Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Ernst Behler
Wolfgang Müller-Lauter · Heinz Wenzel

Band 20

1988

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche

von

Thomas Böning

1988

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister-Boehringer-Ingelheim-Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Ernst Behler
Comparative Literature GN-32
University of Washington
Seattle, Washington 98195, U.S.A.

Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter
Klopstockstraße 27, D-1000 Berlin 37

Prof. Dr. Heinz Wenzel
Harnackstraße 16, D-1000 Berlin 33

Redaktion

Johannes Neininger
Ithweg 5, D-1000 Berlin 37

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Böning, Thomas:
Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche / von Thomas Böning. — Berlin: de Gryter, 1988
(Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 20)
ISBN 3-11-011463-1
NE: GT

D 25

©

Copyright 1988 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30
Printed in Germany
Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.
Satz: Satz-Rechen-Zentrum, Berlin, Druck: H. Heenemann, Berlin 42
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Für meine Eltern
in Liebe und Dankbarkeit

... imagine there's no heaven, above us only sky ...

Es giebt Gegner der Philosophie: und man thut wohl auf sie zu hören, sonderlich wenn sie den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerrathen, ihnen aber Reinigung durch die Physis, wie Goethe, oder Heiligung durch die Musik, wie Richard Wagner predigen.

(Friedrich Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KGW 3/2, S. 298)

Sei eine Platte von Gold — so werden sich die Dinge auf dir in goldner Schrift einzeichnen.

(Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Herbst 1881, KGW 5/2, S. 517)

Ich bin zu voll: so vergesse ich mich selber, und alle Dinge sind in mir, und nichts giebt es mehr als alle Dinge. Wo bin ich hin?

(Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, November 1882-Februar 1883, KGW 7/1, S. 219)

Vorwort

In dieser Arbeit soll, wie ihr Titel sagt, Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit Metaphysik, Kunst und Sprache thematisiert werden, wobei sich die zeitliche Bestimmung „früh" auf jene seit Lou Andreas-Salomés Nietzsche-Buch[1] übliche Einteilung des Nietzscheschen Denkweges in drei Phasen bezieht: terminus ante quem ist mithin 1876, das Jahr der Lösung von Wagner und damit des Endes der sogenannten metaphysischen Periode Nietzsches. Dabei legt die Arbeit ein besonderes Gewicht auf die nachgelassenen Fragmente vom Herbst 1869 an, in denen Nietzsche seinen eigenen philosophischen Ansatz auszubauen sucht, die in der Forschung jedoch, mit einer einzigen löblichen, aber nicht zureichenden Ausnahme, nämlich Karl Schlechtas und Anni Anders' Buch „Friedrich Nietzsche, Aus den verborgenen Anfängen seines Philosophierens" (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), bisher kaum Beachtung gefunden haben — was seinen wesentlichen Grund wohl darin hat, daß sie erst in der neuen Nietzsche-Edition von Giorgio Colli und Mazzino Montinari lückenlos zugänglich gemacht worden sind.

Aus vier Gründen sind diese Fragmente von größter Bedeutung: Zum ersten rücken sie, was schon Schlechta/Anders herausgestellt haben, Nietzsches Entwicklung in ein neues Licht — so wird deutlich, daß zwischen „der sogenannten ‚ersten Periode' Nietzsches — zwischen dem Kulturkritiker und Wagnerenthusiasten — und dem späteren, dem ‚eigentlichen'", will sagen: dem antimetaphysischen Nietzsche „nur vom veröffentlichten Werke her" ein „Bruch"[2] besteht. Zum zweiten werden bei der Gegenüberstellung von „positivistischen" Fragmenten und „metaphysischen" Werken Bezüge sichtbar, welche die herrschende Auffassung widerlegen, daß zwischen ihnen ein unüberbrückbarer Gegensatz vorhanden ist. Das gilt, wie wir zeigen werden, vor allem für die „Geburt der Tragödie", in der plötzlich Zeichen lesbar werden, die ganz im Sinne der erkenntniskritischen Fragmente nicht nur verraten, daß diese metaphysische Schrift nicht mehr als eine „Begriffsdichtung" ist, vielmehr auch begründen, warum sie nur solches sein kann: Die Ausführungen über Dionysos und Apoll können somit zum ersten Male auch als erkenntniskritischer Gedankengang verstanden werden. Zum dritten erhält die Frage, warum Nietzsche seiner antimetaphysischen Grundhaltung zum Trotz die Idee

jenes Gegensatzpaares in das Schopenhauerisch-Wagnerische Begriffsgewand gekleidet hat (laut „Ecce homo"[3] ist „Eine ‚Idee' — der Gegensatz dionysisch und apollinisch — ins Metaphysische übersetzt" der Inhalt der Schrift), erst von den Fragmenten her die nötige Schärfe. Und zum vierten wird erst mit dem Einbezug der nachgelassenen Aufzeichnungen jener unablässige, sich in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen zu immer größerer Klarheit aufsteigernde Denkstrom namens Nietzsche ganz sichtbar, zeigt sich deutlich, daß Nietzsches Philosophie auch in ihrer „Form" eine Philosophie des sich unablässig mit sich selbst auseinandersetzenden Werdens ist, so daß ihr der abgeschlossene Einheiten voraussetzende Werkbegriff, der beim späteren Nietzsche ohnehin durch die aphoristische Form unterhöhlt ist, nicht gerecht wird: In dieser Hinsichtnahme auf die — von Nietzsche zum zentralen Thema seines Denkens erhobene — Prozessualität stehen die von ihm nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Notizen und Schriften gleichberechtigt neben den publizierten Werken — die wichtigste Rechtfertigung für unseren Entschluß, sie in die Darstellung mit einzubeziehen.

Daß nur derjenige, der weiß, woher jemand kommt, auch weiß, wohin er geht, daß mithin die bisher unterbliebene Auseinandersetzung mit dem frühen Nietzsche unumgänglich ist, wenn man sein Denken zureichend verstehen will, das werden wir vor allem an den Arbeiten von Martin Heidegger und Eugen Fink aufzuzeigen suchen, die nicht zuletzt auch deshalb zu „Fehl"interpretationen des Nietzscheschen Denkens kommen, weil sie sich entweder ausschließlich dem Nachlaß der Achtzigerjahre als der „eigentlichen Philosophie" Nietzsches oder allenfalls noch den frühen „Werken" widmen, die frühen Fragmente aber gänzlich außer acht lassen.

Weil aber umgekehrt auch nur derjenige, der im Blick hat, wohin jemand geht, auch einzuschätzen vermag, woher er kommt, darum müssen wir in unseren Ausführungen immer wieder auch Bezug auf spätere Texte Nietzsches nehmen, ohne daß wir deswegen doch gleich den Anspruch erheben könnten, den ganzen Nietzsche unter der leitenden Fragestellung nach Metaphysik, Kunst und Sprache behandelt zu haben — dafür bleibt die Behandlung der späteren Abschnitte seines Denkweges zu marginal.

Die Arbeit ist in drei Großkapitel eingeteilt.

Im ersten Kapitel „Voraussetzungen: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" sollen zum einen die geschichtlichen Voraussetzungen der Nietzscheschen Philosophie, zum anderen das Voraussetzen als die von Nietzsche vornehmlich in der ausführlich interpretierten Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge" herausgestellte Bedingung der Möglichkeit jedweder Erkenntnis aufgewiesen werden — indem dabei gezeigt wird, daß für Nietzsche der menschliche Erkenntnisapparat als Vorstellungsapparat

ein Kunstapparat ist, wird zudem die innere Einheit der im Thema der Arbeit genannten Bereiche Metaphysik, Kunst und Sprache offenbar gemacht — und damit insgesamt die Voraussetzungen geschaffen werden für eine extensive Interpretation sowie für eine Er-läuterung von Nietzsches philosophischer Erstlingsschrift, die im 2. Kapitel erfolgen sollen.

Es wird nämlich gezeigt, daß sich Nietzsche mit seinen Versuchen, die Welt auf ihre Gründe hin festzustellen, seiner antimetaphysischen Grundhaltung zum Trotz in den Bahnen der überlieferten Metaphysik bewegt. „Physisch" im Sinne des Zarathustra-Wortes „Bleibt der Erde treu!" kann nämlich in unseren Augen nur ein solches Denken genannt werden, das es unterläßt, die Physis auf einen in oder hinter ihr verborgenen, eigentlich wahren oder auch nur „wahreren" Grund als den Grund ihres Erscheinens zurückzuführen und zu reduzieren. Denn diese überkommene Denkverhaltung tut den Phänomenen in der Weise Gewalt an, daß sie — gemäß einer vorausgesetzten Identität von Denken und Sein, die auch Nietzsche nur abwandelt, nämlich zum Schein-Gefüge „umdreht" — als ihr „Wesen" letzlich doch nur solches zuläßt, wodurch sie im Sein oder im Erscheinen ermöglicht werden. D. h. nur solches, was für das Denken feststellbar, was seinen „Berechnungen" zugänglich ist — Grund heißt lat. ratio, was von reri „rechnen", auch „meinen, glauben, dafürhalten" kommt —, was die Phänomene dem animal rationale verfügbar macht: allein das zählt, philosophisch gesehen. Doch die Rechnung geht nicht auf. In dieser ausschließlichen Hinsichtnahme auf das Begründbare werden die Phänomene als das nichtig gesetzt, als was sie zuhöchst viele Dichter erfahren, als ab-gründiger, weil unausdenkbarer atmosphärischer Bezug, als den Menschen umstimmender Belang, der reicher ist als jenes Festgestellte des Gegen-Standes, den der Philosoph allein (aner)kennt. Paradigmatisch wird dieser Widerstreit zwischen verklärendem Dichten und begründendem Denken aufgezeigt an einer Gegenüberstellung von einem frühen Gedicht Goethes und einer Passage der 2. Meditation des Descartes.

Auch Nietzsche geht, wie wir an mehreren Aufzeichnungen aufweisen werden, von der „dichterischen" Welterfahrung aus, ohne daß er ihr jedoch denkerisch entsprechen könnte, weil er nämlich in seinen Anfängen bedenkenlos den neuzeitlich-subjektivistischen Ansatz übernimmt, demzufolge der Mensch es ist, der das ihm Entgegenstehende, den Gegenstand, schafft.

Wenn es aber so mit Nietzsches Denken steht, daß es sich in dieser Weise am Scheideweg von Metaphysik — das Wort verstanden in dem von uns entfalteten Sinne des Begriffs — und „Physik" befindet, es bezwungen von der Übermacht der Tradition der selbstgewiesenen Aufgabe, der Erde treu zu bleiben, nicht nachzukommen vermag, dann hat eine eingehende

Interpretation, sofern sie den Anspruch erheben will, Erläuterung zu sein, dieses Denken an allen den Stellen, wo es ihr möglich erscheint, zumindest versuchsweise von jenem Überkommenen zu läutern. Eine solche mit Nietzsches entfalteter Philosophie in ein streithaftes Gespräch, will sagen: in eine Aus-einander-setzung eintretende Interpretation soll im 2. Großkapitel „Übersetzungen: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" *versucht* werden. Ihr Thema ist Nietzsches „Idee" vom Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen und sein Grundbegriff des Rausches, die aus dem Metaphysischen ins Physische übersetzt werden sollen.

Das letzte Kapitel „Absetzungen: Richard Wagner in Bayreuth — Ein Ausblick" wird zunächst noch einmal die Antworten auf die Frage bündeln, warum sich Nietzsche in der ersten Phase seines Denkens in den Dienst des metaphysischen (das Wort in seinem Sinne verstanden) Kunstwerkes der Zukunft gestellt hat, obwohl er schon im Winter 1867/68 den denkerischen Ansatz Schopenhauers hinter sich gelassen hatte, um sich dann der Frage zuzuwenden, warum es zur Absetzung von Wagner und schließlich zum Bruch mit ihm gekommen ist.

Zum Schluß möchte ich noch einige Worte des Dankes aussprechen: Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Gerhard Kaiser, dem ich für sehr viel mehr als seine immerwährende Gesprächsbereitschaft zu danken habe, Bettina Schulte für ihr alltägliches Gehör und die zahlreichen fruchtbaren Streitgespräche, der Studien-Stiftung des deutschen Volkes für die Gewährung eines Promotions-Stipendiums, dem Deutschen Klassiker Verlag, der von seinen eigenen Interessen abgesehen hat, um mir die Fertigstellung dieser Arbeit zu ermöglichen, sowie dem Rat der Stiftung „Nietzsche-Haus in Sils-Maria", vor allem Herrn Prof. Dr. Peter André Bloch und Frau Annegreth Hediger, denen ich den Aufenthalt in diesem Hause verdanke: ohne die pollenfreie Luft und den Zuspruch dieser Landschaft hätte ich die letzten beiden Abschnitte bzw. Kapitel dieser Arbeit nicht schreiben können.

Sils-Maria, Pfingsten 1986.

Dafür, daß diese Arbeit im Rahmen der Nietzsche-Monographien des Verlages Walter de Gruyter erscheinen darf, möchte ich Herrn Prof. Dr. Heinz Wenzel und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter meinen ganz herzlichen Dank aussprechen.

St. Peter, Rohrerhof, Weihnachten 1987.

Inhalt

Vorwort IX

Voraussetzungen: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1

1. Nietzsches Destruktion der Metaphysik: Schopenhauer und das Ding an sich und die Frage nach der Wahrheit 1
2. Nietzsches Neuansatz: Das Dissertationsprojekt vom April 1868 . 13
3. Die Zeitatomenlehre vom Frühjahr 1873: Das Werden als Fluß der bloßen Empfindung in der Zeit 22
4. Zum ersten Male: Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Kunst — Der Begriff der Intuition 39
5. „Schmerz ist der Grundton der Natur": Das reine Werden aus dem Geiste der Musik und das Parmenideische Erbe der Sinnenfeindschaft 50
6. „Bleibt der Erde treu!": Die Frage nach der Überwindung der Metaphysik und der Widerstreit zwischen begründendem Denken und abgründigem Dichten — Zur Notwendigkeit einer Er-läuterung des Nietzscheschen Denkens 63
7. Der Tod Gottes als die geschichtliche Voraussetzung von Nietzsches Philosophie der maskenhaften Metamorphosen . . . 70
8. „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (Juni 1873) 101
9. „Nothwendige Widersprüche im Denken um leben zu können": Das polemische Denken des Werdens 117
10. Der letzte Philosoph 122
11. „Was fruchtbar ist, allein ist wahr" — Erneut: Schopenhauer, sowie zum zweiten Male: Das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Kunst 130
12. „Metaphysik der Cultur. Alles, was diesem Leben einen metaphysischen Sinn unterlegt, ist zu fördern.": Der Genius . . . 152
13. „Wahrheits-Pathos in einer Lügenwelt.": Kultur-Leben als Widerstreit von Wissenschafts- und Kunst-Sprache 166

14. „Schaffen steht höher als Erkennen": Nietzsches Kunst-Philosophie 185

Übersetzungen: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik . 208

1. „Vielleicht finde ich aber einmal einen philologischen Stoff, der sich musikalisch behandeln läßt": Das methodische Gepräge der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" 208
2. Die Artisten-Metaphysik: Der Weltstreit von Dionysos und Apoll . 212
3. „Die Geburt der Tragödie" gelesen am physiologischen Leitfaden der Fragmente: Wahr-Schein, Kunst, Sprache und Wissenschaft . 223
4. „denn nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt: —" Noch einmal: Der Weltstreit von Dionysos und Apoll 242
5. Die Menschenkunst als kosmisches Ereignis 251
6. Versuch einer Er-läuterung des philosophischen Ansatzes der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" 261

Absetzungen: Richard Wagner in Bayreuth — Ein Ausblick 322

Anhang 337

Zur Zitierweise/Siglenverzeichnis 339
Anmerkungen zum Vorwort 342
Anmerkungen zum Abschnitt „Voraussetzungen: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" 342
Anmerkungen zum Abschnitt „Übersetzungen: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" 469
Anmerkungen zum Abschnitt „Absetzungen: Richard Wagner in Bayreuth — Ein Ausblick" 489
Literaturverzeichnis 492
Personenregister 501
Sachregister 505

Voraussetzungen: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

1. Nietzsches Destruktion der Metaphysik: Schopenhauer und das Ding an sich und die Frage nach der Wahrheit

Ende Oktober/Anfang November 1865 liest der damals einundzwanzigjährige Student der Altphilologie Friedrich Nietzsche zum ersten Male Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung"[1]. Es wird für ihn, mit Martin Heidegger zu sprechen[2], „zur eigentlichen ‚Quelle' der Prägung und Richtung seiner Gedanken". In Schopenhauers Metaphysik, die sich auf — indes in verflachender Weise gedeutete — Elemente der Platonischen und Kantischen Philosophie stützt, finden „die Grunderfahrungen des erwachenden Denkers [...] die ersten und unumgänglichen Stützen"[3].

Für Schopenhauer bilden die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, das „principium individuationis", das die Zerteilung des Seienden in die Vereinzelung hervorruft und im Zusammenwirken mit der seiner Meinung nach einzig wahren der Kantischen Verstandes-Kategorien, der Kategorie der Kausalität, die Vorstellungen der objektiven Welt erzeugt. In der Vielheit dieser Welt, deren ewige Formen die über Zeit und Raum erhabenen Platonischen Ideen bilden,[4] erscheint verschleiert die absolute Einheit des Dinges an sich, welches Schopenhauer — über Kant hinausgehend — als Wille bestimmt. „Die Welt als Wille und Vorstellung" — dieser Titel faßt formelhaft den Grundansatz der Schopenhauerschen Philosophie, die sich als Metaphysik im traditionellen Sinne des Begriffes versteht, nämlich als „Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre"[5].

In einer einigermaßen geschlossenen Notizsammlung „Zu Schopenhauer" (BAW 3, 352—361)[6], die aus der Zeit Herbst 1867—Frühjahr 1868 stammt und uns die ausführlichste kritische Stellungnahme des jungen Nietzsche zu diesem metaphysischen Ansatz Schopenhauers gibt, formuliert Nietzsche „als den Inbegriff des Sch. Syst(ems)" (354) darum den Satz: „Der grundlose erkenntnißlose Wille offenbart sich, unter einen Vorstel-

lungsapparat gebracht, als Welt." (353) Von vier Seiten aus meint er „erfolgreiche Angriffe" gegen diesen Satz vortragen zu können:

1. Bereits bei Kant sei der Begriff „Ding an sich" „um mit Überweg zu reden ‚nur eine versteckte Kategorie'"[7] (354).

2. Gebe man gleichwohl die Berechtigung des Begriffes „Ding an sich" zu, so sei dasjenige, was Schopenhauer an die Stelle des Kantischen x setze, nämlich der Wille, „nur mit Hülfe einer poetischen Intuition erzeugt, während die versuchten logischen Beweise weder Schopenhauer noch uns genügen können."

3. Die Prädikate, welche Schopenhauer dem Willen zuspricht — Nietzsche nennt später u. a. Einheit, Ewigkeit (d. h. Zeitlosigkeit), Freiheit (d. h. Grundlosigkeit) —, lauteten für etwas schlechthin Undenkbares viel zu bestimmt und seien durchweg aus dem Gegensatz zur Vorstellungswelt gewonnen: während zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung nicht einmal der Begriff des Gegensatzes eine Bedeutung habe. Schopenhauer scheitere letztlich, so führt Nietzsche an anderer Stelle der Notizsammlung aus, an den „Grenzen der Individuation" (356), insofern er verlangen müsse, „daß etwas, was nie Objekt sein kann [das Ding an sich, der Wille], dennoch objektiv gedacht werden soll" (357).

4. Die dreifach „potenzirte Möglichkeit" (354), daß es ein Ding an sich gebe, da „auf dem Gebiete der Transscendenz eben alles möglich ist" (354/355), daß dieses mögliche Ding an sich der Wille sein könne und „daß selbst die Prädikate des Willens, die Schopenhauer annahm ihm zukommen können: eben weil zwischen Ding an sich und Erscheinung ein Gegensatz zwar unerweislich ist, aber doch gedacht werden kann", diese Möglichkeit bedeute für „jedes sittliche Denken"[8] (355) eine Unmöglichkeit. Gebe man indes auch dann noch zu, „daß der Denker vor dem Räthsel der Welt stehend eben kein anderes Mittel hat als zu rathen dh. in der Hoffnung, daß ein genialer Moment ihm das Wort auf die Lippen legt, das den Schlüssel zu jener vor all⟨er⟩ Augen liegenden und doch ungelesnen Schrift bietet, die wir Welt nennen"[9], so müsse dann jedoch gegen Schopenhauer eingewendet werden, daß sich die Welt nicht so bequem in sein System einspannen lasse, als er in der ersten Finderbegeisterung gehofft habe.

Erneut sucht Nietzsche das principium individuationis als die Achillesferse von Schopenhauers Ansatz zu erweisen, wenn er weiter fragt: „Der Wille erscheint; wie konnte er erscheinen? Oder anders gefragt: woher der Vorstellungsapparat, in dem der Wille erscheint? Schopenhauer antwortet mit einer ihm eigenthümlichen Wendung, indem er den Intellekt als die μηχανὴ des Willens bezeichnet" (358). Dies aber bedeute, setzt Nietzsche auseinander, daß wir das Gesetz der Kausalität schon vor dem Erscheinen des Intellekts als wirksam annehmen müssen, was den Prämissen

des Systems widerspricht, denen zufolge das erkennende Subjekt Träger der Welt der Erscheinungen ist. Anders gesagt:

> aus einer nicht existierenden Welt soll plötzlich und unvermittelt die Blume der Erkenntniß hervorbrechen. Dies soll zugleich in einer Sphaere der Zeitlosigkeit und Raumlosigkeit geschehen sein, ohne Vermittlung der Causalität: was aber aus einer solchen entweltlichten Welt stammt, muß selbst — nach den Schopenhauerschen Sätzen — Ding an sich sein [...] Das Schopenh. Ding an sich würde also zugleich *princ. indiv.* sein und Grund der Necessitation sein: mit andern Worten: die vorhandene Welt. Sch. wollte das x einer Gleichung finden: und es ergiebt sich aus seiner Rechnung daß es = x ist dh. daß er es nicht gefunden hat. (360)[10]

Wie sich aber diese Kritik mit seiner fortgesetzten Schopenhauer-Verehrung vertragen kann, das geht aus einem Brief an seinen Freund Carl von Gersdorff von Ende August 1866[11] hervor, in dem Nietzsche Kunde gibt von seiner ersten Begegnung mit einem für seine weitere Entwicklung höchst bedeutsamen Buch von Friedrich Albert Lange[12]:

> Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt werden, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt:
>
> 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation.
>
> 2) unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes.
>
> 3) Unsre wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns.[13]
>
> Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat[14].

Mit diesem letzten Resultat, das, worauf wir bereits oben hingewiesen haben (siehe Anmerkung 7), in Nietzsches Kritik der Schopenhauerschen Philosophie eingegangen ist (Punkt 1), weist Lange die Möglichkeit rationaler metaphysischer Erkenntnis nicht allein im Sinne Kants zurück, wonach die Grenzen empirischer Erkenntnisfähigkeit auf keine Weise — auch nicht durch intuitive Selbsterkenntnis des Selbstbewußtseins, wie Schopenhauer anfangs vermeinte — überstiegen werden können, vielmehr stellt er darüber hinaus auch noch den Erkenntnisanspruch des Begriffes in Frage, auf den sich die Metaphysik nach Kant gründen zu können glaubte, nämlich den Begriff des „wahren Wesens der Dinge", des „Dinges an sich": Auch er rechnet zu der vom Menschen erzeugten Welt der Erscheinungen,

bezeichnet demzufolge nicht, wie es den Anschein hat, ein An-Sich, sondern ein Für-Uns, ist demzufolge gleichfalls Faktum, Voraus-setzung des menschlichen Erkenntnisvermögens, im Hinblick auf welche sich dieses die Welt vorstellt. Nur von solchen Vorstellungen oder Erscheinungen wisse, so Lange, der Mensch. Nietzsche fährt fort:

> Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen? —[15]
>
> Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym[16] sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer.

Philosophie, wie Nietzsche sie hier versteht, als Versuch, das „wahre Wesen der Dinge" zu bestimmen, d. h. als Metaphysik, nimmt somit — „erbauen" spricht da eindeutig — den Platz Lebenshalt gewährender theologischer Weltdeutung ein. Zugleich jedoch ist sie als Kunst zu betrachten.

Solches reflektiert auch ein Brief an Paul Deussen von Ende April/Anfang Mai 1868[17]. Nietzsche führt dort aus: Die Einsicht in die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, welche ihm aus der Kenntnis „der einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant"[18] erwachsen sei, lasse nur den einen Schluß zu:

> Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der „absoluten" Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: andernseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden" zu thun hat.

Die „absolute" Wahrheit, d. h. die Wahrheit „an sich", ist dem Menschen unerreichbar, alle Wahrheit ist Wahrheit „für ihn" — welche Relativität für die metaphysischen Bestimmungsversuche des „An-Sich" in Nietzsches (und in Langes) Augen die Möglichkeit schöpferischer Freiheit bedeutet.[19] Von ihnen ist keine wissenschaftliche „Ergründung", vielmehr eine dichterische Deutung der Welt zu erwarten, die wie jene nicht „an sich", sondern „für jemanden" „wahr" ist. Ebenfalls an Deussen schreibt er Ende Oktober/Anfang November 1867:

> Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: „Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. Laß mir doch meine eigne Nase, wie ich Dir die Deinige nicht nehmen werde."[20]

Seine eigene logische Widerlegung der Schopenhauerschen Philosophie hatte, so haben wir nun zu interpretieren, nicht die Aufgabe, dieselbe vollkommen zu verwerfen,[21] sondern sie als aus dem Bereich erwachsen zu erweisen, dem Nietzsche die größte Fruchtbarkeit für das Leben (dazu im folgenden) zuspricht, dem Bereich der Kunst und ihres Wahrheitsbegriffes.[22] Nietzsches Feststellung, daß Schopenhauer die Bestimmung des Dinges an sich als Wille „nur mit Hülfe einer poetischen Intuition erzeugt" habe, „während die versuchten logischen Beweise weder Schopenhauer noch uns genügen können"[23], kann daher nur so lange als Vorwurf verstanden werden, wie nicht bedacht wird, daß logische Argumentationen im Bereich der Metaphysik für Nietzsche sinnlos sind; implizieren sie doch das Kriterium der Gewißheit, das nur im Bereich der Erscheinungen Gültigkeit besitzt (wenn auch dort, wie wir sehen werden, nur unter gewissen Voraus-setzungen). Vielmehr sucht Nietzsche mit seiner logischen Argumentationsweise Schopenhauers Abfall von den eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen — welche, wie Nietzsche vermeint, diejenigen Kants sind — gleichsam rückgängig zu machen, um ihn fürderhin vor solchen Angriffen zu schützen. In der „Geburt der Tragödie" führt er in diesem Sinne über Kant und Schopenhauer aus: Sie hätten,

> mit einer unglaublichen Besonnenheit, das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benützen gewusst, um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entscheidend zu leugnen: bei welchem Nachweise zum ersten Male jene Wahnvorstellung als solche erkannt wurde, welche, an der Hand der Causalität, sich anmaasst, das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können.[24]

Wenn Schopenhauer meint, einen Weg gefunden zu haben, auf dem er der Wirksamkeit der Kategorie der Kausalität zu entgehen und darum das innerste Wesen der Dinge zu bestimmen vermag, so erweist Nietzsche diese Ansicht als illusionär und führt Schopenhauer zu der Erkenntnis seines Meisters Kant von der Allwirksamkeit der Verstandeskategorien zurück. Doch geht Nietzsche, sich Lange anschließend, in der erkenntnistheoretischen Resignation auch noch über Kant in der Hinsicht hinaus, daß er den Erkenntniswert des Begriffes „Ding an sich" in Zweifel zieht, von dem doch auch seine eigene Erkenntniskritik ausgeht.

Dieser Begriff, an dem sich die nachkantische Diskussion immer wieder entzündet hat, weil er den Quell aller vermeintlichen Widersprüche des Kantischen Systems bildet, ist für Kant selbst ein problembehafteter Limes-Begriff[25]. Er soll seiner Annahme einer übersinnlichen und übererfahrungsmäßigen Welt Rechnung tragen, welche — 1. Problem — wohl praktisch mit dem sittlichen Bewußtsein begründet werden kann, theoretisch jedoch nur als Möglichkeit zu deduzieren, nicht aber zu

beweisen ist. Diese Argumentation geht davon aus, daß der Mensch, der nur eine sinnlich-rezeptive Anschauung besitzt, anders als Gott mit seiner intellektuellen Anschauung auf Gebung von Zu-Erkennendem angewiesen ist. Und dieses der Erkenntnis gegebene unbekannte X wird nun dadurch zum Begriff „Ding an sich" — 2. Problem —, daß die synthetische Funktion, die das gemeinsame Wesen der nur in anschaulicher Vermittlung für die Welt der Erfahrung geltenden Kategorien ausmacht, selber zu einem außerhalb der Vorstellung Bestehenden hypostasiert wird.

Aus dem Wissen um diese Genesis des Begriffes „Ding an sich" erwächst, wie wir gesehen haben, Nietzsches Zweifel an der Berechtigung desselben, der — was Nietzsche selber jedoch erst Jahre später erkennt, wenn ihm nämlich die metaphysischen, sprich: die theologischen Implikationen dieses Begriffes noch deutlicher bewußt werden — um so größer sein kann, als er sich schon lange von der Vorstellung einer übersinnlichen Welt gelöst hat. (Daß er sich lösen mußte, daß er in der Tat ein echtes und tiefes Gotteserlebnis gehabt hat — allein das kann die Bedeutung erklären, die „Gott" für seinen gesamten Denkweg gehabt hat —, das bezeugt eine kleine Notiz vom Frühling-Sommer 1878: „Als Kind Gott im Glanze gesehn."[26])

Beredtes Zeugnis für diese Loslösung ist uns eine seinen Freunden Gustav Krug und Wilhelm Pinder zugedachte, fragmentarisch überlieferte Aufzeichnung vom 27. 3. 1862[27]:

> Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Erzeugniß einer Kindheit der Völker. [...] Unter schweren Zweifeln und Kämpfen wird die Menschheit männlich: sie erkennt in sich „den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion."

Bereits in dieser frühen, vom Einfluß Feuerbachs kündenden Aufzeichnung — das Zitat stammt aus Feuerbachs „Das Wesen des Christentums"[28] — zeigt sich die diesseitige oder antimetaphysische Grundstellung des Nietzscheschen Denkens, das schließlich — in der „Götzen-Dämmerung"[29] — in der Abschaffung der, Nietzsche zufolge, im Begriff des „Dinges an sich" implizierten Unterscheidung von „wahrer" und „scheinbarer" Welt kulminieren wird. Mit der Aufgabe dieser Unterscheidung zieht Nietzsche nach 22 Jahren die letzte, immer wieder hinausgeschobene Konsequenz aus seinem frühen, von Lange genährten Zweifel an der Berechtigung jenes Begriffes, ohne daß er indes noch Gelegenheit gehabt hätte, diesen neuen Ansatz auszuarbeiten. Jener Zweifel bezieht sich, wie gesehen, eben darauf, daß auch dieser Begriff eines „Außerhalb" unserer Vorstellung doch noch Vorstellung ist und damit innerhalb der „durch den Bau des Gehirns

bestimmten Grenzen"[30] verbleibt, das „Ding an sich" ein „Ding für uns" und es somit fraglich ist, ob es den Gegensatz von Innen und Außen, von Wesen und Erscheinung *an sich* gibt — wiewohl, und das ist das Paradox, dieser extreme Relativismus — das „an sich" in dieser Formulierung belegt es — gerade aus jenem Gegensatz hervorgeht, dieser Gegensatz sich somit gleichsam sich selbst entgegensetzt und d. h. relativiert wird. Indem aber das „Ding an sich" sich selber abschafft, kommt zugleich das Bestreben auf, das Innen der Welt als reines „Innen" — ohne die Entgegensetzung zu einem Außen — zu denken; ein Bestreben indes, das sich sogleich der Schwierigkeit gegenübersieht, daß alle Begriffe unserer Sprache Oppositionen voraussetzen und damit den Unterschied zwischen „physischer" und metaphysischer Welt supponieren.

Am Beginn dieses Denkweges steht eine erkenntnistheoretische Reflexion, die sich in einem „Napoleon III als Praesident" betitelten „Germania"-Vortrag vom Herbst 1867 findet.[31] Nietzsche spricht hier den „allgemeinen Grundsatz" aus, daß

> alles, was dem Menschen entgegentritt, nur unter dem Gesichtspunkt seiner geistigen Begabung aufgefaßt werden kann. So ist alles für den Menschen eigentlich nur Schein; etwas natürlich muß Wahrheit sein; die Erkenntniß dessen ist für uns nur Wahrscheinlichkeit.[32]

Etwas tritt dem Menschen entgegen, ist ihm gegeben, doch er vermag es nur unter *einem* vorausgesetzten Gesichtspunkt zu erfassen. Ein Gesichtspunkt eröffnet ein Gesichtsfeld, indem er zum ersten dem Sehen eine Ansicht, einen Aspekt des Ganzen vorlegt, zum zweiten ihm durch eine anfängliche Bestimmung seines Wohin eine perspektivische Leitung auferlegt und zum dritten das Gesehene auf sich selbst zurücksammelt. Dieses Feld ist horizonthaft: eine Fülle von möglichen Aspekten des Wahrzunehmenden bleibt ausgegrenzt, damit unaufgehellt. Und diese Grenze vermag der Blick nur zu verschieben und zu erweitern, niemals aber zu überschreiten. Immer bestimmt und sondert das Sehen so, daß es im Hinblicken auf etwas von allem anderen absieht: indem es zeigt, verhüllt es. In dieser Weise wird seit der Neuzeit, vollends seit Leibniz, der menschliche Logos als im subjektiven Gesichtspunkt gegründete perspektivisch-horizonthafte Re-präsentation gedacht.

Jener Gesichtspunkt nun ist für Nietzsche derjenige der geistigen Begabung des Menschen. Darunter sind nicht nur überindividuelle, kantisch gesprochen: gegenstandskonstitutive Funktionen, wie die reinen Formen der Anschauung und des Verstandes, zu verstehen, sondern auch individuelle Mitgiften, wie Vorwissen, Empfänglichkeit, Gestimmtheit etc., mithin die in Kants Augen besonderen und d. h. zufälligen Wahrnehmungsweisen der sinnlichen Qualitäten. Im Lichte des von dieser geistigen Begabung des

Menschen eröffneten Gesichtsfeldes zeigt sich aber das dem Menschen Entgegentretende nur im Schein der Erscheinung. Doch ist dieser, wie die Aufzeichnung sagt, kein bloßer Schein, vielmehr Schein der Wahrheit „an sich" für uns, er ist Wahr-Schein. Das Wort „wahrscheinlich", das im 17. Jahrhundert aufkam, geht vermittelt über sein Vorbild, das niederländische Adjektiv waarschijnlijk, auf das lateinische „verisimilis" zurück, das aus verus „wahr" und similis „ähnlich" zusammengesetzt ist. ‚Die Erkenntnis des Wahren ist für uns Wahrscheinlichkeit' will also sagen: Menschliche Erkenntnis vermag sich der Wahrheit an sich nicht derart anzugleichen, daß Übereinstimmung zwischen Wahrheit an sich und Erkenntnis, d. h. Wahrheit für uns besteht, vielmehr ist der menschlichen Erkenntnis nur die Möglichkeit eines in seinem Grad ungewiß bleibenden „Anähnelns" gegeben. Insofern das in das Gesichtsfeld Hineingestellte nur aspekthaft erscheint, kann es sich allenfalls ausschnitthaft so zeigen, wie es an sich selbst ist. Damit wird, so können wir Nietzsche interpretieren, der Schein der Erscheinung des Objektes so wesentlich vom Gesichtspunkt des Subjektes bestimmt, daß „Erscheinung" eine anteilmäßig unbestimmbare Gemengelage aus „lucere" und „videtur" ist: weder ist sie bloßer Anschein, noch reiner, vollkommener Aufschein der Wahrheit, d. h. Wesensschein.

Unsere Erkenntnis (zu der auch der Begriff „Ding an sich" rechnet) ist nur Wahr-Schein — bei diesem privativen „nur" bleibt Nietzsche jedoch, anders als Lange,[33] nicht stehen, er verkehrt es in sein Gegenteil: Wenn die Tatsache, daß menschliche Erkenntnis Wahr-Schein und keine Wahrheit erlangt, Ausdruck davon ist, daß diese kein Passivum, auf dem sich die Dinge gleichsam durch ihre eigene Tätigkeit abkonterfeien, sondern schöpferisches Aktivum ist, dann kann der Schein, in den die Wahrheit getaucht wird, vielleicht nicht nur als Beraubung, sondern im Gegenteil gerade als künstlerische Bereicherung derselben begriffen werden. Das aber hieße, daß bereits der Erkenntnisapparat kunstschaffend ist.

Der Schein der Wahrheit wäre dann der Raum, in dem das ‚dichtende Wesen der Erkenntnis'[34] spielt — doch nicht nur darum ist diese vielleicht bestrebt, den Schein zu wahren, vielmehr auch deswegen, weil die Wahrheit an sich ihrer, d. h. des menschlichen Geistes unwürdig ist. Davon spricht eine Aufzeichnung vom Juli 1863[35]:

> Die Quellen des Naturgenusses sind theils in uns, theils in der Natur zu suchen. Alles, was in die geistigen Augen der Seele fällt, durchgeistigt sie und giebt ihm einen individuellen Anstrich. Wir kennen die Dinge nicht an und für sich, sondern nur ihre Abbilder auf dem Spiegel unsrer Seele. Unsre Seele ist nichts als das vergeistigte Auge Ohr usw. Farbe und Klang ist nicht den Dingen, sondern Auge und Ohr eigen. Alle Abstrakta, Eigenschaften, die wir einem Dinge beilegen, bilden sich in unserm Geiste zusammen. Nichts zieht uns an als das Lebendige. Alles was uns anzieht,

> hat vorher Leben in unsrem Geiste empfangen. Alle(s) Todte ist des Geistes unwürdig.
>
> In die Natur legen wir also unsre Seele oder einen Theil derselben, eine Stimmung. Was uns in der Natur anzieht, sind uns eigne edele Gefühle, die wir wie in einem Bild vor uns verkörpert sehn.[36] Diese sind gewöhnlich unbestimmt. Am häufigsten das Gefühl der stolzen Seelenunabhängigkeit, das uns bei dem Anblick einer Weite überkömmt. Dies die Empfindung des Freie(n) im Gegensatz zur Enge.
>
> An einem Kunstwerk nie etwas schön außer die Empfindung von Seelenweite, die es erregt.
>
> [...] In der Kunst haben wir die Natur nachgeahmt und legen in die Natur die Kunst hinein.

In diesem Denkansatz geht Nietzsche mit Kant überein. Auch für Kant sind die sinnlichen Qualitäten subjektiv in der Weise, daß sie zwar von einer Beziehung des Gegenstandes auf die Sinne des Subjekts abhängen — darin, daß sie Erkenntnis a posteriori sind, differieren sie von den reinen Formen der Anschauung —, gleichwohl aber „nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die so gar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden" müssen (Kr. d. r. V., B 45): Mit gewisser Berechtigung kann man danach sagen, daß das Subjekt die sinnlichen Qualitäten in die Erscheinung hineinlegt, wobei sie als nicht objektive Bestimmungen derselben und d. h. als nicht notwendige Bedingungen ihres Erscheinens in Kants Perspektive unwesentlich sind.[37]

Kant wie auch, in seiner Nachfolge, der Nietzsche der von uns bisher angeführten Aufzeichnungen setzen das Objekt der Phänomenbeziehung nichtig: Zwar muß die Sinnlichkeit eines Subjekts von einem Objekt affiziert werden, damit diesem etwas erscheint, doch ist jede Qualität und damit jeglicher „Wert" dieser Erscheinung „subjektiv", Produkt der Tätigkeit des Subjekts. So hat das Objekt seinen Adel zu Lehen des Subjekts — gemäß dem Kantischen Grund-Satz: „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten" (Kr. d. r. V., B XVI).

Max Scheler[38] erkennt in dieser philosophischen Lehre den Ausfluß einer besonderen „Gesamthaltung zur Welt". Insofern Nietzsche mit Kant in jenem Grund-Satz übereinkommt, gelten die nachfolgenden Ausführungen auch für ihn:

> Diese „Haltung" kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen „Feindseligkeit" zu oder auch „Mißtrauen" in alles „Gegebene" *als* solches, Angst und Furcht vor ihm als dem „Chaos" bezeichnen — „die Welt da draußen und die Natur da drinnen" —; das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die „Natur" ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu „beherrschen" ist, sie ist „das Feindliche", das „Chaos" usw. Also das Gegenteil von *Liebe* zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie.

Scheler erblickt darin das Walten einer allgemeinen Weltverhaltung:

> es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende *Welthaß*, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie, und deren *Folge*, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, daß sie „organisiert", „beherrscht" werde.

Historisch aber liegt für Scheler eine christliche Weltverhaltung, „die puritanisch-protestantische Haltung"[39] zugrunde.

Die Berechtigung dieser Überlegungen Schelers offenbart sich, wenn man beispielsweise als Einwand gegen Kants erkenntnistheoretischen Ansatz[40], gegen seine Lehre vom Ding an sich, die Möglichkeit einer „präformierten Harmonie"[41] zwischen den Formen des menschlichen Geistes und der „wirklichen" Welt in Erwägung zieht: Hat Kant auch nachgewiesen, daß die Erscheinungen in den gesetzmäßigen Funktionen unserer Intelligenz gründen, so muß damit doch noch nicht ausgeschlossen sein, daß diese Funktionen zugleich Formen einer „absoluten" Wirklichkeit sind. Auch Nietzsche kommt im Sommer 1872—Anfang 1873 dieser Gedanke: „Gegen Kant ist dann immer noch einzuwenden, daß, alle seine Sätze zugegeben, doch noch die volle M ö g l i c h k e i t bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint."[42] Kant hat jedoch diese Möglichkeit einer Entsprechung von menschlichem Weltbild und „wirklicher" Welt nicht nur deshalb nicht in Erwägung gezogen, weil ihm die Antinomien der reinen Vernunft dagegen zu sprechen schienen, sondern auch, weil seiner Ansicht nach der Welt der Dinge im Hinblick auf die Erfordernisse der Moral Übersinnlichkeit zugesprochen werden muß und sich derweise die sinnliche Welt als inkongruente Erscheinung eines „wahren" Wesens erweist. Nietzsche hat dies im Abschnitt 3 der 1886 geschriebenen Vorrede zur neuen Auflage der „Morgenröthe", die Scheler mit Sicherheit gekannt hat, wie folgt formuliert:

> um Raum für s e i n „moralisches Reich" zu schaffen, sah er sich genöthigt, eine unbeweisbare Welt anzusetzen, ein logisches „Jenseits", — dazu eben hatte er seine Kritik der reinen Vernunft nöthig! Anders ausgedrückt: e r h ä t t e s i e n i c h t n ö t h i g g e h a b t, wenn ihm nicht Eins wichtiger als Alles gewesen wäre, das „moralische Reich" unangreifbar, lieber noch ungreifbar für die Vernunft zu machen, — er empfand eben die Angreifbarkeit einer moralischen Ordnung der Dinge von Seiten der Vernunft zu stark![43]

In Nietzsches Augen ist Kant, den er in der „Götzen-Dämmerung"[44] als „einen h i n t e r l i s t i g e n Christen zuguterletzt" bezeichnet, die Annahme des Dinges an sich bzw. einer intelligiblen Ordnung der Dinge von der metaphysisch-christlichen[45] Tradition einer wahren und göttlichen überirdischen Welt aufgenötigt worden; im „Antichrist"[46] bemerkt Nietzsche — worauf wir noch zurückkommen werden —: „V e r f a l l e i n e s G o t t e s: Gott ward ‚Ding an sich'...". Nietzsche bekämpft diese Tradition, weil sie

im Lichte jener jenseitigen Welt das Hiesige, das Leibhafte und Sinnliche, zum Vorläufigen und Scheinbaren abwertet.

Anders als Scheler, der den Verursacher für die moderne, will sagen: für die neuzeitliche Weltfeindschaft, wie sie ihm zufolge in Kants Philosophie kulminiert, bloß in einer Spielart des Christentums, der puritanisch-protestantischen, erkennt, führt bereits der junge Nietzsche diese auf das Christentum überhaupt zurück. So läßt nämlich die schon zitierte Aufzeichnung vom April 1862[47] wissen: „Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht". Daß jedoch seine eigene erkenntnistheoretische Ausgangsposition ebenfalls von dieser Weltfeindschaft gezeichnet ist, dies zu erkennen, bedarf es noch einiger Jahre des Nachdenkens. Erst in demjenigen, was er als Nihilismus zu denken versucht, ist ihm der Zusammenhang von Metaphysik, einbegriffen Kants Erkenntniskritik, Christentum und Moderne (décadence) offenbar. Inwieweit die erkenntnistheoretische Konsequenz, die Nietzsche aus seinen Überlegungen zum Nihilismus in der „Götzen-Dämmerung" zieht, nämlich sowohl „wahre" als auch „scheinbare" Welt im Hinblick auf den „Willen zur Macht" abzuschaffen,[48] die Feindschaft und das Mißtrauen gegen die Welt, sprich: den Nihilismus im erkenntnistheoretischen Feld wirklich überwindet und inwieweit sie damit seiner Forderung „Bleibt der Erde treu"[49] entspricht — das wollen wir zunächst noch offenlassen.

Hier können wir nur noch einmal darauf hinweisen, daß dieses „Fabelwerden der wahren Welt" mit jener durch Lange vermittelten Erkenntnis einsetzt, daß das Ding an sich „uns nicht nur unbekannt, sondern [...] auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes [ist], von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat"[50]. Bereits im Sommer 1872/Anfang 1873 scheint sich dieses „Fabelwerden" endgültig vollzogen zu haben, wenn Nietzsche nämlich aufzeichnet[51]: „Sobald man das Ding an sich erkennen will, so ist es eben diese Welt", doch deutet der Fortgang des Zitates an, daß sich Nietzsche aus den Denkbahnen der metaphysischen Überlieferung noch nicht herausgedreht hat: „erkennen", so können wir weiter lesen,

> ist nur möglich, als ein Wiederspiegeln und Sichmessen an einem Maße (Empfindung).
>
> Wir wissen, was die Welt ist: absolute und unbedingte Erkenntniß ist Erkennenwollen ohne Erkenntniß.

Noch nahezu 17 Jahre wird Nietzsche an der Idee einer „absoluten Erkenntnis" als Maßstab für die menschliche Erkenntnis der Welt festhalten und diese demgemäß als relative „Wahrheit", d. h. in seinem Sprachgebrauch als „Schein" oder „Illusion" bestimmen. Das „Ding an sich" aber, das zunächst alles schien — „unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes"—, ist, eben weil es, das ein Jenseits des Scheins der Erscheinung sein sollte, solches auch nur zu sein schien, bereits jetzt bloßer Schein für Nietzsche und d. h. bedeutungsleer, ein Nichts. Gleiches gilt indes auch für den Schopenhauerschen „Willen" — zumindest dann, wenn man Philosophie nicht von vornherein mit Kunst gleichsetzt und sie damit — als „Begriffsdichtung"[52] — in ihren Begriffen für frei erklärt, sondern sie den Bedingungen unterwirft, denen wissenschaftliche Erkenntnis zu genügen hat. Das aber heißt, wie Nietzsche selber in jenem oben (S. 4) angeführten Brief an Deussen von Ende April/Anfang Mai 1868 reflektiert hat, daß man „sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens" begnügt und auf Metaphysik Verzicht leistet, d. h. sein „metaphysisches Bedürfnis"[53] oder, wie Nietzsche in jenem Brief sagt, sein „Gemüthsbedürfnis" nach Aufklärung über das innere Wesen oder den Grund des Seienden unbefriedigt läßt.

Schon hier zeichnet sich somit in Umrissen das ab, was Nietzsche im Auge hat, wenn er im Sommer 1872—Anfang 1873 als Titel-Entwurf für das damals geplante Philosophen-Buch — wie wir behaupten werden: auch als Selbstauslegung seines eigenen Philosophierens — notiert[54]:

Der Philosoph.

Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss.

Auf der einen Seite trägt die Philosophie, so können wir vorläufig interpretieren, Wesenszüge der Wissenschaft, auf der anderen Seite Wesenszüge der Kunst. Wenn sie aber Wissenschaft zu sein bestrebt ist, so hat sie dem Satz vom zureichenden Grunde, d. h. kausaler Ableitung zu genügen und sich damit von vornherein auf den Bereich der empirischen Erfahrung zu beschränken, auf den Bereich, den ihr, Nietzsche zufolge, Kant zugewiesen hat. Versteht sie sich hingegen eher als Kunst, so ist sie wohl diesen Bedingungen enthoben, kann eine — wie wir sehen werden — für den Lebensvollzug vielleicht unverzichtbare Gesamtdeutung der Wirklichkeit unternehmen,[55] begibt sich damit aber zugleich auch in die Gefahr, sich in ein „Faulbett des Denkens"[56] zu legen — denn „wer will", heißt es in dem oben (S. 4) zitierten Brief an Gersdorff, „einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen?"

2. *Nietzsches Neuansatz: Das Dissertationsprojekt vom April 1868*

Jene Gefahr scheint Nietzsche sehr bald deutlich geworden zu sein,[57] zumindest findet sich in den Notizen zu einem Dissertationsprojekt vom April 1868 (BAW 3, 370—394) der Versuch eines philosophischen Neuansatzes, in dem der Ausgangspunkt der späteren „Lebensphilosophie" gesehen werden kann. Nietzsche versucht in diesen Aufzeichnungen zu seinem Promotionsvorhaben, das in Briefen an Deussen, Ende April/Anfang Mai 1868[58], und Rohde, 3. oder 4. Mai 1868[59], „Über den Begriff des Organischen seit Kant", in den Notizen selber „Die Teleologie seit Kant" (372) betitelt ist, eine Kritik an den Überlegungen Kants zur Teleologie[60], eines „praktischen Werth[es]" (375) wegen: „Es kommt nur darauf an den Begriff einer höheren Vernunft [in der Natur, wie ihn Kants Überlegungen zur Teleologie in der Form einer regulativen Idee implizieren] abzulehnen: so sind wir schon zufrieden." Anders als Kant, der „in der Metaphysik stecken [bleibt]" (372) und sich „in eine intellegible Welt" flüchtet, „in der der Zweck den Dingen immanent ist" (ebd.), will Nietzsche „jedes theologische Interesse aus der Frage sondern" (ebd.). Es geht ihm um den Nachweis, daß es „keine Frage" gibt, „die nothwendig nur durch die Annahme einer intelleg(iblen) Welt gelöst wird" (373), d. h. um die Zerstörung des Fundaments, auf das Kant die Metaphysik gegründet hat. Der „praktische Wert", den Nietzsche seiner Arbeit zuspricht, beruht somit in der Destruktion des besagten „Wahn[es] einer überirdischen Welt", der „die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt" bringt. Zu diesem Behufe geht er von einem Gedanken des Empedokles aus, der ihm durch Lange vermittelt worden ist[61] und den er im Hinblick auf die Theorie Darwins versteht[62], daß nämlich im Grunde für uns „[z]weckmäßig gleich existenzfähig" (381) ist.

> Wenn der Mensch etwas verfertigt d. h. existenzfähig machen will, so überlegt er, unter welchen Bedingungen dies geschehn könne. Er nennt die Bedingungen zur Existenz am verfertigten Werk nachher z w e c k m ä ß i g.
>
> Deshalb nennt er auch die Existenzbedingungen der Dinge z w e c k m ä ß i g: dh. nur unter der Annahme, sie seien wie menschliche Werke entstanden. (376)

Will sagen: der Mensch versteht die Erscheinungen menschenähnlich, er anthropomorphisiert sie.

Anders als Kant nun, der im Falle der Organismen „eine Nöthigung" (371) zu teleologischen Urteilen, denen nur ein heuristischer Charakter eignet, zu erweisen sucht, sieht Nietzsche für dieselben die Möglichkeit einer kausalmechanistischen Erklärung als gegeben an, der allein er, darin Kant folgend, erkenntniskonstitutive Funktion zuspricht.[63] In seinen Augen — und denen Langes[64] — vermag „[d]er Mechanismus verbunden mit dem

Casualismus" (378) als Ersatz für die Annahme des Waltens höherer Vernunft die Entstehung zweckmäßiger, d. h. für ihn: lebensfähiger Formen zu erklären.

> Das Zweckmäßige entstanden als ein Spezialfall des Möglichen: eine Unzahl Formen entstehn dh. mechanische Zusamm⟨en⟩setzungen: unter diesen zahllosen können auch lebensfähige sein. (379)[65]

Noch in einer weiteren, für uns bedeutsamen Hinsicht betrachtet Nietzsche das Problem der Teleologie: Der Begriff des „Ganzen", des „Organismus" ist, so hebt er, von Kant ausgehend, an

> unser Werk. Hier liegt die Quelle der Vorstellung des Zwecks. Der Begriff des Ganzen liegt nicht in den Ding⟨n⟩, sondern in uns.
>
> Diese Einheiten, die wir Organismen nennen, sind aber wieder Vielheiten.
>
> Es giebt in Wirklichkeit kein⟨e⟩ Individuen, vielmehr sind Individuen und Organism nichts als Abstraktionen.
>
> In die von uns gemachten Einheiten tragen wir nachher die Zweckidee. (379f.)

Wohl im Zusammenhang mit diesen Gedanken, daß „Ding" und „Zweck" Facta unseres Erkenntnisvermögens sind, ist das Notat eines Goethe-Zitates zu sehen, auf das wir hier kurz eingehen wollen, nicht nur aus dem allgemeinen, methodischen Grund, daß konstrastive Vergleiche eine schärfere Bestimmung denkerischer Orte ermöglichen, sondern auch aus dem speziellen, daß Nietzsche sich, was wir an mehreren Stellen zu zeigen beabsichtigen, in der Einrichtung seines Ortes an demjenigen des bewunderten Goethe orientiert. Das Goethe-Zitat findet sich in „Die Absicht eingeleitet" aus: „Zur Morphologie", ist zugleich aber auch in Langes „Geschichte des Materialismus" abgedruckt[66]:

> „Jedes Lebendige", sagt Goethe, „ist kein Einzelnes, sondern ein⟨e⟩ Mehrheit: selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendig. selbständigen Wesen." (376)

Doch, was Nietzsche in diesem Zusammenhang augenscheinlich übersieht: Anders als für ihn und Kant sind nach Goethes Verständnis die Einheiten der Welt kein Erzeugnis des menschlichen Bewußtseins, das in die atomistisch getrennte Mannigfaltigkeit von Teilen einer „Materie" oder in die ebenso atomistisch getrennte Mannigfaltigkeit von „Empfindungen" und „Anschauungen" seine Einheit hineinträgt, vielmehr ebenso „Tatsache" der Welt wie das in ihnen verbundene Mannigfaltige. Nur die Anschauung bestimme, so Goethe, ob wir uns synthetisierend oder analysierend zu betätigen haben, fehlen könne keines der beiden Konstitutionsmomente, allenfalls überwiege für die Anschauung das eine oder das andere.

Einen dynamisch-ganzheitlichen Ansatz, der von gestalthaft aufgebreiteten Einheiten und einem gleichgewichtigen Entsprechungs-Verhältnis von Subjekt und Objekt ausgeht, stellt Goethe somit dem atomistischen Ansatz Kants und Nietzsches gegenüber, in welchem dem Subjekt eine Vorrangstellung zukommt: „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten", formuliert Kant, wie gesehen, bündig. Wenn dieser daher die Frage aufwirft, „wie [...] subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben" (Kr. d. r. V., B 122)[67], so beantwortet sich für ihn dieses Problem der Vermittlung von Subjekt und Objekt dadurch, daß sich alle unsere Erkenntnis auf Vorstellungen von Gegenständen, auf Erscheinungen bezieht, die deswegen als „bloße Vorstellungen aber [...] unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung [stehen können], als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt" (Kr. d. r. V., B 164). Frage und Antwort gelten im wesentlichen auch für den jungen Nietzsche. Für Goethe hingegen kann es diese, laut Scheler, aus Feindschaft und Mißtrauen gegen die Welt erwachsende Form des Problems der „Vermittlung" von Subjekt und Objekt nicht geben. Sein — immer erneut zu erringendes — Weltvertrauen äußert sich nicht zuletzt darin, daß die Subjekt-Objekt-Beziehung für ihn ein geschlossenes Übergreifungsphänomen darstellt, bei dem man nicht ungestraft die zusammengehörenden Pole voneinander isoliert in Ding an sich auf der einen und apriorisches Erkenntnisvermögen auf der anderen Seite, um sich nachher — wie Goethe meint — vergeblich abzumühen, wie das einmal Getrennte „wieder zu vereinigen sein möchte"[68]. Goethe kommt es auch nicht an auf das Wissen einer spekulativ erdachten Wesenseinheit von Geist und Natur im Sinne einer theoretischen Weltinterpretation, welche mit den Phänomenen „rechnen" will (siehe dazu im folgenden), sondern auf eine anschauende Einstimmung in das schöpferische Leben der Natur, derart, daß Objekt und Subjekt schließlich ineinander aufgehen: „so wird dir dieses Ding immer lebendiger, wahrer, runder, es wird endlich du selbst werden", schreibt Goethe in „Nach Falconet und über Falconet"[69].

Von diesem schöpferischen Leben schreibt auch Nietzsche in seiner Notizsammlung — doch wie anders! Für ihn kann der einzelne das Ding selbst nicht *werden*, weil er es bereits *ist* — und dies noch in anderer Weise, als Kant es mit seiner Aussage meinte: „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten".

Für Kant ist die Welt der Gegenstände ein Erzeugnis der überindividuellen Funktion, die als Erfahrung in jedem einzelnen tätig ist, die jedoch nur dann wirksam wird, wenn sie von „etwas", wie Kant sagt, von

einem „Ding an sich" affiziert wird. Doch was heißt „Ding an sich" überhaupt?

„Ding" kommt von althochdeutsch thing, welches Wort ursprünglich das Gericht, die Versammlung der freien Männer, bezeichnete und schließlich auch die Sache, den Gegenstand, der sie versammelte. Auch heute noch verwendet man im Deutschen „Ding" im Sinne von „Sache, Gegenstand".

Damit nun aber etwas dem Menschen überhaupt entgegenstehen und ihn dadurch versammeln kann — das nämlich heißt, wie wir eben gesehen haben, eigentlich „Gegen-stand" —, muß es allererst *her*-gestellt sein, nach Kant von der *Vor*-stellung. Außerhalb dieser Vorstellung ist der Gegenstand Ding an sich oder Gegenstand an sich (das Ding, wie es an sich selbst beschaffen ist). Das meint somit „einen Gegenstand, der für uns keiner ist, weil er stehen soll ohne ein mögliches Gegen: für das menschliche Vorstellen, das ihm entgegnet"[70], doch immer noch etwas, das als solches steht. (Im Gegensatz zu den Empfindungen, die dieses Etwas im Falle einer Affizierung beim Menschen hervorruft: Laut Kant stellen sie ein „Gewühle" dar, das zum Stehen gebracht, ein Chaos, das geordnet werden muß von der produktiven Einbildungskraft, die derweise die Gegenstände originaliter für uns erzeugt).

Nietzsche hingegen hat, wie wir wissen, das Ding an sich als ein bedeutungsleeres Nichts verabschiedet — heißt dies, daß damit für ihn auch die Frage, was der Gegenstand ohne „Gegen", d. h. was er außerhalb der menschlichen Vorstellung sei, ebenfalls hinfällig ist? Eine Notiz für sein Dissertationsprojekt wird uns zeigen, daß er sie in verwandelter Form aufgreift:

> Nun erfassen wir an einem Lebenden überhaupt nichts als F o r m e n. Das ewig Werdende ist das Leben; durch die Natur unsres Intellekts erfassen wir Formen: unser Int⟨ellekt⟩ ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form. In Wahrheit kann es keine Form geben, weil in jedem Punkte eine Unendlichkeit sitzt. Jede gedachte Einheit (Punkt) beschreibt eine Linie
>
> Ein ähnlicher Begriff wie die Form ist der Begriff Individuum. Man nennt Organismen so als Einheiten, als Zweckcentren. Aber es giebt nur Einheiten für unsern Intellekt. Jedes Individuum hat eine Unendlichkeit lebendiger Individ. in sich. Es ist nur eine grobe Anschauung, viell⟨eicht⟩ von dem Körper des Menschen zuerst entnommen. (BAW 3, 387f.)[71]

Indes, so haben wir zunächst zu fragen, bedenkt Nietzsche hier nicht „Lebendes" im Sinne des Biologischen, und bedeutet dies nicht, daß seine Überlegungen nur organische Gegenstände, d. h. Organismen, und nicht Gegenstände überhaupt betreffen? Keineswegs. Denn wenn Nietzsche an anderer Stelle seiner Notizsammlung bemerkt, „daß innerhalb der

organischen Natur im Verhalten der Organism zu einander kein andres Princip existirt als in der unorganischen Natur" (BAW 3, 385) — wobei „Natur" hier das nicht vom Menschen geschaffene Seiende meint, das Nietzsche bisweilen ebenfalls „Leben" nennt —, und wenn er aus diesem Grunde die Formen der organischen Natur auf die gleiche, nämlich mechanische Weise wie die anorganischen Formen erklären zu können meint, dann gelten Nietzsches Reflexionen über „Formen" gleichermaßen für organische wie anorganische Gegenstände. Die erkenntnistheoretischen Überlegungen sind, wie sich zeigen wird, grund-sätzlicher, d. h. „metaphysischer" Art (— wobei dieses Wort in einem anderen Sinne zu verstehen ist, als es Nietzsche verstanden wissen will: Es bezeichnet in unserem Sprachgebrauch die Frage nach dem Grund des Erscheinens der Welt, gleichgültig, ob dieser „absolut" oder „relativ" gedacht wird). Die Vieldeutigkeit, in der der Begriff „Leben" bei Nietzsche zu allen Zeiten schwebt — zuweilen meint er das Seiende im Ganzen, zuweilen die Natur, zuweilen nur das Lebendige, nämlich Pflanze, Tier, Mensch, zuweilen überhaupt nur das menschliche Leben —, zergeht zu einer Eindeutigkeit, wenn man ihren meist verborgen bleibenden Grund im Gedächtnis behält: daß Nietzsches „Metaphysik" von Beginn an wissentlich und willentlich Anthropomorphie, „Begriffsdichtung", ist, daß er nämlich seine Auslegung der Welt, wie sie für uns, und d. h. nicht, wie sie an sich selbst ist, am Leitfaden des Leibes vollzieht — der Arbeitsweise des menschlichen Intellekts entsprechend.

Denn die menschliche Vorstellung hat, so lehrt uns obiger Text, allererst das ewig Werdende, das niemals diskrete Punkte, vielmehr durchgängige Linien bildet, zum Stehen zu bringen, damit ihr etwas entgegenzustehen und sie zu sammeln vermag. Anders als bei Kant ist sie eher Vor-*stellung* denn *Vor*-stellung: Damit Seiendes sei, hat der „stumpfe", d. h. endliche menschliche Intellekt in dieses ewig Werdende Formen hineinzutragen. Denn das nicht augenscheinliche, das „wahre" „Sein" soll Nietzsche zufolge kein Sein, auch kein Werden an einem bereits Seienden, das sich im Werden wandelt, sondern reines Werden, reine Lebensflut sein. Zum Gegen-stand gebracht werde diese durch den „Intellekt", d. h. nicht durch die „dumpfe, nichtssagende Empfindung" (Schopenhauer)[72], sondern durch das Denken,[73] das mit seinen „Formen", wir interpretieren vorläufig: mit seinen begrifflichen Kategorien in eben jene subjektive Empfindung hineinwirkt und aus ihr die objektive Anschauung formt. Der menschliche Intellekt stellt mithin das Werden zum Seienden vor, um dann dieses als Seiendes, d. h. als Gegen-stand in die Unverborgenheit her-stellen zu können: Er ent-deckt seine eigene Voraus-setzung, indem er sich an diese anmißt. (Wir weisen bereits hier darauf hin, daß in Nietzsches

Wahrheitsbegriff die alten metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit als ἀλήθεια und adaequatio fortwirken, siehe dazu im folgenden.)

Die Formen, die der Intellekt in das Werden hineinträgt, soll er nun — vielleicht, wie Nietzsche sagt — von seinem Körper zuerst entnommen haben. Doch — ist, wenn „alles für den Menschen eigentlich nur Schein ist"[74], nicht auch der Mensch für den Menschen nur Schein? Muß nicht der Intellekt allererst den Körper vorstellend herstellen, um nach seinem Bilde den Welt-Körper zu formen? Woher hat er aber jene Körperformen? Verirrt sich Nietzsches Denken hier nicht in einem Zirkel? In der Tat — doch werden wir später sehen, daß Nietzsche in der Zirkelhaftigkeit eine Wesenseigenschaft des menschlichen Denkens zu erkennen meint. Aber weiter gefragt: Muß nicht dasjenige, was Form *hat*, nämlich der Intellekt, selber bereits Form *sein*? Nur wenn es sich selbst vorstellt, ist es Form, weil es selber das Formgebende ist, antwortet Nietzsche.[75] In einer Notiz vom Herbst 1868 heißt es: „Der Intellekt ist keine reale Einheit, sondern nur eine gedankliche: ein zusammenfassendes Wort für viele Erscheinungen."[76], kann es Einheit doch nur dort geben, wo es Sein „gibt", als welches Nietzsche ja leugnet. Was aber bewirkt die Formen des Intellekts bzw. des vorstellend-herstellenden Denkens, oder anders, aber in gleicher Richtung gefragt, was ist dieses „Etwas", das sich horizonthaft als Mensch und in ihm als Welt vorstellt, was ist dieses Denken außerhalb der Formen des Vorstellens? Kann diese Frage überhaupt gestellt werden, ist ein solches „Außerhalb" überhaupt denkbar? Indes gibt nicht unser Text die Antwort, daß es „ewig Werdendes", daß es „Leben" sei? Aber, so fragen wir dringlicher, woher dieses Wissen? Wie soll ein solches „Formloses" unserem formenden Denken zugänglich sein? Vielleicht in dem seine Akthaftigkeit bedenkenden Denken: aliquid cogitat se cogitare — wenn das „Ego" als Formgegebenes und -gebendes des Denkens aus Descartes' Formel ausgeschieden wird? Wäre derweise nicht die Existenz von etwas zugänglich, gerade nicht in dem, *was* es denkt, sondern *daß* es denkt? Zugänglich und sichergestellt dadurch, daß es im reinen Prozeß des Denkens eben nicht sich selber denkt — als Verursacher des Denkens etwa[77] —, sondern bloß „etwas" empfindet, das heißt „lebt" („Das ‚Leben' tritt auf mit dem Empfinden" [BAW 3, 391], formuliert Nietzsche in den Notizen zu seinem Dissertationsprojekt), und zwar empfindet als reinen Prozeß des Werdens? Und könnte dies, so fragen wir, an die abendländische Metaphysik seit Leibniz anknüpfend, weiter, nicht ein Etwas sein, das sich in der Vorstellung reflektiert — das Vorgestellte des Vorstellungsfeldes auf sich zurückbezieht — und in diesen Akten des Vorstellens allererst erwirkt? Ein Etwas mithin, das *an sich* „ewig Werdendes", reiner Prozeß, *für sich*, in der Re-präsentation jedoch Form (forma, εἶδος) ist, das sich als dieser

Prozeß aber überhaupt erst im Fortgehen von der einen zur anderen Vor-stellung von sich gewinnt — als Vorstellendes? Ein Etwas mithin, das als ewiges Wirken in der Zeit sich in seinen Vor-stellungen zu Formen einräumt und damit die Welt und ihren Raum herstellt? (Wir werden unten den aus dem Frühjahr 1873 stammenden spekulativen Versuch einer Zeitatomenlehre kennenlernen, in dem Nietzsche — wie später in der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen — das Weltganze temporal zu fassen sucht.)

Ein Etwas, das in dieser Weise wohl vorstellbar, doch — die Ausführungen unseres Textes besagen das ebenfalls — als Vorgestelltes eben bestenfalls wahr-schein-lich ist. Denn es vorzustellen heißt, sein „An-Sich" in Formen für uns zu zwingen: „Die Form ist alles, was vom ‚Leben' an der Oberfläche sichtbar erscheint.", können wir in der Notizsammlung für die Dissertation lesen (BAW 3, 389). Das gilt auch für die der kategorialen Verstandeserfassung — laut Schopenhauer (s. u.) — vorausliegende Sinnesempfindung: Sie ist Empfindung für uns, mit Schopenhauer gesprochen „etwas wesentlich Subjektives"[78], oder wie Nietzsche im Frühjahr—Herbst 1873 in Anknüpfung an seine Überlegungen zu einer Zeitatomenlehre schreibt:

> Empfindung ist die einzige kardinale Thatsache, die wir kennen, die einzige wahre Qualität. Alle Naturgesetze sind auf Bewegungsgesetze zurückzuführen: durchaus ohne Stoff. Wenn man am Ende damit ist, wird man nur die Empfindungsgesetze festgestellt haben. Für das „an sich" ist dann gar nichts gewonnen.[79]
>
> Die Idealität der Welt ist keine Hypothese, sondern die handgreiflichste einzige Thatsache. Es ist unsinnig zu glauben, daß je Empfindung erklärt werden könne aus Bewegung, oder aus etwas anderem. Man kann nicht Empfindung aus etwas anderem erklären, da man gar nichts Anderes hat.[80]

Der Mensch ist, wie Nietzsche an anderer Stelle schreibt, in sein „Bewußtsein" „eingeschlossen, und die Natur warf den Schlüssel weg"[81]. Die Kluft zwischen An-Sich und Für-Uns bleibt unüberbrückbar — selbst der Begriff des „An-Sich", den wir doch zu Hilfe nehmen müssen, um auszudrücken, daß uns nichts anderes als unsere Vorstellungen gegeben sind, ist, wie wir bereits erfahren konnten, „nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat." Das aber gilt auch für Nietzsches Begriff des „Lebens", auch er bezeichnet ein allenfalls „wahr-schein-liches" „Für-Uns". Zwar verlautbart im Zweifel der Frage:

> Das Geheimniß ist nur „das Leben"
> ob auch dies nur eine in der Organisation bedingte Idee
> ist? (BAW 3, 380)

das metaphysische Bedürfnis in der Form des Wunsches, „Leben" möge die Bestimmung eines „An-Sich" der Welt der Erscheinungen sein, doch ist die Auslegung desselben als „reines Werden" nur vordergründig gesehen der Versuch einer Erfüllung dieses Wunsches, nur vor dem Hintergrund etwa des einige Seiten darauf folgenden Satzes: „Was wir vom Leben sehn ist Form; wie wir sie sehn, Individuum. Was dahinter liegt ist unerkennbar." (390) Zwar ist das „reine Werden" unerkennbar, d. h. nicht denkbar, weil es per definitionem der räumlich-kategorialen Formung voraus-, in anderer Perspektive „dahinter" liegt, derweise diskursiv nicht faßbar ist, aber selbst dann, wenn es, was Nietzsches Kritik an Kants und Schopenhauers Termini des „Dinges an sich" und des „Willens zum Leben" erwarten läßt, mehr ist als ein spekulativer Begriff oder eine regulative Idee und auf, wie er sagen wird, intuitiv Erfahrbares zurückgeht — vielleicht, so legt zumindest die obige conclusio der in einer Empfindungslehre gipfelnden Zeitatomenlehre nahe, auf den Fluß der bloßen Empfindung in der Zeit („Alle Naturgesetze sind auf *Bewegungs*gesetze zurückzuführen [...]. Wenn man am Ende damit ist, wird man nur die Empfindungsgesetze festgestellt haben.") —, so daß die Aufforderung an den Leser, den Rückgang in die tiefste Schicht des Vorbegrifflichen zu vollziehen, der Inhalt des Begriffes „reines Werden" wäre, selbst dann wäre dieses noch oder schon ein „Für-Uns": „Was dahinter liegt ist unerkennbar."

Anders als Kant oder Schopenhauer mit ihren Termini „Ding an sich" oder „Wille zum Leben" kann und will Nietzsche mit seinen Begriffen „Leben", „reines Werden", „Wille" oder, später, „Wille zur Macht" nichts anderes geben als eine Bestimmung des „Für-Uns" in seiner tiefsten, allgemeinsten, d. h. unbestimmtesten Schicht. Das gilt schon für sein Dissertationsvorhaben. Ausdrücklich bemerkt er hier, daß seine eigenen „metaphysischen" Überlegungen nichts anderes sein können als Anthropomorphie, weil das Maß aller Überlegungen immer nur der Mensch sei: „Der Mensch erkennt einiges Menschenähnliche und Menschenfremde in der Natur und fragt nach der Erklärung." (BAW 3, 391) Ist diese Frage im Sinne der Grundfrage der traditionellen Metaphysik gemeint, die in der Formulierung durch Leibniz so lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?"[82] — und wir meinen, daß Nietzsche jene Frage so verstanden wissen will —, dann kann ihre Antwort seiner Auffassung nach nur „Begriffsdichtung" sein, weil sie in seinen Augen als Antwort eine absolute Wahrheit erheischt. Doch zeigt Nietzsches frühe Philosophie, soweit sie Begriffsdichtung ist — das gilt vor allem für die „Geburt der

Tragödie" —, zugleich, daß und warum sie nur Begriffsdichtung sein kann. („Die Frage ‚warum ist etwas' gehört in die äußere Teleologie und liegt ganz aus unserm Bereiche.", heißt es dazu in den Dissertationsnotizen [BAW 3, 388].) Sie begründet „metaphysisch", warum eine Metaphysik im traditionellen Sinne des Begriffs, die den Anspruch auf Gewißheit, auf Wahrheit (an sich) erheben kann, nicht möglich ist.[83]

Doch auch von einer Metaphysik, wie Heidegger sie versteht, d. h. als „Fragestellung nach dem Sein des Seienden"[84] bzw. nach der „Wahrheit über das Seiende"[85] darf man im Falle Nietzsches — und das gilt für *alle* Stufen seines Denkweges — nur unter Vorbehalten sprechen, nur dann nämlich, wenn man zum einen im Auge behält, daß sein Denken von einem eigenen, im Verhältnis zur Überlieferung als „umgedreht" zu bezeichnenden Wahrheitsbegriff ausgeht, insofern es keine Wahrheit (an sich), vielmehr nur Interpretation (für uns) — in Nietzsches Sprache: Illusion zu geben beansprucht, und solches, dies zum zweiten, nicht von der Seiendheit des Seienden — weil Seiendes eine grobe Fiktion ist —, sondern des Geschehens, des Werdens der Welt. Wobei in Nietzsches Augen diese beiden Modifikationen einander bedingen: Absolute Wahrheit „gibt" es nur dort, wo es unbedingtes Sein „gibt", in den Köpfen der Metaphysiker, der Hinterweltler. Indes bedeutet die Relativierung des Wahrheitsanspruches seiner Philosophie für Nietzsche nicht, daß sie beliebig ist. Bestenfalls ist sie etwas „Wahrscheinliches", d. h. etwas notwendig zu Glaubendes, wie wir im folgenden in Fortsetzung des früheren Gedankenganges aufzeigen wollen.

Daß es „Etwas" „gibt", hat die bloße Empfindung des reinen Denkprozesses nahegelegt, doch was dieses „Etwas" „an sich" sein möchte, das bleibt uns verschlossen, über unsere Empfindungen und ihre Interpretation können wir nicht hinausgelangen: Bereits die Annahme, einer Wirkung müsse eine Ursache korrelieren, von einer Empfindung könne auf Empfundenes, vom Denken etwa auf ein Denkendes, zurückgeschlossen werden, ist nichts als eine den „Sachverhalt" verfälschende kategoriale Voraussetzung unseres Intellekts: „Man kann nicht Empfindung aus etwas anderem erklären, da man gar nichts Anderes hat." Oder wie es in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" heißt: „Von dem Nervenreiz [...] weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde."[86] Auf unser Beispiel bezogen besagt das: Gegeben ist uns „an sich" — das meint in diesem Zusammenhang: in der tiefsten, den kategorialen Fest-stellungen soweit als möglich vorausliegenden Schicht — nichts anderes als das Geschehen des „Denkens" selbst. Verallgemeinert meint das aber: Daß eine Interpretation aus einem „Text" hervorgehen soll, ist eine Interpretation vielleicht erst ermöglichende Interpretation[87], daß bedingtes

Seiendes auf Unbedingtes, ein Ding an sich etwa, zurückgehe, vielleicht Bedingung der Möglichkeit, ein solches „Bedingtes" erfahren zu können. („Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat." Eine Nietzsche fortwährend umtreibende Frage wird die sein, warum der Glaube an ein unbedingtes Sein dem Menschen nötig ist).

Vorgestellt werden kann dieses „Etwas" nur als Negation möglicher Vorstellungen — es ist unendlich, ungeformt, unbegrifflich. In dieser Hinsicht kommt Nietzsches „Leben", soweit es „reines Werden" ist, mit Kants „Ding an sich" überein, von dem es sich indes auch in zwiefacher Hinsicht unterscheidet. Zum einen darin, daß es kein „Stand", wenn auch ohne „Gegen", ist, zum anderen darin, daß es empirisch erfahrbar sein soll. Diesem reinen Werden aber vermag das vorstellende Denken nur insoweit — näherungsweise zumindest — zu entsprechen, als es, wie wir bereits angedeutet haben, sein stellendes Wesen in der Weise zu übersteigen versucht, daß es sich vom kategorial geformten Begriff in Richtung auf das Unbegriffliche und damit auf das Unbegreifliche löst, will sagen: daß es sich ent-spricht.

Doch was meint das, wohin führt dieser Weg? — eine Frage, die wir in der Weise zu beantworten suchen wollen, daß wir sie umkehren und bestimmter als bisher fragen: Woher überhaupt Nietzsches Annahme eines reinen Werdens, wo und wie ist es erfahrbar?

3. Die Zeitatomenlehre vom Frühjahr 1873: Das Werden als Fluß der bloßen Empfindung in der Zeit

In seiner 1888 entstandenen Selbstdarstellung „Ecco homo", im Abschnitt über „Die Geburt der Tragödie", weist Nietzsche auf seine Verwandtschaft mit Heraklit hin, die u. a. in der Deutung der Welt als „W e r d e n, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein'"[88] bestehen soll. Seine in den Märztagen des Jahres 1873 geschriebene, von ihm selbst nicht veröffentlichte Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" spricht von einer „Intuition"[89], die Heraklit zu dieser Deutung geführt habe — und damit wohl auch Nietzsche, legt sich dieser in seiner Heraklit-Deutung doch auch selber aus, wie dies u. a. der nachfolgende Satz belegt:

> Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann [...].

Wie wir bereits angezeigt haben, kritisiert insgleichen Nietzsche vom „reinen Werden" her das begriffliche Denken als die „Wirklichkeit" verfälschend.[90]

„Die intuitive Vorstellung aber umfaßt", beginnt Nietzsche in dem eben genannten Text[91] eine Schopenhauer-Paraphrase[92],

> zweierlei: einmal die gegenwärtige, in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv percipirt, also angeschaut werden. Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit, losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das belehrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit erkannte, erkannte sie zum Beispiel auch Schopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: daß in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden, daß Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei, daß aber, wie die Zeit, so der Raum und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges d. h. wieder nur ebenso Bestehendes sei. Dies ist eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren, jedermann zugänglichen Anschaulichkeit und eben darum begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichen. Wer sie vor Augen hat, muß aber auch sofort zu der Heraklitischen Consequenz weitergehen und sagen, daß das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und daß es für sie keine andre Art Sein giebt; wie dies ebenfalls Schopenhauer dargestellt hat [...].[93]

In Anknüpfung an Schopenhauers Begriff der Intuition, der in Gegenposition zur Kantischen Lehre den Verstand zum Organ der unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis erklärt, von der ausgegangen wird, um das intuitiv, in unmittelbarer Anschauung Erkannte mit Hilfe der Vernunft „in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen"[94], führt Nietzsche hier die Intuition des reinen Werdens auf die von der empirischen Anschauung absehende reine Anschauung der Zeit zurück. Sie ist, gleich der reinen Form des Raumes, durch Korrelativität gekennzeichnet: Jeder diskrete Zeitpunkt innerhalb des kontinuierlichen Zeitstromes (die Zeit gedacht als Fluß der Jetzt) ist als solcher bezogen auf die zeitlich benachbarten Punkte vorher und nachher, wie insgleichen jeder Raumpunkt

innerhalb des Raumkontinuums auf die räumlich benachbarten Punkte; denn der Punkt ist nichts Selbständiges, nur Mitte und Grenze, in dieser seiner Relativität aber, wie Schopenhauer sagt, eine „Nichtigkeit"[95].

Nun ist aber, wie wir hier einfügen möchten, dieser im einzelnen Punkt waltende Bezug von Diskretion und Kontinuität in sich gedoppelt zu denken: Wenn es einerseits nur in bezug auf den einzelnen Punkt ein Vorher und Nachher bzw. ein Links und Rechts, ein Oben und Unten gibt, so ist andererseits er selbst wiederum doch nur denkbar unter Voraussetzung eben dieses Vorher und Nachher, Links und Rechts (so daß wir keinen absoluten Anfang, weder der Zeit noch des Raumes, denken können). Paradoxal formuliert: Um den Punkt denken zu können, muß man ihn, zumindest implizit, bereits gedacht haben, muß man dazu noch die reale Möglichkeit unendlich vieler Punkte zugegeben haben:

> Hat man sich ein einziges Mal in reine Anschauung versetzt, sodaß man sich in ihr denkend bewegt, dann liegt mit einem Schlage die ganze unendliche Fülle der Möglichkeiten vor uns und man wird vom beliebigen Ausgangspunkt fortgezogen zur Betrachtung ihrer Gesamtheit, ohne dabei jemals das durchgehende Gefühl und Wissen von der Einigkeit der R e g i o n , in der wir denken, zu verlieren. Reine Anschauung ist gleichsam Eine große umfassende Synthesis, die eine unendliche Fülle besonderer Synthesen aus sich entläßt.[96]

Genau dies meinte Kant mit seinen Überlegungen, daß verschiedene Zeiten wie verschiedene Räume nur Teile ein und derselben Zeit (Kr. d. r. V., B 47), respektive ein und desselben Raumes (B 39) seien, und genau hier dürfte einer der Ausgangspunkte für Nietzsches späteren Versuch beschlossen sein, in der Lehre der ewigen Wiederkunft das Ganze der Welt als zeitliches Ganzes zu denken — unter Hintanstellung des Raumes, ebenwelche sich in der oben zitierten Textpassage aus „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" bereits andeutet — die reine Anschauung des Flusses der Zeit sei „das belehrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt", heißt es dort[97] —, in einem ebenfalls im Frühjahr 1873 entstandenen, von Nietzsche selbst im fortlaufenden Text „Zeitatomenlehre" genannten Entwurf (III 26 [12], 3/4, 177—181) sich jedoch schon breiter entfaltet sieht.

Wie Anni Anders[98] herausgearbeitet hat, stellen diese Ausführungen den Versuch Nietzsches dar, seine eigene erkenntnistheoretische Grundposition mit den Anregungen aus der Lektüre teils erkenntnistheoretischer, teils naturwissenschaftlicher Schriften von African Spir, „Denken und Wirklichkeit" (1873), Johann Carl Friedrich Zöllner, „Über die Natur der Kometen, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis" (1872), und Roger Josef Boscovich, „Philosophiae naturalis Theoria" (1759), in einer

einzigen Theorie zusammenzufassen. Die für unsere Fragestellung wesentlichen Aspekte dieser Theorie wollen wir hier kurz darstellen.

Nietzsche geht aus von der Annahme Boscovichs, daß die ersten Elemente der Materie einfache, ungeteilte und unausgedehnte Massenpunkte seien, die aufeinander eine je nach der Entfernung entweder anziehend oder abstoßend wirkende Kraft ausüben:

> Raumpunkt A wirkt auf Raumpunkt B und umgekehrt.
> Dazu bedarf es einer Zeit, denn jede Wirkung hat einen Weg zurückzulegen.
> Aufeinanderfolgende Zeitpunkte würden in einander fallen.

Das aber heißt für Nietzsche: „A trifft mit seiner Wirkung nicht mehr auf das B des ersten Momentes", ist doch für ihn „das Wirkende in der Zeit" dadurch gekennzeichnet, daß es „in jedem kleinsten Zeitmomente [...] ein Verschiedenes [ist]" (177) — eingeschlossen die Kraft. Anni Anders bemerkt dazu richtig: „Nietzsche argumentiert hier mit einem uns ungewohnten Kraftbegriff", sind nämlich heute „naturwissenschaftliche ‚Kräfte' gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie wirken, ohne sich zu verändern."[99] Nietzsche versteht hingegen unter „Kraft" ungefähr dasjenige, was wir als „Energie" bezeichnen würden,[100] wenn er ausführt:

> Gewöhnlich nimmt man in der atomistischen Physik in der Zeit unveränderliche Atom-Kräfte an, also ὄντα im parmenideischen Sinne. Diese können aber nicht wirken.
> Sondern nur absolut veränderliche Kräfte können wirken, solche die keinen Augenblick dieselben sind.
> Alle Kräfte sind nur Funktion der Zeit. (180)

Wenn es an anderer Stelle hinwiederum heißt: „die Zeit beweist das absolute Nichtbeharren einer Kraft" (178), Nietzsche sich somit in einem Zirkel bewegt — weil sich die Naturkräfte in ihrem Wirken verändern, darum sind sie als Funktionen der Zeit zu denken, ebenweil sie aber solches sind, müssen sie sich auch verändern —, so erhellt daraus, daß Nietzsches Voraussetzung, es gebe „im Rahmen der Physik keinen für noch so kurze Zeit gleichbleibenden Zustand der Elemente"[101], auch hier sei alles im Flusse, im Werden — zumindest in diesem Zusammenhang — unbewiesen bleibt. Es steht mithin zu vermuten, daß es sich bei der Annahme des fortwährenden Werdens um die Grund-Voraussetzung des Nietzscheschen Denkens handelt, in deren Lichte die Erscheinungen der Welt allererst ihre Deutung, d. h. ihre Ableitung empfangen.

Gehen aber, so fährt Nietzsche in seinen Überlegungen zu einer Zeitatomenlehre fort, die Raumgesetze davon aus, daß die nach einiger Zeit in B wirkende Kraft des Raumpunktes A „unverändert dasselbe in dem und jenem Zeitpunkte" (177) ist, dann sind sie

> zeitlos gedacht, das heißt müssen gleichzeitig und sofort sein.
>
> Die ganze Welt in einem Schlage. Dann aber giebt es keine Bewegung. (178)

Eine Bewegung, die die Raumgesetze doch gerade erfassen sollen:

> Die Bewegung laborirt an dem Widerspruch, daß sie nach Raumgesetzen construirt und durch Annahme einer Zeit wieder diese Gesetze unmöglich macht: d. h. zugleich ist und nicht ist.
>
> Hier ist durch die Annahme zu helfen, daß entweder Zeit oder Raum = 0 ist. (178)

Nietzsche aber nimmt, ohne daß er dies eigens begründet, letzteres an: „alle punktuellen Atome fallen zusammen in einen Punkt" (ebd.) — eine Argumentation, die zu denken gibt: Anstatt daß Nietzsche, wie man erwarten dürfte, die Raumgesetze einfach in der Weise korrigiert, daß die Kraft des Raumpunktes A in ihrer Größe eben nicht unverändert sein kann, wenn sie nach einiger Zeit im Raumpunkt B wirkt, weil dieser Annahme ein πρῶτον ψεῦδος, der von Nietzsche kritisierte Kraftbegriff zugrundeliegt, erkennt er diese ausdrücklich an — obwohl er sich damit als Konsequenz einhandelt, im Widerspruch zum sinnlichen Eindruck die Realität des Raumes leugnen, ihn als illusionär behaupten zu müssen. Woher diese Feindschaft gegen den Augenschein, woher dieser jeder einfachen und strengen Argumentation vorausspringende Wille, die Welt auf ein reines Zeitphänomen zu reduzieren? Nietzsche setzt seinen Gedankengang fort:

> Da aber die Zeit unendlich theilbar ist, so ist die ganze Welt möglich rein als Zeitphänomen, weil ich jeden Zeitpunkt mit dem einen Raumpunkt besetzen kann, somit ihn unendliche Mal setzen kann. (178)

Es wäre derweise eine ganze Körperwelt denkbar, so spekuliert Nietzsche weiter, die, nur „aus einem Punkte bestritten" (ebd.), durch „die Regelmäßigkeit der Zeitfiguren", d. h. durch die Weise der zeitlichen Aufeinanderfolge dieses Raumpunktes, bestimmt wird. Das räumliche Nebeneinander aber wäre dann das Produkt der Vorstellung der empfindenden Wesen:

> Wesen, welche den Punkt auf verschiedenen Zeitpunkten als nicht identisch annehmen und jetzt diese Punkte gleichzeitig nehmen. (179)

Will sagen:

> die Vorstellung construirt sie als ein Nebeneinander und erklärt jetzt diesem Nebeneinander gemäß den Fortgang der Welt: reine Übertragung in eine andere Sprache, in die des Werdens. (Ebd.)

An anderer Stelle spricht Nietzsche von einer „Übersetzung ins Räumliche" (180)

> Die Gesetze des Raumes wären sämmtlich construirt und verbürgten nicht das Dasein des Raumes. (179)

Gemäß welcher „Übersetzung" eine Rück-„Übersetzung aller Bewegungsgesetze in Zeitproportionen" (179) stattzufinden habe. Ist es somit laut Nietzsche möglich:

> 1) die vorhandene Welt auf punktuelle Raumatomistik zurückzuführen,
> 2) diese wieder auf Zeitatomistik zurückzuführen,

dann fällt

> 3) die Zeitatomistik [...] endlich zusammen mit einer Empfindungslehre. (181)

Denn der „dynamische", d. h. der wirkende, von ‚Zeitstelle' zu ‚Zeitstelle' springende eine „Zeitpunkt ist identisch mit dem Empfindungspunkt. Denn es giebt keine Gleichzeitigkeit der Empfindung." (Ebd.) Die für uns primär gegebenen, zeitlich aufeinanderfolgenden Empfindungen werden vielmehr, so ja Nietzsches Voraussetzung, erst in der Vorstellung zu gleichzeitigen, genauer: in der Vorstellung des äußeren Sinnes, der, wie Nietzsche bei Schopenhauer lesen konnte, die uns „unmittelbar bloß in der Form des *innern* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. sukzessiv"[102] zugänglichen Empfindungen in die räumliche Form fügt und so erst, mit der Vorstellung des Nebeneinander, die Vorstellung des Zugleichseins möglich macht. Was aber diese Vereinigung schaffe, sei der — von der Vernunft zu scheidende — „Verstand, der mittelst seiner ihm eigentümlichen Funktion", nämlich der Kausalität, „jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl auch nur für ihn selbst, die *empirische Realität* hervorgeht"[103]. So jedenfalls Schopenhauer, der in diesem Teil seiner Lehre darum von derjenigen Kants auf das entschiedenste abweicht, weil sie — wie Schopenhauer sich in seiner ein erschreckendes Unverständnis ihres Gegenstandes verratenden „Kritik der Kantischen Philosophie" vernehmen läßt — „über die Art, wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtsein kommt"[104] nur Unzureichendes und Widersprüchliches gelehrt habe . . .[105] Kants „ so seltsame, komplizierte [Erkenntnis-]Maschine" von den „vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transzendentalen Einheit der Apperzeption, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe usw."[106], kurzerhand auf ein einziges stellend, klärt er seinen Leser Friedrich Nietzsche, der mit Ausnahme der „Kritik der Urteilskraft" die Kantische Lehre nur aus zweiter Hand, vor allem aus derjenigen Kuno Fischers,

kannte[107], über das Zustandekommen der empirischen Erkenntnis wie folgt auf:

> Erst wenn der *Verstand* — eine Funktion nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns — in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt vermöge seiner selbst-eigenen Form, also a priori, d. i. *vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine *Ursache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn prädisponiert liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hülfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß.[108]

Die Vereinigung des Raumes mit der Zeit durch die Kausalität ergibt somit laut Schopenhauer die Vorstellung Materie, als welche derweise nichts als Wirksamkeit sei:

> Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken [...]. Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die *ein* Teil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum[109].

Ebendiese Stelle aus Schopenhauers Hauptwerk aber zitiert Nietzsche im Anschluß an seine oben besprochenen Auslassungen über Heraklits Intuition des Werdens (s. S. 23). Eine Vielzahl von Aufzeichnungen[110], darunter vor allem die noch zu besprechende Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", bezeugen indes, daß Nietzsche in seinem erkenntnistheoretischen Ansatz vor der Schopenhauerschen Vereinfachung der Kantischen „Erkenntnis-Maschine" in einem entscheidenden Punkt endlich doch wieder abzuweichen geneigt ist, wenn er nämlich davon ausgeht: „Unsre Anschauung bereits durch Begriffe modificirt."[111] — unsere habituelle Anschauung zumindest.

Als Ergebnis unserer Interpretation der „Zeitatomenlehre" können wir somit dreierlei festhalten: Zum einen, daß die im Heraklit-Abschnitt des Fragments über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" angedeutete Vorrangstellung der Zeit vor dem Raume, die in der „Zeitatomenlehre" zu einer Reduktion des Ganzen der Welt auf die Zeit, genauer: e i n e n springenden Zeitpunkt entfaltet wird, wie die entsprechenden Ausführungen Schopenhauers in der Darstellung gründet, die Kant von beider Verhältnis in der „Transzendentalen Ästhetik" gegeben hat: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Erscheinung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt." (Kr. d. r. V., A 34, B 50) — ohne daß damit der Raum für Kant weniger real, weniger wahr wäre als die Zeit. Denn anders als Nietzsche, dessen Mißtrauen gegen den Augenschein ihn, wie sich uns bereits angedeutet hat, von der Negation der räumlichen Formen zur Verwerfung des traditionellen Begriffes der Wahrheit führt — der Mensch halte „Illusionen für Wahrheiten"[112], behauptet er —, anders als Nietzsche also hält der Kantische Kritizismus an jenem Wahrheitsbegriff fest. In der „Kritik der reinen Vernunft", im Abschnitt B 82, heißt es ausdrücklich: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt". Das Werk will nichts anderes, als die Bedingungen der Möglichkeit von solcherweise wahrer Erkenntnis erhellen. Warum aber kann Nietzsche die Gültigkeit dieser Wahrheit nicht mehr voraussetzen? Und dies nicht einmal in seiner Auslegung Kants — denn versteht er diesen nicht dahingehend, als habe er gerade die Unmöglichkeit menschlicher Erkenntnis erwiesen? (Nietzsche zeichnet im Sommer 1872—Anfang 1873 auf[113]: „Es ist zu b e w e i s e n, daß alle Weltconstruktionen Anthropomorphismen sind: ja alle Wissenschaften, wenn Kant Recht hat." Woran sich die Bemerkung knüpft: „In dieser Skepsis kann niemand leben.//Wir müssen über diese Skepsis hinaus, wir müssen sie v e r g e s s e n!") Und dies, obwohl er die anderslautende Interpretation Kuno Fischers mehrfach, zuerst wohl Ende 1867, studiert hat — womit sogleich auch die Antwort, Nietzsche sei diese „Fehlinterpretation" durch die Schriften Langes und Schopenhauers nahegelegt worden, als vordergründig zurückgewiesen werden kann. Recht verstanden aber gibt sie unserer Frage eine umfassendere Hinsicht, die wir wahren müssen, wenn wir Nietzsche zureichend, nämlich als Gestalt der Geschichte der abendländischen Metaphysik verstehen wollen: Warum können Ding an sich und Wahrheit in der Weise miteinander verknüpft sein, daß aus der Unerkennbarkeit des ersteren die Unmöglichkeit der letzteren folgt? Und warum ist dies bei Kant nicht so?

Erinnern wir uns bei dieser Frage daran, daß — von Nietzsche aus gesehen — für Kant das Ding an sich darum nicht erkennbar sein konnte, weil seiner Ansicht nach der Welt der Dinge im Hinblick auf die Erfordernisse der Moral Übersinnlichkeit zugesprochen werden muß, so daß sich die sinnliche Welt als inkongruente Erscheinung eines wahren Wesens der Dinge erweist, das im übrigen nur derjenige unverstellt zu erkennen vermag, der das Ding als solches — und nicht nur, wie der Mensch, als Erscheinung — im Anschauen schafft, nämlich der intuitus originarius, d. h. Gott. Gott? Wahrheit? Unerkennbarkeit der Wahrheit? Ahnen wir denn nichts? Haben wir nicht gesehen, daß bereits für den jungen Nietzsche Gott tot ist? Kann er darum vielleicht keine Wahrheit mehr annehmen? Und wenn, wie wir gesagt haben, Wahrheit für Nietzsche ein absolutes Sein voraussetzt, was hat das Werden mit dem Tod Gottes zu tun?

Uns dämmert, daß die Frage nach Nietzsches Voraussetzungen — woher sein Mißtrauen gegen den Augenschein rührt, das die Intuition des reinen Werdens impliziert, warum mithin die tiefste uns zugängliche Schicht auch die „wahrste" und nicht etwa eine vorläufige, unvollkommene, der sekundären Bearbeitung bedürftige ist[114] —, daß diese Frage nach Nietzsches Voraussetzungen über Kant hinaus nach den anfänglichen Voraussetzungen des abendländischen Denkens und d. h. der Metaphysik fragt, die Nietzsche überwinden möchte: Welches Verhältnis von Gott, Wahrheit, Sein und Werden setzt sie Friedrich Nietzsche voraus — den Namen dabei ganz im Sinne des Philosophen verstanden als ein solcher für ein Geschick ihrer selbst („Warum ich ein Schicksal bin", EH, 6/3, 363)?

Doch zunächst einmal haben wir festzuhalten, daß Nietzsche in bezug auf die Kantisch-Schopenhauerischen Ausführungen über das Verhältnis von Raum und Zeit letztere als „das belehrendste Monogramm alles dessen" bezeichnet, „was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt". Und dieses Monogramm zeigt das „ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen", seine Relativität und d. h. seine Nichtigkeit. Zwar lehren diese Nichtigkeit „wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht" (WaW I, 37), der Wandel der Materie mithin, doch ist, folgt man Schopenhauer, die Lehre des ewigen Werdens aus den anderen Gestaltungen des Satzes vom Grunde einerseits überhaupt nicht — der Raum als solcher kennt nur das starre, unveränderliche Beharren[115] —, andererseits allein unter großen Schwierigkeiten zu gewinnen: Insofern die Materie in ihrem Wesen, der den „Zustand zu *dieser Zeit* an *diesem Ort*"[116] bestimmenden Kausalität, den Raum mit der Zeit zu gegenseitiger Beschränkung vereinigt — erst die Verfugnis der bestandlosen Flucht der Zeit mit dem starren Beharren des Raumes führt die

Möglichkeit des Zugleichseins und der Veränderung, damit das Widerspiel von Dauer und Wechsel sowie den gegenwendigen Bezug von beharrender Substanz und veränderlicher Akzidenz[117] herbei —, insofern „trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden". Für das Werden, die bestandlose Flucht der Zeit aber bedeutet dies, daß sie an ihr den Widerstreit des Seins, des beharrenden Raumes erleidet. Statt von „Widerstreit" aber könnten wir im Hinblick auf das zweite Ergebnis unserer Interpretation auch von „Verstellung" sprechen. Verstellt nämlich wird in diesem Widerstreit die im Rückgang von der intuitiven Anschauung der Welt als tiefste zu erreichende Schicht des subjektiven Flusses der bloßen Empfindung, die für Nietzsche „wahrste", weil am wenigsten scheinhafte Schicht, indem sie in jener „höheren" Schicht der räumlich-kausalen Perzeption als Materie vorgestellt wird, wird doch so, wie gesagt, jener nur im Fortriß der Zeit gehaltene und in dieser seiner Haltlosigkeit mit einem reinen Werden gleichzusetzende Fluß in einen zähen Widerstreit mit dem Sein gefügt. Endgültig entschwindet das Werden anscheinend aber im feststellenden Zugriff des per Abstraktion aus der Anschauung zu gewinnenden Begriffs — weswegen, wie aus Nietzsches Darstellung des Heraklit in seiner Schrift über die Vorplatoniker zu entnehmen ist, die Erkenntnis „des ewigen und alleinigen Werdens" nur im Ausgang von der intuitiven Vorstellung gewonnen werden kann. Hatten wir das aber nicht im Auge, als wir auf S. 22 formalanzeigend bemerkten, daß das vorstellende Denken dem Werden nur insoweit — näherungsweise zumindest — zu entsprechen vermag, als es sein stellendes Wesen in der Weise zu übersteigen versucht, daß es sich ent-spricht? So daß Nietzsche es, wie Kant, für notwendig befände, „seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen)" (Kr. d. r. V., A 51, B 75) — weil diese andernfalls leer, d. h. sinnlos wären —, um diese Anschauung dann, der begrifflichen Fest-stellung entgegen, als Werdendes, schließlich gar, in der tiefsten uns erreichbaren Schicht, als reines Werden zu erfahren? Und — bedenkt man zudem daß „Anschauung" ja nicht nur „das Angeschaute", sondern auch „der Akt der Anschauung" bedeutet, daß dieser Doppelsinn aber bereits bei Kant insofern einsinnig ist, als der Akt der Anschauung das Angeschaute konstituiert, daß mithin zwischen Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung nicht geschieden werden kann — entspräche sich dergestalt das Denken nicht auch in der von der formalanzeigenden Bestimmung geforderten zwiefältigen Weise, daß das Denken sich selbst entspricht, indem es sich solcherweise von der sprachlichen Feststellung frei-, d. h. ent-spricht und so als Werdendes, das es in seinem Wesen ist, erfährt? In der Tat. Doch muß man, um den letzten Schritt in der Reihe dieser Überlegungen einsehen zu können, bereits hier im

Auge haben, daß für den frühen Nietzsche wie für Schopenhauer gemäß ihrer beider Theorie von der sekundären Natur des Begriffs — die zudem zumindest von Nietzsche eindeutig als sprachlich aufgefaßt wird — „alles Urdenken [...] in [vorbegrifflichen] Bildern [geschieht]" (WaW II, 488; dazu im folgenden). Indes werden wir noch sehen, daß diese formalanzeigende Bestimmung noch in einer ganz anderen Weise Ausfüllung erhalten kann; nicht zuletzt werden wir in diesem Zusammenhang Nietzsches Selbstkritik an der „Geburt der Tragödie": „Sie hätte s i n g e n sollen, diese ‚neue Seele' — und nicht reden!"[118] zu bedenken haben. Hier aber muß zunächst als drittes, indes noch nicht vollständig ausgewiesenes Ergebnis unserer Interpretation festgehalten werden, daß die Metaphysik in Nietzsches Augen auch — mag sogar sein: vor allem — ein Problem der Sprache ist, nämlich das des sprachlich verfaßten feststellenden Begriffs und der mit ihm hantierenden Logik. Dem Philosophen des Werdens, Heraklit, der „als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung [hat]; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt"[119], steht als Philosoph des Seins darum, laut Nietzsches Abhandlung über die Vorsokratiker, jener Denker gegenüber, der in seinem „Begriffsvermögen das entscheidende höchste Kriterium über Sein und Nichtsein, das heißt über die objektive Realität und ihr Gegentheil"[120] zu besitzen wähnt, Parmenides...

Vorderhand aber haben wir eigens die Kehre der Zeitatomenlehre zur Empfindungslehre zu bedenken, weil Nietzsche darin erkenntnistheoretische Voraussetzungen einholt, die er in einer dem Versuch unmittelbar vorausgehenden Notiz[121] aufgezeichnet hat. Ihre wichtigsten Gedanken lauten:

> Ich habe nichts als Empfindung und Vorstellung.
>
> Also kann ich diese nicht aus den Vorstellungs-Inhalten entstanden denken.
>
> [...]
>
> Wir können uns nichts denken, das nicht Empfindung und Vorstellung wäre.
>
> Somit auch nicht rein Zeit, Raum Welt existirend, aber ohne das Empfindende und Vorstellende.
>
> Ich kann mir das Nichtsein nicht vorstellen.
>
> Das Seiende ist Empfindung und Vorstellung.
> Das Nichtseiende wäre etwas, was nicht Empfindung und Vorstellung wäre.

Das Vorstellende kann sich nicht „nicht vorstellen", wegvorstellen.

Das Vorstellende kann sich nicht als geworden denken, noch als vergehend.

Unmöglich auch die Entwicklung der Materie, bis zum Vorstellenden.[122]

Denn es giebt gar nicht diesen Gegensatz von Materie und Vorstellung.

Die Materie selbst ist nur als Empfindung gegeben. Jeder Schluß hinter sie ist unerlaubt.

Die Empfindung und die Vorstellung ist die Ursache, daß wir an Gründe Stöße Körper glauben.

Wir können sie auf Bewegung und Zahlen zurückführen.

Mag eine Einflüssen nachspürende Untersuchung zu dem Ergebnis kommen, daß „der Ansatz und das Vokabular weitgehend Spir entlehnt sind"[123], so muß gleichwohl festgehalten werden, daß der in jenen Jahren „völlig unbekannte[...] Spir"[124] nur darum einen so großen Einfluß auf Nietzsche gewinnen konnte — noch im Sommer 1885 finden sich in dessen Aufzeichnungen Spuren der Auseinandersetzung mit Spir[125] —, weil der Denker hier in klarer Darstellung und in der Diskussion mit den wichtigsten zeitgenössischen Erkenntnistheorien seine eigene erkenntnistheoretische Grundposition — wenngleich sie auch in einem entscheidenden Punkte von derjenigen Spirs abweicht (s. dazu Anm. 127) —, vor allem aber seine Intuition der Welt als eines fortwährenden Werdens entfaltet sieht.

In dem von Nietzsche am 13.2. 1873, kurz nach seinem Erscheinen, aus der Basler Universitätsbibliothek entliehenen 1. Teil seines Hauptwerkes „Denken und Wirklichkeit" sucht sich Spir die Grundlagen für ein allein auf unmittelbar Gegebenes und Gewisses aufbauendes philosophisches System zu erarbeiten. Unmittelbar gewiß aber sind seinen Ausführungen zufolge nur unsere Empfindungen, als Einzelempfindungen, und, als unser „oberstes Denkgesetz", der Satz der Identität, in dem wir sowohl einen Begriff vom Wesen der Wirklichkeit als auch das „Prinzip der erfahrungsmäßigen Erkenntnis" besäßen.[126] Für Nietzsche ist neben dieser Grundlegung vor allem die erste von vier Hauptfolgerungen wichtig geworden, die Spir daraus zieht, daß nämlich das Geschehen, die Veränderung — die indes in seinen Augen, und darin unterscheidet sich Nietzsche von ihm, nicht zum wahren, ursprünglichen Wesen der Dinge gehört —, uns wirklich und zwar unmittelbar in der Sukzession der Empfindungen gegeben ist.[127] Nietzsche, für den in diesem Zusammenhang die von ihm an anderer Stelle negativ beantwortete (s. Anm. 77 und Anm. 127) Frage nach unmittelbaren Gewißheiten keine Rolle spielte, konnte hierin eine Bestätigung und Interpretation seiner Intuition der Welt

als eines ständigen Werdens sehen.[128] Wenn wir „nichts als Empfindung und Vorstellung haben", dann heißt das, daß wir aus der Empfindung, genauer: aus dem Fluß der Empfindung in der Form der Zeit durch räumlich-kategoriale Formung die materielle Wirklichkeit vorstellend herstellen, welcher Fluß aber als tiefste uns zugängliche Schicht für Nietzsche auch die wahrste ist. Dieser aber deutet, wie bereits erwähnt, auf dasjenige hin, was Nietzsche reines Werden nennt. Ihn bezeichnet er im Anschluß an Schopenhauer anfangs auch als „Wille". Empfindung des eigenen Leibes in der Zeit — so kann man nämlich die empirische Erfahrung umschreiben, aus der Schopenhauer im Ausgang von „Kants Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter"[129] durch eine für Nietzsche unmögliche „Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung"[130] sein metaphysisches Prinzip des „Willens" gewinnt. In diesem Sinne schreibt Schopenhauer in „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde":

> Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als *wollend.* Jedoch hat das Wollen viele Grade vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumiert, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt[131].

In einer der Vorstufen zur „Geburt der Tragödie", in der im Sommer 1870 abgefaßten Schrift „Die dionysische Weltanschauung", heißt es darum: „Was wir ‚Gefühl' nennen, das lehrt die auf Schopenhauers Bahnen wandelnde Philosophie als einen Komplex von unbewußten Vorstellungen und Willenszuständen begreifen."[132], womit Nietzsche nicht etwa nur die Philosophie Eduard von Hartmanns — von ihm nach anfänglicher zurückhaltender Zustimmung[133] wegen der christlichen Verkehrung des Schopenhauerschen Ansatzes[134] bereits in der 2. Unzeitgemässen Betrachtung auf das schärfste bekämpft —, sondern auch seine eigenen tastenden Ansätze meint. So notiert er beispielsweise im Zeitraum Ende 1870—April 1871: „Die Empfindung als Erscheinung, d. h. der Wille."[135] Und kurz darauf heißt es: „Der Wille ist die allgemeinste Erscheinungsform: d. h. der Wechsel von Schmerz und Lust"[136]. Dieses Zitat aber weist bereits auf den grundlegenden Unterschied hin, der zwischen der Willenskonzeption Nietzsches und derjenigen Schopenhauers besteht. In einem längeren, dem Umkreis der „Geburt der Tragödie" zugehörigen Fragment aus dem Frühjahr 1871[137] faßt Nietzsche diesen Unterschied wie folgt:

> Auch das gesammte Triebleben, das Spiel der Gefühle Empfindungen Affekte Willensakte ist uns — wie ich hier gegen Schopenhauer einschalten muß — bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt: und wir dürfen wohl sagen, daß selbst der „Wille"

> Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren ist.

Oder, wie es an anderer Stelle desselben Textes heißt, nichts anderes als die „allgemeinste Erscheinungsform, aus der und unter der wir alles Werden und alles Wollen einzig verstehen"[138]. Mit den Worten anderer Texte gesprochen: Der Wille ist zeitliche „Form des Werdens"[139], „ein höchst complicirtes Letztes in der Natur"[140], über das keine Wege der Erkenntnis hinausführen in ein Reich des Wesens, des ewigen Seins. Auch nicht diejenigen, die Kant — wie Nietzsche meint: aus der moralischen Nötigung, als Christ dem Menschen Freiheit, und sei es auch nur in einer intelligiblen Ordnung der Dinge, zusprechen zu müssen — und, sich auf Kant berufend, Schopenhauer eingeschlagen haben. Dessen Annahme, daß „ewiges Werden, endloser Fluß" der erscheinenden Welt „zur Offenbarung" eines solchen raum- und zeitlosen „Wesens des Willens" gehören[141], ist als metaphysische Annahme für Nietzsche bloße Spekulation oder, mit Kant zu sprechen, blinde Begrifflichkeit — wovon der auf Lange zurückgehende Terminus „Begriffsdichtung" augenscheinlich abgeleitet ist. „Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten", läßt Nietzsche in seiner Schrift über die Vorplatoniker Heraklit ausrufen[142], ohne daß er sich dafür auf irgendein Fragment stützen könnte — ein weiterer Hinweis darauf, daß für ihn das Problem der Metaphysik auch ein sprachliches Problem ist, daß für ihn der Glaube an ein absolutes Sein Folge der begrifflichen Feststellungen, Glaube an die Grammatik ist.

Aber — so haben wir hier, unseren Gedankengang unterbrechend, zu fragen, spricht denn nicht auch Nietzsche von einem solchen Sein, und zwar nicht nur in den später veröffentlichten Schriften dieser Frühphase seines Philosophierens, bei denen, wie bereits angedeutet, persönliche Rücksichten, vor allem Hoffnungen auf die Sache Wagners in Anschlag zu bringen sind, sondern auch in den rücksichtslos von seinem eigenen Ansatz kündenden privaten Notizen, beispielsweise in der eben interpretierten Zeitatomenlehre? Heißt es da nicht im Anschluß an die Ableitung des *einen* Zeitpunktes: „Die Realität der Welt bestünde dann in einem *verharrenden* Punkte"[143]? Ist dies kein Sein? Und fährt Nietzsche nicht unmittelbar darauf fort:

> Die Vielheit entstünde dadurch, daß es vorstellende Wesen gäbe, welche diesen Punkt in den kleinsten Zeitmomenten wiederholt dächten: Wesen, welche den Punkt auf verschiedenen Zeitpunkten als nicht identisch annehmen und jetzt diese Punkte gleichzeitig nehmen.[144],

um dann das Werden der Welt als Täuschung des Vorstellungsapparates zu erweisen:

> die Vorstellung construirt sie [die Zeitfiguren] als ein Nebeneinander und erklärt jetzt diesem Nebeneinander gemäß den Fortgang der Welt: reine Übertragung in eine andere Sprache, in die des Werdens.[145]?

In der Tat — es hat an dieser Stelle den Anschein, als bestünde für Nietzsche die „wahre" Realität der Welt in einem verharrenden Sein und als sei für ihn das Werden täuschender Augenschein. Jedoch — wird nicht dementgegen dieser Zeitpunkt von ihm als „mit einer constanten Kraft wirkend"[146] gedacht, als „eine punktuelle Kraft, welche zu jedem späteren Zeitmomente ihrer Existenz eine Relation"[147] hat? Und bemerkt er in Übereinstimmung damit nicht ausdrücklich:

> In jedem kleinsten Moment müßte die Kraft verschieden sein: aber die Aufeinanderfolge wäre in irgendwelchen Proportionen und die vorhandene Welt bestünde in der Sichtbarwerdung dieser Kraft-Proportionen, d. h. Übersetzung ins Räumliche.[148]?

So daß mit der oben angesprochenen „Übersetzung ins Werden" ganz im Sinne unserer früheren Ausführungen die Übertragung des reinen Werdens oder Wirkens in der Zeit ins Räumliche gemeint wäre, woraus das Widerspiel von Verharren und Vergehen, von Beständigkeit und Veränderung hervorgeht, d. h. das, was wir als Werden vor Augen haben? So ist es. Anders als in den später zu besprechenden, bewußt ein absolutes Sein voraussetzenden Texten darf der Aufschein eines solchen in diesem nur flüchtig ausgeführten Versuch, eben weil er zum Ziele hat, das augenscheinliche Sein der Welt auf ein reines Werden zurückzuführen, nicht anders gedeutet werden denn als Ausfluß der von Nietzsche hier nicht bedachten, hingegen bei Spir thematisierten Tatsache, daß es unserem vorstellenden Denken unmöglich scheint, Werden rein als solches, d. h. ohne Bezug auf ein identisches Sein zu denken — ganz abgesehen von dem damit zusammenhängenden Problem, daß der Begriff „Werden" selber eine Feststellung, d. h. ein „Sein" ist — und das Bedingte ohne Bezug auf ein Unbedingtes (welchen Schwierigkeiten schließlich die Konzeptionen der ewigen Wiederkunft des Gleichen und des Willens zur Macht Rechnung tragen werden): Das Werden kann scheinbar von uns nur als gehalten im, und das meint: bedingt durch, ein sich in diesem haltendes, unbedingtes Sein begriffen werden.[149] Vermag das vorstellende Denken schon die Bewegung — den Fluß der bloßen, unbestimmten Empfindungen in der Zeit —, den reinen Vollzug des „Lebens" nicht anders als durch Fest-stellungen (räumlicher und kategorialer Art), durch Umsetzung in Bestimmtheiten zu fassen, so naturgemäß erst recht nicht ihr bzw. sein Währen. Wenn Nietzsche im Fragment über die vorplatonischen Philosophen als Lehre Heraklits anführt, „daß das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und daß es für sie *keine andre Art Sein* giebt"[150], so kommt genau dies darin zum Ausdruck, ebenso wie in dem bald darauf folgenden Satz: „Das

ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung"[151]; *ist* doch das Ewige und zwar, folgt man den Bestimmungen der abendländischen Metaphysik, als das höchste Sein. (Mit dieser Denkvoraussetzung eines gegenwendigen Bezuges von Sein und Werden aber hängt eine weitere, von Nietzsche hier ebenfalls nicht gesehene Fragwürdigkeit zusammen: Wenn denn die „Realität der Welt" in einem wirkenden, d. h. springenden Zeitpunkte bestehen, ihre Vielheit aber dadurch entstehen soll, daß es vorstellende Wesen gibt, „welche diesen Punkt in dem kleinsten Zeitmomente wiederholt denken", d. h. „den Punkt auf verschiedenen Zeitpunkten als nicht identisch annehmen und jetzt diese Punkte gleichzeitig nehmen"[152], darüber hinaus sich selbst aber, wie Nietzsche in jener der Zeitatomenlehre unmittelbar vorausgehenden Notiz sagt,[153] „nicht als geworden [...], noch als vergehend" denken können, somit als Vorstellende außerhalb dieser Folge von Zeitmomenten stehen und dennoch selber nichts anderes sein können als der sich eben darin setzende eine Zeitpunkt — so muß die Frage gestellt werden, wie denn die Selbstentgegensetzung dieses Punktes zu denken sei?)

Zu der Vorstellung der Ewigkeit aber lehrt jene Notiz des weiteren, daß sie in nichts anderem begründet ist, als daß „[i]ch [...] mir das Nichtsein nicht vorstellen [kann]"[154]: Sie ist ein Glaube, der durch den Bau unseres Erkentnisvermögens bedingt ist. „Wir können uns nichts denken", heißt es dort, „das nicht Empfindung und Vorstellung wäre. // Somit auch nicht rein Zeit, Raum Welt [d. h. nach Schopenhauer: Kausalität] existirend, aber ohne das Empfindende und Vorstellende."[155] Ebendies aber ist die aus der Kritik der reinen Vernunft erwachsende Lehre Kants:

> daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.[156].

Mit Nietzsches Worten in der Schrift über die Vorplatoniker:

> Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in irgend einen fabelhaften Urgrund der Dinge, gelangen und selbst in den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, in Raum Zeit und Kausalität gewinnen wir nichts, was einer veritas aeterna ähnlich sähe.[157]

Als von uns für und entworfene Welt ist die Welt der Erscheinungen, wie Nietzsche in der Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge" sagt, „durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punct, der ‚wahr an sich', wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre"[158]

— die Suche der Metaphysik nach einem solchen archimedischen Punkt ist darum nicht nur vergebens, sondern von vornherein auch verfehlt: Wenn die Welt anthropomorphischen Wesens ist, dann hat sie die Welt auch anthropomorphisch auszulegen: „Ihre Eigenschaften an sich gehen uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken", bemerkt Nietzsche im Sommer 1872— Anfang 1873[159]. Und an anderer Stelle heißt es, wie bereits gehört (s. S. 11):

> Sobald man das Ding an sich erkennen will, so ist es eben diese Welt — erkennen ist nur möglich, als ein Wiederspiegeln und Sichmessen an einem Maße (Empfindung).[160]

Doch bedeutet dies eben nicht nur, wie es bereits bei Schopenhauer zu beobachten ist, bei der Bestimmung des „Wesens der Welt" (reductio) vom Menschen ausgehen, sondern auch einbekanntermaßen bei ihm stehenbleiben zu müssen, zu gestehen, daß derartige Aussagen der Philosophie kein An-Sich der Dinge betreffen, sondern bestenfalls „die allgemeinste Erscheinungsform, aus der und unter der wir alles Werden und alles Wollen einzig verstehen". Für Nietzsche aber ist dies, wie gesehen, der Fluß der Empfindung in der Zeit. Derweise könnte sich die Welt in durchgängig anthropomorphischer Sicht als eine Ansammlung von Empfindungskomplexen erweisen; Nietzsche schreibt Sommer 1872—Anfang 1873[161]:

> Wenn alles Empfindung hat, so haben wir ein Durcheinander von kleinsten größeren und größten Empfindungscentren. Diese Empfindungscomplexe, größer oder kleiner, wären „Wille" zu benennen.

Womit Nietzsche an Schopenhauer anknüpft, ohne daß er sein „metaphysisches Prinzip", gleich diesem, für eine Bestimmung des An-Sich der Dinge hielte, so daß es, streng genommen, diesen Titel nicht mehr verdient.

Daß nämlich den Philosophen auch in der „Intuition" keine „Art von Wunder-Augenglas" zur Hand ist, „mit dem sie direct in's ‚Wesen' sehen" können, dies lehrt nicht erst diese ironische Bemerkung aus dem 162. Aphorismus des ersten Teils von „Menschliches, Allzumenschliches"[162], vielmehr geht dies in wünschenswerter Deutlichkeit bereits aus früheren Texten hervor, in denen Nietzsche das Wesen dieser Erkenntnisart bedenkt. Doch mögen jene Texte hier nicht etwa nur darum angeführt sein, weil sie einen weiteren — wie spätere Auseinandersetzungen mit anderen Auslegungen zeigen werden — notwendigen Beleg für unsere These liefern, daß bereits Nietzsches Philosophie der Frühzeit nur relative „Wahrheit" beansprucht, sondern auch, weil sie das — wie bereits der Versuch der Zeitatomenlehre erkennen läßt — für Nietzsches Philosophieren wichtige Thema des Verhältnisses von Wissenschaft, Philosophie und Kunst bedenken.

4. Zum ersten Male: Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Kunst — Der Begriff der Intuition

So ist in einem aus der Zeit Sommer 1872—Anfang 1873 stammenden Fragment[163], das in das 3. Kapitel der in den Märztagen des Jahres 1873 geschriebenen Schrift über die Vorplatoniker Eingang gefunden hat[164], nachfolgende Passage zu lesen:

> Das philosophische Denken ist mitten in allem wissenschaftlichen Denken zu spüren: selbst bei der Conjektur.

(Was im unmittelbar folgenden Fragment[165] so formuliert wird: „Es giebt keine aparte Philosophie, getrennt von der Wissenschaft: dort wie hier wird gleich gedacht.")

> Es [das philosophische Denken] springt voraus auf leichten Stützen: schwerfällig keucht der Verstand hinter drein und sucht bessere Stützen, nachdem ihm das lockende Zauberbild erschienen ist. Ein unendlich rasches Durchfliegen großer Räume! [...] Es ist Flügelschlag der Phantasie, d. h. ein Weiterspringen von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden. Hier und da von Möglichkeit zu einer Sicherheit und wieder zu einer Möglichkeit. —
>
> Was ist aber eine solche „Möglichkeit"? Ein Einfall z. B. „es könnte vielleicht". Aber wie kommt der Einfall? Mitunter zufällig äußerlich: ein Vergleichen, das Entdecken irgend einer Analogie findet statt. Nun tritt eine Erweiterung ein. Die Phantasie besteht im schnellen Ähnlichkeitenschauen. Die Reflexion mißt nachher Begriff an Begriff und prüft. Die Ähnlichkeit soll ersetzt werden durch Causalität.

Unter „philosophischem Denken" versteht Nietzsche hier somit das von der Phantasie — einer „unlogische[n] Macht", wie er in der entsprechenden Passage der Schrift über die Vorplatoniker hervorhebt[166] — geleitete Denken, d. h., so wird ein im folgenden zitierter Text auch wörtlich belegen, die Intuition. Doch ist dieses Denken nicht nur in der Philosophie — gleichgültig, ob man damit die traditionelle Metaphysik meint oder Nietzsches eigene frühe oder späte denkerische Ansätze im Auge hat[167] —, vielmehr auch in der Wissenschaft, ja sogar im alltäglichen Denken anzutreffen, wenngleich es hier weniger stark ausgeprägt erscheint als in der Wissenschaft, für die hinwiederum das gleiche im Verhältnis zur Philosophie gilt: Die Differenzierung kommt, wie Nietzsche einigermaßen unbestimmt sagt, nur durch unterschiedliche „Grade und Quantitäten" zustande: „alle Menschen sind künstlerisch philosophisch wissenschaftlich usw."[168] Zu welcher Notiz anzumerken ist, daß der Kunst insofern eine Sonderstellung zukommt, als ihr „anschauendes Denken" die höchste Kraft der Phantasie erfordert, ohne irgend auf Begriffe bezogen zu sein. Nächst der Kunst aber verlangt die Philosophie ein Höchstmaß an Intuition,

da sie anders als die Wissenschaft, die die Empirie in einzelne Teilbereiche aufgliedert, ehe sie denn dort jeweils Zusammenfassungen unternimmt, eine Zusammenschau der Gesamtheit der Phänomene versucht.

Wenn damit für den frühen Nietzsche das Wesen des Denkens darin besteht, daß die Phantasie Ähnlichkeiten erschaut, d. h. in der Anschauung voraussetzt, die dann schließlich begrifflich und damit reflexiv eingeholt werden, so ist dies eine Theorie des Denkens und des hermeneutischen Zirkels ("Man muß beim Denken schon haben, was man sucht, durch Phantasie — dann erst kann die Reflexion es beurtheilen."[169]), die sich mit Notwendigkeit aus der durch Schopenhauer beeinflußten — von uns erst später eingehend abgehandelten — Auffassung Nietzsches ergibt, daß Begriffe sekundärer Natur, nämlich durch Abstraktion aus der Anschauung gewonnen sind. Heißt es bei Schopenhauer: „Alle Begriffe, alles Gedachte sind ja nur Abstraktionen, mithin Teilvorstellungen aus jener [der Anschauung] und bloß durch Wegdenken entstanden. [...] Alles Urdenken geschieht in Bildern."[170], so analog bei Nietzsche: „Dem Begriff entspricht zuerst das Bild, Bilder sind Urdenken"[171]. Wobei man im Auge behalten muß, daß derjenigen Kraft der Phantasie, „welche das Ähnliche auswählt und betont", eine solche vorhergehen muß, „die die Bilderfülle [d. h. die Welt der Anschauung] erzeugt"[172]: „Es ist zwiefach eine künstlerische Kraft da, die bildererzeugende und die auswählende."[173] Wenn derweise die Phantasie selbst dasjenige erzeugt, was sie entdeckt und das begriffliche Denken hernach erst einholt, so daß — wie wir bereits auf S. 17 f. ausgeführt haben — das menschliche Vorstellungsvermögen, der Intellekt, selbst dasjenige vorstellt, was es dann in die Unverborgenheit herstellt, um es dort begrifflich erfassen zu können („Es ist ein langer Weg bis zur Abstraktion."[174]), dann bestätigt das die schon früher (S. 8) aufgestellte These, daß laut Nietzsche der Erkenntnisapparat kunstschaffend und der Intellekt mithin in seinem Wesen als Phantasie zu begreifen ist.

In diesem Geschehnis, daß der menschliche Intellekt seine eigene Voraus-setzung ent-deckt, indem er sich an diese anmißt, ist aber dessen Grund- oder Wesensgeschehnis, und das bedeutet zugleich: dasjenige der Wahrheit, zu erkennen — solches lehrt eine Analyse seiner Grundfunktion, des im philosophischen Bereich sich als das Streben nach Zusammenschau des Seienden äußernden Strebens nach Identifikation von Ähnlichkeiten[175]: In der Abhandlung über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" geht dem Abschnitt, in dem das von der Phantasie geleitete philosophische Denken am Beispiel des Thales beschrieben wird, der Satz voran, daß diesen