

BEITRÄGE ZU FRIEDRICH NIETZSCHE

YI-PING XIA

**DER MENSCH ALS *DAS NOCH  
NICHT FESTGESTELLTE THIER***

*Nietzsches anthropologische Subjektivitätskritik*

SCHWABE VERLAG



# **Beiträge zu Friedrich Nietzsche**

## **Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches**

**Andreas Urs Sommer (Hg.)**

**Band 27**

Yi-Ping Xia

# **Der Mensch als *das noch nicht festgestellte Thier***

**Nietzsches anthropologische Subjektivitätskritik**

**Schwabe Verlag**



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden. Die Verwendung des Inhalts zum Zwecke der Entwicklung oder des Trainings von KI-Systemen ohne Zustimmung des Verlages ist untersagt.

Korrekturat: Ulrike Ebenritter, Gießen

Gestaltungskonzept: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck: Prime Rate Kft., Budapest

Printed in the EU

Herstellerinformation: Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG,  
St. Alban-Vorstadt 76, CH-4052 Basel, [info@schwabeverlag.ch](mailto:info@schwabeverlag.ch)

Verantwortliche Person gem. Art. 16 GPSR: Schwabe Verlag GmbH,  
Marienstraße 28, D-10117 Berlin, [info@schwabeverlag.de](mailto:info@schwabeverlag.de)

ISBN Printausgabe 978-3-7965-5532-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5533-6

DOI 10.24894/978-3-7965-5533-6

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

*Meinen Eltern  
und meiner Frau Chien-Yen Pai*



# Inhalt

<b>Dank</b> .....	11
<b>Einleitung</b> .....	13
1. Problemhorizont und Gliederung .....	13
2. Methodologische Reflexion .....	18
<b>I. Sprachkritik als Metaphysikkritik</b> .....	25
I.1 Descartes' <i>cogito</i> und die «Verführung der Sprache» .....	25
I.2 Die kritische Kraft der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft .....	32
I.3 Das metaphorische Wesen der Sprache .....	41
<b>II. Transzendentalphilosophie unter der Perspektive des Lebens</b> .....	51
II.1 Kants «unbewußter Dogmatismus» .....	51
II.2 Historisch-philosophischer Kontext .....	57
II.2.1 Nietzsche und der frühe Neukantianismus .....	57
II.2.2 Nietzsche und der Darwinismus .....	67
II.3 Naturalisierung und Historisierung des Erkenntnissubjekts .....	71
II.3.1 Sinnesphysiologie, Sinnestäuschung und deren Paradox ....	71
II.3.2 Geschichtlichkeit der begrifflichen Konstruktion .....	78
II.3.3 Erkenntnis als «regulative Fiktion» .....	85
II.4 Fazit .....	87
<b>III. Umwertung der Vernunft: Nietzsche mit und gegen Schopenhauer</b> .....	89
III.1 Ästhetik als Vernunftkritik .....	90
III.1.1 Schopenhauers Willensmetaphysik .....	90

III.1.2	Ästhetische Kritik der Vernunft in <i>Die Geburt der Tragödie</i> .....	97
III.2	Vitalismus des Leibes bei Schopenhauer .....	100
III.3	Nietzsches Kritik des Willensbegriffs .....	104
III.3.1	Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff bei Philipp Mainländer und Julius Bahnsen .....	104
III.3.2	Entwicklungsgeschichtliche und mechanistische Auflösung des Willensbegriffs .....	114
III.4	Plastizität des Charakters und Selbstwerdung des Individuums ....	123
III.5	Fazit .....	131
<b>IV.</b>	<b>Moral, Bewusstsein und Vernatürlichung des Menschen</b> .....	133
IV.1	Der Ursprung und das Wesen des menschlichen Handelns .....	134
IV.1.1	Untergrabung des Vertrauens zur Moral .....	134
IV.1.2	Das willensmäßige Handeln unter der Perspektive der Physio-Psychologie .....	138
IV.1.3	Umdeutung des freien Willens .....	149
IV.1.4	Der Leib als Herrschaftsgebilde und sein schöpferisches Potenzial .....	155
IV.1.5	Zum Triebbegriff .....	162
IV.2	Leben und Natur .....	168
IV.2.1	Antidarwinistische Prägung .....	168
IV.2.2	«Grundtext homo natura» und der Wille zur Macht .....	173
IV.2.3	Die Umwertung aller Werte und das schöpferische Leben ...	178
IV.2.4	Der Wille zur Macht als Nietzsches heuristische, lebenssteigernde Hypothese .....	183
IV.3	Die Oberflächlichkeit des Bewusstseins .....	189
IV.3.1	Bewusstsein als Begleiterscheinung .....	189
IV.3.2	Der Phänomenalismus der inneren Welt: Eine Interpretation zu FW 354 .....	199
IV.4	Exkurs 1: Nietzsches Wissenschaftskritik .....	211
IV.5	Exkurs 2: Nietzsche und Emersons Individualismus .....	215
IV.6	Fazit .....	220
<b>V.</b>	<b>Kulturpathologische Diagnose der Moderne</b> .....	223
V.1	Nietzsches Kritik am Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts ....	225

V.2	Diagnose der Moderne .....	233
V.2.1	Die Vermittelmäßigung und Schwächung des modernen Menschen: Nietzsche liest John Stuart Mill .....	233
V.2.2	Renaissance als mögliche Überwindung der Moderne .....	246
V.2.3	<i>Décadence</i> , Willenskrankheit und Gesundheit .....	260
V.3	Skeptische Größe: Eine Interpretation zu JGB 208–212 .....	272
V.4	Fazit .....	280
	<b>Schlussbemerkung</b> .....	283
	<b>Literatur- und Siglenverzeichnis</b> .....	287
	Siglenverzeichnis .....	287
	Ausgaben von Nietzsches Werken .....	287
	Schriften Nietzsches .....	287
	Ausgabe von Kants Werken .....	288
	Ausgaben von Schopenhauers Werken .....	288
	Schriften Schopenhauers .....	288
	Literaturverzeichnis .....	289
	1. Historische Quellen .....	289
	2. Sekundärliteratur .....	291
	<b>Sachregister</b> .....	301
	<b>Personenregister</b> .....	303



# Dank

Das Buch geht auf meine im Wintersemester 2023/2024 an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eingereichte Dissertation zurück. Mein Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Prof. Dr. Andreas Urs Sommer für seine ständige Ermutigung und Unterstützung, die meine Promotionszeit begleitet haben. Ich bedanke mich auch herzlich bei Prof. Dr. Katharina Grätz und Prof. Dr. Sebastian Kaufmann, die einige Kapitel meiner Arbeit gelesen und mir wertvolle Anregungen gegeben haben. Besonders habe ich von dem von Herrn Sommer, Frau Grätz und Herrn Kaufmann seit vielen Jahren in Freiburg geleiteten Nietzsche-Kolloquium profitiert; sie haben mir gewissermaßen beigebracht, wie Nietzsche zu lesen ist.

Ich danke ebenfalls meinen Freunden und Kolleginnen in Freiburg, mit denen ich gemeinsam einen Nietzsche-Lesekreis organisiert habe. Die langjährige Diskussion und Begleitung waren eine der schönsten Erfahrungen meines Lebens. Diese Freunde und Kolleginnen sind: Víctor Muriel Martín, Jorge Luis Cerna Solis, Osman Choque-Aliaga, Heehyun Jung, Hwi Yang Kim, Yulius Tandyanto, Yuanyuan Wang, Yuxi Wang, Xiaodan Yuan, Yanying Bi und Xinyu Liao. Außerdem möchte ich Shiwen Wang, Jing Zhou, Wenliang Song, Hsuan-Chen Chen und Po-Yi Yeh für ihre Freundschaft, den anregenden Gedankenaustausch und ihre Begleitung in manchen entmutigenden Momenten danken.

Zudem möchte ich mich beim Nietzsche-Kolleg der Klassik Stiftung Weimar bedanken, das mir im Jahr 2025 einen zweimonatigen Forschungsaufenthalt im Nietzsche-Archiv ermöglichte, insbesondere bei Prof. Dr. Helmut Heit und Dr. Corinna Schubert.

Schließlich gilt mein tief empfundener Dank meinen Eltern und meiner Frau, ohne deren Unterstützung meine Promotion wohl kaum möglich gewesen wäre.

Taipei, Februar 2026

Yi-Ping Xia



## 1. Problemhorizont und Gliederung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Problematik ‹Was ist der Mensch?› bei Nietzsche, die als Schnittpunkt zwischen Subjektivitätsphilosophie und philosophischer Anthropologie angesehen werden kann. Die Frage ‹Was ist der Mensch?› zählt zu den wichtigsten und vielschichtigsten Fragen der Philosophie. Der berühmteste Fall ist zweifellos Immanuel Kant, der die erkenntnistheoretische Frage ‹Was kann ich wissen?›, die moralische Frage ‹Was soll ich tun?› und die religiöse Frage ‹Was darf ich hoffen?› letztlich auf die anthropologische Frage ‹Was ist der Mensch?› zurückführt.<sup>1</sup>

Obwohl die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität ihren Anfang bei Descartes nimmt und sich die philosophische Anthropologie erst seit dem 18. Jahrhundert allmählich herausbildet, lässt sich die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen bis in die Antike zurückverfolgen. Es handelt sich – wie das Orakel von Delphi formuliert – wohl um die grundlegendste Aufforderung: *gnōthi seauton*. Das Interessante an dieser Frage ist, dass jede Antwort darauf weniger das letzte Rätsel des Menschen entschlüsselt, als vielmehr den Menschen gerade durch jede Antwort neu bestimmt. Der Mensch als *zoon logon echon* oder *zoon politikon* bei Aristoteles, als Abbild Gottes im Christentum, als *cogito* bei Descartes, als *animal metaphysicum* bei Schopenhauer, als *animal symbolicum* bei Cassirer oder als Dasein bei Heidegger – all diese Antworten legen, zusammengenommen, weniger ein unveränderliches Wesen des Menschen frei, als dass sie die dynamische Eigentümlichkeit desselben erhellen, nämlich sich durch beständige Selbstbefragung zu verstehen – oder auch zu schaffen.

Die Problemstellung der Bestimmung des Menschen hat im 19. Jahrhundert einen bedeutenden konzeptionellen Wandel durchlaufen, insofern als das Paradigma des Diskurses der modernen Subjektivitätsphilosophie zunehmend durch die Fragestellung der philosophischen Anthropologie relativiert wird, sodass eine apriorische oder transzendente Bestimmung des Menschen wesentlich schwieriger, wenn nicht gar unmöglich wird. Im Vergleich zum 18. Jahrhundert, das gemeinhin als das Zeitalter der Aufklärung oder der Vernunft gilt,

---

1 Kant AA IX, 25.

wird das 19. Jahrhundert als das Zeitalter sowohl der Geschichte als auch der Wissenschaft betrachtet.<sup>2</sup> Das Verständnis des Menschen wird nunmehr aus biologischen, historischen und sozialen Bedingungen hergeleitet, und er wird auch zunehmend unter dem Gesichtspunkt seiner Kontinuität mit der Natur gedacht. Die Sprachwissenschaftler betrachten die Sprache nicht mehr als Schöpfung Gottes, sondern führen sie auf ihre geschichtlichen Ursprünge zurück; die Historiker sind bestrebt, den spekulativen Idealismus abzuschütteln und stattdessen die wirklichen Geschehnisse zu dokumentieren; unter dem gewaltigen Einfluss des Darwinismus lösen die Biologen die Bindung des Lebens an Gott und erklären die Formen und Funktionen der Organismen auf evolutionäre Weise.

Die große Erosionskraft von Wissenschaft und Geschichte erschüttert dabei alle überkommenen Wahrheitsüberzeugungen grundlegend, wie Nietzsche einmal im Nachlass schrieb: «Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben» (NL 1880 3[19], KSA 9, 52). Oder, um mit Marx zu sprechen: «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht.»<sup>3</sup> Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es gerade, zu ergründen, wie Nietzsche die tradierte rationale Subjektauffassung entkräftet und wie sich seine anthropologische Subjektivitätskritik bzw. seine Überlegungen zum Menschen und zum Leben vor diesem historischen Hintergrund und in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaften entfalten. Doch anders als die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, zu der Nietzsche zweifelsohne viele Denkimpulse gegeben hat, lotet Nietzsche die Stellung des Menschen im Kosmos nicht in wissenschaftlich-schematischer Weise aus. Selbst wenn er zahlreiche naturwissenschaftliche Ergebnisse und historisch-vergleichende Studien aufnimmt, ist die Wissenschaft selbst auch Gegenstand seines Denkens. Das Ziel seiner «Verunsicherung konsolidierter Menschenlehren»<sup>4</sup> bzw. seine These, der Mensch sei «das noch nicht festgestellte Thier» (JGB 62, KSA 5, 81), liegt vielmehr darin – so die Grundthese dieser Arbeit –, die Gestaltungsfähigkeit und das schöpferische Potenzial des Menschen wieder zu eröffnen.

Das erste Kapitel beginnt mit Nietzsches Kritik an Descartes, die im Wesentlichen als eine Sprachkritik zu verstehen ist, da Descartes mit seinem berühmten Satz *cogito, ergo sum* die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität einleitet. Diese Sprachkritik soll im Kontext der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts untersucht werden, um aufzuzeigen, dass ihre Reichweite keineswegs auf Descartes beschränkt ist, sondern vor allem

---

2 Ein Überblick über Nietzsches Auseinandersetzung mit den Wissenschaften im zeitgenössischen Kontext vgl. Heit & Heller 2014.

3 Marx & Engels 1848, 5.

4 Bertino & Stegmaier 2015, 71.

die in der abendländischen Philosophie verwurzelte «Sprach-Metaphysik» (GD Vernunft 5, KSA 6, 77) ins Visier nimmt. Im Mittelpunkt steht folglich Nietzsches kritische Aneignung der Sprachtheorien von Max Müller, Heymann Steinthal und Gustav Gerber. Das sprachkritische Bewusstsein hat Nietzsche dazu veranlasst, sich vor der hypostasierenden Kraft der Sprache zu hüten und den Gedanken eines einheitlichen Subjekts hinter sich zu lassen. Den weiteren Kapiteln liegt das erste Kapitel insofern zugrunde, als Nietzsche auch in anderen Themenbereichen – etwa Leib, Wille oder Bewusstsein – ein sprachkritisches Bewusstsein aufweist.

Im zweiten Kapitel geht es um Nietzsches Naturalisierung und Historisierung der kantischen Erkenntnistheorie, die sich zwar von Descartes' *cogito* distanzieret, aber dennoch ein transzendentes Erkenntnissubjekt voraussetzt. Die Forschung hat bereits gezeigt, dass Nietzsche Kant kaum aus erster Hand gelesen, sondern ihn vor allem über die Vermittlung früher Neukantianer wie Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann und Kuno Fischer rezipiert hat. In diesem Kapitel soll untersucht werden, wie Nietzsche durch seine kritische Rezeption des bereits naturalistisch und skeptisch geprägten frühen Neukantianismus Kants Erkenntnistheorie naturalisiert und historisiert. Dabei wird deutlich werden, dass Nietzsche die Fragestellung der Erkenntnistheorie radikal umgestaltet: Er fragt nicht mehr nach der Begründung der Erkenntnis, sondern begreift die Erkenntnis aus der Perspektive des Lebens als regulative Fiktion. Das menschliche Subjekt mit seinen vermeintlichen «Vermögen» kann demnach nicht transzendental begründet werden. Die Welt wird zwar vom Subjekt konstruiert, doch auch das Subjekt selbst erweist sich als Konstruktion.

Während Descartes und Kant den Menschen als vernunftbegabtes Wesen begreifen, bricht Schopenhauer entschieden mit dieser philosophischen Tradition. Das dritte Kapitel widmet sich Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer, der wie kaum ein anderer vor ihm den triebhaften Willen und den Leib als Kern des Menschen auffasst. Während der frühe Nietzsche noch von Schopenhauer begeistert ist und dessen Willensmetaphysik in seinem philosophischen Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* aufgreift, distanzieret er sich im Verlauf seines Denkens zunehmend von ihm. Diese Distanzierung soll im historischen Kontext der Schopenhauer-Schule entfaltet werden, da einige Schopenhauerianer entweder als Inspirationsquelle oder als Kontrastfolie in Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer eine Rolle spielen – ein Aspekt, der vergleichsweise wenig erforscht ist. Es wird sich zeigen, dass Nietzsche zwar Schopenhauer in der Priorisierung von Wille und Leib gegenüber der Vernunft folgt, dessen metaphysisches und vitalistisches Verständnis des Leibes jedoch ablehnt. Darüber hinaus werden die gegensätzlichen Auffassungen Schopenhauers und Nietzsches vom menschlichen Charakter zu thematisieren sein. Trotz seiner Kritik an Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters wür-

digt Nietzsche Schopenhauer als Persönlichkeit für dessen heroische Selbstwerdung, die im Massenzeitalter der Moderne weitgehend verloren gegangen ist.

Obwohl die vorliegende Arbeit teilweise auf die Philosophien Descartes', Kants und Schopenhauers eingeht, werden diese überwiegend als Bezugspunkte für die Entfaltung der Sprach-, Erkenntnis- und Willenskritik bei Nietzsche herangezogen. Die ersten drei Kapitel ebnen zudem den Weg für das vierte und fünfte Kapitel, in denen Nietzsches eigenes Verständnis von Mensch, Leben und Natur im Mittelpunkt steht.

Die Kritik an Descartes' *cogito*, die Naturalisierung und Historisierung des Erkenntnissubjekts sowie die Verlagerung der menschlichen Subjektivität in den triebhaften Willen bzw. in den Leib führen konsequenterweise zu einer radikalen Infragestellung der grundlegenden Voraussetzung der Moral – nämlich der Transparenz des (Selbst-)Bewusstseins –, die als das Hauptmerkmal der modernen Subjektivitätsphilosophie gilt. Das Ziel des vierten Kapitels besteht darin, zu ergründen, wie Nietzsche durch seine kritische Aneignung der Physio-Psychologie und der Biologie des 19. Jahrhunderts zu einem grundlegend neuen Nachdenken über das moralische Handeln bzw. über das Motiv gelangt. Es wird gezeigt werden, dass der Mensch als organisches Wesen ursprünglich und wesentlich nicht zweckmäßig oder zielgerichtet, sondern spontan, aktiv und kraftentladend handelt – ein Zug, der zugleich das wesentliche Moment des Über-sich-Hinausgehens des Lebens kennzeichnet. Diese Einsicht beschränkt sich nicht auf das moralische Handeln, sondern erstreckt sich auf das menschliche Handeln im Allgemeinen und damit auch auf das Selbstverständnis des Menschen. Darüber hinaus werden sowohl der Leibbegriff als auch der insbesondere in der anglophonen Forschung intensiv diskutierte Triebbegriff thematisiert. Daran anschließend wird in diesem Kapitel argumentiert, dass Nietzsches Degradierung des Bewusstseins zur Oberfläche und Begleiterscheinung letztlich seiner Moralkritik dient. Durch die Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts entwickelt Nietzsche den Gedanken des Willens zur Macht, der das Steigerungs- und Schöpfungspotenzial des Lebens und der Natur aufzeigt. Hinsichtlich seines erkenntnistheoretischen Status stellt Nietzsche den Willen zur Macht jedoch nicht als ontologische Wahrheit, sondern als heuristische Hypothese dar. Aufgrund seines einerseits umwertenden, andererseits erkenntnistheoretisch-hypothetischen Charakters wird die vorliegende Arbeit den Willen zur Macht als Nietzsches lebenssteigernde Hypothese interpretieren.

Darüber hinaus besteht eine zentrale Aufgabe dieser Arbeit darin, zu argumentieren, dass zwischen Nietzsches Lektüre der Lebenswissenschaften und seinem heroisch-schöpferischen Menschenbild keine notwendige Spannung bestehen muss. Die Forscherinnen und Forscher, die sich mit Nietzsches Lektüre der Lebenswissenschaften oder mit seinem vermeintlichen Naturalismus beschäftigen, erkennen zwar an, dass Nietzsche sehr selektiv liest und bevorzugt das

übernimmt, was seinen Zielen dient, stellen jedoch kaum die Frage, was Nietzsche zu einem solchen selektiven Lektüerverfahren veranlasst. Jene, die ihren Blick auf Nietzsches klassische Welt richten, befassen sich hingegen nur selten mit seiner Aneignung der Lebens- oder Naturwissenschaften, als ob es sich dabei um einen völlig anderen Bereich handelte. Die vorliegende Arbeit versucht daher zum einen zu zeigen, dass gerade die Lektüre der Lebenswissenschaften zahlreiche Argumente für die Herausbildung von Nietzsches schöpferischem Verständnis von Leben und Natur liefert und zugleich nicht zu einem wissenschaftlichen Naturalismus führt. Dabei gilt es, nicht nur Nietzsches selektives Lektüerverfahren, sondern auch seine Wissenschaftskritik in den Blick zu nehmen. Zum anderen soll gezeigt werden, dass Nietzsches Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften in einem Resonanzverhältnis zu seinem heroischen, schöpferischen Menschenbild steht, dessen Vorbilder in der Antike und der Renaissance zu finden sind. Sein Konzept der «Rückkehr zur Natur» beschreibt «eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein Hinaufkommen [...] – hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit» (GD SU 48, KSA 6, 150), und zwar die «Natürlichkeit der Renaissance» (GD SU 49, KSA 6, 151). Mit anderen Worten: Nietzsches Vernatürlichung des Menschen ist nicht rein theoretisch, sondern hat ein praktisches Anliegen.

Das fünfte Kapitel widmet sich der im vierten Kapitel vor allem theoretisch dargelegten Vernatürlichung des Menschen vor dem Hintergrund von Nietzsches Diagnose der Moderne, um die praktisch-kritische Dimension dieser Vernatürlichung aufzuzeigen. Es wird gezeigt werden, dass Nietzsche gerade sein schöpferisches, selbstgestaltendes Verständnis des Menschen der dekadenten Moderne entgegensetzt, die sich sowohl in der Vermittelmäßigung und Schwächung als auch im Fanatismus widerspiegelt. Das anthropologische Ideal oder die neue Größe des Menschen bei Nietzsche – die in der vorliegenden Arbeit als skeptische Größe bezeichnet wird – beschreibt einen neuen Menschentypus, der sich im Sinne Nietzsches von allen festen Überzeugungen befreit, ohne dabei seine schöpferische Kraft zu verlieren. Im Mittelpunkt des fünften Kapitels steht daher die Frage, wie Nietzsche über eine Reihe von Schriftstellern und Historikern wie Jacob Burckhardt und Hippolyte Taine zu seinem Renaissance-Menschenbild gelangt und wie er im pathologischen Diskursfeld des ausgehenden 19. Jahrhunderts die Krankheit des Willens diagnostiziert.

Es lässt sich feststellen, dass die vorliegende Arbeit auf eine chronologische Darstellung von Nietzsches Subjektivitätskritik bzw. -auffassung verzichtet und sich stattdessen thematisch entfaltet. Dies liegt vor allem daran, dass die Problematik der Subjektivität bzw. der philosophischen Anthropologie ein äußerst weites Forschungsfeld darstellt. Sie umfasst zahlreiche Unterthemen und Fragestellungen, die über verschiedene Schaffensphasen und Texte Nietzsches verstreut sind. Der Forschungsstand zu den einzelnen Themen wird daher in den jeweiligen Kapiteln behandelt. Die thematische Gliederung ermöglicht es zu-

gleich, präziser zu analysieren, wie Nietzsche in unterschiedlichen philosophischen Kontexten – etwa Sprache, Erkenntnis, Moral, Bewusstsein und anderen – dem Selbstverständnis des Menschen radikal die letzte Grundlage entzieht und damit auch seine Stellung in der Philosophiegeschichte klarer konturiert. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Verschiebungen und Nuancierungen seiner Positionen in den verschiedenen Schaffensphasen und Texten außer Acht gelassen werden.

Die Nicht-Feststellbarkeit des Menschen ist insofern bemerkenswert, als sie nur dem äußeren Anschein nach eine Definition liefert, tatsächlich jedoch völlig unbestimmt bleibt. Nietzsches Subjektivitäts- und Anthropologiekritik zielt daher auch nicht mehr auf eine neue Wesensbestimmung des Menschen ab. Dennoch nimmt er die Nicht-Feststellbarkeit des Menschen und das daraus resultierende Sinnvakuum nicht als eine beklagenswerte Tatsache wahr, sondern heißt sie im Gegenteil fröhlich willkommen. Denn gerade in der Nicht-Feststellbarkeit liegt die Möglichkeit der Selbstschaffung des Menschen begründet.

## 2. Methodologische Reflexion

Wie Nietzsche zu lesen und zu interpretieren ist, stellt eine nahezu unausweichliche Frage für Nietzsche-Forscher dar. Seine aphoristischen und spielerischen Texte sowie seine gedankliche Sprengkraft faszinieren zwar viele Leserinnen und Leser, erzeugen jedoch zugleich erhebliche Schwierigkeiten und führen nicht selten zu Ratlosigkeit. Wie also soll man mit Nietzsches Texten umgehen? Die oben skizzierten Problemhorizonte und die Gliederung der vorliegenden Arbeit sollten bereits den Eindruck vermittelt haben, dass Nietzsches Philosophie hier aus systematischer und historischer Perspektive interpretiert werden soll. Ausgehend von Andreas Urs Sommers Unterscheidung zwischen Textismus und Inhaltismus wird in diesem Zusammenhang eine methodologische Reflexion vorgenommen, die zugleich das methodische Vorgehen dieser Arbeit expliziert.

Der Inhaltismus und der Textismus markieren – wenn auch in einer gewissen Vereinfachung dargestellt – zwei grundlegende Interpretationsansätze innerhalb der internationalen Nietzsche-Forschung.<sup>5</sup> Für die Inhaltisten ist es selbstverständlich, «dass man <Nietzsche> irgendwelche Positionen und Propositionen zuschreiben kann».<sup>6</sup> Sie vertreten die Auffassung, dass Nietzsches Denken allein aus dem Inhalt des Textes extrahiert werden kann, wobei sie sich vornehmlich auf die strengen und systematischen Argumentationsstrukturen und Urteile konzentrieren. Häufig neigen sie dazu, «ein Gesamtbild von Nietzsches

5 In ähnlicher Weise unterscheidet auch Helmut Heit zwischen den beiden Lesarten «philosophisch-rekonstruktiv» und «kontextuell-philologisch», wobei er betont, dass beide ihre jeweiligen Vorzüge und Nachteile besitzen. Vgl. Heit 2013.

6 Sommer 2019b, 104.

Denken aus einem sehr begrenzten Korpus von Textpassagen» zu rekonstruieren, «die sie zur Hauptsache, zum Kern von ›Nietzsche‹ erklären».<sup>7</sup> Dies hat freilich zur Folge, dass andere Teile von Nietzsches schriftlicher Hinterlassenschaft entweder vernachlässigt oder gemäß den Maßstäben der von ihnen privilegierten Texte interpretiert werden. Trotz konkreter Unterschiede im Einzelnen hat diese Herangehensweise sowohl in der kontinentalen als auch in der analytischen Nietzsche-Forschung des 20. Jahrhunderts eine prägende Stellung eingenommen. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Interpretation des Willens zur Macht, der ewigen Wiederkunft und des Übermenschen, die gewöhnlich als zentrale Lehren Nietzsches angesehen werden.

Im Gegensatz zu den Inhaltstisten nehmen die Textisten zunächst «möglichst alle Texte gleichermaßen ernst» und zerbröseln «Nietzsches Denken und damit auch das Denker-Subjekt, dem klare und distinkte Propositionen zuzuschreiben wären».<sup>8</sup> Dies liegt vor allem daran, dass sie sich stärker auf den textuellen Aspekt konzentrieren und davon ausgehen, dass philosophisches Denken nicht von der Form des Textes zu trennen ist. Statt eines festen Inhalts finden sie in Nietzsches Texten Gedankenexperimente, Textstrategien, Selbstbezüglichkeit und literarische Inszenierungen. Für sie wäre es textologisch oder textistisch konsequent, «hinter den Texten den Philosophen Nietzsche und damit auch die Philosophie Nietzsches zum Verschwinden zu bringen» sowie «ganz auf die Konstruktion von gedanklicher Kohärenz, auf die Konstruktion einer ›Philosophie Nietzsches‹ zu verzichten».<sup>9</sup> Für eine solche textistische Lesart lassen sich durchaus gute Gründe anführen. So wird beispielsweise die scheinbar misogynen Aussage in *Also sprach Zarathustra* tatsächlich nicht von Zarathustra selbst, geschweige denn von Nietzsche, sondern von einer fiktiven alten Frau geäußert. Oder der Aphorismus 36 von *Jenseits von Gut und Böse*, der gewöhnlich als Beleg für die Lehre vom Willen zur Macht herangezogen wird, ist in einem hypothetischen und konditionalen Ton gehalten – was die Frage aufwirft, ob es überhaupt legitim ist, aus diesem Text eine Wille-zur-Macht-Ontologie zu extrapolieren. Für Sommer selbst könnte die Lösung bezüglich der Spannung zwischen den beiden Interpretationsansätzen darin bestehen, «den Begriff von Philosophie grundsätzlich zu überdenken»,<sup>10</sup> worunter er «ein Philosophieren,

---

7 Sommer 2019b, 105.

8 Sommer 2019b, 105.

9 Sommer 2019b, 104. Exemplarisch für diese Position stellt Axel Pichler ›den Inhalt‹ grundsätzlich infrage: «Wie soll ein Denken, dessen zentrales Charakteristikum die Auflösung der Erkenntnistheorie und mit ihr das Verschwinden jeglichen legitimierte Wissen ist, noch in der Lage sein, (neues) Wissen und somit ›Inhalt‹ zu produzieren?» (Pichler 2010, 169). Im Anschluss daran betont Pichler, dass es «keine ›Philosophie‹ Nietzsches, sondern nur eine Nietzschesche Denkbewegung» gebe (Pichler 2010, 17).

10 Sommer 2019b, 109.

eine sich im Schreiben kristallisierende Denkpraxis, die sich aller festen Fügung, aller Hegung in letzten Propositionen verweigert»,<sup>11</sup> versteht.

Die methodologischen Überlegungen von Sommer beziehen sich auf zwei zentrale Interpretationsansätze in der Nietzsche-Forschung. Während die kontinental orientierte Nietzsche-Forschung Nietzsche entweder innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte verortet oder ihn durch den Filter einflussreicher postmoderner Denker liest, neigen die analytisch orientierten Forscher aufgrund ihrer empirisch-wissenschaftlichen Tradition und ihrer Vorliebe für logisches Argumentieren dazu, Argumente aus Nietzsches Werken zu extrapolieren und ihn in einer Weise zu interpretieren, die mit der heutigen analytischen Philosophie in Einklang steht. Beide Seiten gehören zu den Inhaltisten, deren Interpretationen teilweise auf spekulativen Grundlagen beruhen und die der Textgenese, den Quellen, den literarischen Topoi und dem historischen Kontext nur geringe Bedeutung beimessen – was sich im Laufe der Forschung zunehmend verbessert. Auch der Unterschied zwischen veröffentlichtem Werk und Nachlass wird von ihnen wenig berücksichtigt. Der Begriff ‹Nachlass› ist jedoch ein irritierender Begriff, da er in Wirklichkeit sehr unterschiedliche Arten von ‹Text› umfasst: Notizen, Exzerpte, Paraphrasen, Entwürfe, Vorstufen usw. Die Tatsache, dass Nietzsche seine Quellen häufig verschweigt, erweckt mitunter den falschen Eindruck, es handle sich um originäre Gedanken. Grundsätzlich ist der Nachlass Nietzsches Werkstatt: Er tritt einerseits hinter dem veröffentlichten Werk zurück, bietet andererseits aber auch wesentliche Hinweise zu dessen Interpretation.<sup>12</sup> Darüber hinaus hat die in Deutschland seit mehr als einem halben Jahrhundert betriebene Quellenforschung inzwischen eine Vielzahl von Quellen erschlossen, sodass viele spekulative Deutungen vermieden werden können. Sie zeigt exemplarisch, dass Nietzsches Denken keineswegs aus dem Nichts kommt, sondern im Kontext des 19. Jahrhunderts entstanden ist.

Das Problem des Inhaltismus besteht zumeist darin, dass die Interpreten im Voraus einen philosophischen Rahmen festlegen, in den sie Nietzsche einordnen. So vereinnahmt beispielsweise Heidegger Nietzsche in sein Konzept der Seinsgeschichte, Deleuze deutet das Konzept der ewigen Wiederkehr im Rahmen seiner Differenzphilosophie, und der amerikanische Forscher Brian Leiter liest Nietzsche als methodologischen Naturalisten. Die knappe Aphorismenform Nietzsches begünstigt das Verfahren, bei dem die Forscher Texte aus verschiedenen Büchern herausgreifen und sie so zusammenfügen, wie es ihnen passt. Das

---

11 Sommer 2019b, 110.

12 Vgl. z.B. Stegmaier 2007, 90: «Nach philologischen Prinzipien kann nur die veröffentlichte [...] Version die gültige sein. [...] Das erübrigt die Lektüre der Nachlass-Notate natürlich nicht. Zum einen läßt sich an ihnen verfolgen, wie Nietzsche seine Gedanken entwickelte und formulierte und für welche Gedanken und Formulierungen er sich schließlich entschied, und daraus sind wichtige Interpretationshinweise zu gewinnen.»

sich daraus ergebende Nietzsche-Bild mag zwar neu, inspirierend und in vieler Hinsicht anschlussfähig sein, läuft aber zugleich Gefahr, mit Nietzsche selbst nur wenig zu tun zu haben. Unser Wissen über Heidegger, Deleuze, den Naturalismus oder die gegenwärtige Philosophie des Geistes mag dadurch zwar wachsen, nicht jedoch zwangsläufig unser Wissen über Nietzsche. Aus Nietzsches eigener Perspektive gelten die Inhaltstisten wohl als «die schlechtesten Leser».

Die schlechtesten Leser. – Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze. (MA II VM 137, KSA 2, 436)

Beim Textismus handelt es sich eigentlich um «eine[] methodologische[] Strömung in der jüngeren deutschsprachigen Nietzscheforschung, die zunehmend Nietzsches philosophische Schreibformen und die konkrete Textgestalt seines Denkens ins Zentrum des Interesses rückt»,<sup>13</sup> oder anders formuliert, darum, «seine Texte *als* Texte»<sup>14</sup> lesen zu wollen. Die scheinbar voraussetzungslose und selbstverständliche Aufforderung, «Texte *als* Texte» zu lesen, ist jedoch keineswegs so voraussetzungslos, wie es auf den ersten Blick scheint, sondern setzt vielmehr vieles voraus. Im Gegensatz zum Inhaltismus stellen die Vertreter des Textismus – der sich auch als textnahe Lektüre (*Close Reading*) bezeichnen lässt – die Widersprüche, die Mehrdeutigkeit sowie den performativen und selbstbezüglichen Charakter von Nietzsches Schriften heraus und begreifen gerade diese als Ausdruck seiner Philosophie.<sup>15</sup>

Dieser Methode liegt eine Grundannahme der literaturtheoretischen Strömungen nach dem *linguistic turn* zugrunde, exemplarisch etwa im Russischen Formalismus und im *New Criticism*: nämlich, dass der Autor tot sei. Sie behandelt den Text als ein autonomes Zeichensystem, das sämtliche für seinen semantischen Gehalt relevanten Indikatoren in sich trägt.<sup>16</sup> Konsequenterweise müssen textexterne Elemente – etwa die Intention des Autors, biografische Hintergründe oder historische und philosophische Kontexte – von vornherein ausgeblendet werden; der empirisch-historische Autor Nietzsche spielt für die Interpretation seiner Texte daher kaum eine Rolle. Aufgrund ihres semiotischen Charakters und ihrer Fokussierung auf einzelne Texte bzw. auf die innere Struktur des Textes weist die textnahe Lektüre einen formanalytisch-werkimmanenten Charakter auf. Viele (philosophische) Forscher greifen diese Methode jedoch gerne auf, insofern sie einen experimentellen, selbstreflexiven und

---

13 Dellinger 2015, 18.

14 Dellinger 2015, 20.

15 Vgl. Pichler 2014 und Dellinger 2015.

16 Vgl. Pichler 2014, 39: «Diesem Fokus [Textualität – YPX] liegt somit zugleich die Annahme zugrunde, dass ein Text bzw. Werk sämtliche der für ihren semantischen Gehalt relevanten Indikatoren in sich tragen.»

selbstkritischen Nietzsche präsentiert. Allerdings scheint vielen nicht bewusst zu sein, dass die Schlussfolgerung, Nietzsches Schriften seien durch Performativität und Selbstbezüglichkeit geprägt, eben durch diese Methode selbst präformiert ist. Denn worauf kann sich der Text noch beziehen außer auf sich selbst, wenn seine Beziehung zum Autor, zur Geschichte und zu den Gegenständen seiner Auseinandersetzung abgeschnitten wird? Auf der anderen Seite erweist sich eine derartige Reflexivität Nietzsches als recht gegenstandslos und unbegründet, wenn Interpreten nicht auf Fragen wie ‹Was reflektiert er?›, ‹Aus welchen Gründen reflektiert er?› oder ‹Ist seine Reflexion überzeugend?› eingehen. Eine von Geschichte, Realität sowie von philosophischen und kulturellen Problemstellungen abgetrennte sogenannte dynamische Reflexionsstruktur bleibt letztlich in der Luft hängen. Als eine immanente und nach innen gerichtete Methode kann die textnahe Lektüre – und der durch sie konstruierte Nietzsche – ebenfalls keine Einsichten über die äußere Welt liefern, während doch viele seiner Schriften in hohem Maße realitätsbezogen und intervenierend sind. Der Textismus ist keineswegs dem Inhaltismus überlegen, da er – ebenso wie die analytische Forschung – ein unhistorisches Text- und Sprachverständnis voraussetzt, und seine Annahme eines autonomen Textes erweist sich letztlich als ein weiterer Mythos.<sup>17</sup>

Der scheinbar gegensätzliche Inhaltismus und Textismus teilen in Wirklichkeit einen gemeinsamen Zug: Beide kümmern sich im Wesentlichen nicht darum, was Nietzsche denkt, sondern betrachten seinen Namen lediglich als ein Zeichen. Sommers Typisierung gibt meines Erachtens Anlass, zu überdenken, ob diese beiden – etwas zugespitzt voneinander unterschiedenen – Ansätze wirklich geeignet sind, um mit Nietzsche umzugehen. Während die Inhaltisten Nietzsche meines Erachtens verzerren, höhlen die Textisten ihn aus. Die vorliegende Arbeit, die sich Nietzsches Philosophie historisch und systematisch nähert, zielt gerade darauf ab, diese beiden Mängel zu überwinden. Zum einen soll Nietzsches Denken nicht bloß spekulativ oder durch den Filter moderner Interpretationen betrachtet, sondern in seinen historischen Kontext eingeordnet werden. Dieser Ansatz beruht auf der Überzeugung, dass alle philosophischen Begriffe und literarischen Topoi innerhalb eines spezifischen historischen Kontexts bzw. Diskursfelds entstanden sind. Die Quellenforschung und nicht zuletzt der von der Heidelberger Akademie herausgegebene *Nietzsche-Kommentar* haben den Lektürekosmos Nietzsches bereits in hervorragender Weise erschlossen. Dennoch soll die vorliegende Arbeit die Philosophie Nietzsches nicht auf Philologie reduzieren, sondern vielmehr seine Gedanken in den veröffentlichten Werken durch eine systematische Rekonstruktion seines Nachlasses sowie seiner Lektüren vertiefen. Diejenigen, die Nietzsches experimentelles und dynami-

---

17 Eine ausführlichere Kritik an der textnahen Lektüre in der jüngeren deutschen Nietzsche-Forschung habe ich woanders dargelegt. Vgl. Xia 2026.

ches Philosophieren besonders hervorheben, müssen sich dabei nicht um theoretische oder systematische Auslegungen sorgen – denn prinzipiell hat niemand das Recht, Nietzsche festzulegen. Philosophie lebt wesentlich von der philosophischen Auseinandersetzung, und nur in konkreten philosophischen Diskussionen erfährt die Philosophie Nietzsches eine substanzielle, nicht bloß formale Bereicherung.

Besonderes Augenmerk wird dabei auf Nietzsches Lektüren gelegt, denn «[e]rst derjenige, der versteht, worauf der Denker und Schreiber Nietzsche antwortet – nämlich wesentlich auf das, was der Leser Nietzsche zur Kenntnis genommen hat –, ist in der Lage, Nietzsches Denken und Schreiben überhaupt zu verstehen».<sup>18</sup> Darüber hinaus werden auch in dieser Arbeit gelegentlich genaue Textanalysen durchgeführt (vgl. IV.3.2 und V.3), um eine Haltung zu demonstrieren, die Nietzsches Texten treu zu bleiben sucht. Selbstverständlich ist es eine unmögliche Aufgabe, einen Zugang zu einem authentischen, realhistorischen Nietzsche zu gewinnen, und auch die Rekonstruktion seines Denkens anhand seiner persönlichen Bibliothek ist nicht ohne Risiko.<sup>19</sup> Doch Ungewissheit und Unsicherheit sollten hier nicht als bedauerliche Umstände betrachtet werden, sondern gerade als Ausgangspunkt verschiedener kreativer philosophischer Interpretationen. Paolo D'Iorio hat einmal formuliert: «Ein ideales Ziel der Nietzsche-Forschung ist, all das zu kennen, was Nietzsche geschrieben, gelesen und gedacht hat.»<sup>20</sup> Diese scheinbar einfache Forderung stellt in Wirklichkeit eine immense Herausforderung dar. Jedenfalls versucht die vorliegende Arbeit, sich diesem Ideal anzunähern, und sieht in der philosophischen Argumentation und der historischen Kontextualisierung ihr zentrales methodologisches Anliegen.

---

18 Sommer 2021, 7f.

19 Über mögliche Gefahren bei der Benutzung der persönlichen Bibliothek Nietzsches vgl. Heit 2021, 45–46.

20 D'Iorio 2003, 67.



# I. Sprachkritik als Metaphysikkritik

## I.1 Descartes' *cogito* und die «Verführung der Sprache»

Die moderne Subjektivitätsphilosophie beginnt mit Descartes' berühmtem und weitreichendem Satz «*cogito, ergo sum*» (ich denke, also bin ich). Ausgehend von seinem angeblichen methodologischen Skeptizismus versucht Descartes, eine unerschütterliche Grundlage der Erkenntnis ausfindig zu machen. Alles könne bezweifelt werden: Nicht nur die Sinne täuschen zuweilen, sondern auch die mathematische Erkenntnis, die man gewöhnlich für wahr und gewiss hält, könne womöglich von einem allmächtigen Gott falsch gemacht und dadurch ebenfalls in Zweifel gezogen werden. Doch der Zweifel- und Denkprozess selbst lasse sich niemals bezweifeln, und genau aufgrund dessen kommt Descartes zu dem Schluss, dass das Ich als «ein denkendes Ding»<sup>21</sup> existiere, insofern der Denkprozess notwendigerweise ein Subjekt voraussetzt.

Denken wird bei Descartes jedoch nicht im engeren Sinne von Urteilen und Schließen verstanden, sondern umfasst weitere Tätigkeiten wie Wollen, Vorstellen und sogar sinnliches Wahrnehmen.<sup>22</sup> Descartes kann so unterschiedliche Tätigkeiten deshalb in dieselbe Kategorie einordnen, weil er unter dem Begriff «Denken» alles versteht, «was auf bewußte Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewußtsein gehört», wie er in *Die Prinzipien der Philosophie* formuliert. In diesem Sinne sei «Empfinden hier dasselbe wie Denken».<sup>23</sup> Mit anderen Worten: Was Descartes unter «Denken» versteht, ist eigentlich Bewusstseinstätigkeit, und nichts sei so sicher und gewiss wie diese.

Nicht zu übersehen ist, dass die Ableitung des Ichs aus dem Subjekt-Prädikat-Verhältnis zugleich ein Substanz-Attribut-Verhältnis impliziert. Wie Descartes weiter ausführt: «denn daraus, daß wir irgendein Attribut als anwesend erfassen, folgern wir, daß notwendig auch ein existierendes Ding bzw. eine Substanz anwesend ist, der wir das Attribut zusprechen können».<sup>24</sup> Diese Denkweise ist keineswegs neu, sondern geht auf Aristoteles zurück. Unter den ver-

---

21 Descartes 2008, 53.

22 Vgl. Descartes 2008, 57.

23 Descartes 2005, 17.

24 Descartes 2005, 59.

schiedenen Bedeutungen des Seienden (*to on*) unterscheidet Aristoteles zwei Hauptbedeutungen oder -kategorien: Während sich die eine auf das ‹was etwas ist› (*ti esti*) bezieht, betrifft die andere die übrigen Bestimmungen des Seienden, etwa Quantität, Qualität, Ort, Zeit, Zustand usw. Da alle übrigen Seinsbestimmungen nur in Abhängigkeit vom ‹was etwas ist› existieren können, verleiht Aristoteles dem, ‹was etwas ist›, den primären Status des Seienden und bezeichnet es als Substanz (*ousia*, oder Wesenheit). Diese Substanz liegt allen anderen Seinsbestimmungen – den Attributen – zugrunde. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles seine logische Klassifizierung ebenfalls auf der grammatischen Struktur aufbaut, da Attribute jene Seinsbestimmungen sind, die ‹von etwas ausgesagt werden› müssen.<sup>25</sup> Wörter wie ‹gehen›, ‹sitzen› und ‹denken› haben allein keinen Sinn; erst in Verbindung mit einem Subjekt, z. B. ‹ich gehe›, werden sie verständlich. Deshalb meint Aristoteles: ‹das, was gut ist, und das, was sitzt›, können ‹nicht ohne dieses [*ousia* – YPX] so genannt› werden.<sup>26</sup> Etymologisch wurde das griechische Wort *hypokeimenon* (das Zugrundeliegende oder Substrat) später ins Lateinische als *subjectum* übersetzt. Diese Idee bleibt in Descartes' Auffassung des Ichs erhalten, das als Subjekt sämtlichen Bewusstseinstätigkeiten zugrunde liegt und diese trägt.

Nachdem Descartes das Ich – oder den Geist – als Substanz bestimmt hat und durch die Garantie Gottes, der streng genommen die einzige Substanz ist, den Körper wieder als eine weitere Substanz begreift, räumt er aufgrund des erkenntnistheoretischen Anspruchs auf Gewissheit dem Ich immer noch den Vorrang ein und verschärft damit das Verhältnis von Geist und Körper zu einem ontologischen Dualismus: ‹obwohl ich möglicherweise (oder vielmehr, wie ich später sagen werde: sicherlich) einen Körper besitze, der mit mir äußerst eng verbunden ist [...], ist es sicher, daß ich von meinem Körper tatsächlich unterschieden bin, und ohne ihn existieren kann.›<sup>27</sup> Sein Versuch, die Verbindung zwischen Geist und Körper durch die Zirbeldrüse zu erklären, erzeugt weniger Klarheit als Verwirrung. Diese dualistische Kluft ist, wie wir wissen, ein äußerst prekäres Problem in der Nachwelt geworden.

Die von Nietzsche am häufigsten geübte Kritik am cartesianischen Satz ist, dass die Ableitung des substanzialen Subjekts im Wesentlichen von dem ‹Glauben an die Grammatik› (NL 1885 40[23], KSA 11, 639), von der ‹Verführung von Seiten der Grammatik› (JGB Vorrede, KSA 5, 11 f.), der ‹Verführung der Worte› (JGB 16, KSA 5, 29) oder der ‹Verführung der Sprache› (GM I 13, KSA 5, 279) herrührt. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine Fälschung:

---

25 Metaphysik 1028a13.

26 Metaphysik 1028a28.

27 Descartes 2008, 159.

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungenug zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn «er» will, und nicht wenn «ich» will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt «ich» ist die Bedingung des Prädikats «denke». Es denkt: aber dass dies «es» gerade jenes alte berühmte «Ich» sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine «unmittelbare Gewissheit». Zuletzt ist schon mit diesem «es denkt» zu viel gethan: schon dies «es» enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. (JGB 17, KSA 5, 30 f.)<sup>28</sup>

Nikolaos Loukidelis' sorgfältige Quellenforschung hat eruiert, wer mit den «Logiker[n]» in JGB 17 gemeint sein könnte, nämlich African Spir, Gustav Teichmüller, Maximilian Drossbach, Georg Christoph Lichtenberg usw.<sup>29</sup> Seine Auflistung kann beispielsweise durch das folgende Nachlassnotat bestätigt werden:

Man soll die Naivetät des C<artesius> nicht verschönern und zurechtrücken, wie es z. B. Spir thut.

«Das Bewußtsein ist sich selber unmittelbar gewiß: das Dasein des Denkens kann nicht gelegnet, noch bezweifelt werden, denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewußtseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, es benimmt ihnen folglich jede Bedeutung.» Spir I, 26. «Es wird gedacht», ergo giebt es etwas, nämlich «Denken». War das der Sinn des Cartesius? Teichmüller p. 5 und 40 stehen Stellen. (NL 1885 40[24], KSA 11, 640)

Es ist hier nicht notwendig, auf alle möglichen Adressaten Nietzsches einzugehen; einige ausgewählte Beispiele sollen genügen, um seinen kritischen Punkt deutlich zu machen.

African Spirs Hauptwerk *Denken und Wirklichkeit*, erstmals erschienen 1873, lieh sich Nietzsche 1873 und 1874 jeweils in der Basler Universitätsbibliothek aus;<sup>30</sup> im Jahr 1877 erwarb er zudem die zweite Auflage. Die in NL 1885 40[24] zitierte Textstelle stammt aus dem ersten Kapitel von *Denken und Wirklichkeit* (1877), in dem Spir explizit festhält, dass «die erste Aufgabe der Philosophie» darin bestehe, «das unmittelbar Gewisse aufzusuchen».<sup>31</sup> Zwar lobt Spir Descartes' Satz *cogito, ergo sum* als «eine ewig ruhmvolle That»,<sup>32</sup> insofern die Philosophie damit den richtigen Weg nach dem unmittelbar Gewissen eingeschlagen habe, doch stellt er diesen Satz zugleich infrage. Denn zum einen könne, wenn sich der Inhalt des Bewusstseins auf «das unmittelbar Gewisse facti-

<sup>28</sup> Solche Reflexionen über den cartesianischen Satz und die Annahme eines Subjekts hinterlassen noch mehr Spuren im Nachlass. Vgl. z. B. NL 1883 8[25]; NL 1885 40[10], [11], [16], [20], [22], [23], [24], [25]; NL 1887 11[113].

<sup>29</sup> Vgl. Loukidelis 2013, 39–57.

<sup>30</sup> Vgl. Crescenzi 1994, 420, 428.

<sup>31</sup> Spir 1877a, 26.

<sup>32</sup> Spir 1877a, 28.

scher Natur» beziehe, die «factische Natur» als «*etwas ausserhalb unseres Bewusstseins Liegendes*» nie gewiss werden. Zum anderen sei «das unmittelbar Gewisse factischer Natur» stets «ein *Einzelnes*», sodass man nie zu «*allgemeinen* Einsichten von vollkommener Gewissheit» gelangen könne.<sup>33</sup> Die vollkommene Gewissheit, die Spir sucht, müsse jedoch vollständig unabhängig von der Erfahrung sein und daher auf dem unbedingten logischen Identitätssatz beruhen. Während die Erfahrung nur Relatives und Bedingtes darbiete, sei «der Begriff des Mitsichidentischen [...] kein anderer, als der Begriff des Absoluten, des Unbedingten, des Selbstexistirenden».<sup>34</sup> Radikalerweise insistiert Spir auf der absoluten Disjunktion zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten und behauptet, dass es keine Mittelglieder zwischen beiden gebe.<sup>35</sup>

Was das erkennende Subjekt betrifft, verhält es sich nach Spir ebenso. Es sei nicht denkbar, dass die wechselnden Gefühle von Lust und Unlust selbstständige Vorgänge seien, ohne ein Ding, das sie trage oder vereinige. Dieses Ding müsse sich jedoch nicht in den wechselnden Gefühlen vorfinden, denn andernfalls wäre es auch Veränderungen und Modifikationen unterworfen. Vielmehr müsse es sich in dem selbstständigen Subjekt verorten lassen, das diese Gefühle als «*seine eigenen Zustände*» erkennt:

Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht, wie schon ausführlich nachgewiesen worden, in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen. Nur durch die Beziehung der aufeinanderfolgenden Zustände auf einen sichselbstgleichbleibenden Gegenstand kann auch die Succession derselben eingesehen werden.<sup>36</sup>

Spir wendet sich hier gegen die psychologische Auffassung des Ichs von Johann Friedrich Herbart, der das Ich quasi als ein zufälliges Produkt aller Gefühle und Erlebnisse begreift. Demgegenüber vertritt Spir die Ansicht: «das Subject ist nicht bloss die Reihe seiner Vorstellungen, sondern umgekehrt, die Vorstellungen sind Acte des Subjects.»<sup>37</sup> Kurzum, ein mit sich selbst identisches Subjekt müsse an erster Stelle statuiert werden. Den angeführten Passus von Spir – mit Ausnahme des letzten Satzes – zitiert Nietzsche mit wenigen Auslassungen in *Menschliches, Allzumenschliches*, wobei er jedoch «das ursprüngliche allgemeine Gesetz» als «geworden» betrachtet (MA I 18, KSA 2, 38 f.).

---

33 Spir 1877a, 28.

34 Spir 1877a, 165.

35 Zur Philosophie von Spir vgl. Small 2001, 1–12.

36 Spir 1877b, 177.

37 Spir 1877b, 181.

Wie Nietzsche in MA I 18 durch verschiedene Entwicklungsstufen des Organismus das logische Identitätsprinzip zu unterlaufen versucht, d. h. eine naturalistische Betrachtungsweise, kann hier vorläufig beiseitegelassen werden. Die vorliegende Arbeit wird immer wieder auf Nietzsches naturalistische Vorgehensweise zurückkommen. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen richten sich sowohl MA I 18 als auch JGB 17 gegen die Logiker. An beiden Stellen vermeidet Nietzsche jedoch die Nennung konkreter Namen. Diese Auslassung zeigt, dass er weniger bestimmte Personen als vielmehr die *logische Denkweise* kritisieren will. Die logische Denkweise, wie sie sich bereits bei Descartes und Spir zeigt, legt den Fokus auf *das logische Verhältnis* zwischen verschiedenen Dingen und sucht die Bedingung bzw. die Ursache von etwas. Im Fall von Subjekt und Denken müsse dann logischerweise ein Subjekt als die Bedingung bzw. Ursache des Denkens vorausgesetzt werden – denn wer sonst denkt? Nietzsches Kritik in JGB 17 geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er nicht nur «ich denke», sondern auch «es denkt» zurückweist.

Nachweislich setzt sich Nietzsche in dieser Hinsicht mit Lichtenberg auseinander. Das von ihm häufig verwendete Beispiel des Blitzes<sup>38</sup> stammt sehr wahrscheinlich ebenfalls von Lichtenberg:

Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.<sup>39</sup>

Die postum veröffentlichten *Sudelbücher* verschaffen Lichtenberg den Ruf eines Begründers des deutschen Aphorismus. Zugleich gehört er neben Johann Georg Hamann (1730–1788) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) zu denjenigen, die bereits in der Aufklärungszeit intensiv über die sprachlichen Grundlagen der Philosophie nachgedacht haben.<sup>40</sup> Wenn alles Philosophieren ausschließlich durch Sprache und Worte geschieht, dann kann Philosophie nicht von einer Re-

---

<sup>38</sup> Vgl. GM I 13, NL 1885 2[78].

<sup>39</sup> Lichtenberg 1867, 99; SB II, 412.

<sup>40</sup> Zwar reicht Nietzsches Lichtenberg-Rezeption bis 1867 zurück, in dem er neben Lessings und Schopenhauers auch Lichtenberg'sche Stilvorschriften erwähnt (vgl. KSB 2, 208), doch wird der Einfluss Lichtenbergs erst in den 1870er-Jahren sichtbar, vor allem durch Nietzsches Lektüre von Lichtenbergs achtbändigen *Vermischten Schriften*. Im Hinblick auf die Sprachkritik fasst Martin Stingelin insgesamt fünf Momente zusammen, die Nietzsche mit Lichtenberg teilt: Sprachkritik als Begriffskritik, Gedächtnis als Schauplatz von Abkürzungsprozessen, Kritik der Kausalität bzw. des cartesianischen Satzes, Sprachkritik als Erkenntnis-kritik und schließlich die Konsequenzen der Sprachkritik für Nietzsches Anthropologie. Natürlich sind diese fünf Momente in hohem Maße aufeinander bezogen und verdanken sich nicht nur Lichtenbergs von Kant ausgehender erkenntnis-skeptischer Haltung. Zu Nietzsches Lichtenberg-Rezeption vgl. Stingelin 1996, hier 102–136; zur Rolle Lichtenbergs im Kontext von JGB 17 vgl. Loukidelis 2013, 35–36.

flexion über den Sprachgebrauch getrennt werden. Tatsächlich muss nach Lichtenberg alles Philosophieren von einer solchen Sprachreflexion ausgehen:

*Ich und mich. Ich fühle mich* – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht *raisonnieren*, ohne falsch zu *raisonnieren*. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener. Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten.<sup>41</sup>

In dieser Reflexion ist sich Lichtenberg der Verfälschung der Sprache völlig bewusst. Ohne «Berichtigung des Sprachgebrauchs» verfällt die Philosophie in den Irrtum, Sprache, Worte oder Grammatik zu hypostasieren und zu definieren, während der Sprache im Wesentlichen wohl nur ein Zeichencharakter zukommt: «Der unermeßliche Vorteil den die Sprache dem Denken bringt besteht dünkt mich mehr darin, daß sie überhaupt Zeichen für die Sache, als daß sie Definitionen sind.»<sup>42</sup> Ganz in diesem Sinne, und darin liegt eine große Bedeutung für Nietzsche, pflegt Lichtenberg in seinem Werk zwei Formen der Reflexivität zu verwenden: den Konjunktiv und die Metapher.<sup>43</sup> Die Metapher als Übertragung bedeutet nicht die Ersetzung eines eigentlichen Ausdrucks durch einen uneigentlichen, sondern ist vielmehr in der Sprache selbst angelegt. Jeder Gedanke im Ausdruck lässt immer einen Spielraum offen.<sup>44</sup> Während die Metapher für die offene und flüssige Bedeutung der Sprache steht, zeigt sich im Konjunktiv eine Form der Metareflexivität, eine Distanzierung vom Wortlaut.

Gegenüber der falschen Philosophie verteidigt Lichtenberg vielmehr die von praktischem Bedürfnis ausgehende alltägliche Sprache, wie bereits in seiner Überlegung zur Annahme des Ichs angedeutet. Zu Lichtenbergs und Nietzsches Bemerkung zu «es denkt» lässt sich jedoch feststellen, dass Nietzsche in JGB 17 Lichtenbergs These noch radikalisiert. Während Lichtenberg es für ausreichend hält, «es denkt» zu sagen, argumentiert Nietzsche, dass selbst «es denkt» bereits «zu viel gethan» ist. Denn die Ersetzung des Ichs durch ein Es ändert nichts an unserem Glauben an die grammatische Struktur. Sein Augenmerk richtet sich daher insbesondere gegen die von der Sprache hervorgebrachte logische Trennung zwischen dem «Es» und dem Denkvorgang sowie gegen die «unmittelbare

41 Lichtenberg 1867, 79; Nietzsches Unterstreichung; vgl. zudem SB II, 197 f.

42 SB I, 842.

43 Vgl. Stingelin 1996, 46–51.

44 Vgl. Lichtenberg: «Der Gedanke hat in dem Ausdruck noch zu viel Spielraum, ich habe mit dem Stockknopf hingewiesen, wo ich mit der Nadelspitze hätte hinweisen sollen» (SB I, 246).