nach einem allgemeinen Begriff der Philosophie; nur weil sich die Lebensbedingungen der Individuen unüberschaubar unterscheiden, wollen und müssen sie sich überhaupt miteinander verständigen.

Wird Zeit aber in dieser Weise als Inbegriff unüberschaubarer individueller Bedingungen der Verständlichkeit gefaßt, so ist Verständlichkeit zuletzt nicht zu garantieren. Sie ist auch durch Geschichtsphilosophie, durch Aufhebung des Ungleichzeitigen ins Gleichzeitige, nicht herzustellen. Gleichzeitiges kann, wenn die individuellen Lebens- und Verstehensbedingungen stark differieren, weniger verständlich sein als das Ungleichzeitige; Geschichtsphilosophie könnte Philosophie darum nur scheinbar verständlich machen. Nietzsche ist daher mit Jacob Burckhardt skeptisch gegen alle Geschichtsphilosophie, sofern sie die Zeit tilgen zu können glaubt; soweit er sich überhaupt auf die Geschichte der Philosophie einläßt, behandelt er das Ungleichzeitige stets als Gleichzeitiges. An die Stelle der Geschichte als der tilgbaren Differenz von Vergangenheit und Gegenwart bei Hegel tritt bei Nietzsche die Zeit überhaupt als untilgbare Differenz von Verständlichkeit und Unverständlichkeit. Unter dem Gesichtspunkt dieses Begriffs der Zeit wird so aus der Differenz von begrifflich-allgemeiner und individueller Einheit der Philosophie die Differenz von *ungleichzeitig-tilgbarer* und *gleichzeitig-untilgbarer Vielheit* der Philosophien.

20 GPh, ThWA 18. 325, 320.

Kennzeichnend dafür sind die unterschiedlichen Interpretationen der Dunkelheit Heraklits. Während Hegel sie als "Verworrenheit" des Ausdrucks überhaupt und Mangelhaftigkeit und Widersprüchlichkeit in den "näheren Bestimmungen"²¹ wahrnimmt und entschuldigt durch das noch kindliche Stadium der Philosophie, rechtfertigt sie Nietzsche als angemessenen Ausdruck der Philosophie überhaupt: "wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben" - für die, die ihn verstehen sollen.²² Wenn Heraklit auf ein Allgemeines²³ pocht, so auf ein Allgemeines, das die Allgemeinheit, die Menge, nicht verstehen und das man auch nicht einfach lehren, sondern nur in Beratung mit sich selbst finden kann.²⁴ Heraklit kann und will also schon zu seiner eigenen Zeit nicht von jedermann verstanden werden, er sei, so Nietzsche, "kühl, unempfindlich, ja feindlich" gegen eine allgemeine Vernunft und philosophiere bewußt aus einer "begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichenden" "Anschaulichkeit".²⁵

(3) *Das Prinzip von Heraklits Philosophie: Die Möglichkeit von Einheit und Vielheit überhaupt durch die Zeit.* - Beide, Hegel und Nietzsche, stellen nun auch als Prinzip von Heraklits Philosophie selbst die Zeit dar. Hegel schreibt es Heraklits Not an Ausdrucksmitteln zu, daß er, wenn er bei der Zeit ansetze, nach der Hegelschen Systematik (noch) naturphilosophisch ansetze; im Rahmen der ionischen Naturphilosophie sei es aber der entscheidende Schritt gegenüber seinen Vorgängern, daß er zur Zeit als "der abstraktesten Anschauung des Prozesses" komme.²⁶ Bei Heraklit erscheine die Zeit noch in "realer Form" als Feuer: "Das Feuer ist die physikalische Zeit."²⁷ Das ewiglebendige Feuer sorgt aber für den Umschlag von Gegensätzen; in den Heraklitischen Entgegensetzungen von Endlichem, in denen Heraklit das Wirken des Feuers zeigt, aber findet Hegel dann auch schon seinen eigenen Begriff des Unendlichen "ausgesprochen". Er hebt aus den Gegensätzen Heraklits einen "reinen Gegensatz" heraus und legt ihn mit seinen eigenen Ausdrucksmitteln als "absolutes Werden" oder "absolute Negativität" aus. Es handle sich nicht um ein bloßes "Anderswerden, jetzt dieses und dann ein Anderes", sondern um ein Werden zu "seinem Anderen",

21 GPh, ThWA 18. 328, 332.

22 PHG 7, KSA 1. 832.

23 *κύνον, κοινόν*; B 2, B 113.

24 *εδίζαεσάμαεν εμεοοτόν*; B 101.

25 PHG 5, KSA 1. 370. Vgl. GM III 8. - Das heißt nicht, daß Heraklit sich über die Menge erhebt und sich auf einen höheren Standpunkt zurückzieht. Er bleibt vielmehr in Auseinandersetzung mit ihr und hält ihr ihr Unverständnis vor: so erklärt sich sein polemischer Grundton.

26 GPh, ThWA 18. 329.

27 GPh ThWA 18. 330.

also um ein Bei-sich-Bleiben im Anders-Werden: "Veränderung ist Einheit, Beziehung beider auf Eins, *ein* Sein, dieses und das Andere." Durch die Beziehung auf Eins werde das absolute Werden "Harmonie".²⁸ Die Zeit, als die sich diese Harmonie vollzieht, deutet Hegel dann als "reinen Begriff" und angeschauten "reinen Werden", so daß sie aus der Bewegung des Begriffs begriffen werden kann.

Auch nach Nietzsche hat Heraklit "die Zeit (...) losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet", nun aber im Sinne Kants als eine Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung.²⁹ Doch Heraklit gehe weiter im Sinne Schopenhauers; er deute die Zeit aus dem Wirken. Sein Begriff des Werdens sei der "in's Allgemeinste übertragene" griechische Antagonismus. Dieser kenne nur "dem Kampf immanente Gesetze und Maaße"; von den angetretenen Kräften selbst werde "in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt".³⁰ So wird die "ewige Gerechtigkeit" zum "Spiel in der Nothwendigkeit": von den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung "bleiben Kräfte übrig", die sich immer neu gruppieren und formieren, "in jedem kleinsten Augenblick andre Kräfte: im unendlich-kleinsten Zeitraum immer eine neue Kraft d.h. die Kräfte sind gar nicht *wirklich*."³¹ Wirklich ist dann nur noch die Zeit als Inbegriff inkommensurabler Wirkungsbedingungen.³² Wird nun in die Zeit als Spiel der Kräfte auch noch die Auslegung der Zeit selbst, also die Philosophie, einbezogen, so kann die Zeit zwar in der Philosophie getilgt werden, aber wiederum nur in der Zeit. Die Tilgung der Zeit im Begreifen braucht selbst Zeit, und damit stellt sich Zeit in ihrer Tilgung unmittelbar wieder her. So ergibt sich die dritte leitende Differenz der Heraklit-Interpretationen Hegels und Nietzsches: im Hinblick auf das Prinzip von Heraklits Philosophie selbst ist dies die Differenz von *Tilgbarkeit* und *Untilgbarkeit* der Zeit selbst.

28 GPh ThWA 18. 325-327.

29 PHG 4, KSA 1. 823.

30 PHG 5, KSA 1. 825f.

31 PHG 5, KSA 1. 825; PHG 8, KSA 1. 835; Nachlaß III 21 (16).

32 Nietzsche formuliert sein späteres Willen-zur-Macht-Theorem ebenfalls so, daß "jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht" (JGB 22), und übersetzt es schließlich ins Interpretations-Theorem. Danach ist dann alles, was ist, Zeichen füreinander mit der Freiheit, einander individuell zu verstehen oder inkommensurabel ineinander überzugehen. Vgl. hieran anschließend Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989.

c. Heraklit jenseits von Hegels und Nietzsches Selbstdarstellungen:
Das Syn-ergie-, Sy-stem- und Syn-aitie-Theorem

Die Schwierigkeit, Heraklit auszulegen, ist nicht, viel zu sagen, sondern nicht zu viel zu sagen.³³ So ist in den Fragmenten Heraklits, sieht man von dem umstrittenen *aióon* in Fragment B 52 ab, von der Zeit als solcher gar nicht die Rede. Das läßt aufhorchen, zumal wenn ein philosophischer Zeitbegriff durch Anaximanders berühmten Spruch ("... *katà tàen toû chrónou táxin*") schon zur Verfügung gestanden haben sollte - was aber wiederum umstritten ist.³⁴ Stattdessen sagt Heraklit, die Natur liebe es, sich zu verbergen;³⁵ es ist möglich, daß er bewußt darauf verzichtet hat, ihr Letztes zu bezeichnen. Das Letztbezeichnete sind bei ihm der Krieg oder Streit,³⁶ das Spiel, der Fluß und das Feuer, alles alltäglich Gegenwärtiges, aber aus ganz unterschiedlichen Erfahrungsbereichen. Könnte, was uns heute, nach Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger, wieder zu einer vertrauten Figur geworden ist, Heraklit nicht bewußt ganz unterschiedliche alltägliche Erfahrungen gegeneinandergesetzt haben, um in deren Friktionen ein Letztes sich zeigen zu lassen, das sich selbst nicht bezeichnen läßt?³⁷

So wenig wie von der Zeit spricht Heraklit auch von einem 'Sein', einem 'reinen Gegensatz' oder einem 'absoluten Werden'. Er spricht in den

33 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten* (1808), in: F.S., *Sämmtliche Werke*, III,2: Philosophische und vermischte Schriften, Berlin 1838, 3. - Aber auch eine besonnenere, im Heideggerschen Sinn dekonstruktive, frühere Verdeckungen vom Text abtragende Interpretation ist unvermeidlich selbst noch eine Interpretation. Den Sinn des nur in Fragmenten überlieferten Textes Heraklits zu bestimmen, wird heute wohl kaum jemand mehr beanspruchen wollen.

34 Vgl. Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in: M.H., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 314, und andererseits Manfred Riedel, "Erster und anderer Anfang. Hegels Bestimmung des Ursprungs und Grundes der griechischen Philosophie," in: H.-Chr. Lucas u. G. Planty-Benjour (Hgg), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 173-197, bes. 197, wo Riedel auf Sextus Emp., *Adv. Math.* X, 231f. verweist.

35 *Physis kryptesthai philet* (B 123).

36 *pólemos, éris*. - Die Parallele von Heraklits Frg. B 80 (*Eidénai dè chràè tòn pólemon eónta xynón, kal díkaen érin, kal ginóména pánta kat' érin kal chreómena.*) zu Anaximanders Spruch ist auffällig.

37 Vgl. Frg. B 93 vom Herrn des Delphischen Orakels, der weder auslegt noch verbirgt, sondern andeutet.

überlieferten Fragmenten auch nicht von einer Harmonie im Ganzen, sondern nur in Einzelnem,³⁸ und selbst bei dem berühmten *lógos* ist umstritten, ob es sich dabei um so etwas wie ein Weltgesetz handelt. Man wird also vorsichtig sein müssen, den Erfahrungen, von denen er spricht, ein umfassendes Eines zu unterlegen; man könnte dabei parmenideisch-platonisch-aristotelischen Projektionen unterliegen.³⁹ Was die Fragmente anbieten, ist stattdessen, was man, im Anklang an neueste theoretische Entwicklungen, ein *Syn-ergie-, Sy-stem- und Syn-aitie-Theorem* nennen könnte.

Als *Syn-ergie* läßt sich das Zusammenwirken von gegenläufigen Prozessen zu bleibenden Gestalten verstehen. Im Bericht des Diogenes Laertios ist von Entgegenlaufen (*enantiodromía*) die Rede, durch das sich das Seiende zusammenfüge (*haermósthai tà ónta*; A 1.7), in den Heraklit selbst zugeschriebenen Fragmenten immer wieder von Gegensätzen wie Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sättigung-Hunger, die zu Rhythmen, bleibenden Strukturen von Prozessen, zusammentreten.

Das Bleiben von Strukturen scheint demnach als *synestánai* gedacht zu sein, als ein Zum-Stehen-Gekommen-Sein, ein Sich-Eingespielt-Haben von

38 B 8, B 51, B 54.

39 Daß "alles eines" sei (B 50), braucht nicht zu heißen, daß es auch ein Ganzes sei. Die Formel *hén pánta étnai* scheint vielmehr durch die Formel *ék pántoon hén kal ex henós pánta* (B 10) erläutert zu werden, der vorausgeht, daß es sich hier um Ganze und Nicht-Ganze (*hóla kal ouch hóla*) handelt, also um bedingte plurale Ganzheiten, nicht um eine unbedingte Ganzheit. Frg. B 41 erläutert dies wiederum durch die Formel *kybernáesai pánta diá pántoon*, alles durch alles steuern. Das braucht wiederum nicht schon zu bedeuten, daß alles ein Ganzes sei, sondern nur, daß alles mit allem zusammen- und voneinander abhängt; der Wortlaut beläßt es bei der Pluralität. *gnóomaen* könnte dabei lediglich ein internes Akkusativobjekt zu *epístasthai* sein ('sein Leben leben', 'die Einsicht wissen'), nicht schon eine Art *noûs* des Anaxagoras. So G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, edited with an Introduction and Commentary, Cambridge 1954, 386 u. 389 ("to be skilled in true judgement, how all things are steered through all"), während Marcel Conche, *Héraclite. Fragments*, Texte établi, traduit, commenté, Paris 1986, 241f ("savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout") und Bruno Snell, *Heraklit. Fragmente*, Griechisch und Deutsch, (München) 1965², 17 ("den einsichtsvollen Willen zu verstehen, der alles durch alles hindurchsteuert") darin wieder ein metaphysisches Prinzip sehen. Doch es ist kaum einleuchtend zu sagen, daß alles durch alles *und* durch ein besonderes Prinzip gesteuert wird. Frg. B 30 heißt es ausdrücklich, der *kósmos*, die Ordnung von allem, sei nicht (wie einzelnes darin) von einem der Götter oder Menschen geschaffen, sondern verdanke sich dem Feuer, das nach (diesen) Maßen aufflamme, nach (jenen) Maßen erlösche (doppelt genannte Begriffe drücken bei Heraklit in der Regel Verschiedenes aus).

Rhythmen.⁴⁰ Bleibende Strukturen sind dann im Wortsinn *Sy-steme*, Zusammen-Stehendes. Heraklit gebraucht im Fragment B 10 den Ausdruck *synápsies*, Zusammenhaftungen, oder, in einer anderen Lesart, *syllápsies*, Zusammenhaltungen. Solche *Sy-steme* schließen sich nun zwar im Prozeß zusammen, schließen sich aber nicht vom Prozeß ab. Sie sind, fährt Heraklit fort, Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und Auseinander-tretendes, Zusammenklingendes und Auseinanderklingendes. Im Bildbereich des Flusses könnte man an Wirbel denken, die in bestimmten Strömungsverhältnissen des Flusses entstehen, aber sich mit diesen Strömungsverhältnissen jederzeit verändern oder auflösen können.

Das Sich-Verändern in sich verändernden Umgebungen ist das, was Heraklit in den überlieferten Fragmenten am stärksten herausstellt. Er unterscheidet dabei nicht Sein und Gebrauch, Vorhandenheit und Zuhandenheit, Verdinglichung und Wertung; wir können dabei offenlassen, ob er sie bewußt nicht unterscheidet oder sie noch nicht unterscheiden kann. So wird Gesundheit angenehm und gut durch die Erfahrung von Krankheit, Sattheit durch die Erfahrung von Hunger usw. (B 111), Schneiden und Brennen wird annehmbar, wenn es Ärzte zur Heilung tun (B 58), ein Anfang wird im Kreis zu einem Ende (B 103), eine gekrümmte Richtung wird in einer Schraube zur geraden (B 59), Erwachsene, verglichen mit denen Kinder Narren sind, werden, verglichen mit einem Gott, selbst zu Narren (B 79): jedes kann unter geeigneten Bedingungen der Umgebung in ein anderes umschlagen (B 88). Diese umgebenden Bedingungen wirken sich jedoch nicht in einer mechanischen Kausalität auf die Strukturen aus, sondern die Strukturen, wenn sie einmal entstanden sind, können in gewissen Spielräumen die Prozesse, die auf sie wirken, von sich aus strukturieren und damit deren Wirkung auf sie neutralisieren. Ein Beispiel dafür ist das *áethos*, der eingespielte Charakter eines Menschen, der, so Heraklit, für diesen Menschen ein Gott ist, der seine Geschicke leitet (B 119).

Die einmal eingespielten Strukturen können von den umgebenden Prozessen aber auch selbst verändert werden. So ist es nach dem berühmten Fragment B 91 nicht nur deshalb unmöglich, zwei Mal in denselben Fluß zu steigen, weil sich der Fluß beim zweiten Mal schon verändert hat, sondern auch, weil der Fluß den Hineinsteigenden bei jedem Hineinsteigen verändert: Heraklit fährt dort fort, der Fluß zerstreue und bringe zusa-

40 A 1.7, B 91. *'synstatai* in B 91 wird von Kirk, *Heraclitus*, 381-384 (s.d. auch die Diskussion), entschieden für authentisch erklärt: "*synstatai kal apolelpei*, rejected for so long until Reinhardt came to its rescue, is the most obviously Heraclitean phrase of all: both verbs were regularly used by Presocratics, though mainly to describe formation and dissolution" (383). Conche, *Héraclite*, 461, mahnt wieder zur Vorsicht, was den Wortlaut, nicht aber, was den Sinn betrifft.

mmen.⁴¹ Entsprechend heißt es im Fragment B 12: "Den in dieselben Flüsse Hineinsteigenden fließt anderes und wieder anderes Wasser zu" (*hétera kal hétera hydata epirrhel*), und im Fragment B 49a: "In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht."⁴² Weil nie gesichert ist, daß etwas in sich verändernder Umgebung dasselbe bleibt, macht es, so Heraklit im Fragment B 84b, Mühe (*mochthein*), es als dasselbe zu erhalten; es muß ständig an seiner Erhaltung gearbeitet werden, was nur begrenzt gelingen kann.⁴³ Entsprechend ist es auch nur begrenzt möglich, die Grenzen der Seele (*psycháes petrata*), der Seele, durch die etwas zum Stehen kommt, zu erforschen; einen so tiefen, unerschöpflichen *lógos* habe sie (*bathyn lógon*; B 45). Solche Ursachen aber, die wie die unbestimmbaren Einflüsse auf eine bestimmte Struktur nicht mechanistisch Punkt zu Punkt zuzuordnen sind, nennen später Platon und Aristoteles *synaitai* oder *synaitia*,⁴⁴ Heraklits Syn-ergie- und Sy-stem-Theorem ist insofern auch ein *Syn-aitie*-Theorem.

41 Vgl. Kratylos' Zuspitzung des Arguments nach Aristoteles, *Met.* IV 5, 1010a13-15.

42 Kirk, *Heraclitus*, 368, 373, erklärt B 12, aber nur den ersten Teil, für echt, B 49a aus sprachlichen, vor allem aber aus sachlichen Gründen für unecht. Es sei extrem unwahrscheinlich, daß die Hineinsteigenden auf eine Ebene mit den Wassern, die wechseln, gebracht würden. Einen derartigen Wechsel könne es nicht in uns, sondern nur in den Flüssen geben (373). Außerdem lieferten die Hineinsteigenden erst den Fixpunkt, an dem das Fließen des Flusses zu messen sei (378). Aber eben einen Wechsel auch in den Hineinsteigenden legt auch B 12 nahe, schon durch die Doppelung des Dativs, die die Zuordnung des *autois* in die Schwebe zwischen 'den Flüssen' und 'den Hineinsteigenden' bringt (vgl. Charles Kahn, *The art and thought of Heraclitus*. An edition of the fragments with translation and commentary, London/New York/Melbourne 1979, 167). Ein Übergang von Mensch zu Wasser war angesichts der griechischen Lehre von der Übergängigkeit der Elemente nicht anstößig (vgl. Conche, *Héraclite*, 452-458, bes. 454: "Il n'y a rien de substantiel, mais il y a des degrés d'insubstantialité, et les âmes sont plus insubstantielles que les corps").

43 *kámatós esti tois autois mochthein kal archesthai*. - Plotin, der das Fragment zitiert, bekannte sich ratlos, es zu verstehen; dabei ist es bis heute weitgehend geblieben. In das Syn-ergie-Theorem fügt es sich jedoch gut ein. Conche, *Héraclite*, 396f., kommt diesem Verständnis entgegen, indem er *tois autois* nicht mehr als Herren von Sklaven versteht, sondern als Dinge, die sich von sich aus unablässig wandeln. *archesthai* übersetzt er dann als 'anfangen', versteht es aber so, daß Menschen nicht (wie die Sonne nach Frg. B 6) immer wieder neu anfangen könnten. Aber warum sollte das Mühe machen? Ein besserer Sinn ergibt sich, wenn man auch (*kal*) das Anfangen als Mühe begreift - wie bei der Erhaltung einer eingespielten Struktur muß auch beim Anfangen einer Struktur in den Fluß der umgebenden Bedingungen eingegriffen werden.

44 Vgl. Platon, *Pol.* 281c (Handwerke zur Herstellung von Werkzeugen zur Herstellung von Drittem), 287bff. (Anwendung auf die Staatskünste), *Gorg.*

Dieses Theorem kommt, und das ist hier nun entscheidend, ohne die platonisch-aristotelische Substanz-Akzidens-Differenz aus, um Veränderung zu verstehen.⁴⁵ Diese setzt die Differenz eines Wesens, das bleibt, von einem Unwesentlichen, das wechselt, voraus, eine Unterscheidung, die konsequent zu treffen der Metaphysik bis hin zu Leibniz fortlaufend große Schwierigkeiten gemacht hat und darum Schritt für Schritt verschoben und schließlich aufgehoben wurde.⁴⁶ Wir können heute, nachdem die Metaphysik als solche begriffen ist, Heraklits Syn-ergie-, System- und Syn-aitie-Theorem der Veränderung dagegen leicht aus der Sy-

519b (Mitursachen von Übeln im Staat), *Tim.* 46d-e (Feuer, Wasser, Luft, Erde, die, im Unterschied zur vernunftbegabten Seele, mittelbare Ursachen sind und ohne Überlegung das ungeordnet Zufällige, *tò tychón átakon*, hervorbringen); Aristoteles, *Phys.* A 9, 192a6,13 (Stoff, *hylae*, ist beinahe und irgendwie, *engys kal poos*, *ousía*, nur eine bleibende Mitursache der Gestalt, *morpháe*), *De an.* B 4, 416a14 (bei der Ernährung und dem Wachstum ist das Feuer irgendwie, *póos*, Mitursache, aber nicht schlechthin Ursache), *Met.* V 5, 1015a21 (*synátiot* eine lebensnotwendige Bedingung, aber kein logisch notwendiger Grund), NE III 7, 1114b23 (bei der Zurechnung von Handlungen sind wir auch an unseren Eigenschaften, die sie nahegelegt haben mögen, irgendwie mitschuld, *synátiot poos*). Mit Platons und Aristoteles' Einführung der *ousía* als eigentlicher *archáe* oder *aitía* des Werdens werden die im Werden inkommensurabel 'zusammenwirkenden' Bedingungen Heraklits zu nur 'mitwirkenden' Randbedingungen herabgesetzt.

⁴⁵ Zur entgegengesetzten Interpretations-Tendenz vgl. Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980, 328: "Das Bad im Fluß ist Gleichnis für den Zeitcharakter jeglicher lebensweltlicher Erfahrung. Bei diesem Bad erfährt der Mensch einerseits den Wechsel der Erfahrungsarten Ankunft und Weggang, zwischen denen er taumelnd hin- und hergerissen ist; andererseits erfährt er in der maßvollen Regelung dieses Wechsels die Identität der Übergängigkeit des Strömens selbst. Heraklit hat also den Gedanken von der Bekundung der Identität im Maß ins Bild gebracht." Von einem Taumeln im Fluß, das Held mit seiner Identitäts-Interpretation auffangen will, ist bei Heraklit nicht die Rede. Held selbst läßt Heraklit an dem Identitäts-Gedanken, den er ihm abverlangt, am Ende doch scheitern (vgl. dazu die Rezension von Jörg Jantzen in: *Philosophische Rundschau* 29 (1982), 76/85). - Schon Kirk, *Heracilius*, 366-384, interpretiert, wie oben angedeutet, die Fluß-Fragmente engagiert auf eine bleibende Identität und ein einheitliches Maß hin. Platon und Aristoteles hatten danach Heraklit mißverstanden, wenn sie ihn kritisierten (370). Hätte, argumentiert Kirk, das Fließen von Flüssen auf die Veränderung im allgemeinen angewandt werden sollen, so hätte diese Veränderung in anderen Termini als denen des Fluß-Bildes behauptet werden müssen (373). Platons und Aristoteles' Kritik an Heraklit scheint Kirk deshalb verfehlt zu sein, weil er selbst offenbar Heraklit schon platonisch-aristotelisch liest.

⁴⁶ Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

stem-Umwelt-Differenz verstehen. Die System-Umwelt-Differenz läßt Veränderung im Sinne Heraklits generell als Veränderung eines Systems fassen, das sich unter inkommensurablen Bedingungen eingespielt hat und sich unter neuen Bedingungen neu strukturieren kann; die umgebenden Bedingungen von Systemen sind inkommensurabel, weil sie sich nur in einem System anhand von dessen internen Verschiebungen fassen oder immer nur in Begriffen oder Interpretationen dieses Systems selbst kommensurieren lassen. Mit der System-Umwelt-Differenz läßt sich die Differenz wesentlich-unwesentlich, soweit sie weiterhin benutzt wird, jederzeit selbst in Fluß bringen und also ein Wesen jeweils auf Zeit ansetzen. Sie liegt der wohl umfassendsten und dichtesten Konzeptualisierung der Wirklichkeit zugrunde, die wie derzeit haben, der Systemtheorie Niklas Luhmanns, ist aber, wie das Beispiel Heraklits zeigt und andere Beispiele aus Philosophie und Wissenschaften zeigen könnten, nicht an sie gebunden.

3. Resultat: Differenzierung des Begriffs des Begriffs und des Begriffs der Interpretation durch die System-Umwelt-Differenz

Wenn wir nun diese Hinweise auf Heraklit auf die Beziehung von Hegel und Nietzsche zurückbeziehen, so ist die Frage nicht, wer von beiden der bessere Herakliteer sei. So würde man Heraklits Philosophie wieder zum Maß der Philosophien Hegels und Nietzsches machen.⁴⁷

Ich benutze die System-Umwelt-Differenz lediglich als eine Differenz, durch die sich Hegels und Nietzsches Selbstdarstellungen in ihren Heraklit-Darstellungen unterscheiden lassen. Sie gibt dazu eine klare Handhabe. Danach *prozessiert* Hegel die System-Umwelt-Differenz stets nach der Seite des

⁴⁷ Nicht zu bestreiten ist jedoch, daß Hegel, wie er es ja selbst sagt, Heraklit von Anfang an platonisch-aristotelisch verstanden, Nietzsche dagegen - wie schon Schleiermacher - ein solches Verständnis ausdrücklich zurückgewiesen hat. Vgl. dazu Manfred Riedel, "Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum 'ältesten Alten' der Philosophie", in: M. Riedel, *Hegel und die antike Dialektik*. H.-G. Gadamer zum 90. Geburtstag, Frankfurt am Main 1990, 33ff. und Nietzsche selbst in PHG 5, KSA 1. 822, wo er sagt: Heraklit "leugnete das Sein". Das heißt nicht, daß Hegels Heraklit-Verständnis nun zu "berichtigen" wäre; es heißt nur, daß es aus Hegels Epoche und den Problemen, die sie ihm aufgab, also selbst zeitlich zu verstehen ist (Heribert Boeder, "Vom Schein einer Heraklitischen Dialektik", im oben genannten Band, 98-106). Hegel selbst hielt es ausdrücklich für "töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus"; das philosophierende Individuum bleibe immer "Sohn seiner Zeit" (PhR, Vorrede). Damit wird aber auch von ihm, dem Philosophen der Tilgung der Zeit im Begriff des Begriffs, die Zeit als untüchtig zugestanden, ein Paradoxon, das der Hegel-Forschung noch immer große Schwierigkeiten macht. Zu einer möglichen Auflösung vgl. das folgende.

Systems, Nietzsche nach der Seite der inkommensurablen umgebenden Bedingungen oder der Umwelt des Systems. Was es in der Sprache Hegels heißt, die System-Umwelt-Differenz nach der Seite des Systems zu prozessieren, ließe sich nur durch seine ganze *Wissenschaft der Logik* explizieren. Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß dabei stets in einem Endlichen und Bedingten das Unendliche, von jenem Endlichen nicht mehr Bedingte oder Unbedingte erfaßt und jenes Endliche darin als aufgehoben betrachtet wird, so daß es im folgenden nicht mehr in Betracht gezogen zu werden braucht. Wird aber jeweils nur das Unendliche oder Unbedingte festgehalten und dieses Unendliche oder Unbedingte nur wieder unter solche Bedingungen gestellt, die seiner Stufe der Aufhebung entsprechen und die darum aus ihm selbst durch bestimmte Negation 'hervorgehen' müssen, so wird ein Stufengang im Begreifen des Begriffs möglich, der zu einem Abschluß kommen kann. Der Stufengang kommt dann zum Abschluß, wenn in ihm kein Begriff mehr 'hervorzubringen' ist, durch den der Begriff sich als bedingt begreifen ließe. Die Bewegung des Begriffs läuft dann in sich selbst zurück.

Die System-Umwelt-Differenz nach der Seite der Umwelt oder der inkommensurablen umgebenden Bedingungen des Systems zu prozessieren, heißt dagegen, die Bedingungen, aus denen ein System entspringt, in ihm nicht als aufgehoben zu betrachten, sondern auch weiterhin mit ihrer Wirkung auf das entsprungene System zu rechnen. Auch auf diese Weise sind durchaus Selbstaufhebungen möglich. 'Selbstaufhebung' ist Terminus bei Nietzsche und eine häufig gebrauchte Figur in seinem Denken.⁴⁸ Ein Beispiel dafür ist die Grausamkeit als Ursprung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit entspringt nach Nietzsche dem Austausch von Grausamkeiten, der mit der Zeit nach Regelung durch das Recht in einem Staat verlangt, der, wenn er dem Recht hinreichende Geltung verschafft hat, schließlich ganz auf Grausamkeit in Gestalt von Strafen verzichten und darin seine eigentliche Gerechtigkeit erblicken kann. Aber solche Selbstaufhebungen können immer auch wieder einbrechen, wenn sich die Ausgangsbedingungen entsprechend ändern. Im Beispiel der Gerechtigkeit können sich unter neuen Bedingungen, etwa wachsendem Terrorismus, neue Bedürfnisse nach Vergeltung melden; durch die Rechtsentwicklung selbst, wenn sie schlecht angepaßt ist, kann Rechtsunzufriedenheit und -unsicherheit entstehen; der Staat kann zu schwach werden, um dem Recht hinreichend Geltung zu verschaffen usw. Läßt man solche Änderungen der Ausgangsbedingungen grundsätzlich zu, kann ein Stufengang und ein Abschluß der Selbstaufhebungen zwar immer noch zustandekommen, aber sie werden selbst zufällig und bestehen darum nur auf Zeit.

48 Vgl. GM III 27: "Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung."

Entscheidend für das Hegel-Nietzsche-Problem scheint mir, daß nicht Hegel nur ein System und Nietzsche nur Differenzen produziert, wie es die jüngste Diskussion besonders in Frankreich nahegelegt hat, sondern beide, Hegel und Nietzsche, die System-Umwelt-Differenz prozessieren. Beide tun das auf einem so reflektierten Niveau, daß sie auch die System-Umwelt-Differenz selbst dabei 'hervorbringen'. Zeigt sich das bei Nietzsche unmittelbar darin, wie er sein Selbstaufhebungs-Theorem ansetzt, so geschieht es bei Hegel im Theorem von der Notwendigkeit der Zufälligkeit für die Notwendigkeit, das Dieter Henrich vorbildlich dargestellt hat.⁴⁹ In diesem Rahmen ist es dann keine Verfehlung, sondern eine Auslegung der System-Umwelt-Differenz, sie nach der einen oder der anderen Seite zu prozessieren. Man kann von ihr aus weder Hegel das Recht absprechen, sie als logisch und geschichtlich notwendige Strukturierung im 'notwendigen Gang' eines Systems darzustellen, noch Nietzsche, auf der Kontingenz jeder neuen Strukturierung zu bestehen. Die Kontingenz von Hegels 'notwendigem Gang' hat inzwischen, unabhängig von Nietzsche, die Hegel-Forschung selbst nachgewiesen. Wiederum Dieter Henrich und neben ihm Hans Friedrich Fulda haben in mehreren ausführlichen Studien herausgearbeitet, daß jeder neue Schritt im Hegelschen Gang des Begriffs in komplexen Spielräumen erfolgt, die zu eröffnen jeweils einen neuen Einfall und die zu schließen jeweils eine neue Entscheidung erfordert. Dem entspricht, daß es nicht gelungen ist, den 'notwendigen Gang' der Strukturierung des Hegelschen Systems zu formalisieren.⁵⁰ Nietzsche hat in kühnem Zugriff Hegel als "versteckten Künstler" erkannt und "manche Zauber" bei ihm gerade "im Unsicheren, Dämmernden, Halblichten" seines Philosophierens gefunden, in "seiner Kunst, in der Weise eines Betrunkenen von den aller nüchternsten und kältesten Dingen zu reden".⁵¹

Beiden, Hegel und Nietzsche, geht es um eine Bewegung der Begriffe, darum, jede Differenz, sobald sie festgestellt ist, aus ihren eigenen Bedingungen wieder in Bewegung zu bringen. Diese Bewegung ist nichts

49 Dieter Henrich, "Hegels Theorie über den Zufall" (1956), in: D.H., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 157-186.

50 Dieter Henrich, "Hegels Logik der Reflexion" (1965/71), in: D.H., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 95-156, Hans Friedrich Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik" (1973), in: R.-P. Horstmann (Hg), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 33-69, Dieter Henrich, "Formen der Negation in Hegels Dialektik" (1974), *a. a. O.*, 213-229, Hans Friedrich Fulda, "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", *a. a. O.*, 124-174, Hans Friedrich Fulda, "Zum Theorietypus des Hegelschen Rechtsphilosophie", in: D. Henrich u. R.-P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 393-427.

51 VII 27 (79), 34 (83).

anderes als die prozessuale Darstellung der Untrennbarkeit von Sache und Methode. Wenn Hegel fordert, sich die Bewegung seiner Begriffe im ganzen durchsichtig zu machen, so gesteht zum mindesten die Möglichkeit dazu auch Nietzsche zu. Dazu bedarf es jedoch nicht nur wie für Hegel der Anstrengung, sondern außerdem auch guter Zeiten: "Diese Wochen in Turin", schreibt Nietzsche am 4. Mai 1888 an Georg Brandes, "sind mir besser gerathen als irgend welche Wochen seit Jahren, - vor allem philosophischer. Ich habe fast jeden Tag ein, zwei Stunden jene Energie erreicht, um meine Gesamt-Conception von *Oben nach Unten* sehn zu können: wo die ungeheure Vielheit von Problemen, wie ein Relief und klar in den Linien, unter mir ausgebreitet lag. Dazu gehört ein maximum von Kraft, auf welches ich kaum mehr gehofft hatte. Es hängt Alles zusammen, es war schon seit Jahren Alles im rechten Gange, man baut seine Philosophie wie ein Biber, man ist nothwendig und weiß es nicht: aber das Alles muß man *sehn*, wie ich's jetzt gesehen habe, um es zu glauben."

Dieser 'rechte Gang' und seine 'Notwendigkeit' unterscheidet sich aber charakteristisch vom Hegelschen. Sie unterscheiden sich durch die Differenz, die ich als letzte zwischen Hegels und Nietzsches Heraklit-Interpretationen herausgestellt habe, die Differenz der Tilgbarkeit und Untilgbarkeit der Zeit. Nur wenn die Zeit im Sinne eines Inbegriffs inkommensurabler Bedingungen als tilgbar betrachtet wird, kann es zum Stufengang und Abschluß eines Systems kommen. Als tilgbar aber wird sie durch ein Subjekt betrachtet, das, wenn es Zeitabstände überbrückt oder Bedingungen kommensuriert, nicht selbst in der Zeit ist oder durch ein transzendentes Subjekt. Die Tilgbarkeit der Zeit fordert das Subjektivitäts-Theorem, und mit Hilfe des Subjektivitäts-Theorems kann das System dann auch als sich schließendes und in sich zurückkehrendes dargestellt werden. Das bedeutet nicht, daß alle Zeit tilgbar ist und alles durch das Subjektivitäts-Theorem erschlossen werden kann. Die Möglichkeit der Tilgbarkeit der Zeit läßt die Möglichkeit ihrer Untilgbarkeit neben sich bestehen. Dies ist bei Hegel dann der Unterschied des Notwendigen und des Empirischen, des Begriffs und der Vorstellung.

Auf der anderen Seite kommt auch Nietzsche nicht ohne ein Theorem der Selbstbezüglichkeit und ohne die Möglichkeit der Tilgbarkeit der Zeit aus; verantwortliches Handeln und wissenschaftliches Denken im weitesten Sinn wären sonst nicht denkbar. Er schließt aus seinem Selbstbezüglichkeits-Theorem jedoch die Untilgbarkeit der Zeit nicht aus, sondern schließt sie darin ein. Daraus ergibt sich zunächst für das wissenschaftliche Denken ein anderer Ordnungstypus, statt des aus Prinzipien notwendig und vollständig entwickelten Systems das mit Kontingenzen durchsetzte und darum für Kontingenzen offene System oder das Geflecht. In einem Geflecht kann man Linien verfolgen, die sich an verschiedenen Stellen verknoten, dort aber auch auseinanderlaufen, so daß man beliebig viele und beliebig lange Wege gehen

kann, bis man irgendwo abbricht. Das Geflecht ermöglicht also vielfache Sequenzierungen, aber keine letzten Prinzipierungen. Man kann in ihm aber auch zu bestimmten Linien und Knotenpunkten auf dem Weg über andere Linien und Knotenpunkte zurückkehren. Auf diese Weise ermöglicht das Geflecht auch eine Selbstbezüglichkeit von Sequenzierungen. Diese Selbstbezüglichkeit kann jedoch nicht als 'rein' behauptet werden, weil sie über kontingentes Anderes läuft und das Selbst, das dieses Andere durchläuft, in diesem Durchlauf schon ein anderes geworden sein kann. "Ich und mich", sagt Nietzsche einmal, "sind immer zwei verschiedene Personen."⁵² Die Selbstbezüglichkeit kann jedoch als 'reine' fingiert werden - dann, in der Fiktion eines reinen Subjekts des Handelns, ist verantwortliches Handeln möglich. Fiktion ist diese Fiktion aber, weil in ihr von der Untilgbarkeit der Zeit auch in der Selbstbezüglichkeit abgesehen ist.

Damit kann ich zum Schluß und auf die Beziehung des Begriffs der Interpretation zum Begriff des Begriffs zurückkommen. Sie läßt sich nun als Differenzierung der System-Umwelt-Differenz nach der Zeit formulieren. Hegels Begriff des Begriffs könnte danach eine Prozessierung der System-Umwelt-Differenz nach der Seite des Systems und wiederum des Systems als notwendigen Systems bedeuten, in dem die Zeit 'systematisch'⁵³ getilgt wird, Nietzsches Begriff der Interpretation dagegen ihre Prozessierung nach der Seite der inkommensurablen Bedingungen des Systems und, weil inkommensurable Bedingungen als solche nicht prozessiert werden können, des Systems als Geflechts, in dem die Zeit immer nur auf Zeit getilgt werden kann.

52 Nachlaß VII 1 (352).

53 Der Begriff des Systems bekommt in einer Prozessierung der System-Umwelt-Differenz nach der Seite des Systems dann notwendig einen differenten Sinn gegenüber einer Prozessierung nach der Seite der Umwelt: 'System' bedeutet, wenn methodisch an der Differenz zur Umwelt festgehalten wird, nicht mehr dasselbe, wie wenn methodisch von dieser abgesehen wird. Von hier aus wären nun also ein Hegelscher, ein Nietzschescher und ein Luhmannscher Systembegriff zu unterscheiden.