

Genealogi, interpretation, refleksion. Nietzsches ide til en interpretationsfilosofi

Af Martin Pasgaard-Westermann,

Technische Universität, Berlin Wissenschafts- und Technikgeschichte

Synopsis: Intentionen med denne artikel er at udarbejde nogle grundtræk ved interpretationsfilosofien. Med afsæt i Nietzsches overvejelser angående muligheden for en fornuftskritik udarbejdes et begreb om en tegngenealogi som metodisk udgangspunkt for interpretationsfilosofien. Dette tegngenealogiske udgangspunkt kan samtidig fungere som afsæt for en tolkning af viljen til magt som interpretationslogisk grundbegreb. Hovedtesen er at interpretationsfilosofiens grundantagelse – at erkendelse og viden grundlæggende kan beskrives som interpretationsforhold – finder sin første eksplicitte formulering i Nietzsches begreb om viljen til magt. Artiklen forfølger dermed et dobbelt sigte. For det første drejer det sig om en tolkning af Nietzsches filosofi som indeholdende en idé til en interpretationsfilosofi. For det andet drejer det sig om en bestemmelse af nogle grundmomenter ved det begreb om interpretation, der ligger til grund for interpretationsfilosofien.

De seneste fire årtier har budt på en intensiv forskning i Nietzsches værk, herunder især de efterladte skrifter. Denne Nietzsche-renæssance, gjort mulig med udgivelsen af den historisk-kritiske udgave af Nietzsches samlede skrifter, har efterhånden erstattet den noget ensidige Nietzsche-reception med en mere nuanceret forståelse af Nietzsches tænkning. Specielt de overvejende reduktionistiske tolkningstendenser, der har etableret sig som paradigmatisk fortællinger om Nietzsches filosofi, må betragtes som forældede. Herunder de tolkninger der forsimplet fremstiller teorikomplekserne om viljen til magt, den evige genkomst og overmennesket som en art naiv erstatningsmetafysik, der blot udskifter en platonisk værensmetafysik med en omvendt konciperet hændelsesmetafysik. Men også de nyere tendenser til udelukkende at se Nietzsches filosofi som led i en historisk udvikling, det være sig Heideggers tolkning af Nietzsches tænkning som fuldendelsen af metafysikken (Heidegger 1998, I 231; II 425ff.) eller Blumenbergs placering af Nietzsches begreb om viljen til magt som blot menneskets prometiske hybris i det modernes forsøg

på en overvindelse af gnosis (Blumenberg 1996, 150 ff.). Tolkninger, der sammen med den traditionelle nedgradering af Nietzsche til kulturkritiker, digterfilosof eller disponibelt bonmots-reservoir, har bestyrket tilbøjeligheden til ikke at tage Nietzsches tænkning alvorlig som selvstændig filosofi, der behandler filosofiske problemstillinger. Det følgende er ikke mindst en afvisning af især denne efterhånden trætte feuilleton. Med udgangspunkt i en tekstnær begrebsanalyse skal det derimod vises, at Nietzsches filosofi placerer sig hinsides de sædvanlige dikotomiske og metafysiske standpunkter som essentialisme og relativisme. En sådan postmetafysisk filosofi findes latent i hele Nietzsches værk og eksplicit i, hvad der kunne omtales som hans idé til en interpretationsfilosofi.

Med afsæt i Wolfgang Müller-Lauters skelsættende Nietzschetolkning fra 1971¹ har omtalte Nietzsche-renæssance især koncentreret sig om begreberne tegn og interpretation, og har ikke blot ført til en række tolkninger, der sætter netop disse begreber i centrum for en forståelse af hele Nietzsches tænkning,² men har dertil dannet grundlag for udformningen af en egentlig interpretationsfilosofi.³ Med interpretationsfilosofi menes ikke blot en ny form for konstruktivisme eller relativisme, som sættes i stedet for en naiv metafysisk realisme. Interpretationsfilosofi tager udgangspunkt i det dobbelte forhold, at menneskets væren i verden nok er kendetegnet ved endelighed og perspektivisme, men ikke desto mindre ikke er den rene tilfældighed og relativisme. Interpretationsfilosofien forsøger at beskrive og analysere vores viden og erkendelse som interpretationsforhold, der hverken etableres som metafysisk "Letztbegründung" eller relativistisk konstruktivisme. Interpretationsfilosofien beskæftiger sig med mennesket og verden som interpretationsbetingede, herunder vores interpretationers logik, vores interpretationsverdeners strukturer og vores interpretationssystemers orienteringsfunktioner. Interpretationsfilosofien siger dermed ikke, at alt er interpretation – det ville være metafysik – men, at vores selv- og verdensforståelse foregår under bestemte præmisser; præmisser som interpretationsfilosofien forsøger at beskrive som interpretationsforhold. Under kritiske forudsætninger forsøger interpretationsfilosofien at opstille et program, der ved konfrontationen med en verden, hvor en rekurs til et

absolut og metafysisk holdepunkt ikke mere er mulig, kan tjene som orienteringsinstans for menneskets verdens- selv- og fremmedforståelse. I det følgende diskuteres og fremstilles Nietzsches idé til en interpretationsfilosofi med udgangspunkt i hans begreber om tegn og interpretation, med det formål at give et første indblik i opgaverne og rammerne for en sådan interpretationsfilosofi.

Tesen for nærværende er, at Nietzsches metafysikkritik indebærer en ansats til en egentlig interpretationsfilosofi som model for en postmetafysisk tænkning. Udgangspunktet er at Nietzsches metafysikkritik overordnet forløber som en ontologisk ”omvurdering af alle værdier”, der sætter ”tegn” i stedet for ”væren”. Denne tegnontologi medfører en omformulering af metafysikkritikken fra at være en fornuftskritik med et eksternt udgangspunkt til at være en internt i fornuften forløbende kritik, forstået som tegngenealogi. Nietzsches tegnontologi betyder at verden er en tegnverden, og vores sprog, begreber og kategorier er tegnmæssige forkortelser gennemført af interpretationsprocesser, der igen kan betragtes som udtryk for ”viljen til magt”. Nærværende tolkning af vilje til magt begrebet sætter dermed dette som betingelse og udgangspunkt for Nietzsches formulering af en interpretationsfilosofi. Begrebet om viljen til magt bliver i det nærværende dermed udlagt som en decideret interpretationslogik, der kan blotlægge den tegngenealogiske proces’ indre momenter, væsen og grænser, og altså ikke som et blot nyt metafysisk førsteprincip. Endelig antages det, at den tegnontologiske og interpretationsfilosofiske ansats indebærer en filosofisk pluralisme; dét som Nietzsche sammenfatter under formen perspektivisme. Nietzsches ide til en interpretationsfilosofi etablerer sig endelig som kritisk refleksionsfilosofi, der kan tjene som orienteringsinstans i en flertydig virkelighed uden mulighed for rekurs til en metafysisk enheds- og identitetsskabende instans.

Dette skal ekspliciteres i tre afsnit under overskrifterne: Metafysikkritik som tegngenealogi; Viljen til magt som interpretationslogik; Interpretation, refleksion, pluralisme. Interpretationsfilosofi som kritisk refleksionsfilosofi.

Metafysikkritik som tegngenealogi

I.

Hos Nietzsche betyder metafysik ikke kun en bestemt opfattelse af sandhed og erkendelse, men mere fundamentalt, at vores væren i verden, vores begreber og vores sprog er en bestemt væren i verden, bestemte begreber og et bestemt sprog. Både vores teoretiske erkendelse af virkeligheden og vores praktiske væren i verden er m.a.o. betinget af, og udtryk for en bestemt metafysik. Det afgørende er her ikke Nietzsches karakterisering af denne metafysik som kristen-platonisk og nihilistisk (om end denne karakteristik er motivet for Nietzsches kritik af metafysikken), men derimod, at vi tilsyneladende er bundet af denne metafysiks sprog i uomgængelig forstand. Vi kan ikke forestille os en verden udenfor dette metafysiske sprog. Fornuftsbegreber som f.eks. ”subjekt”, ”objekt”, ”væren”, ”substans” og ”sandhed” er så grundlæggende – Nietzsche taler om inkorporering – at vi ikke kan forlade denne metafysik: ”Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.“ (Nietzsche 1999, KSA 12, 194).⁴ Det interessante ved denne formulering er, at den netop ikke er et udtryk for en tro på medfødte idéer eller evige sandheder, men omvendt en reformulering af problemet om muligheden for fornuftens selvkritik eller – i Nietzsches optik – muligheden for en metafysikkritik.

Intellektet er ifølge Nietzsche perspektivisk og virker gennem en allerede anlagt optik som vi ”tror på”, ”tænker i” og ”lever gennem”. Vi er ikke i stand til at anskue vores egen fornuft, uden netop at gøre det gennem selv samme fornufts perspektiv. I ethvert forsøg på at ville erkende fornuftens egentlige formåen og væsen vil fornuften støde på sine egne grænser, betingelser og grundbegreber, hvilke den ikke nok engang kan komme bag om. Heri ligger en afvisning af den form for kritik af fornuften, der en gang for alle skal fastlægge fornuftens væsen og evner, uden dog at resultere i en blot skeptisk klausul. Snarere er der med denne afvisning tale om en kritik af fordringen om et absolut ståsted, hvorfra der kritiseres:

Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst Angesichts der „wahren Wirklichkeit“ zu Tage treten würde d.h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit „absoluter Erkenntniß“ sein müßten. (KSA 12, 188).

Et sådant væsen er mennesket ikke, hvorfor enhver kritik af fornuften og dermed enhver metafysikkritik må tage afsæt i en væsentlig ændring af udgangspunktet. Nietzsche reformulerer, med denne indskrænkning af kritikens mulighed, problemet om muligheden for en metafysikkritik. Reformuleringen består af en accentuering af det forhold, at selvom vi ikke kan ændre fornuftens begreber, dens sprog, dens metafysik, er det muligt at begribe denne fornuftens metafysiks tegnmæssighed: „Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es blosse Semiotik ist.“ (KSA 13, 302). Vi kan ikke restløs lade metafysikken bag os, men vi kan afsløre dens begreber som tegn, som ”blosse Semiotik”.

Konkret forløber denne afsløring som en genealogisk undersøgelse af filosofiens og videnskabernes begreber. Nietzsches henføring af filosofien og videnskabernes grundbegreber under et kristen-platonisk perspektiv er velkendt, men som ovenfor nævnt ikke det væsentlige i nærværende sammenhæng. Den væsentlige kritik forløber på et dybere plan. En kritik der afslører filosofien og videnskaberne som tegnmæssige strukturer, som „blosse Semiotik“. Videnskaben er i den forstand et bestemt tegnsprog, der ikke siger noget om en bagvedliggende virkelighed, men gennem et system af tegn etablerer et formelsprog, der klart definerer, hvad der hører under videnskaben, og hvad der falder udenfor:

„Wissenschaft“ (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten „Gesetze“ zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürztester) Beschreibung des Geschehens. (KSA 11, 209).

Under videnskab som sådan skiller særligt logikken sig ud som et grundlæggende tegnsprog, som en art grammatik for vores tænkning og eksempel på en ”fuldstændig fiktion”. Logikken er som ”tegnlære” forbilledlig, og i lighed med vores rum- og tidsopfattelse egentlig udtryk for en

”uhyre abbreviations-evne”. Denne forkortelsesevne er grundlæggende praktisk motiveret, og fungerer som bemægtigelse af det flygtige gennem ”udtrykkets kunst”. Vores erkendelse, vores væren i verden, fungerer i denne forstand på baggrund af tegnmæssige forkortelser. Tydelig bliver denne praktiske motivation i Nietzsches genealogiske afsløring af moralen – og overhovedet det religiøse – som „blosse Semiotik”. Moralske begreber er som alle andre begreber blot et tegnsprog eller en symptomatologi, men er som sådan, som semiotik, stadig værdifuld for livet.

II.

Filosofihistorisk placerer Nietzsche sig i traditionen fra Leibniz, Kant og Hegel, der bestemmer tænkningen som ”cognitio symbolica”. (Simon 2000, 556ff.) Tegn er det eneste tilgængelige i vores erkendelse af verden, og tænkningen selv er en beskæftigelse med tegn. Men Nietzsche afviser at vores begreber er repræsentationer af en virkelig verden i sig, og underløber dermed den traditionelle aristoteliske tegnteori, der bestemmer tegnet som et medium, hvori virkeligheden tænkes. Tegnet er ikke tegn for noget, der via tegnet som medierende funktion kan bestemmes og defineres nærmere. Derimod nøjes Nietzsche med at antage ”en eller anden drivkraft” bagved tegnenes umiddelbare tilsynekomst: ”Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgendeiner Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede Sein. Das Wirkliche ist irgend eine Triebbewegung.“ (KSA 9,263). Verden som vi erkender, er et overfladisk skin („Schein“), som vi ikke endnu engang kan komme bagom. Der gives kun en dennesidig virkelighed, som ikke mere kan karakteriseres som enten sand eller falsk, da med afskaffelsen af den sande verden også den falske forsvandt. (KSA 6, 80) Nietzsche formulerer hermed en radikal perspektivisme der betyder, at den verden som vi kan erkende udelukkende er en „Oberflächen- und Zeichenwelt“. (KSA 3, 593).

Først relativt sent indtager tegnbegrebet en centralstatus i Nietzsches filosofi. I de tidlige og mellemste skrifter betones især metaforen, billedet og symbolet, men der er ikke tale om en egentlig modstilling af disse begreber, og indholdsmæssigt flyder de sammen i løbet af forfatterskabet. Navnlig

metaforen har siden de tidligste skrifter været væsentlig for Nietzsches forståelse af menneske, erkendelse og verden. Metaforbegrebet indtager en fundamentalstatus hos Nietzsche og bestemmes i sine væsentligste træk allerede i Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne fra 1873. Heri forstås metaforen i modsætning til et rent retorisk stilbegreb som "Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde" (KSA 1, 887). Metaforen er først og fremmest et kreativt grundprincip og som sådan et æstetisk "Urphänomen" (KSA 1, 60), der gennem en antropomorficerende sprogliggørelse af virkeligheden, muliggør erkendelse. Det afgørende ved denne metaforiseringsproces er netop, som ved det senere eksplicite tegnbegreb, at der ikke er tale om virkelighedsafbildning, men derimod virkelighedsgenese. Den aktiv-kreative metaforiseringsproces forløber som en assimilerende, reducerende og identificerende grundproces, der fungerer gennem individuation. En proces der er forud for enhver begrebsskabelse. Forskellen mellem begreb og metafor er i den henseende en gradsforskel. Begrebet er resultatet af evnen til at forvandle metaforen til et skema, dvs. evnen til at opløse et billede i et begreb. Metaforskabelsen er m.a.o. før begrebet, oprindeligere; begrebet en rest:

Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die Starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und steckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch Grossmutter eines jeden Begriffs ist. (KSA 1, 882).

Den førbegrebslige skabende proces betegner Nietzsche også som en æstetisk forholden sig, hvilket betyder en "andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtende und frei erfindende Mittel-sphäre und Mittel-Kraft bedarf." (KSA 1, 884). Denne æstetiske kraft – æstetisk fordi der netop ikke er tale om gengivelse men frembringelse – er den føromtalte metaforskabende proces som interpretationsproces. En interpretationsproces

der identificerer, skematiserer, systematiserer, kategorialiserer, formaliserer og organiserer. Nietzsche bruger dermed interpretationsbegrebet i betydningen af skabende frembringelse, og ikke hermeneutisk som en tydende fortolkning af noget allerede foreliggende. Den hermeneutiske forståelsesproces er m.a.o. sekundær, og i den forstand en fortolkende begrebsliggørelse. Interpretation som betegnelse går forud for forståelsen, som betingelse for, at forståelse overhovedet kan finde sted.

Som eksempel på denne tvedeling af primær interpreterende betegnelse og sekundær fortolkende forståelse anfører Nietzsche matematikkens erkendelse. Matematisk erkendelse er ikke selv kategoriskabende interpretation, men finder sted på baggrund af en sådan: „Wir dichten da nicht: wir rechnen. Aber damit wir rechnen können, hatten wir zuerst gedichtet“. (KSA 10, 152). Den forudgående interpreterende betegnelse er en original „Erkennbar-machen“. Igen er det vigtigt ikke at se denne tvedeling som en absolut ontologisk differens. Vi har kun adgang til den allerede begrebsliggjorte verden af bestemte tegn og fænomener. At antage en oprindelig urtilstand af heraklitisk bevægelse er kun forståeligt som grænsebegræb og ikke som et positivt udsagn om verden. Nietzsches argument lyder, at erkendelse, som begrebsliggørelse og fastlæggelse udelukker det foranderlige. Sproget er uanvendeligt når det drejer sig om at udtrykke det foranderlige, og i den henseende er forandring og erkendelse absolutte modsætninger, hvorfor al tale om det der ligger forud for det begrebslige, det sprogligt fastlagte, må forstås som en grænse, et X. Hermed gives der imidlertid et indblik i erkendelsens væsen. Siden erkendelsen ikke kan nå det foranderlige må erkendelsen være noget andet: es muß ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen“. (KSA 12, 382). Erkendelse er således sekundær til den interpreterende betegnelse. Med et andet argument der ligeledes afviser en ontologisk differens foregriber Nietzsche en senere hermeneutisk pointe, sammenfattet i sentensen: „Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben“. (KSA 11, 138).

Det andet afgørende ved metaforen er således dens primat i forhold til den begrebslige erkendelse. Metaforiseringen er før begrebsliggørelsen, dvs.

før erkendelsen og dermed forudsat ved enhver erkendelse. Enhver erkendelse hører i den forstand under en bestemt metaforhorisont, der udgør baggrunden for den givne erkendelse. Først indenfor denne sfære, indenfor denne afgrænsede tegnvirkelighed, giver det mening at tale om referens mellem begreb og ”virkelighed”. Først en inter-referentiel tegnvirkelighed kan muliggøre reference mellem sprogbruger (subjekt) og virkelighed (objekt). Men referencen er reference til en bestemt sfære, et bestemt tegnsystem. Referens er kun i den forstand, i vores common sense forståelse af begrebet som overensstemmelse mellem begreb og virkelighed, mulig. Ikke som overensstemmelse mellem to ontologisk forskellige sfærer. Heri er Nietzsches perspektivisme udtalt. Pointen er, at der findes utallige begrebshimmeler eller tegnverdener, hver med deres begrebsgud, deres sandhed:

Wie die Römer und Etrusker sich den Himmel durch starre mathematische Linien zerschnitten und in einen solchermassen abgegrenzten Raum als in ein Templum einen Gott bannten, so hat jedes Volk über sich einen solchen mathematisch zertheilten Begriffshimmel und versteht nun unter der Forderung der Wahrheit, dass jeder Begriffsgott nur in seiner Sphäre gesucht werde.“ (KSA 1, 882).

Erkendelse er erkendelse indenfor en bestemt begrebshimmel med tilhørende begrebsgud og fordring om sandhed, som i matematikken en beregning på baggrund af en forudgående digtning. Erkendelsen bliver i den henseende inter-referentiel. Enhver ”forklaring” forløber som en tilbageføring af noget nyt til noget allerede kendt. Også heri ses afvisningen af det traditionelle begreb om tegnet som stedfortræder for virkeligheden. Som repræsentation er tegn højst repræsentation af andre tegn. Og i forlængelse hertil er erkendelse ikke andet end en stadig henføring af umiddelbart uforståelige tegn til allerede kendte og forståelige tegn.

I denne radikale perspektivisme ligger en reformulering af problematikken angående muligheden for fornuftens selvkritik, dvs. en metafysikkritik, der indbefatter en programmatisk ændring af filosofien: „Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen.“ (KSA 11, 562). Netop fordi enhver erkendelse – og dermed enhver kritik – sker indenfor en bestemt tegnverden, som ikke nok engang kan afdækkes, reformuleres kritikken som genealogi. Denne

genealogiske kritik afslører vores fornufts begreber og sprog, dens metafysik, som ”blosse Semiotik”, som tegn skabt af en kreativ-interpretierende proces. Metafysikkritik bliver til tegngenealogi, der afdækker vores tegnverdeners forudgående interpretationsprocessers indre logik.

Viljen til magt som interpretationslogik

I.

Reformuleringen af muligheden for en metafysikkritik betyder en indre opløsning af metafysikken, snarere end en ydre afhændelse. Nietzsches metafysikkritik nærmer sig m.a.o. den proces som Heidegger benævner med ordet forvinding, dvs. en henvenden sig til metafysikken selv, til vores egen altid igangværende sproglige og derfor metafysiske tænkning. En forvindende tænkning der genealogisk forsøger at blotlægge vores metafysiks indre logik. Denne form for metafysikkritik definerer filosofien som interpretationsfilosofi, og samler sig under to punkter: 1) tænkning er kreativ-interpretierende skabelse af tegn; 2) enhver fornuftskritik (metafysikkritik) er en blotlæggelse af vores tæknings indre logik, dvs. interpretationsprocessernes logik.

Interpretationsbegrebet defineres hos Nietzsche gennem teorikomplekset ”vilje til magt”. Tolkningen af viljen til magt som interpretationslogisk begreb støder umiddelbart mod den gængse opfattelse af begrebet som metafysisk grundprincip. Ikke desto mindre er vilje til magt begrebet hos Nietzsche klart defineret som interpretation: ”Der Wille zur Macht interpretirt”. (KSA 12, 139). Udgangspunktet for nærværende er således, at hvis viljen til magt defineres som interpretation vil netop en analyse af viljen til magt kunne blotlægge interpretationsprocessernes indre logik.

Når viljen til magt i nærværende forstås som interpretations-logik forstås under logik den kategoriserende logik. Med logik menes der altså ikke den formale logik, der, for så vidt den er læren om den præmisfølgende gyldige slutning, ikke udsiger noget om hverken virkeligheden eller vores erfaringer.⁵ I den formale logik foreligger virkeligheden ikke, dvs. den formale logik siger intet – Nietzsches gentagne kritik af logikken som et realitets- og sandhedskriterium er vendt mod netop den formale logik. I modsætning til

denne formale logik beskæftiger den kategoriserende logik sig med de momenter og processer, i hvilke virkeligheden og vores erfaringer kommer til syne som noget bestemt, som sådan og sådan. Det logiske bliver i den forstand til virkelighedens og vores dømmens grænse, hvorudfra virkelighed som virkelighed bliver forståelig og domme som domme bliver meningsfulde. (Abel 1987, 113). Opgaven eller formålet med denne kategoriserende logik er m.a.o. en klarlæggelse af de momenter, der danner betingelserne for al erfaring og dømmen, dvs. betingelserne for at vi overhovedet kan erfare og dømme.

Den interpretative proces' systematisering og ordnen af virkeligheden benævner Nietzsche undertiden også logisering. Interpretation er m.a.o. en logisk-æstetisk organisationsproces. Logisk som ontologisk-kategoriserende; æstetisk i ordets oprindelige forstand som læren om sansningen.⁶ Forud for enhver erfaring, ethvert sanseindtryk og enhver dom i vores bevidsthed er der allerede foregået en logisk-æstetisk organisationsproces der reducerer, regulerer og assimilerer. Interpretation er således denne logisk-kunstneriske proces. Med begrebet om logisering bliver Nietzsches forbindelse til traditionen fra Kant til Hegel og Wittgenstein klar, der netop gør det logiske – i betydningen kategoriserende logik – til dét centrale udgangspunkt for filosofien. Vilje til magt begrebet er i den forstand et forsøg på en eftervisning af tænkningens betingelser i lighed med Kants projekt i afsnittet „Die transzendentale Logik“ i Kritik der reinen Vernunft. Overhovedet er interpretationsfilosofien i sit udgangspunkt transcendentalfilosofisk.

Tolkningen af viljen til magt som interpretationslogik knytter sig til en veletableret tradition indenfor Nietzscheforskningen. Allerede Karl Jaspers bemærkede betydningen af interpretationsbegrebet for forståelsen af vilje til magt begrebet (Jaspers 1974), og senere gjorde Wolfgang Müller-Lauter interpretationsbegrebet til det centrale udgangspunkt i sin tolkning af viljen til magt. (Müller Lauter 1974). Siden har bl.a. Johan Figl påpeget interpretationsbegrebets centralstatus om end i et strengt hermeneutisk perspektiv (Figl, 1982A/1982B) og endelig har Günter Abel eftervist forbindelsen mellem viljen til magt som interpretation og nytidens selvopretholdelsesprincip. (Abel 1982; 1984). At vilje til magt begrebet særligt knytter sig til den problemhorisont der filosofihistorisk udspringer i

overgangen fra renæssancen til nytiden, nemlig diskussionen om selvopretholdelsesprincippet, er senest siden Abels grundige studier indgået som fast referenceramme i Nietzsche-forskningen, og skal også i det følgende tjene som udgangspunkt for en nærmere bestemmelse af viljen til magt som interpretationslogik.

II.

I skelsættende filosofihistoriske studier af det modernes (Neuzeit) fremkomst fremhæver især Hans Blumenberg og Dieter Henrich selvopretholdelsesprincippet som grundbegreb.⁷ Tesen om behovet for opretholdelse og dermed udformningen af et egentligt begreb herom forfølges tilbage til stoicismen og kristendommen, men vægten lægges især på overgangen fra senmiddelalderens kontingensmetafysik og *creatio continua* teologi til det modernes betoning af selvopretholdelse i modsætning til fremmedopretholdelse. Det vises at denne overgang eksemplarisk kan læses ud af udviklingen fra Descartes over Hobbes og Newton til Spinoza.

Problemkonstellationen træder eklatant frem hos Descartes, der i sin tredje metafysiske meditation argumenterer, at fordi jeg eksisterer nu ikke uden videre kan antage at jeg også vil eksistere om et øjeblik. Descartes antager derfor ”quelque cause me produire, et me crée, pour ainsi dire, derechef, c’est-à-dire me conserver“. (Descartes 1978, 49). Men ikke blot jeget, også enhver anden substans behøver, for at bevares gennem tidens uendelighed af hinanden følgende øjeblikke, ”du même pouvoir, et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n’était point encore“. (Ibid.) Besad mennesket – hos Descartes en ”ting der tænker“ – selv denne evne, ville det have en klar og distinkt viden om denne. Da Descartes imidlertid ikke kan lokalisere en sådan evne i mennesket fastslår han for sig selv: ”je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi“. (Ibid). Descartes henviser menneskets eksistens og opretholdelse til en for mennesket fremmed årsag og ligger sig dermed i forlængelse af middelalderens *creatio continua* teologi og kontingensmetafysik. I den henseende må Descartes anses som tilhørende senmiddelalderen snarere end moderniteten som Blumenberg pointerer, da

Descartes' jeg-substans netop ikke er selvberørende, men afhængig af en fremmed årsag, der opretholder dens eksistens.

Hos Descartes er selvopretholdelsesbegrebet stadig eksplicit tænkt som del af et Gudsbevis og er derfor ikke et karakteristikum ved mennesket. En egentlig antropologisk og politisk udformning får selvopretholdelsesprincippet derimod i Hobbes tanker om det enkelte individs stræben efter opretholdelse af livet pga. frygt for en voldsom død, hhv. i Hobbes tese om dannelsen af staten som resultat af frygt for naturtilstandens *bellum omnia contra omnes*. Selvopretholdelse etableres dermed som grundprincip hos individ og stat primært ud fra tanken om, og frygten for, en eksogen tilintetgørelse. Tilsvarende gjorde Newton selvopretholdelsesprincippet til fysikkens grundprincip, med henblik på bestemmelsen af kraftbegrebet. I sin 1. lov om bevægelse forklares materien således som modstandsdygtig overfor forandring (*potentia resistendi*). Ethvert legeme forbliver af sig selv i en given tilstand, så længe den ikke påvirkes af en ydre kraft, og er dermed kendetegnet ved træghed (*inerti*). Endelig bliver selvopretholdelsesbegrebet spekulativt formuleret som ontologisk grundprincip hos Spinoza, der definerer sit substans-begreb som årsag til sig selv eller dét ”hvis essens indbefatter eksistens”. (Spinoza 1996, 3). Spinoza substansbegreb er dermed den fuldbyrdede vending fra fremmedopretholdelse gennem en eksogen gud til endogen selvopretholdelse i og med substansen ikke behøver en ekstern instans for hverken at eksistere eller opretholde sin eksistens, da en sådan kraft er immanent: ”den stræben, med hvilken hver enkelt ting stræber efter at forblive i sin væren, er ikke andet end selve tingens faktiske essens.” (Spinoza 1996, 84).

Kontingensmetafysikkens og *creatio continua* teologiens placering af opretholdelsesprincippet i Gudsbegrebet som fremmed-opretholdelse erstattes m.a.o. af et i tingene og menneskene endogent opretholdelsesprincip som selv-opretholdelse. En ændring som Blumenberg anser som det væsentligste kendetegn ved den moderne filosofiske selvforståelse; selvopretholdelsesprincippet er grundprincip for det moderne overhovedet: ”Es ist nicht nur ein neues rationales Prinzip unter anderen, es ist das Prinzip der neuen Rationalität selbst.“ (Blumenberg 1976, 146).

Blumenbergs ophøjelse af selvopretholdelsesprincippet til grundprincip for den moderne rationalitet overhovedet gør sig også udslag i hans læsning af Nietzsches begreb om viljen til magt. Nietzsche beskriver gennemgående erkendelsens væsen som pragmatisk rettet middel til opretholdelse af livet i en kaotisk og fremmed virkelighed. Selve interpretationsprocesserne som ordnende, systematiserende og kategorialiserende synes at underbygge denne tolkning, og erkendelsens praktiske motivation er umiskendelig i hele Nietzsches værk. Nietzsche betegner selv både religionen, moralbegreberne og videnskaben som midler til opretholdelse af livet. Den praktiske motivation er hos Nietzsche imidlertid et sekundært aspekt af viljen til magt, som også Blumenberg rigtigt har set. Viljen har som sådan kun et intentionelt indhold, nemlig magt. Heri ser Blumenberg imidlertid blot et utryk for en prometisk hybris eller menneskets ”demiurgiske selvbestemmelse” (Blumenberg 1996, 150), forstået som livets modforanstaltning overfor virkeligheden i betydningen: „daß das Leben rücksichtslos gegenüber der Wirklichkeit sein müsse“ (Blumenberg 1996, 157), fordi virkeligheden hidtil er forekommet hensynsløs overfor livet. Viljen til magt er i den forstand radikaliseret selvopretholdelse. Nietzsches egne argumenter mod selvopretholdelsesbegrebet som grundbegreb afviser Blumenberg som et naivt forsøg på i en håndevending ”die Geschichte der Umbesetzungen zu beenden mit der Durchstreichung des Schemas selbst”. (Ibid.). I det hele taget presser Blumenberg Nietzsches magtbegreb ind i en biologisk-antropologisk forståelsesramme⁸, der negligerer Nietzsches kritik af netop de grundliggende begreber om menneske og verden; den nødvendige forudsætning for en adækvat forståelse af vilje til magt begrebet, som Blumenberg alligevel behændigt omgår ved ikke at interessere sig for Nietzsches ”dogmatik”⁹.

Når Nietzsche overfor tesen om selvopretholdelse som menneskets grunddrift argumenterer, at verden dermed tildeles en bestemt ”kvalitet”, nemlig kvaliteten farefuld, afviser han ikke, som Blumenberg fejlagtigt antager¹⁰, at verden er uden kvalitet, men derimod, at verdens kvalitet altid er interpretationsbestemt og perspektivisk. Orden og uorden er netop ikke kvaliteter ved verden i sig selv, men derimod menneskets perspektiver på verden, dvs. tildelte kvaliteter. Hele begrebsskemaet menneske-verden

ophæves med Nietzsches begreb om viljen til magt. Interpretationsprocesserne er ikke bundet til et subjekt, der reagerer på en verden. Begreberne om menneske og verden er selv interpretationer, der igen er udtryk for en magtvilje: „Schon der Begriff „Welt“ ist ein Grenzbegriff: mit diesem Wort fassen wir ein Reich, wohin wir alle unsere nothwendigen Unwissenheiten schicken.“ (KSA 12, 237). Viljen til magt er således ikke blot udtryk for en antropocentisk hybris, men navnet for den proces, der overhovedet definerer, hvad vi forstår ved ”menneske” og ”verden”. Og det er denne proces det drejer sig om at analysere, hvis spørgsmålet om vores interpretationers væsen, dvs. interpretationsprocessernes indre logik skal besvares.

III.

Holdt op imod Blumenbergs tolkning af Nietzsches magtbegreb som radikaliseret selvopretholdelse dannes et fundament for en forståelse af viljen til magt som interpretationslogik. Interpretationslogisk fungerer viljen til magt som interpretation gennem organisering og fastlæggelse af virkeligheden gennem begreber. Gennem en analyse af viljen til magt viser interpretationsbegrebets momenter sig.

For det første drejer det sig ikke om en modstilling af menneske og verden, hvor mennesket må hævde sig overfor verden for at bevare sin eksistens. Derimod drejer det sig om en analyse af interpretationsprocessernes væsen, som udtryk for vilje til magt – ikke opretholdelse – som intenderet og stadig potensering. For det andet drejer det sig ikke om en uafhængighed af ydre kræfter (en fuldkommen bemægtigelse af virkeligheden) i form af prometisk hybris. En interpretation (magtvilje) er altid afhængig af ”virkeligheden”, dvs. står i et stadigt forhold til andre interpretationer (magtviljer). Interpretation er m.a.o. kendetegnet ved relationalitet. Endelig inkluderer relationaliteten historicitet. Interpretationsprocesserne virker hverken historieløst ex nihilo eller rent historisk-deterministisk. Interpretation forholder sig til historien og er dermed en kreativ-historisk proces.

Den videre bestemmelse af interpretationsbegrebet forløber som en analyse af viljen til magt som interpretationslogik, dvs. læren om

interpretationsprocessernes indre momenter eller virkemåde. Analysen vil foregå under følgende tre punkter: A) potensering; B) relationalitet; C) historicitet.

A) potensering

Det er vigtigt at pointere, at viljen til magt ikke må forstås som "ein Spezialfall des Willens" (Müller-Lauter 1974, 2). For det første er viljen til magt ikke situeret i et subjekt som egenskab, men en subjektløs proces. Der er m.a.o. ikke noget der vil magt, men blot den nøgne intentionelle stræben. Interpretation er m.a.o. en sig udfoldende proces; en proces der sammenfattes i teoremet „vilje til magt“: „Man darf nicht fragen „wer interpretiert denn?“ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.“ (KSA 12, 140). Ethvert substantielt begreb om en vilje "i sig" er i den forstand en abstraktion. For det andet er den traditionelle opfattelse af vilje som en "bevirken" misledende.¹¹ Vilje "bevirker" ikke "noget", men "vil" noget. Vilje er intentionel og det intenderede objekt er magt. Viljen vil herske og til stadighed herske, dvs. til stadighed udvide sit magtområde. Viljen til magt som interpretationsproces kan således karakteriseres som potensering.

Som intenderet potensering kan viljen til magt ikke mere betragtes som radikal selvopretholdelse, da selvopretholdelse ikke er viljens primære intention. Selvopretholdelsesdriften anser Nietzsche som et teleologisk begreb, hvilket man må have forbehold overfor. (KSA 5, 27). Umiddelbart strider det imod den gængse opfattelse at forstå selvopretholdelsesprincippet som et teleologisk princip. Var selvopretholdelsesdriften ikke netop en afsked med den skolastiske creatio continua teologis henvisning af tingenes eksistens til en ekstern årsag og den aristoteliske lære om materiens iboende former? Jo, men Nietzsche ser heri blot en inversion af teleologien: dét at eksistere gøres til et mål i sig selv, et mål man nu selv er herre over. Ud over indvendingen om selvopretholdelse som inverteret teleologi fremfører Nietzsche hovedsageligt tre argumenter imod selvopretholdelsesprincippet som grundprincip.

i) For det første henviser Nietzsche til biologiske tilfælde, der åbenlyst strider imod selvopretholdelse som grunddrift, nemlig en tilsyneladende selvødelæggende tendens ved livet. Nietzsche definerer i den forbindelse liv som dét at vokse gennem indoptagelse af fremmede elementer og kræfter. Og i denne proces gives der en tendens til forfald. Nietzsche illustrerer dette med et protoplasma, der på uhensigtsmæssig vis optager mere udefra end der betinger den blotte opretholdelse. Gives der overhovedet en grunddrift skal den ikke så meget forklare livets fortsatte beståen, som tilbøjeligheden til selvødelæggelse og forfald, den tendentielle "sich-nicht-erhalten-Wollen". (KSA 13, 57). Nietzsche vender dermed præmissen for selvopretholdelsesprincippet på hovedet: "ein erreichter Zustand schiene sich selbst erhalten zu müssen, wenn nicht ein Vermögen in ihm gebe, eben nicht sich erhalten <zu> wollen..." (KSA 13, 301). Opretholdelsesmotivet kan m.a.o. ikke være livets grunddrift, da det ikke kan forklare den tendentielle selvødelæggelse. Begrebet om viljen til magt derimod inkluderer den tendentielle selvødelæggelse, da det ikke har øje for, hvorvidt den intenderede magt har selvdestruktive følger eller ej.

ii) For det andet argumenterer Nietzsche imod selvopretholdelsesprincippet ud fra en overvejelse der lyder, at det er lige meningsløst at antage en vilje til eksistens ved noget der allerede eksisterer, som ved noget der ikke eksisterer: "Was Dasein hat kann nicht zum Dasein wollen; was kein Dasein hat, kann auch nicht. Also giebt es keinen Willen zum Dasein". (KSA 9, 71; KSA 4, 149). Hermed betones at det drivende element ikke er en konserverende vilje til eksistens, men en vilje til en anden form for eksistens: Wohl wäre zu verstehen: Wille zu einem längeren, oder höheren, oder anderes Dasein" (KSA 9, 71). Heri ligger også en kritik af Darwin og hele teorien om livet som en stadig struggle for existence. Livet skal ikke primært forstås som en kamp om overlevelse eller for den blotte eksistens, men derimod som en kamp om magt. Denne kamp om magt er hovedsagelig et udtryk for "die ungeheure gestaltende, von Innen her Formschaffende Gewalt, welche die "äußeren Umstände" ausnützt, ausbeutet..." (KSA 12, 304). Der gælder dermed en grundlæggende prioritering af det interne frem for det eksterne. Indflydelsen fra omgivelserne er ikke den primære årsag til

udvikling, men netop den indre vilje til stadig mere magt. Selvopretholdelsesprincippet kan overhovedet ikke forklare den egentlige biologiske udvikling, da dette princip ikke ville medføre udvikling men snarere stilstand: "was das Individuum erhält könnte es zugleich festhalten und stille stellen un der Entwicklung" (Ibid.). Udviklingen sker derimod som et resultat af den indre stræben efter magt; en udvikling der imidlertid ikke må forveksles med fremskridt. Udviklingen forløber ikke teleologisk fra et lavere til et højere niveau, men derimod "Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander" (KSA 13, 316), dvs. grundliggende tilfældig.

iii) Endelig afviser Nietzsche selvopretholdelsesprincippet som ontologisk grundbegreb i spinozistisk forstand. Argumentet lyder i al sin korthed, at hvis selvopretholdelse er tingenes inderste væsen ville al forandring og bevægelse teoretisk set ophøre, da ethvert legeme primært ville stræbe efter at forblive i en given tilstand. Imidlertid mener Nietzsche at kunne hævde at dette ikke er tilfældet. Tværtimod synes det at være en simpel erfarings sag, at forandring og bevægelse ikke hører op. Problemet er således ikke tingenes fortsatte beståen og modstandsdygtighed overfor en truende tilintetgørelse, men derimod hvordan den empirisk iagttagelige forandring og bevægelse kan forklares. Og hverken mekanisk bevægelse eller organisk udvikling kan forklares, hvis selvopretholdelsesprincippet sættes som førsteprincip. Tværtimod må der antages en endogen virkende kraft, der fungerer som en stadig potenserende voksen-ud-over-sig-selv eller vilje til magt for at forklare forandringens og bevægelsens realitet: "Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein Übergreifen von Macht über andere Macht statt hat." (KSA 3, 260).

Nietzsche afviser altså selvopretholdelsesprincippet som ontologisk førsteprincip for livet og rationaliteten, men uden at benægte selvopretholdelsesmotivet i det hele taget. Selvopretholdelse kan blot ikke være den primære drift af ovennævnte grunde. En antagelse af en primær vilje til magt udelukker derimod ikke, at selvopretholdelsesmotivet kan forekomme i visse situationer. En situation der kræver opretholdelse eller kamp om livet, kan også forklares som en kamp om magt – omvendt kan magtkampen ikke føres tilbage til en blot livsopretholdende drift. Den stadige kamp om magt

kan m.a.o. medføre selvopretholdelse, som et udtryk for magt. En egentlig og ren selvopretholdelsesdrift gives der dermed ikke, men magtintentionen kan – mest markant i nødsituationer – manifestere sig som en kamp for overlevelse. I den henseende er selvopretholdelse en følgevirkning af viljen til magt. (KSA 5, 27).

Når Blumenberg tolker vilje til magt begrebet som radikaliseret selvopretholdelse er det en antropologisk tolkning. Dermed rammer Blumenberg forbi det væsentlige i Nietzsches kritik, nemlig at selvopretholdelsesbegrebet forudsætter en ontologisk differens. Blumenberg tilsidesætter det forhold, at Nietzsches filosofi ikke blot kan rubriceres som omvendelse af platonismen, der med henblik på selvopretholdelsesprincippet ganske rigtigt ville betyde en radikaliseret opretholdelsestanken – en hævden sig, der imidlertid i Nietzsches optik ville være udtryk for nihilistisk ressentiment – men snarere er en afsked med hele den platoniske metafysiske ontologiske differens mellem menneske og verden. Den ontologiske differens, der af Blumenberg forudsættes som ”verdens kvalitet” og som betinger hans tolkning af filosofihistorien som en udvikling fra antik ”Kosmodizee” over middelalderlig ”Theodizee” til moderne ”Anthropodizee”. (Blumenberg 1996, 156). Med begrebet om viljen til magt gøres der overhovedet op med den traditionelle dikotomiske modstilling af enten aktiv-kreativ bemægtigelse af en farefuld og kaotisk virkelighed eller defensiv modværge overfor samme. Viljen til magt som interpretationsproces udelukker enhver form for ontologisk dualitet mellem subjekt og objekt, og indebærer derfor en afvisning af at tolke vilje til magt begrebet antropologisk.

Som interpretationslogisk princip er viljen til magt som magtstræbende intentionel akt et potenseringsprincip. Interpretationsprocesser forløber som stadig potenserende organisering og tilrettelæggelse. Interpretation er en bemægtigelsesproces, der som sådan ikke har andet intentionelt indhold end selve bemægtigelsen: „In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.“ (KSA 12, 139). Interpretation kan dermed karakteriseres som en aktiv-kreativ proces, der som en stadig potenseringsakt fastlægger, organiserer, digter, subsumerer, begrænser, dømmer, systematiserer og tilrettelægger, alt sammen som bemægtigelse eller beherskelse.

Interpretationsprocessen som stadig potensering indikerer tilmed, at der er tale om en varig proces, der som sådan ikke hører op i det den øjeblikkeligt intenderede magt er opnået. Processen og magtintentionen er uendelig, hvorfor interpretation de facto forløber som en konstant „Neu-Interpretieren”. (KSA 5, 314).

B) Relationalitet

Den biologisk-antropologiske udlægning af viljen til magt som Blumenberg advokerer for, forudsætter en ontologisk dualitet mellem mennesket og verden. Interpretation som udtryk for vilje til magt bliver i den forstand til en reaktion på en fremmed og fjendtlig verden i hvilken mennesket må forsøge at opretholde sig. Men med tesen om virkeligheden som vilje til magt afvises som sagt en ontologisk differens mellem menneske og verden, hvorfor interpretation som potensering ikke drejer sig om at gøre sig uafhængig af verden gennem en prometisk selvhævdelse. Forholdet mellem menneske og verden er ikke et forhold mellem to selvstændige sfærer, men snarere et gensidigt indvirkningsforhold. Interpretation sker ikke som en isoleret hændelse, der reagerer på en allerede kvalitativ fastlagt verden, men som en interaktion mellem den potenserende interpretationsakt og ”verden”, forstået som et kvalitativt udtryk for en succesfuld gennemført interpretation: „[D]ie Welt [...] existiert nicht als Welt „an Sich“ sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen von jedem Punkte aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders“. (KSA 13, 271). Forholdet mellem menneske og verden er dermed essentielt et forhold mellem forskellige interpretationer og som sådan et relationskompleks. Interpretation står dermed ikke overfor ”verden”, men befinder sig i et stadigt forhold til andre interpretationer. Interpretation er m.a.o. altid relationel.

Interpretation er som før nævnt ikke situeret i et substantielt subjekt, men netop den blotte potenserende proces. Som proces beskriver Nietzsche en given interpretation som ”magtkvante” eller ”kraftkvante”, hvormed han forsøger at betegne mængden af kraft eller magttilje der kommer til udtryk, dvs. styrken af en given interpretationsproces. Magtkvantemetaforen sætter det processuelle på begreb og tjener til at beskrive relationaliteten: ”so bleiben

keine Dinge übrig, sondern dynamische Quante, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem „Wirken“ auf diesselben“. (KSA 13, 259). Relationaliteten er i denne henseende primært et styrkeforhold, eller magtrelation mellem forskellige interpretationsintentioner, hvorfor selve magtintentionen kan manifestere sig gennem enten overgreb eller vægring mod samme: „Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht bezeichnet. Es fehlt die Adiaphorie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung zu wehren“. (KSA 13, 258). Netop det adiaforiske udelukkes. Interpretation er altid allerede relationel, dvs. stående i en magtrelation til andre interpretationer, og styrkeforholdet mellem forskellige magtkvanter bliver derfor det interessantere. Og netop styrkeforholdet bestemmes bestandigt i den fortløbende proces af indbyrdes stridende kræfter:

Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper danach Strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (- sein Wille zur Macht:) und alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: -- so conspirien sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozess geht weiter... (KSA 13, 373).

Hovedsageligt giver magtrelationerne sig således til kende som organisation. ”Das Machtgefühl erst erobernd, dann beherrschend (organisierend)” (KSA 9, 550). Virkeligheden som en flerhed af interpretationer eller magtkvanter er i den forstand en organisering af indbyrdes stridende kræfter, der bl.a. kommer til udtryk i dannelsen af sammenslutninger, der giver indtryk af at være en enhed. Organisering sker dertil hovedsageligt som en funktionalisering eller omdannelse af det overvundne til en for sig selv gavnlige funktion: „alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger mächtiges Herr geworden ist und in ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat.“ (KSA 5, 314).¹² Som enheds og funktionsskabende organisering indebærer den indbyrdes magtrelation en skabelse af orden. Relationaliteten som organisering har m.a.o. en stabiliserende effekt, om end den indbyrdes kamp ikke hører op, endsige forbliver i en given form. Med henvisning til Nietzsches egen bemærkning om

ikke at forstå magtkvanterne substantielt som leibnizianske monader, kan man derfor tale om, at interpretationsprocessernes relationalitet, qua organisering, giver en beskrivelse af virkeligheden som en leibniziansk monadologi, men uden den præstabiliserede harmoni. Organiseringen af magtkvanterne er ikke forprogrammeret, men opstår spontant gennem den konstant sig ændrende og igangværende indbyrdes magtkamp. Den ovenfor givne karakterisering af tænkningen som en beskæftigelse med tegn (*cognitio symbolica*) gives dertil med begrebet om interpretationsprocessernes relationalitet en vigtig tilføjelse: ”Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.“ (KSA 12, 17). Tænkningen selv er tegn på magtrelationer mellem forskellige interpretationsintentioner. Tænkning, forstået som et særligt tegnsprog, er det egentlige positive udtryk for de grundlæggende interpretationsprocessers dynamik og former.

C) Historicitet

Interpretationsprocessernes relationalitet implicerer historicitet. Interpretation er som relationel proces historisk betinget, dvs. forholder sig til historien. Historie skal i denne sammenhæng væsentligt forstås som interpretationshistorie, dvs. de forskellige interpretationer der gennem tiden har sat sig igennem. Interpretationsprocessernes historicitet betyder imidlertid ikke, at interpretationsfilosofien transformeres til en blot fortolkende hermeneutik. Interpretationsprocessernes kreative moment forsvinder ikke, men klausuleres af den til enhver tid givne interpretationshorisont. Historicitet viser dermed den dobbelte karakter ved selve den interpretative akt. Interpretation foregår således aldrig *ex nihilo*, om end interpretationsprocesserne ikke fraskrives et kreativt moment som nyinterpretation. Den konstante interpretationsproces foregår m.a.o. kreativt-historisk som ominterpretation:

Auslegung, nicht Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfassbar, zurückweichen; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-hineinlegen – in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist. (KSA 12, 100).

Med begrebet om interpretation som ominterpretation betrager Nietzsche historien som „eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen.“ (KSA 5, 314). Historien er m.a.o. interpretationshistorie og vores tænkning en fortsat beskæftigelse med denne historie gennem stadig ominterpretation. I denne sammenhæng skal Nietzsches stort anlagte omvurdering (Umwertung) af den kristne metafysiks nihilisme ses. Omvurderingen består imidlertid ikke i en naiv overvindelse, der restløst lægger denne metafysik bag sig. Det kan fornuften ikke. Men som ominterpreterende, omvurderende kan ”fornuften” indse denne metafysiks endelighed, betingethed, dens væsen som ”blosse Semiotik”.

IV.

Nietzsche formulerede aldrig et nyt sæt værdier. Modsat mange kritikere, der her ser en svaghed i Nietzsches program, er dette i forhold til hans begreb om interpretation som kreativ-historisk ominterpretation konsekvent. Selve ominterpretationen, dvs. indsigten i metafysikkens betingethed er den egentlige skabelse af noget nyt. Ikke i positiv forstand som definitioner af nye normer, men negativt, som fornuftskritik udført som tegngenealogi.

Analysen af viljen til magt som interpretationslogik viser interpretationsbegrebets grundmomenter der punktvis kan sammenfattes under følgende:

1) interpretation er førbegrebslig skabelse af tegn gennem tilrettelæggelse, organisering, kategorisering og individuering.

2) Interpretationsprocessen forløber efter princippet om stadig potensering, dvs. som stræben efter bemægtigelse i modsætning til et blot pragmatisk princip om opretholdelse, hvorfor der er tale om en konstant nyinterpretation.

3) interpretation er relationel, dvs. står konstant i et forhold til andre interpretationsintentioner.

4) interpretation er som relationel organiserende, dvs. forskellige interpretationer organiseres til en enhed, et funktionssystem eller hierarki

5) interpretation er historisk betinget og derfor altid ominterpretation.

Interpretation, refleksion, pluralisme. Interpretationsfilosofi som kritisk refleksionsfilosofi

I.

Etableringen af enhver fornuftskritik og metafysikkritik som tegngenealogi, og analysen af interpretationsprocessernes grundmomenter indeholder grundlaget for en egentlig postmetafysisk interpretationsfilosofi. Som sådan har Nietzsches filosofi ikke blot et kritisk sigte, men indeholder tillige et ”værdiskabende” moment, i form af muligheden for en positiv formulering af et principprogram, der kan tjene som orienteringsinstans i en flertydig virkelighed uden mulighed for rekurs til en metafysisk enheds- og identitetsskabende instans.

Filosofi som tegngenealogi, dvs. som afsløring af fornuftens hidtidige interpretationer som ”bloße semiotik” forudsætter et refleksionsprincip, forstået som tænkningens viden om sin egen interpreterende aktivitet, da afsløringen af vores hidtidige interpretationer som ”blosse Semiotik” ellers ikke ville kunne finde sted. Sagt med et kantiansk vokabular forudsætter kritikken af fornuften fornuftens viden om sig selv som kritisk fornuft, for overhovedet at kunne begynde kritikken.

I et Nachlaß-fragment udtrykkes dette refleksionsprincip med en formulering der klausulerer gyldigheden af enhver interpretation til et øjebliksbillede: „Das Denken ist uns kein mittel zu ”erkennen”, sondern das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unsern Gebrauch handlich zu machen: so denken wir heute über das Denken: morgen vielleicht anders.“ (KSA 11, 637). Det vigtige i denne formulering er imidlertid, at det er den tegnskabende, interpreterende tænkning selv, der udgør den begrænsende instans. Den interpreterende tænkning er m.a.o. vidende om sin egen endelighed; den er refleksiv, i kraft af et indre selvophævende moment, der forhindrer en given interpretation universalitet.

Refleksionsprincippet, der klausulerer enhver interpretation, findes mere eller mindre udtalt i hele Nietzsches værk. Særligt i centrale aforismer fra *Also sprach Zarathustra* bliver det formuleret gennem en slags selvophævelsesfigurer. Baggrunden er tænkningens interpretative og tegnskabende karakter som digtende tænkning. F.eks. i *Zarathustrafiguren*, hvor læren om overmennesket, viljen til magt og den evige genkomst gives

som ”tegn” i munden på Zarathustra; tegn der vel at mærke indeholder sit eget begrænsende eller selvophævende moment i sig. I første omgang når Zarathustra i stykket „Von alten und neuen Tafeln“ indrømmer, at han „in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle“ (KSA 4, 247), og når han andetsteds overfor en ung tilhænger pointerer: „Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? – Aber auch Zarathustra ist ein Dichter“ (KSA 4, 163). Zarathustra forklarer i det følgende den metafysiske tale om guder men også sin egen myte om overmennesket som blot „Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!“. „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen“ (SA 4, 164). I Lieder des Prinzen Vogelfrei skriver Nietzsche i digtet „An Goethe“: „Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichniss!“ (KSA 3, 639), som senere indgår i Zarathustra blot med en væsentlig tilføjelse: „und alles das „Unvergängliche“ – das ist auch nur ein Gleichniss“ (KSA 4, 163). Dette „auch“ indfanger essensen af tænkningens selvophævende karakter. Dette „auch“ henviser til, at ikke kun den gamle metafysik, men også de filosofier der foregiver at overvinde denne – inklusiv Nietzsches –, er „Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!“. Den interpreterende fornuft er således vidende om sin egen interpreterende karakter. Tænkningen ved om sig selv, at den interpreterer, at dens erkendelse ikke er absolut, men resultat af en kreativ-interpreterende proces og som sådan ”blosse Semiotik”. Af dette refleksionsprincip kan der opstilles to programmatisk principper for interpretationsfilosofien: A) et provisorieprincip og B) et pluralismeprincip.

A) provisorieprincippet: interpretationsprocessernes væsen som konstant potensering og nyinterpretation fordrer en egentlig eksperimentalfilosofi. Interpretationsfilosofisk er vores væren i verden kendetegnet ved kreativitet, i form af heuristiske udkast, regulative idéer og eksperimenterende hypoteser. Gennemførte interpretationer fungerer i den sammenhæng nok som uomgængelige sandheder, men er ikke desto mindre ontologisk forstået foreløbige sandheder. Enhver interpretation er blot provisorisk gennemført; et ståsted indtil videre.

B) Pluralismeprincippet: interpretationer indeholder i kraft af den refleksiv-provisoriske status et pluralismeprincip. Nok foregår den kreativ-interpretative proces som en blind potensering, og enhver interpretation stræber per definition efter at blive herre over og bemægtige sig virkeligheden, men ikke desto mindre medfører interpretationsprocessernes væsen som stadige refleksive ominterpretationsprocesser en fordring om pluralisme. Udgangspunktet er, at enhver interpretation stræber efter at ophæve sig selv til almen universalinterpretation: „Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen aufzwingen möchte.“ (KSA 12, 315). Som sådan kan der ud fra interpretationsprocessernes væsen qua potensering ikke sluttes til et pluralismeprincip. Ikke desto mindre medfører en konsekvent gennemført interpretationsfilosofi et egentlig pluralismeprincip. Et pluralismeprincip der udspringer af Nietzsches kritik af nihilismen.

Nihilismen viser sig normativt som en devaluering af de øverste værdier, men er egentligt et symptom på et dybereliggende forhold, nemlig en grundlæggende mangel på ”interpretativen Kräfte”. (KSA 12, 212). Denne mangel opstår som følge af sammenbruddet af en enkelt interpretation der er blevet så magtfuld, at den har kunnet etablere sig selv som universalinterpretation, som den eneste gyldige interpretation: ”Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei”. (Ibid.). Nihilismen findes m.a.o. som en latent konsekvens ved enhver interpretation, der så at sige bliver for succesfuld; for den vestlige filosofis vedkommende den kristne interpretations succes. Problemet er m.a.o. at den blotte potensering i sidste ende vil begynde at virke indskrænkende overfor andre interpretationsprocessers yderligere potensering. Nietzsches svar på dette problem er, at hvis enhver interpretation latent indeholder et interpretationsbegrænsende element i sig med nihilistiske konsekvenser til følge, må en egentlig fordring af interpretationsprocesserne formuleres som en interpretationsfremmende pluralisme. Paradoksalt er derfor det egentlige interpretationsfremmende princip et restringerende princip, der for at undgå

en nihilistisk tilstand af mangel på interpretation, begrænser hver enkelt interpretationsproces' stadige universalitetsbestræbelse.

Udover argumentet ud fra nihilismekritikken kan pluralismeprincippet udledes direkte af det foregående provisorieprincip. Givet enhver interpretation ontologisk betragtet ikke kan hævdes at være den eneste gyldige og absolutte interpretation, inkluderes derfor en art foreløbighedens klausul ved enhver interpretations universalitetsbestræbelse. At opløfte én interpretation til at gælde som absolut ville være en underkendelse af interpretationernes endelighed og foreløbighed. Enhver interpretation må derfor underlægges foreløbighedens klausul, der hindrer den i at etablere sig som universalinterpretation.

II.

Med formuleringen af provisorieprincippet og pluralismeprincippet gives der med interpretationsfilosofien både en diagnose af- og fordring til- tænkningen, som stadig igangværende refleksionsproces, der tegnmæssigt manifesterer sig gennem metaforer og begreber. Filosofien er et bestemt tegnsprog, med den væsentlige tilføjelse, at den kunne være anderledes: „Soweit überhaupt das Wort „Erkenntniß“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne: „Perspektivismus.“ (KSa 12, 315). Denne perspektivisme betyder imidlertid, at enhver fornuftskritik, og dermed enhver metafysikkritik, kun kan foregå som en genealogisk proces, der netop ikke ankommer til en uforanderlig virkelighed, men derimod til et tegn, der igen må tolkes som udtryk for en tilgrundliggende interpretationsproces.

Provisorieprincippet og pluralismeprincippet fungerer tillige som orienteringsinstans i en verden uden mulighed for rekurs til en metafysisk enhed- og identitetsskabende instans. De to principper kan m.a.o. betegnes som orienteringsprincipper, der manøvrerer hinsides dikotomien mellem essentialisme og relativisme. Dette ses umiddelbart af det forhold, som Nietzsche begyndte sin reformulering af muligheden for en fornuftskritik med, nemlig at fornuften interpreterer efter et skema som den ikke umiddelbart kan kaste fra sig, men at den dog har muligheden for at forstå

dette skema som ”blosse Semiotik”. Heri gives der to vigtige pointer for en adækvat forståelse af perspektivismen, og hvorfor den hverken ender i naiv metafysisk essentialisme eller ligeså naiv relativisme. For det første er vores perspektiver uomgængelige eller inkorporerede i en sådan grad at de netop ikke er valgbare, dvs. det står os ikke frit for at vælge en interpretation frem for en anden efter forgodtbefindende. En radikal relativisme udelukkes ved det faktum, at vi faktisk erkender og lever i kraft af visse uomgængelige interpretationer eller perspektiver. Omvendt, for det andet, fører denne interpretationernes uomgængelighed ikke nødvendigvis til en metafysisk essentialisme. Det er netop muligt for tænkningen at afsløre dens egne perspektiver som endelige, foreløbige interpretationsprocesser, som ”blosse Semiotik”. Som sådan kan principperne om foreløbighed og pluralisme fungere som orienteringsinstans i en flertydig virkelighed uden mulighed for rekurs til en metafysisk enheds- og identitetsskabende instans, i det et eksisterende perspektiv godt nok kun er et ståsted indtil videre, men ikke desto mindre et ståsted.

Interpretationsfilosofien som kritisk refleksionsfilosofi opererer i den forstand med udgangspunkt i Nietzsches diagnose af filosofien som maksime: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen „hatten die Wahrheit“: selbst die Skeptiker“. (KSa 9, 52). En diagnose der ikke er mindre aktuel i dag end da Nietzsche stillede den.

Litteratur

- Abel, Günter (1982): Nietzsche contra „Selbsterhaltung“. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr. In: Nietzsche-Studien 10/11. Walther de Gruyter. Berlin, New York.
- Abel, Günter (1984): Nietzsche. Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr. Walter de Gruyter. Berlin, New York.
- Abel, Günter (1987): Logik und Ästhetik. In: Nietzsche-Studien 16. Walther de Gruyter. Berlin, New York.

- Blumenberg, Hans (1976): „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität.“ In: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge und Diagnose der Moderne. Hrsg. von Hans Ebeling. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (1996): Die Legitimität der Neuzeit. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Descartes, Rene (1978): Meditationes de prima philosophia. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris.
- Figl, Johan (1982A): „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts.“ In: Nietzsche Studien 10/11. Walther de Gruyter. Berlin. New York.
- Figl, Johan (1982B): Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass. Walther de Gruyter. Berlin, New York.
- Heidegger, Martin (1998): Nietzsche I & II. Verlag Günther Neske. Stuttgart.
- Henrich, Dieter (1976): „Die Grundstruktur der Modernen Philosophie“. In : Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge und Diagnose der Moderne. Hrsg. von Hans Ebeling. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Jaspers, Karl, (1974): Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin/New York 1974.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Walter de Gruyter. Berlin, New York.
- Müller- Lauter, Wolfgang (1974): Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Nietzsche-Studien 3. Walther de Gruyter. Berlin, New York.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München.
- Simon, Josef (2000): „Zeichen“, in: Nietzsche Handbuch. Verlag J.B. Metzler Stuttgart, Weimar.
- Spinoza, Baruch de (1996): Etik. Munksgaard – Rosinante. København.

Noter

¹ *Wolfgang Müller-Lauter*: ”Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.“ Walter de Gruyter. Berlin, New York 1971.

² Af de mest fremtrædende værker kan nævnes: *Günter Abel*: „Nietzsche. Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr.“ Walter de Gruyter. Berlin, New York 1984. *Johan Figl*: „Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass“. Walther de Gruyter. Berlin, New York 1982. *Wolfgang Müller-Lauter*: „Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I.“ Walter de Gruyter. Berlin. New York. 1999.

³ Nietzsches begreber om tegn og interpretation har ført til etableringen af en decideret tegn- og interpretationsfilosofi med flere førende Nietzscheforskere i centrum. Af de mest centrale værker kan nævnes: *Günter Abel*: „Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und

Relativismus” (Suhrkamp 1995); „Sprache, Zeichen, Interpretation“ (Suhrkamp 1999); „Zeichen der Wirklichkeit“ (Suhrkamp 2004). *Tilman Borsche*: „Zur Philosophie des Zeichens“ (Walter de Gruyter 1998); „Was etwas ist“ (Fink Wilhelm Verlag 1998); „Zeit und Zeichen“ (Fink Wilhelm Verlag 1999) „Denkformen – Lebensformen“ (Olms Verlag 2003). *Hans Lenk*: „Interpretation und Realität“ (Suhrkamp 1995); „Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft“ (Suhrkamp 1999). *Josef Simon*: „Philosophie des Zeichens“ (Walter de Gruyter 1989); „Zeichen und Interpretation“ (Suhrkamp 1994); „Distanz im Verstehen“ (Suhrkamp 1995), „Orientierung in Zeichen“ (Suhrkamp 1997); „Fremde Vernunft“ (Suhrkamp 2002); „Kant – Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie“ (Walter de Gruyter 2003). *Werner Stegmaier*: „Zeichen-Kunst“ (Suhrkamp 1999); „Kultur der Zeichen“ (Suhrkamp 2000); „Orientierung. Philosophische Perspektiven“ (Suhrkamp 2005); „Philosophie der Orientierung“ (Suhrkamp 2007).

⁴ Nietzsches værker citeres herefter med forkortelsen KSA, bindnummer og sidetal.

⁵ Nietzsche betegner i „Götzen-Dämmerung“ logikken som „Formal-Wissenschaft“ og „Zeichenlehre“ og videre hedder det om logikken og dennes anvendte pendant: matematikken: „In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem; ebensowenig als die Frage, welchen Werth überhaupt eine solche Zeichen-Convention, wie die Logik ist, hat.“ (KSA 6, 76). Jf. KSA 11, 505; KSA 11, 597 ff.

⁶ Eksempelvis siger Nietzsche om øjet, at dette er: „ein unbewußter Dichter und ein Logiker zugleich.“ (KSA 9, 637).

⁷ Hans Blumenberg og Dieter Henrich har i deres analyser af fremkomsten af den nyere tid, dvs. af overgangen fra senmiddelalder til modernitet, betonet denne som et opgør med subjektets fremmedopretholdelse (”Fremderhaltung”), til fordel for selvopretholdelse (”Selbsterhaltung”). (Blumenberg, 1976; 1996/Henrich, 1976).

⁸ ”Selbsterhaltung ist ein biologisches Merkmal, und insofern der Mensch als ein Mangelhaft ausgerüstetes und angepasstes Lebewesen auf die Bühne der Welt getreten ist, bedurfte er von Anfang an der Hilfsmittel, Werkzeuge und technischen Verfahren zur Sicherung seiner elementaren Lebensbedürfnisse. Aber auf diese Natur des Menschen bezogen, war das Instrumentarium der Selbsterhaltung über lange Zeiträume und im Spielraum minimaler Varianten konstant. Es scheint, daß der Mensch seine Situation in der Welt über weite Strecken seiner Geschichte nicht als die des fundamentalen Mangels und der physischen Bedürftigkeit gesehen hat. Das Bild das er sich von sich selbst gemacht hat, ist eher bestimmt durch die Züge eines von der Natur wohlversorgten, aber in der Verteilung ihrer Güter selbst versagenden Wesens.“ (Blumenberg 1996, 151.)

⁹ (Blumenberg 1996, 156). I stedet for at tage Nietzsches betænkeligheder angående vores begrebers grundlæggende interpretationsbetingede perspektivitet alvorlig (en mistanke der også kan anvendes overfor Blumenbergs egen ”dogmatik”: ombesætningsbegrebets latente determinisme og udlægningen af forholdet menneske – verden), kategoriseres Nietzsches filosofi som den slags tænkning: ”das Probleme behebt, indem es die Bedingungen angibt, unter denen sie sich nicht mehr stellen” (Blumenberg 1996, 157). Blumenbergs tolkning røber dermed sig selv som en tænkning, der antager bestemte problemstillinger som uomgængelige og indiskutable, og tilsvarende alle anderledes tolkninger som kun *uegentlige* forglemmelser af den *egentlige* problematik.

¹⁰ Selbsterhaltung kann für ihn [i.e. Nietzsche; MPW] nur als Rückwirkung auf eine Realität verstanden werden, die sie erfordert; sie setzt die Qualität dieser Wirklichkeit schon als gefährdend voraus. Aber das Modell des Wirklichkeitsbezuges, das Nietzsche will, soll nicht von einer Qualität der Wirklichkeit abhängig sein. *Ordnung und Unordnung gibt es nicht in der Natur*, hatte er schon 1868 in einer Aufzeichnung über das Teleologieproblem seit Kant geschrieben.“ Blumenberg 1996, 157.

¹¹ „Am Anfang steht das grosse Verhängnis von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das Wirkt, – dass Wille ein Vermögen ist...“ (KSA 6, 77).

¹² Jf. „Auch die Funktion ist aus Machtgefühl entstanden, im Kampf mit noch schwächeren Kräften. Die Funktion erhält sich in der Überwältigung und Herrschaft über noch niedrigere Funktionen – darin wird sie von der höheren Macht unterstützt!“ (KSA 9, 550).