

NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Herausgegeben von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Band 6 · 1977



1977

Walter de Gruyter · Berlin · New York

ZUM PROBLEM DER ERKENNTNIS BEI NIETZSCHE

Vorbemerkungen

Eine systematisch ausgearbeitete und in sich widerspruchsfreie Erkenntnistheorie hat Nietzsche nicht vorgelegt, hätte dies doch seinem philosophischen Selbstverständnis radikal widersprochen. Dennoch lassen sich gewisse Grundpositionen herausarbeiten.

Die auftretenden Widersprüche innerhalb der erkenntnistheoretischen Aussagen Nietzsches können im letzten auf einen Kernwiderspruch reduziert werden, der sich thesenhaft wie folgt darstellen läßt:

1. Die Erkenntnis der ‚objektiven‘ oder ‚eigentlichen‘ Realität der Welt ist unmöglich, weil der dem organischen Leben innewohnende Perspektivismus nicht übersprungen werden kann, ohne das Leben selbst zu vernichten. Was wir zu ‚erkennen‘ meinen, sind nur anthropomorphe Fiktionen, mittels derer wir ein für uns unerkennbares und unfaßbares kosmisches Geschehen meßbar und denkbar machen. Erst dadurch vermag Natur Gegenstand von Wissenschaft zu werden.
2. Es gibt einen Weg zur Erkenntnis der ‚realen Welt‘ über das eigene Selbst, da sich im Menschen als eines Teils der Welt notwendig das Weltganze in seinem Grundgefüge widerspiegelt, da das Ganze der Natur und der Einzelmensch analog strukturiert sind. Diese Art der Erkenntnis ist wesensmäßig Erinnerung: das erkennende Subjekt ‚erinnert‘ sich seines Ursprungs im kosmischen Werden. Für einen blitzartigen Augenblick werden dabei die Relativität und der Perspektivismus des rational-empirischen Bewußtseins durchschlagen.

Mit der ersten These wendet sich Nietzsche gegen alle bisherige Metaphysik sowie gegen den Erkenntnisanspruch der sog. ‚exakten Naturwissenschaften‘.

Mit der zweiten These wird er selbst zum Metaphysiker, ohne dies offen einzugestehen und ohne sich dessen voll bewußt zu sein.¹

¹ Daß alle bisherigen Nietzsche-Ausgaben hinsichtlich des Nachlasses problematisch sind, ist seit langem bekannt und in den letzten Jahren durch die Kritische Gesamt-

1.1

„Woran liegt es doch“, schreibt Nietzsche in der Vorrede zur „Morgenröte“ aus dem Jahre 1886, „daß von Plato ab alle philosophischen Baumeister in Europa umsonst gebaut haben? Daß alles einzufallen droht oder in Schutt liegt, was sie selber ehrlich und ernsthaft für aere perennius hielten? O wie falsch ist die Antwort, welche man jetzt noch auf diese Frage bereit hält, ‚weil von ihnen allen die Voraussetzung versäumt war, die Prüfung des Fundamentes, eine Kritik der gesamten Vernunft‘ — jene verhängnisvolle Antwort Kants, der damit uns moderne Philosophen wahrhaftig nicht auf einen festeren und wenig trüglichen Boden gelockt hat! (— und nachträglich gefragt, war es nicht etwas sonderbar, zu verlangen, daß ein Werkzeug seine eigne Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren solle? daß der Intellekt selbst seinen Wert, seine Kraft, seine Grenzen ‚kennen‘ solle? war es nicht sogar ein wenig widersinnig? —)“ (KTA 4, S. 5).

Im Nachlaß heißt es:

„Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit *kritisieren*: der Intellekt kann nicht selber seine Grenze, auch nicht sein Wohlgeratensein oder sein Mißratensein bestimmen.“ (KTA 11, S. 64)

Was hier Nietzsche kritisiert, ist der Anspruch der Kantischen Philosophie, die Grenzen der Vernunft abgesteckt zu haben. Philosophie als „Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft“ (Kant) ist nach Nietzsche prinzipiell unmöglich, solange nicht ein echtes *Wissen* um Erkenntnis und ihr Wesen den Ausgangspunkt darstellt:

„Wenn wir nicht *wissen*, was Erkenntnis ist, können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es Erkenntnis gibt.“ (WM, KTA 9, S. 362)

Noch deutlicher hat Nietzsche in dem folgenden Aphorismus aus dem Nachlaß die einzige Voraussetzung einer echten Erkenntnistheorie als einer „Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft“ dargestellt:

„Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst angesichts der ‚wahren Wirklichkeit‘ zu Tage treten würde,

ausgabe von G. Colli und M. Montinari (KGW) erneut und verstärkt deutlich geworden.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes hat zunächst aus rein arbeitstechnischen Gründen primär nach der KTA zitiert, zumal die meisten Registerbände für die KGW noch nicht vorliegen. Wichtige Nachlaß-Zitate, soweit sie für den Aufsatz Schlüsselfunktion haben, wurden mit dem Wortlaut der KGW verglichen. *Essentielle* Änderungen in Hinsicht auf die hier abgehandelte Thematik haben sich nicht ergeben. Lediglich an einer Stelle ergab sich eine Veränderung, über deren Stellenwert man diskutieren könnte (vgl. Anm. 15). — Bei Zitaten aus der KGW wurde die Rechtschreibung dem heutigen Standard angepaßt.

d. h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit ‚absoluter Erkenntnis‘ sein müßten.“ (WM, KTA 9, S. 331)

Mit den bisher gebrachten Zitaten ist der Standpunkt Nietzsches klar umrissen: Nietzsche geht in Anlehnung an Schopenhauer von der Prämisse aus, der Intellekt sei wesensmäßig Werkzeug, Organ, Instrument von unbewußten Willensströmungen, Werkzeug des Willens zur Macht. Folglich — und diese Folgerung ist in sich durchaus konsequent — ist es für ihn unmöglich, sich selbst, d. h. seine Möglichkeiten und seine Grenzen, zu kritisieren.

Dies sei allein möglich (theoretisch!) auf der sicheren Grundlage einer „absoluten Erkenntnis“, welche zusammenfielen mit einer Erkenntnis der „wahren Wirklichkeit“ der Welt außerhalb der durch das Bewußtsein bereits gegebenen Relativität, außerhalb aller perspektivischen Arten der Betrachtung. Eine derartige „absolute Erkenntnis“ lehnt Nietzsche als mit den Grundbedingungen des organischen Lebens unvereinbar ab: der im Organischen wurzelnde Perspektivismus ist die nicht zu überschreitende Grenze menschlichen Erkennens.

Insofern teilt Nietzsche grundsätzlich die Ansicht Kants, daß metaphysische, d. h. absolute Erkenntnis unmöglich sei, solange wir Menschen sind. Eine Übereinstimmung, welche jedoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen darf, daß Nietzsche die gesamte „Kritik der reinen Vernunft“ für ein in sich widersinniges und aussichtsloses Unterfangen hält.

Hier rühren wir bereits an den in den Vorbemerkungen angedeuteten seltsamen Widerspruch: einerseits kann Nietzsche — zumindest partiell — als Kantianer bezeichnet werden, andererseits besteht sein Philosophieren in einem permanenten Transzendieren der durch die Vernunftkritik aufgezeigten Grenzen; Nietzsches Erkenntnislehre vom Prinzip der schöpferischen Analogie und vom „Blitz der Erinnerung“ als Mittel der Seinserkenntnis steht der Position Kants diametral entgegen. —

Im folgenden soll zunächst untersucht werden, wie Nietzsche das Wesen wissenschaftlichen Erkennens definiert, wie sich ihm das Verhältnis von Wissenschaft und ‚Wahrheit‘ darstellt.

1.2

Nietzsche hat stets betont, nicht zu wissen, was Erkenntnis ihrem ‚eigentlichen‘ Wesen nach sei; seine grundsätzliche Ablehnung der Möglichkeit absoluten Erkennens wurde bereits angesprochen.

In einem Nachlaß-Aphorismus heißt es:

„Damit es irgend einen Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrtums entstehen: . . . Erst nachdem eine

imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Fluße entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage etwas erkannt werden*, — ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden, worauf alles beruht . . . doch kann dieser Irrtum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die *Einverleibung* nicht, unsere *Organe (zum Leben)* sind auf den Irrtum eingerichtet.“ (KGW V 2, S. 401/402)

Die „imaginäre Gegenwelt“, welche Nietzsche hier der „letzten Wahrheit vom Fluß der Dinge“ gegenüberstellt, ist die durch und durch fiktionale Welt des ‚Seins‘, beruhend auf dem Glauben an Beharrendes, an Dauer, an sich gleichbleibende Einheiten. Bemerkenswert erscheint an dem zitierten Aphorismus, daß Nietzsche, der doch ausdrücklich jede ‚absolute‘ Erkenntnis ablehnt, die Kategorie des Absoluten mit dem Begriff des Werdens verbindet: er spricht wörtlich vom „absoluten Fluße“. Auch in anderen Aphorismen finden sich analoge Formulierungen: „Wir können von keinem ‚Naturgesetz‘ eine ewige Gültigkeit behaupten, wir können von keiner chemischen Qualität ihr ewiges Verharren behaupten, wir sind nicht *fein* genug, um den mutmaßlichen *absoluten Fluß* des *Geschehens* zu sehen: das *Bleibende* ist nur vermöge unserer groben Organe da . . .“ (KTA 11, S. 31)

Oder: „Im absoluten Werden kann die Kraft nie ruhen.“ (KTA 11, S. 34) Nietzsche „mutmaßt“ demnach eine Art „absolutes Werden“ als letzten Wirklichkeitsgrund; die Legitimität hierfür wird an späterer Stelle deutlich werden.

1.3

Nietzsches Definition der Grundlagen menschlichen und damit perspektivischen Erkennens läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Gleich allen organischen Wesen *fingiert* der Mensch Beharrendes, baut sich die lebensnotwendige Fiktion eines ‚Seins‘ auf. ‚Lebensnotwendig‘ insofern, als dieser Vorgang zu den Erhaltungsbedingungen organischen Lebens gehört; ‚objektive‘ Erkenntnis — diese Auffassung Nietzsches kann nicht oft genug betont werden — ist prinzipiell unmöglich, Erkenntnis ist vielmehr stets relativ und perspektivisch, im letzten Ausdrucksform einer bestimmten Metamorphose des Willens zur Macht. Erkenntnis, sofern gebunden an das rational-empirische Bewußtsein, an den Intellekt schlechthin, ist wie der Intellekt selbst nur Werkzeug, nur Organ, vermag ‚an sich‘ gar nicht zu existieren.

Dies hat Nietzsche in vielfältigen Formen und Abwandlungen immer wieder zum Ausdruck gebracht, und zwar bereits seit dem Jahre 1873 („Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“). Wenn demnach zum Essentiellen des Lebendig-Organischen Perspektivismus und Relativi-

tät gehören, dann spiegelt unser Bewußtsein eine Traumwelt, eine „imagi-näre Gegenwelt“ (s. o.) relativen Beharrens; dann bedeutet ‚Erkennen‘ mittels des Intellekts bereits Verfälschung in Richtung auf die Fingierung von ‚Sein‘, von Dauer, von abgrenzbaren Einheiten.

Wir sahen, daß Nietzsche den Komplex des Werdens mit der Kategorie des Absoluten verbindet. Im Sinne der traditionellen philosophischen Termini vor Nietzsche könnte man also sagen, daß er im Gegensatz zur rationalistischen Philosophie das ‚An-Sich‘ der Dinge nicht als ‚Sein‘, als etwas Ruhendes definiert, sondern als ewige Bewegung, als ewigen Fluß eines im letzten unerkennbaren und unfaßbaren Geschehens. —

Wohl am klarsten hat Nietzsche das Verhältnis von Intellekt und kosmischem Werden in folgendem Aphorismus zum Ausdruck gebracht: „Unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen, dank seiner Abkunft aus *Bildern*. Alle Philosophen haben das Ziel gehabt, zum Beweis des ewigen Beharrens, weil der Intellekt darin seine eigene Form und Wirkung fühlt.“ (KTA 11, S. 27)

Der Intellekt kann also seiner Struktur nach das Werden niemals „begreifen“; dem sich ständig Verändernden und sich Wandelnden gegenüber versagt er.

Es klappt ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen dem kosmischen Werden als „letzter Wahrheit“ (s. o.) — von Nietzsche, wie noch zu zeigen sein wird, als kämpferisches Wollen vorgestellt — und dem menschlichen Intellekt. Letzterer verdankt seine Entstehung einem Abstraktionsprozeß: ausgehend von visuellen Eindrücken relativer Konstanz („Bildern“), also von bildhaft sich gleichbleibenden Wirklichkeitselementen, in denen sich ein — wenn auch scheinbares — ‚Sein‘ manifestiert. Die Schopenhauer-These vom Intellekt als einer „Flächenkraft“, welche nicht ins Innere der Dinge zu dringen vermöge, wird also von Nietzsche im Grundansatz geteilt.

Sich gleichbleibende Einheiten sind demnach eine durch den Intellekt hervorgerufene Fiktion, diese Fiktion wiederum Emanation des Willens zur Macht, der sich des Intellekts als eines Werkzeuges bedient. Es gibt also nach Nietzsche keine ‚Freiheit‘, jedenfalls keine Freiheit im Sinne des naiven Realismus oder auch der Philosophie Kants (Freiheit als Postulat). Der Intellekt ist seinem Wesen nach gleichsam permanent gezwungen, in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit des kosmischen Werdens eben diese Wirklichkeit zu negieren, in Richtung auf ‚Sein‘ zu verfälschen. Nietzsche formuliert es extrem: der Intellekt sei bestrebt, „die allgemeine Starrheit zu beweisen“!

Der hierin angesprochene Komplex soll im folgenden erweitert und ergänzt werden.

1.4

Der Intellekt ist als Ordnungssinn, als Koordinator der Sinnesempfindungen (Schopenhauer) zur Orientierung des Menschen in der Welt der Erscheinungen unentbehrlich und notwendig. Dennoch ist er seiner Struktur nach unfrei, eine Auffassung, die Nietzsche von Schopenhauer übernommen hat und welche partiell vorausweist auf Elemente der modernen Psychologie.

Wenn der Intellekt im letzten nur Werkzeug-Charakter hat, er nur Instrument einer bestimmten Metamorphose des ‚dahinter‘ wirkenden Willens zur Macht ist, gleichsam nur die Spitze des Eisbergs, dann wäre der weiterführende Gedanke konsequent, eben dieser Intellekt selbst könne seiner „Form und Wirkung“ gemäß bei seiner Anwendung auf den Komplex des kosmischen Werdens destruktive Wirkungen entfalten, sich als potentiell nihilistisch erweisen. Dies offenkundig nur dann, wenn er seine natürlichen Grenzen und Funktionen überschreitet, welche sich im Ordnen des ‚Rohstoffs‘ der Sinnesbeeindrückungen manifestieren. Dann — und nur dann — kann der Intellekt zum Werkzeug des „Willens zum Nichts“, des „nihilistischen Willens zur Macht“ werden (zur Erklärung dieser Begriffe weiter unten); — denn ein Werkzeug, dessen Wirkung „ewige Starrheit“ ist oder das diese zu „beweisen“ bestrebt ist, welches also primär auf das ‚Tote‘, das Anorganisch-Starre gerichtet ist, kann in der Konfrontation mit organischem Werden in letzter Konsequenz nur in Vernichtung ausarten. Wobei zu bemerken ist, daß es nach Nietzsche überhaupt keine ‚anorganische‘ Welt im üblichen Sinn gibt, diese vielmehr nur eine Täuschung des menschlichen Erkenntnisvermögens darstellt. Bedenkt man unter diesen Auspizien die Entwicklung der modernen Physik, insbesondere seit Planck und Einstein, in der besonderen Form ihrer Abstraktionen und deren bekannte Folgen, dann wird die Aussage im Nachlaß verständlich, wo Nietzsche von den „nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft“ (WM, KTA 9, S. 8) spricht oder von dem „nihilistischen Zug“ (S. 56) im naturwissenschaftlichen Kausalismus und Mechanismus.

Dies ist alles andere als eine prinzipiell antiwissenschaftliche Haltung, wiewohl Nietzsche *partiell* durchaus eine gewisse Anti-Wissenschaftlichkeit zu erkennen gibt. Im übrigen sind seine Aussagen auch in diesem Punkte bemerkenswert widersprüchlich.

In diesem Zusammenhang, auch um das Nachstehende verständlich zu machen, seien zwei zentrale Komponenten im Denken Nietzsches herausgestellt, die zwar bereits angeklungen sind, welche aber für das Verständnis von Nietzsches Philosophie von nicht zu überschätzender Bedeutung sind.

„Wir haben zwei ‚Willen zur Macht‘ im Kampfe gesehn“, heißt es einmal wörtlich im Nachlaß (WM, KTA 9, S. 275). Einem „Willen zum Nichts“, von Nietzsche durchaus als Machtwille verstanden, als „nihilistischer Wille zur Macht“, steht als schöpferisches Prinzip der „unerschöpfte zeugende Lebens-Wille“ (Zarathustra) gegenüber, von Nietzsche zuweilen auch mit Schopenhauer als „Wille zum Leben“ bezeichnet. So heißt es im Nachlaß im gedanklichen Umkreis des obigen Zitats über die „zwei ‚Willen zur Macht‘“, die miteinander im Kampfe liegen: „Die *Niedergangs-Instinkte* sind Herr über die *Aufgangs-Instinkte* geworden . . . Der *Wille zum Nichts* ist Herr geworden über den *Willen zum Leben!*“ (KTA 9, S. 274)² Nach Nietzsche ist der „Wille zum Leben“ nur *eine* der vielen Ausdrucksformen des schöpferischen Willens zur Macht. Der Begriff „Wille zum Nichts“ findet sich bereits bei Schopenhauer.

Man hat also zu bedenken, daß Nietzsches vielfach mißverstandene Formel vom Willen zur Macht dialektisch strukturiert ist und letztlich den Grundwiderspruch allen Seins im Kosmos enthält.

Der schöpferische Wille zur Macht ist dem Prinzip der Steigerung unterworfen: ‚Schaffen‘ im Sinne dieses Machtwillens ist stets ein Über-sich-hinaus-Schaffen. Wenn Goethe Polarität und Steigerung zum Grundprinzip der Natur erhebt, dann wird u. a. verständlich, warum Nietzsche ihn neben Heraklit, Empedokles und Spinoza seinen geistigen „Vorfahren“ zurechnet. (KGW VII 2, S. 130)

Eine nähere Darstellung und beweiskräftige Fundierung der Dialektik in dem Begriff des Willens zur Macht kann in dem Rahmen dieses Aufsatzes nicht vorgenommen werden.³

Die zweite Komponente im Denken Nietzsches besteht in der Lehre von der strukturellen Unfreiheit des Intellekts:

Ich habe oben zum Ausdruck zu bringen versucht, daß der Intellekt im Verständnis Nietzsches nur eine Art ‚Spitze des Eisbergs‘ darstellt, die in das Bewußtsein hineinragende letzte und schmalste Ausdrucksform von dunklen und unbewußten Willensströmungen, Triebimpulsen.

Diese Unfreiheit widerspricht radikal dem *subjektiven* Gefühl der Freiheit des Intellekts.

² Beide gedanklich eng zusammengehörige Zitate stehen auch zeitlich in engster Nachbarschaft (Frühjahr 1888), wie sich aus KGW VIII 3, S. 114 und S. 115 ergibt.

³ Müller-Lauters Nietzsche-Buch hat die Diskussion über dieses Problem neu entfacht und zu den unterschiedlichsten Auslegungen Anlaß gegeben. Der vorliegende Aufsatz versteht sich nur am Rande als ein eigener Beitrag zu dieser Kontroverse innerhalb der jüngsten Nietzsche-Forschung, zumal er zunächst völlig unabhängig von Müller-Lauters Thesen entstanden ist. — Vgl. W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin — New York 1971.

Ist der Intellekt unfrei bzw. Werkzeug des Willens zur Macht, dann wären konsequent *alle* intellektuellen Betätigungen und Denkvorgänge in gleichem Maße nur bewußtgewordene Wirkungen von Trieb- und Willensimpulsen. Jedes philosophische System, jede noch so objektive und an reiner Sachlichkeit orientierte wissenschaftliche Erkenntnisbemühung, alle religiösen Strebungen usw. erweisen sich unter dieser Prämisse als Spielarten und Ausdrucksformen des Willens zur Macht.

Ein ‚reines‘ oder ausschließlich ‚objektives‘ und um äußerste Sachlichkeit bemühtes wissenschaftliches Denken ist nach Nietzsche im letzten eine Illusion, eine Selbsttäuschung des Intellekts. So wäre auch beispielsweise die Erkenntnisbemühung eines theoretischen Physikers, der sich um die Erforschung der Elementarteilchen der Materie und deren mathematische Beschreibung bemüht, dieser grundlegenden Prämisse nach nur die Emanation eines unbewußten Machtwillens.

Wobei der einzelne Forscher subjektiv durchaus der Meinung sein kann, nur der ‚Wahrheit‘ zu dienen bzw. um ‚objektive Erkenntnis‘ bemüht zu sein.

Benutzt man einmal die Nietzschesche Auffassung als eine Art Arbeitshypothese, so ergeben sich von ihr aus überraschende, teils erschreckende Konsequenzen für die Einschätzung und Bewertung der dominierenden Geistesströmungen unserer Zeit.

1.5

Nietzsches naturphilosophische Konzeption vom „absoluten Werden“ als Wirklichkeitsgrund widerspricht nicht nur radikal dem mechanistischen Denken der Physik im ausgehenden 19. Jahrhundert, sondern auch wesentlichen Grundpositionen der modernen Physik, — dies trotz erstaunlicher Vorwegnahme von Forschungsergebnissen der Atomphysik.

Bekanntlich arbeitet die theoretische Physik mit einem System von sog. ‚Konstanten‘, d. h. letztlich unveränderlich ‚seienden‘ Größen. Mathematische Beschreibung von Naturvorgängen ist ohne die Annahme derartiger Konstanten nicht denkbar: „absolutes Werden“ läßt sich mathematisch nicht beschreiben! Seit der Relativitätstheorie gilt das Licht bzw. die Lichtgeschwindigkeit als „absolute Konstante“ (Einstein), ein Umstand, der insofern bemerkenswert erscheint, als hierdurch demonstriert wird, daß auch der moderne Physiker mit der Kategorie des ‚Absoluten‘ operiert, wenn auch im Gegensatz zu Nietzsche in Verbindung mit einer — hypothetischen — Grundkonstante der Natur.

Derartige physikalische Grundkonstanten wie z. B. die Gravitationskonstante widersprechen nach Nietzsche der Wirklichkeit des „absoluten Werdens“; sie sind folglich Schein und Täuschung, Fiktionen des Intellekts

und der an diesen gebundenen Forschungsmethode. Der Begriff der Konstante wäre demnach nur ein Hilfsmittel im Rahmen des naturwissenschaftlichen Bemühens, die Welt der „absoluten Bewegung“ (KTA 11, S. 31) dem denkenden und messenden Zugriff des Menschen zugänglich zu machen. Mit einiger Vorsicht könnte man eine Art ‚Relativitätsprinzip‘ in der Naturphilosophie Nietzsches ausfindig machen, welches weit über den Einsteinschen Begriff der Relativität hinausgeht und sich wie folgt formulieren ließe:

Das einzig ‚Absolute‘ ist das kosmische Werden, der ewige Fluß der Dinge — seinem ‚Wesen‘ nach unfaßbar und unerkennbar; ausgehend von diesem ‚Absoluten‘, ergibt sich für alle Phänomene der ‚Erscheinungen‘ eine gleichsam ‚totale Relativität‘. Anders formuliert: Aus dem „absoluten Werden“ der Willensströme im Kosmos ergibt sich die einschränkungslose Relativität ausnahmslos *aller* physikalischen Phänomene *einschließlich* des Lichts oder der Gravitation!

Die Nietzschesche Theorie von der gleichsam ‚totalen Relativität‘ im Rahmen des „absoluten Werdens“ kann nur in einer umfangreicheren Arbeit ihre angemessene Auswertung und naturwissenschaftlich-geistesgeschichtliche Einordnung erfahren. An dieser Stelle sei lediglich erwähnt, daß meines Wissens nur *ein* moderner Naturphilosoph diesen Gedanken zu einer Kosmologie ausgeweitet hat, ohne allerdings von Nietzsche seinen Ausgang zu nehmen. Ich meine den Naturphilosophen Simon Kraus, welcher in seiner Schrift vom „Baustoff der Welt“ dem Einsteinschen Begriff der Relativität den Gedanken der ‚totalen Relativität‘ — wenn auch nicht *expressis verbis* — gegenüberstellt.⁴

1.6

Hier sei zunächst angeknüpft an meine Ausführungen über die Relation von Erkenntnis und Werden innerhalb der Erkenntnistheorie Nietzsches.

Im Nachlaß heißt es einmal: „Gesetzt, alles ist Werden, so ist *Erkenntnis nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein.*“ (WM, KTA 9, S. 355) Oder: „*Die Annahme des Seienden* ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formen für Gleichbleibendes. Deshalb wäre die Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: ‚das Seiende‘ gehört zu unserer Optik . . . Der Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als ‚falsch‘, als ‚sich-widersprechend‘. *Erkenntnis* und *Werden* schließen sich aus. *Folglich* muß ‚Erkenntnis‘ etwas anderes

⁴ Simon Kraus, Vom Regenbogen und vom Gesetz der Schöpfung. Bd. 1: Der Baustoff der Welt. Fürth/Erlangen 1970. (Ner Tamid Verlag.)

sein: es muß ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muß die *Täuschung des Seienden* schaffen.“ (WM, KTA 9, S. 354/355)

Bei der gedanklichen Verarbeitung dieser Aussagen muß der Umstand berücksichtigt werden, daß Nietzsche hier den Begriff ‚Erkenntnis‘ im Sinne der traditionellen rationalistischen Philosophie verwendet. ‚Erkenntnis‘ meint hier ‚Vernunftkenntnis‘, ist also eng an den Intellekt gekoppelt. Die rationalistische Philosophie, welche Nietzsche zu überwinden suchte, ging in der Nachfolge von Sokrates-Platon davon aus, daß der ‚Begriff‘, als das sich gleichbleibende ‚Wesen‘ eines Dinges, der gesamten Erscheinungswelt als eine Art ‚Idee‘ zugrundeliege, — daß die vielfältige und bunte phänomenale Welt als Täuschung und Schein (weil dem ‚Werden‘ unterworfen) einer im ‚Sein‘ wurzelnden höheren Sphäre entspringe. Wenn Kant Philosophie als „Vernunftkenntnis aus Begriffen“ definiert, dann kommt darin deutlich zum Ausdruck, daß die Begriffe — und nicht die konkrete, stets unzulängliche Erfahrung — geeignet scheinen, ‚Erkenntnis‘ zu vermitteln.

Genau hier setzt Nietzsches Grundlagenkritik an, seine Kritik an der Begrifflichkeit aller bisherigen Philosophie. —

Was ist nun eigentlich ‚Wissenschaft‘ im Verständnis Nietzsches, in welchem Verhältnis steht sie zur ‚Wahrheit‘ des kosmischen Werdens?

„Ist es denn ‚die Wahrheit‘, welche allmählich durch die Wissenschaft festgestellt wird? Ist es nicht vielmehr der Mensch, welcher sich feststellt — welcher eine Fülle von optischen Irrtümern und Beschränktheiten aus sich gebiert oder auseinander ableitet, bis die ganze Tafel beschrieben ist und der Mensch in seinen Beziehungen zu allen übrigen Kräften *feststeht* ...“ (KGW V 2, S. 533)

In diesen Worten ist der Kern des erkenntnistheoretischen Skeptizismus Nietzsches ausgesprochen, welcher, wie noch zu zeigen sein wird, demjenigen der modernen Physik eigentümlich nahekommt.

Die Wissenschaft stellt also nicht eigentlich ‚Wahrheit‘ fest; ‚Natur an sich‘ oder in ihrem ‚eigentlichen‘ Wesen zu erkennen oder „festzustellen“ ist Wissenschaft prinzipiell außerstande. Wissenschaft grenzt lediglich den Menschen möglichst scharf und exakt gegen die ‚Dinge‘ ab; der Mensch stellt strenggenommen nicht ‚Natur‘, sondern ‚sich selbst‘ fest, — Wissenschaft erfaßt niemals die ‚objektive Realität‘ der Natur.

Man muß bedenken, daß diese Gedanken zu einer Zeit formuliert wurden, als die klassische Physik, unzulässig verallgemeinert zu einer mechanistischen Naturphilosophie, allenthalben den Anspruch erhob, mittels mathematisch zu beschreibender mechanischer Prinzipien tatsächlich so etwas wie eine universale ‚Welterklärung‘ im ‚objektiven‘ Sinn zu leisten.

Man war mit wenigen Ausnahmen davon überzeugt, das kausal-mechanische Weltbild stelle nunmehr eine letztmögliche Annäherung an die ‚objektive Realität‘ zumindest der anorganisch-physikalischen Natur dar. ‚Wissenschaft‘ schien weit entfernt von Anthropomorphismus und Subjektivismus.

Dem stellt Nietzsche die These gegenüber, die scheinbar ‚objektive‘ Naturwissenschaft spiegele nur das *Verhältnis* des Menschen zur Natur wider, beschreibe lediglich des Menschen „Beziehungen zu allen übrigen Kräften“.

Hier berührt sich Nietzsche mit erkenntnistheoretischen Grundpositionen der modernen Physik. Wohl am klarsten hat diese Positionen der Physiker Werner Heisenberg in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht. So heißt es beispielsweise im „Naturbild der heutigen Physik“:

„Auch in der Naturwissenschaft ist also *der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.“⁵ „Wenn von einem Naturbild der exakten Naturwissenschaft in unserer Zeit gesprochen werden kann, so handelt es sich also eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um *ein Bild unserer Beziehungen zur Natur*. Die alte Einteilung der Welt in einen objektiven Ablauf in Raum und Zeit auf der einen Seite und die Seele, in der sich dieser Ablauf spiegelt, auf der anderen, also die Descartes’sche Unterscheidung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘, eignet sich nicht mehr als Ausgangspunkt zum Verständnis der modernen Naturwissenschaft.“ (a.a.O. S. 21)

Weiter schreibt Heisenberg, die moderne Naturwissenschaft befinde sich in einer „Erkenntnissituation“, „in der eine Objektivierung des Naturvorganges nicht mehr möglich ist“. „Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnen wird sich der Grenzen bewußt, die ihr dadurch gesetzt sind, daß der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, daß sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann. *Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein.*“ (a.a.O. S. 21)

Diese Aussagen Heisenbergs, durchaus repräsentativ für die Erkenntnissituation der modernen Physik, weisen verblüffende Parallelen auf zu den entsprechenden Aussagen Nietzsches mehr als sieben Jahrzehnte vorher.

Auch unter Berücksichtigung des Kontextes, in den die Ausführungen Heisenbergs eingebettet sind, d. h. in der Zurückweisung der noch um 1900 vorherrschenden Auffassung, naturwissenschaftliche Forschung vermittele ein

⁵ Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg 1955, S. 18.

Bild der objektiven Realität der Natur, wird diese seltsame Vorwegnahme modernster Positionen durch Nietzsche deutlich: Nietzsche wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß der Anspruch der Naturwissenschaft seiner Zeit, mittels des kausal-mechanischen Weltbildes die ‚objektive Natur‘ abzubilden, ja zu erklären, eine komplette Illusion sei.

Den Wortführern des kausal-mechanischen Weltbildes, der ‚mechanischen Welterklärung‘, setzt Nietzsche ähnlich der heutigen Physik die Auffassung entgegen, daß der Mensch durch seine besondere Art des wissenschaftlichen Vorgehens im Grunde nur seine Beziehungen zu allen übrigen Kräften der Natur darstellt, demnach also, wie Heisenberg meint, im letzten nur „sich selbst“ begegnet; das forschende Vorgehen der Naturwissenschaft ist nur *scheinbar* objektiv, es bedient sich vielmehr einer Fülle von subjektiven Fiktionen, welche wiederum den eigentlichen Gegenstand der Forschung, nämlich die Natur, verfälschen, ‚vermenschlichen‘, dem intellektuellen Fassungs- und Vorstellungsvermögen näherbringen.

Wenn Heisenberg beispielsweise einmal von der fehlerhaften „Verallgemeinerung der rationalen (klassischen und mechanischen) Naturwissenschaft zum rationalistischen Weltbild“ spricht⁶, so könnte diese Aussage fast wörtlich von Nietzsche stammen. Auch Nietzsche billigt ja der *Methode* des mechanistischen Denkens eine gewisse Berechtigung zu, lehnt aber deren Verallgemeinerung zur mechanischen Welt-*Erklärung* aufs schärfste ab.

Auch einige andere Berührungspunkte Nietzsches mit der Erkenntnis-situation der modernen Physik sollen hier angesprochen werden. Hierbei darf jedoch nicht aus den Augen verloren werden, daß das naturphilosophische Denken Nietzsches trotz erstaunlicher Vorwegnahme moderner Positionen im letzten weit über eben diese Positionen hinausgeht, was bereits ansatzweise deutlich geworden sein dürfte, z. B. im Zusammenhang mit dem Hinweis auf den fiktionalen Charakter ausnahmslos *aller* naturwissenschaftlichen Konstanten.

1.7

Zu den Kernaussagen der Nietzscheschen Naturphilosophie gehört diejenige, daß ‚Materie‘ im Sinne des materialistischen Atomismus ‚an sich‘ gar nicht existiert, daß die Vorstellung von sich gleichbleibenden kleinsten Einheiten (Atomen oder Elementarteilchen) wie diejenige von der ‚Dinglichkeit‘ und gleichsam ‚Handgreiflichkeit‘ der Materie eine Illusion, eine Fiktion sei. Materie ist nach Nietzsche „eine Art von Bewegungssymptom für ein unbe-

⁶ Zitiert bei: Jean Gebser, Ursprung und Gegenwart. Neu erschienen bei dtv, München 1973, S. 509.

kanntes Geschehen“ (KTA 11, S. 94), also letztlich Symptom des absoluten kosmischen Werdens.

Dieses „unbekannte Geschehen“, nach Nietzsche ein „mutmaßliches absolutes Werden“, läuft seiner Auffassung nach im letzten außerhalb jeder menschlich-rationalen Vorstellbarkeit ab, außerhalb der Kategorien der sinnlichen Anschauung, demnach mittels unserer ‚normalen‘ Vorstellung niemals zu begreifen — daher auch der wissenschaftlichen Methode, dem Intellekt entzogen.

Die Vorwegnahme moderner physikalischer Erkenntnisse ist hier verblüffend:

Gerade in der modernen Physik ist deutlich geworden, daß die ‚objektive Realität‘ der Natur, der Materie, sich jeder rationalen Vorstellung, jeder Anschaulichkeit entzieht. Die bisherigen Realisationsformen versagen gegenüber der ‚Wirklichkeit‘: die moderne Physik ist zu der Erkenntnis gelangt, daß ‚Materie‘ in ihrem ‚objektiven Sein‘ gar nichts Stoffliches, nichts ‚Kompakt-Sinnliches‘ ist, — daß hier vielmehr nur noch von „Strukturen“ (Heisenberg) gesprochen werden kann, daß alle bisherigen Versuche, diese ‚eigentliche‘ und letzte Wirklichkeit der Materie zu benennen und zu begreifen (beispielsweise mittels anschaulicher Atommodelle) nur gedankliche Konstruktionen, also im Sinne Nietzsches nur anthropomorphe Fiktionen sind.

Die letzten Bausteine der Materie — so könnte man es paradox formulieren — sind *selbst* eben nicht ‚Materie‘, kurz: die ‚Materie‘ im Sinne des naiven Realismus und Mechanismus existiert so gar nicht, sie ist vielmehr eine ‚immaterielle‘, jedem menschlichen Vorstellungsvermögen entzogene Struktur. Einzig die Mathematik bleibt als letztes Bindeglied, mittels dessen partiell diese Unanschaulichkeit wenn nicht ‚begriffen‘, so doch beschrieben und teilweise auch vorhersehbar gemacht werden kann.

So wird Materie in der modernen Physik zur Erscheinungsform eines universalen Energiefeldes, welches sich ‚an sich‘ bzw. als ‚objektive Realität‘ dem menschlichen Zugriff entzieht. Der Baustoff der Welt — so Nietzsche und die moderne Physik — besteht also nicht aus ‚stofflich-kompakten‘ kleinsten Einheiten, die noch irgendwie vorstellbar wären, sondern aus einem ‚Raumfeld‘, einer Art ‚All-Energie‘ (o. ä.).

Dieses ‚Raumfeld‘ ist nach Nietzsche essentiell ‚Weltenwille‘. — In der modernen Naturphilosophie wäre hier vornehmlich auf den bereits erwähnten Simon Kraus hinzuweisen, der in seiner Schrift über den „Baustoff der Welt“ dieses Raumergiefeld „Weltwille“ nennt, ihm ähnlich Nietzsche eine Art „absolutes kosmisches Werden“ zuordnet. Auch für Kraus sind ausnahmslos *alle* physikalischen Konstanten einschließlich der Lichtgeschwindigkeit Schein und Täuschung, Fiktionen des Intellekts.

Ein weiterer, mit dem bisher Genannten eng zusammengehöriger Berührungspunkt zwischen Nietzsche und der modernen Physik ist die Kritik am klassischen Kausalgesetz, wonach einer Ursache eine mit Sicherheit vorauszusagende Wirkung folgt (Kant), und zwar im Sinne einer lückenlosen Kausalverknüpfung der Erscheinungen. Bekanntlich ist man heute zu der Erkenntnis gelangt, daß die grundlegenden Abläufe der Materie letztlich a-kausal, indeterminiert verlaufen; das klassische Kausalprinzip scheint im Mikrobereich der Materie aufgehoben zugunsten einer nur noch statistisch zu erfassenden Unstetigkeit, so daß sich Vorhersagen reduzieren auf bloße Wahrscheinlichkeit (Heisenberg in Anknüpfung an Planck).

1.8

Wir sagten, daß Nietzsche ‚Wahrheit‘ bzw. ‚objektive Realität‘ der Natur für im letzten unerkennbar hält, daß kosmisches Werden als „absolute Bewegung“ mittels wissenschaftlicher, intellektueller Erkenntnis nicht erfaßt werden kann. In einem Aphorismus zur Zeit der „Geburt der Tragödie“ heißt es sogar, die Wissenschaft sei „in einem bedeutenden Sinne beinahe als *Gegnerin* der Wahrheit“ zu betrachten (KTA 10, S. 390), weil sie optimistisch sei und an die Logik glaube. ‚Logik‘ — das ergibt sich konsequent aus dem bisher Gesagten — hat für Nietzsche gleichfalls ausschließlich fiktionalen Charakter.

Die Aussage über die Wissenschaft als „Gegnerin der Wahrheit“ erinnert an Ausführungen aus der Vorrede zur „Geburt der Tragödie“ von 1886, wo es u. a. heißt, Wissenschaft verdanke ihre Entstehung einer Fluchtbewegung vor dem Pessimismus, Wissenschaft sei „eine feine Notwehr gegen — die *Wahrheit*“! (KTA 1, S. 35)

Diese Formulierung ist symptomatisch für eine bestimmte Grundhaltung Nietzsches zum Komplex ‚Wissenschaft‘, der sich unschwer gänzlich andersartige Aussagen gegenüberstellen ließen, in denen Wissenschaft in Verbindung mit der Kategorie der ‚Redlichkeit‘ äußerst positiv bewertet wird, und zwar in bewußter Frontstellung zum Christentum, zur Religion überhaupt. Man muß hier also sehr genau differenzieren, was sowohl Gegner als auch Anhänger und Bewunderer Nietzsches oft nicht mit der genügenden Gründlichkeit getan haben. Nietzsches Haltung zum Komplex ‚Wissenschaft‘ — vielleicht abgesehen von der Zeit der „Geburt der Tragödie“ — ist durchaus ambivalent: wenn er beispielsweise Wissenschaftlichkeit gegen jedweden Idealismus ausspielt, so schließt das gleichzeitige Grundlagenkritik an ihr in keiner Weise aus.

„Wissenschaft (wie man sie heute übt)“, heißt es einmal im Nachlaß (Herbst 1884), „ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame

Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren *Berechenbarkeit* und folglich Beherrschbarkeit der Natur“. (KGW VII 2, S. 207) Oder: „Wissenschaft — Umwandlung der Natur in Begriffe zum Zweck der Beherrschung der Natur.“ (KGW VII 2, S. 192)

Wissenschaft wird also von Nietzsche eindeutig als Machtinstrument gesehen, welches geeignet scheint, die Natur mittels Begriffen und Zahlen („Berechenbarkeit“) zu überwältigen, sie zu beherrschen.

Dies knüpft direkt an an die von mir partiell bereits herausgearbeitete Kritik Nietzsches an den Grundlagen des kausal-mechanischen Weltbildes: Wissenschaft in ihrer Gebundenheit an die Erkenntnisweise des Intellekts ist zwar außerstande, ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Wahrheit‘ zu begreifen oder zu erklären, birgt aber andererseits — als Emanation einer Metamorphose des Willens zur Macht — die Möglichkeit in sich, Natur zu „überwältigen“, beinhaltet also potentiell nihilistische Dimensionen. So können ‚Begriff‘ und ‚Zahl‘ zu Instrumenten des „nihilistischen Willens zur Macht“ werden, des „Willens zum Nichts“.

Die Auffassung Nietzsches erinnert an die berühmte Aussage Henri Bergsons in „L'évolution créative“, daß der Intellekt und die Wissenschaft im Bereich des Anorganischen, des ‚Toten‘, im Bereich der „ewigen Starrheit“ (Nietzsche, s. o.) ihre größten Triumphe feiern, dem lebendigen Werden gegenüber jedoch versagen.

„Formeln und Gesetze breiten Starrheit über das Bild der Natur. Zahlen töten.“⁷

2.

In diesem zweiten Teil der vorliegenden Arbeit geht es darum, die von Nietzsche in Abgrenzung zur traditionellen Erkenntnistheorie entwickelte Lehre von den Möglichkeiten philosophischer Erkenntnis darzustellen.

2.1

In dem Fragment über die „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ von 1873 schreibt Nietzsche über Heraklit: „Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntnisse; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht gewesen waren, lag ihm nicht. Er sprach mit Geringschätzung von solchen fragenden, sammelnden, kurz ‚historischen‘ Menschen. ‚Mich selbst suchte und erforschte ich‘, sagte er von sich, mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnet: als ob er der wahre Er-

⁷ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. 1, München 1919, S. 101.

füller und Vollender der delphischen Satzung ‚Erkenne dich selbst‘ sei, und niemand sonst.“ (KTA 1, S. 296)

Was hier an Heraklit besonders hervorgehoben wird, ist der stolze Hinweis des ‚weinenden Philosophen‘, er habe sich selbst zu erforschen vermocht, womit unausgesprochen gesagt ist, daß dies der von ihm beschrittene Weg zur philosophischen Welterkenntnis gewesen sei. Man könnte dies auf die Formel bringen: Echte Selbsterkenntnis führt zur Welterkenntnis.

Einer der besten Kenner der vorsokratischen Philosophie, Hermann Diels, schrieb über das berühmte Fragment Heraklits: „Die Natur der Welt enthüllte sich ihm, als er in die Tiefen seiner eigenen Natur hinabstieg.“⁸

Man kennt Nietzsches Bewunderung und Verehrung Heraklits, den er für den ihm verwandtesten aller Denker hielt; weniger bekannt ist meines Wissens die direkte Anknüpfung Nietzsches an den erkenntnistheoretischen Ansatz Heraklits, der von der Identität von Welterkenntnis und Selbsterkenntnis ausgeht. Im 292. Aphorismus aus „Menschliches, Allzumenschliches“ (Bd. 1) finden sich folgende Sätze: „Und damit vorwärts auf der Bahn der Weisheit, guten Schrittes, guten Vertrauens! Wie du auch bist, so diene dir selber als Quell der Erfahrung! Wirf das Mißvergnügen über dein Wesen ab, verzeihe dir dein eignes Ich: denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntnis steigen kannst.“ (KTA 3, 1. Hälfte, S. 233) „Du hast es in der Hand zu erreichen, daß all dein Erlebtes: die Versuche, Irrwege, Fehler, Täuschungen, Leidenschaften, deine Liebe und deine Hoffnung, in deinem Ziele ohne Rest aufgehen. Dieses Ziel ist, selber eine notwendige Kette von Kultur-Ringen zu werden und von dieser Notwendigkeit aus auf die Notwendigkeit im Gange der allgemeinen Kultur zu schließen. Wenn dein Blick stark genug geworden ist, den Grund in dem dunklen Brunnen deines Wesens und deiner Erkenntnisse zu sehen, so werden dir vielleicht auch in seinem Spiegel die fernen Sternbilder zukünftiger Kulturen sichtbar werden.“ (S. 234)

Ungeheure Sätze, die in ihrer erkenntnistheoretischen Tiefendimension geradezu eine Schlüsselfunktion einnehmen. Der primäre Erkenntnis-Quell für den Philosophen ist das „eigne Ich“: er hat an sich selbst „eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen ‚er‘ zur Erkenntnis steigen ‚kann‘“. Wer es nun vermag, gleichsam seinem eigenen Ich auf den „Grund“ zu kommen, damit gleichzeitig die Erkenntnis des eigenen Selbst bis zum Äußersten vorzutreiben, der — so Nietzsche — wäre vielleicht in der Lage, den weiteren kulturgeschichtlichen Ablauf, „die fernen Sternbilder zukünftiger Kulturen“ zu schauen. Dies nur deswegen, weil er sich selbst zu einer „notwendigen Kette von Kultur-Ringen“ zu gestalten vermochte. Daß dies überhaupt

⁸ Zitiert bei: Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker. Stuttgart 1963 (KTA 119), S. 148.

möglich ist, erklärt sich ja ausschließlich durch die Annahme, daß der seelisch-geistige Entwicklungsgang des philosophischen Menschen, wird er von diesem bis auf seinen letzten Grund erkannt, sich als ein Analogon enthüllt zum allgemeinen Kulturablauf; die Geschichte einer hohen Seele also als Muster und Erkenntnisquell für die Geistesgeschichte der Menschheit, der Grund der eigenen Seele als „Spiegel“, in dem sich auch fernste Zukünfte abzubilden vermögen. Es wird bereits deutlich, daß Nietzsche im Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung von den im Perspektivismus wurzelnden Grenzen menschlichen Erkennens durchaus eine Möglichkeit der Natur- und Welterkenntnis sieht, welche dazu angetan scheint, das rational-empirische Bewußtsein zu durchschlagen, — nämlich eine solche über das eigene innerste Selbst. Wobei man sich nicht dadurch täuschen lassen darf, daß der zitierte Aphorismus sich zunächst nur auf den Bereich der Geschichte bezieht.

Einen Zusammenhang zwischen seinem eigenen geistigen Entwicklungsgang und dem allgemeinen Gang der Geschichte, so als wäre alles Individuelle überwunden zugunsten einer gleichsam ‚urgeschichtlichen‘ Entwicklung, hat Nietzsche häufig betont. So nennt er sich einmal, im dritten Aphorismus der Vorrede des „Willens zur Macht“, einen „Wage-und-Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat“, einen „Wahrsagevogel-Geist, der *zurückblickt*, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende erlebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat“. (KTA 9, S. 3/4)

2.2

Nietzsche scheint nicht unwesentlich von der Kantkritik Schopenhauers beeinflusst zu sein; die folgenden Sätze aus dem zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ stehen in direktem Zusammenhang mit Nietzsches Erkenntnislehre. Schopenhauer grenzt sich hier in aller Deutlichkeit von Kant ab; in dem Kapitel „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“ heißt es: „Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntnis, mithin von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, sein mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und

inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen.“⁹

Bekanntlich leugnet Nietzsche die bloße Möglichkeit eines ‚An-sich‘ der Dinge (u. a. WM, KTA 9, S. 380 u. S. 397), damit die grundsätzliche Unterscheidung zwischen einer Erscheinungswelt und der ‚wahren‘ Realität. Dies tut jedoch der erwähnten engen Beziehung seiner Erkenntnislehre zu derjenigen Schopenhauers keinen Abbruch, zumal Nietzsches Negierung der Unterscheidung zwischen ‚Erscheinung‘ und ‚An-sich der Erscheinung‘ von ihm selbst häufig durchbrochen wird, wenn er seinen „Willen zur Macht“ als letzten Wirklichkeitsgrund und damit durchaus als eine Art metaphysisches Prinzip herausarbeitet. Zumindest gibt es genügend Formulierungen, in denen eine metaphysische Deutung nicht völlig ausgeschlossen werden kann.¹⁰ Die zwei im folgenden zitierten Aphorismen aus dem Nachlaß betreffen den Kern des Erkenntnisproblems im Denken Nietzsches. „Der Mensch kennt die Welt in dem Grade, als er sich kennt: d. h. ihre Tiefe entschleiert sich ihm in dem Grade, als er über sich und seine Kompliziertheit erstaunt.“ (GA X, S. 144 f.) „Wir gehören zum Charakter der Welt, das ist kein Zweifel! wir haben keinen Zugang zu ihr als durch uns: es muß alles Hohe und Niedrige an uns als notwendig ihrem Wesen zugehörig verstanden werden.“ (KTA 11, S. 108)

Der Zusammenhang dieser Aphorismen mit dem Zitat aus „Menschliches, Allzumenschliches“ sowie mit der Interpretation des Heraklit-Fragments durch Nietzsche und Hermann Diels leuchtet unschwer ein: Nietzsche geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch ein Teil der Welt, ein Teil der Natur ist; dies klingt selbstverständlich und scheint jedem geläufig zu sein, nur gehört Nietzsche zu den wenigen Denkern, welche diesen grundlegenden Tatbestand konsequent philosophisch zu verarbeiten und auszuwerten vermochten.

⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 2, erschienen bei Reclam, Leipzig 1892, S. 226/227.

¹⁰ Auf die andersartige Auffassung Müller-Lauters, die er in Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelt, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Peter Köster, *Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation* (Nietzsche-Studien 2, 1973, 31 ff.), eine Untersuchung, die tendenziell meinem eigenen Interpretationsansatz entspricht.

Da der Mensch also Teil der Natur ist, muß sich notwendig in diesem Teil das ‚Ganze‘ spiegeln (so schon u. a. Heraklit und Schopenhauer), muß die Erkenntnis des Wesens des Menschen konsequent zur Erkenntnis des Wesens der Welt führen. D. h. schlechthin alles am Menschen, „alles Hohe und Niedrige“, gehört notwendig zum Wesen der Natur. Gleich Schopenhauer ist Nietzsche der Überzeugung, daß die Welt von außen betrachtet nur ‚Vorstellung‘ ist, daß von diesem ‚Außen‘ und der damit verbundenen Relativität, dem Perspektivismus der sinnlich-geistigen Betrachtung bzw. „Aneignung“ der Dinge, wie Nietzsche wörtlich sagt, kein Weg zur ‚wahren Wirklichkeit‘, zum ‚Wesen‘ der Welt führt. Allein über das eigene Selbst ergibt sich die Möglichkeit eines Zugangs zur ‚realen Welt‘, gesetzt, diese ‚Er-Gründung‘ des eigenen Innern wird tatsächlich bis zum Äußersten vorgetrieben. Nur wer es vermöchte, den ‚Grund‘ seines Selbst zu erreichen, hätte in diesem ‚Grund‘ einen Spiegel für den ‚Welten-Grund‘. Damit mündet die scheinbar äußerste Subjektivität, die Erforschung des eigenen Ich, in eine Entschleierung des Wesens der Welt.

Allerdings dürfen die gewichtigen Unterschiede zwischen Schopenhauer und Nietzsche in diesem Punkt nicht übersehen werden: daß durch die Aufdeckung des Grundes im eigenen Ich das ‚An-sich‘ der Welt gleichsam zum Selbstbewußtsein komme, wie Schopenhauer meint, ist ein Gedanke, der so von Nietzsche gerade schroff abgelehnt wird. Nietzsche bedient sich vielmehr des ‚Kunstgriffs‘ der schöpferischen Analogie, des Analogie-Denkens, ausgehend von der Betrachtung des eigenen Selbst, in dessen Eigenarten und Gesetzmäßigkeiten sich das Ganze verkürzt widerspiegeln und dergestalt als eine Art ‚Erinnerung‘ blitzartig bewußt zu werden vermag.

Hier sei zunächst eine Aussage des Philosophen Simon Kraus zur Erkenntnistheorie gebracht, deren enger Zusammenhang mit den zitierten Aphorismen Nietzsches, aber auch mit der Meinung Schopenhauers, kaum gesondert betont zu werden braucht:

„Der Mensch ist Teil der Schöpfung, und weil dies so ist, müssen in ihm auch alle Gesetze der Schöpfung wirksam werden, alle Geheimnisse der Schöpfung in ihm auffindbar sein. Dies gilt für alle Teile der Schöpfung, aber im Menschen, als dem Wesen, das sich durch Bewußtheit von allen anderen Wesen unterscheidet, muß dieses Geheimnis der Schöpfung, das Gesetz des Weltalls, in seine Wachheit treten. Dies allein können wir als Wahrheit bezeichnen.“¹¹

‚Wahrheit‘ wird also von Kraus definiert als das Bewußtwerden der Gesetze des Weltalls im erkennenden Subjekt, in welchem sich als einem Teil des Ganzen *alle* Geheimnisse und Gesetze eben dieses Ganzen wider-

¹¹ Simon Kraus, a.a.O., S. 30.

spiegeln müssen. D. h. auch nach Kraus hat der Mensch nur durch sich selbst, durch sein Ich-Bewußtsein, Zugang zum Wesen der Welt, zu ihren Gesetzmäßigkeiten und geheimen Ordnungen. Demgegenüber scheint die systematisch-wissenschaftliche Erforschung der Sinnenwelt, wiewohl wichtig, nur von sekundärer Bedeutung zu sein, da auf diese Weise die Welt ‚als Erscheinung‘ (so auch Schopenhauer) nicht überwunden werden kann.

Noch ein Wort zum Begriff der ‚Subjektivität‘. Man hat Nietzsche nicht selten gerade diese Subjektivität und eine gewisse damit verbundene Willkür vorgeworfen. Dabei wurde stets jene entscheidende erkenntnistheoretische Prämisse von der Selbsterkenntnis als Mittel zur Welterkenntnis außer acht gelassen; ‚Wissenschaft‘ als das Bemühen um ‚objektive‘ und systematische Ordnung der Erkenntnis der Sinnenwelt führt so gesehen weniger über die Subjektivität der Welterfahrung hinaus als das philosophische Bemühen, gleichsam Schächte zu bohren in die Tiefen des eigenen Selbst.

Dies bedarf einer näheren Darstellung, gehört es doch zu den subtilsten und schwierigsten Elementen der Nietzscheschen Erkenntnislehre.

2.4

Die bisherigen Aussagen Nietzsches zum Problem der Naturerkenntnis müssen nunmehr ergänzt und vertieft werden durch die Einarbeitung einer neuen Kategorie: die Kategorie der ‚Rückerinnerung‘ (Anamnesis). In der Philosophie Platons spielt diese Anamnesis eine zentrale Rolle: Rück-erinnerung meint hier ein Wiederbewußtwerden, die Erinnerung an die vorgeburtliche Schau der Ideenwelt. Walther Kranz schreibt dazu in seinem Buch über griechische Philosophie: „Alles ‚Lernen‘ ist nach dieser Auffassung Platons im Grunde ‚Wiedererinnerung‘, Wiederbewußtwerden von etwas, was in unserem Geiste schon vorhanden war.“ Anamnesis — so Kranz — sei „ein Sichbesinnen auf die Urgründe der eigenen Seele“.¹²

Nicht nur das Lernen, auch jede Erkenntnis der Dinge ist nach Platon Rück-erinnerung: die Seele erinnert sich an die einst selbst geschauten Urbilder, die Ideen des Seins. So schlummert dieses ‚Wissen‘ um die Ideenwelt in der Seele eines jeden Menschen, wenn auch die wenigsten die Kraft aufbringen, die Täuschungen der Sinnenwelt zu überwinden, um sich auf diese Weise zu den ewigen Ordnungen und Gesetzen der Natur durchzurin- gen.

Daß Nietzsche diese Auffassung Platons aufs entschiedenste ablehnt, ergibt sich aus seiner Philosophie des kosmischen, des ‚absoluten‘ Werdens,

¹² Walther Kranz, Die griechische Philosophie. Leipzig 1941, S. 170 u. S. 171.

innerhalb derer jedwedes ‚Sein‘ zur bloßen Fiktion erklärt wird. Und die Ideenwelt im Sinne Platons ist ja gerade die unveränderlich ‚seiende‘, ‚wahre Wirklichkeit‘ der Dinge, im Vergleich zu welcher das Werden und Vergehen der Sinnenwelt zum bloßen Schein degradiert wird.

Dennoch lassen sich merkwürdige Parallelen aufzeigen zwischen Platon und Nietzsche. Um diese herausarbeiten zu können, sei an dieser Stelle zunächst die Meinung zweier anderer Denker zum Komplex ‚Anamnesis‘ wiedergegeben, die gleichsam in der Mitte stehen zwischen Platon und Nietzsche: Schelling und Goethe (soweit er Naturphilosoph ist).

Den Hinweis auf Schelling verdanke ich dem Nietzsche-Buch von Karl Löwith; so sei die betreffende Passage seines Buches hier auszugsweise zitiert: „Schelling, mit dem sich Nietzsche nie befaßt hat und dessen Wirksamkeit ihn nur in der abgeleiteten Gestalt von Schopenhauers Metaphysik des Willens und E. von Hartmanns Philosophie des Unbewußten erreicht hat, ist der einzige Denker des deutschen Idealismus, der — trotz seiner theogonischen Konstruktionen — zu Nietzsches Lehre vom ewigen Kreislauf ein positives Verhältnis hat. ‚Das Lebendige der höchsten Wissenschaft‘, heißt es in der Einleitung zu den ‚Weltaltern‘, könne nur das ‚Urlebendige‘ sein, das urzeitliche Wesen, dem kein anderes vorausgeht und das nichts anderes außer ihm hat und welches sich folglich rein aus sich selbst, aus eigenstem Antrieb und Wollen, entwickeln muß. Dieses Urlebendige und Älteste, dieser ‚Abgrund von Vergangenheit‘, der stets gegenwärtig bleibt und alles einmal Gewordene überdauert, kann gewußt und wie eine Urgeschichte erzählt werden, weil der Mensch aus derselben Quelle stammt und eine ursprüngliche, wenngleich verdunkelte und vergessene Mitwissenschaft mit der Schöpfung hat. Dieses Älteste und Bleibende ist die ‚Natur im vollkommensten Verstande des Wortes‘, wie auch der Mensch, der Freiheit unbeschadet, eine Natur ist. Der geheime Verkehr zwischen dem unbewußt wissenden ‚Gemüt‘ des Menschen und dem Wissenschaft wollenden Geist, der die Antwort auf seine Fragen von jenem Zeugen des Gewesenen und Wesentlichen empfängt, worin das Wissen auf verborgene und unentwickelte Weise ursprünglich enthalten ist, dieses stille Zwiegespräch zwischen dem wissenwollenden Geist und dem unbewußt wissenden Gemüt ist nach Schelling das eigentliche Geheimnis des Philosophen, der ein höchstes und tiefstes Wissen um die ursprüngliche Natur aller Dinge sucht. In diesem Zwiegespräch — mit Nietzsche gesagt: von ‚Leben‘ und ‚Weisheit‘ — kommt die Natur im Menschen zur Aussprechlichkeit, Selbstunterscheidung und Verständlichkeit. . . . Denn die Natur alles Geschehens ist in allem Lebendigen immer ein und dieselbe und wer die Geschichte des eigenen Lebens von Grund aus erzählen könnte, hätte damit auch die Geschichte des Weltalls in einem Inbegriff zusammengefaßt. Die meisten Menschen wenden

sich aber von den Verborgenen des eigenen Innern ebenso ab, wie von den Abgründen des großen Lebens . . .“¹³

Wiewohl in dieser Paraphrasierung Schellingscher Gedanken durch Karl Löwith das Wort ‚Erinnerung‘ selbst nicht auftaucht, legt die besondere Art des denkerischen Ansatzes die Ergänzung durch diesen Begriff nahe; zumal davon gesprochen wird, der Mensch habe eine „vergessene Mitwissenschaft mit der Schöpfung“, womit ja indirekt ausgesagt ist, dieses ‚Vergessene‘ könne mittels der Erinnerung wieder bewußt werden.

Der Mensch ist also nach Schelling ein unbewußt Wissender, der die letzten Geheimnisse und Urgründe der Schöpfung in seinem eigenen Innern trägt, verborgen hält. Wobei es die Aufgabe des Philosophen ist, dieses im Innern ruhende Wissen um die Geheimnisse der Schöpfung dem „wissenswollenden Geist“ zu übermitteln. Und dies ist letztlich nichts anderes als Anamnese, als Rückerinnerung, ein Sich-Besinnen auf den Grund der eigenen Seele. Der Mensch stammt nach Schelling aus demselben „Ur-Wollen“ wie die gesamte übrige Natur, er trägt diesen Ursprung allen Seins in seinem Innern, ja das eigene Innere kann als eine Art „Zeuge“ bezeichnet werden: als ein „Zeuge des Gewesenen und Wesentlichen“, des Entstehungs- und Schöpfungsvorgangs der Dinge.

Echte philosophische Erkenntnis — und darin stimmt Schelling bei aller Andersartigkeit seines Denkens mit Platon überein — ist im letzten Anamnese, Erinnerung der Seele an ihren eigenen urzeitlichen Ursprung, der als solcher „gewußt und wie eine Urgeschichte erzählt werden kann“.

Ganz ähnlich äußert sich Goethe in dem berühmten Gespräch mit Johannes Falk am Begräbnistag Wielands:

Das menschliche Genie entdeckte die Gesetzestafeln über die Entstehung des Weltalls nicht durch trockene Anstrengung (also durch wissenschaftlich-empirische Forschung), vielmehr durch einen ins Dunkel fallenden Blitz der *Erinnerung*, weil es bei deren Abfassung selbst zugegen war.

2.5

Im 20. Aphorismus aus „Jenseits von Gut und Böse“ heißt es: „Daß die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebigen, nichts Für-sich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zueinander emporwachsen, daß sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch ebensogut einem System angehören, als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils: das

¹³ Karl Löwith, Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart 1956 (2. Ausgabe), S. 151/152.

verrät sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von *möglichen* Philosophien immer wieder ausfüllen. Unter einem unsichtbaren Banne laufen sie immer von neuem noch einmal dieselbe Kreisbahn: sie mögen sich noch so unabhängig voneinander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend etwas in ihnen führt sie, irgend etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hintereinander her, eben jene eingeborene Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der Tat viel weniger ein Entdecken als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind: — Philosophieren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges.“ (KTA 7, S. 27/28) Der Kern dieses Aphorismus ist die Aussage, philosophisches Denken echter Prägung sei im letzten Rück Erinnerung, Anamnese, wenn auch nicht im Sinne Platons. Was der Philosoph zu entdecken, also *neu* zu entdecken meint, ist nach Nietzsche wesensmäßig ein bloßes „Wiedererkennen, Wiedererinnern“, eine unbewußte „Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele“. So kann auch das scheinbar originale Denken diesem Ursprung allen Denkens nicht entfliehen, ist notwendig in ihn eingebettet, an ihn gebunden.

Diese Aussage wirkt zunächst wie eine bloße Behauptung, deren beweiskräftige Fundierung nicht geleistet wird. Hier muß noch einmal betont werden, daß Nietzsche bei aller oft nicht genügend gewürdigten Exaktheit und Klarheit seines Denkens dennoch alles andere als ein systematischer Denker war; man kennt seine schroffe Ablehnung jedweden ‚Systems‘. So bleibt es die mitunter recht schwierige Aufgabe des Interpreteten, den geheimen Fluchtpunkt des scheinbar so widersprüchlichen aphoristischen Philosophierens bei Nietzsche aufzudecken; wobei eine gewisse Viel- und Mehrdeutigkeit manches Aphorismus — je nach Betrachtungsart und Fragestellung — gerade zu den nicht geringsten Reizen der Beschäftigung mit Nietzsche gehört.

Der 54. Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft“ beginnt mit folgenden Sätzen: „Wie wundervoll und neu und zugleich wie schauerlich und ironisch fühle ich mich mit meiner Erkenntnis zum gesamten Dasein gestellt! Ich habe für mich *entdeckt*, daß die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fort-dichtet, fortliebt, forthaßt, fortschließt, — ich bin plötzlich mitten in diesem Traum erwacht, aber nur zum Bewußtsein, daß ich eben träume und daß ich weiterträumen muß, um nicht zugrunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muß, um nicht hinabzustürzen.“ (KTA 5, S. 77)

Was Nietzsche hier für sich selbst *entdeckt* zu haben meint (er hebt dieses Verbum noch besonders hervor), wäre seiner eigenen Aussage aus

„Jenseits von Gut und Böse“ nach im Grunde nur „ein Wiedererkennen, Wiedererinnern“, also Anamnese! Der Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ weitet den Gedanken aus „Jenseits“ über den Rückerinnerungs-Charakter philosophischen Denkens erheblich aus: war in „Jenseits“ nur die Rede von dem unbewußten Wiedererinnern des der gesamten Menschheit gemeinsamen Ursprungs, so spricht Nietzsche im zweiten Aphorismus von der „gesamten Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins“, kommt also insofern der Auffassung Goethes und Schellings schon erheblich näher.

So wird sich der Philosoph dessen bewußt, was im Grunde für jeden Menschen gilt, — daß er nämlich ein notwendiges Glied ist innerhalb der großen Kette des kosmischen Werdens, daß in ihm das allem Sein und Werden zugrunde liegende urzeitliche, urgeschichtliche Wollen (Schelling) weiterwirkt, daß er dieses Ur-Wollen in seinem eigenen Innern trägt, daß er unbewußt und ungewollt „am ganzen kosmischen Wesen“ mitwirkt, wie Nietzsche einmal schreibt. Ein dritter Aphorismus sei hier zitiert, welcher die beiden obigen zu ergänzen vermag: „Es läßt sich eine vollkommene Analogie führen zwischen dem Vereinfachen und Zusammendrängen zahlloser Erfahrungen auf Generalsätze *und* dem Werden der Samenzelle, welche die ganze Vergangenheit verkürzt in sich trägt: und ebenso zwischen dem künstlerischen Herausbilden aus zeugenden Grundgedanken bis zum ‚System‘ *und* dem Werden des Organismus als einem Aus- und Fortdenken, als einer *Rückerinnerung* des ganzen vorherigen Lebens, der Rückvergegenwärtigung, Verleiblichung.“¹⁴ (KGW VIII 1, S. 137)

In diesem Zitat ist das von mir bereits angedeutete Denk-Prinzip schöpferischer Analogie in klarer Form dargestellt und begründet. Nietz-

¹⁴ Ganz ähnlich heißt es in einem anderen Nachlaß-Aphorismus: „*Am Leitfaden des Leibes*. — Gesetzt, daß die ‚Seele‘ ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben — vielleicht ist Das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnisvoller. Der menschliche *Leib*, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer, unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‚Seele‘.“ (KTA 9, S. 440) Wenn Nietzsche hier von „Leib“ spricht, diesen geradezu mit dem „Selbst“ — in Abgrenzung zum bewußten „Ich“ — identifiziert (so im Zarathustra, KTA 6, S. 35), so darf dieser Begriff nicht im modernen, engen Sinne verstanden werden, etwa als bloße Physis im Rahmen des naiven Realismus und eines wie auch immer gearteten Materialismus.

Diese sehr subtile Problematik, also Nietzsches Ablehnung des herkömmlichen Seelenbegriffs zugunsten des „Leibes“ als des ‚eigentlichen‘ ‚Selbst‘, ist nicht unmittelbarer Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes, obwohl die Erkenntnisproblematik hier vielfältig hineinspielt. So muß eine differenzierte Darstellung der „Leib-Problematik“ bei Nietzsche einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben.

sche ist also der Auffassung, daß jedwedes organische Werden ein „Aus- und Fortdenken“ darstellt und damit eine „Rückerinnerung des gesamten vorherigen Lebens“, eine Anamnese der „gesamten Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins“, wie es in dem Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ heißt. Organische Gestalten-Formung ist immer und überall ein rückerinnerndes, gleichsam unbewußt-träumerisches Weiterdenken, ein permanentes Sich-Erinnern an den ‚Ursprung‘. Letztlich haben nach Nietzsche *alle* formenden, bildenden Kräfte im Kosmos ihrem Wesen nach Erinnerungs-Charakter; — dies ergibt sich bereits aus der Lehre von der „Ewigen Wiederkunft“.

Wenn alles schon einmal dagewesen ist, dann gibt es tatsächlich „nichts Neues unter der Sonne“ bzw. im All, dann ist jede neu entstehende Form in gewisser Hinsicht eine Art Rückerinnerung an den Ausgangspunkt der kosmischen Kreislaufbahn. Läuft dies meist träumerisch-unbewußt ab, so gibt es Augenblicke im Leben, in denen sich das erkennende Subjekt, gleichsam ‚aufwachend‘, dieses „Rings des Seins“ (Zarathustra) mit allen sich daraus ergebenden Folgen bewußt zu werden vermag. Dies vollzieht sich nach Nietzsche in Form eines *blitzartigen* Sich-Erinnerns, wobei der sich dergestalt Erinnernde für einen ‚zeitlich-überzeitlichen‘ Moment das empirisch-rationale Bewußtsein mit seinen Erkenntnisstranken zu durchbrechen vermag. Nietzsches berühmte Schilderung im „Ecce homo“ über den „ersten Blitz des Zarathustra-Gedankens“, des Gedankens der Ewigen Wiederkehr, mag hierfür repräsentativ stehen. (KTA 8, S. 377) Auch die Hinweise über die Inspiration zum Zarathustra gehören in diesen Gedankenzusammenhang. (a.a.O. S. 375)

2.6

Nietzsche ist der Auffassung, alles schöpferische Wirken des Menschen als eines notwendigen Teils im kosmischen Werden sei als ein Analogon zu betrachten zum schöpferischen Hervorbringen der Natur: beides beruhe auf dem Prinzip der Rückerinnerung, sei demnach ein „Fortschließen“, „Fortdichten“.

Denkerische, schöpferisch-bildende Vorgänge sind demnach streng gebunden an die Bahnen, welche ihnen durch die bisherige Vergangenheit des kosmischen Werdens vorgegeben sind. Der von Nietzsche hervorgehobene „Parallelismus“ zwischen dem organischen Werden und dem künstlerischen Wirken aus „zeugenden Grundgedanken“ ist eine Prämisse, wenn man will: auch eine Art Arbeitshypothese, deren Ausgangspunkt durch einen Analogieschluß gegeben ist. Erklärbar dadurch, daß beide Arten des Werdens bzw. Wirkens (Natur und Mensch) Ausdrucks- und Erscheinungsformen des dem gesamten Kosmos zugrunde liegenden Willens zur Macht sind.

Die Berührung mit Schellings Gedanken vom ursprünglichen, urgeschichtlichen Wollen ist an dieser Stelle besonders eindrucksvoll, — dies um so mehr, als Nietzsche nachweislich Schellings „Weltalter“ gar nicht gekannt hat.

2.7

Ein wesentlicher Aspekt des Analogie-Prinzips im Denken Nietzsches ist bereits deutlich geworden: die Wesens-Einheit von denkerischem wie künstlerischem Wirken als Ausdrucksform des schöpferischen Willens zur Macht und den gestaltenden Kräften im Kosmos. Vielleicht am klarsten ist dieser Gedanke in dem folgenden Aphorismus aus dem Nachlaß formuliert: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die ‚Wirkung in die Ferne‘ aus ihren Prinzipien nicht los; ebenso wenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle ‚Erscheinungen‘, alle ‚Gesetze‘ nur als *Symptome* eines *innerlichen* Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu diesem Ende bedienen.“ (WM, KTA 9, S. 421)¹⁵

Um diesen Aphorismus einordnen zu können, muß der Gedanke Nietzsches herangezogen werden, welcher die Relation von Ich und Welt zum Gegenstand hat: Nietzsche geht grundsätzlich davon aus, daß der Mensch, weil er selbst „zum Charakter der Welt“ gehört (siehe 2.3), auch einen Zugang zu ihr hat, daß sich in ihm letztlich nur die Strukturen der Welt widerspiegeln. Von dort her ist es konsequent, wenn nun der Mensch sich selbst als Erkenntnisquelle benutzt (siehe 2.1), wenn er bestrebt ist, das in der Tiefe seines Innern ruhende ‚Wissen‘ ins bewußte Erkennen zu überführen (Schelling).

Daß dies alles andere als ‚Subjektivismus‘ ist, habe ich bereits deutlich zu machen versucht. Im Gegenteil: was sich in oberflächlicher Betrachtung so ausnimmt, ist nur der großartige philosophische Versuch, das Schöpferische im Menschen wiederzugewinnen, den Menschen aus dogmatischen Versteinerungen zu befreien, seine Selbstentfremdung aufzuheben.

Hier ließen sich bis dato wenig gewürdigte Berührungspunkte aufzeigen mit den naturphilosophisch-anthropologischen Bemühungen von Novalis.

Im „Ecce homo“ findet sich ein Satz, der unmittelbar mit dem oben

¹⁵ „... es muß ihm *eine innere Welt* zugesprochen werden“ heißt es anstelle von „*ein innerer Wille*“ nach KGW VII 3, S. 287 (Druck- bzw. Entzifferungs-Fehler?).

zitierten Aphorismus zum Prinzip der Analogie zusammenhängt: „ — ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben*, meine Philosophie . . .“. (KTA 8, S. 302)

Auch diese Aussage könnte zunächst geradezu als Paradigma angesehen werden für einen extremen Subjektivismus. Was hat, so könnte man fragen, eine derartige Philosophie für einen ‚objektiven‘ Erkenntniswert, — eine Philosophie, welche sich offen zu verstehen gibt als das Produkt eines *subjektiven* Willens zur Gesundheit, zum Leben?

Obwohl aus dem bisher Gesagten bereits deutlich geworden sein dürfte, warum dieser häufig vorgetragene Vorwurf des Subjektivismus nicht den Kern des Nietzscheschen Denkens trifft (ungeachtet seiner *partiellen* Richtigkeit), soll in diesem Zusammenhang etwas weiter ausgeholt werden. Ich möchte gleichsam versuchen, den Erkenntnisprozeß Nietzsches ‚nachzukonstruieren‘, welcher den Ansatzpunkt seines Analogie-Denkens darstellt. Dabei sei gleich an dieser Stelle ein gewisser Vorbehalt gemacht, als ich mir des Umstands bewußt bin, daß das Nachstehende das Ergebnis einer — vielleicht unzulässigen — Vereinfachung ist.

2.8

Der Mensch Friedrich Nietzsche macht die zunächst rein subjektive Erfahrung, daß sein individueller Werdegang von permanenten Selbstüberwindungen gekennzeichnet ist: um einen Schritt voranzukommen, war es stets nötig, ein Stück eigenes Selbst zu überwinden, von sich abzustreifen, einen gleichsam stagnierenden, verharrenden, dem ‚Seienden‘ zugeneigten Teil des Ich. Selbstüberwindung bezeichnet Nietzsche einmal als seine „stärkste Eigenschaft“. „Aber ich habe sie auch am meisten nötig, — ich bin immer am Abgrunde.“ (KTA 10, S. 354)

Nietzsche macht also an sich selbst die Beobachtung, daß es zu den Grundbedingungen seines schöpferischen Werdegangs gehört, stets erneut und oft schmerzlich jene Elemente seines Selbst überwindend von sich abzustößen, welche zu ‚verharren‘ bestrebt sind.

Er beobachtet: daß er einen ständigen Kampf führt gegen die Bleigewichte der Krankheit, der *décadence*, des Nihilismus. Er beobachtet: daß alles schöpferisch Lebendige sich weniger ‚harmonisch-organisch‘ entwickelte, als vielmehr selbstüberwindend erkämpft werden mußte.

Er beobachtet: das Prinzip der ‚Steigerung‘ als den Motor dieses Werdens, eng gekoppelt an das Prinzip der ‚Polarität‘ (Goethe). Ein ‚Wille zur Steigerung‘ reißt ihn voran, Werden des Ich wird zu einem rhythmisch-schubhaften Prozeß.

Er beobachtet in sich selbst einen Widerstreit zwischen zwei einander entgegengesetzten Willensströmungen: dem ‚Willen zum Nichts‘ und dem

‚Willen zum Leben‘. So wird schöpferisches Werden, intensiv an sich selbst erlebt, zum Kampf zweier diametral entgegengesetzter Willensimpulse.

Er beobachtet: letztlich geht es um ‚Macht‘. Macht als schöpferische Steigerung.

Er beobachtet in sich selbst einen unbändigen Willen zur Macht, einen Willen zur Steigerung, zur Überwindung aller starren, verkrusteten Formen im eigenen Selbst. Schöpferisches Werden wird so in der philosophischen Selbst-Beobachtung zum kämpferischen Machtwillen. Da dieser zukunftsgerichtet ist, wird der Wille zur Macht zum ‚Willen zur Zukunft‘ (Löwith, a.a.O. S. 125), zum Willen zur schöpferischen Gestaltung der Zukunft.

So kämpft nunmehr unter dem selbstanalytischen Blick ein Prinzip der Stagnation, ein nihilistischer Wille zur Macht gegen die lebendige Flut des schöpferischen Werdens, deren Wesen kämpferische Selbstüberwindung und Steigerung ist.

Der Philosoph Nietzsche schließt nun: ich bin Teil des Ganzen, Teil der Welt; was ich in mir so lebendig-intensiv beobachte, muß analog auch für das Werden schlechthin gelten: auch das Werden in Natur und Kosmos muß dem Prinzip der Steigerung und der Polarität, muß dem Prinzip des Kampfes und der Überwindung unterworfen sein. Schon Heraklit hatte den Kampf zum kosmischen Prinzip erhoben.

Natur — so schließt Nietzsche weiter — schafft offenkundig ihre Formen und Gestalten durch fortwährende Überwindung, durch schöpferische Transzendierung der alten Formen. Auch die Wesen der Natur schaffen stets etwas über sich hinaus, ja der ‚Wille zum Darüber-Hinaus‘, d. h. zur Steigerung, ist eben der schöpferische Wille zur Macht.

Dieser Nachvollzug des Nietzscheschen Analogiedenkens mag sich konstruiert ausnehmen, erscheint mir aber, bei allem Vorbehalt, folgerichtig ableitbar aus der Gesamtheit der philosophischen Aussagen. Selten hat ein Denker so kühn und gleichzeitig so konsequent, ausgehend von der Prämisse der Wesenseinheit von Einzelmensch und Naturganzem, den „Zauberstab der Analogie“ (Novalis) zu handhaben gewußt.

Zu den Kernpunkten von Nietzsches Menschenbild gehört der Gedanke, daß der Mensch wesensmäßig ein Werdender ist, „ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege“ (Zarathustra, KTA 6, S. 11), also nichts Feststehendes, Starres, Unwandelbares, kein Endresultat einer mit ihm zum Abschluß gekommenen Evolution. Auch der Mensch in seiner derzeitigen Form, dem etwas grundsätzlich Verfehltes anhaftet (so die Meinung Nietzsches), muß überwunden werden. Schöpferische Selbstüberwindung des Menschen als Ziel; der bisherige Mensch ist nur „ein Embryo des Menschen der Zukunft“. (KTA 9, S. 464)

Ein letztes zum Prinzip der Analogie.

Im 36. Aphorismus aus „Jenseits von Gut und Böse“ finden sich folgende Sätze: „Gesetzt, daß nichts anderes real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, daß wir zu keiner andern ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe — denn Denken ist nur das Verhalten der Triebe zueinander —: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies ‚Gegeben‘ nicht *ausreicht*, um aus seinesgleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle‘) Welt zu verstehen? . . . genug, man muß die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt — und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin tätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.“ (KTA 7, S. 47/48)

Diese Art der Argumentation Nietzsches läßt sich direkt auf Schopenhauer zurückführen, welcher in ganz ähnlicher Weise die Legitimität seiner Konzeption vom Willen in der Natur darzustellen versuchte. Daß Nietzsches „Wille zur Macht“ erheblich umfänglicher ist als der Schopenhauersche „Wille zum Leben“, wurde bereits erwähnt. Nach Nietzsche ist schlechthin alle wirkende Kraft in der Natur Wille zur Macht: die Gravitation genauso wie der organische Gestaltungsprozeß.

Man könnte die Konzeption Nietzsches als eine fragwürdige Anthropomorphisierung der Natur und des Kosmos bezeichnen, darf aber dabei nicht aus den Augen verlieren, daß es sich hierbei um den in seiner Art grandiosen Versuch handelt, den Abgrund zwischen Natur und Geist zu überwinden (hierin Goethe und Novalis ähnlich), die Entfremdung des Menschen vom natürlichen Kosmos — seit Sokrates „weltgeschichtlich geworden“ (Löwith, a.a.O. S. 120) — zu überwinden, die Natur zu vergeistigen und gleichzeitig den Menschen zu ‚naturalisieren‘. So fließen Kosmologie und Anthropologie bei Nietzsche im letzten in eins. —

Schlußbemerkung

Nietzsches Bemühungen waren notwendig zum Scheitern verurteilt, die Entfremdung des Menschen von Natur und Kosmos wie von seinem eigenen schöpferischen Wesen scheint allenthalben größer denn je.

Uns Heutigen, die wir in der Phase des faktischen Nihilismus leben, bleibt gleich Nietzsche die Hoffnung, die Vision von der Erde als einer „Stätte der Genesung“ (Zarathustra), die Verheißung vom „Großen Mittag“.

Der Überwindung des Nihilismus gilt der Kampf in dieser geschichtlichen Stunde.

INHALT

Aufsätze

J. MOHR, Nietzsches Deutung des Gewissens	1
J. KIRCHHOFF, Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche	16
B. BRÄUTIGAM, Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren	45
H. NEUMANN, Socrates and History: A Nietzschean Interpretation of Philosophy	64
F. KABERMANN, Fragezeichen für Solche, die Antwort haben	75
K. R. FISCHER, Nazism as a Nietzschean "Experiment"	116
M. L. BAEUMER, Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung“ durch Nietzsche	123
F. R. LOVE, Nietzsche's Quest for a New Aesthetic of Music: "die allergrößte Symphonie", "großer Stil", "Musik des Südens" ..	154
J. STAMBAUGH, Thoughts on a Nachlass Fragment from Nietzsche ..	195
R. PERKINS, MA 628. Preliminary Analysis of the Aphorism and its Precursors	205
D. S. THATCHER, Eagle and Serpent in <i>Zarathustra</i>	240
M. C. STERLING, Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments	261

Miszellen

S. L. GILMAN, Nietzsche's Reading on the Dionysian: From Nietzsche's Library	292
F. McEACHRAN, On Translating Nietzsche into English	295

Dokumentation

M. MONTINARI, Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Eine Freundschaft	300
--	-----

Rezensionen

H. J. MEYER-WENDT, Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches (K. Pestalozzi)	329
F. WANDEL, Bewußtsein und Wille. Dialektik als Movens für Nietzsche (J. Salaquarda)	333
D. JÄHNIG, Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung (J. Salaquarda) ..	343
J. GOTH, Nietzsche und die Rhetorik (S. Stelzer)	348
SIGLEN	353
REGISTER	355
Hinweise für den Benutzer	355
Literaturregister	356
1. Nietzsche	356
2. Zu und über Nietzsche	362
Personen-Register	367