

Bergische Universität Wuppertal

Master Erasmus-Mundus Europhilosophie

Gutachter: Prof. Dr. Tobias Klass
Prof. Dr. László Tengelyi

Sommersemester 2011

An den Grenzen der Vorstellung:

erkenntnistheoretische Überlegungen zur Beziehung von Bewusstsein,
Sprache und Zeitlichkeit bei Nietzsche

Master-Arbeit

vorgelegt von

William Mattioli

William Mattioli

Juni, 2011

Bergische Universität Wuppertal

Master Erasmus-Mundus Europhilosophie

Gutachter: Prof. Dr. Tobias Klass
Prof. Dr. László Tengelyi

Sommersemester 2011

An den Grenzen der Vorstellung:

erkenntnistheoretische Überlegungen zur Beziehung von Bewusstsein,
Sprache und Zeitlichkeit bei Nietzsche

Master-Arbeit

vorgelegt von

William Mattioli

Juni, 2011

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: die Bewusstseinsproblematik auf dem Hintergrund von Nietzsches Theorie des Irrtums und seiner ontologischen Annahme des Werdens.....	4
0.1. Nietzsches Theorie des Irrtums.....	4
0.2. Die ontologische Annahme des Werdens.....	11
0.3. Die darauf bezogene Bewusstseinsproblematik.....	14

Erster Teil Bewusstsein und Sprache

I. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sprache innerhalb der semantischen Analyse der Kognition beim jungen Nietzsche. Tropologisches Modell, Fiktionalismus und ästhetischer Trieb.....	20
I.1. Einleitung.....	20
I.2. Einige allgemeinen Bemerkungen zum thematischen und historischen Kontext von <i>Über Wahrheit und Lüge</i>	21
I.3. Die Metapher im Umfeld von <i>Über Wahrheit und Lüge</i>	24
I.4. Metapher, Fiktionalismus und die Bildung der Erscheinungswelt.....	34
I.5. Das tropologische Modell gegen die unbewussten Schlüsse.....	44
I.6. Bewusstsein, Unbewusstes und Metapher.....	50
II. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sprache innerhalb der syntaktischen Analyse der Kognition in den mittleren und späteren Schriften. Die grammatischen Funktionen als Kategorien des Denkens.....	57
II.1. Einleitung: Afrikan Spir und der Übergang vom semantischen zum syntaktischen Analyserahmen.....	57
II.2. Das Subjekt-Prädikat-Schema.....	65
II.3. Nietzsches Kritik des <i>cogito</i>	74
II.4. Das <i>es-denkt</i>	79
II.5. Das kantische Ich-denke.....	88
II.6. Die Fiktion der subjektiven Einheit des Denkens und die große Vernunft des Leibes.....	93
II.7. Bewusstsein, Unbewusstes und Grammatik.....	99

Zweiter Teil Bewusstsein und Zeitlichkeit

III. Das Zeitbewusstsein und das Werden. Zur phänomenalen Zeitlichkeit als Ausgangspunkt einer negativen Ontologie.....	104
---	-----

III.1. Einleitung.....	104
III.2. Spir und das Argument zugunsten der Realität der Zeit.....	106
III.3. Kant und die Aporien bezüglich des Problems der Zeit in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	111
III.4. Das kantische Argument der Selbstaffektion und die zeitliche Struktur des Subjekts: zurück zu Nietzsche und Spir.....	119
III.5. Der zeitliche und wechselnde Charakter des Vorstellens als <i>Grundgewissheit</i>	123
III.6. Zeit, Zeitlichkeit und Werden. Die <i>Disymmetrie</i> zwischen der Zeitvorstellung und der Zeitlichkeit des Werdens.....	130
III.7. Die Probleme der These der Disymmetrie und Nietzsches Position jenseits von Kant und Spir.....	139
III.8. Die innere Erfahrung der Zeit und die Idealität des Raums.....	142
III.9. Zeitlichkeit, Kraft und absolutes Werden. Einige Bemerkungen zur These der ewigen Wiederkehr.....	149
III.10. Bewusstsein und Zeitlichkeit: Überblick.....	159
 Bibliographie.....	 162
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen.....	167

Einleitung

Die Bewusstseinsproblematik auf dem Hintergrund von Nietzsches Theorie des Irrtums und seiner ontologischen Annahme des Werdens

0.1. Nietzsches Theorie des Irrtums

Nietzsches Philosophie ist von verschiedenen Aporien und Antinomien geprägt. Eine deren fundamentalen Aporien betrifft seine Theorie des Irrtums. Diese besagt nämlich, dass unsere ganze Erkenntnis der Welt falsch ist, da wir von Natur aus in einer Art von apriorischem Irrtum eingetaucht sind, der uns zwingt, die Welt auf eine Weise aufzufassen, welche ihrem wesentlichen Charakter nicht entspricht. Diese Theorie ist durchaus in seinem Werk zu finden und gründet sich letztlich auf die These, der zufolge jener wesentliche Charakter der Welt ein ständiges Werden ist, während alles das, was wir Erkenntnis nennen, nur aufgrund einer Fiktion von Beharrlichkeit und Sein, worauf diese Erkenntnis notwendigerweise beruht, entstehen konnte: „Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage etwas erkannt werden*“ (N 1881 11[162]). Was hier im Spiel ist, ist der *Grundirrtum*, den Nietzsche auch als *Grundbedingung des Lebens* versteht, insofern der absolute Fluss die Einverleibung nicht verträgt; insofern „unsere Organe (zum Leben) [...] auf den Irrthum eingerichtet [sind]“ (ebd.). Denn ein Wesen, das das Gleiche gegenüber dem Nicht-Identischen nicht aufzufinden weiß, das verschiedene Phänomene nicht zu identifizieren vermag, kann sich in der Welt nicht zurechtfinden und somit nicht überleben. Man muss nämlich Diskontinuitäten im Fluss herstellen, damit man Objekte, Subjekte, kausale Beziehungen überhaupt wahrnehmen kann (vgl. FW 112); man muss in der Lage sein, das Selbe gegenüber dem Nicht-Gleichen zu erkennen, von der Partikularität, der Pluralität und dem Wechsel zu abstrahieren, um Phänomene überhaupt identifizieren zu können und sich die Welt zurecht zu machen. Dabei wird das Überleben möglich (vgl. FW 111). „Auf diese Weise wird der fortwährende Fluß des Geschehens fest-gestellt, um so die Wachstums-Erhaltungs-, die Existenz-Bedingungen zu gewährleisten.“ (Abel 1998, S. 143)

Es wird dann klar, dass das, was der Theorie des Irrtums in Nietzsches Philosophie zu Grunde liegt, zumindest im bisherigen Sinne, die These des absoluten Werdens ist. Nach dieser These, wie gesagt, ist die Realität ein ständiger Fluss, der überhaupt keine Beharrlichkeit, Festigkeit oder Ruhe enthält. Nietzsche setzt sie dann mit der Heraklitischen

Auffassung der Wirklichkeit gleich¹. Diese Auffassung hat eine Art von ontologisch motiviertem Skeptizismus zur Folge (sofern Erkenntnis eine systematische Falsifizierung der Welt des Werdens heißt), der manchmal den Anschein einer nicht-kognitivistischen Theorie erhält.

Es gibt aber eigentlich zwei Hauptargumente für die These, dass alle unsere Vorstellungen falsch sind und mithin der Welt nicht korrespondieren können². Das erste besteht darin, dass unsere *Empfindungen* schon Fälschungen von Etwas sind, das durch die Sinnlichkeit nicht wiedergegeben werden kann, wie es wirklich ist. Das zweite besagt, dass unsere *Begriffe* es sind, was die Pluralität und die Veränderung der Welt durch die Fiktion der Permanenz und der Identität falsch interpretieren.

Eine der Stellen, wo man das erste Argument finden kann, ist die Schrift *Über Wahrheit und Lüge*. Da behauptet Nietzsche nämlich, dass der Prozess von Metaphorisierung (der zu einem allgemeinen Fiktionalismus führt) schon am Wege vom Nervenreiz zum Bild anfängt, also vor der Konstitution der Sprache als Sinn- und Begriffsstruktur. Das bedeutet, dass die Empfindung von vornherein eine *Übertragung* zwischen verschiedenen Sphären der sinnlichen Erfahrung impliziert, die verursacht, dass das Wahrgenommene nicht so aufgefasst werden kann, wie es wirklich ist: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“ (WL 1, S. 879) Die jeden Bewusstseinsinhalt konstituierenden Empfindungen, aus denen die Wahrnehmung besteht, tragen also schon ein nachgeformtes und metaphorisches *Bild*, das „den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht“ entspricht (ebd.). Es scheint zwar, dass Nietzsche in dieser Schrift immer noch an einen Dualismus kantischer Prägung zwischen Erscheinung und Ding an sich anknüpft. Diese Frage werde ich aber später näher betrachten.

Wir können noch einige andere Textstellen anführen, aus denen Nietzsches Ansicht abgeleitet werden kann, dass die Empfindungen schon verantwortlich sind für den Irrtum. Eine von ihnen ist die oben erwähnte Passage aus dem Nachlass vom Jahr 1881, wo Nietzsche sagt: „unsere *Organe* (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (N 1881 11[162] – Hervorhebung W.M.). Hier ist klar, dass das, was durch die Organe gewonnen wird, also samt den Empfindungen, den Irrtum notwendig mit sich bringt. Eine andere Passage befindet sich im Aphorismus 18 des ersten Bands von *Menschliches, Allzumenschliches*, wo behauptet

1 Vgl. VPP 10, PHG 15, EH „Die Geburt der Tragödie“ 3, GD „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ 2.

2 Diese Argumente werden von Michel Green in seinem Buch *Nietzsche and the transcendental tradition* diskutiert (vgl. Green 2002, Kapitel I).

wird, dass das Gesetz, welches uns zwingt, Einheit und unbedingte Identität in der Welt der Erfahrung zu erkennen, zu den ersteren Formen des Organischen gehört: „Aus der Periode der niederen Organismen her ist dem Menschen der Glaube vererbt, dass es gleiche Dinge giebt“ (MA I 18). Physiologisch ausgedrückt heißt es: die organische Struktur unserer Sinnlichkeit ist schon durch jene uralte Erbe der niederen Organismen bedingt, welche der *physiologischen Apriorizität* der Identitätsfiktion bereits unterworfen sind.

Dieser Aphorismus enthält weiterhin zwei Hauptpunkte, die eine besondere Betrachtung verdienen. Erstens greift Nietzsche eine Passage von Afrikan Spiers *Denken und Wirklichkeit*³ auf, wo er seinen Substanzbegriff erklärt⁴. Spir stellt seine Auffassung des

3 Afrikan Spir (1837-1890) ist ein russischer Philosoph (er stammt aus Elisabethgrad, heutiger Ukraine), der aber in Deutschland gelebt und studiert hat (Leipzig, Tübingen und Stuttgart), bevor er sich in der Schweiz niederließ. Er hat also seine Hauptwerke auf Deutsch geschrieben. Seine wichtigsten Bücher sind: *Forschung nach der Gewissheit der Erkenntnis der Wirklichkeit* (1869) und *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (1873 – 2. Auflage 1877). Nietzsche hat einen intensiven Kontakt mit diesen Arbeiten während der 70er Jahre gehabt und hat dann seine Spir-Lektüre 1880-82 und 1885 wieder aufgenommen, sodass ein großer Teil seiner Philosophie durch das Vokabular und die Hauptthesen von Spiers Denken geprägt ist. Nach Spir ist der *Satz der Identität* das einzige wirklich ursprüngliche Element *a priori* (im transzendentalen Sinne) unseres Denkens, auf das sich die einzige wahre Erkenntnis des unbedingten Wesens der Welt gründen sollte. Dieser Theorie zufolge hat das Grundgesetz des Denkens, das Prinzip der Identität, welchem der Begriff des Unbedingten entspricht, eine objektive Gültigkeit und ist also der Ausdruck des wahren Wesens der Dinge, welches im Gegensatz zu den Gegenständen der empirischen Erfahrung nicht durch die Pluralität und die Veränderung betroffen ist: „Denn sowohl zugleichseiender Unterschied als auch Veränderung und Verbindung mit Anderem ist Abwesenheit einer vollkommenen Identität des Gegenstands mit ihm selber“ (Spir I 1873, S. 333). Hingegen: „[Es] ist ja klar, dass der Satz der Identität eine allgemeine Affirmation über die Natur wirklicher Gegenstände aussagt; also kann er auch nichts Anderes sein, als der Ausdruck eines allgemeinen *Begriffs* von dem Wesen der Objekte oder der Wirklichkeit. Ist diese nicht die empirische Wirklichkeit, so ist sie folglich eine andere. Und erweist es sich, dass der Begriff des Mitsichidentischen derselbe ist wie der Begriff des Unbedingten, des Selbstexistierenden, so bezieht sich also der Satz der Identität auf das Unbedingte, das Noumenon, das Ding an sich oder das transzendente Object, welches unserer Erfahrung zu Grunde liegt.“ (Spir I 1873, S. 198) Weiterhin betrachtet Spir diesen Begriff als ein synthetisches erfahrungsorganisierendes Prinzip, das uns ermöglicht, von den stets unbeständigen Data der Sinne ausgehend beständige Gegenstände, Substanzen, zu identifizieren. Wie Paolo d'Iorio sagt, sieht er das vorliegende Prinzip „non seulement comme un principe logique et analytique, mais comme un principe synthétique faisant fonction de discriminant ontologique.“ (d'Iorio 1993, S. 263). In diesem Sinne schreibt Spir: „Dadurch ist das ursprüngliche Gesetz des Denkens, jeden Gegenstand an sich als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, so fruchtbar und wird auch zum Principe selbst der erfahrungsmäßigen Erkenntnis. [...] Und dies gerade ist bei unserer Erkenntnis der äusseren Dinge oder Substanzen der Fall.“ (Spir I 1873, S. 332) Diese These wird eine entscheidende Rolle für die Konstruktion von Nietzsches Theorie des Irrtums spielen, sofern er dieses Prinzip auch als Prinzip der erfahrungsmäßigen Erkenntnis interpretiert, aber ihm (im Gegensatz zu Spir) einen fiktionalen Status zuschreibt, indem er es als den Grundirrtum versteht, auf dem die Entwicklung des organischen Lebens bis zu seinen komplexesten Formen beruht. Wir können dann sagen, dass er dieses Prinzip nicht im Sinne eines von Kants Apriori, sondern aus dem Standpunkt der Physiologie interpretiert, sodass er (unter dem Einfluss von Autoren wie Friedrich Albert Lange) eine Naturalisierung des Transzendentalen durchführt, die seine Theorie des auf die organische Struktur angewiesenen Irrtums als Bedingung für die Erhaltung und Entwicklung des Lebens zur Folge hat (vgl. MA I 18, FW 110 und 111). Für Nietzsche gibt es überhaupt kein mit-sich-selbst-identisches Unbedingtes; dieses ist nichts als eine Fiktion, die nötig ist, damit es Denken, Bewusstsein und Erkenntnis überhaupt in der Welt des Werdens geben kann. Für eine tiefere Analyse von Nietzsches Verhältnis zu Spir siehe Schlechta & Anders 1962, SS. 118-122, d'Iorio 1993, Green 2002.

4 Nietzsches Satz lautet: „Wenn einmal die Entstehungsgeschichte des Denkens geschrieben ist, so wird auch der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers von einem neuen Lichte erhellt dastehen: „Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht in der inneren Nothwendigkeit, jeden

ursprünglichen und apriorischen Gesetzes des Denkens in Bezug auf die Erkenntnis der sinnlichen Welt als einer Körperwelt folgendermaßen dar: „die Erkenntnis der Körperwelt [kann] nur auf Grund eines Gesetzes des Denkens entstehen [...], welches uns nöthigt, einen jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu fassen.“ (Spir 1877 I, S. 192)⁵ Nach ihm ist dieses Gesetz, als ursprüngliches Gesetz des Denkens, *a priori* im transzendentalen Sinne. Was Nietzsche im vorliegenden Aphorismus bezweckt, ist dann zu zeigen, dass selbst dieses ursprüngliche Gesetz keine transzendentales, im Sinne einer festliegenden und außer-historischen Struktur, und folglich nicht *zeitlos* ist; dass es also nicht außerhalb der werdenden Natur liegt, sondern im Organischen entstanden und geworden ist. „Auch dieses Gesetz, welches hier „ursprünglich“ genannt wird, ist geworden: es wird einmal gezeigt werden, wie allmählich, in den niederen Organismen, dieser Hang entsteht“ (MA I 18). Die Wichtigkeit dieser Passage erklärt sich dadurch, dass Nietzsche seine Theorie des Irrtums eben auf der Grundlage von Spirs Interpretation des Satzes der Identität als eigentliches apriorisches Gesetz des Denkens entwickelt, indem er dieses Apriorische auf der Ebene des Naturalismus und der Physiologie auffasst. Dem entspricht dasjenige, was Nietzsche, von Friedrich Albert Lange beeinflusst, als eine Art von *apriorischem Irrtum* ansieht⁶. Auf Nietzsches Verhältnis zu

Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistierenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.“ (MA I 18)

5 Vgl. dazu auch d'Iorio 1993, S. 274.

6 Vgl. Lange 1875, S. 31. Die Lektüre von Langes Werk, der sich Nietzsche zum ersten Mal schon im Jahr 1866 gewidmet hat, bot ihm nicht nur ein detailliertes Panorama der historischen Entwicklung dieser Bewegung an, sowohl als einer philosophischen und wissenschaftlichen Einstellung von exemplarischer methodologischer Strenge einerseits, als auch als einer Weltanschauung und ontologischer Theorie andererseits. Sie bot ihm doch auch ein Ensemble von Überlegungen rund um die Bedeutung der Philosophie, ihre Grenzen als Erkenntniskritik und ihre erbauende Rolle als Metaphysik an. Außerdem hatte dieses Werk auch einen großen Einfluss auf Nietzsches Blick auf den Dialog zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften, insbesondere der Physiologie der Wahrnehmung. Lange behauptet die Notwendigkeit einer Neudeutung der kantischen Transzendentalphilosophie im Licht der Entdeckungen auf dem Gebiet der Physiologie, was eine Naturalisierung des *Apriori* und der ganzen Sphäre des Transzendentalen, doch aber die Beibehaltung der Grundthese des Idealismus impliziert, nämlich dass unsere Erkenntnis unumgänglich auf die Sphäre der bloßen Erscheinung beschränkt ist. „Es giebt ein Gebiet der exacten Naturforschung, welches unsere heutigen Materialisten verhindert, sich von dem Zweifel an der Wirklichkeit der Erscheinungswelt ärgerlich abzuwenden: dies ist die *Physiologie der Sinnesorgane*. Die erstaunlichen Fortschritte auf diesem Gebiete [...] scheinen ganz dazu angethan, den alten Satz des Protagoras, dass der Mensch das Maass der Dinge ist, zu erhärten. Wenn es erst erwiesen ist, dass die Qualität unserer Sinneswahrnehmung ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist, so kann man auch die Annahme nicht mehr mit dem Prädicat „unwiderleglich aber absurd“ beseitigen, dass selbst der ganze *Zusammenhang*, in welchem wir die Sinneswahrnehmung bringen, mit einem Wort unsere ganze *Erfahrung*, von einer geistigen Organisation bedingt wird, die uns nöthigt so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer anderen Organisation dieselben Gegensände ganz anders erscheinen mögen und das Ding an sich keinem endlichen Wesen vorstellbar werden kann.“ (Lange 1866, S. 235 f.) Über den Begriff des *Apriori* sagt Lange dann, dass es um die Struktur unserer *psychisch-physischen Organisation* geht, welche unsere ganze Erfahrung von vornherein bedingt und als solche (nämlich als psychophysische) nicht durch die transzendental-deduktive oder introspektiv-reflexive Methode aufgedeckt werden kann, wie Kant es wollte, sondern nur durch die physiologische Untersuchung. „Es kann sehr einleuchtend scheinen, dass die Stammbegriffe unserer Erkenntnisse *a priori* sich auch *a priori*, durch

Spir und Lange werden wir doch später im Laufe der Arbeit eingehen.

Der zweite Hauptpunkt dieses Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* ist die Darstellung der These, dass alle Empfindung, selbst in den niederen Organismen, bestimmte Werturteile voraussetzt, und zwar in Bezug auf das Angenehme und Unangenehme. „Uns organische Wesen interessirt ursprünglich Nichts an jedem Dinge, als sein Verhältnis zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz. Zwischen den Momenten, in welchen wir uns dieser Beziehung bewußt werden, den Zuständen des Empfindens, liegen solche der Ruhe, des Nichtempfindens“ (MA I 18). Demnach darf man sagen, dass jede Empfindung, also das einzige Moment, in dem wir uns unseres Verhältnisses zu den Dingen in Bezug auf Lust und Schmerz bewusst werden, völlig *perspektivisch*, *wertschätzend* ist und schon eine ganz einseitige, vereinfachende und verfälschende Interpretation des Geschehens enthält.

Dasselbe Argument findet man an zwei anderen Stellen aus dem Nachlass von 1884-85: „wie tief das Werthschätzen in die Dinge geht, ist bisher übersehen: wie wir in einer selbstgeschaffenen Welt stecken, und auch in allen unseren Sinnes-Wahrnehmungen noch moralische Werthe liegen.“ (N 1884 26[75]) Und nochmals: „Es ist kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit Werthurtheilen“ (N 1885 2[95]). Aus diesen Stellen können wir dann schließen, dass die Empfindungen schon durch Werte oder Wertschätzungen bedingt sind und nichts Anderes darstellen können als eine dem Organismus zurechtgemachte und somit verfälschte Welt.

Das zweite Argument, das mobilisiert wird, um die Theorie des Irrtums zu unterstützen, nämlich dass die *Begriffe* für die Falsifizierung der Wirklichkeit verantwortlich sind, setzt voraus, dass die Sinne uns in Kontakt mit einem Fluss der Sensationen stellen, der aber durch die sprachlichen Kategorien des Denkens schematisiert und so verfälscht wird. Die wichtigste Stelle, an der diese Idee präsentiert wird, ist der Aphorismus 2 vom Kapitel „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ in *Götzen-Dämmerung*. Da sagt Nietzsche nämlich, dass die Sinne überhaupt nicht lügen: „Was wir aus ihrem Zeugniß machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der

reine Deduction aus nothwendigen Begriffen müssen entdecken lassen, und dennoch ist diese Annahme irrig. [...] Nichts ist leichter denkbar, als dass die a priori gültigen Sätze nur auf dem Wege der Erfahrung aufzufinden sind [...] Wir sind also in der *Aufsuchung* und *Prüfung* der allgemeinen Sätze, welche nicht aus der Erfahrung stammen, lediglich auf die gewöhnlichen Mittel der Wissenschaft beschränkt; wir können darüber nur *wahrscheinliche* Sätze aufstellen, ob die Begriffe und Denkformen, welche wir jetzt ohne allen Beweis als *wahr* annehmen müssen, aus der bleibenden Natur des Menschen stammen oder nicht; ob sie mit anderen Worten die wahren Stamm-begriffe aller menschlichen Erkenntnis sind, oder ob sie sich einmal als „Irrthümer“ herausstellen werden.“ (ebd., S. 248 f.) Für eine Diskussion von Nietzsches Lange-Rezeption siehe Schlechta & Anders 1962, SS. 55-59, Salaquarda 1978, Salaquarda 1979, Stack 1983, Crawford 1988, SS. 67-95, Lopes 2008, SS. 27-155, Riccardi 2010.

Dauer... Die „Vernunft“ ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht...“ (GD „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ 2). Dieser Aphorismus enthält die bedeutsamsten Behauptungen, was eine bestimmte phänomenalistische Interpretation von Nietzsches Philosophie angeht⁷. Hier scheint Nietzsche nämlich eine Art von radikalem Sensualismus zu vertreten, der besagt, dass die Sinne die erste und ursprünglichste Stufe aller Erfahrung ausmachen, die erst durch die Schematisierung des begrifflichen Denkens verfälscht wird. Diese Auffassung knüpft sich stark an die Idee einer reinen Phänomenal-Welt der Erfahrung.

Allerdings ist der Status, der den Empfindungen zuzuschreiben ist, bei Nietzsche nicht eindeutig. Haben die Empfindungen einen ontologischen Wert? Falls ja, sollen sie als *Wahrheit tragend* verstanden werden? Gerade in diesem Sinne scheint eigentlich die oben erwähnte Stelle aus *Götzen-Dämmerung* allein verständlich zu sein. Nietzsche behält nämlich in den meisten seiner *erkenntnistheoretischen* Überlegungen den traditionellen Wahrheitsbegriff bei, d.h. den Begriff der Wahrheit als Korrespondenz. Darauf gründet sich eben seine These, dass unsere Erkenntnis gar nicht wahr sein kann, weil sie nichts in der Welt des Werdens entspricht (gesetzt, dass Erkenntnis nur möglich ist unter der Voraussetzung, dass dabei etwas Beständiges aufgefasst wird). Nietzsches argumentative Strategie wäre insofern dahingehend zu verstehen, dass keine Wahrheit möglich ist, weil das dem metaphysischen Wahrheitsbegriff zugrundeliegende Streben letztlich nicht erfüllt werden kann. Das Problem des in Frage stehenden Aphorismus aus *Götzen-Dämmerung* ist aber, dass eine Art reine Erfahrung, welche angebliche reine Empfindungen enthielte und uns in Kontakt mit einem ständigen Wechsel stellte, der Welt des Werdens gewissermaßen korrespondieren würde. „Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht...“ (GD „Die „Vernunft“ in der Philosophie 2) In diesem Sinne hätten die Empfindungen einen ontologischen Wert und würden *insofern* über die Realität der Welt nicht lügen.

⁷ Einer der wichtigsten Autoren, der Nietzsche in diesem Kontext eine phänomenalistische Position zugeschrieben hat, ist Hans Kleinpeter, ein Schüler von Ernst Mach. Nach ihm ist Nietzsche „kein Vorläufer des Phänomenalismus [...], er ist selbst einer seiner bedeutendsten Vertreter“ (Kleinpeter 1913, S. 27) Die Ähnlichkeit zwischen Nietzsches Ansicht und dem Gedanken, der zum Empiriekritizismus Machs führen sollte, besonders in Bezug auf die Rolle der Empfindungen bei der Konstitution der Erkenntnis, war für einige Kommentatoren des zwanzigsten Jahrhunderts nicht schwierig zu sehen. Das beste Beispiel hierfür ist das eben zitierte Buch von Hans Kleinpeter: *Der Phänomenalismus: eine naturwissenschaftliche Weltanschauung* (1913). Zu Nietzsches Verhältnis zu Mach siehe auch Gori 2009.

Unter „phänomenalistische Interpretation“ von Nietzsches Philosophie verstehe ich diejenige Interpretation, die davon ausgeht, Nietzsche nehme den Gedanken einer *reinen Erfahrung* an, einer Erfahrung, die uns in Kontakt mit noch nicht-schematisierten Sensationen stelle, was uns erlaube, bestimmte *facta bruta* der Erfahrung herauszuheben, um daraus Elementartaussagen über Welt und Erkenntnis herzuleiten.

Allerdings kann ein radikaler Phänomenalismus⁸ doch nichts über den vermeintlichen wesentlichen Charakter der Welt aussagen, eben weil er sich auf die reine Phänomenal-Welt beschränkt, über die hinaus man gar nicht denken darf. Ob die Veränderlichkeit und das Werden, die den Empfindungen innewohnen, der wirklichen Welt entsprechen, kann man nach einer phänomenalistischen Position überhaupt nicht wissen. In diesem Kontext bedeutete dann der Satz: „die Sinne lügen überhaupt nicht“ einfach, dass die Empfindungen *keinen Wahrheitswert enthalten*; sie wären bloß die erste und ursprüngliche Stufe der Erfahrung, auf die man Rücksicht nehmen sollte, wenn von Erfahrungswelt die Rede ist. Diese Betrachtung löst das Problem aber nicht ganz, weil unter *Erfahrung* wiederum schon eine *kategorisierte und schematisierte Welt* zu verstehen ist, und nicht ein bloßes Chaos der Sensationen. Damit treffen wir ein anderes Problem der phänomenalistischen Interpretation von Nietzsches Philosophie, und zwar die Frage, ob dieses Chaos der Sensationen uns irgendwie

8 Unter „Phänomenalismus“ verstehe ich in diesem Kontext die These, dass unsere ganze Erkenntnis unumgänglich auf die Sphäre der bloßen Erscheinung eingeschränkt ist, sodass man überhaupt keine ontologische Aussage im strengen Sinne aufstellen darf. Eine solche Position kann zwar den Begriff eines Dings an sich einräumen, aber dieser soll als ein bloßer Grenzbegriff verstanden werden. Der Phänomenalismus des jungen Nietzsche scheint einen solchen Begriff einzuräumen. Nietzsches Position diesbezüglich im mittleren und im Spätwerk ist zweideutig. Er lehnt zwar den Begriff des Dings an sich ab, setzt aber in Bezug auf die Selbsterkenntnis die Existenz eines Komplexes von Kräften, Trieben und Affekten voraus, der dem Horizont des Bewusstseins völlig überschreitet und die eigene Natur des Selbst ausmacht. Zu diesem Komplex haben wir keinen direkten Zugang: er bildet dasjenige, was wir als dynamisch-triebhaftes *Unbewusstes* bezeichnen können. Damit wird der *Phänomenalismus der inneren Welt* hervorgehoben. Wie Nietzsche in *Morgenröte* sagt: „Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte [...] haben.“ (M 115) „Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!“ (M 116) Im Prinzip wird der Phänomenalismus-Begriff zwar besonders auf die Außenwelt angewandt, aber wie es bei Kant schon der Fall war, kann die innere Erfahrung genauso wie die äußere unter diesen Begriff gebracht werden. Demnach gebe uns der innere Sinn eine bloße Erscheinung des Subjekts, die dessen eigenen Realität nicht entspreche. Nietzsches Anwendung des Phänomenalismus-Begriffs im Spätwerk bezieht sich besonders auf den phänomenalen Charakter der inneren Welt: „Ich halte die Phänomenalität auch der *inneren* Welt fest: alles, *was uns bewußt wird*, ist durch und durch erst zurecht gemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt – der *wirkliche* Vorgang der inneren „Wahrnehmung“ [...] uns absolut verborgen [...]. Diese „scheinbare *innere* Welt“ ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die „äußere“ Welt. Wir stoßen nie auf „Thatsachen“ (N 1887 11[113]). Vgl. dazu ferner Abel 2004, SS. 242-272.

Daraus ist ersichtlich, dass Nietzsches eigene Anwendung des Phänomenalismus-Begriffs nichts mit dem zu tun hat, was ich oben als „phänomenalistische Interpretation“ seiner Philosophie bezeichnet habe. Diese Interpretation geht nämlich davon aus, dass wir Zugang zu den *bloßen Tatsachen der Wahrnehmung und der Erfahrung* haben, was Nietzsches Phänomenalismus-Begriff gerade leugnet. Es ist also zwischen phänomenalistischer Interpretation von Nietzsches Philosophie und Nietzsches Phänomenalismus zu unterscheiden. Von der ersteren wird in dieser Arbeit nicht direkt die Rede sein, doch aber vom letzteren. Diesem wird eine *phänomenologische Interpretation* einiger Passagen aus Nietzsches Werk (die in einigen Zügen der phänomenalistischen Interpretation zwar nahe liegt, sich mit dieser aber nicht deckt) gegenübergestellt werden, die zu zeigen haben wird, dass die These des Phänomenalismus der inneren Wahrnehmung eine Ausnahme erträgt. Es handelt sich dabei um die phänomenologische Feststellung, dass das vorstellende Bewusstsein *wesentlich zeitbestimmt* ist und dass die Zeit folglich nicht eine bloße Form der Anschauung, wie Kant es wollte, sondern eine reale Bestimmung des Subjekts ist. Aus der phänomenologischen Einsicht in die wesentliche zeitliche Bestimmung des Denkens wird also eine ontologische These hergeleitet, die die objektive und absolute Realität der Zeit behauptet. Mit diesem Argument werde ich mich im zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigen.

phänomenalisch zugänglich ist. Können wir dieses Chaos wirklich *erfahren*? Gibt es überhaupt so etwas wie *reine Erfahrung*? Mit dieser Frage hängt das den Überlegungen dieser Arbeit zugrundeliegende Problem zusammen: *das Problem des Bewusstseins*. Das Bewusstsein ist nämlich der alleinige Raum, innerhalb dessen sich Erfahrung vollzieht. Hier ist jedoch nicht der Ort, um auf diese Problematik einzugehen. Sie wird später im Laufe der Arbeit eindeutiger in Frage kommen.

0.2. Die ontologische Annahme des Werdens

Ich habe darauf hingedeutet, dass das, was der Theorie des Irrtums in Nietzsches Philosophie zugrunde liegt, eine bestimmte Auffassung der Welt ist, der zufolge ihr wesentlicher Charakter der des ständigen und chaotischen Werdens ist. „Der Gesamtcharakter der Welt ist [...] in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit“ (FW 109). Alle unsere Kategorien von Sein, Substanz, Ding dienen nur dazu, den Menschen im Leben zu halten, haben folglich gar keine objektive Gültigkeit. Vielmehr verfälschen sie den Gesamt-Charakter der Welt und bringen den das Leben erhaltenden Irrtum mit sich. „Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.“ (ebd.) Gewiss ist aber, dass unsere Erfahrungswelt eben diese nach unseren logischen Schemata strukturierte Welt ist. Unsere Vorstellungen sind nämlich *genetisch* durch die Kategorien des Denkens konfiguriert. Schon die Wahrnehmung setzt ein kategoriales Schema von kausalen Relationen voraus, das uns ermöglicht, Empfindungen auf Objekte zu beziehen und somit ein kohärentes Weltbild zu schaffen⁹. Alle die unsere Erfahrung genetisch formatierenden Schemata von Identität, Einheit, Dinglichkeit und Kausalität stammen aus der psychophysischen Struktur der Subjektivität, zusammen mit dem *Begriff des Subjekts* oder selbst *aus ihm*. „Das Subjektgefühl wächst in dem Maaße, als wir mit dem Gedächtniß und der Phantasie die *Welt der gleichen Dinge* bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffenen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel.“ (N 1880 6[349]) Später wird Nietzsche die These eindeutig vertreten, dass diese Kategorien von Beharrlichkeit eigentlich *aus dem Subjektbegriff* unbewusst abgeleitet werden¹⁰. Wie die Fiktion der Beharrlichkeit, die

9 Vgl. GD „Die vier großen Irrthümer“ 4, und auch N 1888 15[90].

10 Vgl. N 1887 10[19]: „Der *Substanzbegriff* eine Folge des *Subjektbegriffs*: *nicht* umgekehrt! Geben wir die Seele, „das Subjekt“ preis, so fehlt die Voraussetzung für eine „Substanz“ überhaupt.“ Auf dieses Thema wird

nötig ist, damit aus dem vorstellenden Sein ein einheitliches und mit sich selbst identisch fühlendes Subjekt entspringt, in einer Welt des Werdens entsteht, ist ein spannendes Thema in einigen Aufzeichnungen der 80er Jahren¹¹.

In diesem Zusammenhang können wir sagen, dass, damit es überhaupt Denken und Bewusstsein geben kann, eine Fiktion von Beharrlichkeit errichtet werden muss, derentwegen der Subjektbegriff entsteht. Erst durch diesen Subjektbegriff kommen dann die Begriffe „Ding“, „Sein“, sowie die logischen Gesetze und die Zahle zustande. Sofern diese Begriffe unsere Erfahrungswelt wesentlich formatieren, ist es festzustellen, dass alles Erfahrbare von vornherein kategorisiert ist. *Wenn es aber so ist, wie kann man sich ein absolutes Werden vorstellen?*

Die am Anfang dieser Arbeit erhobene Aporie bezüglich Nietzsches Theorie des Irrtums betrifft also die Frage: wenn unsere ganze Erfahrungswelt eben diese durch unsere logischen Schemata kategorisierte Welt ist, da unsere Vorstellungen genetisch formatiert sind durch die im Organischen verwurzelten Denkkategorien, woraus können wir die Idee eines absoluten Werdens als ontologischen Charakters der Welt ableiten? Die sich hier erhebende Aporie betrifft also den Status der These des Werdens. Dieses Problem, das als Ausgangspunkt der vorliegenden Reflexion dient, lässt sich auf folgende Frage zurückführen: inwiefern dürfen wir, von den Daten unserer Erfahrung ausgehend, das absolute Werden als Gesamt-Charakter der Welt postulieren? Gesetzt, dass alle unsere Vorstellung der Welt genetisch formatiert ist durch jene Einheits- und Identitätskategorie, wird dann klar, dass wir nicht in der Lage sind, das absolute Werden wahrzunehmen oder vorzustellen, geschweige denn es zu erkennen¹². Obwohl die sinnliche Erfahrung uns den Wechsel und die Bewegung zeigt, ist sie im Wesentlichen charakterisiert durch die Identifizierung von permanenten Substanzen, die allem, was sich verändert, zugrunde liegen und ihrerseits dieselben bleiben. Das ist eben, was uns erlaubt, von einem Objekt, das Veränderungen in einem bestimmten Zeitraum erleidet hat, zu sagen, dass es eigentlich um *dasselbe* Objekt geht. Diese Neigung, das Selbe bei der sinnlichen Erfahrung zu identifizieren, verrät das Grundgesetz des Denkens: den Satz der Identität.

Es geht hier also um eine Art *ontologische Annahme*, wenn vom absoluten Werden die

im zweiten Kapitel zurückzukommen sein.

11 Vgl. dazu: N 1881 11[268], 11[321], 11[324], 11[325], 11[329] und 11[330].

12 Vgl. N 1881 11[330]: „es wäre das Denken unmöglich, wenn es nicht von Grund aus das Wesen des esse verkannte: es muß die Substanz und das Gleiche behaupten, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß Eigenschaften dem Sein andichten, um selber zu existieren“. Vgl. auch N 1887, 9[89]: „Der Charakter der werdenden Welt als *unformulierbar*, als „fälsch“, als „sich-widersprechend“ / *Erkenntniß* und *Werden* schließt sich aus.“

Rede ist. Ich sage *Annahme*, denn es handelt sich um eine axiomatische Hypothese von stark spekulativer Natur, die sich, zumindest auf dem ersten Blick, *phänomenalisch nicht rechtfertigen lässt*. Die uns zugängliche Phänomenal-Welt ist eine Welt von Dingen und Eigenschaften von Dingen, von kausalen Beziehungen und wiederkehrenden Phänomenen: „die Welt der „Phänomene“ ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. Die „Realität“ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisirten Charakter, im Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können“ (N 1887 9[106]). Die These zu verteidigen, dass der wesentliche Charakter der Welt *jenseits* unserer kategorisierenden Vorstellungen das absolute Werden ist, wäre in diesem Zusammenhang gleich einem Rückfall in eine Art Dualismus zwischen Wesen und Erscheinung. Das ist jedoch eben, was Nietzsche als Grundwidersinn aller Metaphysik kritisiert.

Nietzsches Kritik an der Metaphysik und an dem metaphysischen Wahrheitsbegriff richtet sich nämlich hauptsächlich auf den von ihr erstellten Dualismus zwischen einer wahren Welt des Seins und einer scheinbaren Welt der Erscheinung. Aber wenn wir annehmen, dass unsere ganze Erkenntnis, sofern sie durch die Perspektivität unserer Sinnlichkeit und die Kategorialität unseres Verstandes gestaltet wird, eine Illusion ist, da die eigentliche Welt die Formen unseres Erkenntnisvermögens einfach nicht kennt; wenn wir somit denken, dass unsere Welt-Vorstellung nur durch die Begriffe von Sein, Ding und Substanz möglich ist, während die Welt grundsätzlich Werden und Chaos ist, dann erstellen wir genau solch einen Dualismus, der zwar die traditionelle metaphysische Trennung umkehrt, ihren Hauptpunkt aber wiedergibt und sie folglich in einer anderen Form beibehält. Während die Metaphysik eine Trennung herstellt zwischen einer scheinbaren Welt der Veränderlichkeit, die wir durch die Sinne erfahren, und einer wahren Welt des Seins, die wir durch den Verstand denken, und die Wahrheit auf jegliches Sein bezieht, verhalte es sich bei Nietzsche folgendermaßen: die Welt, die wir erfahren, ist nun die Welt, worauf wir die Kategorien von Sein, Substanz und Beharrlichkeit beziehen. Sie ist illusorisch, sofern die Weltstruktur im Wesen nur Chaos und Werden ist und kein Sein, keine Substanz und keine Beharrlichkeit kennt. So wird die „Wahrheit“, in diesem Fall, auf diese Welt des Flusses bezogen¹³, aber die Trennung zwischen einer „scheinbaren“ und einer „wahren“ Welt bleibt übrig in Form des Gegensatzes: Wahrnehmbares / ontologisch Existierendes.

13 Vgl. N 1881, 11[162]: „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die *Einverleibung* nicht, unsere *Organe* (zum *Leben*) sind auf den Irrthum eingerichtet“; und auch FW 110: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die *Einverleibung* – das ist die Frage, das ist das Experiment.“ Wir können durch eine komparative Analyse beider eben zitierten Texte feststellen, dass ersterer zu einer vorbereitenden Version des letzteren, in *Die Fröhliche Wissenschaft* veröffentlichten Aphorismus gehört.

Dieses ontologisch Existierende kann aber im strengen Sinne nicht aufgefasst werden. Das absolute Werden ist nicht erkennbar, es ist nicht in der Erfahrung gegeben. Die ganze Schwierigkeit hierin beruht eigentlich auf dem zweideutigen Charakter der Erfahrung. Sie besteht aus Bleibendem sowohl als aus Wechselndem, obwohl das Bleibende, wie schon erwähnt, sich phänomenalisch primär durchsetzt. In diesem Sinne kann man ein absolutes Werden nur *postulieren*, und zwar als Gegensatz der erfahrbaren Welt der Phänomene¹⁴. Daher ist die These des absoluten Werdens als eine zwar vielversprechende ontologische Annahme zu verstehen, die aber phänomenalisch schwer begründbar ist. Eine phänomenologische Rechtfertigung dieser These wird doch das Ziel des letzten Kapitels dieser Arbeit sein, in dem zu versuchen sein wird, das Werden durch eine Auffassung des Begriffs der *Zeitlichkeit* zu denken.

0.3. Die darauf bezogene Bewusstseinsproblematik

Wie hängt schließlich das Bewusstseinsproblem mit den vorliegenden Überlegungen zur Theorie des Irrtums und zur ontologischen Annahme des Werdens zusammen? Was kann eine Analyse des Bewusstseinsbegriffs bei Nietzsche zum Verständnis seiner hier erwähnten philosophischen Ansätzen beitragen? Das erste, worauf hier aufmerksam gemacht werden soll, ist die enge Beziehung zwischen dem Bewusstseins- und dem Subjektbegriff. Wie Günter Abel andeutet: „Mit dem Auftreten von Bewußtsein tritt zugleich auch das Ich bzw. das Subjekt des Bewußtseins auf den Plan“ (Abel 2001, S. 13). Obwohl sich die Grundstruktur des Subjekts (die eigentlich als *Grundillusion* bezeichnet werden kann) als etwas Beharrendes innerhalb des im Fließen angelegten organischen Systems logisch primär in Bezug auf das Bewusstsein einstellt, kann sich das Subjekt als erkennendes nur dann vollständig vollziehen und seine epistemischen Leistungen in eigentliche Erkenntnis verwirklichen, wenn es zunächst zu dem Gefühl seiner Einheit und Identität mit sich selbst, sowie seiner eigenen inneren Zustände kommt, und dann diese inneren Zustände in ein sprachlich strukturiertes und prädikatives Denken übersetzen kann, was schon den Prozess des Sich-bewusst-Werdens impliziert. „Dies ist ein interner Effekt des Umstands, daß ich es bin, der sich in dem jeweiligen Bewußtseins-Zustand befindet, und daß ich es in der Ersten-Person-Perspektive bin, dem die Bewußtseins-Inhalte verfügbar sind.“ (ebd.) Damit hängt

¹⁴ Vgl. N 1881, 11[162]: „ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen)“

auch ein Kommunikationsprozess zusammen, der Grundbedingung für die Konstitution des sozialen Lebens ist und damit zur Sicherung des Überlebens dient (vgl. FW 354).

Dieses ganze Moment des organischen Lebens kann also durch das Wort „Ich“ bezeichnet werden. Der Ich-Begriff bedeutet nämlich nichts Anderes als das Selbst-Bewusstsein eines Subjekts, das sich in der Ersten-Person-Perspektive immer als Einheit erkennt. Nietzsches Dialog mit einigen in der Tradition vorhandenen Subjektbegriffen ist von grundlegender Wichtigkeit für den Aufbau seiner eigenen Auffassung der Bewusstseinsproblematik. Besonders bedeutsam in diesem Kontext ist seine Auseinandersetzung mit den in der Tradition eingebürgerten Ansätzen Kants und Descartes'. Die These z.B., dass die Wahrnehmung der Welt als einer aus beharrenden und mit sich selbst identischen Substanzen bestehenden Welt aus der subjektiven Kategorie der Identität stammt, die letztlich der Identität des Subjekts selbst korrespondiert, dass also unser Begriff von „Objekt“ aus unserem Begriff von „Subjekt“ abgeleitet wird, kommt in direkter oder indirekter Weise aus Kants „transzendentalen Analytik“ und dessen Konzeption des „Ich denke“. In seiner Rezeption der kantischen Thesen zur Objekt-Konstitution in ihrer Bezug auf die transzendente Apperzeption wurde Nietzsche aber nicht nur durch Afrikan Spir tief beeinflusst, insbesondere was seine Auffassung des Satzes der Identität als ursprünglichen apriorischen Gesetzes des Denkens betrifft. Andere Namen, die hier außer Schopenhauer und Lange noch erwähnt werden könnten und auch eine wichtige Rolle in Nietzsches Rezeption der kantischen Thesen gespielt haben, sind z.B. Gustav Teichmüller, Georg Lichtenberg, Otto Liebmann und Friedrich Überweg¹⁵.

Weiterhin wird auch der Kausalitätsbegriff bei Nietzsche aus der Konzeption des Ich abgeleitet, was wiederum das Dialog mit der Transzendentalphilosophie und deren „Erneuerungen“ und „Erweiterungen“ im philosophischen Kontext des 19. Jahrhunderts bezeugt¹⁶. Für Nietzsche wird der Begriff der Kausalität aus dem Gefühl des Subjekts in Bezug auf seine Akte, die als Akte eines wollenden Ich interpretiert werden, hergeleitet. Das Ich ist von einem in sich selbst vorhandenen Willen bewusst, der als Ursache seiner Akte

¹⁵ Es wäre doch unsinnig, alle diese Autoren systematisch in dieser Arbeit berücksichtigen zu wollen. Auch darum, weil die vorliegende Arbeit nicht eine auf die Quelle Nietzsches streng gerichtete, sondern eine eher thematische Arbeit ist. Den Namen, die hier gewissermaßen in systematischerer Form berücksichtigt werden (wie Lange und Spir), kommt meiner Meinung nach eine fundamentale Bedeutsamkeit für das Verständnis von Nietzsches Thesen über das Bewusstsein zu und sollen nur insofern herangezogen werden. Die anderen oben erwähnten Namen werden nur peripherisch in Betracht kommen, besonders im zweiten Kapitel, und deren Benennung hier hat nur zum Ziel, darauf hinzuweisen, dass Nietzsches Kant-Rezeption (dasselbe gilt aber auch von seiner Descartes-Rezeption) meistens aus zweiter Hand erfolgt hat.

¹⁶ Für eine detailliertere Analyse von Nietzsches Verhältnis zu Kant und dem Kantismus des 19. Jahrhunderts, siehe Salaquarda 1985, Stack 1983, Green 2002, Reuter 2009, Hill 2008b, Riccardi 2010, Han-Pile 2009, Himmelmann 2005.

gesehen wird, welche wiederum Wirkungen in der Welt hervorrufen. Daraus konstituiert sich das Täter-Tun-Schema, welches dem grammatischen Subjekt-Prädikat-Schema korrespondiert und dann auf die Welt überhaupt projiziert wird, wodurch man den Kausalitätsbegriff gewinnt¹⁷.

„wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewußtsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's „Ich“, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge - es schafft erst damit den Begriff „Ding“ ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception „Ich“ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff „Sein“ ... Am Anfang steht das große Verhängnis von Irrthum, daß der Wille Etwas ist, das wirkt“ (GD „Die Vernunft in der Philosophie“ 5).

Hieraus kann man schon eine erste Idee davon haben, inwiefern die Bewusstseinsproblematik mit Nietzsches Theorie des Irrtums zusammenhängt. Das Bewusstseins ist nämlich, als höchste Instanz der subjektiven und grammatisch bedingten Einheit in der Erste-Person-Perspektive, der ausgezeichnete Ort der Konkretisierung des Irrtums. Alle jene miteinander verbundenen Kategorien: Subjekt, Sein, Ding und Kausalität, die die chaotische Welt des Werden schematisieren und verfälschen, stammen aus dem Ich-Begriff, das im Selbstbewusstsein verankert ist, und sind Fiktionen, die zur Lebenserhaltung dienen: „das Bewußtsein ist ein Organ, wie der Magen.“ (N 1884 27[25]) „Damit es irgend einen Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums – entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw.“ (N 1881 11[162]) Mit dem Bewusstsein, oder noch vorher als dessen Grundbedingung, entsteht also der Irrtum, *für dessen Leistung das sprachlich strukturierte Bewusstsein dann das ausgezeichnete Beispiel gibt.*

Die hier abgezielte Analyse des Problems des Bewusstseins bei Nietzsche geht zunächst von der Beziehung zwischen *Bewusstsein und Sprache* aus, wobei sie sich erstens an den Metapher-Begriff des jungen Nietzsche und dann an seine spätere Theorie des Irrtums anknüpft, und zwar anhand der Idee, dass die die Welt des Werdens verfälschenden Kategorien des bewussten Denkens eigentlich von vornherein *unbewusst* in der frühen Entwicklung der Sprache liegen und eine organische Grundlage haben. Bei dieser Untersuchung werde ich zwei verschiedene Positionen Nietzsches bezüglich der das Bewusstsein bedingenden sprachlichen Struktur heranziehen; nämlich eine erste Position, die in seinen frühen Schriften zu finden ist und sich eher auf die *semantische Dimension* der

¹⁷ Diese Art Beschreibung des Ursprungs unseres Begriffs der Kausalität ist schon in einigen frühen Aufzeichnungen Nietzsches zu finden (vgl. zB. N 1872 19[209]), obwohl dieses Täter-Tun-Schema viel mehr in den späteren Schriften vorkommt.

Sprache bezieht; und eine zweite Position, die sich allmählich in der intermediären Phase seiner Philosophie entwickelt, um in den späteren Schriften eindeutig aufzutreten, und wesentlich die *syntaktische Dimension* der Sprache betrifft. Dabei wird es auch versucht, zwei Hauptkonzeptionen Nietzsches hinsichtlich seiner Auffassung unbewusster Geistestätigkeiten herauszuarbeiten. Diese Konzeptionen möchte ich im Anschluss an einige in der aktuellen Diskussion vorhandene Bezeichnungen durch die Begriffe: „*sprachkognitives*“ und „*dynamisch-triebhaftes Unbewusstes*“ charakterisieren. Unter dem ersten ist wiederum zwischen zwei Notionen zu unterscheiden, die jeweils den beiden oben erwähnten Positionen Nietzsches hinsichtlich der das Bewusstsein bedingenden Sprachstruktur entsprechen: die Notion eines *bildsemantischen* und die eines *strukturell-syntaktischen Unbewussten*. Erstere betrifft die Überlegungen des jungen Nietzsche zur Sprache und zum Verhältnis von Sprache, Wahrnehmung und Bewusstsein im Rahmen seines frühen ästhetisch-topologischen Modells. Letztere betrifft ihrerseits Nietzsches späte Kritik an der Grammatik und die Idee einer unbewussten Bedingtheit des Denkens durch die syntaktischen Funktionen der Sprache.

Was den Begriff „dynamisch-triebhaftes Unbewusstes“ angeht, sind wir auf Nietzsches Theorie der Affekte verwiesen. Hier ist der agonistische Charakter des Verhältnisses der Triebe zueinander, der innere Kampf des Organismus hervorzuheben, der sich dem Bewusstsein entzieht, da alles, was ins Bewusstsein tritt und ein Erlebnis ausmacht, nichts Anderes ist als das Resultat des Kampfs und insofern ein Epiphänomen. In diesem Zusammenhang wird die subjektive Einheit des Denkens als eine aus der grammatischen Funktionen hervorgehende Illusion betrachtet, die der viel komplizierteren und durch eine unreduzierbare Vielfältigkeit konstituierten organischen Einheit nicht entspricht.

Ziel der Analyse dieser verschiedenen Konzeptionen des Unbewussten bei Nietzsche ist es, zu zeigen, dass dem Unbewussten, in allen diesen Formen, eine quasi-transzendente Rolle zukommt in Bezug auf die Konstitution der Erfahrung und das Auftreten des Bewusstseins: sei es als Grund für die die Wahrnehmung überhaupt ermöglichende Metapherbildung, sei es als syntaktische Funktion des kausalen Trennens zwischen Subjekt, Objekt und Prädikat, sowie zwischen Ich und Welt, oder letztlich als ursprüngliche Bestimmung dessen, was überhaupt als Erlebnis im Bewusstsein vorkommt, durch unbewusste Konflikte zwischen den verschiedenen nach Macht strebenden Perspektiven der Affekte. Kant, Schopenhauer, Lange und Spir werden für diese Absicht sofern wichtig sein, als sie Nietzsche eine klare Idee davon darstellten, womit er übereinstimmte und womit er zu brechen hatte, was die These über die *subjektive Konstitution der Erkenntnis* angeht.

In der Folge wird die Beziehung zwischen *Bewusstsein und Zeitlichkeit* untersucht, wodurch abgezielt wird, Nietzsches ontologische Annahme des Werdens *phänomenologisch* und gewissermaßen auch *wissenschaftlich* zu rechtfertigen. Hier geht es hauptsächlich um den Gedanken, dass sich das vorstellende Bewusstsein äusserlich *zeitlich* vollzieht, dass also zum Akt des Vorstellens eine ursprüngliche und irreduzible Zeitlichkeit gehört, die als solche nicht weggedacht werden kann und somit als Ausgangspunkt für die Behauptung der objektiven Realität der Zeit fungieren soll. Mit der ontologischen Realität der Zeit wird dann die ontologische Realität des Werdens behauptet, das sich anhand einiger wissenschaftlichen Überlegungen als absolut erweist, da ein einziger Moment von Ruhe das Werden überhaupt systematisch vernichten würde. In diesem Teil der Arbeit werde ich die kantische Konzeption der transzendentalen Idealität der Zeit aufgreifen, um zu versuchen, ihr zu widerlegen und damit Nietzsches Zeitbegriff aufgrund seines Dialogs mit Afrikan Spir gerecht zu werden. Wie erwähnt, werden hauptsächlich zwei Argumente für die objektive Realität der Zeit und den absoluten Charakter des Werdens herangezogen: ein *phänomenologisches* und ein *naturwissenschaftliches*. Meiner Meinung nach entspricht diese Herangehensweise gewissermaßen Nietzsches Unterminierung der Absolutheit sowohl der Erste-Person-Perspektive (repräsentiert durch den Glauben an die Gewissheit des durch Selbstreflexion Entdeckten) als auch der Dritte-Person-Perspektive (repräsentiert durch den wissenschaftlichen Glauben an die Objektivität des methodisch Beobachteten) und somit seiner Entscheidung für eine umfangreichere Perspektive, die beide erwähnte Methoden berücksichtigt und sie stets gegeneinander spielt¹⁸.

Das wissenschaftliche Argument besteht vor allem in der dynamischen Weltanschauung, die Nietzsche aus Boscovichs Physik entnimmt und schon in seiner frühen *Zeitatomlehre* von 1873 darstellt. Das phänomenologische greift seinerseits auf Spirs Kritik an der kantischen Konzeption der transzendentalen Idealität der Zeit zurück, welche Nietzsche im §15 aus *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* vollständig anführt. Es betrifft die Evidenz des zeitlichen Stroms des vorstellenden Bewusstseins im Akt des Vorstellens, welches Anlass dazu gibt, die objektive Realität der Zeit aufzuzeigen. Auch das Fragment 11[330] von 1881, in dem Nietzsche wieder den wechselnden Charakter des Vorstellens hervorhebt, um dadurch das Sein, als vorstellendes Sein, ins Werden aufzulösen, spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.

18 Vgl. dazu besonders II.4 und II.6 unten.

ERSTER TEIL
Bewusstsein und Sprache

Kapitel I

Das Verhältnis von Bewusstsein und Sprache innerhalb der semantischen Analyse der Kognition beim jungen Nietzsche:

Tropologisches Modell, Fiktionalismus und ästhetischer Trieb

I.1. Einleitung

Es ist nicht einfach, die exakte Rolle des Metapher-Begriffs in Nietzsches frühen epistemologischen Überlegungen zu bestimmen. Der Begriff ist durch eine gewisse Zweideutigkeit geprägt. In *Über Wahrheit und Lüge* stellt er sich nämlich auf der einen Seite als ein ästhetisches Modell zum Verständnis der Sprache überhaupt, innerhalb dessen die ganze Struktur der Sprache als metaphorisch zu verstehen wäre. Alle Begriffe, selbst die abstraktesten, hätten einen metaphorischen Ursprung und wären nichts anderes als Resultat einer Kristallisierung des Sinns in Zeichen durch Abstraktion von dem primitiven Bild, aus dem der Sinn selbst entstand. Eine Interpretation dieses Texts, die nur auf diesen Aspekt von Nietzsches Anwendung des Metapher-Begriffs aufmerksam macht, geht davon aus, dass der Hauptmotiv dieses auf die Sprache überhaupt anzuwendenden ästhetischen Modells eine Kritik an der begrifflichen und abstrakten Sprache der Philosophie ist, insbesondere der Metaphysik. Nietzsche wäre hier der Ansicht, dass die Philosophie sich des metaphorischen Charakters ihrer Begriffe überhaupt bewusst werden sollte. Damit wäre eine ästhetische Auffassung der menschlichen Natur verbunden, die einer anthropologischen These korrespondiert, der zufolge der Grundtrieb des Menschen der Trieb zur Metapherbildung ist.

Auf der anderen Seite spielt der Metapher-Begriff eine deskriptive Rolle für das Verständnis der Art und Weise, wie der Mensch ein kognitives Bild der Welt gewinnt. Metapher wäre in diesem Kontext das zentrale Element aller weltauffassenden und weltbildenden Aktivitäten, sofern der Prozess der Konstitution der Erscheinungswelt analog wäre zu den im metaphorischen Gebrauch von Begriffen enthaltenen semantischen Übertragungen. Das heißt: die unsere Apprehension der Welt konstituierenden Übertragungen zwischen verschiedenen kognitiven Sphären (vom Nervenreiz zum Bild, vom Bild zum Laut, vom Laut zum Wort, usw.) könnten in derselben Weise beschrieben werden wie die der Definition der Metapher als rhetorischer Figur zugrundeliegenden semantischen Übertragungen von einem bestimmten Sinnfeld auf ein völlig anderes. Das ist eigentlich, meiner Meinung nach, der Hauptpunkt von Nietzsches Argumentation zum metaphorischen

Charakter unserer Erkenntnis in *Über Wahrheit und Lüge*. Dieser Argumentation werde ich nun etwas tiefer nachgehen, und zwar im Zusammenhang mit einigen wichtigen Elementen für die Ausarbeitung der Bewusstseinsproblematik.

I.2. Einige allgemeinen Bemerkungen zum thematischen und historischen Kontext von *Über Wahrheit und Lüge*

Obwohl es nicht so einfach ist, auf die exakte Rolle des Metapher-Begriffs in Nietzsches frühen epistemologischen Überlegungen hinzuweisen, ist es trotzdem nicht schwer zu bemerken, wie eng seine Erkenntniskritik im Allgemeinen mit seinen sprachphilosophischen Reflexionen verbunden ist. Ein großer Teil seiner Kritik an dem Wahrheitsbegriff und an der metaphysischen Philosophie beruhen auf einer Sprachkritik, deren Wurzeln sich im Terrain der philologischen Untersuchungen befinden, denen er sich intensiv gewidmet hat während seiner Karriere als Professor an der Basler Universität. Sein Kontakt mit der Rhetorik, mit der griechischen Beredsamkeit¹⁹ und mit den Diskussionen über den Ursprung der Sprache, die im intellektuellen und akademischen Milieu Deutschlands im 19. Jahrhundert wimmelten und auf einige Ansätze von Autoren des 18. Jahrhunderts zurückgriffen²⁰, sollten starke Resonanz in seinen erkenntnistheoretischen Betrachtungen über die Natur der Kognition finden. Von fundamentaler Bedeutung in diesem Kontext ist die

19 Einige Beispiele von Werken über Rhetorik, die in der Zeit geschrieben wurden und mit denen Nietzsche Kontakt gehabt hat, sind: Johann Georg Baiters und Hermann Saupps *Oratores Attici* (1839 – 1850), Christian Walz's *Rhetores Graeci* (1832 – 1836), Friedrich Blass' *Die attische Beredsamkeit* (1868 – 1880), Richard Volkmanns *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (1865) und *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (1872), Anton Westermanns *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom* (1833 – 1835), Rudolf Hirzels *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato* (1871), außer Gustav Gerbers berühmtem Werk *Die Sprache als Kunst* (1871 – 1874). Weiterhin hat sich Nietzsche auch mit den Texten über Rhetorik von Aristoteles, Cicero, Quintilian und Plato intensiv beschäftigt (Vgl. dazu Emden 2005, S. 12).

20 Studien zu diesem Thema befanden sich am meisten im Bereich der Linguistik als Sprachwissenschaft, welche die theoretischen Debatten in der deutschen Akademie des 19. Jahrhunderts tief geprägt hat. Die Linguistik tauchte am Ende des 18. Jahrhunderts auf als Disziplin von großer Wichtigkeit für die Forscher der Sprache, die sich für die Ursprünge der syntaktischen Relationen innerhalb verschiedener Sprachsysteme und für die Spekulationen rund um den Ursprung der Sprache als solcher interessierten. Zwei Beispiele von Arbeiten in dieser Richtung sind das berühmte Buch Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) und der Klassiker Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*, der nach seinem Tod 1781 veröffentlicht wurde. Einige Studien zu diesem Thema innerhalb der deutschen Akademie des 19. Jahrhunderts, mit denen Nietzsche einen direkten oder indirekten Kontakt gehabt hat, sind: Wilhelm von Humboldts 1836 veröffentlichtes Werk *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Theodor Benfey's *Geschichte der Sprachwissenschaft und der orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf frühere Zeiten* (1869), Heymann Steinthals *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* (1863) und Ernst Windischs *Untersuchungen über den Ursprung des Relativpronomens in den Indogermanischen Sprachen* (1869). Die meisten oben angegebenen Werke, mit Ausnahme von Humboldts Buch, wurden von Nietzsche in der Bibliothek der Basler Universität zwischen November 1869 und November 1879 ausgeliehen (vgl. Emden 2005, S. 35 f., auch Anm. 15). Für eine Analyse von Nietzsches Verhältnis zu Herder und Humboldt siehe Borsche 1994.

Beziehung zwischen *Denken, Sprache und Wahrnehmung*. Kurz könnten wir sagen, dass Nietzsches Interpretation des Metapher-Begriffs als beschreibendes Modell für die unser Weltbild konstituierenden kognitiven Prozesse einen Versuch darstellt, theoretische Elemente sowohl aus der Philologie als auch aus der Naturwissenschaft, namentlich der Physiologie, in die philosophische Überlegung hineinzubringen. Sowie die Diskussionen über die Natur der Sprache hatte die Physiologie auch einen großen Platz im intellektuellen Milieu dieser Zeit. Besonders bemerkenswert ist die sogenannte *Physiologie der Sinnesorgane*, für die Nietzsche ein partikuläres Interesse zeigen wird, insbesondere nach seiner Lektüre von Friedrich Albert Langes Werk: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. In diesem Werk schlägt Lange nämlich eine kritische Rücknahme, sowie eine Umdeutung der idealistischen Thesen der kantischen Transzendentalphilosophie auf der Grundlage der Resultaten der empirischen Wissenschaften vor²¹. Dass beide also, Philologie und Physiologie, Nietzsches Philosophieren tief beeinflusst haben, ist zweifelsohne.

Was sind aber die erkenntnistheoretischen Schlussfolgerungen, die Nietzsche aus diesem Dialog zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Philologie entnimmt? Zunächst skeptische, können wir ohne Bedenken sagen. Das Essay *Über Wahrheit und Lüge* ist in diesem Sinne ein gutes Zeugnis von der Einstellung des jungen Nietzsche gegenüber der epistemologischen Frage nach der Möglichkeit einer adäquaten Auffassung der Wirklichkeit. Durch einen eigentümlichen Gebrauch des Metapher-Begriffs und eine umfangreiche Interpretation des rhetorischen Registers der Sprache, die er anschaulich in Gustav Gerbers Werk: *Die Sprache als Kunst* findet²², bedient sich Nietzsche eines tropologischen Modells dazu, die die Kognition hervorbringenden Vorgänge analogisch zu beschreiben, und zwar mit dem Ziel, auf den *zufälligen* und *anthropomorphischen* Charakter unserer Erkenntnis aufmerksam zu machen. Das Resultat ist ein allgemeiner Fiktionalismus, der jede Art Zugang zu einer angeblichen Wahrheit ausschließt. Von diesem Punkt zu seiner späteren *Theorie des Irrtums* sind nur einige Schritte. So unterschiedlich die *Motivationen* und die *Gestaltung* beider Positionen (die des jungen und die des späteren Nietzsche) sein mögen – sofern sich der Fiktionalismus der frühen Texte auf skeptische Voraussetzungen von sprach-epistemologischer Natur zu beschränken scheint, während derjenige der späteren Theorie des

21 Siehe dazu Anm. 6 oben.

22 Obwohl Gerber eine sehr wichtige Quelle für Nietzsches tropologische Interpretation der Sprache ist, teilt Nietzsche die These, dass die Rhetorik kein künstlicher Gebrauch der Sprache ist, sondern zum Wesen der Sprache als solcher gehört, auch mit Cicero und Quintilian (vgl. Emden 2005, S. 45, Anm. 41). Für eine Diskussion über Nietzsches Gerber-Rezeption siehe Meijers 1988.

Irrtums sich hingegen auf eine *ontologische Annahme des Werden* gründet²³ –, ist es kein Missverständnis zu vermuten, dass die im frühen Metapher-Begriff implizierte epistemologische Auffassung schon die Grundelemente für die Entwicklung der Notion von *Falsifizierung* enthält, die die Hauptrolle seiner Theorie des Irrtums spielen wird. Beide entwickeln sich nämlich innerhalb eines Dialogs mit der kantischen Transzendentalphilosophie, der zunächst durch Schopenhauer und Lange vermittelt und in das tropologische Vokabular sowie auf das Gebiet der physiologischen Untersuchung hineingebracht wird, und dann ab Mitte der 70er Jahre auch wesentlich durch Afrikan Spir vermittelt wird.

Meine These ist, dass Nietzsche sich von einer grundsätzlich semantischen Analyse der Sprache, die dem tropologischen Modell der frühen Texte entspricht, zu einer syntaktischen Analyse bewegt, die sich auf die grammatische Struktur der Sprache bezieht und bei der die Betonung auf die *syntaktischen Kategorien des Denkens* fällt. Diese werden als die Welt des Werdens simplifizierende und verfälschende Schemata verstanden. Diese Perspektive taucht eindeutig in den späteren Texten auf. Ihr zufolge implizieren das Denken und das Bewusstsein eine Fiktion von Beharrlichkeit, die zunächst auf das Ego bezogen ist und dann auf die Welt projiziert wird, wodurch unsere Begriffe von Ding, Sein und Substanz entstehen, sowie unsere Auffassung dessen, wie diese Substanzen gemäß dem Prinzip der Kausalität aufeinander wechselwirken. Substanz und Kausalität wären also die Grundkategorien für die Konfiguration der Erfahrung, welche dem absoluten Werden gegenüber den Irrtum notwendigerweise hervorbringen. Wie es scheint, kommt diese neue Analyseperspektive aus Nietzsches Dialog mit Spir²⁴.

In diesem Kapitel werde ich mich jedoch ausschließlich mit der in den Texten vom Anfang der 70er Jahre vorkommenden semantischen Analyse der Sprache und der Kognition beschäftigen. Es wird zu untersuchen sein, inwiefern Nietzsche in dasselbe Gespräch Betrachtungen über Rhetorik und Sprache einerseits und Resultaten der empirischen Wissenschaften, nämlich der Physiologie der Wahrnehmung andererseits hineingebracht hat. Auf die Diskussion über die spätere Theorie des Irrtums im Licht der Bewusstseinsproblematik und ausgehend von einer Kritik an der unbewussten Grammatik des Denkens werde ich im zweiten Kapitel eingehen.

23 Dieser Punkt wurde oben in der Einleitung bereits erwähnt und wird uns im dritten Kapitel dieser Arbeit beschäftigen.

24 Siehe dazu II.1 unten.

I.3. Die Metapher im Umfeld von *Über Wahrheit und Lüge*

In seinem der Metapher gewidmeten Text „La mythologie blanche“ sagt Derrida: „La métaphore a toujours été définie comme le trope de la ressemblance; non pas, simplement, entre un signifiant et un signifié, mais entre deux signes déjà, dont l'un désigne l'autre.“ (Derrida 1972, S. 255) Eben dieser etwa allgemeine Charakter der Figur der Metapher ist es, was uns ermöglichte, die meisten anderen als symbolische oder analogische verstandenen Sprachfiguren unter diesen Begriff zusammenzubringen. Als Resultat ihrer Fähigkeit, die wesentlichen Merkmale der Tropen überhaupt durch eine semantische Übertragung von verschiedenen Bedeutungssphären zusammenzufassen, wird die Metapher aufgrund eines Ökonomieprinzips als ein funktioneller Begriff gesehen, der in der Lage ist, die Pluralität von figurativen Substitutionen zu beschreiben, die innerhalb der Sprache stattfinden. Der junge Nietzsche scheint diesem Aspekt der Figur der Metapher eine große Bedeutung zu verleihen, was ihn dazu führt, diesen Begriff in funktioneller Weise als zentrales Element seiner tropologischen Analyse des Ursprungs und der Entwicklung der Sprache, aber auch, und noch wesentlicher, als beschreibendes Modell für die die Erscheinungswelt konstituierenden kognitiven Vorgänge zu gebrauchen. Aber sagen, dass die Metapher schon bei den der Konstruktion eines Bilds der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Vorgängen anwesend ist, heißt, dieser Figur eine konstitutive Rolle auf einem Gebiet der Kognition zu verleihen, das der Bildung der Sprache als Sinn-Struktur vorhergeht, nämlich auf dem physiologischen Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung. Das bedeutet, diesen Begriff durch eine Aktivität, die selbst metaphorisch ist, von dem ihm eigenen semantischen Feld auf ein ihm fremdes zu übertragen. Hier geht es um dasjenige, was wir, um mit Derrida zu reden, „*la mise en abyme de la métaphore*“ nennen könnten: es geht um einen metaphorischen Gebrauch der Metapher selbst, welcher die der Sprache überhaupt innewohnende unreduzierbare Metaphorizität, die letztlich auf dem metaphorischen Charakter der Kognition selbst beruht, auftauchen lässt. Hier ist der Rahmen, innerhalb dessen sich Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge* bewegt.

Obwohl dieser semantische Rahmen derjenige ist, innerhalb dessen sich die Haupttheorie des jungen Nietzsche über die sprachlichen Phänomene konfiguriert, entspricht er jedoch nicht den ersten Überlegungen des jungen Philologen über die Sprache. Diese gehen auf das Kapitel zurück, das als Einleitung in die 1869 / 70 geschriebene und an der Basler Universität anzubietende Grammatik-Vorlesung konzipiert wurde²⁵. In diesem Text wird die

²⁵ Der Titel des Kapitels ist: „Vom Ursprung der Sprache“ (US), und es wurde in KGW II 2, SS. 185-188 veröffentlicht. Der Text besteht hauptsächlich aus einer Sammlung von Passagen aus Hartmanns *Philosophie*

Sprache nicht aus einem figurativen Gesichtspunkt, sondern aus einer wesentlich *strukturellen* Perspektive betrachtet. Bei der Verfassung dieser Schrift wurde Nietzsche grundsätzlich von Eduard von Hartmanns These beeinflusst, die in seiner *Philosophie des Unbewussten* dargestellt wird und der zufolge die Sprache Resultat einer unbewussten, instinktiven und zweckmäßigen Aktivität ist. Weiterhin kann man dort einige Ideen finden, die auf den kantischen Begriff der Teleologie zurückzuführen sind, welcher Gegenstand einer seiner Studien im Jahr 1868 gewesen war²⁶. In diesem einführenden Kapitel scheint Nietzsche die Ansicht zu vertreten, dass sich die Sprache auf der Grundlage einer im Geist unbewusst wirkenden ursprünglichen *grammatischen Struktur* entwickelt (US, S. 185-186). Diese unbewusste grammatische Struktur sei Bedingung für die Konstitution des bewussten Denkens und bedinge mithin *genetisch* alle philosophische Spekulation. In der Tat ist der Hauptpunkt der Argumentation Hartmanns für das Verständnis der Sprache, das Nietzsche in dem vorliegenden Text darzustellen beabsichtigt, die These, dass die aus dem Instinkt hervorgehenden grammatischen Formen das bewusste Denken durchgängig beherrschen, da sie von vornherein schon unbewusst im Menschengestalt verwirklicht liegen und somit der Reflexion ein Ensemble von vorherbestimmten Formen und Begriffen liefern²⁷. Was in diesem Text also betont wird, ist der organische Charakter der fundamentalen Sprachstruktur, deren grammatische Form und die Zweckmäßigkeit des Sprachinstinkts, was einen Vorrang der Grundsprachstruktur gegenüber der kulturellen Verschiedenheit der Sprachen impliziert²⁸.

Obwohl diese Betrachtungen gewisse Resonanzen mit Nietzsches späterer Auffassung des Bedingtheits des Denkens durch die Sprache und ihre grammatischen Formen finden²⁹, sind in *Über Wahrheit und Lüge* jedoch Betrachtungen von ganz verschiedener Natur anzutreffen, die den in *Vom Ursprung der Sprache* dargestellten Positionen sogar

des Unbewussten (1869) und Theodor Benfey's *Geschichte der Sprachwissenschaft* (1869), die durch Kommentare und eigene Überlegungen ergänzt werden, welche Nietzsche eindeutig aus seiner Lektüre des zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft* entnahm. Für eine Analyse dieses Texts und des Einflusses von Hartmann und Benfey auf seinen Aufsatz siehe Cavalcanti 2005, SS. 39-79; ferner: Crawford 1988, Kapitel I, IV und IX.

26 Nietzsche hatte vor, seine Dissertation über den Begriff der Teleologie bei Kant zu schreiben, deren Hauptthema „Der Begriff des Organischen seit Kant“ wäre (vgl. dazu den Brief an Paul Deussen vom Ende April / Anfang Mai 1868). Die Notizen für diese Dissertation befinden sich in KWG I 4, SS. 549-578 und korrespondieren den Fragmenten N 1868 62[3] – 62[57]. Allerdings scheint Nietzsche auf dieses Projekt schon wenige Tage nach seinem Brief an Paul Deussen verzichtet zu haben (vgl. den Brief an Erwin Rohde vom 03. oder 04. Mai 1868).

27 Nietzsches Text lautet: „Die tiefsten philosoph. Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache“ (US, S. 185). Vgl. dazu Hartmann 1869, S. 227 f.; ferner: Haaz 2006, S. 86 und Crawford 1988, S. 34 f.

28 Vgl. dazu Cavalcanti 2005, S. 52.

29 Abgesehen davon, dass die in dem Kapitel über den Ursprung der Sprache präsentierte These den Fiktionalismus noch nicht zur Folge hat oder zumindest noch nicht klar ans Licht kommt, während er offensichtlich einer der Grundmotivationen von Nietzsches späterer Sprachkritik ist.

widersprechen³⁰. Der Text von 1873 macht nämlich nicht auf den *strukturellen Charakter der syntaktischen Formen* aufmerksam, sondern auf den *dynamischen Charakter der semantischen Figuren*, und behauptet den Vorrang der letzteren vor den ersteren³¹. Folglich wird die Verschiedenheit der Sprachen betont und nicht eine vermeintliche ursprüngliche grammatische Struktur³².

Was könnte Nietzsche dann dazu geführt haben, sich eines tropologischen Leitbilds als deskriptiven Modells für das Verstehen des Ursprungs der Sprache und der komplizierten Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und Denken zu bedienen, sodass der strukturelle Rahmen, in dem er seine Analysen in der Schrift von 1869 orientiert hat, verlassen wird? Wir können diesen Einstellungswechsel in der Philosophie des jungen Nietzsche „rhetorische Wende“³³ nennen und sie an den Anfängen der 70er Jahre verorten, als er sich einerseits mit seinen Rhetorik-Vorlesungen, die an der Basler Universität anzubieten waren³⁴, beschäftigt hat, und andererseits den Debatten rund um die empirischen Wissenschaften und ihre Beiträge zur erkenntnistheoretischen Reflexion mit großem Interesse folgte.

Ich beabsichtige, darauf hinzuweisen, dass es hauptsächlich zwei Motivationen gibt, die an dem in dieser Periode entwickelten tropologischen Modell beteiligt sind: 1. den metaphysischen Wahrheitsbegriff und das im Idealismus platonischer Prägung anwesende

30 In Bezug auf diesen Punkt bin ich mit Crawford's These, dass es eine grundlegende thematische Kontinuität zwischen beiden Schriften gibt (Crawford, 1988, SS. 134-137) nicht einverstanden. Auf diesen Punkt werde ich im letzten Teil dieses Kapitels eingehen.

31 Vgl. WL 1, S. 882: „Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubricieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von diese Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, *doch nur als Residuum einer Metapher übrig bleibt*, und daß die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so doch die Großmutter eines jeden Begriffs ist.“ (Hervorhebung W.M.)

32 „Die verschiedenen Sprachen, neben einander gestellt, zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen.“ (ebd. S. 879)

33 Es ist vor allem Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy das Verdienst zuzuschreiben, auf die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit von Nietzsches frühen Überlegungen über die Sprache aufmerksam gemacht zu haben, und zwar durch die mit dem Titel: *Friedrich Nietzsche. Rhétorique et langage* versehene französische Übersetzung und die Kommentare der Vorlesungs-Aufzeichnungen über Rhetorik und einiger dieses Thema betreffenden Fragmenten vom Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre. Die Übersetzungen und Kommentare, die zusammen mit einigen Artikeln von Lacoue-Labarthe, Derrida und Sarah Kofman über die Problematik der Sprache beim jungen Nietzsche erschienen, wurden im Band 5 der Zeitschrift *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraire* 1971 veröffentlicht. Dem entspricht die ersten systematischen Analysen der Quellen, auf deren Grundlage Nietzsche seine frühe Sprachkritik entwickelt hat. In seinem im vorliegenden Band veröffentlichten Artikel „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“ macht Lacoue-Labarthe auf den Umweg Nietzsches über die Rhetorik am Anfang der 70er Jahre aufmerksam, der ihm zufolge Nietzsches Lektüre von Gerbers Werk: *Die Sprache als Kunst* verdankt (vgl. Lacoue-Labarthe 1971, S. 56). Auf diesen Punkt wird im Folgenden eingegangen.

34 Eine Sammlung der Vorlesungen befindet sich in KWG II 4 unter den Titeln: *Geschichte der griechischen Beredsamkeit, Darstellung der antiken Rhetorik* und *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles*. Die Zitate aus dem Text *Darstellung der antiken Rhetorik* werden mit dem Buchstabe R und der entsprechenden Seite in KWG II 4 angegeben.

Streben nach Objektivität durch eine „genealogische“ (oder genetische / physiologische) Begriffsanalyse zu dekonstruieren und eine Art ästhetischer Anthropologie hervortreten zu lassen; und 2. eine alternative Hypothese über die Kognition darzustellen, welche die in der berühmten These der „unbewussten Schlüsse“ implizierten Probleme zu überwinden versucht. Die vorliegende These war nämlich Gegenstand von Diskussionen in den Debatten über Physiologie in dieser Zeit³⁵.

Eine andere Motivation, welche in *Über Wahrheit und Lüge* zwar nicht ganz explizit ist, aber die mit dem tropologischen Modell verbundene anthropologische Auffassung betrifft, ist der Versuch, kritische Analyse der Erkenntnis einerseits und Legitimierung der Spekulation als ästhetisches Konstrukt andererseits zu vereinbaren. Dieses ästhetische Konstrukt hätte, innerhalb der anthropologischen Konzeption dieser Schrift, einen erbauenden Charakter, der auf den *artistischen Geist* im klaren Gegensatz zum *theoretischen Geist* bezogen ist.

* * *

Laut Anthonie Meijers ist die Hauptquelle Nietzsches in der vorliegenden Periode Gustav Gerbers Werk: *Die Sprache als Kunst*³⁶. Er weist auf die Tatsache hin, dass die meisten von Nietzsche im dritten Kapitel seiner Rhetorik-Vorlesung präsentierten Beispiele, um die Tropen der Metapher, Metonymie und Synekdoche zu illustrieren, sowie alle Beispiele derselben Natur, die in *Über Wahrheit und Lüge* herangezogen werden, um die These zu stützen, dass die Sprache kein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit ist, aus Gerbers Werk

35 Die These der „unbewussten Schlüsse“ greift auf die schopenhauersche Konzeption des intellektuellen Charakters der Anschauung zurück und wird hauptsächlich von dem kantischen Physiologen Hermann von Helmholtz verteidigt und von Lange in seiner *Geschichte des Materialismus*, sowie von Friedrich Zöllner in seinem Buch *Über die Natur der Kometen* und von Hartmann in seiner *Philosophie des Unbewussten* diskutiert. Die Diskussionen um diese These bracht eine Polemik innerhalb der Debatten über Physiologie in der Zeit hervor, was die Originalität von Helmholtz' Konzeption betraf. Zöllner z.B. behauptet das intellektuelle Vorrecht Schopenhauers. Nietzsche hat dieser These in seiner nicht-schopenhauerschen Version zum ersten Mal bei seiner Lektüre von Langes *Geschichte des Materialismus* begegnet, und dann durch Hartmanns Werk, die Arbeiten von Helmholtz und das Buch Zöllners. Ich werde diese These und Nietzsches Rezeption derselben im nächsten Teil dieses Kapitels diskutieren. Für eine detaillierte Analyse des vorliegenden Problems, vgl. Orsucci 1994, Reuter 2004 und Reuter 2009.

36 Vgl. Meijers 1988. Diese These greift auf Lacoue-Labarthes Analyse von Nietzsches früher Sprachkritik zurück (vgl. Lacoue-Labarthe 1971). Sie scheint tatsächlich richtig zu sein. Obwohl Gerber nicht die einzige Quelle Nietzsches für die Entwicklung seines Metapher-Begriffs ist (andere Quelle wären z.B. Aristoteles, Quintilian und Cicero), hat er sein tropologisches Modell zur Interpretation der Kognition allem Anschein nach hauptsächlich aufgrund seiner Lektüre von Gerbers Werk entwickelt, das er in der Bibliothek der Basler Universität im Jahr 1872 ausleiht. Meijers scheint aber auf Nietzsches Anwendung von Gerbers Modell als Alternative zum Modell der unbewussten Schlüsse nicht geachtet zu haben, das ein Leitbild für das Verständnis der der Konstitution der Erscheinungswelt zugrundeliegenden physiologischen Vorgänge darbieten sollte (vgl. dazu Reuter 2004 und Reuter 2009). Dieses Thema wird im nächsten Teil dieses Kapitels zu behandeln sein.

entnommen werden. Außerdem deutet er an, dass nicht nur in Bezug auf die wesentlich sprachliche Untersuchung des Phänomens der Rhetorik, sondern auch was die aus der Relation zwischen Rhetorik und Sprache entnommenen erkenntnistheoretischen Positionen betrifft, die Ähnlichkeiten zwischen beiden evident sind (Meijers 1988, S. 385). Sowohl Nietzsche als auch Gerber vertreten nämlich die Ansicht, dass die Sprache überhaupt wesentlich metaphorisch ist (in weiterem Sinne, d.h. figurativ), und dass die Erkenntnis, da sie aufgrund dieser Sprache strukturiert ist, gar nicht den von der metaphysischen Philosophie angestrebten Objektivitätscharakter besitzt. „Alle Wörter sind an sich und von Anfang an, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen“ (R, S. 426)³⁷. Die Sprache ist nicht in der Lage, das Reale an einem Objekt oder Geschehen auszudrücken, denn was sie vorstellt und wiedergibt ist nichts als Abbildungen von Empfindungen³⁸. Selbst die Empfindung als solche nimmt die Realität des empfundenen Dings nicht auf, sondern nur ein allgemeines Merkmal³⁹. Das grundlegende Argument zugunsten der These der Inadäquatheit der in der Sprache wiedergegebenen Bildvorstellung in Bezug auf das, was die ursprüngliche Wesenheit wäre, ist die materiale Differenz zwischen den „Media“, durch welche die an die Sinnesorganen heranreichende „Information“ durchlaufen muss, bis sie als Sinn in dem Wort zum Ausdruck gebracht wird⁴⁰.

Sowohl Gerber als auch Nietzsche haben ein deskriptives Schema der Übertragung von Sphären seit dem Nervenreiz bis zur Konstitution der Sprache als solcher⁴¹. Im Unterschied zu Nietzsche bedient sich Gerber allerdings des Metapher-Begriffs nicht dazu, den Übergang vom Nervenreiz zum Bild zu beschreiben. Dies kann uns etwas über

37 Vgl. dazu auch: N 1872 19[228]: „Das *Erkennen* ist nur ein Arbeiten in den beliebtesten Metaphern, also ein nicht mehr als Nachahmung empfundenen Nachahmen. Es kann also natürlich nicht ins Reich der Wahrheit dringen.“

38 Vgl. R, S. 426: „Der sprachbildende Mensch fasst nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern *Reize*: er giebt nicht Empfindungen wieder, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen.“ Siehe dazu auch: Meijers und Stingelin 1988, S. 352; ferner: Gerber 1885, S. 150.

39 Vgl. R, p. 426: „Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein *Merkmal* auf.“

40 Vgl. R, S. 426: „Die Empfindung durch einen Nervenreiz hervorgerufen, nimmt das Ding nicht selbst auf: diese Empfindung wird nach außen hin durch ein Bild dargestellt: es fragt sich aber überhaupt, wie ein Seelenakt durch ein Tonbild darstellbar ist? Müßte nicht, wenn vollkommen genaue Wiedergabe stattfinden sollte, vor allem das Material, in welchem wiedergegeben werden soll, dasselbe sein, wie dasjenige ist, in dem die Seele arbeitet? Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann da genaueres herauskommen als ein Bild?“ Dazu auch: Gerber 1885, S. 149, Meijers und Stingelin 1988, S. 352. Obwohl die angegebene Passage sich hauptsächlich auf die Übersetzung eines Seelenakts oder eines in der Seele vorhandenen Bildes in Sprache bezieht, ist dieselbe Folgerung auch auf die Übertragung von einem Nervenreiz in Bild und sogar auf das Verhältnis zwischen dem den Reiz „veranlassenden Ding“ und dem Reiz selbst anzuwenden. Daher sagt Nietzsche in WL: „zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache.“ (WL, S. 884)

41 Vgl. Meijers 1988, S. 386.

Nietzsches eigene Interpretation dieses Begriffs sagen, sofern er ihn wörtlich im Sinne von *Übertragung* nimmt und für das Verstehen des physiologischen Übergangs vom Nervenreiz zur Bildung der Welt als Erscheinung gebraucht⁴². Das deutsche Wort „Übertragung“, wie Christian Emden behauptet (Emden 2005, S. 94), ist nämlich das wörtliche Korrelat des griechischen Terminus *metaphora*, den Aristoteles in seiner *Rhetorik* einführt. Dieses Buch ist auch eine der Quellen Nietzsches für den Aufsatz seiner Vorlesungen über die antike Rhetorik gewesen⁴³. Emden macht dann auch darauf aufmerksam, dass „*Übertragung* and *transference* are the terms nineteenth-century physiology and psychology used to denote the relation between initial nerve stimulation and subsequent mental states.“ (ebd. S. 96) In diesem Sinne erweist sich dieser Terminus als Schlüsselwort für das Verständnis der Beziehung zwischen Nervenreiz, Wahrnehmung und Denken als eines Vorgangs, an dem *Metapher* beteiligt ist.

Wenn aller Begriff also metaphorisch ist, verdankt dies der Tatsache, dass dessen Ursprung, d.h. das in Ton zu übersetzende und somit das Sprechen ermöglichende erste sinnliche Bild schon bei seiner Entstehung einen metaphorischen Charakter enthält. Es ist von vornherein schon das Resultat einer *Metapher*, einer *Übertragung*. Sofern der ursprüngliche Metaphorisierungsprozess mit dem Übersetzungs- und Übertragungsvorgang zwischen verschiedenen Sphären der sinnlichen Erfahrung identifiziert wird, folgt daraus, dass die Sprache, die eine Zusammensetzung von aus der Abstraktion der individuellen Urbilder resultierenden kristallisierten Zeichen ist, kein ursprüngliches, durchsichtiges oder eindeutiges Element besitzt. Das Hauptargument rund um die Opposition zwischen natürlicher und künstlich-rhetorischer Sprache ist, dass eine solche Opposition letztlich gar nicht existiert. „In summa: die Tropen treten nicht dann und wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer „eigentlichen Bedeutung“, die nur in speziellen Fällen übertragen

42 Vgl. WL 1, S. 879: „Ein Nervenreiz, zuerst *übertragen* in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue.“ Vgl. auch WL 1, S. 882: „die Illusion der künstlerischen *Übertragung* eines Nervenreizes in Bilder [ist], wenn nicht die Mutter, so doch die Großmutter eines jeden Begriffs“ (Hervorhebung, W.M.). Andrea Orsucci (Orsucci 1994, S. 204) deutet darauf hin, dass Nietzsches Anwendung des deutschen Terminus „Übertragung“ direkt beeinflusst wurde durch seine Anwesenheit in *Die Sprache als Kunst*. Allerdings, selbst wenn Nietzsche den Terminus aus Gerbers Werk entnommen hat, ist der Status dieses Begriffs bei Nietzsche anders als bei Gerber. Wie Meijers anmerkt, bedient sich Gerber des Metapher-Begriffs, der bei Nietzsche das unmittelbare Korrelat von „Übertragung“ ist, nicht dazu, physiologische Vorgänge zu qualifizieren. Selbst der Terminus „Übertragung“ scheint sich in Gerbers Werk auf die Definition von in der Sprache stattfindenden semantischen Übertragungen zu beschränken. Wie es scheint, hat Nietzsche also, durch Gerbers Werk beeinflusst, die Termini „Metapher“ und „Übertragung“ verknüpft, um letztlich den Metapher-Begriff dafür zu gebrauchen – und hier zwar im Unterschied zu Gerber –, die Übersetzung eines Nervenreizes in Bild zu bezeichnen. Im nächsten Teil dieses Kapitels werden wir genau sehen, was im Spiel ist bei diesem deskriptiven Modell.

43 Vgl. R, S. 443: „Als Bezeichnung für Uebertragungen hatten die Griechen zuerst (z.B. Isocrates) μεταφορά, auch Aristoteles.“ Siehe dazu auch Meijers und Stingelin 1988, S. 364.

würde, kann gar nicht die Rede sein.“ (R, S. 427)⁴⁴

In diesem Kontext hört die Metapher auf, bloß zur Rhetorik, in engerem Sinne verstanden, zu gehören, um eine umfangreichere deskriptive Rolle innerhalb der erkenntnistheoretischen Reflexion zu gewinnen und fängt dabei an, Bestandteil eines anthropologischen Analyserahmens zu sein. Im Rahmen dieser anthropologischen Überlegungen behauptet Nietzsche dann, dass der Fundamentaltrieb des Menschen „jener Trieb zur Metapherbildung“ ist, „den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde.“ (WL 2, S. 887) Eben diese anthropologische Konzeption eines künstlerischen Fundamentaltriebs des Menschen ist es, was die Betrachtung von philosophischen Systemen als begriffliche Konstrukten ästhetischen Charakters rechtfertigen sollte, selbst wenn diese nach den angeblich objektiven Kriterien der abstrakten Ratio nicht bewiesen werden können. Infolge des metaphorischen Charakters jedes Begriffs, mit besonderer Rücksicht auf diejenigen der Metaphysik, gäbe es gar keinen Sinn darin, ein ontologisches Legitimierungskriterium für ein philosophisches System zu suchen, das auf der Erwartung gegründet ist, die diesem System angehörigen Begriffe einer Gattung reiner Wahrheit entsprechend machen zu können. Hingegen könnte man einem philosophischen Diskurs dadurch Legitimität verleihen, dass man seine Fähigkeit in Betracht zieht, eine originäre poetische Intuition zum Ausdruck zu bringen. Aus dieser Perspektive analysiert Nietzsche z.B. die Philosophie der Vorsokratiker, indem er das Denken von Philosophen wie Thales, Parmenides und Heraklit aufgrund ihrer auf das Gebiet der Sprache metaphorisch übertragenen Original-Intuitionen und Weltanschauungen schätzt:

„Daß ein *unbeweisbares* Philosophem noch einen Werth hat, mehr als meistens ein wissenschaftlicher Satz, hat seinen Grund in dem *aesthetischen Werthe* eines solchen Philosophems, d.h. durch die Schönheit und Erhabenheit. Es ist als *Kunstwerk* noch vorhanden, wenn es sich als wissenschaftlicher Bau nicht erweisen kann. [...] Mit anderen Worten: es entscheidet nicht der reine *Erkenntnistrieb*, sondern der *aesthetische*“ (N 1872 19[76]).

* * *

Es ist eigentlich ein großes kulturelles Projekt in dieser Konzeption von Philosophie, die besonders auf die Metaphysik bezogen ist. Dieses Projekt betrifft eine der weiter oben erwähnten Motivationen, die an Nietzsches tropologischem Modell beteiligt sind, nämlich die Vereinbarung von kritischer Analyse der Erkenntnis und Legitimierung der metaphysischen

⁴⁴ Vgl. dazu auch: N 1872 19[228]: „Nun aber giebt es keine „eigentlichen“ Ausdrücke und *kein eigentliches Erkennen ohne Metapher*.“

Spekulation als ästhetischen Konstrukts. Nietzsche erkennt nämlich durchaus die Wichtigkeit eines konstanten Dialogs zwischen Philosophie und empirischer Wissenschaft an und glaubt, dass die methodische Strenge der Wissenschaft ein Muster darstellt, dem die Philosophie, sofern sie Erkenntniskritik sein soll, zu folgen hat. In diesem Aspekt ist Langes Einfluss auf Nietzsche von großer Bedeutung. Allerdings hat die Philosophie für den jungen Nietzsche (und hier ist seine Angehörigkeit zum allgemeinen Programm Langes maßgebend) einen breiteren Umfang als die bloße empirische Untersuchung, auf die die wissenschaftliche Forschung beschränkt ist, sodass die metaphysischen Spekulationen sich legitim auf ihrem Gebiet befinden, aber nur einen ästhetischen / fiktionalen Status haben. Wie Rogério Lopes sagt, beruht das kulturelle Projekt des jungen Nietzsche auf der These, „dass eine metaphysische Rechtfertigung des Daseins unter den Bedingungen für die Bildung einer höheren Kultur auftritt.“ (Lopes 2008, S. 29) Diese Konzeption wird von Lange besonders im letzten Teil der zweiten Auflage seiner *Geschichte des Materialismus*, dessen Titel „Der Standpunkt des Ideals“ lautet, verteidigt und kommt den Philosophien Kants und Schopenhauers entgegen⁴⁵. Lange schreibt im vorliegenden Kapitel: „Eins ist sicher: dass der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und dass die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken.“ (Lange 1875, S. 545) Man kann diese These „These der anthropologischen Unvermeidlichkeit der Metaphysik“ nennen⁴⁶. Mattia Riccardi schreibt in seinem detaillierten Buch über die Problematik des Dings an sich bei Nietzsche: „Das „metaphysische Bedürfnis“ stellt deshalb die Kehrseite der dem Menschen unabwendbar innewohnenden Not dar, die Steuerung des Daseins an bestimmten Werten und Idealen zu orientieren.“ (Riccardi 2010, S. 40)

Der von Nietzsche in diesem Zusammenhang benutzte Terminus, um die Metaphysik als authentischen Bereich der Philosophie und fundamentale Dimension des menschlichen Daseins zu qualifizieren und zugleich zu legitimieren, ist der Lange entnommene Terminus: Begriffsdichtung. In dem schon erwähnten Brief an Paul Deussen (Ende April / Anfang Mai

45 Aber schon in der ersten Auflage seines Werks, mit welcher der junge Nietzsche Kontakt hatte, unterstreicht Lange die Wichtigkeit einer freien, doch aber mit der Kritik versöhnten Begriffsdichtung als ein erbauendes Element für die Bildung einer höheren Kultur. Durch eine philosophische und mit Hilfe der empirischen Wissenschaft zustande gebrachte Kritik der Erkenntnis sei zwar die Metaphysik „als demonstrierte Wissenschaft ungleich schärfer gerichtet, als Kant es beabsichtigt hatte; es ist aber auch der Metaphysik, als einer erbaulichen Kunst der Begriffsfügung, das volle weite Feld ihres welthistorischen Tummelplatzes wieder freigegeben. [...] So lasse man denn auch die Philosophen gewähren, vorausgesetzt, dass sie uns hinfüro erbauen, statt uns mit dogmatischen Gezänk zu belästigen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna des Irrthums zeihen?“ (Lange 1866, S. 268 f.) Vgl. dazu Riccardi 2010, S. 39 ff.

46 Vgl. Lopes 2008, S. 30.

1868) schreibt Nietzsche: „Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung; andererseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich wahren oder Seienden“ zu thun hat.“ Daraus ist die *programmatische Natur* von Nietzsches Anwendung der schopenhauerschen Metaphysik ersichtlich, sowie der gewissermaßen ethische Charakter seines ersten Buchs, das als ein politisch-kulturelles Projekt angesehen werden kann, dessen Ziel war, die für die Bildung einer höheren tragischen Kultur notwendigen metaphysisch-ästhetischen Elemente zu liefern.

Nietzsche hat doch nie an den *epistemischen* Status der schopenhauerschen Willensmetaphysik geglaubt. Auf der Grundlage seines Dialogs mit Langes Phänomenalismus, der behauptet, dass das Ding an sich uns nicht nur unbekannt, sondern auch sein Begriff selbst Produkt unserer Organisation ist und wir nie wissen werden, ob er irgend eine Bedeutung außerhalb unserer Erfahrung hat⁴⁷, lehnt Nietzsche alle *epistemische* Spekulation, samt der schopenhauerschen, über das Ding an sich ab⁴⁸. Er bemerkt in den der Kritik an der Willensmetaphysik Schopenhauers gewidmeten Fragmenten vom Herbst 1867 / Frühjahr 1868, die den Titel *Zu Schopenhauer* tragen: „daß auch die sämtlichen Prädikate des Willens [der Einheit, Ewigkeit, d.h. Zeitlosigkeit und Freiheit, d.h. Grundlosigkeit, W.M.] von der Erscheinungswelt geborgt sind“ (N 1868 57[55], KWG II 4, S. 424), und zwar als ihr Gegensatz, „während zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung nicht einmal der Begriff des Gegensatzes eine Bedeutung hat“ (ebd., S. 421); „sie alle [die Prädikate des Willens, W.M.] sind sammt u. sonders unzertrennlich mit unsrer Organisation verknüpft, so daß es völlig zweifelhaft ist, ob sie außerhalb der menschlichen Erkenntnißsphaere überhaupt eine Bedeutung haben.“ (ebd., S. 424 f.)

Erkenntniskritisch gesehen sind diese Behauptungen grundsätzlich für das Verständnis von Nietzsches Interpretation der Metaphysik Schopenhauers aus einer phänomenalistischen Perspektive. Allerdings schreibt er weiter – und zwar Lange dabei wieder heranziehend – in demselben oben erwähnten Brief an von Gersdorff, in dem er seine Zustimmung mit der These der Unhaltbarkeit des Begriffs des Dings an sich als *positiven Elements der erkenntnistheoretischen Reflexion*⁴⁹ aussagt:

„Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hierfür erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von

47 Siehe den Brief an von Gersdorff vom August 1866 in: KGB I 2, S. 160.

48 Vgl. dazu Salaquarda 1979, S. 139.

49 Er dient sich dieses Begriffs immer noch in *Über Wahrheit und Lüge*, doch aber in negativem Sinne genommen.

Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna des Irrthums zeihen? – Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer.“ (KGB I 2, S. 184)

Schopenhauers Philosophie war für den jungen Nietzsche ein erhabenes begrifflich-ästhetisches Konstrukt, das dazu dienen könnte, dem Dasein einen metaphysischen Charakter zuzuschreiben und dadurch das menschliche geistige Bedürfnis nach Metaphysik zu befriedigen. Nietzsches kulturelles Projekt, das in seinem ersten Buch: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* in Form einer Artisten-Metaphysik ans Licht gebracht wird, verknüpft also Schopenhauers Metaphysik mit Wagners Musik mit dem Ziel, die Bedingungen für die Bildung einer höheren tragischen Kultur zu liefern, hat aber keine Bindung an den epistemischen Status, den Schopenhauer seinem Willensbegriff verleiht. Man kann also sagen, dass bezüglich der Schätzung von Schopenhauers Metaphysik, so der junge Nietzsche, nicht der reine Erkenntnistrieb maßgebend sein soll, sondern grundsätzlich der ästhetische⁵⁰.

Diesen Punkt soll hier nicht weiter verfolgt werden. Er ist für das Ziel dieser Arbeit insofern wichtig, als Schopenhauer einer der Vermittler von Nietzsches Dialog mit der kantischen Transzendentaltradition war. Daher soll Nietzsches Verhältnis zu seiner Philosophie genau erklärt werden. Der schopenhauersche Idealismus wurde von Nietzsche nämlich auf verschiedene Weise angenommen, sodass man in den frühen Texten sowohl eine Zustimmung zu den Thesen der Apriorität der Anschauungsformen: Zeit, Raum und Kausalität, als auch eine Kritik an den damit verbundenen Widersprüchen finden kann. Dasselbe gilt für den Begriff des Willens, der einerseits zu der Bildung seiner Künstler-Metaphysik und seiner frühen Konzeption des Unbewussten diente, andererseits aber

50 Hier stellt sich dann die Frage nach dem Grund von Nietzsches eindeutigem Bruch mit der Metaphysik Schopenhauers ab Ende der 70er Jahre. Wenn dieser Bruch nicht aufgrund einer Wende in Bezug auf Nietzsches Verständnis des epistemischen Status der Willensmetaphysik zu erklären ist, soll man hier dann die Gründe dafür darlegen. Wir können sagen, dass, was sich in Nietzsches Philosophie in dieser Periode geändert hat, keine erkenntnistheoretische Einstellung betrifft, sondern eine anthropologische. Die These, auf die Nietzsche dann verzichtet, ist, so Lopes, die der „anthropologischen Unvermeidlichkeit der Metaphysik“. Er glaubt nämlich nicht mehr, dass die Metaphysik zu den Grundbedürfnissen des Menschen als solchen gehört und somit getrieben werden muss, um dieses Bedürfnis zu befriedigen, damit eine höhere Kultur erbaut werden kann. Seine Einstellung gegenüber der metaphysischen Weltanschauung ist ab 1878 insofern *skeptisch* (was seinen epistemischen Status betrifft: vgl. MA I 9 und 21) oder sogar *negativ*, zugunsten einer historisch-wissenschaftlichen Weltanschauung (was seinen kulturellen und anthropologischen Charakter angeht, vgl. MA I 3, 10 und 27), als er die Metaphysik für eine historische Kontingenz hält, die durch eine kritische wissenschaftlich-philosophische Übung vernichtet werden kann – und soll! Dieses neue Projekt für die Erbauung einer nicht mehr metaphysischen sondern historisch-wissenschaftlichen Kultur wird eindeutig im ersten Buch von *Menschliches, Allzumenschliches* dargestellt. Für eine ausführlichere Analyse dieser Wendung in Nietzsches Philosophie siehe Lopes 2008, SS. 269-319.

Gegenstand einer erkenntnistheoretischen Kritik war. Die Analyse dieser Aspekte von Nietzsches Schopenhauer-Rezeption ist in diesem Sinne von großer Wichtigkeit für das Verständnis des Subjekts- und Bewusstseinsbegriffs, der beim jungen Nietzsche in Bezug auf die Konzeption des Unbewussten zu finden ist. Nietzsches Rezeption der schopenhauerschen Version von Kants These der Apriorität der Anschauungsformen werde ich kurz im nächsten Teil dieses Kapitels behandeln. Sein früher Subjekts- und Bewusstseinsbegriff in Bezug auf die Auffassung des Unbewussten wird im letzten Teil desselben zu untersuchen sein.

I.4. Metapher, Fiktionalismus und die Bildung der Erscheinungswelt

Nietzsches *skeptische* Einstellung in *Über Wahrheit und Lüge* als Folge seines tropologischen Modells bezeugt die Tatsache, dass die in dem Metapher-Begriff implizierte These viel mehr eine Repräsentationstheorie der Kognition betrifft als eine Theorie über die Sprache *stricto sensu*. Als solche befindet sie sich immer noch in den Windungen des kantischen Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich und macht von dem traditionellen Wahrheitsbegriff Gebrauch, nämlich dem der Wahrheit als Korrespondenz, um ihn von innen zu implodieren⁵¹: sobald der metaphorische Charakter aller Erkenntnis behauptet wird, gibt es keinen Platz mehr für die Erwartung, dass sie den wirklichen Dingen entsprechen kann, d.h., die dem metaphysischen Wahrheitsbegriff zugrundeliegende Bestrebung kann nicht erfüllt werden:

„Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metapher der Dinge, die den

51 Diese These wird auch von Maudemarie Clark in ihrem Buch *Nietzsche on truth and philosophy* vertreten. Es geht um die These, der zufolge der Metapher-Begriff, auf die Kognition angewandt, um den inadäquaten Charakter unseres Phänomenal-Bildes der Welt in Bezug auf die eigentliche Natur der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände zu bezeichnen, auf eine repräsentationelle Theorie der Wahrnehmung bezogen ist und gleichzeitig eine prinzipielle Zustimmung zu der metaphysischen Theorie der Wahrheit als Korrespondenz voraussetzt. Was hier im Spiel ist, ist eine Epistemologie von kantischer / schopenhauerscher Prägung, innerhalb deren die ganze Welt unserer Erfahrung aus Vorstellungen besteht, die den ursprünglichen Wesenheiten nicht korrespondieren. Sowohl die Theorie der Wahrnehmung als auch das in *Über Wahrheit und Lüge* dargestellte Konzept von Metapher, das darauf abzielt, das Streben nach Wahrheit des metaphysischen Realismus zu bestreiten, setzen eine vorherige Zustimmung zu der zu zerstörenden These voraus. Wenn die Wahrheit nichts als eine Illusion ist, hat dies seinen Grund darin, dass ihre grundlegende Voraussetzung unrealisierbar ist. Damit man aber bestreiten kann, dass diese Voraussetzung realisierbar ist, muss man von vornherein sowohl die Korrespondenztheorie der Wahrheit als auch die Existenz einer außerhalb des Bewusstseins vorhandenen Welt annehmen, einer Welt von Dingen an sich, welcher unsere Vorstellungen vermeintlich entsprechen sollten. Nietzsche lehnt also gerade nicht den Begriff der Wahrheit als Korrespondenz ab. Seine Weigerung der Wahrheit setzt hingegen die metaphysische Korrespondenztheorie voraus. Er kommt zu dem Schluss, dass Wahrheiten Illusionen sind, weil er beide Thesen annimmt: dass die Wahrheit eine Korrespondenz mit den Dingen an sich verlangt und dass unsere Wahrheiten dieses Verlangen nicht erfüllen (Clark 1990, S. 83).

ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das räthselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus.“ (WL 1, S. 879)

Das Resultat ist ein allgemeiner Fiktionalismus, der aus dem Stoff des Kantismus aufgebaut wird. In der Tat ist die Anwesenheit von Kants Philosophie im Umfeld von *Über Wahrheit und Lüge* unbestreitbar, was sich sowohl durch die Anwendung der Idee vom Ding an sich als auch durch die bedeutsamen Thesen über die Apriorität der Anschauungsformen konstatieren lässt. Diese letzteren werden aber als ursprüngliche *physiologisch-kognitive Bedingungen für die Metapherbildung* oder selbst als eigentliche *Erkenntnismetaphern* betrachtet, und nicht als reine Formen *a priori* im Sinne des kantischen Transzendentalen. *Apriorität* der Anschauungsformen heißt hier also so viel wie, dass diese Formen *von uns* an die Dinge herangebracht und nicht erst *aus der Erfahrung* abgeleitet werden:

„nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Successionsverhältnisse und Zahlen sind uns wirklich [an den Naturgesetzen] bekannt. Alles Wunderbare aber, das wir gerade an den Naturgesetzen anstaunen, das unsere Erklärung fordert und uns zum Misstrauen gegen den Idealismus verführen könnte, liegt gerade und ganz allein nur in der mathematischen Strenge und Unverbrüchlichkeit der Zeit- und Raum-Vorstellung. Diese aber produciren wir in uns und aus uns mit jener Nothwendigkeit, mit der die Spinne spinnt; wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen, so ist es dann nicht mehr wunderbar, dass wir an allen Dingen eigentlich nur eben diese Formen begreifen [...] Dabei ergibt sich allerdings, dass jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt, bereits jene Formen voraussetzt, also in ihnen vollzogen wird“ (WL 1, S. 885 f.).

Nietzsche vertritt hier eine idealistische These rund um die Formen der Anschauung, deren Wurzel offensichtlich Kants transzendente Ästhetik ist⁵². Zeit und Raum werden an dieser Stelle als Urformen verstanden, die sowohl den Rahmen anbieten, in dem erst der für die Kognition konstitutive Metaphorisierungsprozess möglich wird, als auch den Bau der Begriffe aus den Metaphern ermöglicht. Er erklärt nämlich diese Begriffskonstruktion als „eine Nachahmung der Zeit- Raum- und Zahlverhältnisse auf dem Boden der Metaphern.“ (WL 1, S. 886)

In einer anderen Passage des Nachlasses verknüpft er weiterhin mit den kantischen Anschauungsformen, und zwar unter dem Einfluss von Schopenhauer, auch die Kausalität, und interpretiert sie selbst als Metaphern: „Zeit Raum und Kausalität sind nur Erkenntnißmetaphern, mit denen wir die Dinge uns deuten.“ (N 1872 19[210]) Im Unterschied zu Kant, behauptet Schopenhauer nämlich den intellektuellen Charakter der Anschauung, indem er die Kausalität unter ihren konstitutiven Formen zählt. Während bei

52 Vgl. dazu auch: N 1872 19[140]: „Zeit an sich ist Unsinn: nur für ein empfindendes Wesen giebt es Zeit. Ebenso Raum.“

Kant alle Anschauung streng sinnlich ist (etwas wie intellektuelle Anschauung ist für uns komplett ausgeschlossen!), kommt nach Schopenhauer die Anschauung eines Gegenstandes durch die Anwendung des Kausalitätsgesetzes zustande, das ein Prinzip *a priori* des reinen Verstandes ist. Dieser These zufolge wird das Prinzip der Kausalität auf die im Leibe unmittelbar gegebene Empfindung angewandt, sodass ein Objekt in der Welt dann als materielle Ursache dieser Empfindung identifiziert und dadurch als solches angeschaut wird. „Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual.“ (Schopenhauer 1996, S. 42)

Nietzsches Rezeption der schopenhauerschen These des intellektuellen Charakters der Anschauung wird noch durch die Diskussionen auf dem Gebiet der Physiologie über die sogenannten „unbewussten Schlüsse“ beeinflusst⁵³. Nach dieser These soll jedem weltbildkonstituierenden Vorgang eine Art Schlussoperation entsprechen, sofern dieser Vorgang einer Projektion von einem Empfindungsinhalt auf eine als Ursache interpretierte Außenwelt korrespondiert, *wodurch allein jener materielle Empfindungsinhalt zu einem intentionalen Bewusstseinsinhalt wird*. Erwin Schlimgen argumentiert in seinem Buch *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*: „Die „Sinnesempfindung“, die als von außen kommend gedeutet wird, ist in Wirklichkeit ein reines (intrinsisches) Phänomen, das im Bewusstsein gründet. Die Projektion, die veranlaßt, daß die Ursache als von außen kommend geglaubt wird, ist eine *Folge davon*, daß uns eine Empfindung bewußt geworden ist“ (Schlimgen 1999, S. 88). Das Kausalitätsprinzip spielt in diesem Sinne eine wichtige Rolle für Nietzsches Verständnis des Zustandekommens des Bewusstseins innerhalb eines Intentionalitätsrahmens.

Schopenhauers Idealismus hinsichtlich der Anschauungsformen, der das Verstandesgesetz der Kausalität zu den konstitutiven Prinzipien der sinnlichen Wahrnehmung zählt, wird von Nietzsche jedoch nur teilweise aufgenommen. Wie ich schon erwähnt habe, reformuliert er den Begriff des Transzendentalen, indem er ihn, unter dem Einfluss von Lange, auf die Ebene der Physiologie bringt. Diese physiologische Interpretation des Apriori wurde von Schopenhauer nur partiell vorgenommen. Obwohl er gewissermaßen die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Philosophie und Naturwissenschaft antizipiert und dem Leibe einen zentralen Platz in der Auffassung des Transzendentalen verliehen hat, hat er aufgrund seiner Bindung an den kantischen Begriff des transzendentalen Subjekts die

53 Siehe Anm. 35 oben. Ich werde diese These in der Folge behandeln, wobei festzustellen sein wird, dass und wie Nietzsche zunächst die These der unbewussten Schlüsse kritisiert und versucht, sie durch ein alternatives Modell, nämlich das tropologische Modell, zu ersetzen.

Naturalisierung des Apriori nicht zum Ende führen können. Er bleibt immer noch einer *ahistorischen* Konzeption des Subjekts verhaftet, die es in der *zeitlosen* Sphäre des Transzendentalen, so wie Kant es versteht, lokalisiert.

Diese Konzeption wird Schopenhauer zu einem Widerspruch führen, der die Vereinigung zweier inkompatiblen Thesen betrifft: nämlich die Identifizierung des Vermögens des Verstandes (d.h. der epistemischen Leistungen des Subjekts) mit dem Gehirn als physiologischer Struktur – These von naturalistischem Charakter, die auf einer Evolutionstheorie beruht – und die Beibehaltung der kantischen These der transzendentalen Idealität von Zeit, Raum und Kausalität als Formen der Erscheinungswelt und somit der *Individuation*. In dem schon erwähnten Fragment *Zu Schopenhauer* macht Nietzsche auf diesen Widerspruch aufmerksam, der folgendermaßen zusammengefasst werden kann: da der Wille als Ding an sich ganz frei von den Formen der Erscheinungswelt: Zeit, Raum und Kausalität ist, die zugleich die Formen der Individuation sind, muss es zuerst einen Intellekt geben, der die Welt nach diesen Formen auffasst und folglich die Individuation hervorbringt, damit die von uns erkannte Welt als Vorstellung zustande kommt. Allerdings konzipiert Schopenhauer den Intellekt als eine Funktion des Gehirns und versteht es als eine in der Entwicklung des Organischen angelegte Struktur, die durch „Stufenfolgen von Willenserscheinungen mit fortwährend sich steigenden Existenzbedürfnissen“ (N 1868 57[55], KGW II 4, S. 425.) endlich den höchsten Grad von Komplexität erreicht, der dem menschlichen Intellekt und dem Bewusstsein entspricht. Diese die Stufen der Willensobjektivierung betreffende These setzt also voraus, dass die Individuation und ihre Formen: Zeit, Raum und Kausalität, schon vorhanden sind vor der Entstehung des Intellekts, denn ohne sie ist überhaupt keine Entwicklung des Organischen vorstellbar. Wie Nietzsche sagt: „Bei einer derartigen Anschauung wird eine Erscheinungswelt vor die Erscheinungswelt gesetzt: wenn wir nämlich die Schopenhauerschen termini über das Ding an sich festhalten wollen. Auch schon vor der Erscheinung des Intellekts sehen wir das principium individuationis, das Gesetz der Kausalität in voller Wirksamkeit.“ (ebd.)

Wie Kevin Hill anmerkt (vgl. Hill 2008a, S. 75), lässt uns dieses Paradoxon zwei Möglichkeiten übrig: entweder geben wir Schopenhauers Identifizierung des Intellekts mit dem Gehirn auf und fallen auf die kantische Konzeption des Transzendentalen zurück, die den Intellekt in einer zeitlosen, außerhalb der Natur liegenden Sphäre verortet, oder wir behalten die Naturalisierung des Intellekts bei und sind dann gezwungen, die Tatsache anzunehmen, dass dieser nicht der Ursprung der Individuationsformen ist – was einen Verzicht auf die

These des Idealismus bedeuten würde –, da die ihm vorhergehende organische Welt letztere schon voraussetzt. Der junge Nietzsche versucht, mit diesem Problem zunächst durch die Hypothese eines Urintellekts umzugehen, der mit dem Ureinen und dem Willen gewissermaßen identifiziert zu werden scheint. Demnach gehörten die Formen der Zeit und des Raums nicht dem menschlichen Intellekt an, sondern jenem Urintellekt, einer Art von ursprünglichem Ordnungsprinzip der Natur⁵⁴. Wie wir jedoch vorher gesehen haben, hält Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge* die idealistische These, dass Zeit und Raum anthropomorphe Formen sind, die wir *in uns* und *außer uns* produzieren und mit deren Hilfe wir uns die Welt deuten. Sie wären in diesem Sinne subjektabhängige, für die Erfahrung konstitutive Formen, die nichts mit einem angeblichen Urintellekt zu tun haben.

In der Tat besitzt die Hypothese eines mit dem Ureinen und dem Willen gewissermaßen identifizierten Urintellekts eine metaphysische Gestalt, die dem skeptischen Gehalt von *Über Wahrheit und Lüge* ganz fremd ist. Durch diese Hypothese, die in einigen Fragmenten aus der Zeit zwischen 1870 und 1871 präsentiert wird, scheint Nietzsche nämlich eine Lösung für das Problem innerhalb eines Vokabulars zu versuchen, der mit Schopenhauers Metaphysik immer noch etwas kohärent ist. Der Begriff des Urintellekts gehört also in die Perspektive, innerhalb deren die Philosophie als *Kunst* betrieben wird⁵⁵.

Da das Essay von 1873 ein ganz anderes Modell darstellt, das viel mehr an Langes *phänomenalistischen Skeptizismus*, und nicht an seinen Standpunkt des Ideals gebunden ist, hat dieses teilmethaphysische Vokabular dort keinen Platz. Das Problem hier liegt doch darin, dass der von Nietzsche in dieser Schrift dargestellte Naturalismus, sofern er den Intellekt innerhalb einer Natur verortet, welche aus einer darwinistisch-evolutionstheoretischen Perspektive verstanden wird, aber zugleich die These der Idealität von Zeit und Raum beibehält, eben von demselben Widerspruch geprägt ist, dessentwegen er Schopenhauers Begriff des Willens ein paar Jahre vorher vorgeworfen hatte. Sind nämlich Zeit und Raum subjektiv-anthropomorphe Anschauungsformen, die ihren Ursprung unserem Gehirn verdanken, so können wir uns schwer vorstellen, wie dieses Gehirn innerhalb einer *zeit- und raumlosen* Natur entstanden ist. Wie kann etwas außerhalb der Zeit Liegendes überhaupt *entstehen*?

Kevin Hills Lösung für diesen Widerspruch besteht darin, zu behaupten, dass laut

54 Vgl. N 1870 5[79]: „Die individuatio ist nun jedenfalls nicht das Werk des bewußten Erkennens, sondern jenes Urintellekts.“; und N 1870 5[81]: „Ich scheue mich, Raum Zeit und Kausalität aus dem erbärmlichen menschlichen Bewußtsein abzuleiten: sie sind dem Willen zu eigen.“

55 Siehe S. 30 ff. oben; ferner: Crawford 1988, S. 193 f.

Nietzsche gilt: „there are two different natures: the nature which is the object of natural science and the nature which contains the brain, nature as it seems to be and nature as it is.“ (Hill 2008a, S. 76) Ihm ist es wichtig, der Hypothese des Ureines als Ursprungs der Zeit- und Raumformen gerecht zu werden. Die „Natur an sich“ wäre dann, so Hill, schon raum-zeitlich strukturiert, und in ihr fände alle Art Entwicklung des Organischen statt, die der Entstehung des Gehirns vorhergeht und diese erst ermöglicht. Diese Zeit-Raum-Struktur der „Natur an sich“, in der wir und unser Gehirn als organische Wesen eingetaucht sind, wäre uns aber gänzlich unbekannt. Nur die Zeit-Raum-Struktur, die wir uns vorzustellen vermögen, nämlich die der Form unserer sinnlichen Anschauung entsprechende subjektive Struktur, könnte erkannt werden und wäre somit diejenige, auf die sich unsere wissenschaftlichen Theorien beziehen. „Early Nietzsche, following Kant, links natural science (i.e., Newtonian physics) to our forms of intuition. Since our forms of intuition generate the space and time referred to in Newtonian theory, it follows that Newtonian theory does not give us access to nature as it really is, the nature within which we, and our brains, are embedded.“ (ebd.)

Diese Unterscheidung zwischen zwei raum-zeitlich strukturierten „Naturen“, die eine als Erscheinung, die andere als Ding an sich, ist jedoch in *Über Wahrheit und Lüge* gar nicht formuliert; ebenso wenig irgendeine These über jenen vermeintlichen Urintellekt als Ursprung der Zeit- und Raumformen in der Natur. Es ist ja bemerkenswert, dass dieses Problem an dieser Stelle von Nietzsche nicht explizit behandelt wird. Dies war nämlich einer der Hauptpunkte seiner früheren Kritik an Schopenhauer gewesen. Schopenhauer war sich selbst wiederum des problematischen Charakters seiner zweiseitigen Analyse des Intellekts bewusst. Er betrachtet den Intellekt einerseits von innen, d.h. aus einer *subjektiven*, andererseits aber von außen, d.h. aus einer *objektiven* Perspektive. Diese zwei Perspektiven entsprechen jeweils der *transzendental-idealistischen* und der *empirisch-materialistischen* Betrachtungen⁵⁶, und die darauf bezogene *epistemische Antinomie* wird von ihm folgendermaßen dargestellt:

„So sehn wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen [...]; andererseits ebenso notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der Tat mit gleicher Notwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine *Antinomie* in unserm Erkenntnisvermögen nennen“ (Schopenhauer 1996, S. 66).

Schopenhauer glaubt diesen Widerspruch dadurch lösen zu können, dass er seine These bloß wiederholt, der zufolge „Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich

56 Vgl. dazu Kalb 2000, SS. 61-68.

zukommen, sondern allein seiner Erscheinung“ (ebd.). Dies löst aber offensichtlich nicht den Widerspruch, sondern gibt ihn einfach wieder, sofern das erste erkennende Wesen, das die Erscheinungswelt erst zustande bringen soll und somit auch ihre Formen, von vornherein „völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen“ ist.

Was ist Nietzsches Einstellung gegenüber diesem Problem in *Über Wahrheit und Lüge*? Eine Antwort auf diese Frage kann durch eine Entgegensetzung der Positionen Nietzsches und Schopenhauers diesbezüglich versucht werden. Weiterhin ist zu beachten, dass Nietzsches Position hier durch diejenige Langes tief beeinflusst wird.

Bei Schopenhauer hat die These der Entwicklung des Organischen in der Natur einen *metaphysischen Status*. Sie ist nämlich auf der Idee einer *Stufenfolge von Willenserscheinungen* gegründet und hängt also mit einer *positiven* Konzeption vom Ding an sich zusammen, nach welcher dieses letztere von allen Formen der Erscheinungswelt *notwendigerweise* frei ist. Darin ist ja eine Art *Ontologie* zu finden. Bei Nietzsche verhält es sich anders. Das Essay *Über Wahrheit und Lüge* ist eine prinzipiell skeptische Schrift von naturalistischem Charakter, d.h., seine Hauptargumentationslinie wird durch eine naturwissenschaftliche Ansicht gestützt, der zufolge der Mensch und sein Intellekt zur Natur gehörende Teile sind, genauso wie alle Tiere. Das Bewusstsein und der Intellekt sind in diesem Sinne nichts Anderes als Mitteln zur Erhaltung des Individuums. Soweit ist Nietzsches Ansicht zwar nicht so unterschiedlich von derjenigen Schopenhauers. Aber für Nietzsche können wir, aufgrund der bloßen Werkzeug-Natur des Intellekts, gar nichts von einem Ding an sich wissen. Alles, was von dem Ding an sich gesagt wird, gehört in die Fiktion eines artistischen Geistes und entspricht nicht dem wahren Wesen der Welt. Wir können nicht über die Vorstellung hinaus sehen. Da das Subjekt weiterhin im Ganzen in die Natur zurückübersetzt wird, ist es vor allem *empirisch-materialistisch*, d.h. *physiologisch* zu betrachten. Hier ist Langes Einfluss auf Nietzsche von grundlegender Wichtigkeit. Durch seine *Geschichte des Materialismus* ist Nietzsche dem Projekt einer radikalen Naturalisierung des Transzendentalen im Licht der Resultate der Physiologie der Wahrnehmung begegnet. Wie gesagt, wurde dieses Projekt einer Naturalisierung des Apriori von Schopenhauer nur teilweise ausgeführt. Die Konsequenz von Langes radikaler Umdeutung des Kantismus ist nun für den jungen Nietzsche die epistemologische Skepsis. Der kantische Idealismus wird in diesem Kontext nämlich nur zum Teil beibehalten, und zwar dahingehend, dass die für unsere Erkenntnis konstitutiven Anschauungs- und begrifflichen Formen nur auf die Welt der

Erscheinung anzuwenden sind, und dass wir ausschließlich mit dieser Welt zu tun haben, wenn es um Erkennen geht. Der Allgemeinheit- und Notwendigkeitscharakter des Apriori wird preisgegeben, was den Idealismus zu einem Skeptizismus macht. Der unumgänglich subjektive Charakter der Erkenntnis impliziert, im Unterschied zu Kant, in diesem neuen Szenarium ihre fiktionale (metaphorische) Natur.

Bei Kant trägt die Erkenntnis, obwohl sie ein Konstrukt des Subjekts ist, immer noch die Objektivität, die dafür erforderlich ist, dass sie *wahr* genannt werden kann. Das kantische Subjekt ist als formale Einheit und Bedingung der Objektivität selbst *transzendental*, und sowohl die reinen Formen der Sinnlichkeit als auch die reinen Verstandesbegriffe, sofern sie Elemente *a priori* unseres Erkenntnisvermögens sind, verleihen diesem Konstrukt *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit*. Bei Nietzsche verändert sich das Argument in radikaler Weise. Für ihn ist der Intellekt nur ein „Mittel zur Erhaltung des Individuums“ (WL 1, S. 876) und hat „keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführt“ (ebd., S. 875). In eine Art Darwinismus und in Langes naturalistische Terminologie übersetzt, wird das Apriori von seiner Notwendigkeit und Allgemeinheit entleert und auf die historische Ebene der Evolution der Organismen gebracht, wobei ihm die Rolle *physiologischer* Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zugeschrieben wird. Unsere ganze Vorstellungswelt ist letztlich, um von Langes Ausdruck Gebrauch zu machen, *Produkt unserer Organisation*⁵⁷.

Und da kommt eben der Wendepunkt von einer materialistischen zu einer idealistischen Betrachtung ans Licht, was Nietzsche in gewisser Weise dazu gebracht haben soll, unsere Zeit- und Raumvorstellungen als dem Subjekt angehörende Formen anzusehen, die nicht inkonsequent ohne weiteres auf die Dinge selbst übertragen werden dürfen. Infolge der Tatsache, dass unsere ganze Vorstellungswelt, also die Welt, auf die sich die Naturwissenschaft bezieht, ein Produkt unserer Organisation ist, wird klar, dass die physische, physiologische und biologische Erklärung der Entstehung des organischen Lebens und damit des Menschen auch nur als Konstrukt unseres Erkenntnisvermögens zu verstehen ist. Die sichtbaren Organe, die Gegenstand der Physiologie sind, die sich entwickelten organischen Strukturen, die den Gegenstand der Biologie ausmachen, und die diese zustande bringenden

57 Im Unterschied zu Kant schlägt Lange ein wesentlich monistisches Modell der Kognition, das Verstand und Sinnlichkeit nicht als zwei verschiedene und aufeinander unreduzierbare Dimensionen des Subjekts versteht, sondern auf dem Einheitscharakter der kognitiven Funktionen besteht, welche nach einem physiologischen Vokabular beschrieben werden sollten. In diesem Zusammenhang tritt der Begriff „physisch-psychische Organisation“ auf, um die kantische Notion transzendentaler Bedingungen der Erfahrung zu ersetzen und den latenten Platonismus loszuwerden, der an der Idee eines reinen Denkens, der aus transzendentalen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Kategorien *a priori* bestehe, vorhanden ist. Vgl. dazu die Anm. 25 des Kapitels: „Kant und der Materialismus“ der zweiten Auflage seines Werks: Lange 1875, S. 125 ff.; über den Begriff der Organisation, vgl. auch das Kapitel: „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“.

mechanischen Gesetzen der Natur, die die Physik zu beschreiben strebt, sind Resultaten unserer geistigen Organisation. Und hier sind wir auf dem Gebiet des *Idealismus*! Lange präsentiert diese Wendung vom Materialismus zum Idealismus folgendermaßen:

„Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? [...] die heutige Physiologie muss uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Fragen antworten, dass dies Alles nur unsre Vorstellungen sind; nothwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst.

Die consequente materialistische Betrachtung schlägt dadurch sofort um in eine consequent idealistische. [...] Dabei ist freilich noch zu untersuchen, inwiefern es *wahrscheinlich* ist, dass sich die Erscheinungswelt von der Welt der veranlassenden Dinge so total unterscheidet, wie etwa Kant es wollte, indem er Raum und Zeit als bloss menschliche Formen der Anschauung ansah, oder ob wir denken dürfen, dass wenigstens die Materie mit ihrer Bewegung objectiv vorhanden und Grund aller übrigen Erscheinungen ist, wie sehr auch diese Erscheinungen von den wirklichen Formen der Dinge abweichen mögen.“ (Lange 1866, S. 496 f. - Hervorhebung W.M.)

Dies scheint auch der Gedanke zu sein, der in Nietzsches Naturalismus dieser Zeit enthalten ist, d.h., seine naturalistische Ansicht und die darauf bezogene Konzeption einer raumzeitlichen Struktur der Natur, die in der Idee einer Entwicklung der organischen Formen vorausgesetzt ist, scheint aus einem *wissenschaftlich-fallibilistischen Wahrscheinlichkeitsprinzip* zu kommen⁵⁸, und gründet sich nicht auf eine metaphysische Theorie über das Ding an sich, wie es bei Schopenhauer der Fall ist, wenn er die durchgängige Unabhängigkeit des Willens von den Erscheinungsformen behauptet. Nietzsches Position wäre in diesem Sinne eher *phänomenalistisch*. Nach Lopes sei sie „ein phänomenalistisches, fiktionallistisches und fallibilistisches Verständnis der Natur- und Geschichtswissenschaften, die aber die besten Methoden besitzen, um die Regelmäßigkeiten der Erscheinungswelt möglichst ausführlich und ökonomisch zu beschreiben.“ (Lopes 2008, S. 164)⁵⁹

58 Eine andere diese Problematik betreffende Stelle aus Langes Werk, die in Nietzsches Betrachtungen diesbezüglich eine Rolle gespielt haben soll, kann in diesem Zusammenhang illustrativ sein: „Die Erkenntnisse a priori, weit entfernt absolut objective Offenbarungen aus der Welt der wahren Dinge zu sein, sind geradezu Trugbilder, insofern man ihnen jenseit der Erfahrung dieselbe *unbedingte* Gültigkeit beilegt, die sie innerhalb der Erfahrung haben; es hindert uns aber nichts zu *vermuthen*, dass ihr Gebiet sich weiter erstreckt, als der Kreis unserer Vorstellungen. Die transscendente Wirklichkeit von Raum und Zeit kann also vielleicht zu einer hohen Stufe von Wahrscheinlichkeit erhoben werden.“ (Lange 1866, S. 254) Das in Rede stehende Argument besteht darin, dass Kant zu Unrecht die Möglichkeit nicht eingeräumt hat, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint. Nietzsche stellt dieses Argument im folgenden Fragment dar, wo er auch den problematischen Charakter der wissenschaftlichen Welt-Erklärung vor dem Hintergrund der kantischen Transzendentalphilosophie diskutiert: „Es ist zu *beweisen*, daß alle Weltconstruktionen Anthropomorphismen sind: ja alle Wissenschaften, wenn Kant Recht hat. Freilich giebt es hier einen Cirkelschluß – haben die Wissenschaften Recht, so stehen wir nicht auf Kant's Grundlage: hat Kant Recht, so haben die Wissenschaften Unrecht.

Gegen Kant ist dann immer noch einzuwenden, daß, alle seine Sätze zugegeben, doch noch die volle *Möglichkeit* bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint.“ (N 1872 19[125])

59 Nietzsches erste Bezugnahme auf das Prinzip der Sparsamkeit als ein in der Wissenschaft zu verfolgendes Gesetz kommt im Fragment N 1872 23[30] vor: „Daß diese gesammte Auffassung der Anaxagorischen Lehre

Was das Problem von Raum und Zeit als Formen der Anschauung oder als ontologisch unabhängige Instanzen der Wirklichkeit betrifft, so ist daraus ersichtlich, dass diese Argumentation sich zwar in einen schönen Zirkel verwickelt. Denn die naturalistische Ansicht, die den Intellekt, seine Leistungen und seine Formen als bloße Werkzeuge zur Erhaltung des Individuums betrachtet, kommt wiederum aus diesem Werkzeug selbst, d.h. aus seinen Formen und Leistungen. Im Gegensatz zu Schopenhauer lehnt Nietzsche aber nicht die Möglichkeit ab, dass die Welt, unabhängig vom erkennenden Subjekt, raumzeitlich strukturiert sein *kann*. In diesem „*kann*“ gründet also jenes *fallibilistische* naturwissenschaftliche Verständnis der Entstehung des Intellekts⁶⁰.

In einer Passage eines anderen Texts aus derselben Periode, nämlich *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, vertritt Nietzsche dann ausdrücklich die Ansicht, dass die Zeit *wirklich* etwas objektiv Vorhandenes ist, dass sie also eine *ontologische Unabhängigkeit* in Bezug auf das vorstellende Subjekt besitzt. Diese These nimmt er aus Spirs Kritik an der kantischen Konzeption der transzendentalen Idealität der Zeit⁶¹. Sie wird dadurch das Fundament für die Festlegung der These des Werdens als wesentlichen Charakters der Welt. Als solche zeigt sie sich als basische Voraussetzung für die Idee, dass der menschliche Intellekt samt seinen Formen geworden sind und sich immer weiter allmählich ändern⁶². Mit dieser These werde ich mich im dritten Kapitel dieser Arbeit beschäftigen.

Um letztlich auf unseren Punkt zurückzukommen, können wir dann kurz sagen, dass

richtig sein muß, beweist am deutlichsten die Art, wie die Nachfolger des Anaxagoras, der Agrigentiner Empedokles und der Atomenlehrer Demokrit in ihren Gegensystemen thatsächlich dieselbe kritisirten und verbesserten. Die Methode dieser Kritik ist vor allem die fortgesetzte Entsagung in jenem erwähnten naturwissenschaftlichen Geiste, das Gesetz der Sparsamkeit, auf die Naturerklärung angewendet. Die Hypothese, die mit dem kleinsten Aufwande von Voraussetzungen und Mitteln die vorhandene Welt erklärt, soll den Vorzug haben: denn in ihr ist das wenigste Belieben, und das freie Spiel mit Möglichkeiten untersagt. Sollte es zwei Hypothesen geben, die beide die Welt erklären, so ist streng zu prüfen, welche von beiden jener Forderung der Sparsamkeit am meisten genügt. Wer mit den einfacheren und bekannteren Kräften, vor allem den mechanischen, bei jener Erklärung auskommen kann, wer aus möglichst wenigen Kräften den vorhandenen Bau der Welt ableitet, wird immer demjenigen vorgezogen werden, der die complicirteren und weniger bekannten Kräfte, und dazu diese noch in großer Zahl, ein weltbildendes Spiel treiben läßt.“

60 Dies kann wiederum als ein Argument dafür verstanden werden, dass Nietzsche in dieser Schrift die Existenz einer dem Intellekt transzendenten und ihn hervorbringenden Instanz als eines Dings an sich voraussetzen muss, um den Intellekt in einer im Werden angelegten Natur überhaupt lokalisieren zu können. Er muss ja sogar die *Möglichkeit* annehmen, dass diese sich entwickelnde, den Intellekt zustande bringende Natur raumzeitlich oder *zumindest zeitlich* strukturiert ist.

61 Vgl. PHG 15. Ich werde diese Stelle im zweiten Teil der Arbeit diskutieren.

62 Diese These, der zufolge die Formen unseres Intellekts auch geworden sind, ist wiederum gegen Spir gerichtet (vgl. MA I 2). Denn obwohl Spir die objektive Realität der Zeit behauptet, bleibt er noch einem ahistorischen Konzeption des Intellekts kantischer Prägung verhaftet. Weiterhin unterscheidet er drei ontologischen Dimensionen und schreibt dem unbedingten Wesen der Welt, das dem Ding an sich und somit der ersten fundamentalen ontologischen Dimension entspricht, eine absolute Zeitlosigkeit und damit Unveränderlichkeit zu (vgl. dazu die Ausführungen diesbezüglich im letzten Kapitel dieser Arbeit). Eine der Kritiken Nietzsches an der Metaphysik ist gerade auf diese Spir'sche Version des Unbedingten gerichtet.

Nietzsches naturalistische Position, die sich hauptsächlich durch Langes Einfluss herausgebildet hat, einem fallibilistischen Skeptizismus korrespondiert, der das Transzendente in das Physiologische zurückführt. Das Endkonstrukt der Synthesis der Empfindungen und der begrifflichen Vereinheitlichung wird nun innerhalb des oben erwähnten anthropologischen Rahmens als Resultat eines ästhetischen Triebs zur Metapherbildung angesehen, der das Emblem der *Kontingenz* in sich trägt.

I.5. Das tropologische Modell gegen die unbewussten Schlüsse

Gehen wir nun auf die Frage zurück, die ich weiter oben im zweiten Teil dieses Kapitels gestellt habe⁶³, nämlich die Frage nach Nietzsches theoretischen Motivationen für die Anwendung eines tropologischen Modells zur Erklärung der Natur der Sprache und der Kognition, und ziehen wir nun die zweite erwähnte Motivation in Betracht. Es geht um die Darstellung einer alternativen Hypothese über die der Bildung der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Vorgänge, welche der These der unbewussten Schlüsse entgegenstehen könnte. Letztere erschien Nietzsche nämlich problematisch. Der problematische Charakter, den er an der vorliegenden These erahnt, scheint wesentlich auf den Gedanken bezogen zu sein, dass es keine für unsere Auffassung der Welt konstitutive Allgemeinheit und Notwendigkeit gibt⁶⁴, und dass diese Auffassung nicht nach logischen Kriterien oder festen Regeln stattfindet.

Was die Anhänger der Konzeption der unbewussten Schlüsse vorschlagen, ist nämlich, dass die sinnliche Wahrnehmung gemäß einem Schlussmodell beschrieben werden soll, d.h. gemäß einer Operation von derselben logischen Natur derjenigen, die wir vollziehen, indem wir aus bestimmten Prämissen einen logischen Schluss ableiten. Die Erklärung gründet sich auf die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf jede unmittelbar gegebene Empfindung, sodass wir uns ein sinnliches Bild der Erscheinungswelt dadurch konstruieren, dass wir jede Empfindung auf ein Objekt beziehen und dieses als deren Ursache interpretieren.

63 Siehe S. 26 f. oben.

64 Vgl. dazu: WL 1, S. 884: „Selbst das Verhältniss eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein nothwendiges; wenn aber eben dasselbe Bild Millionen Mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesammten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde. Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus Nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.“

Nietzsches erster Kontakt mit dieser These soll bei seinen Lektüren von Schopenhauer erfolgt sei, aber er zeigt kein besonderes Interesse für dieses Problem vor Anfang der 70er Jahre. In dieser Zeit finden wir dann mehrere Bezugnahmen auf diesen Begriff in den nachgelassenen Fragmenten⁶⁵. Schopenhauer benutzt nämlich nicht den Terminus „unbewusster Schluss“, obwohl das Wesentliche der vorliegenden These schon in seiner Konzeption des intellektuellen Charakters der Anschauung präsent ist. Eine der Lektüren, die Nietzsches Aufmerksamkeit für diese These erregt haben muss, ist Langes *Geschichte des Materialismus*, in der der Autor diese These nicht nur diskutiert⁶⁶, sondern auch behauptet, dass die sie betreffenden Experimente auf dem Gebiet der Physiologie die Tatsache bezeugen, dass Verstand und Sinnlichkeit nicht aus verschiedenen Wurzeln stammen und nicht zwei aufeinander unreduzierbare Vermögen sind, wie Kant es wollte, sondern ein und dasselbe Fundament haben⁶⁷. Dieses Verständnis des einheitlichen, nicht-dualistischen Charakters der kognitiven Funktionen des Subjekts ist wesentlicher Bestandteil seiner Neubestimmung des Transzendentalen als eines Apriori unserer psychophysischen Organisation⁶⁸.

Andere Lektüren, die Nietzsches Blick genauer auf dieses Problem gelenkt haben müssen, sind das Buch des Naturwissenschaftlers Karl Friedrich Zöllner *Über die Natur der Kometen*⁶⁹, und einige Schriften des Physiologen Hermann von Helmholtz, unter denen das wichtige *Handbuch der physiologischen Optik*, welches Nietzsche sich in der Bibliothek der Basler Universität am Anfang 1873 ausleiht (vgl. Reuter 2004, S. 352). Nach Helmholtz beruht die sinnliche Wahrnehmung auf einer unbewussten Operation, die darin besteht, von der durch die Sinnesorgane empfundenen Wirkung auf die Ursache der Empfindung zu schließen, welche auf ein Objekt in der Welt bezogen wird. Für ihn hat diese Operation dieselbe logische Natur eines Schlusses, „insofern wir aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir in der

65 Die Fragmente befinden sich im Umfeld von *Über Wahrheit und Lüge* zwischen dem Winter 1872 und dem Anfang 1873. Vgl.: N 1872 19[107], 19[147], 19[164] und 19[217].

66 Die Diskussion über die vorliegende These findet im Kapitel: „Anthropologische Fragen“ des zweiten Buchs der ersten Auflage seines Werks statt. Vgl. Lange 1866, SS. 493-500. In der zweiten Auflage befindet sich der entsprechende Teil im Kapitel: „Die Physiologie der Sinnesorganen und die Welt als Vorstellung“.

67 Vgl. Lange 1866, S. 251: „Kant nimmt zwei Hauptstämme der menschlichen Erkenntnis an, die Sinnlichkeit und den Verstand. Mit tiefem Blick bemerkt er, dass beide vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekanntem Wurzel entspringen. Heutzutage kann diese Vermuthung bereits als bestätigt angesehen werden [...] durch gewisse Experimente der Physiologie der Sinnesorgane, welche unwidersprechlich beweisen, dass schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken Vorgänge mitwirken, welche durch Elimination oder Ergänzung gewisser logischer Mittelglieder den Schlüssen und Trugschlüssen des bewussten Denkens auffallend entsprechen.“

68 Vgl. dazu: Lopes 2008, S. 69.

69 Nietzsche macht sukzessive Ausleihe von Zöllners Buch zwischen November 1872 und April 1874 in der Bibliothek der Basler Universität. (Vgl. Orsucci 1994, S. 194 und Schlechta & Anders 1962, S. 118 f.)

That direct doch immer nur die Nervenregungen, also die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äusseren Objecte.“ (Helmholtz 1867, S. 430) Eines der konstitutiven Elemente dieser Operation, wie Sören Reuter andeutet (Reuter 2004, S. 359), ist ihre *Allgemeinheit*. Mit diesem Allgemeinheitscharakter sind auch Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit verbunden. Jede Wahrnehmung entsteht kraft eines logischen Prinzips, das demjenigen gleicht, welches unsere Urteile leitet. „Denn nur durch Schlüsse können wir überhaupt das erkennen, was wir nicht unmittelbar wahrnehmen.“ (Helmholtz 1855, S. 36) Helmholtz scheint sich nämlich innerhalb eines kantischen *apriorisch-universalistischen* Rahmens zu bewegen, und dies ist tatsächlich der Hintergrund seiner Analyse. Nach ihm wirken die Sinnesorgane immer nach „festen, unabänderlichen Gesetzen, und [können] gar nicht anders wirken“ (ebd., S. 20), denn ihre Tätigkeit ist an eine Operation geknüpft, die dem „vor aller Erfahrung gegebene[n] Gesetz unseres Denkens“ (ebd., S. 41), nämlich dem Gesetz der Kausalität, entspricht. In diesem Sinne ist für ihn der Beitrag der Physiologie, was die empirische Untersuchung der Sinneswahrnehmung betrifft, eben dieselbe von Kant in Bezug auf die Vorstellungstheorie⁷⁰, und die Resultate der Physiologie der Wahrnehmung korrespondieren somit einer empirischen Bestätigung einiger der epistemologischen Thesen Kants⁷¹.

Die Ähnlichkeiten zwischen der Theorie der unbewussten Schlüsse und Schopenhauers These der Intellektualität der Anschauung sind offensichtlich. Auch für ihn vollzieht sich die Anschauung der sinnlichen Welt, d.h. die unmittelbare Apprehension der Erscheinungswelt, auf der Grundlage der Anwendung des Kausalitätsgesetzes durch den Verstand auf alle im Leibe unmittelbar gegebene Empfindung, sodass diese als Wirkung aufgefasst und auf eine Ursache bezogen wird, wodurch die Anschauung der letzteren als eines Objekts entsteht. Diese Operation ist, sowie in der Theorie der unbewussten Schlüsse, durch eine unzerbrechliche Unmittelbarkeit und Notwendigkeit charakterisiert: „Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher.“ (Schopenhauer 1996, S. 42)

Nietzsche soll die die These der unbewussten Schlüsse betreffenden Schwierigkeiten

⁷⁰ Helmholtz sagt in einem Vortrag in Anerkennung Kants, dessen Titel „Über das Sehen des Menschen“ lautet und der in Königsberg im Februar 1855 gehalten wurde: „Es war der ausserordentlichste Fortschritt, den die Philosophie durch *Kant* gemacht hat, dass er das angeführte [Gesetz der Kausalität, W.M.] und die übrigen eingeborenen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies, und damit [...] für die Lehre von den Vorstellungen überhaupt dasselbe leistete, was in einem engeren Kreise für die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen auf empirischen Wegen die Physiologie durch Johannes Müller geleistet hat. Wie letzterer in den Sinneswahrnehmungen den Einfluss der besonderen Tätigkeit der Organe nachwies, so wies Kant nach, was in unseren Vorstellungen von den besonderen und eigentümlichen Gesetzen des denkenden Geistes herrühre.“ (Helmholtz 1855, S. 41 f.)

⁷¹ Vgl. Lopes 2008, S. 44.

und Probleme darin gesehen haben, dass der physiologische Übertragungsvorgang eines Nervenreizes in ein Bild nicht nach *logischen Modi* beschrieben werden kann. Ebenso wenig kann er nach *allgemeinen* Kriterien und *notwendigen* Schemata der Anwendung des Kausalitätsgesetzes definiert werden⁷². Nietzsche schwankt dann zwischen Hypothesen, die bald die *unlogische* Natur der vorliegenden Vorgänge behaupten, bald sie als *logische Fehlschlüsse* zu bezeichnen versuchen⁷³. Es geht ihm hier eigentlich darum, die Identifizierung einer Wirkung in uns mit einer Ursache außer uns als eine Verwechslung zwischen Folgen und Wesen zu qualifizieren. Und diese Verwechslung sei entweder von unlogischer Natur oder als falscher Schluss zu verstehen. Unter *unlogisch* versteht Nietzsche nämlich in diesem Kontext eine Operation, die *logisch nicht berechtigt ist*. Der Hauptpunkt seiner Hypothesen scheint dann die Verknüpfung dieser nicht-logischen Natur mit der *Kontingenz* zu sein, die den Operationen charakteristisch ist, welche wir bei der Bildung von figurativen Sätzen vollziehen. Die Verwechslung zwischen Folgen, Wesen und Prädikaten bezeichnet Nietzsche z.B. als *Metonymie*⁷⁴.

Die Passage, in der Nietzsche zum ersten Mal sein tropologisches Modell eindeutig gegen die These der unbewussten Schlüsse anwendet, befindet sich in der Aufzeichnung 19[217]. Da schreibt er: „Tropen sind's, nicht unbewußte Schlüsse, auf denen unsre Sinneswahrnehmungen beruhen.“ (N 1872 19[217]) Für ihn ist die geeignetste Notion dafür, den unserer Sinneswahrnehmung zugrundeliegenden Übergang von einem Nervenreiz zu einem Bild zu bezeichnen, die der *Übertragung*. Wie wir sehen konnten, interpretiert er diesen Terminus, und zwar unter dem Einfluss von Gerber, wörtlich als *Metapher*. Diese Notion würde nämlich sowohl der kontingenten Natur des Vorgangs gerecht, der nicht nach logischen Gesetzen verstanden werden kann, da er in einer Sphäre ohne sprachliche Zeichen stattfindet, als auch demjenigen, was nach Nietzsche die Basis aller leiblichen Prozesse ausmacht: der künstlerische Trieb, der im anthropologischen Rahmen von *Über Wahrheit und Lüge* als Grundtrieb des Menschen definiert wird.

Nietzsche bestreitet aber nicht, dass wir gewisse Analogieschlüsse zwischen

72 Siehe die in der Anmerkung 64 zitierte Stelle aus WL 1, S. 884.

73 Siehe die gleich unten in der Anmerkung 74 angegebenen Fragmente.

74 Vgl. N 1872 19[215], wo Nietzsche den Gedanken von Thales als eine *Übertragung* von zahllosen Handlungen auf eine Urqualität charakterisiert und diese Übertragung als Metonymie bezeichnet: „Hier haben wir eine Übertragung: eine Abstraktion faßt zahllose Handlungen zusammen und gilt als Ursache. Welches ist die Abstraktion (Eigenschaft), welche die Vielheit aller Dinge zusammenfaßt? Die Qualität „wässerig“, „feucht“. Die ganze ist feucht, *also ist Feuchtsein die ganze Welt*. Metonymia! Ein falscher Schluß. Ein Prädikat ist verwechselt mit einer Summe von Prädikaten (Definition). [...] Die falschen Schlüsse werden wir aber richtiger als Metonymien d.h. rhetorisch poetisch fassen. Alle *rhetorischen Figuren* (d.h. das Wesen der Sprache) sind *logische Fehlschlüsse*. Damit fängt die Vernunft an!“ Vgl. auch: N 1872 19[216] und 19[242].

unbewussten Vorstellungen vollziehen. Wie Sören Reuter bemerkt, scheint es, „dass Nietzsche unter den unbewussten Schlüssen die Herstellung von Analogien versteht und daran zweifelt, ob die Bildung einer Analogie [...] die Form einer logischen Deduktion hat“ (Reuter 2004, S. 368)⁷⁵. Die Logik und die darauf bezogenen deduktiven Operationen gehören nämlich in die Abstraktion der Begriffe. Der Hauptpunkt von Nietzsches Argument scheint letztlich darauf hinzudeuten, *dass Notwendigkeit, Allgemeinheit und Logizität zusammenhängende symbolische Felder sind, die strukturell einer Abstraktionsstufe angehören, die der dynamischen Natur der Leibvorgänge nicht entspricht*⁷⁶. Diese würden viel besser als kontingente, individuelle und unlogische beschrieben. Eben das besagt die Behauptung, dass das unbewusste Denken sich nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen vollzieht, die wesentliche Elemente der ästhetischen Produktivität sind⁷⁷. In diesem Kontext wird das Projekt Nietzsches verständlich, das Modell, in welchem die sinnliche Wahrnehmung nach einem schlussmäßigen Leitbild erklärt wird, d.h. nach einer Operation derselben Natur derjenigen, die wir bei der Deduktion von bestimmten Prämissen auf eine logische Schlussfolgerung durchführen, durch ein Modell zu ersetzen, in dem die Wahrnehmung beschrieben wird nach Analogie mit den Operationen, die wir bei der Bildung von figurativen Sätzen vollziehen.

Das impliziert aber nicht, dass das Kausalitätsprinzip weggerechnet wird. Im Gegenteil spielt es eine zentrale Rolle in der Analyse der Wahrnehmung, wird aber, wie wir gesehen haben, tropologisch interpretiert. Die Trope, die unsere Anwendung des

75 Vgl. dazu N 1872 19[227], wo der Metapher-Begriff für die Bezeichnung einer Analogieschluss benutzt wird: „Reiz – Erinnerungsbild durch Metapher (Analogieschluss) verbunden.“

76 Vgl. dazu z.B. das Fragment 19[78]: „Es ist vielmehr von Bilderreihen im Gehirn, als zum Denken verbraucht wird: der Intellekt wählt schnell ähnliche Bilder: das Gewählte erzeugt wieder eine ganze Fülle von Bildern: schnell aber wählt er wieder eines davon usw. Das bewußte Denken ist nur ein Herauswählen von Vorstellungen. *Es ist ein langer Weg bis zur Abstraktion.*“ (Heraushebung W.M.); ferner: WL 1, S. 881 f.: „Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen. Im Bereich jener Schemata nämlich ist Etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen zu schaffen, die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist.“

77 Vgl. in derselben oben zitierten Aufzeichnung 19[78]: „Es ist jedenfalls etwas *Künstlerisches*, dieses Erzeugungen von Formen, bei denen dann der Erinnerung etwas einfällt...“; und auch das Fragment 19[107]: „Die unbewußten *Schlüsse* erregen mein Bedenken: es wird wohl jenes Übergehen von *Bild* zu *Bild* sein [...] Das unbewußte Denken muß sich ohne Begriffe vollziehen: also in *Anschauungen*. Dies ist aber das Schlußverfahren des beschaulichen Philosophen und des Künstlers. Er thut dasselbe, was Jeder in physiologischen persönlichen Antrieben thut.“

Kausalitätsprinzips am bestens beschreiben würde, wäre die *Metonymie*, da sie als eine Verwechslung zwischen Ursache und Wirkung verstanden werden kann. Diese Verwechslung ist nämlich für Nietzsche das, was stattfindet, wenn wir das Prinzip der Kausalität anwenden und von einer Wirkung in uns nicht nur auf ein Objekt sondern auch auf immanente Qualitäten des Objekts schließen⁷⁸. Gerbers Einfluss ist hier eindeutig. Dies ist gerade die Definition, die der Autor von *Die Sprache als Kunst* der Figur der Metonymie gibt: Verwechslung von Ursache und Wirkung, wobei diese Trope auf unsere Anwendung des Kausalitätsprinzips bezogen wird⁷⁹. So verfahren wir, laut Gerber, wenn wir z.B. sagen: „dieser Trank *ist bitter*, statt: der Trank erregt in uns eine Empfindung der Art“; oder: „der Stein *ist hart*, als ob die Härte etwas Anderes wäre, als ein Urtheil von uns“ (Gerber 1885, S. 356). In diesem Sinne sagt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge*: „Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. [...] [W]ie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!“ (WL 1, S. 878)

Darum versteht Nietzsche unsere Schlussoperationen als unlogische, oder als Fehlschlüsse, da sie nach logischen Gesetzen nicht berechtigt und nicht einmal zu berechtigen sind. „Das „ist“ im synthetischen Urtheil ist falsch“; „im Wesen des synthetischen Urtheils liegt eine *Metonymie* [...], d.h. die *synthetischen Schlüsse sind unlogisch*.“ (N 1872 19[242]) Die Anwendung des Kausalitätsprinzips und die Bildung von synthetischen Urteilen setzen sich aber unumgänglich durch. Nur auf der Grundlage dieser Operationen ist es uns möglich, ein Bild der Erscheinungswelt zu schaffen⁸⁰. „Wir leben und denken unter lauter Wirkungen des *Unlogischen*, in Nichtwissen und Falschwissen.“ (ebd.)

78 Sören Reuter bemerkt, dass diese Interpretation des Kausalitätsbegriffs als Metonymie in direkte Beziehung zu Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse gebracht werden kann. Er sagt: „der „Urprozeß“, der die Übertragungsstruktur kennzeichnet, besteht in der Verwechslung von Ursache und Wirkung. [...] Die unbewussten Schlüsse erweisen sich, im Licht der Gerber-Lektüre, als „logische Fehlschlüsse““. (Reuter 2004, S. 370)

79 Siehe Gerber 1885, S. 356: „Weil durch unser Denken wir des Zusammenhangs zwischen uns und der Welt gewiss werden, halten wir uns berechtigt, den Erscheinungen als *Grund* unterzuschieben, was doch nur *Folge* unseres begrifflichen Denkens ist. So verfahren wir in der Sprache schon, wenn wir unsere Empfindungen bezeichnen: wir verkörpern die Akte unseres Geistesleben.“

80 Das vorliegende Prinzip ist also, wie Schlingen triftig bemerkt, „apriorisch kontigent“, aber doch notwendig in dem Sinne, „daß es *nicht möglich* sein kann, daß es *nicht in Anwendung* ist.“ (Schlingen 1999, S. 131)

I.6. Bewusstsein, Unbewusstes und Metapher

Dass wir unter lauter Wirkungen des Unlogischen leben und denken, verdankt der Tatsache, dass wir uns nur aufgrund metaphorischer Vorgänge die Erscheinungswelt bilden. Die physiologische Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild ist nämlich die erste Stufe der Entstehung des *Bewusstseins*. Dieses ist insofern auf Metapher (d.h. auf das rhetorische Register überhaupt) bezogen, als es mit der Kausalitätsempfindung anhebt (N 1872 19[161]), und diese kausale Relation die Form eines Tropus hat, nämlich einer Metonymie, wie wir gesehen haben. Das Bewusstsein kommt nämlich zustande, wenn ein Objekt als Ursache einer Empfindung wahrgenommen und dann als solches identifiziert wird, wobei es in die Sphäre dessen eintritt, dessen wir uns bewusst werden. Gerade in diesem Sinne ist das Bewusstsein als *intentionales* zu verstehen, was hier soviel heißt, als dass es immer auf ein bestimmtes Etwas, auf ein Objekt, gerichtet ist⁸¹, und zwar ein Objekt, das Produkt einer Projektion von einem immanenten Empfindungsinhalt auf die bewusstseinstranszendente Dimension der Außenwelt ist. Diese Dimension ist aber freilich imaginiert, konstruiert, und nur in der Fiktion des Bewusstseins wird sie als „eigentliche Außenwelt“ interpretiert.

Zunächst haben wir einen Reiz, der für sich selbst nicht bewusst werden kann. Dieser Reiz bringt einen Empfindungsinhalt mit sich, dem ein Bild korrespondiert. Das Bild ist zwar schon Resultat einer Übertragung, ist aber wiederum noch nicht notwendig etwas Bewusstes. Es gibt nämlich eine ganze Reihe von unbewussten Bildern und anschaulichen Vorstellungen, aus denen der Intellekt einige auswählt und zum bewussten Denken verbraucht (N 1872 19[78]). Was im Unbewussten geschieht, hat also zwar schon einen bestimmten *semantischen Zeichencharakter*, ist durch gewisse aus einer primären metaphorischen Übertragung herkommende Erinnerungszeichen geprägt, wurde aber noch nicht in die Sprache des Bewusstseins übersetzt. Diese impliziert wiederum einen neuen Übertragungsprozess, der einer höheren Stufe von Abstraktion entspricht und durch welchen erst die „Objektivität“ der wahrgenommenen Außenwelt und damit die Referenz auf einen in ihr vorhandenen Gegenstand konstituiert wird. Das bedeutet, wie Erwin Schlimgen sagt: „es gibt keine vorgängige feststehende Reiz-Referenz-Relation, sondern diese wird durch die Verursacher-Projektion nachträglich in das Geschehen hineininterpretiert, so daß durch die Verwechslung von Reiz und „veranlassendem“ „Ding“ diese Reiz-Reizauslöser-Relation erst aufgebaut wird.“ (Schlimgen 1999, S. 72) Diese Verwechslung von Reiz und veranlassendem Ding ist

81 Vgl. dazu Abel 2001, S. 13, wo er in Bezug auf Nietzsches Bewusstseinsbegriff schreibt: „Bewußtsein ist stets Bewußtsein-von-etwas, mithin durch Intentionalität gekennzeichnet“.

nach Nietzsche wesentlich tropologisch zu verstehen, woraus folgt, dass „erst die Metaphorisierung [] das Geschehen in eine dem Bewußtsein zugängliche Form [übersetzt]“ (ebd.).

Was nun die Bilder betrifft, die in diese dem Bewusstsein zugrundeliegende Referenz-Relation noch nicht systematisch übersetzt und mithin nicht bewusst geworden sind, handelt es sich dabei um eine Dynamik unbewusster Anschauungen und Vorstellungen, die in keinem strukturellen Zusammenhang zueinander stehen, sondern sich gewissermaßen atomistisch verhalten. Diese semantische Dynamik des Unbewussten, die jedem metaphorischen Vorgang des Bewusst-Werdens vorhergeht und ihn bedingt, kann wesentlich *quantitativ* charakterisiert werden. Hier wird auf die unbewussten Kräfte des Intellekts angespielt, die Bilder aus bestimmten Nervenerregungen erzeugen und anhand gewisser *Intesitätsgraden* oder der Häufigkeit gewisser Anschauungen einige verstärken und betonen. Nietzsches Versuch, die vorliegenden unbewussten Aktivitäten des Intellekts *quantitativ* zu *qualifizieren*, bezeugt die Tatsache, dass es hier um ein wesentlich dynamisches Unbewusstes geht, dem die *qualitativen* Elemente des begrifflichen Denkens fremd sind. Nach Nietzsche kommt es bei dem unbewussten Bilderleben des Intellekts nämlich „nur auf die *Grade* und *Quantitäten* an“ (N 1872 19[80]). „Im Reiche des Intellekts ist alles Qualitative nur ein *Quantitatives*. Zu den Qualitäten führt uns der Begriff, das Wort.“ (N 1872 19[81])⁸² Gemeint ist hier, dass die Struktur der bewussten, begrifflich strukturierten Sprache von einer ganz anderen Logik geleitet wird als diejenige, die die Sprache des Unbewussten beherrscht und dem primären Bilderdenken entspricht. *Letzteres ist rein semantisch organisiert und besitzt einen wesentlich dynamischen Charakter, während die erstere syntaktisch-begrifflich organisiert und durch grammatische Strukturen charakterisiert ist.* Denn „nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglichen in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse“ (WL 1, S. 883) ist das sich im Bewusstsein abspielende begriffliche Denken möglich.

Weiterhin gehört ein großer Teil der unbewussten Aktivität der Erzeugung,

82 Dieser psychophysiologische Vorrang der Quantität vor der Qualität entspricht gewissermaßen dem von Nietzsche hervorgehobenen *ontologischen* Vorrang der ersteren vor der letzteren, der besonders im späteren Werk behauptet wird. Diese Auffassung steht wiederum im engen Zusammenhang zu seiner rein dynamischen Auslegung der Wirklichkeit überhaupt, die er in Boscovichs Theorie ausdehnungsloser mathematischer Punkten als Kraftzentren gewissermaßen belegt fand. Vgl. dazu N 1884 27[31]: „Unter bestimmten Veränderungen der *Quantitäten* entsteht das, was wir als verschiedene *Qualität* empfinden.“ Ferner: N 1886 5[36] und 6[14]. In den oben zitierten Fragmenten vom Anfang der 70er Jahre scheint Nietzsche die Semantik des Unbewussten irgendwie auch durch diese dynamische Auffassung zu verstehen. Für eine Diskussion über Nietzsches Verhältnis zu Boscovichs Dynamik siehe S. 78 f. und S. 144 f. unten sowie die dort angeführte Literatur.

Wiederholung und Belebung von Bildern im Gehirn zum *Gedächtnis*. Dieses scheint der erste und grundlegende Mechanismus der Aneignung der Wirklichkeit zu sein, dessen Rolle es ist, rein anschauliche Bilder zu Erinnerungsbildern zu machen und diese in bestimmten Fällen zu wiederholen, wodurch Erfahrungen paralleler Art in Zusammenhang gebracht werden. Nietzsche präsentiert diese Hypothese über die Rolle des Gedächtnisses bei unserer Bildung der Erscheinungswelt noch im Rahmen seiner Überlegungen zum Begriff der unbewussten Schlüsse und schlägt vor, dass letztere „zurückzuführen [sind] auf das *alles aufbewahrende Gedächtniß*“ (N 1872 19[147]). Dass das Gedächtnis älter ist als das Bewusstsein und somit dessen Entstehung bedingt, sagt Nietzsche weiterhin in einem anderen Fragment aus derselben Zeit: „Empfindung, Reflexbewegungen, sehr häufige und blitzschnell erfolgende, allmählich ganz eingelebte, erzeugen die Schlußoperation d.h. das Gefühl der Kausalität. [...] Das Gedächtniß bewahrt die gemachte Reflexbewegungen. Das Bewusstsein hebt an mit der Kausalitätsempfindung d.h. das Gedächtniß ist älter als das Bewußtsein.“ (N 1872 19[161]) Diese mnemische Tätigkeit gehört wesentlich in die Dynamik des Unbewussten und liefert eine Erklärung dafür, wie bestimmte Bilder in Zusammenhang gebracht werden können, ohne dass daran eine Art begriffliche oder nach Regeln gerichtete Struktur beteiligt sein müsse. Die Gedächtnisinhalte sind letztlich Funktionen unserer psychisch-physischen Organisation und sind somit in deren Gesamtdynamik involviert (vgl. Schlimgen 1999, S. 77).

* * *

In seinem Artikel: „Begrifflichkeit und Metapher. *Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache*“ behauptet Slobodan Zunjic, dass es beim jungen Nietzsche eine „grundsätzliche Korrelativität von Begriff und Metapher“ (Zunjic 1987, S. 152) gibt. Demnach solle man nicht nur auf die Herkunft des Begriffs aus der Metapher aufmerksam machen, sondern auch die Metapherbildung selbst als etwas ansehen, das nur durch eine *begriffliche Struktur* möglich ist. Nach ihm ist nämlich keine Metapher ohne Begriff auszudenken. Sein Hauptargument besteht darin, dass Metapher „als originäre Übertragung von Sinn erst durch Feststellung einer Ähnlichkeit ermöglicht [ist]. Eine Ähnlichkeit zu ersehen, heißt aber schon ein begriffliches Schema anzuwenden. Deshalb ist metaphorische Übertragung nie völlig willkürlich und beliebig, sondern selber „begrifflich“, durch schon vorhandene Schemata vermittelt.“ (ebd., S. 155)

Meiner Meinung nach ist dieses Argument zweierlei problematisch. Erstens setzt

Zunijc voraus, dass Metapher bloß „Übertragung von Sinn“ heißt, also erst zur Sprache als *Sinn- und Bedeutungsstruktur* gehört. Das wird klar im zweiten Teil seines Arguments, wo er behauptet: „Es gibt keine Metaphern des Einzelnen *stricto sensu*. Wie schon Aristoteles gesehen hat, bewegt sich Übertragung (metaphorein) unter Gattungen und Arten, d.h. mit Hilfe und mittels des Allgemeinen (= Begrifflichen).“ (ebd., S. 156) Warum diese Interpretation problematisch ist, ist nicht schwer zu ersehen, sobald man berücksichtigt, dass der Metapher-Begriff bei Nietzsche nicht nur eine Übertragung von Sinn bedeutet, d.h. nicht erst auf die begrifflich strukturierte Sprache anzuwenden ist (das würde implizieren, dass Metapher immer noch als bloße rhetorische Figur zu verstehen sei), sondern ein Modell darstellt, nach dem die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung beschrieben werden soll⁸³. Die originäre metaphorische Übertragung bezieht sich also nicht auf Sprache als solche, sondern auf die physiologischen Vorgänge, die dem Übergang vom Nervenreiz zum Bild korrespondieren und auf deren Grundlage die Konstitution der Sprache als Bedeutungsstruktur erst möglich ist. In diesem Sinne kann man doch von einer „Metapher des Einzelnen“ sprechen, da die Bildung von allgemeinen Gattungen und Arten innerhalb der Sprache erst später mit der Bildung von Begriffen stattfindet⁸⁴.

Zweitens trifft die Behauptung, dass die Entdeckung von Ähnlichkeiten schon ein begriffliches Schema voraussetzt, nicht zu. Wie schon erwähnt, ist für diese Tätigkeit vor allem das Gedächtnis verantwortlich, welchem im Prinzip keine Begriffsstruktur zugeschrieben werden darf. „Ähnliches mit Ähnlichem identifizieren – irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem andern Ding ausfindig machen ist der Urprozeß. Das *Gedächtniß* lebt von dieser Thätigkeit und übt sich fortwährend.“ (N 1872 19[217]) Nietzsche ist weiterhin deutlich, wenn er sagt, dass das unbewusste Denken *sich ohne Begriffe vollziehen muss* (N 1872 19[107]). Es geht hier um ein Übergehen von Bild zu Bild, das zwar irgendwie *sprachlich* verstanden wird, nicht aber begrifflich, d.h. nach einem allgemeinen strukturellen Schema, sondern *figurativ-metaphorisch*. „Reiz – Erinnerungsbild durch Metapher (Analogieschluss) verbunden. Resultat: *es werden Ähnlichkeiten entdeckt und neu belebt*.“ (N 1872 19[227] – Hervorhebung, W.M.)

Der Hauptpunkt, auf den ich hier aufmerksam machen möchte, ist, dass der Analyserahmen, innerhalb dessen sich die Theorie der Metapher des jungen Nietzsche

83 In diesem Sinne ist die Metapher nicht wie bei Aristoteles auf den Begriff bezogen, sondern umgekehrt der Begriff auf die Metapher. Vgl. dazu Kofman 1972, S. 27: „Nietzsche, dans le rapport qu'il instaure entre la métaphore et le concept, opère un renversement bien symptomatique: la métaphore n'est plus, comme dans la tradition métaphysique héritière d'Aristote, référée au concept, mais le concept à la métaphore.“

84 Vgl. die in Anm. 76 bereits zitierte Stelle aus WL 1, S. 881 f.

befindet, fast ausschließlich *semantisch* ist. Die ganze Konstellation von Bildern, Anschauungen und rhetorischen Figuren, welche die Grundlage der die Erscheinungswelt konstituierenden Vorgänge bildet, kann etwa *atomistisch* beschrieben werden, d.h. nach einem Modell, in dem die Bilder einer Reihe ausgewählt, assimiliert, übersetzt und durch andere ersetzt werden, ohne Berufung auf ein strukturelles Schema, das diese Auswahl gemäß festen, allgemeinen oder notwendigen Regeln orientierte. Diese Orientierung wird gewissermaßen dem Gedächtnis zugeschrieben, aber sie vollzieht sich nicht nach *a priori* bestimmten Regeln, wie wir gesehen haben, sondern gemäß einer physiologischen Organisation, innerhalb derer bestimmte mnemische Bilder *a posteriori* aufgenommen werden, und zwar anhand der *Häufigkeit* und *Intensität* gewisser Reize und Empfindungen (vgl. N 1872 19[161] und 19[87] resp.). Das impliziert, wie schon ausgeführt, eine wesentlich dynamische und *bildsemantische* Konzeption des Unbewussten, welches den Grund aller kognitiven Operationen ausmacht und diese nach einem Ensemble von Übertragungen bedingt, die durch bloße Metaphorizität beschrieben werden können.

Diese Überlegungen zur semantischen Sprache des Unbewussten unterscheiden sich von Nietzsches allerersten Reflexionen über die Natur der unbewussten Sprache dadurch, dass sie gar nicht auf die grammatischen Funktionen bezogen sind. Der Gedanke, der im frühen Text *Vom Ursprung der Sprache* zu finden ist, nämlich dass die bewusste Sprache aus einer fundamentalen syntaktischen Struktur stammt, die von vornherein im Unbewussten liegt⁸⁵, ist mit dem Gedanken von *Über Wahrheit und Lüge* insofern unvereinbar, als der erstere eine formale grammatische Struktur schon dort voraussetzt, wo, Nietzsches Position im Essay von 1873 zufolge, von keiner Struktur, keiner Grammatik und keiner syntaktischen Form die Rede sein kann. Beide Texte teilen zwar die Ansicht, dass es zwei verschiedene Sprachen gibt: *eine bewusste und eine unbewusste, wobei die letztere die erstere bedingt und sogar fundiert*. Was aber die Natur dieser Sprachen angeht, implizieren beide Thesen ganz unterschiedliche Auffassungen, die ich durch den Unterschied zwischen *Semantik* und *Syntax* zu bezeichnen suche.

Claudia Crawford, in ihrem detaillierten Buch *The beginnings of Nietzsche's Theory of language*, scheint auf diesen Unterschied nicht geachtet zu haben, wenn sie die These einer thematischen Kontinuität zwischen beiden Texten vertritt. Sie macht nämlich auf die in beiden Schriften präsente Idee aufmerksam, dass „there exists a language whose nature is that of an unconscious organic becoming characterized as a production of the reality of instinct“ und

⁸⁵ Siehe S. 24 f. oben. Für eine ausführliche Diskussion über die Thesen dieses Texts, siehe Crawford 1988, besonders die Kapitel 4 und 9.

dass diese unbewusste Sprache „produces or enables consciousness and conceptuality“ (Crawford 1988, S. 134 f.). Aber die grundlegende Differenz zwischen dem syntaktischen und dem semantischen Charakter beider Thesen kommt in ihrem Text nicht in Betracht. Eben diese Differenz ist doch für uns insofern wichtig, als man nur aufgrund dieser Unterscheidung zwischen syntaktischer und semantischer Natur der unbewussten Sprache dem Leitmotiv von Nietzsches tropologischem Modell gegen die These der unbewussten Schlüsse gerecht werden kann, wie ich zu zeigen versuchte. Weiterhin geht Crawfords These einer thematischen Kontinuität in den sprachphilosophischen Überlegungen Nietzsches soweit, zu behaupten, dass nicht nur eine fundamentale Zusammengehörigkeit zwischen den Positionen von *Vom Ursprung der Sprache* und *Über Wahrheit und Lüge* besteht, sondern selbst die spätere Grammatikkritik Nietzsches auf genau derselben Grundlage beruht wie seine erste von Hartmann beeinflusste Sprachauffassung. Sie verknüpft in direkter Weise Nietzsches Behauptung in *Vom Ursprung der Sprache*: die tiefsten philosophischen Erkenntnis lägen schon unbewusst vorbereitet in der Sprache, mit seiner im Aphorismus 20 von *Jenseits von Gut und Böse* dargestellten These, dass, „Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik“, d.h. „Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen“, „die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von *möglichen* Philosophien immer wieder ausfüllen“, dass sie immer durch eine „eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe“ (JGB 20) auf demselben Wege getrieben werden (vgl. Crawford 1988, S. 136 f.).

Dass beide Thesen einen gemeinsamen Gedanken teilen, nämlich die Idee einer unbewussten sprachlichen Struktur, die alles bewusste Denken fundiert, ist unbestreitbar. Dass diese unbewusste sprachliche Struktur aus grammatischen Funktionen besteht, ist auch in beiden Texten klar. Daraus aber abzuleiten, dass es in den drei hier in Frage stehenden Momenten von Nietzsches Reflexion auf die Sprache – nämlich den ersten Überlegungen über den Ursprung der Sprache, dem tropologischen Modell vom Anfang der 70er Jahre und der im späten Werk präsentierten Kritik an den Grundkategorien der Philosophie anhand einer Kritik der Grammatik – eigentlich um denselben Gedanken geht, ist meiner Meinung nach übereilt. Besonders der Metapher-Begriff, der seinem tropologischen Modell und somit seiner Auffassung der Sprache in *Über Wahrheit und Lüge* zugrunde liegt, muss aus dieser angeblichen Kontinuität herausgehoben werden. Denn die sowohl in *Vom Ursprung der Sprache* als auch im vorliegenden Aphorismus aus *Jenseits von Gut und Böse* anzutreffende

Hauptthese, dass diese unbewusste Sprache *syntaktisch-grammatisch strukturiert ist*⁸⁶, ist im Essay von 1873 gar nicht zu finden. Im Gegensatz wird dort syntaktisch strukturierte Sprache erst aus den ursprünglichen semantischen Übertragungen hergeleitet.

Vor dem Hintergrund des Gesagten können wir dann dieses Kapitel mit der Konfrontation von drei Textstellen abschließen, welche die Unterscheidung zwischen Semantik und Syntax hervortreten lassen und Nietzsches Ansichtswandel diesbezüglich ans Licht bringen. Die erste Stelle stammt aus dem frühen Text *Vom Ursprung der Sprache*:

„Die tiefsten philosoph. Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache. Kant sagt: „ein großer Theil, viell. der größte Theil von dem Geschäfte der Vernunft besteht in der Zergliederung der *Begriffe*, die er schon in sich vorfindet.“ Man denke an *Subjekt* und *Objekt*; der Begriff des Urtheils ist vom *grammatischen Satze* abstrahirt. Aus *Subjekt* u. *Prädikat* wurden die *Kategorien* von *Substanz* und *Accidenz*.“ (US, S. 185 – Hervorhebungen, W.M.)

Diese Passage stellt eindeutig die grammatische Struktur der Sprache in den Vordergrund und präsentiert sie als die unbewusste Grundlage aller Entwicklung des bewussten Denkens. Die zweite Textstelle kommt aus der Rhetorik-Vorlesung und gibt hingegen schon eine Perspektivenwechsel kund:

„Es ist aber nicht schwer zu beweisen, daß was man, als Mittel bewußter Kunst „rhetorisch“ nennt, als Mittel unbewußter Kunst in der Sprache u. deren Werden thätig waren, ja daß die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist, am hellen Lichte des Verstandes.“ (R, S. 425)

An dieser Stelle werden die semantischen (rhetorischen) Figuren zum Vordergrund der Analyse gebracht und als die eigentliche unbewusste Sprache angesehen. Wie Sarah Kofman diesbezüglich triftig bemerkt: „Le modèle rhétorique y sert à décrire l'activité inconsciente en tant qu'elle transpose dans le monde des schèmes explicatifs que l'homme forge à partir de lui-même.“ (Kofman 1972, S. 53). Daraus wird ersichtlich, dass Nietzsche hier den Begriff eines sprachlichen Unbewussten semantisch-rhetorischer Natur im Sinne hat.

Die letzte Stelle stammt auch aus der Rhetorik-Vorlesung und legt unter Gerbers Einfluss fest, dass die grammatischen Strukturen eigentlich ein im Werden der Sprache zustande kommendes Produkt jener unbewussten Semantik sind: „Die gesammte Grammatik ist das Produkt dieser sogenannten *figurae sermonis*“ (R, S. 428).

86 Obwohl beide Texte diesen gemeinsamen Gedanken teilen, sind deren allgemeinen Thesen gar nicht dieselben. Auf den Unterschied zwischen ihnen werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

Kapitel II

Das Verhältnis von Bewusstsein und Sprache innerhalb der syntaktischen Analyse der Kognition in den mittleren und späteren Schriften

Die grammatischen Funktionen als Kategorien des Denkens

II.1. Einleitung: Afrikan Spir und der Übergang vom semantischen zum syntaktischen Analyserahmen

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass Nietzsches Metapher-Begriff und die darauf bezogene Auffassung des Bewusstseins und des Unbewussten in den frühen Texten sich als ein semantisches Modell erklären lassen, innerhalb dessen keine ursprüngliche formale Struktur getroffen wird, die das dynamische Verhältnis der im Intellekt unbewusst vorhandenen kognitiven Bilder zueinander bestimmte. Aber an einer Stelle scheint Nietzsche doch noch zu dieser Zeit Bedenken zu haben in Bezug auf die Idee, dass die die Erscheinungswelt konstituierenden Vorgänge rein semantisch beschrieben werden können, d.h. nach einem atomistischen Modell, in dem Bilder assimiliert und substituiert werden, ohne dass sie irgend einer Art Logizität unterworfen seien. Es geht um das Fragment 19[107], wo er schreibt: „Dieses Bilderdenken ist nicht von vorn herein streng *logischer* Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen.“ (N 1872 19[107]) Eine mögliche Interpretation des in diesem Fragment dargestellten Problems besteht darin, es auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Kategorisierung und Strukturierung der Bilder in festen begrifflichen Formen zu beziehen. Wie wäre es möglich, die dynamische Bilderkette unter die strukturelle und kategoriale Einheit eines Begriffs zu bringen, wenn nicht in dieser Kette schon ein logisches Element enthalten wäre, das diese Kategorisierung überhaupt erst ermöglichte? Oder anders gesagt: wie könnte aus dieser semantischen Bilderkette überhaupt Logisches entspringen, wenn in ihr noch nicht ein wenn auch etwa primitives syntaktisches Schema enthalten wäre?⁸⁷ Dieses Problem kann nach Analogie mit der kantischen Frage nach der

⁸⁷ Dieses Problem impliziert aber nicht, dass Nietzsche zu dieser Zeit schon die Idee eines begrifflich-kategorialen Schemas vor der Metapherbildung annimmt, wie Zunjic behauptet (siehe oben S. 52 f.). Nietzsche sieht zwar ein bestimmtes Problem in der atomistischen These der semantischen Übertragungen als Grundlage der Kognition, behält diese These aber immerhin bei. Meines Erachtens hat Nietzsches Einstellung diesbezüglich etwas damit zu tun, dass er zu dieser Zeit den Gedanken des Logischen gewissermaßen mit dem metaphysischen Vorurteil eines reinen Denkens verknüpft und unter allen Umständen einer Konzeption kantisch-idealistischer Prägung ausweichen will, die den Vorrang des Intellektuellen (Logisch-Strukturellen) vor dem Leiblichen (Unlogisch-Dynamischen) behauptet. Erst wenn er darauf kommt, das Logische selber als eine Stufe der frühen Entwicklung des Organischen zu betrachten,

Vermittlung zwischen der chaotischen Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung und der kategorialen Einheit des Begriffs betrachtet werden. Bei Kant wird dieses Problem angeblich durch die Idee eines synthetisierenden Vermögens gelöst, das teils zur Sinnlichkeit, teils zum Verstand gehört, und dessen oberster Grund in der transzendentalen Einheit der Apperzeption liegt. Letztere wird wiederum als eine formale Einheit des Bewusstseins angesehen, unter welche die reinen apriorischen Verstandesbegriffe fallen⁸⁸. Für Nietzsche haben aber weder das Bewusstsein noch die Begriffe transzendentalen Status im Sinne der kantischen Philosophie. Weiterhin gehört der Begriff, so der junge Nietzsche, zu einer Dimension, die erst aus den semantischen Metaphorisierungsprozessen entspringt. Das heißt: die für die Kognition konstitutive Grundvorgänge vollziehen sich diesseits jeder Syntax und gehören nicht einer „transzendentalen Grammatik“ des Denkens an, wie es bei Kant der Fall ist⁸⁹. Doch in welchem Sinne soll dann jenes Bilderdenken, das in einer der Begrifflichkeit vorhergehenden Sphäre stattfindet, überhaupt logisch sein oder irgendeine Art Logizität enthalten? Diese Zweideutigkeit in Bezug auf Nietzsches frühe Auffassung dessen, wie wir uns aus Operationen von figurativ-semantischem Charakter, die aber doch ein gewisses logisches Element enthalten sollten, ein Weltbild schaffen, weist schon auf seine spätere Position hin, die auf die Metapher als deskriptives Modell für die Bildung der Erscheinungswelt verzichtet. Er gibt nämlich das tropologische Modell der Kognition sowie den sich innerhalb seiner frühen Analyse der Sprache befindenden Begriff eines bildsemantischen Unbewussten auf zugunsten einer syntaktischen Auffassung der vorliegenden Problematik, und bewegt sich dann von dem Fiktionalismus der frühen Texten zu einer bestimmten Theorie des Irrtums (die ihrerseits als eine neue Form des Fiktionalismus zu verstehen ist). Ziel dieses Kapitels ist es, den Hintergrund dieser Theorie auf der Grundlage einer Kritik an der Grammatik und an ihrer konstitutiven Rolle bei der Strukturierung des Bewusstseins darzustellen.

Bevor wir auf die eigentliche Problematik eingehen, soll hier die Basis dieser neuen Konzeption analysiert werden. Wie ich in der Eileitung der Arbeit schon erwähnt habe,

nimmt er eine Art von logisch-apriorischem Prinzip als erfahrungskonstitutivem Prinzip an. Diese Annahme tritt jedoch erst in den Überlegungen von *Menschliches, Allzumenschliches*, und zwar unter dem Einfluss von Spir. Dieser Punkt wird im Folgenden zu behandeln sein.

88 Vgl. KrV, B134 Anm.: „so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“

89 Nietzsche ist hier offenbar näher bei Schopenhauer, der die kantische Auffassung apriorischer Verstandesbegriffe durch eine Theorie der Abstraktion Lockescher Prägung ersetzt. Für Nietzsche sind nämlich Begriffe Abstraktionen aus den sinnlichen Metaphern. Vgl. dazu Crawford 1988, S. 40 und Hill 2008b, S. 17.

scheint es, dass dieser syntaktische Ansatz seine Wurzeln in Nietzsches Dialog mit Spir hat, dessen Hauptwerke: *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* und *Denken und Wirklichkeit* Nietzsche schon zu der Zeit zwischen 1872 und 1873 zur Kenntnis nimmt. Spir behauptet nämlich eine Art kategorialer Syntax des Denkens als Grundlage aller Erkenntnis, die auf dem Satz der Identität als eigentlich apriorischen Prinzip und obersten Denkgesetz beruht und die Idee einer urteilsmäßigen Apprehension der Welt impliziert. Nur aufgrund einer Art Synthesis, die darin besteht, die sich aufeinander folgenden Empfindungen unter die Einheit des Begriffs des Sich-selbst-identischen zu bringen, können wir, so Spir, Substanzen in der Welt der Erfahrung diskriminieren. Weiterhin gehört dieses *transzendente* Prinzip der unbedingten Identität mit sich zum wahren Wesen der Dinge. „Wir besitzen darum in unserem „obersten Denkgesetz“: im Satz der Identität einen *Begriff* vom Wesen der Wirklichkeit und gleichzeitig das „Prinzip der erfahrungsmäßigen Erkenntnis““ (Schlechta & Anders 1962, S. 120). Die ganze kantische Sphäre des Transzendentalen wird somit bei Spir auf ein einziges Prinzip zurückgeführt, das als Grundgesetz des Denkens betrachtet wird.

Zu der Zeit, in der *Über Wahrheit und Lüge* und die im letzten Kapitel herangezogenen Fragmente verfasst wurden, hatte sich Nietzsche zwar schon mit Spirs Text auseinandergesetzt, aber es scheint mir, wie ich zu zeigen versuchte, dass er damals durch Gerbers Einfluss viel mehr an die Metaphorizität der für unser Weltbild konstitutiven Sprachfiguren gebunden war und somit das Spir'sche Modell in das tropologische zu übersetzen suchte. Dementsprechend wird das, was Spir als eine syntax- und urteilsmäßige und somit *logisch-prädikative* Auffassung der Welt versteht, von Nietzsche 1872-73 als semantische Übertragung von verschiedenen Sphären angesehen und durch den Metapher-Begriff (in einigen Fällen als Metonymie verstanden) charakterisiert. Das wird klar, wenn wir das schon erwähnte Fragment 19[242] mit der Passage aus Spirs *Forschung nach Gewissheit...* konfrontieren, die dieses Fragment aufgreift. Dort versteht Spir das synthetische Urteil oder die Synthesis (die wiederum einer Art Urteil korrespondiert) als konstitutives Moment unserer Weltauffassung, sofern wir allein durch diese Synthesis verschiedene Eigenschaften eines Dings als diesem Ding, als einer Einheit angehörende überhaupt wahrnehmen können. Als Beispiel nennt er den Bleistift:

„Der Bleistift ist ein ausgedehntes Ding, länglich, dünn, cylinderförmig, gefärbt, hart, schwer, u.s.w. Hier sehen wir also in einer Einheit (dem Bleistift) eine ganze Menge Eigenschaften enthalten, einbegriffen, welche alle von einander verschieden sind. Die Einheit des Verschiedenen nennt man nun überhaupt eine *Synthesis*, und die Sätze, in denen das Wesen einer solchen Einheit ausgedrückt wird, nennt man *synthetische* Sätze oder Urtheile.“ (Zitiert aus d'Iorio 1993, S. 261)

Aus dieser Passage kann man eigentlich schon das ersehen, was nach Spir die Bedingung ausmacht, unter welcher allein uns die Erfahrung von Gegenständen überhaupt möglich wird. Der Gegenstand als eine Einheit von Eigenschaften ist nämlich Resultat eines synthetischen Urteils, in dem bestimmte wahrgenommene Qualitäten einem Substrat zugeschrieben werden. Nach Spir gründet dieses Urteil (oder diese Synthesis) letztlich eben in dem logischen Grundgesetz des erkennenden Subjekts, welches zu den in der Wahrnehmung gegebenen Empfindungen eine Substanz als deren Träger *hinzudenkt*. „Ohne die ursprüngliche [subjektive, W.M.] Nothwendigkeit, unbedingte, sichselbstgleichbleibende Gegenstände anzunehmen“ (Spir 1873, S. 314), wäre keine Erfahrung von Welt möglich. Was wir doch von Gegenständen eigentlich wahrnehmen, ist „eine Vielheit von Eigenschaften, Attributen oder Merkmalen“, die durch ein bestimmtes Gesetz verbunden sind, „welches macht, dass sie stets zusammen angetroffen werden.“ (ebd., S. 321) Aber einen bestimmten Gegenstand oder Körper denkt man sich weiter „als eine reale individuelle Einheit, welche gleichsam der Träger der Eigenschaften ist [...] Das Bestreben des Denkens dabei ist offenbar das, die vielen Eigenschaften bloss als verschiedene Seiten des einen untheilbaren Wesens des Dinges aufzufassen.“ (ebd., S. 321 f.) Zwischen dem Begriff der Substanz, der ursprünglich und unmittelbar aus dem Satz der Identität stammt, und der Nothwendigkeit, selbstexistierende Dinge oder Gegenstände vorzustellen, muss dann „ein logischer Zusammenhang bestehen“ (ebd., S. 131), der seinerseits dem syntaktischen Rahmen entspricht, innerhalb dessen die synthetischen Sätze und Urteile gebildet werden.

Im Fragment 19[242] bezieht sich Nietzsche auf die oben zitierte Passage aus Spirs *Forschung nach der Gewissheit...* und sagt:

„Ein bestimmter Körper ist gleich so und so viel Relationen. Relationen können nie das Wesen sein, sondern nur Folgen des Wesens. Das synthetische Urtheil beschreibt ein Ding nach seinen Folgen, d.h. *Wesen* und *Folgen* werden *identificirt*, d.h. eine *Metonymie*. Also im Wesen des synthetischen Urtheils liegt eine *Metonymie*, d.h. es ist eine *falsche Gleichung*. D.h. *die synthetische Schlüsse sind unlogisch*. [...] Der Begriff „Bleistift“ wird verwechselt mit dem „Ding“ Bleistift. Das „ist“ im synthetischen Urtheil ist falsch, es enthält eine Übertragung, zwei verschiedene Sphären werden neben einander gestellt, zwischen denen nie eine Gleichung stattfinden kann. Wir leben und denken unter lauter Wirkungen des *Unlogischen*, in Nichtwissen und Falschwissen.“ (N 1872 19[242])

Gegen Spir, der die synthetischen Urteile in einem logischen Raum verortet, dessen Basis das Gesetz der Identität als logisches Prinzip der erfahrungsmäßigen Erkenntnis ist, versteht Nietzsche hier diese Urteile als *unlogisch*, als Resultat einer semantischen Übertragung, die der Verwechslung von Wesen und Folgen korrespondiert. Was bei dieser

Betrachtungsweise im Spiel ist, haben wir schon im vorangegangenen Kapitel gesehen. Es soll hier nun gezeigt werden, inwiefern Nietzsche diese Betrachtungsweise aufgibt und auf der Grundlage einer freundlicheren Rezeption von Spirs Modell zu einem syntaktischen Verständnis der Kognition kommt.

Einer der Vorteile dieser neuen Auffassung, aus der sich die späte Theorie des Irrtums entwickelt, ist die Abwesenheit eines ontologischen Dualismus kantischer Art, der in den epistemologischen Überlegungen von *Über Wahrheit und Lüge* noch präsent war. Nietzsches Anwendung des Metapher-Begriffs für die Erklärung der Inadäquatheit unserer Vorstellungen gegenüber dem, was die eigentliche Wesenheit wäre, impliziert nämlich von vornherein diesen Dualismus. Denkt man an die Metapher als solche, die ursprünglich die Übertragung eines Wortes von seinem eigenen semantischen Feld auf ein ihm ganz fremdes bezeichnet (und dies ist eben das fundamentale Kennzeichen der Metapher, auf das Nietzsche in dieser Schrift besteht), so sieht man eindeutig, dass der Metapher-Begriff selbst schon einen Dualismus von Sinn der Art: Eigentliches / Uneigentliches in sich trägt. Durch die metaphorische Anwendung des Metapher-Begriffs auf die Kognition wird dann zwar der *semantische* Dualismus innerhalb der Sphäre des Sinns aufgehoben, womit die Idee einer eigentlichen Bedeutung im Gegensatz zu einer uneigentlichen, metaphorischen, verschwindet. Aber er wird doch auf eine *ontologische* Ebene verschoben und nimmt die Form eines Dualismus der Art: Ding-an-sich („Eigentliches“) / Vorstellung („Uneigentliches“)⁹⁰. Das ist meiner Meinung nach einer der Gründe, weshalb Nietzsche gewissermaßen gezwungen ist, auf das kantische Vokabular zu rekurren und die Existenz einer bewusstseinstranszendenten Instanz als eines Dings an sich im Rahmen seiner Überlegungen über den fiktionalen Charakter unserer Vorstellungen anzunehmen⁹¹. Indem er sich dann von dem tropologischen Begriffsrahmen distanziert und mit Begriffen wie Irrtum, Interpretation und Perspektivismus einen neuen Analyserahmen zu entwickeln anfängt, überwindet Nietzsche den Dualismus, dessen er noch gewissermaßen Komplize war. Wie ich jedoch schon angedeutet habe, ist diese neue Konzeption wiederum nicht über jeden Dualismus-Verdacht erhaben.

Trotz dieses Verdachts ist Folgendes festzustellen: während für den Nietzsche von *Über Wahrheit und Lüge* der Begriff des Dings an sich noch eine wichtige Rolle spielt als ontologische Instanz, in negativem Sinne verstanden, welcher unser Weltbild nicht

90 Siehe dazu Kofman 1972, S. 26: „D'autre part, la métaphore est liée à la perte du „propre“ entendu comme „essence“ du monde: celle-ci est indéchiffrable, l'homme ne peut en avoir que des représentations toutes „impropres““.

91 Vgl. Anm. 51 oben. Für eine detaillierte Diskussion über den Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich in Nietzsches Philosophie, siehe Riccardi 2010.

korrespondierte, ist für den mittleren und späten Nietzsche der Begriff selbst eines Dings an sich zweierlei leer. In *Menschliches, Allzumenschliches* wird er als unbeweisbar angesehen, und zwar in dem Sinne, dass die Möglichkeit der Existenz eines Dings an sich weder aufzuzeigen noch abzulehnen ist (Nietzsches Position in Bezug auf das *rein theoretische Problem* des Dings an sich ist hier streng *agnostisch*). Es wäre also immer etwas, von dem wir gar nichts aussagen können, „als ein Anders-sein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein“ und dessen Erkenntnis – gesetzt, sie wäre doch möglich – eben „die gleichgültigste aller Erkenntnis“ wäre (MA I 9). In diesem Zusammenhang berücksichtigt Nietzsche noch die Möglichkeit, dass aufgrund einer streng wissenschaftlichen Untersuchung, die „die Geschichte der Entstehung der Welt als Vorstellung ganz allmählich und schrittweise aufhellen“ kann, das Ding an sich sich uns letztlich als bedeutungslos erweisen wird (MA I 16). Und so versteht es Nietzsche ein paar Jahre später. Der Begriff selbst eines Dings an sich als Gegensatz zur Erscheinung wird dann als widerlegt betrachtet: „denn wir „erkennen“ bei weitem nicht genug, um auch so *scheiden* zu dürfen.“ (FW 354) Er wird dann nicht nur preisgegeben sondern auch erledigt zugunsten eines immanenten Verständnisses der Wirklichkeit als Welt des *Scheins*. Im Aphorismus 54 der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche:

„Was ist mir jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, - was weiß ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! Wahrlich nicht eine todte Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, daß hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist“ (FW 54).

Aus diesem Aphorismus ist ersichtlich, dass Nietzsche die Erscheinungswelt nicht mehr im Gegensatz zu einer noumenalen Instanz als dem Ding an sich, jenem unbekanntem X, auf das er noch in *Über Wahrheit und Lüge* rekurriert hatte, versteht. Dementsprechend ersetzt er den Begriff „Erscheinung“ durch den des *Scheins*, um die Idee einer angeblichen Opposition von kantischer Natur zu vermeiden. Sein Schein-Begriff besagt nämlich, dass die Vergänglichkeit und das Werden der sinnlichen Welt, die in der platonisch-idealistischen Tradition als bloßer Betrug der Sinne betrachtet wurden, eigentlich das einzige „Sein“, die einzige „Realität“ sind, und dass die vermeintliche Beharrlichkeit eines unbedingten Wesens nichts als eine Fiktion ist.

In diesem Zusammenhang greift Nietzsche auf die Veränderlichkeit der Empfindungen zurück und gibt zu verstehen, dass das, was diese im Werden angelegten Empfindungen *verdinglicht*, die syntaktischen (statischen) Kategorien des Denkens sind, die in unserem Geist

aufgrund unserer grammatischen Gewohnheiten von vornherein unbewusst vorliegen. Dieser Punkt betrifft den wichtigsten in der Einleitung dieser Arbeit erwähnten Aspekt von Nietzsches Theorie des Irrtums.

Was nun den Gedanken angeht, der Nietzsche den ersten Impuls zu dieser neuen sprachphilosophischen Auffassung der Kognition gegeben hat, sind wir wiederum auf Spir und sein Verständnis des Apriori verwiesen, das die ganze kantische transzendente Grammatik des Denkens auf den Satz der Identität zurückführt. Wir haben zwar oben gesehen, dass Nietzsche am Anfang der 70er Jahre immer noch versucht, das Spir'sche Modell in das tropologische zu übersetzen, und statt ein syntaktisches ein rein semantisches Konzept der Kognition darstellt. Wie Kevin Hill bemerkt: „In *Truth and Lie*, language is blamed for misleading us into thinking that empirical assertions can be true, given the subjectivity of sensations and the conventionality of referring expressions associated with them. In short, what troubles early Nietzsche about language is exclusively associated with reference and denotation. Syntax is scarcely mentioned.“ (Hill 2008b, S. 174) Das ist aber gar nicht der Fall, wenn es um das späte Werk geht: „By contrast, the late Nietzsche's critical discussions of language recur almost obsessively to the role that syntax plays in shaping our thought“ (ebd.).

Die ersten Anzeichen dieses obsessiven Rekurs auf die Rolle der Syntax als kategorisierender Struktur, das Nietzsches Spätwerk durchaus kennzeichnet, können schon in *Menschliches, Allzumenschliches* getroffen werden und scheinen besonders auf Spir zurückzugreifen. Im Aphorismus 11 des ersten Bands des vorliegenden Werks, dessen Titel: „*Die Sprache als vermeintliche Wissenschaft*“ lautet, schreibt Nietzsche: „Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur liegt darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er *für so fest hielt*, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und zum Herrn derselben zu machen.“ (MA I 11 – Hervorhebung, W.M.) Nietzsche zufolge haben sich die Vernunft und die Wissenschaft allein auf der Grundlage der durch die Sprachstrukturen etablierten *Festigkeit* entwickelt. Diese weist wiederum auf die dem „Glauben an die Sprache“ zu Grunde liegende Voraussetzung, aus der weiterhin auch die Logik und die Mathematik entspringen, dass es gleiche Dinge gibt, dass es überhaupt sich-selbst-identische Dinge gibt. Diese Voraussetzung und dieser Glaube beruhen ihrerseits auf der subjektiven Grundnotwendigkeit, gleichbleibende Substanzen in der Welt zu erkennen, wie Nietzsche im Aphorismus 18, Spir heranziehend, suggeriert⁹². Spir

92 „Wenn einmal die Entstehungsgeschichte des Denkens geschrieben ist, so wird auch der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers von einem neuen Lichte erhellt dastehen: „Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem

wird zwar nicht namentlich zitiert, aber wie schon Paolo d'Iorio gezeigt hat (d'Iorio 1993, S. 274), ist der referierte „ausgezeichnete Logiker“, von dem am Anfang des Aphorismus die Rede ist, offensichtlich Spir.

Nietzsche ist in diesem Moment dann schon mit der Ansicht einverstanden, dass unsere Erkenntnis der Welt durch ein subjektives apriorisches Gesetz bedingt ist, das uns nicht nur ermöglicht sondern gar nötigt, die aufeinander folgenden Empfindungen in bestimmten Einheiten zusammenzufassen, um dadurch Vorstellungen von Gegenständen als „mit sich selbst identischen, also selbstexistierenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren“ Wesen zu gewinnen (MA I 18). Aber gegen Spir will er aufweisen, dass dieses Gesetz keinen transzendentalen Status im Sinne einer festen und ahistorischen Struktur, sondern den Status einer organischen Not hat. Diese Auffassung gründet Nietzsche auf eine wissenschaftliche Vermutung: mithilfe der wissenschaftlichen Untersuchung sollte nämlich gezeigt werden, „wie allmählich, in den niederen Organismen, dieser Hang entsteht“, der als ein „Urglaube alles Organischen“ betrachtet werden kann (ebd.). Diesem Urglaube korrespondiert die Urstufe des Logischen, die dafür verantwortlich ist, dass Etwas in der Welt überhaupt als *Eins* „erkannt“ wird. Nach Nietzsche hat diese erste Stufe des Logischen weiterhin schon eine urteilsmäßige Natur⁹³ und enthält, wenn auch nur in einer primitiven Form (das Kausalitätsprinzip z.B. ist davon weit entfernt⁹⁴), die Grundlage für die Entwicklung aller logischen Gesetze, die unsere Urteile überhaupt beherrschen.

Daraus ist also ersichtlich, dass Nietzsche am Ende der 70er Jahre schon die Ansicht vertritt, die dann im Spätwerk noch eindeutiger zu Tage tritt, dass die unserer Kognition zugrundeliegenden Vorgänge eine syntaktisch-urteilsmäßige Natur haben, welche mit unseren sprachlichen Kategorien unzertrennlich verbunden ist. Was in dieser Konzeption dann im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht auftritt, ist eine Art kategorialer Syntax des Denkens, die strukturierend ist für unsere Erfahrung und bei unserer Apprehension der Welt eine *analoge* Rolle zu derjenigen der Verstandesbegriffe in Kants Auffassung spielt⁹⁵. In diesem Zusammenhang hat die Wahrnehmung eine prädikative Natur; sie ist syntaktisch strukturiert und impliziert Operationen, die auf Urteilsfunktionen beruhen. Die Ähnlichkeiten zwischen Nietzsches Überlegungen über die sprachlichen Kategorien in *Menschliches*,

eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistierenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.“ Auch dieses Gesetz, welches hier „ursprünglich“ genannt wird, ist geworden: es wird einmal gezeigt werden, wie allmählich, in den niederen Organismen, dieser Hang entsteht“ (MA I 18).

93 „Die erste Stufe des Logischen ist das Urtheil; dessen Wesen [...] im Glauben [besteht].“ (ebd.)

94 Zum Kausalität-Begriff siehe unten S. 70 ff.

95 Siehe dazu Habermas 1968, S. 251 f.

Allzumenschliches und seiner späten Grammatik-Kritik⁹⁶ sind im Aphorismus 19 des ersteren Werks, wo von den Gesetzen der Zahlen die Rede ist, noch eindeutiger. Diese Gesetze hätten sich auf der Grundlage der Voraussetzung entwickelt, „dass es mehrere gleiche Dinge gebe [...], mindestens dass es Dinge gebe [...]. Die Annahme der Vielheit setzt immer voraus, dass es *Etwas* gebe, das vielfach vorkommt: aber gerade hier schon waltet der Irrthum, schon da fingieren wir Wesen, Einheiten, die es nicht giebt.“ (MA I 19) Die Wissenschaft ist voller solchen Annahmen. Selbst dort, wo man immer versucht hat, alles Dinghafte in Bewegung aufzulösen, wird man zur Annahme eines Substrats als eines aller Bewegung zugrundeliegenden Atoms gezwungen:

„Da fühlen wir uns immer noch zur Annahme eines „Dings“ oder stofflichen „Substrats“, das bewegt wird, gezwungen, während die ganze wissenschaftliche Procedur eben die Aufgabe verfolgt hat, alles Dinghafte (Stoffliche) in Bewegung aufzulösen: wir scheiden auch hier noch mit unserer Empfindungen Bewegendes und Bewegtes und kommen aus diesem Zirkel nicht heraus, weil der Glaube an Dinge mit unserem Wesen von Alters her verknötet ist.“⁹⁷

II.2. Das Subjekt-Prädikat-Schema

Wir haben im vorangegangenen Kapitel gesehen, dass Nietzsche zwar schon 1869 in dem Text *Vom Ursprung der Sprache* eine Überlegung über die Natur der Sprache unter dem Einfluss von Eduard von Hartmann skizziert, die sich auf deren strukturell-syntaktischen Aspekt bezieht. In diesem Zusammenhang wird schon auf das grammatische Subjekt-Prädikat-Schema als Ursprung unserer Begriffe von Substanz und Akzidenz angespielt. Dieses Schema gehöre einer Art Tiefengrammatik an, einer Grundstruktur, die der Entwicklung aller einzelnen Sprache unbewusst zugrunde liege und als Erzeugnis des

96 Zur Beziehung zwischen den auf Spir zurückzuführenden Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches* und Nietzsches später Kritik an der Grammatik, vgl. Simon 1972, S. 5 f.

97 Was diesen Gedanken angeht, der einige Jahre später in systematischerer Form und bezogen auf die Kritik an der grammatischen Subjekt-Prädikat-Funktion auftritt, sei hier auch auf Langes Einfluss auf Nietzsche verwiesen. Lange schreibt nämlich in seiner *Geschichte des Materialismus*: „der unbegriffene oder unbegreifliche Rest unserer Analyse ist stets der Stoff, wir mögen nun so weit vorschreiten, wie wir wollen. Dasjenige, was wir vom Wesen eines Körpers begriffen haben, nennen wir Eigenschaften des Stoffes, und die Eigenschaften führen wir zurück auf „Kräfte“. Daraus ergibt sich, dass der Stoff allemal dasjenige ist, was wir nicht weiter in Kräfte auflösen können oder wollen. Unser „Hang zur Personification“ oder wenn man mit Kant reden will, was auf dasselbe hinauskommt, die Kategorie des Substanz nöthigt uns stets den einen dieser Begriffe als Subjekt, den andern als Prädikat aufzufassen. Indem wir das Ding Schritt für Schritt auflösen, bleibt uns immer der noch nicht aufgelöste Rest, der Stoff, der wahre Repräsentant des Dinges. Ihm schreiben wir daher die entdeckten Eigenschaften zu. So enthüllt sich die grosse Wahrheit „kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff“ als eine bloße Folge des Satzes „kein Subjekt ohne Prädikat, kein Prädikat ohne Subjekt“ (Lange 1875, S. 205). Ein anderer Name, der auf Nietzsche auch einen großen Einfluss in Bezug auf diese Problematik gewirkt haben muss, ist Boscovich, dessen Hauptthese uns im Laufe dieses Kapitels und im letzten Kapitel dieser Arbeit kurz beschäftigen werden.

Instinkts zu betrachten sei. Instinkt sei seinerseits der unbewusste und zweckmäßige Grund der Entfaltung menschlicher Sprache, wie er bei den Bienen und bei Tieren überhaupt tätig ist (US, S. 186). Nietzsche sieht aber den Instinkt in diesem Zusammenhang nicht aus einer physiologischen Perspektive, also nicht als „Folge der körperlichen Organisation, nicht [als] Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist“ (ebd.), sondern, von Hartmanns Begriff des Unbewussten ausgehend, als etwas, das dem *Charakter* entspringt und „eins mit dem innersten Kern eines Wesens“ ist (ebd.). Charakter heißt hier im Sinne Hartmanns etwa ein innerer Trieb des Individuums, der seinen individuellen Willen gemäß unbewussten Zwecken bestimmt und es dadurch zu bestimmten Handlungen treibt. Instinkt und Charakter sind also zwar verschiedene Bestimmtheiten eines Lebewesens, die aber unzertrennlich miteinander verbunden sind. Hartmanns Definition von Instinkt, die am Anfang des Kapitels „Das Unbewusste im Instinct“ seines Hauptwerks präsentiert wird, lautet: „*Instinct ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks*“ (Hartmann 1869, S. 54) Für Nietzsche wäre dann das eigentliche Problem der Philosophie eben diese „unendliche Zweckmäßigkeit der Organismen und die Bewußtlosigkeit bei ihrem Entstehn.“ (US, S. 186)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die in *Vom Ursprung der Sprache* dargestellte Idee einer unbewussten Grundstruktur der Sprache, die im Instinkt lokalisiert ist, Hartmanns *metaphysischer Theorie des Unbewussten* verdankt, die mit Schopenhauers Willensmetaphysik eng verwandt ist⁹⁸. Nietzsches späte Grammatik-Kritik ist hingegen von dieser metaphysischen Ansicht weit entfernt. Zwar scheint er die These zu vertreten, dass es eine Art universaler Grammatik gibt, die jeder einzelnen Sprache zu Grunde liegt. *Diese universale Grammatik ist, meines Erachtens, auf den kategorialen Zusammenhang zwischen dem Satz der Identität als Grundgesetz des Denkens (im Spir'schen Sinne) und dem unsere Erfahrung bestimmenden Schema der Substantialität und Kausalität zurückzuführen, das sich in der Sprache durch das Subjekt-Prädikat-Schema kristallisiert und somit der Einheit des Ich als Substanz und Ursache korrespondiert.* Wichtig für Nietzsche ist aber auch die Hervorhebung der historischen und kulturellen Bedingtheit von Sprachen, deren syntaktische Strukturen variant wären. Dafür spricht seine These im Aphorismus 20 aus *Jenseits von Gut und Böse*, „Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) [würden] mit grosser Wahrscheinlichkeit anders „in die Welt“ blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner.“ (JGB 20) Hier ist also darauf hinzuweisen, dass die Herrschaft der

98 Vgl. dazu Crawford 1988, SS. 51-66.

grammatischen Funktionen in den Überlegungen der 80er Jahre nichts mit einer Grundstruktur zu tun hat, die letztlich auf einer metaphysischen Instanz wie Hartmanns Unbewusstem beruhe. Dagegen ist nach Nietzsche „der Bann bestimmter grammatischer Funktionen [] im letzten Grunde der Bann *physiologischer* Werthurtheile und Rasse-Bedingungen.“ (ebd.)⁹⁹

Dies einmal gesagt, soll man auf jenen anderen Punkt von Nietzsches später Sprachauffassung aufmerksam machen, der dem Gedanken einer universalen Grammatik zu entsprechen scheint. So wichtig diese Anmerkung zur einzelsprachlichen und kulturellen Bedingtheit der grammatischen Funktionen für das Verständnis von Nietzsches Kultur- und Sprachkritik sein mag, darf man nicht übersehen, dass er unter dem kategorialen Gefüge der Satzgrammatik doch etwas wie eine universale Struktur anzunehmen scheint (obwohl sie gar nicht metaphysisch verstanden wird). Diese kommt zwar in verschiedenen Formen zum Ausdruck, die einzelsprachlich variant sind, geht doch aber jeder dieser Formen voraus, und zwar als Voraussetzung für allen möglichen Gedanken. In diesem Zusammenhang wäre Denken immer etwas, dem dieses kategoriale Grundschema immer schon zu Grunde liegt. „„Denken“ ist nach Nietzsche „interpretierende“ *Rückübersetzung* in die Vorstellung einer Sprache, die dem Sprachbegriff einer universalen Grammatik entsprechen würde.“ (Simon 1972, S. 11 f.)¹⁰⁰ Deswegen können Gedanken überhaupt in andere Sprachen übersetzt werden, selbst wenn die vorliegenden einzelnen Syntaxen unterschiedlich sind, und selbst wenn gewisse *semantische Nuancen* nicht ohne Verlust übertragen werden können. Joseph Simon schreibt in diesem Sinne: „Das impliziert den Gedanken einer universalen Grammatik einer *jeden* Sprache, die diese Übersetzung regelt, d.h. die Vorstellung, Sprachliches könne von seiner jeweiligen Ausdrucksform ausgehend auf eine „tieferliegende“ *allgemeinere* Form ohne Verlust an Bedeutung reduziert werden“ (ebd.). Diese tieferliegende allgemeinere Form der Sprache bleibt uns immer verbindlich, was bedeutet, dass wir im Denken überhaupt der Funktionen einer bestimmten Grammatik stets unterliegen.

Nach Nietzsche können wir nämlich nur in der sprachlichen Form denken und würden

⁹⁹ Dadurch wäre Crawfords These einer durchgängigen Kontinuität zwischen den sprachphilosophischen Überlegungen des jungen und des späteren Nietzsche weiter widerlegt. Vgl. S. 54 f. oben.

¹⁰⁰In seinem 1984 veröffentlichten Artikel: „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff“ vertritt Joseph Simon jedoch die Ansicht, „daß Nietzsches Denken keine „Tiefengrammatik“ *hinter* der Grammatik historischer Sprachen ansetzt.“ (Simon 1984, S. 30) Es scheint uns aber, wie schon angedeutet, dass das Schema der Substanz und der Kausalität, das dem grammatischen Subjekt-Prädikat-Schema und also der Einheit des Ich als Substanz und Ursache korrespondiert, doch zu einer Art Tiefengrammatik gehört, die sich nicht auf einzelsprachlich variante Syntaxen zurückführen lässt, sonder dem Denken *als solchen*, d.h. als interpretierender Zurückbindung an bestimmte verdinglichende Kategorien, zugrunde liegt.

einfach aufhören zu rasonieren, „wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen“ (N 1886 5[22]). Das heißt: um überhaupt denken zu können, müssen wir von vornherein an die jedem Urteil zugrundeliegenden syntaktischen Kategorien *glauben*, die wiederum dem Subjekt-Prädikat-Schema korrespondieren. Gerade dieser Glaube an das kategoriale Gefüge der Satzgrammatik, „*welches wir nicht abwerfen können*“ (ebd.), zwingt uns zur Annahme von Substanzen und Kausalrelationen: *und zwar in dem Sinne, dass wir den syntaktischen Ort des Subjekts als Substrats, worauf sich alle Prädikate beziehen, mit dem Begriff einer im Wesen gleichbleibenden Substanz und dementsprechend zugleich den syntaktischen Ort der Prädikat mit dem Begriff der auf die Substanz bezogenen Akzidenz erfüllen*. Irgend eine Veränderung an der Substanz wird mithin als *akzidentell* verstanden, wobei die Substanz als im Wesen stets dieselbe bleibend, also als Substrat (Subjekt) aller möglichen Veränderungen (Prädikate) gesehen wird. „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen*“ (N 1886 7[54]) und alle Veränderungen als *bedingt* durch ein *Bedingendes* zu sehen¹⁰¹, ist die notwendige Folge der Anwendung jenes kategorialen Gefüges auf die Erfahrungswelt. Diesen Gedanken können wir besser verstehen, wenn wir noch einmal auf Spir, mit dem sich Nietzsche zu dieser Zeit wieder befasst hat, und sein Verständnis des Ursprungs unseres Begriffs der Kausalität zurückgreifen.

Wir haben gesehen, dass Spir das ursprüngliche Gesetz des Denkens als dasjenige betrachtet, demzufolge „jedes Object an sich, seinen eigenen Wesen nach mit sich selbst identisch ist.“ (Spir 1877, S. 255)¹⁰² Dieser Begriff eines mit sich selbst identischen Objekts fällt im Grund mit dem Begriff des Unbedingten zusammen. Identität mit sich ist, in diesem Sinne, der ursprüngliche und unbedingte Zustand jedes Gegenstands an sich. Veränderung heißt ihrerseits, so Spir, „eine *Nichtidentität* oder *Nichtübereinstimmung* des sich Veränderten

101 Vgl. N 1886 4[8]: „ja im Grunde ist selbst schon der Glaube an Ursache und Wirkung, an *conditio* und *conditionatum* nur ein Einzelfall des ersten und allgemeinen Glaubens, unsres Urglaubens an Subjekt und Prädikat (nämlich als die Behauptung, daß jede Wirkung eine Thätigkeit sei und daß jedes Bedingte einen Bedingenden, jede Thätigkeit einen Thäter, kurz ein Subjekt voraussetze)“.

102 Wie aber schon erwähnt, wird das, was Spir als das Grundgesetz des Denkens im streng transzendentalen Sinne versteht, von Nietzsche als eine psychologische, ja organische Nötigung angesehen, die eine Geschichte hat, d.h. geworden ist. Siehe dazu die Ausführungen auf S. 64 oben, die sich auf den Aphorismus 18 von *Menschliches, Allzumenschliches* beziehen. Vgl. dazu auch MA 2: „Erbfehler der Philosophen. — Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben an's Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen „der Mensch“ als eine *aeterna veritas*, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniß über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; [...] Nun ist alles Wesentliche der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen vier tausend Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht viel mehr verändert haben. Da sieht aber der Philosoph „Instincte“ am gegenwärtigen Menschen und nimmt an, dass diese zu den unveränderlichen Thatsachen des Menschen gehören und insofern einen Schlüssel zum Verständniß der Welt überhaupt abgeben können; [...] Alles aber ist geworden“.

mit ihm selber.“ (ebd.) Folglich kann sie nicht zum eigenen Wesen des Objekts gehören, welches an sich als eine unbedingte Einheit zu verstehen ist. Also muss Veränderung notwendigerweise *bedingt* sein, und zwar durch etwas, *das nicht dieses Objekt selbst ist*: „und das ist es gerade, was der Satz der Causalität aussagt: Keine Veränderung ohne Ursache.“ (ebd. S. 256) Daraus ergibt sich, dass der Begriff der Kausalität verstanden werden muss als Folge der Anwendung des ursprünglichen Begriffs „*a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge[], welcher in dem logischen Satz der Identität seinen Ausdruck findet“ auf „die Tatsache der Veränderung, welche lediglich aus der Erfahrung erkannt werden kann.“ (ebd. S. 247 f.)¹⁰³

Weiterhin können Substanzen, ihrem inneren Wesen nach, so Spir, nicht Ursache der Veränderung sein. Veränderung ist nämlich immer *verursacht*, d.h. *bedingt*, was dem Begriff des unbedingten Wesens eines Dings völlig fremd ist. Spir zufolge kann also aus dem Zustande der Identität mit sich, „welcher dem Wesen der Dinge an sich eigen ist“, keine Veränderung hervorgehen. Ursache, d.h. Bedingendes, kann folglich nur andere Veränderung sein: „Damit eine Veränderung eintritt, muss also vorher eine andere Veränderung vorgefallen sein, die sie veranlasst, und so weiter rückwärts ins Unendliche.“ (ebd. S. 257) Dieser Rückgang ins Unendliche macht aber ein eigentliches Verständnis der Kausalität und des Grunds der Veränderung überhaupt unmöglich. Anders gesagt: man kommt nie zu einer eigentlichen Erklärung des Wechsels in der Welt; man wird stets bloß auf andere Ursachen, auf andere Veränderungen verwiesen, ohne an einem Punkt halten zu können. Das ist ein grundlegender Aspekt dessen, was Spir im klaren Anschluss an Kant „die fundamentale Antinomie“ nennt. Jede Veränderung sei bedingt. Das Bedingende überhaupt, als solches, müsse wiederum letztlich unbedingt sein, damit es als letzter Grund jedes Bedingten gedacht werden könne. Aber eigentlich könne das Unbedingte nicht bedingend sein, da aus dem Zustand der absoluten Identität mit sich, der dem unbedingten Wesen der Dinge eigen ist, keine Veränderung hervorgehen könne. Daher sei das Erkennen der empirischen Welt durch eine Antinomie geprägt, sofern es durch die Suche nach der letzten Ursache des Geschehens diese Suche selbst zum Scheitern verurteilt. „Soll das Bedingte überhaupt, als solches eine Bedingung haben, so muss diese nothwendig unbedingt sein. Dass nun das Bedingte als solches keine Bedingung haben kann, dass das Unbedingte nie als Bedingung oder Ursache und eine Ursache oder Bedingung nie als unbedingt gedacht werden kann, darin besteht die fundamentale Antinomie.“ (Spir 1877 I, S. 378) Wie Karl-Heinz Dickopp in seinem Artikel

¹⁰³Vgl. dazu Green 2002, S. 76.

über das Verhältnis Nietzsches zu Spir und Teichmüller andeutet, ist das Erkennen bei Spir also deswegen widersprüchlich, „weil es sich immer schon nach dem Satz vom Grund vollzieht, wonach für jede Veränderung eine Ursache gefordert wird. Aber deshalb macht das Erkennen sich selbst eine erste Ursache unzugänglich. Es kann nicht zum Grund der Welt vordringen.“ (Dickopp 1970, S. 55 f.) Demzufolge kann der Tatsache, dass es überhaupt Geschehen und Veränderung gibt, kein Grund zugeschrieben werden; nach einem solchen Grund dürften wir ja überhaupt nicht fragen.¹⁰⁴

Allerdings zieht Spir in diesem Kontext noch das gewöhnliche Verständnis der Kausalität in Betracht, die diese Schwierigkeit (nämlich den Rückgang ins Unendliche bei der Erklärung der Kausalketten) durch eine einfache, aus seiner Sicht aber inadäquate Interpretation des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs gewissermaßen aufhebt. Hier geht es um die Vorstellung, dass alles Wirken auf einen Gegenstand oder eine Substanz ein Leiden hervorruft und dieses wiederum verursacht wird durch einen anderen Gegenstand oder eine andere Substanz (Spir 1877 I, S. 261). Kausalität wird in diesem Sinne als eine Relation zwischen einer gegenständlichen oder substanziellen Ursache und ihrer Wirkung auf eine andere Substanz verstanden. Folglich wäre Substanz als ein Täter zu betrachten, dem ein Tun, also ein Wirken entspringt. Wie Michel Green sagt: „The everyday notion of causality treats substances as if they were free agents that could draw change from within themselves.“ (Green 2002, S. 78) Das ist eben der Hauptpunkt von Nietzsches psychologischer Analyse unseres Kausalität-Begriffs¹⁰⁵.

104Vgl. Green 2002, S. 77.

105Auch in der ersten Auflage von *Denken und Wirklichkeit* (1873) finden wir eine Betrachtung unseres Begriffs der Kausalität mit Hinsicht auf dieses Freies-Agens-Schema angewendet auf die Erkenntnis der äusseren Welt. Spir stellt die Frage: „wird man vielleicht sagen, dass wir uns selber unmittelbar als Ursachen anschauen und dann nach Analogie mit uns selbst die äusseren Ursache auffassen?“ (Spir 1873, S. 125) Obwohl er diese Frage negativ beantwortet, und zwar weil „wir die äusseren Dinge (nämlich die Körper) als etwas von uns dem Wesen nach ganz Verschiedenes erkennen“ (ebd.), schreibt er in einer Anmerkung auf derselben Seite: „Wenn es aber heissen soll, dass wir anfangs alle Körper als *beseelt* erkennen, so ist dies eine nicht ungegründete Ansicht; nur darf man nicht vergessen, dass die Erkenntnis der Beseelung der Körper eine dem Wesen nach nothwendig spätere ist. Andere Seelen können wir schlechterdings nicht anders erkennen, als durch einen inductiven Schluss von gewissen Veränderungen der Körper selbst auf deren uns ähnliche Ursachen. Dazu müssen aber die Körper eben schon als äussere Gegenstände erkannt worden sein, sonst würden wir von anderen Seelen nichts wissen.“ (ebd.) Die Idee, dass wir die zwischen den Körpern der Außenwelt wirkende Kausalität nach Analogie mit uns selbst, d.h. als Kausalität zwischen beseelten Körpern, erkennen, war dem jungen Nietzsche schon vertraut. Unter den Fragmenten aus der Zeit zwischen 1872 und 1873, als er sich zum ersten Mal mit Spir befasst hat, finden wir die folgende Stelle: „Die einzige Kausalität, die uns bewußt ist, ist zwischen Wollen und Thun – diese übertragen wir auf alle Dinge und deuten uns das Verhältniß von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen.“ (N 1872 19[209]) Spir darf aber nicht die einzige Quelle Nietzsches für diese Idee gewesen sein. In der oben angeführten Stelle aus der ersten Auflage seines Werks zitiert Spir Friedrich Überwegs *System der Logik* (3. Auflage, 1868, S. 78), der seinerseits Schleiermacher erwähnt als den ersten, der richtig erkannt hat, „dass bei der Erkenntnis des Seins ausser uns die Setzung einer Mehrheit beseelter Subjecte die erste ist“ (Spir 1873, S. 125).

Das Prinzip seiner Analyse kann folgendermaßen zusammengefasst werden: wir denken uns jeden Gegenstand an sich als unveränderlich. Soll irgendeine Veränderung auftreten, suchen wir sofort nach deren Grund. Damit suchen wir „nach Dingen, um zu erklären, weshalb sich etwas verändert hat.“ (N 1888 14[98]) Bei dieser Suche wenden wir sofort unser Subjekt-Prädikat-Schema auf das Geschehen an und setzen für jedes Bedingte, für jedes Wirken und Leiden ein Unbedingtes, einen Urheber voraus. Dies macht unsere kognitive Auslegung jedes Geschehens aus. „Die Auslegung eines Geschehens als *entweder* Thun *oder* Leiden – also jedes Thun ein Leiden – sagt: jede Veränderung, jedes Anderswerden setzt einen Urheber voraus und einen, *an dem* „verändert“ wird.“ (N 1885 2[145])¹⁰⁶

Somit wird die Substanz sowohl zum Träger der Akzidenzen als auch zum Täter, d.h. zur Ursache bestimmter Prozesse, bei denen Veränderungen auf andere Substanzen *gewirkt werden*. Es verhält sich in unserem Denken also folgendermaßen:

„alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte
In jedem Urtheile steckt der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; und dieser letztere Gabe (nämlich als die Behauptung daß jede Wirkung Thätigkeit sei und daß jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze) ist sogar nur ein Einzelfall des ersteren, so daß der Glaube als Grundglaube übrig bleibt: es giebt Subjekte“ (N 1885 2[83]).

Der Grundglaube, von dem in diesem Fragment die Rede ist, nämlich der Glaube, dass es Subjekte (d.h. wirkende Substanzen) gibt, wird von Nietzsche in *Götzen-Dämmerung genealogisch-psychologisch* ergründet, wobei er sich letztlich als eine Projektion des als kausal interpretierten Bewusstseinszustands und inneren Geschehens auf die Welt überhaupt erweist. Da wird zunächst das Bewusstsein oder das Ich im Akt des Willens als Ursache geglaubt, als Substanz, welcher Gedanken und Handlungen entspringen. Dass unser Wille die Ursache unserer Handlungen sei, und dass diese Ursache wiederum im Bewusstsein zu finden sei, ist nach Nietzsche als die grundlegende „innere Tatsache“ interpretiert worden, aus der wir unser „Wissen“ um die Ursächlichkeit überhaupt genommen haben. „Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit *auf der That zu ertappen*.“ (GD „Die vier grossen Irrthümer“ 3) Der Glaube am Willen als Ursache sei in diesem Sinne die erste und überzeugendste „innere Tatsache“, aus der sich „die Conception eines Bewusstseins („Geistes“) als Ursache und später noch die des Ich (des „Subjekts“) als Ursache“ herausgebildet hätten (ebd.). Diese Konzeption des Willens, des Geistes und des Ichs als Ursache werde dann auf das äußere Geschehen projiziert, wobei der

¹⁰⁶Vgl. dazu auch N 1888 14[98]: „Unser „Verständnis eines Geschehens“ bestand darin, daß wir ein Subjekt erfanden welches verantwortlich wurde dafür, daß etwas geschah und wie es geschah.“

„Begriff Sein aus dem Begriff Ich“ herausgenommen und auf die Welt übertragen werde. Aus dieser Projektion entstehe die Erscheinungswelt als eine Ursachen-Welt, als eine Dingwelt überhaupt. Der Mensch „hat die „Dinge“ als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache.“ (ebd.)¹⁰⁷

Wir haben hier also eine Art dreifaches Schema, das sich in drei Momente des vorstellenden Bewusstseins entfaltet und durch folgende Figuren gekennzeichnet werden kann: die *Täter-Tun-Figur*, die primär dem Moment des *willenshaften Bewusstseins* entspricht und als die erste innere Tatsache angesehen wird; die *Subjekt-Prädikat-Figur*, die der Übertragung dieser inneren Tatsache auf das Moment der *dem kognitiven Bewusstsein zugrundeliegenden Syntax* korrespondiert; und die *Ursache-Wirkung-Figur*, die dem Moment des *projektiven Bewusstseins* angehört und dafür verantwortlich ist, die erste Täter-Tun-Figur mittels des Subjekt-Prädikat-Schemas, in dem sie eine feste Form findet, auf eine Außenwelt anzuwenden. Diese drei Momente oder Figuren eines einzigen dreifachen Schemas betreffen jeweils das illusorische Gefühl der Freiheit des Willens, die syntaktischen Funktionen der Sprach-Metaphysik und die von uns fest-gestellten Kausalrelationen zwischen den Gegenständen in der Welt.

Dass dieses Schema sich weiterhin durch die Struktur der Satzgrammatik auszeichnet und in den grammatischen Funktionen kristallisiert, ist an mehreren Stellen von Nietzsches Werk klar. Im Aphorismus 4 des Kapitels: „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ aus *Götzen-Dämmerung* wird auf die „Sprach-Metaphysik, auf deutsch: die *Vernunft*“ angespielt, durch deren Verführung wir gezwungen sind, alles Geschehen gemäß dem Subjekt-Prädikat-Schema in Täter und Tun einzuteilen. Dafür spricht auch ein Fragment aus dem Nachlass von 1885:

„Die Trennung des „Thuns“ vom „Thuenden“, des Geschehens von einem <Etwas>, das geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist, – der Versuch das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungs-Wechsel von „Seiendem“, von Bleibendem: diese alte Mythologie hat den Glauben an „Ursache und Wirkung“ festgestellt, nachdem er in den sprachlichen grammatikalischen Funktionen eine feste Form gefunden hatte.“ (N 1885 2[139])

Das heißt letztlich: wir stehen einem kontinuierlichen Geschehen gegenüber, von dem wir durch das in den grammatischen Gewohnheiten unseres Denkens gewurzelte Schema

¹⁰⁷Vgl. dazu auch FW 127 und N 1881 12[63]. Was die oben erwähnte Schwierigkeit in Spirs Analyse des Kausalität-Begriffs angeht, nämlich den Rückgang ins Unendliche bei der Erklärung der Kausalketten, bemerkt Michel Green zutreffend: „The paradigm of human agency is deeply attractive to someone seeking to explain change because human agency appears to provide a cause of change that does not itself depend upon a prior change. When a human agent acts, the *self*, understood as an independent substance, is presumed to have generated the change.“ (Green 2002, S. 82)

diskrete Teile diskriminieren und in eine Kausalrelation zueinander setzen¹⁰⁸. „Erst die „Trennung des „Thuns“ vom „Thuenden““ löst das Ineinander eines Prozeß des Werdens in ein Nacheinander kausaler Bedingtheit auf.“ (Stingelin 1996, S. 125) Unter der Kategorie von „Tuenden“ (Subjekt, Substanz, Träger) sind weiterhin die physikalischen Begriffe von Stoff, Materie und Atom zu finden, die in unserer Perspektive als letztes Substrat jeder Kraftwirkung oder als ihr zu Grunde liegendes „Sein“ innerhalb eines Geschehens fungieren. Nietzsche schreibt diesbezüglich in der *Genealogie der Moral*:

„Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt“ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen.“ (GM I 13)

An einer anderen Stelle aus *Götzen-Dämmerung* heißt es: „Und selbst noch Ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrthum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in ihrem Atom rückständig!“ (GD „Die vier grossen Irrthümer“ 3) Auch im Aphorismus 17 aus *Jenseits von Gut und Böse* wird dieser Punkt angesprochen: „Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit [...]. Ungefähr nach dem gleichen Schema suchte die ältere Atomistik zu der „Kraft“, die wirkt, noch ein Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom.“¹⁰⁹

Es geht hier letztlich um unsere Anwendung des Sein-Begriffs¹¹⁰ auf alles Geschehen, wodurch allein wir Stücke davon isolieren und als wirkende Substanzen interpretieren. Der metaphysische Seinsbegriff, der uns zur Annahme solcher Begriffe wie Substanz und Kausalität zwingt, hat also die „Sprache zum beständigen Anwalt“ (GD „Die „Vernunft“ in der Philosophie 5)¹¹¹. Denken können wir aber nur unter der Herrschaft ihrer Akte. Nietzsches Kritik an der Grammatik hat dann schließlich zum Ziel, auf die durch die grammatischen Kategorien der Sprache geschmuggelte Metaphysik hinzuweisen, ohne aber diese selber völlig loswerden zu können. Wenn alles Denken durch eine gemeinsame Philosophie der Grammatik notwendigerweise beherrscht ist, dann muss auch die kritische Reflexion über die

108Vgl. dazu auch FW 112: „Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie, – in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren.“

109Vgl. dazu auch N 1888 14[98]: „Selbst noch das Atom ist ein solches hinzugedachtes „Ding“ und „Ursubjekt““. Im Aphorismus 12 aus *Jenseits von Gut und Böse* bringt Nietzsche seine Kritik des Atomismus unter dem Einfluss von Roger Boscovich zur Sprache und bezieht sie auch weiter auf die Seelen-Atomistik. Siehe dazu S. 78 f. unten.

110Der Gedanke, der Begriff des Atoms sei Resultat einer Übertragung des monistischen Sein-Begriffs parmenideischer Herkunft – dem letztlich auch der Gott-Begriff entspreche (vgl. FW 109) – in eine pluralistische Theorie, findet sich schon in der Schrift über die griechischen Philosophen (vgl. PHG 13).

111Vgl. auch N 1888 14[98]: „Es gibt weder Ursachen, noch Wirkungen. Sprachlich wissen wir davon nicht loszukommen.“

Grenzen und die Natur der Sprache durch dasselbe Schema bedingt sein, das die Metaphysik zu ihren Hypostasierungen verführt. „Die *Reflexion* der Sprache“, behauptet Joseph Simon diesbezüglich, „kann das Schema nicht ablegen.“ (Simon 1972, S. 25) Eben darin ist Nietzsches Furcht gegründet, „wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“ (GD „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ 5).

II.3. Nietzsches Kritik des *cogito*

Unmittelbar verbunden mit Nietzsches Kritik am grammatischen Subjekt-Prädikat-Schema ist seine Kritik des *cogito* oder *Ich-denke*. Diese wird in drei Aphorismen aus *Jenseits von Gut und Böse* aus drei verschiedenen Perspektiven dargestellt, nämlich den Aphorismen 16 und 17 des ersten Hauptstücks: „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ und dem Aphorismus 54 des dritten Hauptstücks: „Das religiöse Wesen“. Außerdem findet man eine Reihe von Aufzeichnungen in dem Nachlass aus dieser Zeit, die dieses Thema direkt oder indirekt ansprechen¹¹². Ausgangspunkt für diese Kritik ist zuallererst offensichtlich die cartesische Formulierung: *cogito, ergo sum*, so, wie sie sich in der Geschichte der Philosophie eingebürgert hat¹¹³. Bei dieser Formulierung wird nämlich das Denken als etwas verstanden,

112Vgl. z.B. N 1885 36[26], 38[3], 40[16], 40[20], 40[22], 40[23], 40[24] und 40[25].

113Zwar findet man die Formel *cogito, ergo sum* in keiner von Descartes selbst veröffentlichten Schriften. Wie Loukidelis hinweist (vgl. Loukidelis 2005, S. 300), findet sie sich in einem Brief Descartes' an Regius von Januar 1642. Aber das cartesische *cogito* hat sich trotzdem in der Philosophiegeschichte eben durch diese Formulierung kristallisiert. Es ist weiterhin schwierig, die genaue Dimension von Nietzsches Auseinandersetzung mit Descartes selber zu bestimmen. Freilich war Nietzsche mit dem cartesischen *cogito* und der damit zusammenhängenden Auffassung des Subjekts und des Menschen überhaupt als denkenden Substanz vertraut und hat in seinen späteren Überlegungen versucht, diese Auffassung als eine Verführung seitens der Grammatik zu entlarven. Allerdings wird sein Verhältnis zu Descartes und dessen Hauptthese immer durch zeitgenössischen Philosophen vermittelt, insbesondere Afrikan Spir und Gustav Teichmüller. Ersterer sieht Descartes' eigentliches Verdienst darin, „dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d.h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und dass er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewusstseins selbst das unmittelbar Gewisse factischer Natur entdeckt hat“ (Spir 1877 I, S. 28). Der Gedanke einer unmittelbaren Gewissheit ist einer der Gegenstände von Nietzsches Kritik in den dem cartesischen *cogito* gewidmeten Aphorismen aus *Jenseits von Gut und Böse* und Fragmenten aus dieser Zeit. In einem dieser Fragmente wird Spir namentlich neben Teichmüller erwähnt: „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 geleugnet, 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. „Etwas, das sich selber unmittelbar gewiß ist“ ist Unsinn.“ (N 1885 40[24]) Die Stellen aus Teichmüllers Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, auf die Nietzsche in dieser Passage verweist, enthalten eine Kritik an der Idee unmittelbarer Gewissheit im Zusammenhang des cartesischen *cogito*, und zwar mit Hinsicht auf die in Descartes' Argument auffallende Mangel an Erklärung darüber, was *Sein* sei. Descartes wird folglich vorgeworfen, weil er aus dem Zweifeln, also aus dem Denken, das Sein eines Denkenden

das *bedingt* ist durch ein Subjekt, welches denkt und somit als Träger und Ursache des Denkens angesehen wird. Sofern die Realität des Denkens aus der reinen Phänomenalität der inneren Erfahrung als etwas Unbestreitbares und unmittelbar Gewisses zu betrachten sei, auch wenn der Inhalt des Denkens sich als falsch erweisen mag, sei man gezwungen, der cartesischen Formulierung des *cogito* zufolge, die Existenz eines *denkenden Wesens* anzunehmen, welches dieses Ich ist (oder dieses Ich *bin*), das denkt. Dieses Ich-denke sei also eine „unmittelbare Gewissheit“ und die Existenz einer denkenden Substanz sei damit bewiesen.

Nietzsche unterzieht diese Auffassung des Ich-denke einer radikalen Kritik, indem er sich zunächst gegen den Glauben selbst an unmittelbare Gewissheiten richtet und behauptet, dass dieser Begriff, „eben so wie „absolute Erkenntnis“ und „Ding an sich“, eine *contradictio in adjeto* in sich schliesst [...] Man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!“ (JGB 16) Gemeint ist hier die syntaktische Wortstruktur, welche uns zur Annahme einer *einfachen Einheit* hinsichtlich dessen verführt, was das Wort zu bezeichnen hat. Am Anfang des eben zitierten Aphorismus nennt Nietzsche zwei Beispiele von angeblichen „unmittelbaren Gewissheiten“: „ich denke“, womit grundsätzlich das cartesische *cogito* getroffen wird, und „ich will“, womit er den Aberglauben Schopenhauers bezeichnet. Letzterer wird zwar an dieser Stelle beiseite gelassen, taucht aber wieder im Aphorismus 19 auf, wo Nietzsche dann schreibt: „Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (JGB 19). Tatsächlich ist Wollen, so Nietzsche, ein vielfacher Zustand, zu dem eine Mehrheit von Gefühlen, Gedanken und Affekten gehört. Nur in der Illusion der lexikalischen Einheit des Wortes scheint es etwas Einfaches und

ableite, ohne vorher dargelegt zu haben, was Sein bedeute. So heißt es auf Seite 5 des vorliegenden Werks, auf die Nietzsche erstens verweist: „Cartesius fing an glänzend damit an, Alles für zweifelhaft zu erklären und von vorn zu untersuchen, als wenn noch nichts feststände. Allein kaum hatte er das Problem gestellt, so folgte er schon wieder, dass ich, der Zweifelnde, *bin*, als wenn er schon wüsste, was *Sein* wäre, und es so ohne Weiteres prädiciren könnte.“ (Zitiert aus d'Iorio 1993, S. 285 Anm. 58) Dieselbe Kritik taucht wieder auf Seite 40 auf, die Nietzsche auch angibt: „Des Cartes war in der Lage, in welcher sich die meisten Philosophierenden befunden haben, nämlich wegen des langen Gebrauchs des Wortes „Existenz“ zu meinen, er wüsste schon, was das sei „Existieren“ und brauchte von diesem Begriffe keine Rechenschaft zu geben.“ (ebd.) Nietzsche eignet sich dieser Kritik an und erweitert sie auf den Begriff des Denkens, indem er behauptet, man müsse schon von vornherein wissen, was Denken sei, um einen bestimmten inneren Vorgang als Denken und nicht als Fühlen oder Wollen zu bezeichnen: vgl. dazu JGB 16 und N 1885 40[23]. Diese Pointe konnte er auch bei Teichmüller finden, der das Denken nur als *einen Zustand* des Ich sieht, neben dem Fühlen, Wollen und der Bewegung. Nietzsches Kritik richtet sich aber zuletzt auch auf Teichmüller selbst, sofern letzterer den Begriff des Seins mit Rekurs auf eine Art intellektueller Intuition erklärt, die sich auf das Selbstbewusstsein als unmittelbares Bewusstsein unseres eigenen Seins bezieht. Außerdem nimmt er ohne weiteres die substantielle Einheit des Ich an: „Wollen wir lieber gerecht sein und hier eine eigenthümliche Art der Einheit, nämlich die *substantiale Einheit*, einfach anerkennen, wie nach dem Völkerrecht eine Staat von den übrigen anerkannt werden muss, wenn er die Kraft zeigt, durch sich selbst dazusein und sich zu erhalten.“ (Zitiert aus Dickopp 1970, S. 66) Wie wir sehen werden, kritisiert Nietzsche stark die Konzeption eines substantiellen Ichs.

unmittelbar Bekanntes zu sein. Das genügt aber, um das Volk, das immer der Verführung der Sprache unterworfen ist, glauben zu machen, es sei in sich selbst wirklich etwas unmittelbar Gewisses und durch den Satz „ich-will“ komme ja das eigentliche Sein des Wollens zum Ausdruck. Dasselbe gilt für den Satz „ich-denke“, der dem *cogito* entspricht. Nietzsche schreibt in einem nachgelassenen Fragment aus dieser Zeit: „Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei.“ (N 1885 40[23]) Mit diesem Glauben stehen wir aber wiederum unter der Verführung der Wörter und glauben, in der Einheit des Wortes „Denken“ die Einheit des Denkens selbst und somit die des Seins entdecken zu können. Im *cogito* wird jedoch kein Sein, kein Ding an sich und keine absolute Erkenntnis ausgesprochen. Für Nietzsche ist klar, dass das Urteil, das in diesem Satz ausgedrückt wird, dem eigentlichen Sachverhalt nicht entspricht. Der Gegenstand gibt sich gar nicht rein und nackt, etwa als „Ding an sich“ zu fassen, sondern wird schon in den grammatischen Winkelzügen der Sprache einbezogen und dadurch systematisch verfälscht. Nietzsche unterzieht dann den Satz und den in ihm ausgedrückten Vorgang einer philosophisch-chirurgischen Zerlegung:

„wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz „ich denke“ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein „Ich“ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist.“ (JGB 16)

Hier treffen wir wieder auf die Grundzüge der im vorherigen Teil dieses Kapitels behandelten Kritik am Subjekt-Prädikat-Schema, diesmal aber auf den von Descartes zur Grundgewissheit aller philosophischen Untersuchung erhobenen Vorgang des *cogito* angewendet. Allerdings wird die Grammatik an dieser Stelle noch nicht explizit erwähnt. Sie tritt erst im nächsten Aphorismus auf, obwohl sie im oben zitierten nachgelassenen Fragment ausdrücklich schon in Rede steht. Entscheidend in diesem Aphorismus 16 aus *Jenseits von Gut und Böse* ist, dass die dahinter steckenden Behauptungen – *dass ich weiss, was Denken ist, dass Denken Wirkung eines denkenden Wesens ist, dass ich dieses Wesen bin, und dass es überhaupt ein Ich gibt*, – nicht begründet werden können. Dagegen weisen alle diese Behauptungen auf Fragen der Metaphysik hin, die Nietzsche mit Rekurs auf die grammatischen Funktionen der Sprache demnächst im Aphorismus 17 zu antworten versucht. Die Fragen lauten: „Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache [...] zu reden?“ (ebd.)

Zunächst können zwei Aspekte von Nietzsches Kritik des Ich-denke für die Beantwortung dieser Fragen herangezogen werden, die schon in diesem Aphorismus enthalten sind. Es handelt sich um zwei Facetten der Verführung der Sprache, die aber eng miteinander verbunden sind. Auf der einen Seite bezieht sich Nietzsches Kritik des Glaubens an unmittelbare Gewissheiten, d.h. die Kritik des Ich-denke als eine das Sein des denkenden Subjekts verbürgende Einheit, auf die lexikalische Einheit des Worts „Denken“, das uns glauben macht, Denken sei eine *Einheit*, von der aus man den Charakter des Seins bestimmen könne. Auf der anderen Seite betrifft seine Kritik das kategoriale Gefüge des Bewusstseins, dessentwegen wir uns berechtigt glauben, das Denken als Wirkung eines Wesens zu fassen, welches als dessen *Ursache* betrachtet wird. Dieses kategoriale Gefüge ist nichts anderes als das Subjekt-Prädikat-Schema der Satzgrammatik, das Gegenstand des vorangegangenen Teils dieses Kapitels gewesen ist.

Vor diesem Hintergrund können wir dann auf den unmittelbar darauf folgenden Aphorismus 17 eingehen, in dem die chirurgische Zerlegung des *cogito* weitergeführt und eine erste Antwort auf die Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an Ursache und Wirkung überhaupt und an das Ich als Ursache insbesondere gegeben wird. Zu allererst erwähnt Nietzsche das, was er als den Aberglauben der Logiker¹¹⁴ sieht, nämlich, dass die Gedanken von dem Ich als denkendes Wesen (als Sein) abhängen und nur insofern das Recht auf Dasein überhaupt erwerben. Dagegen sagt er: „ein Gedanke kommt, wenn „er“ will, und nicht wenn „ich“ will; so dass es eine *Fälschung* des Tatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“.“ (JBG 17) Als Alternative führt er dann eine Formel an, die er aus einer ähnlichen Kritik Lichtenbergs bezüglich der Formulierung des *cogito* entnimmt¹¹⁵. Es geht um die berühmt gewordene Formel: „es denkt“. Damit ist gemeint, dass das Denken im Wesen eben nicht vom Ich, also von einem Bewusstsein abhängt, sondern einem Vorgang korrespondiert, der erst durch die Fälschung der grammatischen Funktionen in Täter und Tun eingeteilt wird, wodurch wir zur Annahme verführt werden, wir seien, als bewusste denkende Wesen, die Täter und folglich die Ursache des Denkens. „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“.“ (ebd.)

Was nun den Status dieses „es denkt“ betrifft, ist der Aphorismus eigentlich

¹¹⁴Unter Logiker scheint Nietzsche hier besonders auf Spir und Teichmüller zu verweisen, und nur indirekt auf Descartes selber. Vgl. dazu d'Iorio 1993, S. 291.

¹¹⁵Zu Nietzsches Lichtenberg-Rezeption siehe Stingelin 1996.

zweideutig. Zwar deutet diese Formel darauf hin, dass man nicht behaupten kann, das Ich sei der Grund der Gedanken. „Es denkt“ heißt nämlich: man gibt das Ich der Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins als Ursache des Denkens preis und versucht, den ihm zugrundeliegenden Vorgang anders zu bezeichnen. Nietzsche sagt aber auch über den Satz „es denkt“, dass damit schon zu viel getan ist: „schon dies „es“ enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst.“ Auch hier schließe man nach der grammatischen Gewohnheit: „Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört einer, der thätig ist, folglich...“ (ebd.). Nach Nietzsche hat sich letztlich „das ehrliche alte Ich“ zu jenem „es“ verflüchtigt. Hingegen solle man seitens der Logik lernen ohne dieses kleine „es“ auszukommen, was in der Physik schon geschehen sei:

„Ungefähr nach dem gleichen [grammatischen] Schema suchte die ältere Atomistik zu der „Kraft“, die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen „Erdenrest“ auskommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logik ohne jenes kleine „es“ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen.“ (ebd.)

Unter den strengeren Köpfen, auf die sich Nietzsche an dieser Stelle bezieht, ist besonders der Name von Roger Boscovich gemeint, welcher gelernt habe, ohne den Begriff des Atoms als Sitzes der Kraft auszukommen. Er ist die Hauptperson im Aphorismus 12 desselben Werks, wo zunächst von der materialistischen Atomistik, und zwar als einer der „bestwiderlegten Dinge, die es giebt“ (JGB 12), und endlich von der Seelen-Atomistik die Rede ist. Durch Boscovich sei nämlich die materialistische Atomistik und die damit zusammenhängende naive mechanistische Betrachtung der Welt widerlegt worden zugunsten einer dynamischen Welt-Betrachtung, die auf Begriffe wie „Atom“, „Materie“ und „Stoff“ verzichtet und allein durch das Konzept von „Kraftzentren“ die Phänomene zu beschreiben versucht. So habe Boscovich gelehrt, „dem Glauben an das Letzte, was von der Erde „feststand“, abschwören, dem Glauben an den „Stoff“, an die „Materie“, an das Erdenrest- und Klümpchen-Atom“ (ebd.).

Der Einfluss von Boscovichs Dynamik auf Nietzsche ist in der Sekundär-Literatur oft thematisiert worden¹¹⁶. Besondere Aufmerksamkeit wird auf seine Zurückführung aller mechanischen Prinzipien auf das Aufeinanderwirken mathematischer Punkte ohne Ausdehnung gelegt, die als Kraftpunkte verstanden werden. Dieser Auffassung zufolge ist alles Geschehen im letzten Grunde als Spiel von Kräften zu betrachten, die zwar in

¹¹⁶Vgl. etwa Schlechta & Anders 1962, S. 127 ff., Stack 1983, S. 231 ff., Whitlock 1996, Whitlock 1997 und die monographische Studie von Gori 2007. Leider können wir hier auf Nietzsches Verhältnis zu Boscovich nicht tiefer eingehen.

bestimmten Punkten zentralisiert sind, aber auf keinem materiellen Atom beruhen. Nietzsche zufolge sei also der Atomismus bei Boscovich zu Ende gedacht worden¹¹⁷. Das Atom ist in dieser Theorie nicht mehr ein Klümpchen, ein Erdenrest, ein durch Materie erfüllter Punkt im Raum, sondern ein ausdehnungsloser mathematischer Punkt. In einem weiteren Brief an Peter Gast vom Ende August 1883 sagt Nietzsche, Boscovich sei derjenige gewesen, „der zuerst mathematisch demonstriert hat, daß die Annahme *erfüllter* Atompunkte eine für die strengste Wissenschaft der Mechanik *unbrauchbare* Hypothese sei“ (KGB III 1, S. 442). Aus dieser Auffassung ergibt sich, dass es letztlich „nichts anderes giebt als Kraft!“ (ebd. S. 183)

Im Aphorismus 12 von *Jenseits von Gut und Böse* überträgt Nietzsche dann die Überlegungen Boscovichs, die prinzipiell auf die materialistische Atomistik bezogen sind, auf die Seelen-Atomistik und sagt, dass deren Glaube an „die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon“ aus der Wissenschaft hinausgeschaffen werden solle (JGB 12), genauso wie das materielle Atom durch Boscovich preisgegeben wurde. Eben darum geht es Nietzsche in den oben angesprochenen Aphorismen 16 und 17, wo dieser Glaube an die Seele als Substanz genetisch entlarvt wird als eine Verführung seitens der Sprache.

II.4. Das *es-denkt*

Kommen wir nun zurück auf die zuvor erwähnte Zweideutigkeit von Nietzsches Einstellung bezüglich der im Aphorismus 17 auftretenden Formel „es denkt“. Ich habe gesagt, dass Nietzsche diese Formel als eine Alternative zum „ich-denke“ einführt und damit meint, dieser Satz werde dem eigentlichen Vorgang besser gerecht als der Satz „ich-denke“, sofern in ihm kein Ich als Ursache des Denkens gesetzt wird. Trotzdem schreibt er weiter: „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) Nietzsche vergleicht dann dieses „es“ mit dem Atom der materialistischen Atomistik, welches, wie wir gesehen haben, als eine unbrauchbare Hypothese angesehen wird. Soll also der Satz „es denkt“ genau denselben Status haben wie der Satz „ich-denke“ und insofern auf dieselbe Weise kritisiert werden?

¹¹⁷Nietzsche schreibt in einem Brief an Peter Gast vom März 1882, der die Ausführungen über Boscovich im Aphorismus 12 von *Jenseits von Gut und Böse* antizipiert: „Wenn irgendetwas gut widerlegt ist so ist es das Vorurtheil vom „Stoffe“: und zwar nicht durch einen Idealisten sondern durch einen Mathematiker – durch Boscovich. [...] Seit ihm *giebt es keinen Stoff mehr*, es sei denn als populäre Erleichterung. Er hat die atomistische Theorie zu Ende gedacht.“ (KGB III 1, S. 183)

Oder hat die aus Lichtenberg stammende Formel einen theoretischen Vorrang vor derjenigen, die dem Aberglauben der Logiker korrespondiert? Ich neige eigentlich dazu, die zweite Option anzunehmen. Meiner Meinung nach hat eigentlich das „es“ im Satz „es denkt“ nicht denselben Status des „ich“ vom „ich-denke“. Darauf soll jetzt tiefer eingegangen werden.

Wenden wir uns zunächst dem Satz in seiner ursprünglichen Form zu, wie er bei Lichtenberg zu finden ist:

„Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; Andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *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.“ (Zitiert aus Stingelin 1996, S. 123)

Hier sieht man eindeutig, dass sich das „es“ des Satzes „es denkt“ nicht auf eine atomistische Substanz bezieht, die als Ursache des Denkens gedacht wird, sondern auf einen bloßen Vorgang oder ein bloßes Geschehen, das nach Analogie mit dem Blitz zu betrachten ist. Es ist klar, dass die Sätze „ich denke“ einerseits und „es blitzt“ andererseits ganz verschiedene Prozesse bezeichnen, und dass der erstere freilich das Täter-Tun-Schema voraussetzt, während der letztere, obwohl er des Pronomens „es“ bedarf, um syntaktisch überhaupt ausgedrückt werden zu können, dieses Schema nicht notwendigerweise impliziert oder zumindest nicht in demselben Sinne wie der erstere. Wenn wir dieser Interpretation folgen, dürfen wir dann sagen, dass das „es“ im Fall des „es denkt“ (genauso wie im „es blitzt“) eine andere Bedeutung hat als das Ich im „Ich denke“, welches als Ursache gedacht wird. Im „es denkt“, *sofern wir es im Sinne des „es blitzt“ nehmen*, gibt es keine *substanzielle* Kausalrelation zwischen „es“ und „denkt“, sondern es wird als bloßes Geschehen gedacht.

Es ist ja eine Eigentümlichkeit von bestimmten Sprachen (z.B. der deutschen, der englischen oder der französischen), dass man bei solchen Sätzen, die bloße Prozesse bezeichnen (wie „es blitzt“ oder „it rains“ oder „il fait froid“), auch ein „es“ oder „it“ oder „il“ hinzufügen muss, damit der Satz der geeigneten grammatischen Form entspricht. Im Portugiesischen und Spanischen z.B. ist es nicht der Fall; da werden nur Verben verwendet, wie z.B.: „*está chovendo*“ (es regnet). Hier haben wir einmal das Verb „*estar*“ (das nur teilweise dem deutschen Verb „sein“ entspricht, da sich das portugiesische „*estar*“ eindeutig auf einen vorläufigen Zustand bezieht) und dann das Verb „*chover*“ (regnen) im Gerundium; das grammatische Subjekt bleibt aus¹¹⁸.

¹¹⁸Zwar wird das Verb in der dritten Person Singular konjugiert, was bedeuten kann, dass das Subjekt doch schon dahinter steckt. Es taucht aber im Satz selber nicht auf.

Wenn wir uns diese Unterscheidung vor Augen halten und annehmen, dass sich Nietzsche deren bewusst war, dann ist der Schluss zu ziehen, dass seine Kritik des „es denkt“ nicht von derselben Natur seiner Kritik des „ich denke“ sein kann; *es sei denn, er versteht das „es denkt“ nicht im Sinne Lichtenbergs*¹¹⁹. Während der Satz „ich denke“ *notwendig* (und das soll in allen Sprachen der Fall sein) ein dem universalen syntaktischen Gefüge entsprechendes Urteil impliziert, das eine Substanz (hier das Ich) als Ursache des Denkens setzt, kommt es beim „es denkt“ (verstanden im Sinne vom „es blitzt“) nur *kontingent* vor.

Eine Stelle aus dem Nachlass von 1885 kann vielleicht diese Interpretation erleuchten. Da wird nochmals auf den Blitz Bezug genommen, aber in einem Satz, in dem das Phänomen doch *offensichtlich* in Wirken und Wirkende getrennt wird: „Wenn ich sage „der Blitz leuchtet“, so habe ich das Leuchten einmal als Thätigkeit und das andere Mal als Subjekt gesetzt: also zum Geschehen ein Sein supponiert, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr *bleibt, ist* und nicht „*wird*“. (N 1885 2[84]) Die Analogie tritt noch einmal im Fragment 2[193] auf: „Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als *Ursache* z.B. vom Blitz zu sagen: „er leuchtet“. Oder gar das Wörtchen „ich“. Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als *Ursache des Sehens selbst* zu setzen: das war das Kunststück in der Erfindung des „Subjekts“, des „Ichs!““ (N 1885 2[193])¹²⁰

Aus der Konfrontation dieser beiden Passagen mit der Formel „es blitzt“ ist ersichtlich, dass die Analogie mit dem Blitz hier anders präsentiert wird; der Satz „der Blitz leuchtet“ steht nämlich unter demselben grammatischen Schema, dem der Satz „ich denke“ unterliegt, sofern man in diesem Fall *den Blitz* (in Nominalform) eindeutig als *Ursache des Leuchtens* setzt. Da Nietzsche sich an diesen Stellen nicht der Formel „es blitzt“, sondern des Satzes „er leuchtet“ bedient, darf man vermuten, dass er sich des Unterschieds zwischen beiden Formulierungen bewusst ist und glaubt, man solle besser „es blitzt“ sagen, wenn man *den Prozess als solchen* und nicht einen vermeintlich *durch den Prozess hervorgebrachten* Effekt bezeichnen will. Dementsprechend würde dasselbe bei dem Satz „es denkt“ gegenüber dem „ich denke“ gelten. Wenn man „es denkt“ im Sinne von „es blitzt“ sagt, dann hat man freilich den Prozesscharakter des Denkens als ein *Geschehen* vor Augen, das sich im Wesen unabhängig vom bewussten Ich vollzieht. Im Gegensatz zur Ding-Ontologie kommt diese Vorstellung dem Ereignis-Modell entgegen, das Nietzsche durch seine Kritik der

¹¹⁹Dieses Vorbehalten muss berücksichtigt werden, denn die ganze vorliegende Argumentation geht davon aus, dass das „es denkt“ denselben Status des „es blitzt“ hat.

¹²⁰Vgl. dazu auch GM I 13.

substantialistischen Weltauffassung und seine Rezeption der Boscovich'schen These ausdehnungsloser Kraftatomen entwickelt¹²¹. Nietzsche notiert in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dieser Zeit, die die Problematik des cartesischen *cogito* explizit thematisiert und die Auffassung kritisiert, es gebe erstens ein Etwas, das denkt, und dann das Denken als aus diesem denkenden Etwas hervorgehend: „Es geschieht da etwas“, könnte an Stelle von „da giebt es etwas, da existiert etwas, da ist etwas“ gesetzt werden.“ (N 40[24] 1885) Wie Günter Abel in seinem ausgezeichneten Artikel zu Nietzsches Philosophie des Geistes aussagt:

„Im Rekurs auf das Ereignis/Prozeß-Modell und unter Einschluß der Figur subjektloser Ereignisse lassen sich [...] zugleich die Annahmen verständlich machen, (a) daß das innerhalb des Bewußtseins auftretende Ich bzw. Subjekt bereits von einem Geflecht subjektloser Prozesse abhängig ist, und (b) daß Zustand und Phänomen des Bewußtseins bereits auf nicht-bewußten mentalen Zuständen und darüber hinaus auf nicht-bewußten Prozessen und Ereignissen genealogisch aufrufen.“ (Abel 2001, S. 14)

Demnach darf man vermuten, wie auch Günter Abel behauptet, dass „Nietzsche dem skizzierten Ratschlag Lichtenbergs zugestimmt, man solle statt ‚Ich denke‘ besser ‚es denkt‘ sagen.“ (ebd., S. 16).

Wenn Nietzsche also der Meinung ist, der Satz „es denkt“ werde dem Vorgang besser gerecht als der Satz „ich denke“, ergibt sich daraus, dass Nietzsches Kritik am „es denkt“ nicht dieselbe Bedeutung hat wie seine Kritik des „ich denke“. Den Unterschied zwischen beiden Kritiken können wir nun vielleicht besser verstehen, wenn wir einen Vorschlag von Karl-Heinz Dickopp in seinem Buch *Nietzsches Kritik des Ich-denke* berücksichtigen. Er schlägt nämlich eine Unterscheidung zwischen Satz, Urteil und Sachverhalt in Hinsicht auf das „ich-denke“ vor. Zwar bezieht er sich explizit auf den Aphorismus 16, wo das „es denkt“ noch nicht angesprochen wird, aber die vorliegende Unterscheidung darf man ohne Probleme auch auf die Diskussion im Aphorismus 17 anwenden.

Offensichtlich gibt es hinsichtlich des „ich denke“ einen Unterschied zwischen Satz oder Urteil einerseits und Sachverhalt andererseits. Gerade weil der Satz oder das Urteil „ich denke“ dem Sachverhalt oder dem Vorgang, auf dem das bewusste Denken beruht, nicht entspricht, kann man diesen Satz den Verführungen der Sprache unterordnen. Dass aber zwischen dem Satz „ich denke“ und dem Urteil „ich denke“ auch ein Unterschied besteht, ist nicht mehr eindeutig. Dickopp sagt diesbezüglich, im Aphorismus 16 gehe es eigentlich „nicht um das Verhältnis von Satz und Sachverhalt, sondern um das Verhältnis von Satz Ich denke und Urteil Ich denke über einen Sachverhalt oder Vorgang Ich-denke“ (Dickopp 1965,

¹²¹Zur Gegenüberstellung von Ding- und Ereignis-Ontologie siehe Abel 2004, S. 222 ff.

S. 23). Diesen Ansatz können wir so verstehen, dass jedem Satz, ja sogar jedem Wort schon ein bestimmtes (Vor)Urteil zugrunde liegt, das mit dem Satz oder dem Wort selber freilich nicht identisch ist. Wie wir gesehen haben, liegt z.B. in der lexikalischen Einheit des Wortes schon ein bestimmtes Urteil, durch das geglaubt wird, dass dasjenige, was das Wort bezeichnen soll, auch eine Einheit sei genauso wie das Wort eine Einheit ist. Dementsprechend liegt dem Wort „Denken“ im Satz „ich denke“ schon ein Urteil zugrunde, das dieses Denken als einen kategorialen Verband sieht und es von vornherein einem Bewusstsein zuschreibt. Dasselbe gilt für das Wort „Ich“, welches auf dem Urteil beruht, es gebe ein Ich als subjektive und substantielle Einheit aller psychologischen Zustände.

Die Behauptung, dass es im Aphorismus 16 „um das Verhältnis von Satz Ich denke und Urteil Ich denke über einen Sachverhalt oder Vorgang Ich-denke“ geht, entspricht also in diesem Zusammenhang dem Versuch, jeden Teil des Satzes auf sein entsprechendes Urteil hin zu ergründen, um jedes dieser Urteile wiederum als eine verwegene Behauptung zu entlarven. „Das Ich, das Denken, das Ich-denke sind in bezug auf ihre Begründbarkeit „verwegene Behauptungen“.“ (ebd. S. 25)

Wenden wir nun diesen Ansatz auf die Diskussion über das „es denkt“ im Aphorismus 17 an und versuchen dabei, bei dieser Formel zwischen Satz und Urteil zu unterscheiden. Wir haben gesehen, dass diese Formel in ihrer ursprünglichen Form das Denken nach Analogie mit dem Blitz zu verstehen sucht. Allem Anschein nach ist Lichtenberg hier Nietzsches Quelle für die Formulierung des „es denkt“. Wenn wir also diese Formel so verstehen, sie in ihre Teile zergliedern und die ihnen zugrundeliegenden Urteile herauszulesen versuchen, fällt uns auf, dass dieses „es“ sich nicht auf eine Substanz bezieht, die einem Geschehen als dessen Grund untergeschoben wird. Im Gegenteil liegt im Urteil „es denkt“ die Hervorhebung des Prozesscharakters selber, der im „ich denke“ ausbleibt. Im „es denkt“ soll das Denken denselben Status wie des Blitzes haben und somit bezieht sich das „es“ auf das Geschehen selber¹²². Zwar kommt ein solches Urteil nur in der grammatischen Form des Satzes zum Ausdruck, welche das „es“ nötig hat; das ist aber ein sekundärer Aspekt der Sache und gewissermaßen kontingent, wie wir an den Beispielen desselben Satzes in anderen Sprachen

¹²²Vgl. dazu Abel 2004, S. 227: „Auf der sprachlichen Ebene wird bereits bei einer Auffassung der Prozesse als der durch Nominalisierung von Verbalsätzen gewonnenen Gegenstände deutlich, daß Prozeß-Sätze nicht mehr auf ein grammatisches Subjekt bezogen sind. Das zeigt sich an unpersönlichen Wendungen wie „x fand statt, ereignete sich, passierte“. Deutlich wird dies auch an Sätzen wie „es blitzt“, „es knallt“ oder „es ist Tauwetter“. Darin geht es nicht um ein Etwas, das blitzt, knallt oder taut. Und was und wo ist das Subjekt z.B. eines Tauwettters? Zu fragen, wer das Subjekt des Ereignisses sei, heißt den [...] Aspekt verkennen, daß Ereignisse resp. Prozesse selber Dasein haben. Auf die Frage „Wer oder was findet statt, ereignet sich, passiert?“ erhält man letztlich nur das Ereignis resp. den Prozeß selbst.“

gesehen haben.

An dieser Stelle könnte man einwenden, dass ich den Begriff „Urteil“ viel zu abstrakt nehme und es von den syntaktischen Formen der Sprache, durch die allein es ausgedrückt werden kann, zu stark trenne, was ich eigentlich nicht machen dürfen, wenn es sich um Nietzsches Sprachkritik handelt. Diese beziehe sich nämlich gerade auf jene grammatischen Funktionen, die unsere Sprachgewohnheiten bilden. Gegen einen solchen Einwand soll auf die Ausführungen im zweiten Teil dieses Kapitels verwiesen werden, die die Frage nach einer universalen Grammatik bei Nietzsche betreffen. Die grammatischen Formen sind zwar einzelsprachlich und in diesem Sinne kulturell bedingt, wie aus dem Aphorismus 20 von *Jenseits von Gut und Böse* zu ersehen ist. Damit wird aber nicht die Vorstellung widerlegt, dass bestimmte syntaktische Funktionen *das Denken als solches wesentlich bestimmen* und erst den Rahmen bilden, innerhalb dessen die einzelsprachlich variaten grammatischen Formen entstehen können. Eben in diesem Sinne heißt Philosophieren für Nietzsche „eine Art Atavismus von höchsten Ranges.“ (JGB 20) Der Subjekt-Begriff gehört nämlich zu unseren ältesten Erben¹²³. Er mag mehr oder weniger entwickelt sein, kann aber gar nicht *nicht entwickelt sein*. Wenn es uns hier nun erlaubt ist, eine Hypothese als Gedankenexperiment zu stellen, könnten wir dann vielleicht sagen, um von Nietzsches eigenem Beispiel Gebrauch zu machen, dass bei „Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist)“ (ebd.) das „ich denke“ doch nicht nur unproblematisch erscheinen würde, sondern gar, dass das ihm zugrundeliegende Urteil von vornherein *zur Grundstruktur ihres bewussten Denkens gehört*. Dagegen aber würde bei ihnen der Satz „es blitzt“ mit Fragezeichen angesehen werden: was sollte denn dieses kleine „es“ an dieser Stelle heißen?

Dies einmal vergegenwärtigt, können wir dann das „ich-denke“, oder besser gesagt, das ihm zugrundeliegende Urteil als eine Bedingung des Denkens selbst betrachten. Selbst die Kritik des „ich denke“ setzt schon ein gewisses „ich denke“ voraus, ohne welches kein Denken möglich wäre. Wie schon erwähnt, kann die Reflexion der Sprache das syntaktische Schema, dem wir beim Denken unterworfen sind, nicht ablegen¹²⁴. Das Ich ist ja ein *praktisches Bedürfnis*, wie Lichtenberg sagt. Nietzsche versteht es in derselben Weise: es ist

123 Siehe dazu die Ausführungen über das erste Buch von *Menschliches, Allzumenschliches* und den Einfluss von Spirs Auffassung des Satzes der Identität als Grundgesetzes des Denkens auf Nietzsche in der Einleitung dieses Kapitels.

124 Vgl. Simon 1972, S. 25.

zwar eine Fiktion, aber eine *unentbehrliche*:

„bisher glaubte man wie das Volk, im „ich denke“ liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem, und dieses „Ich“ sei die gegebene *Ursache* des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse verstünden. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, — *Das* allein beweist noch nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann ein Glaube Lebensbedingung und trotzdem falsch sein.“ (N 1885 38[3])¹²⁵

In einer anderen Nachlassnotiz, die Stingelin auch auf Lichtenberg zurückführt (vgl. Stengelin 1996, S. 123), heißt es: „„Ich“ – das ist eine Hilfs-Hypothese zum Zweck der Denkbarekeit der Welt – ganz wie Stoff und Atom.“ (N 1882 4[58])

Die Kritik des „ich denke“ bezieht sich also letztlich auf das ihm zugrundeliegende Urteil. Hingegen scheint uns, nach dem Bisherigen, dass sich die Kritik am „es denkt“ eher auf den Satzcharakter der Phrase bezieht, wenn wir den von Dickopp vorgeschlagenen Unterschied zwischen Satz und Urteil mit berücksichtigen. In der grammatischen Phrase muss das kleine „es“ stehen, obwohl damit einen Prozess gemeint ist, in dem keine Substanz getroffen werden mag. Dass die Kritik am „es denkt“ eher auf den Satzcharakter der grammatischen Phrase bezogen ist, heißt aber nicht, dass sie die Urteilsstruktur gar nicht berührt. Sie trifft zwar die Urteilsstruktur, aber nur insofern, als wir aufgrund unserer subjektiven Nötigung doch immer nach einer bestimmten Ursache, Bedingung, oder nach einem bestimmten Grund für die Geschehen suchen. Die Kausalität oder der Satz vom Grunde ist das grundlegende Urteil-Schema, das unsere ganze Welt-Auslegung notwendigerweise bestimmt. Es ist allerdings nicht dasselbe zu sagen, das Bewusstsein oder das Ich als *denkende Substanz* sei die Ursache des Gedankens, und der Gedanke entspringe einem *Zwiespalt oder Spiel von Affekten und Trieben*, die in einer bestimmten leiblichen Organisation vorhanden sind¹²⁶. In beiden Fällen wird eine Art Ursache-Wirkung-

125Vgl. dazu auch das vorangegangene Fragment N 1885 38[2].

126Das heißt, im Grunde genommen, dass das denkende Bewusstsein gar nicht auto-kausal ist (vgl. Abel 2001, S. 31 und S. 36), sondern abhängig von einem großen Zusammenhang von Bedingungen, die dem Bewusstsein letztlich unzugänglich bleiben. Diese Bedingungen sind leiblicher Natur und korrespondieren demjenigen, was Nietzsche das eigentliche „Selbst“ oder *die große Vernunft* nennt (vgl. Za „Von den Verächtern des Leibes“). Ob das Verhältnis zwischen dem ins Bewusstsein tretenden Denken und dessen leiblichen Bedingungen *kausal* charakterisiert werden kann, ist eine nicht einfach zu beantwortende Frage. Wenn wir das Schema der Kausalität stets als ein substanzialistisches Schema verstehen müssen (und das scheint an einigen Stellen Nietzsches Ansicht zu sein), dann kann dieses Verhältnis freilich nicht kausal definiert werden. Aber Nietzsche berücksichtigt auch die Möglichkeit eines nicht-substanzialistischen Kausal-Verhältnisses, indem er den Kampf der Kräfte (die dann als Willen zur Macht zu charakterisieren sind) als ein *Aufeinanderwirken* bestimmt. Die Kraft selber ist definiert als ein Wirken. Zwar stürzt Nietzsche den traditionellen Ursache-Wirkung-Zusammenhang um, in dem er die Ursache, als beherrliche Ursache, aus diesem Zusammenhang herausnimmt und sich mit dem Begriff des Wirkens zufrieden zu geben scheint. Was aber diesem Gedanken zugrunde liegt, ist immerhin ein bestimmter Kausalitätsbegriff, wie aus dem Aphorismus 36 aus *Jenseits von Gut und Böse* zu ersehen ist: „Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als *wirkend* anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde

Zusammenhang angenommen, die aber voneinander ganz verschieden sind. Im ersteren Fall nehmen wir einen substanzialistischen Begriff der Kausalität an, im letzteren aber verstehen wir Prozesse als Ursache von Prozessen, was dem Ereignis-Modell besser korrespondiert. Das „es“ des „es denkt“ soll in diesem Sinne einen Prozess, nicht eine Substanz bezeichnen. In derselben Weise erkennen wir einerseits die Ursache eines mechanischen Phänomens, wie die Bewegung einer Billardkugel z.B. durch die Zurückführung dieser Bewegung auf die Wirkung einer anderen Kugel (also einer materiellen Substanz), die an die erstere stieß; andererseits sagen wir vom Blitz, dass er z.B. vom Regen verursacht wird. Der Regen ist aber selber wiederum ein Prozess.

Hier ist zwar zu sehen, dass wir wieder auf die zwei Begriffe von Kausalität stoßen, die Spivak in *Denken und Wirklichkeit* thematisiert¹²⁷. Dies soll hier jedoch nicht weiter verfolgt werden. Hauptpunkt der vorliegenden Problematik ist der Unterschied zwischen „ich denke“ und „es denkt“, was ihren Status als Verführung seitens der Sprache betrifft. Im Fragment 40[23] gibt uns Nietzsche eine weitere Spur zur Erklärung dieses Problems, und zwar zweierlei: erstens taucht die Formel „es denkt“ in diesem Fragment wieder auf und wird kritisiert, sowie im Aphorismus 17: das „es denkt“ enthalte auch noch einen Glauben: „nämlich, daß „denken“ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein „es“ gedacht werden müsse [...] Aber das ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon „Dinge“ und deren „Thätigkeiten“ gesetzt“ (N 1885 40[23]). Dann geht Nietzsche weiter und analysiert den Satz ohne jenes „es“, also in rein passiver Form: statt *cogito*, bloß *cogitatur*. Aber er sagt diesbezüglich: „so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Glaubenssätze und nicht nur „Thatbestände““ (ebd.) Was diese Glaubenssätze seien, lässt sich aus dieser Stelle dennoch nicht eindeutig ersehen.

Ziehen wir nun die zwei oben angesprochenen Hauptpunkte dieser Passage in Betracht: erstens die Kritik des „es denkt“ und zweitens die Kritik der passivischen Form

ist der Glaube *daran* eben unser Glaube an Causalität selbst –, so *müssen* wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. [...] 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 thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.“ (JGB 36) Sofern also die dem Denken zugrundeliegenden leiblichen und triebhaften Prozesse als Ausgestaltungen dieses Willens zur Macht angesehen werden, können wir das Denken als dessen Wirkung (im kausalen Sinne) verstehen. (Andere Termini, die Nietzsche in diesem Kontext zur Charakterisierung des Denkens gebraucht, sind z.B. *Symptom* oder *Zeichen*. Vgl. dazu N 1884 26[92], wo von „Zeichen“, „Ursprung des Gedankens“, „Symptom“, „Ursache“ und „Grund“ die Rede ist. Im Fragment N 34[46] 1885 spricht Nietzsche auch ausdrücklich von Ursachen, was das dem bewussten Denken zugrundeliegende Netzwerk unbewusster leiblicher und triebhafter Bedingungen betrifft). Zur Vielheit, die diesem Willens-Geschehen als Grund des Denkens charakteristisch ist, im Gegenteil zur atomistischen Konzeption der Seele und des Bewusstseins, vgl. JGB 12. Ich werde auf diesen Punkt im nächsten Teil dieses Kapitels tiefer eingehen.

¹²⁷Siehe S. 69 f. oben.

cogitatur. Was den ersten Punkt betrifft, nämlich die Analyse des „es denkt“, ist klar, dass Nietzsche es an dieser Stelle als ein Urteil betrachtet, das im Grunde von vornherein *zum Satz* „ich denke“ gehört. Er zerlegt nämlich das *cogito* und daraus entnimmt er: „1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt“ (ebd.). So verstanden enthält das Urteil „es denkt“ freilich den Glauben, „daß „denken“ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein „es“ gedacht werden müsse“, denn es wird unmittelbar aus dem „ich denke“ hergeleitet, dem dieser Glaube schon zugrunde liegt, und so ist das „es“ hier schon eine Art präformiertes „Ich“. Ist es aber auch der Sinn des „es denkt“ im Aphorismus 17? Der Form nach, in der es in diesem Aphorismus dargestellt wird, scheint es eigentlich, im Unterschied zu dem oben angeführten Fragment, prinzipiell dem „ich denke“ entgegengesetzt und nicht unmittelbar aus ihm hergeleitet zu werden. Nachdem er behauptet hat, es sei eine Fälschung des Thatbestandes zu sagen: „das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“ (JGB 17), schreibt Nietzsche: „Es denkt: aber dass dies „es“ gerade jenes berühmte „Ich“ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine „unmittelbare Gewissheit“.“ (ebd.) Wir haben hier also eine *Konfrontation* zwischen zwei Formeln: „ich denke“ einerseits, welche das Ich als Subjekt und Ursache des Denkens setzt, und „es denkt“ andererseits, welche auf dieses primäre Subjekt verzichtet und *eine andere Dimension als die des bewussten Ich eröffnet*. Die vorliegende Entgegensetzung wird zwar durch die Behauptung abgeschwächt, mit dem „es denkt“ sei schon zu viel getan, sofern dies „es“ schon eine Auslegung des Vorgangs enthält. Das heißt aber nicht, dass beide Formeln denselben Status haben. Dass es eine *Stufensprung* zwischen der Kritik des Ersteren und der des Letzteren gibt, kann durch den Ausdruck „zuletzt“ angedeutet werden: „Zuletzt ist schon mit diesem „es denkt“ zu viel gethan“ (Hervorhebung, W.M.).

An dieser Stelle scheint das „es denkt“ eigentlich dieselbe Bedeutung der passivischen Form im oben zitierten Fragment 40[23] zu erwerben, d.h. Nietzsche meint damit so etwas wie ein *verbum impersonale*, was genau der Sinn von Lichtenbergs Satz ist¹²⁸. Wenn es aber so ist, dann bewegt sich die Kritik am „es denkt“ auf einer anderen Stufe als diejenige der Kritik am „ich denke“, genauso wie die Kritik an der passivischen Form *cogitatur* sich auf eine andere Stufe bezieht als die des *cogito* als solchen. Während letztere sich auf die Grundstruktur des Urteils und somit auf das kategoriale Gefüge der universalen Grammatik des Denkens bezieht, trifft die erstere die Struktur der Sprache auf einer oberflächlicheren Ebene, was jedoch ihren Interpretations- und Verfälschungscharakter nicht auflöst.

¹²⁸Siehe dazu den in der Anmerkung 122 zitierten Kommentar von Günter Abel (Abel 2004, S. 227 f.).

Hier ist schließlich an die Tatsache zu erinnern, dass Nietzsche in diesem Kontext von *Graden des Seins* oder *Graden des Scheins* spricht. Demzufolge darf das „ich denke“ sich in einem anderen Grad befinden als dem, in dem das „es denkt“ steht, und das würde folglich die Natur der Kritik an jedem von ihnen bestimmen. Nietzsche schreibt im Fragment 40[20]:

„Auch in Betreff der „unmittelbaren Gewißheit“ sind wir nicht mehr so leicht zu befriedigen: wir finden „Realität“ und „Schein“ noch nicht im Gegensatz, wir würden vielmehr von *Graden* des Seins – und vielleicht noch lieber von *Graden* des Scheins – reden und jene „unmittelbare Gewißheit“ z.B. darüber, daß wir denken und folglich Denken Realität hat, immer noch mit dem Zweifel durchsäuern, welchen Grad dieses Sein hat“ (N 1885 40[20]).

Sobald also von *Graden* des Seins oder des Scheins die Rede ist, dürfen wir sagen, dass der Satz „es denkt“ zwar dem Vorgang des Denkens nicht treu wiedergibt und immer noch an die Struktur der Satzgrammatik gebunden ist, die ein „es“ als Subjekt der Phrase benötigt. Sofern aber dieser Satz einen Versuch impliziert, das Denken nach Analogie mit dem Blitz zu charakterisieren und somit dessen Prozesscharakter gerecht zu werden, betrifft er einen Grad des Seins oder des Scheins, der dem Vorgang des Denkens als eines Geschehens besser entspricht als das Urteil „ich denke“. *Außerdem scheint die Formulierung „es denkt“ im gewissen Sinne „neutraler“ zu sein, sofern sie eine weitere Sinnperspektive eröffnet als die des Bewusstseins und der Selbstspiegelung des Geistes. Es gibt hier nämlich eine Verschiebung von der Erste-Person-Perspektive zu einer Dritte-Person-Perspektive. Diese Dritte-Person-Perspektive ist gerade diejenige Perspektive, die den Patz für die Untersuchung am Leitfaden des Leibes durch physiologisches Betrachten schafft.* Diese Verschiebung von der Erste-Person-Perspektive zu einer Dritte-Person-Perspektive werde ich ausführlicher in II.6 behandeln.

II.5. Das kantische Ich-denke

Nun soll kurz auf den Aphorismus 54 aus *Jenseits von Gut und Böse* eingegangen werden, der die Thematik des „ich denke“ im Kontext der Kritik am Christentum und in Bezug auf Kants Ich-Begriff anspricht. Die Kritik am Christentum als solche wird hier aber nicht in Betracht kommen. Wichtig für unser Ziel ist nur, inwiefern die oben diskutierte Problematik nun ausdrücklich in die Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft* hineingebracht wird und inwiefern Nietzsche mit den kantischen Thesen über die Natur des Ich-denke zustimmt oder nicht. Der für unser Thema wichtigste Teil des Aphorismus lautet:

„Ehemals [...] glaubte man an „die Seele“, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich“ ist Bedingung, „denke“ ist Prädikat und bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke“ Bedingung, „Ich“ bedingt; „Ich“ also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele“, mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist.“ (JGB 54)

Diese Passage bringt ausdrücklich die Kritik am grammatischen Subjekt-Prädikat-Schema als Hauptpunkt der Diskussion über das „ich denke“ wieder ans Licht und konfrontiert sie mit Kants Auffassung des Ich, die mit der Konzeption der neueren Philosophie als erkenntnistheoretischer Skepsis identifiziert wird. Bei Kant sei nämlich die Bedingung-Bedingtes-Relation hinsichtlich des „ich denke“ umgekehrt. Während für Descartes und für die alte Seelen-Lehre das Ich eine reale denkende und unvergängliche Substanz sei, die als Ursache und somit Bedingung des Denkens verstanden werde, sehe Kant hingegen das Ich als etwas durch das Denken Bedingtes, als das *Resultat einer Synthesis*, die sich erst beim Akt des Denkens selbst vollziehe.

Dieser Synthesis korrespondiert aber ein Urteil, dessen logische Form, so Kant, das Ich doch stets als *bestimmend* setzt, also als logisches Subjekt, dem alles Denken prädikativ inhäriert. Dadurch wird die Vernunft zu der Auffassung verführt, das Ich sei der substanzielle Grund der Gedanken. „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten.“ (KrV, B409) Hier wird also das logische Subjekt des Denkens als das reale Subjekt der Inhärenz missverstanden (KrV, A350). Diese Verführung seitens der syntaktischen Funktion des Urteils durch einen falschen Vernunftschluss nennt Kant *Paralogismus*. „Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bei sich führen.“ (KrV, A341/B399)

Im Aphorismus 54 aus *Jenseits von Gut und Böse* sieht Nietzsche in diesem Zusammenhang die neuere Philosophie (gemeint ist hier freilich die kantische und die neukantische Philosophie) als ein Attentat auf den alten christlichen Seelen-Begriff, denn als eine bloße Synthesis des Denkens kann das Ich keine Substanz sein; es kann also auch nicht in theoretischer Hinsicht als unsterblich betrachtet oder bewiesen werden. Im Gegenteil solle, von Kants Kritik des „Ich denke“ ausgehend, die Frage gestellt werden, ob das Ich selbst nicht bloß eine Illusion, eine für das Denken zwar unentbehrliche Fiktion sei, der aber kein

ontologischer Status zugeschrieben werden dürfe. Es sei also durchaus möglich, dass der Gedanke einer „*Scheinexistenz* des Subjekts, also „der Seele““ (JGB 54) Kant nicht immer fremd gewesen ist.

Es ist hier nun zu fragen, was genau mit dem Gedanken einer Scheinexistenz des Subjekts gemeint ist. Denn wenn darunter die Auffassung zu verstehen ist, dass das Subjekt, das Ich, keine Substanz und folglich keine ontologisch autonome Instanz ausmacht, dann ist dieser Gedanke Kant nicht nur nicht fremd, sondern er wird von ihm selbst im Kontext der ersten Kritik gewissermaßen vertreten, obwohl durch verschiedene Zweideutigkeiten geprägt. Substanz ist bei Kant nämlich eine Kategorie des Verstandes, die nur auf die Gegenstände der Erfahrung anzuwenden ist. Das Subjekt, oder besser gesagt, das „Ich denke“ als solches ist aber gar kein in der Erfahrung gegebener Gegenstand. Das einzige Ich, das Gegenstand der Erfahrung sein kann, ist das durch den inneren Sinn wahrgenommene Ich, das jedoch bloß dem empirischen Bewusstsein entspricht und also nichts zum Erkennen des Subjekts als reiner transzendentaler Einheit beitragen kann. „Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen“ (KrV, B408). Dieses reine Verstandesdenken ist aber der einzige Ort, wo sich das Ich als transzendente Einheit des Denkens kundgibt und worauf der Substanzbegriff eben nicht angewandt werden darf. Weiterhin sei dieses Ich wiederum nicht einmal ein Begriff, „sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet.“ (KrV, A346/B404) Das, was es bezeichnet, ist etwas bloß Formales und Inhaltloses. Dementsprechend kann man dann sagen, dass die transzendente Einheit des Bewusstseins, unter der alle unsere Vorstellungen liegen, sofern sie keine substanzielle Einheit ausmacht, nicht den Status eines ontologisch autonomen Wesens hat, wie es bei dem cartesischen *cogito* der Fall ist.

Das heißt aber nicht, dass das allen synthetischen Verstandesfunktionen zugrundeliegende Subjekt für Kant eine bloße Fiktion ist. Es kann zwar nicht Gegenstand der Erkenntnis sein, ist aber schon als objektive Einheit des Bewusstseins in allem Denken vorausgesetzt, ohne welche keine Erkenntnis als objektiv und allgemeingültig betrachtet werden könnte¹²⁹. Kant nennt diese Einheit *ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption* oder *transzendente Apperzeption*. Obwohl die transzendente Apperzeption und das damit verbundene formale Bewusstsein: „Ich denke“ keine Erkenntnis, kein Begriff und nicht einmal Vorstellung im strengen Sinne ist, kommt ihnen bei Kant eine fundamentale

¹²⁹Außerdem hat das transzendente Subjekt bei Kant doch einen ontologischen Status, wenn es um die praktische Philosophie geht.

Rolle in der Architektonik der ersten Kritik zu. Diese transzendente Apperzeption ist nämlich „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“, wie es im Titel des §17 der transzendentalen Analytik heißt. Allein durch dieses Prinzip gewinnt die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand ihre objektive Gültigkeit (KrV, B137) und kann dann als *objektive und allgemeingültige Erkenntnis* betrachtet werden.

Gerade hierin liegt der grundlegende Unterschied zwischen der kantischen Auffassung des „Ich denke“ und derjenigen Nietzsches. Denn bei Nietzsche wird das Ich nicht nur als Substanz preisgegeben, sondern auch als Objektivität und Allgemeingültigkeit stiftende transzendente Einheit. Es ist in allen seinen Beschaffenheiten eine bloße Illusion, die durch die grammatischen Kategorien des Denkens als metaphysische (im Fall Descartes) oder transzendente Instanz (im Fall Kants) hypostasiert wird. Das transzendente Subjekt ist letztlich bei Kant auch ein *noumenales Subjekt*, es hat also auch seine Ding-an-sich-Seite, auch wenn wir davon objektiv nichts wissen können¹³⁰. Im letzten Grund ist es eben dieses noumenale Subjekt, das die Akten der Synthesis durch ein transzendentes Vermögen aufführt. Diese Auffassung weist Nietzsche durchaus zurück und betrachtet dann den Substanz- sowie den Einheitscharakter des Subjekts als „Schein“, als eine regulative Fiktion. Das Subjekt ist nicht mehr eine reine, transzendente und im Grunde noumenale Einheit, die den Vorstellungen logische und objektive Einheit verleiht, da sie allem möglichen Denken von vornherein zugrunde liegt, sondern diese Einheit selber ist wiederum eine regulative Fiktion:

„Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das „Ich“ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie „Stoff“ „Ding“ „Substanz“ „Individuum“ „Zweck“ „Zahl“: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich „Erkennbarkeit“ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich“ (N 1885 35[35]).¹³¹

Indem Nietzsche der Einheit des Subjekts eine bloß regulative Rolle zuspricht, will er auf den Umstand aufmerksam machen, dass die subjektive Tatsache der Verknüpfung der Vorstellungen in *einem* Selbstbewusstsein uns zwar zur Annahme eines transzendentalen

¹³⁰Für eine ausführlichere Diskussion über dieses Thema bei Kant, siehe die Anmerkungen 154 und 158 unten im dritten Kapitel dieser Arbeit.

¹³¹Vgl. dazu auch N 1885 34[73]: „Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen [...] Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* „reiner Geist“ nicht überwunden: wir aber - -“. Auf die Beziehung zwischen Geist und Werden im Kontext einer systematischen Konfrontation zwischen Nietzsche und Kant werden wir im dritten Kapitel eingehen, wo von der *Zeitlichkeit* des Bewusstseins die Rede sein wird.

Vermögens der ursprünglichen Einheit der Apperzeption im kantischen Sinne, d.h. als transzendentaler Bedingung der Einheit des Ich verführt. Dieses transzendente Bewusstsein ist aber eher als ein *Glaube* zu verstehen. Dieser Glaube ist wiederum zwar unter der Perspektiven-Optik des Lebens zweckmäßig; daher sein regulativer Charakter, was aber nichts für die Wahrheit des Geglaubten beweist: „Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung und trotzdem falsch sein“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang können wir Nietzsches Position hinsichtlich des transzendentalphilosophischen Bewusstseinsbegriffs Kants nach Analogie mit seiner Kritik an den synthetischen Urteilen a priori verstehen. Damit wäre Folgendes festzustellen: Kant fragte sich: wie ist Selbstbewusstsein möglich? Die Antwort lautet: *Vermögen eines Vermögens*, nämlich der transzendentalen Apperzeption, d.h. des Vermögens des *Selbstbewusstseins*. „Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Klärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage? Wie macht doch das Opium schlaffen? „Vermögen eines Vermögens“, nämlich der *virtus dormitiva*“ (JGB 11). Nach Nietzsche sollte man letztendlich die kantische Frage „wie ist Selbstbewusstsein möglich“ durch die Frage „warum ist der Glaube an Selbstbewusstsein *nötig*?“ ersetzen. Man sollte begreifen, „dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art“ die Einheit dieses Selbstbewusstseins „als wahr *geglaubt* werden“ muss (ebd.); weshalb sie natürlich eine bloße Fiktion sein kann. Was „Kant im Rahmen der Transzendentalphilosophie als oberstes Prinzip der Erkenntnis überhaupt ansah“, wird von Nietzsche als „*existenzsichernde* (arterhaltende) *Fiktion* bezeichnet“ (Schlimgen 1999, S. 42). Das kantische transzendente Subjekt wird somit „zu einem psychologischen, biologischen und physiologischen System dynamischer Prozesse einer Vielheit wechselnder Einheiten. Selbstbewusstsein ist nicht transzendentaler Grund der Subjektivität, sondern *eine* Funktion unter vielen“ (ebd.), die an einer genetisch ursprünglicheren Stufe unter der Direktion des Leibes steht. Man könnte vielleicht sagen: nicht das Selbstbewusstsein, sondern der Leib nimmt hier die Rolle des Transzendentalen ein.

II.6. Die Fiktion der subjektiven Einheit des Denkens und die große Vernunft des Leibes

Es gehört zur Natur des Bewusstseins, dass es seine eigentliche Funktion und Rolle verkennen muss, um überhaupt diese Funktion ausüben zu können. Das Bewusstsein muss sich selbst als Einheit, Substanz und Ursache hypostasieren, damit es seine logischen Leistungen (wie Berechnen, Urteilen, Denken, kurz: alle erkenntnismäßigen Leistungen) in voller Wirksamkeit verwirklichen und als Erkenntnisvermögen überhaupt fungieren kann. Diese Verkennung ist Bedingung für die Erhaltung des Bewusstseins selber¹³², denn ohne die Fiktion dieser substanziellen Einheit würden die zum Denken und Erkennen erforderlichen Vorstellungen nicht als Vorstellungen *eines Bewusstseins* (als *meine* Vorstellungen, wie Kant es sagt) erkannt werden können und somit wäre Bewusstsein selbst überhaupt nicht möglich. Bewusstsein ist nämlich immer Bewusstsein von Etwas; es ist nicht möglich ohne Vorstellungen, die als Inhalt des bewussten Denkens fungieren¹³³. Das bewusste Denken hat also für das Bewusstsein, „in dem“ es stattfindet, eine grundlegende subjektive Einheit, die sich letztlich mit der Einheit des Bewusstseins selbst deckt. Dies ist ein regulatives Schema, kraft dessen das eigentliche Geschehen, das dem Denken zu Grunde liegt, vereinfacht und verfälscht wird, wodurch allein „es etwas wie „Erkenntnis“ und „Erfahrung“ giebt.“ (N 1885 38[2])

Dieses Geschehen, aus dem jeder Gedanke entspringt, ist nämlich ein sich dem Bewusstsein entziehendes vielfaches Geschehen, von dem wir nur „am Leitfaden des Leibes“ ein Bild gewinnen können. D.h.: das anscheinend einheitliche, durch die grammatischen Funktionen bedingte bewusste Denken hat seinen Grund in einer dem Bewusstsein transzendierenden Vielheit leiblicher Zustände und Prozesse. Ausgangspunkt für die Aufdeckung dieser „*Gegend* der Ursachen“ (N 1885 38[1]) ist für Nietzsche die Physiologie. Durch die physiologische Untersuchung kann man nämlich „die richtige Vorstellung von der Art unserer Subjekt-Einheit“ (N 1885 40[21]) gewinnen, denn letztere soll nicht im Sinne der subjektiven Einheit des Bewusstseins verstanden werden, also nicht als eine substanzielle Einheit wie es in der Seelen-Atomistik der Fall ist, sondern „als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens“ (ebd.). Es gilt Nietzsche in diesem Zusammenhang, eine neue, gegen den traditionellen bewusstseinsphilosophischen Seelen-Begriff gerichtete Konzeption der Seele zu entwickeln. Diese neue Konzeption präsentiert Nietzsche im Aphorismus 12 aus *Jenseits von Gut und Böse*, wo er schreibt: „der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-

¹³²Vgl. N 1885 38[3].

¹³³Vgl. N 1881 11[330]: „das Denken *muß* einen Inhalt haben, um Denken zu sein“.

Hypothese steht offen: und Begriffe wie „sterbliche Seele“ und „Seele als Subjekts-Vielheit“ und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerschaft haben.“ (JGB 12)

Die drei Begriffe, die Nietzsche in diesem Aphorismus zur Charakterisierung seiner neuen Konzeption der Seele anführt, nämlich „sterbliche Seele“, „Seele als Subjekts-Vielheit“ und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“, werden in den nachgelassenen Fragmenten der 80er Jahre besser ausgearbeitet.

1) *Sterbliche Seele*. Von sterblicher Seele zu sprechen heißt in diesem Kontext ein Modell des Geistes zu entwickeln, das sowohl gegen das cartesische *res cogitans* als auch gegen das kantische transzendente Subjekt sich als ein organologisches Modell¹³⁴ darstellt, innerhalb dessen alle geistigen Aktivitäten auf relative einstweilige organische Einheiten zurückgeführt werden, die ein dynamisches funktionales System bilden. Wie Schlimgen sagt: „Den Organismus als „Leib“ beschreibt Nietzsche als ein hierarchisch organisiertes Subsystemensystem, in dem „viele Systeme“ „zugleich“ „für einander und gegen einander“ „arbeiten“.“ (Schlimgen 1999, S. 51) Das Ganze dieser einstweiligen Einheiten oder Subsysteme, die Nietzsche „lebende Wesen“ nennt und die „nicht als Seelen-Atome, vielmehr als etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermeährendes und Wieder-Absterbendes“ (N 1885 37[4]) zu betrachten sind, bildet also dasjenige, was wir als „Leib“ kennen. Von diesem Modell aus kann also die Seele, verstanden als die organische Synthesis jener wachsenden, kämpfenden, sich-vermeährenden und wieder-absterbenden lebenden Wesen, nicht anders als *sterblich* verstanden werden, da „unser Leben wie jegliches Leben zugleich ein fortwährendes Sterben ist.“ (ebd.)

2) *Seele als Subjekts-Vielheit*. Es ist weiterhin klar, dass durch dieses Modell die Idee einer *realen* Einheit des Subjekts völlig preisgegeben wird. Zusammen mit der Rede von einer Vielheit von kleinen lebenden Wesen, die unseren Leib (und somit auch unsere Seele) konstituieren, kommt dann die Rede von einer Subjekts-Vielheit. Nietzsche nennt nämlich diese einstweiligen organischen Einheiten auch „Intellekten“, „Bewusstseins“, „Geister“, „Ichs“ und „Subjekte“. Daraus ist Nietzsches Absicht ersichtlich, nicht bloß das Geistige auf das Organische zurückzuführen, sondern umgekehrt auch das Organische gewissermaßen durch geistige Eigenschaften zu charakterisieren. Günter Abel bemerkt diesbezüglich: „Es handelt sich um eine Naturalisierung nicht nur ohne Verlust der „Geistigkeit“, sondern um eine Vernatürlichung unter expliziter Betonung „geistiger“ und „intelligenter“ Aktivitäten

134Vgl. Schlimgen 1999, S. 51.

bereits im Bereich des Organischen selbst. Es hat, so könnte man sagen, nicht nur eine „Naturalisierung“ des Geistes, sondern zugleich auch eine Art „Quasi-Vergeistigung“ der Natur stattzufinden.“ (Abel 2004, S. 216) Einer der wichtigsten Aspekte dieses *Kontinuum-Modells* ist die Folgerung, dass die kognitiven Operationen des Bewusstseins eigentlich eine Verzweigung der schon im Organischen herrschenden Prozesse von Assimilation, Selektion und Kommandieren sind. Durch diese *Kontinuität* von Geistigem und Organischem werden also insbesondere diejenigen Tätigkeiten betont, die sowohl im Bereich der Zellen als auch im Bereich des bewussten Denkens, Vorstellens und Handelns zu konstatieren sind. Gemeint sind z.B. das Empfinden und Erinnern (Assimilation), Einordnen, Ausgrenzen und Präferieren (Selektion), Befehlen und Gehorchen (Kommandieren)¹³⁵.

3) *Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*. Die zwei letzten Bezeichnungen der Tätigkeiten des Organischen sind von besonderer Bedeutsamkeit, wenn es um den Begriff der „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ und somit um die Idee eines Herrschaftsgebildes geht. Das ist nämlich die Idee, durch welche Nietzsche die Art von Einheit, die im Organismus herrscht und als Grund für alle Einheit im Denken fungiert, zu erklären versucht. „Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: [...] somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.“ (N 1885 2[87]) Die den Organismus konstituierenden lebenden Wesen stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, das durch das Prinzip der Machtsteigerung bestimmt ist. Die nach Steigerung strebenden Kräftekonstellationen des Organismus verhalten sich in derselben Weise wie die Mitglieder einer instabilen politischen Gemeinschaft. Es ist also von einer Art Aristokratie im Leibe, von einem Kampf zwischen den vielen funktionalen Einheiten des Organismus um die Herrschaft des Ganzen auszugehen. Dementsprechend soll der Instabilitätscharakter dieser politischen Gemeinschaft hervorgehoben werden, sofern es sich dabei nicht um einen einzelnen Trieb handelt, der als Monarch in der Macht steht, sondern um sich immer verändernde Allianzen von Trieben (oder Kraftkonstellationen), die sich teilweise *oligarchisch*¹³⁶, teilweise *demokratisch* organisieren und im ständigen Kampf miteinander sind. In einer Aufzeichnung von 1888 bezeichnet Nietzsche dieses politische Szenarium des Bewusstseins als „eine Art leitendes Comité, wo die verschiedenen *Hauptbegierden* ihre Stimme und Macht geltend

135Vgl. N 1884 25[356]: „Das, was gemeinhin dem Geiste zugewiesen wird, scheint mir das Wesen des Organischen auszumachen: und in den höchsten Funktionen des Geistes finde ich nur eine sublimierte Art der organischen Funktion (Assimilation Auswahl Secretion usw.)“.

136Vgl. dazu Schlimgen 1999, S. 67.

machen.“ (N 1888 11[145]) Das Bewusstsein ist letztlich „nicht die Leitung, sondern ein Organ der Leitung“ (ebd.).

Das Ganze dieses politisch-organischen Systems ist durch jenen inneren Kampf geprägt, dessen Resultat die Bildung einer Rangordnung der Teile desselben ist, und zwar nach dem Grad der Macht und der Kraft, sich andere Teile und lebende Wesen anzueignen und dieser als Funktion zu bedienen. Durch diese Hierarchie erhält sich das Ganze in Form einer durch Gewalt und Zwang geprägten gesellschaftlichen Einheit: „Wer am meisten Kraft hat, andere zur Funktion zu erniedrigen, herrscht – die Unterworfenen aber haben wieder ihre Unterworfenen — ihre fortwährenden Kämpfe: deren Unterhaltung bis zu einem gewissen Maaße ist Bedingung des Lebens für das Ganze.“ (N 1881 11[134])¹³⁷

In diesem Zusammenspiel der Kräfte der Teile des Organismus ist das bewusste Ich nichts als eine weitere Funktion desselben, es ist ein Organ, ein Werkzeug und nicht mehr (N 1885 37[4]). Es ist also ein falscher Schluss, aus dem Anschein eines bewussten wollenden Ichs abzuleiten, dieses Ich sei, als höchste Einheit aller Funktionen des Leibes, *der Herrschende* und *der Befehlende* und von ihm hingen also die der Aktion entsprechenden Bewegungen ab, die durch das „Wollen“ hervorgebracht werden. Im Aphorismus 19 in *Jenseits von Gut und Böse* stellt Nietzsche die Illusion der Einheit des Wollens und der damit zusammenhängenden Freiheit des Willens fest. Die Kritik ist besonders auf Schopenhauer gerichtet, welcher glaube, dass der Wille allein uns eigentlich und unmittelbar bekannt sei, „ganz und gar bekannt“ (JGB 19). Für Nietzsche ist der Wille eher etwas Kompliziertes, „das nur als Wort eine Einheit ist“. Die in der bewussten Erscheinung des Wollens involvierte Illusion der Einheit ist hier analog zur fiktiven Einheit des Ich, die vom Bestimmtheit unseres Denkens durch die Grammatik hervorgebracht wird. Dem bewussten Wollen liegt eine durch das Bewusstsein unfassbare Vielheit von Gefühlen, Gedanken und Affekten zugrunde, die dasjenige prinzipiell konstituiert, was dann ins Bewusstsein als Wille eintritt. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, was Nietzsche „Affekt des Commando's“ nennt. Denn in diesem Kommandieren tritt dann jenes Befehlen und Gehorchen zutage, das die Rangordnung der Triebe und Kräfte im Organismus nach dem Modell eines politischen Gemeinwesens bestimmt und dessen Erhaltung dadurch ermöglicht. Das Gefühl der Freiheit des Willens – denn es ist ja ein *Gefühl* – ist Resultat der Überlegenheit des kommandierenden

137Nietzsches Bild des Leibes als ein Kampfplatz, den er nach Analogie mit einem politischen Agon versteht, verdankt er vor allem seiner Lektüre des Buchs von Wilhelm Roux: *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (1881). Für eine Diskussion von Nietzsches Roux-Rezeption siehe Müller-Lauter 1978.

Affekts in Bezug auf die gehorchenden Affekte.

„Das, was „Freiheit des Willens“ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei, „er“ muss gehorchen“ — dies Bewusstsein steckt in jedem Willen, und ebenso [...] jene innere Gewissheit darüber, dass gehorcht werden wird, und was Alles noch zum Zustande des Befehlenden gehört. Ein Mensch, der will —, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.“ (JGB 19)

Dieses Etwas, dem befohlen wird, ist wiederum aber der Mensch selbst; dieser ist im gegebenen Fall zugleich der Befehlende und der Gehorchende. Wir treffen hier wieder die Idee des Kampfes der verschiedenen Kräftekonstellationen im Organismus „Mensch“, über dessen Vielheit wir uns „vermöge des synthetischen Begriffs „ich““ hinwegsetzen, hinwegtäuschen (ebd.). Dieser synthetische Begriff, von dem die Vorstellung unserer Einheit abhängt, ist dafür verantwortlich, dass wir uns mit der aus dem Befehl hervorgehenden Aktion identifizieren, obwohl die Aktion eher durch die gehorchenden Teile und nicht direkt durch den befehlenden Affekt hervorgebracht wird. Durch das Gelingen der gewollten Wirkung, der Aktion, entsteht dann ein Lustgefühl, sofern der Wollende die Ausführung des Wollens doch dem Willen selbst zurechnet und „dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls“ genießt, „welches alles Gelingen mit sich bringt.“

„Freiheit des Willens“ — das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt [...] Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen — unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen — zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. L'effet c'est moi: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt. Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler „Seelen“. (ebd.)

Alles, was in diesem Aphorismus vom Wollen gesagt wird, gilt auch für das Denken. Die Illusion der subjektiven Einheit des Denkens versteckt eine dem Bewusstsein transzendierende Vielfältigkeit von Kraftrelationen im Kampf des Organismus, die dem Denken selbst zugrunde liegt. Es sind die Triebe, die das Denken – ja besonders das philosophische Denken – bedingen: „man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens [...] das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“ (JGB 3)¹³⁸

Gerade darum kommt der Physiologie bei Nietzsche eine bedeutsame Rolle zu, sofern wir aus der Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins, d.h. durch Selbstspiegelung des

138Vgl. dazu auch JGB 36: „Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander“.

Geistes, nie zu einem angemessenen Bild der vielfältigen und komplizierten Einheit kommen können, die in uns herrscht. Dagegen kann uns die physiologische Beobachtung, da sie direkt am Leitfaden des Leibes arbeitet, einen Begriff von dieser Komplexität anbieten: „Das Studium des Leibes giebt einen Begriff von der unsäglichen Complikation.“ (N 1885 34[46]) Obwohl das Bild des Leibes, das die Physiologie uns gibt, keiner genauen Beschreibung und Erklärung dieses hochkomplexen Phänomens entspricht, das letztlich als Willen-zur-Macht-Geschehen zu *interpretieren* ist¹³⁹, ist die physiologische Beobachtung insofern berechtigt, als sie uns eine neue Welt von Ursachen öffnet, zu der wir von der Erste-Person-Perspektive, d.h. von der Perspektive der syntaktischen Einheit des Bewusstseins aus, gar keinen Zugang haben. „Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewusstes Ich nur ein Werkzeug ist.“ (N 1885 34[46]) Als Werkzeug kann es von sich aus gar kein geeignetes Wissen des Ganzen haben, für das es Funktion ist, und es kann auch gar nicht *Ursache* der Gedanken sein, wie Descartes es wollte: „*Die wahre Welt der Ursachen ist uns verborgen*: sie ist unsäglich complicierter.“ (ebd.)

Das ist der Grund, warum Nietzsche in *Zarathustra* den Leib als „die große Vernunft“ bezeichnet, im Gegensatz zur kleinen Vernunft des Geistes. Der Geist und das Bewusstsein sind im Grunde nichts als Funktionen des Leibes, der großen Vernunft. „Das Bewußtsein ist die Hand, mit der der Organismus am weitesten um sich greift: es muß eine feste Hand sein.“ (N 1885 34[131]) Gerade darum muss die ganze Vielfältigkeit und Komplexität des Leibgeschehens unbewusst bleiben; das ist ja selbst eine Bedingung der funktionellen Existenz des Bewusstseins. In der syntaktischen Einheit des bewussten Denkens lässt sich das Leibgeschehen als solches nicht begreifen. Das leibliche, d.h. *dynamisch-triebhaft* *Unbewusste* bildet also eine *vor-kognitive* Dimension unseres Selbst, die sprachlich eigentlich

139Die Physiologie bleibt notwendig immer noch einer materialistischen Konzeption verhaftet und insofern ist der Leib, als Gegenstand der Physiologie, ein aus Stoff, Nerven u.s.w. bestehender Körper. Das dynamisch-triebhaftes Geschehen dagegen, das als Zusammenwirken von Kraft- oder Willen-zur-Macht-Zentren („lebendigen Wesen“) verstanden werden soll und von dem „das, was wir „Leib“ nennen, das beste Gleichniß ist“ (N 1885 37[4]), ist nicht durch materialistische Begriffe fassbar. Die Erste-Person-Perspektive kommt dann insofern wieder ins Spiel, als das Leibgeschehen als solches im Grunde nur durch immaterielle, d.h. „affektive“ und „geistige“ Beschaffenheiten zu fassen ist. Daher rekurriert Nietzsche, wenn es sich um eine Erläuterung des Grundes aller mechanistischen und materiellen Phänomene geht, auf „unsre Welt der Begierden und Leidenschaften“, zu der wir nur aus der Erste-Person-Perspektive Zugang haben, als dasjenige, was uns allein „als real „gegeben“ ist“ (JGB 36). Das Prinzip des Willens zur Macht impliziert in diesem Zusammenhang, dass Wille nur auf Wille wirken kann, „und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel)“ (ebd.). Demnach sei „die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet“ – eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem (ebd.).

nicht fassbar ist.

II.7. Bewusstsein, Unbewusstes und Grammatik

Nach dem Bisherigen ist Folgendes festzuhalten: das Ich-Bewusstsein, das in der Erste-Person-Perspektive als *denkend* „gegeben“ ist, ist sprachlich-grammatisch bedingt. Es kann sich nämlich nur „an vorgezeichneten Formen der Grammatik reflektieren“ und „sich damit als Identität seiner selbst“ setzen (Simon 1984, S. 32). Dass das Bewusstsein mit der Sprache in einem so wesentlichen Zusammenhang steht, dass ohne Sprache überhaupt kein Bewusstsein möglich wäre, ist Nietzsches im Aphorismus 354 aus *Die Fröhliche Wissenschaft* in Form einer „ausschweifenden Vermuthung“ dargestellte Antwort auf die Frage nach dem „Wozu“ des Bewusstseins. „Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache *überflüssig* ist?“ (FW 354) lautet seine Frage. Es ist zwar eine Funktion des Organismus, wie wir gesehen haben, eine Funktion, die dafür verantwortlich ist, dass der Organismus um sich selbst greifen kann (N 1885 34[131]). Was aber die Hauptfunktionen dieses Organismus angeht, die dessen Einheit völlig unabhängig von der fiktionalen Einheit eines bewussten Ich gewährleisten, ist das Bewusstsein für Nietzsche ja überflüssig. Das ganze Leben wäre nämlich möglich, „ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja tatsächlich auch jetzt noch bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt“ (FW 354). Für das Um-sich-Greifen des Organismus ist doch Bewusstsein zu einem gewissen Grade erforderlich. Aber inwiefern? Wie greift dieser Organismus um sich selbst? Durch Bemächtigung einer ungeheuren Menge von Tatsachen mittels einer Begriffs- und Zeichenwelt, durch „die Reduktion der Erfahrungen auf *Zeichen*“ (N 1885 34[131]) und besonders durch die Mitteilung dieser Zeichen an andere Menschen zum Zweck der Kommunikation und des *Befehlens*.

Der letzte Punkt ist für Nietzsche maßgebend. Ihm zufolge ist Bewusstsein wesentlich „ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ („zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit“). Demnach habe sich Bewusstsein überhaupt „*nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt*“ (FW 354). Alles, was ins Bewusstsein tritt, hat insofern einen durchgängigen Mitteilungszeichen-Charakter und entspricht folglich einer durchaus oberflächlichen Facette dessen, was im Organismus als absolut individuelles Trieb- und Affektgeschehen unbewusst vorkommt. Die Zeichenhaftigkeit, die mit dem öffentlichen

Charakter des Bewusstseins verbunden ist und somit jedes Sich-bewusst-Werden von vornherein in gegebenen Sprachverhältnissen, Handlungszusammenhängen und sozialen Konventionen situiert, bringt es mit sich, dass dieses Sich-bewusst-Werden „nur ein kleiner Ausschnitt dessen ist, was den Menschen insgesamt bedingt und charakterisiert“ (Abel 2004, S. 271). Das dynamisch-unbewusste Geschehen, das den Menschen als Leiborganisation wesentlich charakterisiert, ist nämlich ein *vor-rationales*, *vor-kognitives* und *prä-reflexives* Leibgeschehen, das sich den syntaktischen Schemata des Bewusstseins entzieht. Daher sind unsere Handlungen im Grunde zwar „auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell [...]; aber sobald wir sie ins Bewusstsein übersetzen, *scheinen sie es nicht mehr...*“ (ebd.) Die absolute Einzigartigkeit jedes dynamischen, sich im Unbewussten abspielenden Leib-Geschehens als eine individuelle und unwiederholbare Konstellation oder Allianz von Kräften und Affekten geht beim Bewusst-Werden ganz verloren. Was zum Bewusstsein kommt, erscheint als ein unter allgemeinen Begriffen subsumierbares Epiphänomen (etwa ein Gedanke, ein Gefühl, ein Wollen, u.s.w.), „indem ein sprachlich-grammatisch geformtes Gebilde in seiner geformten Finitheit *für* ein Etwas“ (Simon 1984, S. 27) immer schon als Grund jedes möglichen Bewusst-Werdens steht. *Jedes ins Bewusstsein Tretende wird durch die Grammatik formal geleitet*. Damit wird der angeblich metaphysische Solipsismus des cartesischen *cogito* in den öffentlichen Charakter des Bewusstseins überhaupt aufgelöst.

Daraus schließt Nietzsche auf den durchgängigen Phänomenalismus der inneren Erfahrung, den er mit dem Perspektivismus des Bewusstseins verknüpft. Schon im Aphorismus 115 von *Morgenröte* hatte er darauf aufmerksam gemacht, dass dasjenige, was wir „Ich“ nennen und auf den Inhalt unseres Bewusstseins beziehen, eine Verkennung unseres Selbst beim Verlesen seiner „scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift“ bedeutet. „Die Sprache und die Vorurtheile, auf denen die Sprache aufgebaut ist“, seien uns „vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich“. (M 115) Auf der Oberfläche des Bewusstseins haben wir stets mit sprachlich kategorisierten und zeichenbestimmten Inhalten zu tun, deren syntaktische und semantische Artikulation uns überhaupt dazu befähigt, individuierte Erfahrungen zu haben und diese anderen Menschen mitzuteilen. Es ist also immer schon eine *Intersubjektivität* vorhanden, innerhalb derer allein Wörter für die Bezeichnung bestimmter geteilter Erfahrungen und Erlebnisse verwendet werden. Geteilte Erfahrungen und Erlebnisse entsprechen dennoch erst bestimmten superlativischen Graden innerer Vorgänge und Zustände: „Zorn, Hass, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude,

Schmerz, – das sind Alles Namen für *extreme* Zustände: die milderen mittleren und gar die immerwährend spielenden niederen Grade entgehen uns, und doch weben sie gerade das Gespinnst unseres Charakters und Schicksals.“ (M 115)

Die Tatsache, dass die Mitteilungsfähigkeit die Struktur des Bewusstseins vorzeichnet und dass jede Kommunikation immer innerhalb eines intersubjektiven Rahmens stattfindet, dessen grammatisches System dem bewussten Individuum *vorausliegt* und sein Denken insofern *unbewusst* bestimmt, hat zur Folge:

„dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.“ (FW 354)

Dies sei der eigentliche *Phänomenalismus* und *Perspektivismus*, wie Nietzsche ihn verstehe. „*Wir sind Alle nicht Das*, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte [...] haben.“ (M 115) „Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!“ (M 116) Der Phänomenalismus der inneren Welt ist hier also analog zu dem der äusseren. Die unsere Erfahrung überhaupt unbewusst kategorisierende Grammatik drängt ihre Fiktionen den Anschauungen sowohl des äusseren als auch des inneren Sinnes auf. Das Bewusstsein ist somit ein verfälschender Apparat. Seine durch Syntax vorgezeichnete Leitung ist die Zuspitzung eines lebenserhaltenden Irrtums.

Aus dem Umstand, dass die Grammatik im Auftreten von Bewusstsein stets vorausgesetzt ist, d.h., dass sie auf jeden Vorgang des Übersetzens von etwas ins Bewusstsein von vornherein präformierend wirkt, ist ersichtlich, dass das kognitive Unbewusste, auf dem jedes Bewusstwerden notwendig beruht, *strukturell-syntaktisch* vorgezeichnet ist. Das unbewusste Bedingtsein des Denkens (insbesondere des philosophischen) durch die Grammatik, auf die Nietzsche im Aphorismus 20 aus *Jenseits von Gut und Böse* aufmerksam macht, verdankt der Tatsache, dass sich jedes Denken (sofern Denken immer zeichenvermittelt ist) immer in einem grammatischen System entwickelt, das ihm vorausliegt und zu dem es keinen prinzipiellen Zugang hat. Die Struktur der Sprache liegt also jedem Bewusstwerden, jedem Welt-Bewusstsein und vor allem jedem Selbstbewusstsein zugrunde, wie wir im Fall des cartesischen *cogito* gesehen haben. „Nach Nietzsche begreift sich „Bewußtsein“, indem es sich als eine *nur grammatisch* vorgezeichnete Entgegensetzung *seiner selbst* (als Beurteilung der Dinge) *und* (ihr „entsprechender“) *objektiver Dinge* begreift,

als bloße Folge dieser „nur“ grammatischen Struktur der Selbsttäuschung, als Bewußtsein (cogito) etwas (res) zu sein.“ (Simon 1972, S. 15)

Wir stehen hier also zwei verschiedenen Modi des Unbewussten gegenüber, auf welche ich in der Einleitung dieser Arbeit hingewiesen habe: dem *dynamisch-triebhaften* Unbewussten einerseits, das als Leibgeschehen einen vor-rationalen, vor-kognitiven und prä-reflexiven Charakter aufweist, und dem *strukturell-syntaktischen* Unbewussten andererseits, das jeder Übersetzung von etwas ins Bewusstsein vorausgeht und den „emergenten und in bezug auf Gegenständlichkeit überhaupt präformierend wirkenden Transfigurationen zwischen Leiblichkeit und Bewußtsein“ (Abel 2004, S. 271 f.) korrespondiert. Demnach teilt die Grammatik, als axiomatische Grundstruktur alles dessen, was ins Bewusstsein tritt, der Erfahrung Notwendigkeit mit, sofern sie die Erfahrung stets an das Subjekt-Prädikat-Objekt-Schema, das dem primitiven kategorialen Gefüge unseres Denkens entspricht, zurückbindet¹⁴⁰. Die Rolle des Unbewussten, sowohl des dynamisch-triebhaften als auch des strukturell-syntaktischen, lässt sich in diesem Zusammenhang als *quasi-transzendental* bezeichnen, da es jede interpretierende Welt-Konstitution und konstituierende Welt-Auslegung als Bedingung deren Möglichkeit notwendig vorherbestimmt¹⁴¹.

140Vgl. Simon 1972, S. 11.

141Vgl. dazu JGB 20. Dieser Aphorismus spielt eine wichtige Rolle für die Bestimmung der Tragweite und Natur von Nietzsches Anknüpfung an die transzendente (kritisch-rationalistische) Tradition, die den Gedanken eines Apriori für die Ausarbeitung der Frage nach der Herkunft der Ideen als unentbehrlich hält. Leider kann ich diesen Aspekt von Nietzsches Philosophie, der meiner Meinung nach mit seiner Konzeption des Unbewussten eng verbunden ist, hier nicht weiter diskutieren.

ZWEITER TEIL
Bewusstsein und Zeitlichkeit

Kapitel III

Das Zeitbewusstsein und das Werden

Zur phänomenalen Zeitlichkeit als Ausgangspunkt einer negativen Ontologie

III.1. Einleitung

Die bisherige Betrachtung hatte zum Ziel, einen bestimmten Begriff von Erfahrung herauszuarbeiten, der mit Nietzsches Bewusstseinsbegriff aufs Engste zusammenhängt. Aus der Analyse seiner verschiedenen Konzeptionen hinsichtlich des Verhältnisses von Bewusstsein und Sprache hat sich ergeben, dass die erfahrungskonstitutiven intentionalen Inhalte des Bewusstseins von vornherein auf einer unbewussten Ebene durch sprachliche Merkmale bestimmt sind, die insofern jede Welt-Auslegung und Weltbildung wesentlich bedingen. Der zentrale Aspekt dieser sprachlichen Bedingtheit jedes bewusst Erlebten ist die Tatsache, dass der Inhalt der Erfahrung, sowohl der äußeren als auch der inneren Welt, immer durch ein bestimmtes Schema erfasst wird, das den grundlegenden Charakter alles Geschehens *als Geschehen* verfälscht. Unser Denken ist auf eine unumgängliche Weise *verdinglichend*. Wenn Nietzsche z.B. die unaufhebbare Spannung zwischen Leib-Geschehen und bewusstem Denken hervorhebt und die jedem Denken zugrundeliegenden physiologischen Vorgänge durch ein anti-substantialistisches Vokabular bezeichnet, das das Schema unserer Reflexion an seine Grenzen treibt, weist er auf einen Gedanken hin, der den Vorrang des Prozess-Modells vor dem Ding-Modell der traditionellen Ontologie herauszustellen versucht.

Nietzsche vertritt zwar eine adualistische Konzeption des Zusammenhangs von Organischem und Bewusstsein, indem er das Bewusstsein als eine Funktion des Organismus und jede Handlung unseres bewussten Denkens als eine sublimale Art der organischen Funktion versteht und zugleich diese Funktion durch geistige Merkmale kennzeichnet. Diese Kontinuität hindert aber nicht, dass die syntaktische Struktur des Bewusstseins als ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat fungiert, der zwischen Leiblichkeit und Bewusstsein eine kognitive Kluft instauriert. Nietzsches Charakterisierung des Leib-Geschehens als ein dynamischer Zusammenhang und Zwiespalt von lebenden Wesen, die „nicht als Seelen-Atome, vielmehr als etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes

und Wieder-Absterbendes“ (N 1885 37[4]) zu betrachten sind, entspricht nämlich seinem Begriff des Werdens, das für ihn ja gerade aufgrund unseres Hangs zur Verdinglichung *unbegreiflich* ist. Das logische und sprachliche Schema unseres Bewusstseinsperspektivismus erweist sich somit als die ausgezeichnete Fälschungsfunktion des „Geistes“.

Diese Position ist aber gar nicht unproblematisch, wie in der Einleitung dieser Arbeit bereits angedeutet wurde. Sie ist insofern nach wie vor problematisch, als sie die These einer fundamentalen Falsifizierung in allem logischen Denken aufstellt, die in einem Bewusstsein, das eben auf logische Strukturen prinzipiell angewiesen bleibt, „faktisch *nicht entscheidbar ist*“ (Schlimgen 1999, S. 133). *Nietzsches Ontologie des Werdens erscheint unter den Vorzeichen seiner eigenen Bewusstseinstheorie als unbegründbar*. Die ontologische Annahme des Werdens, wie ich diese Position charakterisiert habe, scheint demnach dazu verurteilt zu sein, in einen metaphysischen Dualismus zurückzufallen.

Trotz ihres problematischen Charakters spielt diese Theorie eine axiomatische Rolle in Nietzsches Denken und dient als Grundlage für den größten Teil seiner Thesen, besonders derjenigen, die schon lange als Hauptthesen seiner Philosophie betrachtet werden, nämlich der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr und die gerade in Frage stehende Theorie des Irrtums. Auch seine Kritik des Mechanismus und des Materialismus ist von diesem Gedanken wesentlich geprägt. In diesem Zusammenhang ist z.B. von großer Bedeutung, „daß als „Bausteine“ der Natur und des Lebendigen nicht „Dinge“ im Sinne Raum-Zeit-Stellen besetzender „materieller Körper“, sondern „Ereignisse“ resp. „Prozesse“ angenommen werden.“ (Abel 2004, S. 222)

Wenn also Nietzsches Kritik des Mechanismus und des Materialismus sowie viele seiner Grundpositionen mit einer These zusammenhängen sollen, die sich nur durch die Annahme einer Art metaphysischen Dualismus rechtfertigen lässt, der wiederum seine eigene Metaphysik-Kritik gewissermaßen unterminieren würde, dann ist es schwer zu sehen, wie eine solche Ansicht unter kritischen Vorzeichen noch konsequent aufrecht erhalten werden kann. Die ihr zugrundeliegende Ontologie wäre nämlich nicht phänomenalistisch zu begründen. Wie Sören Reuter bemerkt: „Aus der sinnlichen Vergegenwärtigung der Wirklichkeit lässt sich eine Philosophie des Werdens nicht unmittelbar ableiten, da das sinnliche Wahrnehmen der Wirklichkeit bereits die Substantialität der Dinge impliziert.“ (Reuter 2009, S. 295)

Eine immanente und insofern in gewissem Sinne „phänomenologische“

Rechtfertigung einer Philosophie des Werdens soll imstande sein, diese Theorie aus einem Element der Phänomenal-Welt der Erfahrung abzuleiten. In diesem Kontext ist darauf aufmerksam zu machen, dass das Modell, das dem Gedanken des Werdens entspricht, nicht Dinge im Sinne raumzeitlich lokalisierbarer Entitäten voraussetzt, sondern Ereignisse oder Prozesse, die *bloß zeitlich* zu denken sind. In diesem Sinne soll die Zeit, als Grundcharakter der Gesamtheit unseres phänomenalen Lebens, den Leitfaden für eine phänomenologische Rechtfertigung von Nietzsches Philosophie des Werdens abgeben. Um also zu versuchen, in der Theorie des Werdens keinen Rückfall in einen metaphysischen Dualismus, sondern die Radikalisierung eines zentralen Elements der sinnlichen Erfahrung zu sehen, werde ich mir in diesem Kapitel einer Interpretation des Begriffs der *Zeitlichkeit* in Nietzsches Philosophie bedienen, und zwar ausgehend von einem Dialog mit der kantischen Konzeption der Zeit und Spirs diesbezüglicher Kritik an Kant.

III.2. Spir und das Argument zugunsten der Realität der Zeit

Nietzsches Dialog mit der durch Kant inaugurierten Transzendentalphilosophie macht einen der hauptsächlichen Horizonte aus, die sein frühes Denken bilden. Drei Autoren, von denen in dieser Arbeit schon direkt oder indirekt die Rede war, müssen hier insofern wieder genannt werden, als sie von extremer Wichtigkeit sind in der Vermittlung zwischen dem jungen Nietzsche und Kants Philosophie: Schopenhauer, Friedrich Albert Lange und Afrikan Spir. Was unser jetziges Problem betrifft, ist die zentrale Figur Afrikan Spir, dessen Hauptwerk eine scharfsinnige Kritik an der kantischen Konzeption der Zeit enthält, die eine entscheidende Rolle für Nietzsches Verständnis des Problems spielen wird. Zunächst kann man sagen, dass der junge Nietzsche, durch die Philosophie Schopenhauers beeinflusst und immer noch mit deren idealistischen Konzeptionen vertraut, das Zeit-Problem auf der Grundlage der kantischen These der Idealität von Zeit und Raum versteht¹⁴². Diese aber werden nicht als *reine Formen a priori eines transzendentalen Subjekts*, sondern als psychophysiologische Bedingungen der Möglichkeit unserer Welt-Auffassung angesehen, was seine Zustimmung zu Langes physiologistischen Thesen bezeugt. Es ist dennoch eine allmähliche Bemühung Nietzsches zu merken, um mit der These der Idealität der Zeit zu brechen und folglich deren Realität und ontologische Unabhängigkeit zu behaupten. Das

¹⁴²Siehe dazu die Ausführungen auf S. 35 ff. oben.

Argument, das diesem neuen Verständnis der Zeit zugrunde liegt, soll nun näher betrachtet werden.

Diese Problematik wird von Nietzsche im Zusammenhang seiner Überlegungen über die vorsokratischen Philosophen, insbesondere über Parmenides, behandelt. Nietzsches Lektüre der Philosophie des Parmenides gründet sich auf den theoretischen und begrifflichen Rahmen, den er aus Spirs Werk entnimmt. Spirs These zufolge impliziert die von Heraklit behauptete These des Werdens, welcher Parmenides entgegentritt, die Nicht-Intelligibilität des Realen. Er vertritt die Ansicht, dass die kognitive Tätigkeit, die unsere Apprehension der empirischen Welt ausmacht, durch einen Widerspruch geprägt ist. Die empirische Welt, sofern sie Pluralität und Veränderung in sich schließt, lasse sich nämlich dem Satz der Identität im strengen Sinne nicht unterordnen. Aber Erkennen ist nichts Anderes als dies: die Pluralität und die Veränderung der Erfahrungswelt in die Einheit des Denkens hineinzuzwingen. Aus dieser Spannung zwischen dem rein logischen Satz der unbedingten Identität und der stets wechselnden empirischen Welt ergebe sich eine unüberwindbare Aporie bezüglich der Möglichkeit einer wahren Auffassung der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände¹⁴³.

Für Nietzsche ist dies der Schlusspunkt für das Verständnis von Parmenides Ablehnung der Bewegung und der Veränderung. Das Denken und sein logisches Grundgesetz setzten das mit-sich-selbst-identische Sein voraus¹⁴⁴. Die sinnliche Erfahrung hingegen stelle uns ständig der Bewegung und Veränderung gegenüber, was dem Grundsatz der Identität widerspricht. Nun impliziere die Veränderung das Nicht-Sein. Aber das Nicht-Sein *sei eben nicht!* Dementsprechend gebe es, für Parmenides, keine Veränderung, keine Bewegung, *keine Zeit*, da die Zeit und die Sukzession die Veränderung mit sich bringen. Das Sein hingegen sei ewig, unveränderlich und mit sich selbst identisch, genauso wie es durch das Grundgesetz des Denkens ausgedrückt ist¹⁴⁵.

143Vgl. dazu Green 2002, S. 48: „cognition of experience is contradictory because it is an attempt to force the image of necessary unity onto the temporal flow of sensations. We are thinking about a world only to the extent that we apply the image of unity, and yet in so doing we conceive of a world that contradicts particularity and the flow of time.“

144„Die einzige Form der Erkenntniß [...], der wir sofort ein unbedingtes Vertrauen schenken und deren Leugnung dem Wahnsinne gleichkommt, ist die Tautologie $A = A$. [...] Das, was wahrhaft ist, muß in ewiger Gegenwart sein, von ihm kann nicht gesagt werden „es war“ „es wird sein“. Das Seiende kann nicht geworden sein: denn woraus hätte es werden können? Aus dem Nichtseienden? Aber das ist nicht und kann nichts hervorbringen. Aus dem Seienden? Dies würde nichts Anderes als sich selbst erzeugen. Ebenso steht es mit dem Vergehen; es ist ebenso unmöglich, wie das Werden, wie jede Veränderung, wie jeder Zuwachs, jede Abnahme. Überhaupt gilt der Satz: alles, von dem gesagt werden kann „es ist gewesen“ oder „es wird sein“, ist nicht, vom Seienden aber kann nie gesagt werden „es ist nicht.“ (PHG 10)

145„Alle Sinneswahrnehmungen, urtheilt Parmenides, geben nur Täuschungen; und ihre Haupttäuschung ist eben, daß sie vorspiegeln, auch das Nichtseiende sei, auch das Werden habe ein Sein. Alle jene Vielheit und

Der Vorteil von Parmenides Auffassung gegenüber der seiner Zeitgenossen wäre nach Nietzsche, dass sie in der Lage ist, die Widersprüche zu vermeiden, die aus der Annahme eines unendlichen, durch eine Unendlichkeit von Substanzen ausgefüllten Raums resultieren, sowie diejenigen, die aus der Annahme einer unendlichen Zeit folgen: „es kann keine Zeit, keine Bewegung, keinen Raum geben, denn diese alle können wir uns nur unendlich denken, und zwar einmal unendlich groß, sodann unendlich theilbar; alles Unendliche aber hat kein Sein, existirt nicht“¹⁴⁶. Und hier zieht Nietzsche die Argumente Kants und Spirs heran, um sie zu konfrontieren. Er sagt: wenn die Gegner des Parmenides und der Eleaten dann einwenden wollten:

„aber in eurem Denken selbst giebt es doch Succession, also könnte auch euer Denken nicht real sein und somit auch nichts beweisen können“, so würde Parmenides vielleicht ähnlich wie Kant in einem ähnlichen Falle, bei einem gleichen Vorwurfe, geantwortet haben „ich kann zwar sagen, meine Vorstellungen folgen einander: aber das heißt nur: wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, das heißt nach der Form des inneren Sinnes bewußt. Die Zeit ist deshalb nicht etwas an sich, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.“ Es wäre also zwischen dem reinen Denken, das zeitlos wäre wie das eine parmenideische Sein, und dem Bewußtsein von diesem Denken zu unterscheiden, und letzteres übersetzte bereits das Denken in die Form des Scheins, also der Succession, der Vielheit und der Bewegung.“ (PHG 15)

Hier trifft man das kantische Argument des Phänomenalismus der inneren Erfahrung an, das Kant, ausgehend von der These der Idealität der Zeit, auf den Begriff der Selbst-Affektion gründet. Nach diesem Argument ist die innere Erfahrung, d.h. das Bewusstsein, das wir von uns selbst im Fluss unserer Vorstellungen haben, eine bloße Erscheinung von derselben Art derjenigen der Außenwelt. Das würde bedeuten, dass sie der eigentlichen Realität des Subjekts, also dem noumenalen Subjekt gar nicht entspricht. Da dieses

Buntheit der erfahrungsmäßig bekannten Welt, der Wechsel ihrer Qualitäten, die Ordnung in ihrem Auf und Nieder wird erbarmungslos als ein bloßer Schein und Wahn bei Seite geworfen“ (PHG 10).

146Den Gedanken, das Unendliche könne nicht *sein*, weil eine solche Annahme uns dazu zwingen würde, dabei den widersprüchlichen Begriff einer vollendeten Unendlichkeit anzunehmen, hat Nietzsche auch bei Spir gefunden. Im Anschluss an Kant versteht Spir diesen Begriff als eine der Formen der unsere Auffassung der empirischen Wirklichkeit prägenden Antinomie. Nietzsche erklärt Parmenides' Ansatz wie folgt: „Es kann nichts Unendliches existieren: denn bei einer solchen Annahme würde sich der widerspruchsvolle Begriff einer vollendeten Unendlichkeit ergeben. Da nun unsre Wirklichkeit, unsre vorhandene Welt überall den Charakter jener vollendeten Unendlichkeit trägt, so bedeutete sie ihrem Wesen nach einen Widerspruch gegen das Logische und somit auch gegen das Reale“ (PHG 12). In demselben Sinne finden wir folgende Stelle bei Spir: „Was seinem Wesen nach *in der Zeit* existiert, d.h. eine Succession ist, dessen Anfangslosigkeit ist in der That undenkbar. Dass eine unendliche Reihe von *Begebenheiten* verfließen, also vollendet sein könnte, impliciert einen Widerspruch; denn „unendlich“ bedeutet dasselbe, wie „unvollendbar“. Hier ist eine wirkliche Antinomie vorhanden durch die Nothwendigkeit, die Reihe des Geschehens als anfangslos zu denken.“ (Spir 1873, I, S. 175 f.) Wie Paolo d'Iorio suggeriert, findet die Behauptung des Parmenides' von Nietzsche, derzufolge das Unendliche kein Sein hat, weitere Resonanzen an einer Stelle von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer behauptet nämlich, dass die kausale Reihe der Erscheinungen, die uns als unendlich erscheint, der ontologischen Totalität der Welt nicht entsprechen kann, denn eine existierende Totalität könne nicht unendlich sein (Vgl. d'Iorio 1993, S. 264 f.).

empirische Bewusstsein sich nur unter der Form des inneren Sinns vollzieht, nämlich der Zeit, könnte es für uns nur eine Erscheinung des Subjekts darstellen. Für Kant ist das noumenale Subjekt hingegen wesentlich unzeitlich und von allen Formen der Sinnlichkeit unabhängig¹⁴⁷. In diesem Sinne könnte Parmenides diese These aufgreifen und behaupten, dass die Sukzession unserer Vorstellungen im Bewusstsein einfach nur eine Erscheinung ist, die der Realität des Denkens, des reinen, außerhalb der Zeit liegenden und mit-sich-selbst-identischen Denkens nicht entspricht. Letzteres hätte also denselben Status des eigentlichen und wahren Seins. Nun geht Nietzsche weiter und präsentiert dann das Argument Spirs gegen die kantische These:

„Es ist wahrscheinlich, daß sich Parmenides dieses Auswegs bedient haben würde: übrigens müßte dann gegen ihn dasselbe eingewendet werden, was A. Spir (Denken und Wirklichkeit S. 264) gegen Kant einwendet. „Nun ist aber erstens klar, daß ich von einer Succession als solcher nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewußtsein habe. Die Vorstellung einer Succession ist also selbst gar nicht successiv, folglich auch von der Succession unserer Vorstellungen durchaus verschieden. [...] Thatsache ist eben, daß man die Realität der Veränderung durchaus nicht ableugnen kann. Wird sie zum Fenster hinausgewiesen, so schlüpft sie durch das Schlüsselloch wieder herein. Man sage „es scheint mir bloß, daß Zustände und Vorstellungen wechseln“ — so ist doch dieser Schein selbst etwas objektiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objektive Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander. [...] Nun steht es aber außer Zweifel, daß uns unsre Vorstellungen selbst als successiv erscheinen.“ (PHG 15)

Dieses Argument ist grundlegend für das Verständnis der immanenten Zeitlichkeit der Erfahrung, das hier als Ausgangspunkt für die Behauptung der Realität der Veränderung dient. Die wichtigste Passage des oben zitierten Textes ist für unser Ziel die folgende: „*Man sage „es scheint mir bloß, daß Zustände und Vorstellungen wechseln“ — so ist doch dieser Schein selbst etwas objektiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objektive Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander*“. Die Struktur der vorliegenden Argumentation ist analog zu der Struktur des cartesischen *cogito*, was aber keine prinzipielle Zustimmung zu der eigentlichen These des *cogito* voraussetzt. Hier wird zwar ein Anspruch auf die *radikale Phänomenalität* des vorstellenden Bewusstseins, die an ihre Grenzen gestoßen wird, und auf die Evidenz seiner konstitutiven Form erhoben. Was hier in Betracht kommt, ist aber nicht das *cogito* als solches, d.h. der Inhalt des Bewusstseinsakts als eines *denkenden Bewusstseins*, sondern die Form der *cogitatio*, nämlich deren *zeitliche* Form als immanente Struktur jeder möglichen Vorstellung. Bei diesem Argument wird die *Realität der Zeit* aus dem zeitlichen Modus des Vorstellens, aus dem *Strom des Bewusstseins* abgeleitet. Es geht hier also gewissermaßen um eine phänomenologische Feststellung, dass zum Wesen

¹⁴⁷Dieses Argument wird im nächsten Teil dieses Kapitels weiter zu analysieren sein.

jeder *cogitatio* eine Zeit gehört, die für das *cogitatio* selber konstitutiv ist und nicht weggedacht werden kann. Die Zeitlichkeit ist somit kein akzidentelles Merkmal des Denkens und Vorstellens, sondern eine seiner wesentlichen Bestimmungen. Das sukzessive und stets wechselnde Erscheinen von immanenten Daten im Vorstellen ist in phänomenologischer Hinsicht durchaus gewiss. Sofern die Vorstellungen wechselnd und sukzessiv sind, und als solche im Vorgang des Vorstellens als Modifikationen des Bewusstseinszustandes *wirklich existieren*, hat der Wechsel und die Sukzession der Vorstellungen objektive Realität: es folgt darin, nämlich im *Erscheinen* selber der Vorstellungen, etwas wirklich aufeinander, woraus abzuleiten ist, dass die Realität der Zeit im Grunde nicht geleugnet werden kann. Damit würde also Kants These der transzendentalen Idealität der Zeit widerlegt¹⁴⁸.

Spir bedient sich noch eines Arguments *ad hominen*, um Kants These zu widerlegen, das darin besteht, die These des Phänomenalismus der Innenerfahrung gegen das Projekt der *Kritik der reinen Vernunft* selber zu wenden. Die ganze Vernunftkritik Kants sei auf einer reflexiven / introspektiven Methode gegründet, die unmöglich würde, wenn die dem Bewusstsein gegebenen Vorstellungen der wahren Struktur der Subjektivität nicht entsprächen. Ist dies nämlich der Fall, so seien alle reine Verstandesbegriffe und Anschauungsformen selbst, welche die transzendente Dimension des Subjekts konstituieren, nichts als Erscheinungen des inneren Sinns:

„Ausserdem muss man bemerken, dass die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, dass uns unsere *Vorstellungen* selbst erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnistheorie und keine „transcendentale“ Untersuchung von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen können.“ (Spir 1873, I S. 265)

Versuchen wir nun kurz, die Probleme und Widersprüche der kantischen These der transzendentalen Idealität der Zeit im Kontext der Argumenten der ersten *Kritik* herauszustellen, um die Unzulänglichkeiten von Kants Argumentation diesbezüglich klar zu machen und dadurch die Natur von Spirs Kritik sowie deren Rezeption durch Nietzsche

¹⁴⁸Kants Auffassung, dass die Inhalte des Geistes, deren wir uns *in der Zeit* bewusst werden und durch die allein wir Selbstbewusstsein haben können, Produkte *zeitloser Denkhandlungen eines zeitlosen Subjekts* sind, verwickelt sich in Verlegenheiten. Kants Theorie der Selbstaffektion, über die wir noch zu sprechen haben, besagt nämlich, dass dasjenige, was dem Inhalt des empirischen Selbstbewusstseins korrespondiert, bloß Erscheinung eines transzendentalen, zeitlosen und rein denkenden Vermögens ist, das den inneren Sinn affiziert (vgl. KrV, B153-154). Die transzendentalen Denkkakte *erscheinen* also nach Kant zwar als bestimmte Vorstellungsinhalte in einem zeitlichen Selbstbewusstsein, sind aber an sich selbst zeitlos. Aber wie Henry Allison, Strawsons Kritik an Kant zusammenfassend, kommentiert: „any attempt to put a nontemporal construction on the verb „to appear“ lands us immediately in unintelligibility. For similar reasons, it does not make any sense to talk about the succession of states in the empirical subject as the appearing of the supersensible subject.“ (Allison 1983, S. 289) Ich werde im Folgenden auf diesen Punkt zurückkommen und Allison's Interpretation, die sich mit derjenigen Strawsons eigentlich gar nicht deckt, etwas näher diskutieren.

besser zu verstehen.

III.3. Kant und die Aporien bezüglich des Problems der Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft*

Spir ist weder der erste noch der letzte Philosoph gewesen, der sich einer Kritik oder Revision der kantischen Konzeption der Idealität der Zeit und des damit verbundenen Phänomenalismus der inneren Erfahrung gewidmet hat¹⁴⁹. Tatsächlich wird hier die Transzendentalphilosophie mit unüberwindbaren Schwierigkeiten konfrontiert, was die meisten Widersprüche und Aporien in Bezug auf das Zeit-Problem in der *Kritik der reinen Vernunft* erklären kann. Man kann zunächst sagen, dass Kant seiner in der transzendentalen Ästhetik dargestellten Zeittheorie eigentlich nicht treu geblieben ist¹⁵⁰, sodass der Zeitbegriff eine viel grundlegendere und konstitutivere Rolle in der transzendentalen Analytik gewinnt, die ihm ursprünglich nicht zugeteilt worden war.

Zuallererst unterscheidet Kant zwei verschiedene und auseinander zu haltende Arten von Bewusstsein, die mit zwei Facetten des Subjekts korrespondieren: die empirische und die transzendente. Dem empirischen Bewusstsein entspricht das Subjekt sofern es als Gegenstand einer zeitlichen, unter der Form des inneren Sinnes durch Selbstaffektion vollzogenen Apperzeption anzusehen ist. Das transzendente Bewusstsein seinerseits, auch reine Apperzeption genannt, hat zum Gegenstand die formale und inhaltslose Einheit eines zeitlosen Subjekts als reinem „Ich denke“ und soll sich auf einem von den Formen der Sinnlichkeit völlig unabhängigen Niveau vollziehen. Da dieses Bewusstsein aber keinen bestimmten Inhalt hat und sein Gegenstand gar nicht in der Anschauung gegeben ist, kann es nicht Erkenntnis genannt werden. Es ist vielmehr die bloße formale Bedingung jeder möglichen Erkenntnis. Die einzige eigentliche Erkenntnis, die das Subjekt von sich selbst hat, ist Folge der empirischen Apperzeption. Durch letztere fasst sich das Subjekt jedoch nicht wie es an sich selbst ist, sondern nur wie es sich unter der Form des zeitlichen Stroms des

¹⁴⁹Andere Autoren, die sich einer Kritik oder einer Umdeutung dieser These gewidmet haben, sind z.B. Friedrich Überweg, Vaihinger, Heidegger und Strawson.

¹⁵⁰Ein Beispiel dafür ist die Rolle, die der Zeit im Schematismuskapitel zukommt. Da spricht Kant nämlich von einer Zeitbestimmung, die mit den Kategorien des Verstandes gleichartig ist (B177-178). Alexander Schnell argumentiert in seinem Buch *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*: „il faut en déduire que le temps – même si Kant ne le dit pas ici explicitement – possède une dimension *intellectuelle*“ (Schnell 2010, S. 61). Das heißt aber wiederum, dass der Verstand selber auch einen Zeitcharakter hat. Hier wird also die in der Einleitung der ersten Kritik dargestellte radikale Unreduzierbarkeit des Verstandes auf die Sinnlichkeit und der Sinnlichkeit auf den Verstand gewissermaßen aufgegeben.

Bewusstseins erscheint. Die These des Phänomenalismus der Innenwahrnehmung hat also die These der Idealität der Zeit als Form der Anschauung zur Voraussetzung.

Die in Rede stehende Argumentation wird zunächst in der transzendentalen Ästhetik dargestellt, deren wichtigste Passage für das Verständnis des Phänomenalismus-Arguments sich im zweiten Teil des Paragraphen 8 befindet, wo der Begriff der Selbstaffektion zum ersten Mal diskutiert wird¹⁵¹. Unter Selbstaffektion versteht Kant hier die Affektion des Gemüts durch sich selbst, nämlich durch seine eigene Vorstellungstätigkeit. Weil der Begriff der Affektion bei Kant immer mit sinnlicher Anschauung verbunden ist (hinsichtlich der Selbstaffektion mit der Anschauung der Zeit), wird das vorgestellte Objekt, im vorliegenden Fall das Subjekt selbst, nur als Erscheinung in der Zeit gegeben, und nicht in seiner eigentlichen Realität, also „nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung [...] intellektuell wäre.“ (B68) Kant schließt aber die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung dezidiert aus. Daher ist die transzendente Apperzeption, durch die das zeitlose transzendente Subjekt gewissermaßen „vorgestellt“ wird¹⁵², gar keine Anschauung und folglich inhaltlich völlig unbestimmt.

Kant thematisiert den Begriff der Selbstaffektion noch einmal bei seinen Überlegungen über den Verstand und die Kategorien, und zwar im Paragraph 24 der transzendentalen Deduktion. Dort wird dann der Begriff genauer definiert als Bestimmung oder Handlung des Verstandes (des aktiven Teils des Subjekts) auf die Sinnlichkeit (dessen passiven Teil)¹⁵³. Kant nennt diese Handlung des Verstandes auf die Sinnlichkeit

151Vgl. B67-68: „Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anders sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist in so fern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand derselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selber urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d.i. intellektuell, wäre. Hiebei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne“.

152Zur problematischen Gleichsetzung des Subjekts der transzendentalen Apperzeption mit dem transzendentalen Subjekt selber siehe die Anmerkungen 154 und 158 unten.

153Vgl. B152-154: „Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jederman bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6.) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich *affiziert* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den *innern Sinn* mit dem Vermögen der *Apperzeption* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperzeption (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. [...] Er also übt, unter der Benennung *einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit

transzendente Synthesis der Einbildungskraft, wobei die Einbildungskraft hier als Funktion des Verstandes betrachtet wird.

Nun beziehen sich die Aporien und Widersprüche, die den zweideutigen Charakter der kantischen Zeit-Auffassung hervortreten lassen, gerade auf den Begriff der transzendentalen Synthesis, sofern er dasjenige bestimmt, was Kant „die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ nennt (B157). Es muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass die transzendente Apperzeption bezeichnende formale Vorstellung, d.h. das reine „Ich denke“, der zeitlosen Einheit des transzendentalen Subjekts entspricht¹⁵⁴. Dementsprechend sagt Kant,

Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde.“

154Eigentlich ist die These, dass das Subjekt der reinen Apperzeption mit dem transzendentalen oder noumenalen Subjekt gleichzusetzen ist, gar nicht selbstverständlich und unproblematisch, besonders wenn man berücksichtigt, dass dieses Ich der reinen Apperzeption eine bloß formale Einheit darstellt. Aber wenn man davon ausgeht, dass auch in Bezug auf das Erkennen des Selbst eine transzendente Unterscheidung gedacht werden soll – *was einerseits eine notwendige Folge aus der Idee der Selbstaffektion ist, und woraus sich andererseits die notwendige Zweiseitigkeit der Betrachtung des Subjekts ergibt* –, dann ist zu fragen, woraus der reine Begriff eines noumenalen Ich hervorgehen soll, wenn er nicht als dasjenige zu verstehen ist, was den *Grund* dieser Affektion ausmacht. In der Passage, in der Kant zum ersten Mal das Argument der Selbst-Affektion darstellt, schreibt er nämlich: „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt *selbsttätig* gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein.“ (B68) Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Einfügung des Ausdrucks „Apperzeption“ und „einfache Vorstellung des Ich“ im Kontext der Argumentation zur Selbstaffektion. Wir können diese Aussage im Prinzip so interpretieren, dass ein noumenales Selbsterkennen möglich wäre, wenn in der Apperzeption schon alles Mannigfaltige (unbestimmt welches), das dem Subjekt als solchem angehört, unmittelbar durch eine intellektuelle Anschauung gegeben würde. Dies weist schon darauf hin, dass mit der Apperzeption (oder der einfachen Vorstellung des Ich) eine gewisse Vorstellung des noumenalen Subjekts zusammenhängt, die aber, da diese Art Bewusstsein nur formal und inhaltslos ist (im Fall der transzendentalen Apperzeption), keine Erkenntnis konstituiert. Der Text des Paragraphen 24 der transzendentalen Deduktion bringt zu dem Argument der Selbstaffektion ein neues Element hinzu. Nun versucht Kant, das von ihm selbst genannte Paradox bezüglich dieser Idee verständlich zu machen. Vor der eigentlichen Erklärung aber bemerkt er, dass dieses Paradox, nämlich wie wir uns selbst innerlich affizieren können, „indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssen“, zu der Verwechslung innerhalb der Systeme der Psychologie zwischen innerem Sinn und Apperzeption geführt hat, welche er „sorgfältig“ unterscheidet (B153). Diese Aussage darf schon als eine Andeutung davon interpretiert werden, dass das Subjekt der Apperzeption das noumenale Ich ist, welches nicht mit dem Subjekt der Selbstaffektion (die Erscheinung dieses noumenalen Ich) zu verwechseln sei. Im Laufe der Argumentation erklärt Kant dann, dass der innere Sinn durch das Vermögen des Verstandes, das Mannigfaltige der Anschauung unter eine Apperzeption zu bringen, bestimmt wird. Hier kommt eben das neue Element der Argumentation zum Vorschein, nämlich die Deutung der Selbstaffektion als eine *Wirkung des Verstandes*, also des aktiven Teils des Subjekts (Spontaneität), auf die Sinnlichkeit, den passiven Teil desselben (Rezeptivität). Während wir in der erwähnten Passage der transzendentalen Ästhetik nur einen Hinweis darauf haben, dass das Subjekt sich durch eigene Tätigkeit affiziert, nämlich durch das „Setzen von Vorstellungen“, – wobei nun diese Vorstellungen selber und der eigentliche Akt, wodurch sie hervorgebracht werden, wiederum als Gegenstand angesehen werden – haben wir an dieser Stelle der transzendentalen Analytik eine weitere Ausführung dessen, was eigentlich dieses Sich-selbst-affizieren zu bedeuten hat. Kant schreibt: „Er [der Verstand] also übt, unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde.“ (B153-154) Wie gesagt, wird hier der Begriff der Selbstaffektion als eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit durch die Funktion der Synthesis erklärt, deren oberster Grund *in die reine Apperzeption* gehört. Reine Apperzeption ist, nach Kant, eine Funktion oder ein Vermögen des Verstandes (Kant sagt in einer Anmerkung im §16 der transzendentalen Deduktion sogar, dass die Apperzeption der Verstand selbst sei, vgl. B133 Anm.), durch welches ein gegebenes (und teilweise schon synthetisiertes) Mannigfaltiges unter die Einheit des transzendentalen Bewusstseins, des „Ich denke“ gebracht wird, welches die einfache Vorstellung jener Einheit ist. Dieses transzendente Bewusstsein, obwohl es keine Erkenntnis ist

diese Vorstellung sei „ein Actus der *Spontaneität*, d.h. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden.“ (B132) Das impliziert die notwendige Ausschließung aller möglichen Zeitlichkeit. Und er fährt fort: „Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*“ (B152). Diese Auffassung des Gegenstandes der transzendentalen Apperzeption, d.h. der ursprünglichen Einheit des „Ich denke“, als einer von aller Bestimmung der Sinnlichkeit abgelösten Einheit wird jedoch an verschiedenen Stellen der *Kritik* widersprochen. Der Grund dieses Widerspruchs besteht, meiner Meinung nach, in der unaufhebbaren Spannung, die sich daraus ergibt, dass die reine Apperzeption einerseits als eine *synthetische* Einheit, andererseits aber als eine *zeitlose* Identität verstanden wird¹⁵⁵. Als synthetische Einheit muss nämlich die

und eigentlich keine sein darf (aufgrund der totalen Unbestimmtheit seines Inhalts), ist eben dasjenige, was von Kant dem zeitlichen Bewusstsein in der Selbstaffektion entgegengesetzt wird (vgl. z.B. B68, B154, A118 Anm.). Dieser Gegensatz wird auch durch die Opposition zwischen *transzendentaler* (oder reiner) und *empirischer* Apperzeption ausgedrückt. Die erste bezeichnet das Ich als reine *Intelligenz*, als rein denkendes Subjekt (vgl. B155 und B158), die zweite dagegen die Wahrnehmung desselben durch den inneren Sinn (vgl. A107). Die Handlung des Verstandes also, durch welche der innere Sinn affiziert wird, ist eben diese Wirkung des transzendentalen Ich auf die Sinnlichkeit, woraus folgt, dass dieses transzendente Ich der reinen Apperzeption als das noumenale Ich zu verstehen ist. Ein weiteres Argument zugunsten dieser Interpretation kann in einem von Vaihinger in dem zweiten Band seines Buchs: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* zitierten Satz aus dem Handexemplar angetroffen werden: „Seele besteht aus lauter Synthesis und Analysis dieser Vorstellungen. Das Ich ist Noumenon, Ich als Intelligenz.“ (Vaihinger 1922, S. 478) Vergleicht man nun diese Aussage mit einer weiteren Passage des § 25, kommt Kants Gleichsetzung des Subjekts der transzendentalen Apperzeption mit dem noumenalen Ich ans Licht. Kant schreibt in der vorliegenden Passage: „und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre“ (B158-159). In den beiden letzten Zitaten taucht der Begriff der Intelligenz als Bezeichnung des unbestimmten noumenalen Ich der reinen Apperzeption auf, welches sich in der zeitlichen Verbindung der Mannigfaltigkeit der Anschauung als Erscheinung erkennt. Die zitierten Abschnitte sollen genügen, um die Interpretation des Subjekts der reinen Apperzeption als das noumenale Ich zu begründen. Bei dieser Interpretation können wir dann, wie Henry Allison sich bezüglich dieses Problems ausdrückt, der Unterscheidung Phänomenon / Noumenon in Hinsicht auf das Subjekt die Unterscheidung Innenwahrnehmung / Apperzeption zuordnen. Allison versteht aber die Unterscheidung Phänomenon / Noumenon als eine *epistemische*, nicht als eine *ontologische*, d.h., für ihn geht es nicht um die Unterscheidung zweier von einander getrennter Gegenständen (dem einen als Erscheinung, dem anderen als Ding an sich), sondern um zwei unterschiedliche Betrachtungen hinsichtlich *ein und desselben Gegenstands* (ein mal im epistemischen Verhältnis zum Subjekt, einmal unabhängig dieses Verhältnisses betrachtet). Diese Interpretation ist aber nicht zufriedenstellend, wenn es um das Noumenon (oder allgemeiner um das Ding an sich) als *Grund* der Erscheinung geht, und das ist eben der Fall in Bezug auf den Begriff der Selbstaffektion. Die Affektion soll nämlich eine Ursache oder einen Grund haben, der im Fall der Selbstaffektion nicht auf einen empirischen, im Raum lokalisierbaren Gegenstand bezogen werden kann, eben weil das Subjekt (oder dessen Verstandesvermögen, welches die Sinnlichkeit affiziert) gar kein in der Erfahrung gegebener Gegenstand ist. Der Grund der Selbstaffektion ist das Subjekt verstanden als übersinnlicher, als bloß intelligibler Gegenstand; es ist das transzendente Subjekt als Ding an sich, dessen Kausalität reine Spontaneität ist und somit nach Analogie mit der Kausalität der Freiheit zu verstehen ist.

¹⁵⁵Es stellt sich hier die Frage, inwiefern sich eine synthetische Einheit denken lässt, die nicht zeitlich ist. Nach der hier vorgeschlagenen Interpretation des Synthesis-Begriffs bei Kant impliziert die Synthese immer Zeitlichkeit. Wie Kant selber in der Analytik der Grundsätze behauptet, ist die Synthesis „in ihrer Erzeugung

Apperzeption auf die Sinnlichkeit bezogen und durch diese bedingt sein, und zwar durch die Zeitlichkeit des synthetisierenden Akts¹⁵⁶, da die Apperzeption ihre eigentlichen Wurzel in den Synthesen der Anschauung und der Einbildung findet. Kant sagt nämlich, die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung sei „der Grund der Identität der Apperzeption selbst.“ (B134) Die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung ist doch immer zeitlich, wie wir sehen konnten¹⁵⁷. An verschiedenen Stellen identifiziert Kant die Funktion der ursprünglichen Einheit der Apperzeption mit der Funktion der Synthesis des Mannigfaltigen,

ein Fortgang in der Zeit“ (A170/B211). Was die Zeitlichkeit dieser Funktion des Gemüts angeht, die zunächst als die Handlung bezeichnet wird, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“ (B103), ist die dreifache Darstellung derselben in der transzendentalen Deduktion von 1781 sehr erläuternd. An dieser Stelle wird die Synthesis nach drei Modalitäten ihrer Funktion dargestellt, welche die der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung und der Rekognition im Begriffe sind. Schon am Anfang der Erläuterung des ersten Modus (der Apprehension in der Anschauung) sagt Kant, dass alle unsere Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts, zum inneren Sinn gehören und der formalen Bedingung desselben, nämlich der Zeit, unterworfen sind. Und er ergänzt: „Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß.“ (A99) Es wird also dadurch klar, dass alle synthetische Handlung, die das Mannigfaltige der Anschauung in eine Vorstellung apprehendiert, der reinen Form der Zeit unterworfen ist, sofern dieser Modus der Synthesis (der Apprehension) nur dadurch möglich ist, dass sich das Gemüt der Sukzession der Zeit bewusst wird und die Vorstellungen in der Folge der Eindrücke nacheinander auffasst. Kant geht jedoch weiter und sagt, dass diese Synthesis auch a priori sein muss: „denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen [...] erzeugt werden können.“ (A99-100) Die Erläuterung des zweiten Modus der Synthesis geht davon aus, dass das apprehendierte Mannigfaltige der Erscheinung nach einer Regel in der Einbildung jederzeit muss reproduziert werden können, damit wir eine vereinigte Vorstellung desselben Gegenstands in verschiedenen Momenten der Zeit haben können. Es wird auch vorausgesetzt, „daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sein“ (A100). Die Reproduktion der Vorstellungen soll also auf bestimmten Prinzipien a priori gegründet sein, welche die synthetische Einheit der Erscheinungen in dem Horizont der Behaltbarkeit des Vergangenen möglich macht. Denn sonst würden wir keine ganze Vorstellung erzeugen können, indem wir bei dem Fortgehen der Handlung des Vorstellens die vorhergehenden Teile des zuvor Apprehendierten immer aus den Gedanken verlören. Selbst die reinen Vorstellungen des Raumes und der Zeit würden nicht entspringen können (A102). Dieser letzte Gedanke weist uns darauf hin, dass das Zeitbewusstsein nicht nur aus der apprehendierenden Synthesis entsteht, sondern aus der Zusammensetzung der apprehendierenden und der reproduzierenden, sodass man behaupten kann, dass „die Synthesis der Apprehension also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden ist.“ (A102) Also hat die Synthesis der Reproduktion sowie die der Apprehension eine ursprüngliche Zeitbezogenheit. Was den dritten Modus der Synthesis angeht, ist nicht mehr so explizit, dass diese auch zeitlich sei. Sie ist nämlich wesentlich auf Begriffe und deren Einheit in der reinen Apperzeption, als Korrelat der Einheit des Gegenstands überhaupt = X, bezogen. Erst aufgrund dieser Einheit des Bewusstseins in der reinen Apperzeption wird es möglich, unsere Vorstellungen auf Gegenstände zu beziehen und ihnen dadurch Objektivität zu verleihen. Die Objektbezogenheit überhaupt, wodurch allein wir einheitliche Vorstellungen von Gegenständen erhalten, entspricht zugleich der Einheit der Apperzeption und ihrem Korrelat in der Einheit der Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieser wird als ein reiner Begriff der Einheit überhaupt jeder unserer Vorstellungen verstanden. Dieses ursprüngliche Element ist die transzendente Bedingung aller unserer Erkenntnis von Objekten, da ich mir ohne diejenige Einheit des Bewusstseins keine Vorstellung als *meine*, also als einem numerisch identischen Subjekt angehörig, denken könnte. Kant sagt dann, dass dieses transzendente Bewusstsein mit dem Bewusstsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der Innenwahrnehmung gar nicht identisch sein kann, da dieses bloß empirisch ist, jederzeit wandelbar, und „kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“ kann (A107). Während das erste als transzendente Apperzeption bezeichnet wird, wird das letztere also als empirische, dem inneren Sinn korrespondierende Apperzeption gekennzeichnet. Würde dies dann nicht bedeuten, dass das transzendente Bewusstsein kein *ursprüngliches* Verhältnis zur Zeit hat? Das Argument, das gegen diese These herangezogen werden kann, liegt darin, dass diese Einheit des Bewusstseins in der reinen

welche im Prinzip zur Einbildungskraft gehört, weshalb diese Einheit synthetisch genannt wird: „ich [bin] mir einer notwendigen Synthesis derselben [meiner Vorstellungen] bewußt [], welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt“ (B135); oder noch: „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt“ (B157).

Diese Gleichsetzung der transzendentalen Apperzeption mit dem Akt der Synthese des

Apperzeption nur durch die Handlung des Synthetisierens selbst überhaupt möglich ist, und diese Handlung nur zeitlich vollzogen werden kann. Die Apperzeption wäre dann zeitlich, sofern sie nur *in den apprehendierenden und reproduzierenden Synthesis* ihre eigentliche Wurzel hat: „Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet.“ (A108) Wie Alexander Schnell argumentiert: „Cela signifie que l'unité de l'apperception transcendantale n'est rien de *substantiel*, mais qu'elle ne se constitue que *dans* les synthèses qui unifient les divers de l'appréhension et de la reproduction.“ (Schnell 2010, S. 55) Also ist hier die Synthesis als eine Funktion der Verbindung des Mannigfaltigen eine Voraussetzung für den Vollzug der Einheit der Apperzeption, woraus folgt, dass die transzendente Apperzeption auch einen Zeitcharakter besitzt. Dies widerspricht Kants Grundkonzeption, derzufolge das „Ich denke“ von allen Bestimmungen der Sinnlichkeit völlig abgelöst ist.

156 Dieses Verständnis der Zeitlichkeit des Synthetischen überhaupt ist schon ursprünglich in dem Begriff selbst der Synthesis enthalten. Man denke z.B. an die kantische Erklärung der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori: diese sind nur möglich, wenn ein Begriff mit einer Anschauung a priori zusammengesetzt wird. „Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermitteltst deren allein die Synthesis möglich ist.“ (B16) Weiterhin ist die Zeit, als Form des inneren Sinns, die allgemeine Form aller möglichen Anschauung, während der Raum nur von denjenigen gilt, die zum äußeren Sinn gehören. Daraus ist zu schließen, dass alles Synthetische zeitlich ist. Aber Kant spricht auch von einer rein intellektuellen Synthesis des Verstandes (*synthesis intellectualis*), die aber wiederum nur in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung gedacht werden kann (B151). Es ist also nicht ganz klar, inwiefern eine solche Synthesis wirklich als rein intellektuelle, von allen Bedingungen der Sinnlichkeit abgesonderte Synthesis angesehen werden darf. Allerdings wird sie von Kant als eine „Synthesis ohne alle Einbildungskraft“ verstanden (B152), was darauf hindeutet, dass er doch eine Synthesis konzipiert hat, die rein intellektuell, dem bloßen Verstande zugehörig und also nicht zeitlich ist. Hinsichtlich dieser Annahme behauptet Hegel z.B., es sei ein Fehler Kants gewesen, Sinnlichkeit und Verstand als zwei absolut getrennte und aufeinander unreduzierbare Vermögen gesetzt zu haben, sodass die Sinnlichkeit als Vermögen des rein gegebenen Mannigfaltigen einerseits, der Verstand als Vermögen der reinen leeren Begriffe andererseits betrachtet werden sollten. Für ihn ist weder Sinnlichkeit ein absolutes Vermögen des rein Gegebenen noch der Verstand ein absolutes Vermögen der leeren Identität des Begriffs. Denn sowohl Sinnlichkeit als auch Verstand – und das sei aus Kants eigenen Ansätzen zu entnehmen – enthalten synthetische Momente, die zu ihren eigentlichen Wesen als Erkenntnisvermögen gehören. Weiterhin dürfe das synthetische Moment des Verstandes nicht als ein bloß intellektuelles angesehen werden: es bestehe nicht in einer angeblich absoluten leeren Identität des Begriffs, welcher in sich eine reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt als potenzielle Einheit der Erfahrung enthielte, sondern in der immer schon vorauszusetzenden Identität von Sinnlichem und Intellektuellem (vgl. Hegel 1962, S. 16 f.) Trotz des problematischen Charakters von Hegels Kant-Interpretation sollen wir mit seinen Betrachtungen diesbezüglich zustimmen. Eine reine intellektuelle Synthesis, wie Kant sie versteht, ist nach seinen eigenen theoretischen Ansätzen kaum einzuräumen. Auch Langes Kritik – die weiter nicht Vieles mit derjenigen Hegels gemeinsam hat – besteht darauf, dass es keinen reinen Verstand und also keine reine intellektuelle Synthesis gibt, und dass die Sinnlichkeit in sich schon synthetische Momente enthält, unabhängig von einem intellektuellen Vermögen, das zu ihr hinzukommen müsste, um ihrem Mannigfaltigen überhaupt Einheit zu geben. Er schreibt im Kapitel über Kant und den Materialismus in der zweiten Auflage seiner *Geschichte des Materialismus*: „Kant glaubt sein Ziel erreichen zu können, indem er die Hauptfunktionen des Geistes im Erkennen, unbekümmert um ihren psychologischen Zusammenhang, isolirt betrachtet, um zu sehen, welche apriorischen Elemente sich in ihnen vorfinden. Dabei nimmt er zwei Hauptstämme der menschlichen Erkenntnis an, die Sinnlichkeit und den Verstand. Mit tiefem Blick bemerkt er, dass beide vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekanntem Wurzel entspringen.“

Mannigfaltigen der Anschauung macht die Auffassung unmöglich, derzufolge diese Apperzeption und das in ihr vorgestellte Subjekt unzeitlich sind. Diese Aporie wird von Peter Strawson als ein Widerspruch hinsichtlich des Status der Apperzeption als eines Modus des Selbstbewusstseins angesehen. Das in Rede stehende Argument betrifft die Tatsache, dass durch die Apperzeption (sofern man deren Subjekt als das noumenale, als das eigentliche transzendente Subjekt versteht¹⁵⁸) das empirische Subjekt sich seiner Identität mit dem transzendentalen bewusst werden solle. Es solle sich dessen bewusst werden, *dass es auch*

Heutzutage kann diese Vermuthung bereits als bestätigt angesehen werden; nicht durch die Herbart'sche Psychologie oder die Hegel'sche Phänomenologie des Geistes, sondern durch gewisse Experimente der Physiologie der Sinnesorgane, welche unwidersprechlich beweisen, dass schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken Vorgänge mitwirken, welche durch Elimination oder Ergänzung gewisser logischer Mittelglieder den Schlüssen und Trugschlüssen des bewussten Denkens auffallend entsprechen. Kant hat den Gedanken, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen, für die Kritik der reinen Vernunft nicht zu verwerthen gewusst, wiewohl sich doch die Frage aufdrängen musste, ob nicht die wahre Lösung des transscendentalen Problems grade in der Einheit von Sinnlichkeit und Denken zu suchen sei.“ (Lange 1875, S. 31 f.) Dieses Verständnis des einheitlichen, nicht-dualistischen Charakters der kognitiven Funktionen des Subjekts ist wesentlicher Bestandteil von Langes Neubestimmung des Transzendentalen als eines Apriori unserer psychophysischen Organisation. Weiter in einer Anmerkung in demselben Kapitel über Kant und den Materialismus bemerkt er noch einmal: „Es ist freilich noch eine Aufgabe der Zukunft, zu zeigen, dass es ein „reines Denken“, im Sinne der Metaphysiker, von denen Kant in diesem Punkt keine Ausnahme macht, *gar nicht gibt*. Kant lässt die Sinnlichkeit rein passiv; daher muss der active Verstand, um nur ein blosses Raumbild von sinnlichen Gegenständen hervorzubringen, die Einheit des Mannigfaltigen schaffen. In diesem allerdings durchaus nothwendigen und subjektiven Akte der Synthesis liegt aber nichts von dem, was wir sonst „Verstand“ nennen. Nur unter der künstlich in die Sache hineingetragenen Voraussetzung, dass alle Spontaneität dem „Denken“, alle Receptivität der Sinnlichkeit zukomme, lässt sich die Synthesis von *Eindrücken* zu *Dingen* überhaupt mit dem Verstande in Verbindung bringen.“ (ebd. S. 127 f.)

157 Siehe oben die Anmerkung 155.

158 Vgl. dazu die Diskussion in der Anmerkung 154 oben. Allison kommentiert diesbezüglich, dass diese Gleichsetzung von dem Subjekt der Apperzeption mit dem noumenalen Ich Kants offizielle Position bezüglich des Problems der Selbstaffektion ausdrücke, obwohl sie von einer Inkohärenz geprägt sei, die von Strawson hervorgehoben wird. „All that Kant's theory does is to maintain that such knowledge [self-knowledge] is subject to the same epistemic conditions and constraints as other species of knowledge. It follows from this that the subject of apperception can only know itself as it appears to itself through inner sense, not as it is in itself or, equivalently, not in the manner in which it could know itself if its intuition were intellectual. Given this way of posing the problem of self-knowledge, the identification of the subject of apperception, which is thought only as a transcendental subject = x, with the real, or noumenal, self becomes unavoidable.“ (Allison 1983, S. 288) Allison schlägt dann eine alternative Interpretation der Apperzeption vor, die er als der tieferen Auffassung Kants entsprechend ansieht. Dieser tieferen Auffassung zufolge sei die Apperzeption nicht das Bewusstsein eines denkenden Subjekts als solchem, sondern der Tätigkeit des Denkens. Demnach sei die Anschauung des inneren Sinnes keine Erscheinung der Seele oder des Gemüts selber, sondern dessen Inhalte, und die Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption wäre somit eine Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein der Inhalte des Gemüts und dem der Denkkakte als solchen. Und er ergänzt: „Clearly, the second view of apperception is the one that is at work in the critique of rational psychology. As we have seen, the characterization of the subject of apperception as a „transcendental subject = x“ is not intended to assign the act of thinking to some inaccessible noumenal entity, which is nonetheless to be identified with one's „real“ self.“ (ebd. S. 290) Obwohl diese Interpretation dem Gehalt der Kritik an der rationalen Psychologie besser entspricht, wird sie der Problematik der Selbstaffektion nicht gerecht, bei der die Unterscheidung: innerer Sinn / Apperzeption offenbar der Unterscheidung Phänomenon / Noumenon korrespondiert (siehe wiederum oben Anm. 154). Außerdem gibt Allison zu, dass, trotz der Überlegenheit der alternativen Interpretation gegenüber Kants offizieller Ansicht, die Begrifflichkeit und die Sprache, in der die ganze vorliegende Problematik in der *Kritik* abgehandelt wird, und der zweideutige Gebrauch einiger ihrer zugrundeliegenden Konzepte uns doch zur Gleichsetzung des Subjekts der Apperzeption mit dem

transzendentes Subjekt ist, d.h., was das Subjekt im Wesen ist, macht jenes transzendente Ich aus. Wie Kant im Antinomien-Kapitel sagt:

„Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, andere Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlungen desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft“ (A546/B575).

Strawson zitiert diese Passage in seiner Kant-Kritik und macht darauf aufmerksam, dass es hier ein fundamentales Problem gibt hinsichtlich dieses Statuts der transzendentalen Apperzeption als eine Art Selbstbewusstsein, das die Identität zwischen dem Menschen als empirischem Wesen und dem noumenalen Ich als übersinnlichem Wesen verbürgen soll. Das Problem liege eben darin, dass bei Kant dieses transzendente (oder noumenale) Ich, sowie dessen Bewusstsein, ein völlig zeit- und geschichtsloses Subjekt betrifft, während das empirische Bewusstsein selbstverständlich zu einem Subjekt gehört, welches eine Geschichte hat und unter den Bedingungen der Zeitlichkeit steht. Alles, was dem Menschen als Selbstbewusstsein zugeschrieben werden kann, sei insofern notwendigerweise etwas in der Zeit Geschehendes. Selbst sein intellektuelles Engagement als denkendes Wesen, durch welches er seines transzendentalen Wesens bewusst werden soll, gehöre zu seiner Geschichte: „Jedes derartige Selbstbewusstsein muß, so scheint es, zur Geschichte eines solchen Wesens gehören, das eben eine Geschichte *hat* und daher kein übersinnliches Wesen ist, nicht „das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat“ ist.“ (Strawson 1981, S. 215) Daraus schließt Strawson, dass Kant die jene Identität zwischen empirischem und transzendentalen Subjekt betreffenden Schwierigkeiten nicht überwinden konnte, weil sie gar nicht zu überwinden sind: „Es gibt außer der Inkohärenz keine Zufluchtsstätte vor der Frage, wie die Verknüpfung in der Weise der Identität zwischen dem natürlichen Wesen, dem Menschen, mit einer mentalen Geschichte von Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühlen, und dem übersinnlichen Wesen hergestellt werden soll, das überhaupt keine Geschichte hat und „in dem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat“.“ (ebd. S. 216)

Aus dem Gesagten können wir dann schließen, dass trotz aller Bemühungen Kants, das „Ich denke“ der reinen Apperzeption aus aller Zeitbestimmungen auszuschließen, dieses doch nicht anders konzipiert werden kann als als ein zeitliches Ich. Dies lässt sich zuerst aus dem

noumenalen Ich führe (ebd. 289).

synthetischen Charakter dieser Apperzeption, durch welche sich das Subjekt seiner Identität bewusst wird, herleiten, und erklärt sich weiter durch die grundlegende Zweideutigkeit und Unentschiedenheit der Betrachtung sowohl des Begriffs der Synthesis und deren Funktion als auch der Beziehung zwischen transzendentelem und zeitlichem Bewusstsein im kantischen Text. Auf die Frage Heideggers, ob „das reine Ich, das Kant doch nach der allgemein herrschenden Auslegung aus aller Zeitlichkeit heraus und aller Zeit entgegensetzt“, zeitlich sein soll (Heidegger, GA 3, S. 173), sollten wir dann positiv antworten.

Aus dieser Interpretation ergeben sich nun wichtige Konsequenzen im Hinblick auf Kants These der transzendentalen Idealität der Zeit. Sobald die Zeit nicht mehr als eine bloße sinnliche Form, durch welche das Subjekt die Welt sowie sich selbst anschaut, sondern als der eigentlichen Realität dieses Subjekts angehörig angesehen werden soll, sodass letzteres durch die Zeitlichkeit wesentlich durchzogen ist, kann die These der Idealität der Zeit nicht mehr aufrecht erhalten werden. Wenn weiterhin das transzendente Subjekt selber als etwas durch die Zeit Bestimmtes verstanden werden soll, so ist die kantische These des Phänomenalismus der inneren Erfahrung *aufgrund ihres Zeitcharakters* auch nicht mehr zu akzeptieren. Gehen wir auf diesen Punkt näher ein.

III.4. Das kantische Argument der Selbstaffektion und die zeitliche Struktur des Subjekts: zurück zu Nietzsche und Spir

In der schon erwähnten Passage der transzendentalen Ästhetik, in der er zum ersten Mal von Selbstaffektion spricht, versucht Kant den Parallelismus zwischen äußerem und innerem Sinn darzulegen, wodurch zu beweisen sei, dass die Wahrnehmung unseres inneren Zustandes eine bloße Erscheinung vom Subjekt darbiete, da sie unter der Form der Zeit stehe und diese nur transzendente Idealität enthalte. Kant sagt dann, dass uns durch den äußeren Sinn nur Verhältnisvorstellungen gegeben werden, nämlich „das Verhältnis eines Gegenstands auf das Subjekt“. So wird das Innere, das dem Objekt an sich zukommt, nicht vorgestellt. Er schreibt weiter: „Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen [...] enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen).“ (B67)

Diese Stelle lässt sich aus zwei verschiedenen Perspektiven kritisieren. Eine dieser Perspektiven betrifft die Kritik, die Nietzsche dem Werk Spirs entnimmt und in seine Betrachtungen über Parmenides miteinbezieht. Ein erstes Argument gegen Kants Parallelismus zwischen äußerem und innerem Sinn besteht darin, dass im Fall des äußeren Sinnes die relationale Bestimmung auf dem Verhältnis des Gegenstands zum Subjekt beruht, was heißt, dass das Subjekt den Gegenstand nur so erkennen kann, wie er ihm erscheint. Verhältnis hier bedeutet also das Auf-das-Subjekt-bezogen-sein des erkannten Gegenstands. Was nun den inneren Sinn betrifft, ist es gar nicht so bewandt, wie Kant es will. Die Verhältnisse, die der Zeit zugeschrieben werden, sind relationale Bestimmungen innerhalb der Zeit selbst, und nicht Verhältnisse der zeitlichen Struktur zu etwas der Zeit selber Fremdem. Selbst durch die Aussage, dass die Vorstellungen des äußeren Sinnes den eigentlichen Stoff des inneren ausmachen, wird nichts weiteres zugunsten der These des Phänomenalismus der inneren Erfahrung dargelegt, eben weil bei der Innenwahrnehmung nicht mehr der äußere Gegenstand als solcher in Betracht kommt, sondern *die Vorstellung*, als subjektive Bestimmung, hier zum *Gegenstand* selbst wird. Die erste Auffassung des Begriffs des Verhältnisses, nämlich das Auf-das-Subjekt-bezogen-sein, die von dem äußeren Sinne gilt, schließt die Möglichkeit des Erkennens einer Sache an sich dadurch aus, dass dieses Ansichsein, wie der Name selbst durchblicken lässt, nicht auf das Für-das-Subjekt-erscheinen reduziert werden darf. Ansich ist hier das Gegenteil von Für-das-Subjekt. Im Fall des inneren Sinnes aber setzt Kant weiterhin voraus, dass ein Ding an sich eine einfache, völlig geschlossene Einheit heißt, die also kein Verhältnis überhaupt enthält, was er zu behaupten aber gar nicht berechtigt ist, da der Begriff eines Dings an sich nur in negativem Sinne verstanden werden darf, dem keine positive Beschaffenheit zuzuschreiben ist¹⁵⁹. Folglich ist

159Siehe dazu auch: Allison 1983, S. 264 f., wo er argumentiert: „Kant appears here to conflate two quite distinct theses about the relational character of that which is sensibly intuited. The first is that we can sensibly intuit only the *relational properties* of things (because of the spatiotemporal form of sensible intuition); the second is that we can sensibly intuit objects only *in their relation to the subject*. Moreover, this is correlated with an additional conflation between two senses of 'thing in itself': one is the Leibnizian conception of a simple substance or monad, which serves as the nonsensible ground of relations, but which presumably does not itself contain any relational properties; the other is the transcendental conception of the thing as it is apart from its epistemic relation to the knowing subject.“ Kant scheint an einigen Stellen tatsächlich eine Art leibnizsche Konzeption des Dings an sich zu vertreten, wobei er weiter eine Art noumenalen Monismus suggeriert, der besagt, dass das allen Erscheinungen des äußeren wie des inneren Sinnes zugrundeliegende transzendente Objekt *ein und dasselbe ist* und dass diesem Objekt *insofern keine relationale Beschaffenheit zukommt*. In den Paralogismen z.B. schreibt er: „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, außer mir, sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das *transzendente Objekt*, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.“ (A380) Anhand dieser Passage könnte man zwar argumentieren, dass es im Grund also keinen wesentlichen

nur die erste Auffassung des Begriffs des Verhältnisses als Phänomenalität implizierend gerechtfertigt.

Es folgt daraus, dass die Natur des Mannigfaltigen, das zu den subjektiven Vorgängen des Gemüts gehört und also den eigentlichen Gegenstand der inneren Wahrnehmung ausmacht, von der Art des Mannigfaltigen des äußeren Sinnes zu trennen ist. Wir können also nicht sagen, im Fall der Innenwahrnehmung habe das in der Anschauung gegebene sinnliche Mannigfaltige, d.h. das dem zeitlichen Fluss des Bewusstseins angehörige, genau den selben Status des Mannigfaltigen des äusseren Sinnes. Im Gegenteil: es soll etwas in der Anschauung der inneren Welt sein, das uns in einem realen Modus gegeben ist und sich folglich der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht ohne weiteres zuordnen lässt¹⁶⁰.

Unterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung gibt, was deren Phänomenalität betrifft. Beide seien nämlich durch Verhältnisse geprägt (räumliche hinsichtlich des äußeren und zeitliche hinsichtlich des inneren Sinnes), die dem ihnen zugrundeliegenden transzendentalen Objekt, das ein und dasselbe ist, nicht entsprechen würden. Diese Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung kann aber immerhin aufrecht erhalten werden, wenn man Folgendes berücksichtigt: 1) wie Kant sagt, enthält die Zeit zwar schon in sich Verhältnisse; 2) daraus darf man aber nicht schließen, alles in der Zeit Vorkommende sei bloße Erscheinung, da dem Dinge an sich kein Verhältnis zukomme. Das darf man nach Kants eigenen Restriktionen deswegen nicht behaupten, weil eine solche Behauptung schon eine positive Bestimmung des Begriffs des Dings an sich impliziert (nämlich jenen metaphysischen Monismus). Kant selber räumt die Möglichkeit ein, dass im Reich des Noumenon Verhältnisse vorkommen können (vgl. A42/B59); 3) wenn Verhältnis als solches also nicht notwendigerweise Phänomenalität impliziert (das Verhältnis eines Gegenstands zum erkennenden Subjekt hier freilich ausgenommen), dann kann die Unmittelbarkeit der Innenwahrnehmung in Bezug auf ihre objektive Zeitlichkeit von der mittelbaren und subjektiven Raumordnung der Gegenständen des äußeren Sinnes unterschieden werden. Die Natur des Mannigfaltigen also, das zu den subjektiven Vorgängen des Gemüts gehört und somit den eigentlichen Gegenstand der inneren Wahrnehmung ausmacht, wäre insofern von der Art des Mannigfaltigen des äußeren Sinnes zu trennen. Dieses entspringt den Empfindungen äußerer Dinge als etwas Fremdes, durch das subjektive Vermögen des erkennenden Subjekts Apprehendiertes und folglich seiner Form nach Bestimmtes, und kann als solches nichts Objektives darbieten. Zu der inneren Wahrnehmung aber, als Wahrnehmung der Gemütsvorgänge und subjektiven Zustände selbst, kommt nichts hinzu, was nicht zum Gemüt selbst gehört (vgl. dazu Vaihinger 1922, S. 482).

¹⁶⁰Zwei andere Kritiken, die auch auf den Unmittelbarkeitscharakter der inneren Erfahrung insistieren, sind die von Vaihinger und die von Friedrich Überweg. Ersterer behauptet, dass das Mannigfaltige des äußeren Sinnes zwar etwas Subjektives ist, das als eine Reaktion des Subjekts auf die Affektion der Dinge zu verstehen ist, wobei diese gar nicht das Objektive wiedergeben kann. „Ganz anders beim inneren Sinne! Da besteht das Mannigfaltige aus den Thätigkeiten des activen Teils des Ich, und diese Thätigkeit besteht im „Setzen von Vorstellungen“. Dieses Mannigfaltige ist aber etwas Unmittelbares und Objectives, nicht erst wie beim äußeren Sinn durch das Medium der fünf Sinne Hindurchgegangenes: das Analogon zu den letzteren fehlt beim inneren Sinn, und daran scheitert die ganze Parallele.“ (Vaihinger 1922, S. 482) Friedrich Überweg argumentiert seinerseits, dass das Selbstbewusstsein durch innere Wahrnehmung nichts hinzubringt, was unserem wirklichen Sein fremd wäre. „Dementsprechend steht bei allen Formen der auf das eigene Seelenleben gerichteten inneren Wahrnehmung die Erscheinung mit dem Ansichsein in wesentlicher Übereinstimmung.“ (Überweg 1857, S. 70f.). Für Überweg ist dies der Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion des wissenschaftlichen Realismus, was dem kantischen Idealismus gerade entgegensteht. Überweg weist nämlich nicht nur die transzendente Idealität der Zeit zurück, sondern auch die des Raums, und zwar durch eine Argumentation, die versucht, innere und äußere Wahrnehmung zu verknüpfen: „sobald die Realität der *zeitlichen* Entwicklung anerkannt wird [...], dann [kann] auch den mathematisch-mechanischen Gesetzen die Gültigkeit in Bezug auf die realen Naturobjecte nicht abgesprochen werden [...], diese Gesetze [haben] aber einen eben solchen Raum von drei Dimensionen u., wie die Mathematik ihn kennt, zur nothwendigen Vorraussetzung“ (ebd. S. 80f.) Für eine Kritik von Überwegs Versuch einer Rehabilitierung des Realismus, sieh den Artikel „Über die Phänomenalität des Raumes“ in Otto Liebmanns

Wenn wir also berechtigt sind zu behaupten, dass wir im Fall der Innenwahrnehmung mit einer Erfahrung konfrontiert sind, die uns unmittelbar etwas Reales vorlegt, dann soll der Akzent gerade auf die Zeitlichkeit dieser Erfahrung gelegt werden. Und da finden wir die Kritik Spirs an der kantischen Auffassung der Zeit wieder, die Nietzsche in seiner Darstellung von Parmenides' These über das reine, unzeitliche und unveränderliche Denken wiedergibt¹⁶¹. Wie gezeigt, ist es Kant nicht gelungen, die These der Zeitlosigkeit des transzendentalen Subjekts konsequent zu verteidigen¹⁶². Da wir also das reale Subjekt als zeitlich betrachten

Zur Analysis der Wirklichkeit (Liebmann 1876, besonders SS. 64-67). Nietzsche hat durch seine Lange-Lektüre einen zumindest indirekten Kontakt mit Überwegs Argumenten gehabt, was aber nicht bedeutet, dass sie eine entscheidende Rolle gespielt haben müssen bei seinem Verständnis der Problematik der Idealität der Anschauungsformen und des Phänomenalismus der Innenwahrnehmung. Seine Lektüre von Liebmanns Werk scheint dagegen einige wichtigen Spuren in seinen Schriften gelassen zu haben. Wir werden später auf diesen Punkt kurz zurückkommen. Allerdings ist es in diesem Zusammenhang von Bedeutung, dass Nietzsche, obwohl er für die objektive Realität der Zeit aufgrund der subjektiven Evidenz des zeitlichen Charakters unserer Vorstellungen argumentiert, die These des Phänomenalismus der inneren Welt immerhin vertritt (siehe dazu S. 100 f. oben). Seine Argumente dafür sind aber von völlig unterschiedlicher Natur als die von Kant. Sie gründen sich nämlich auf psychophysiologische Überlegungen. Außerdem, wie wir sehen werden, berührt Nietzsches Zurückweisung der These der transzendentalen Idealität der Zeit gar nicht die Idealität des Raums, welcher von ihm als ein Produkt unseres Vorstellungsvermögens betrachtet wird. Nietzsche ist also gar kein Realist, weder in Bezug auf die äussere noch in Bezug auf innere Welt.

161 Allerdings dürfen wir diese Schlussfolgerung nicht über die Dimension der Zeitlichkeit hinaus erweitern und behaupten, dass alle unsere auf das Selbst bezogenen Vorstellungen dessen Ansich entspricht, wie Überweg es will. Für Spir, sowie für Nietzsche, ist die Selbsterkenntnis durch dieselben Widersprüche geprägt und schließt in sich einen Irrtum derselben Natur desjenigen, der die Erkenntnis der äußeren Welt bedingt. Das ist eigentlich ein problematischer Punkt, der meine Interpretation gewissermaßen gefährden kann. Wieweit reicht der Phänomenalismus und inwiefern ist es möglich, eine Ausnahme im Gewebe des Phänomenalismus zu finden, auf deren Grundlage eine ontologische Bestimmung möglich wäre? Diese Frage wird im Laufe dieses Kapitels zu beantworten sein. Was unseren jetzigen Punkt betrifft, sagt Spir: „Es ist aber Thatsache, dass die Erkenntnis unserer selbst und unserer inneren Zustände in jeder Hinsicht dem Irrthum ebenso sehr unterworfen ist, wie jede andere Erkenntnis, oder noch mehr.“ (Spir 1873 I, S. 58) In Einklang mit Spirs Aussage vertritt Nietzsche immerhin die These des Phänomenalismus des Bewusstseins, aber mit der Ausnahme der Evidenz dessen zeitlichen Charakters, wie es scheint. Daraus ist eindeutig zu ersehen, dass seine Argumente für die These des Phänomenalismus von denjenigen ganz verschieden sind, die von Kant mobilisiert werden. Kant lehnt nämlich die Einbeziehung psychologischer Betrachtungen (im Sinne der empirischen Psychologie und Erkenntnisphysiologie) in die Analyse des Bewusstseins ab, da es ihm um eine *transzendente Analyse* des Erkennens geht. Bei Nietzsche dagegen, da das transzendente Subjekt zum Leib wird, kommen psychophysiologische Elemente ins Spiel, was sein Argument radikaler, nachhaltiger und in logischer Hinsicht stärker macht. Hier ist es nicht die Zeit oder die Zeitlichkeit des Bewusstseins, die als Hauptpunkt des Phänomenalismus-Arguments herangezogen wird, da die Realität der Zeit von Nietzsche nicht geleugnet wird, sondern der Hiatus zwischen unbewussten und vor-syntaktischen Funktionen einerseits, die den Trieben und Affekten korrespondieren und dem ganzen Prozess der Wahrnehmung, der Kognition und des Bewusstwerdens zugrunde liegen, und dem sprachlich strukturierten Bewusstseinszustand andererseits, der auf syntaktischen Kategorien und logischen Schemata beruht. Aufgrund der eigenen Natur des Bewusstseins als sprachlicher Struktur, was ein syntaktisches Schema impliziert, das alles in den Horizont des phänomenalen Lebens Eintretende systematisch simplifiziert und verfälscht, kann es das nicht-kategorisierbare triebhafte Geschehen als solches nicht auffassen. Dieses triebhafte Geschehen sei doch eben dasjenige, was die unbewusste, dem Subjekt als dessen innersten Wesen angehörige Dynamik ausmacht. Dementsprechend sei das Bewusstsein nichts als ein oberflächlicher und phantastischer Kommentar eines ungewussten Texts (M 119). Vgl. dazu auch: FW 333 und 354, M 115-119, N 1887 11[113], N 1888 14[144] und N 1888 15[90].

162 Vgl. dazu auch Green 2002, S. 50: „because what the transcendental synthesis works upon is *in time*, one cannot imagine it as anything but a *temporal process*, something happening in time. But, so understood, it is impossible to see how this process can be hooked up to something, like the apperceptive self, that stands

müssen, kann die Tatsache, dass die Innenerfahrung unter den Bedingungen der Zeit vollzogen wird, nicht mehr als Argument zugunsten ihres Phänomenalismus gelten. Genau das Gegenteil: *der Zeitcharakter des vorstellenden Bewusstseins bezeugt eben das zeitliche Wesen des Subjekts selbst und somit die objektive Realität der Zeit*. Es ist ja unmöglich, den Fluss der Zeit als etwas zu denken, das von einem im Wesen unzeitlichen Subjekt bloß vorgestellt wird. Denn die Tatsache, dass die Vorstellungen in der Zeit erscheinen, dass die Ideen in einer Sukzession, in einem zeitlichen Strom stattzufinden scheinen, setzt schon voraus, dass es etwas gibt, das *wirklich in der Zeit* stattfindet: nämlich dieses *Erscheinen* selber¹⁶³. Wie Spir sagt: „so ist doch dieser Schein selbst etwas objektiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objektive Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander“ (PHG 15). Es gibt hier also eine Umkehrung des kantischen Arguments, demzufolge das, was die These des Phänomenalismus der Innenerfahrung legitimiert, deren zeitliche Bestimmung ist. Für Nietzsche, der Spir hinsichtlich dieses Punkts nachfolgt, ist diese zeitliche Bestimmung hingegen eben der phänomenologische Kern der Erfahrung, von dem aus wir zu einer realen Bestimmung des Subjekts und folglich zu einem ontologischen Ansatz kommen können.

III.5. Der zeitliche und wechselnde Charakter des Vorstellens als *Grundgewissheit*

Eine andere Stelle aus Nietzsches Werk vom Jahr 1881 kann auf dieses Thema bezogen und mit der Stelle aus *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* konfrontiert werden, trotz der zwischen ihren Aufsätzen liegenden Zeit von etwa acht Jahren und des Unterschieds hinsichtlich ihrer allgemeinen thematischen Zusammenhänge. Es geht um ein Nachlassfragment, dessen Argumentationslinie analog ist zu dem von Nietzsche 1873 zitierten Argument Spirs und welches zum Ziel hat, den ontologischen Charakter der Veränderung aus der Evidenz des immanenten Flusses des vorstellenden Bewusstseins abzuleiten. Es ist das Fragment 11[330] von 1881, in dem eine alternative Version des cartesischen *cogito* versucht wird. Bevor auf das Fragment selber eingegangen wird, sollten wir auf die Zweideutigkeit von Spirs Position in Bezug auf die Realität der Veränderung aufmerksam machen. Das vorliegende Fragment hat nämlich seine Wurzel auch in einem Dialog mit Spir.

Wie schon angedeutet, ist das Prinzip der Identität für Spir dasjenige, was uns einen

outside time.“

¹⁶³Siehe dazu Anm. 148 oben.

Begriff des unbedingten Wesens der Welt gibt, da der Begriff des Mit-sich-selbst-identischen mit dem des Unbedingten zusammenfällt. Das heißt, dass jeder Gegenstand oder jede Substanz, hinsichtlich ihrer wesentlichsten Realität, mit sich selbst absolut identisch ist, was alle Pluralität und alles Zusammenbestehen von Verschiedenheiten, sowie alle Veränderung und folglich alle Zeitlichkeit ausschließt. Wenn also einerseits die objektive Realität der Zeit nicht geleugnet werden kann, behauptet Spir andererseits, dass das Unbedingte, das Ding an sich hingegen dem Wechsel der Zeit nicht unterliegt. Dementsprechend schlägt Spir ein dreistufiges ontologisches Modell vor, in dem die erste Stufe, d.h. diejenige des Dings an sich, einer zeitlosen Dimension entspricht. Er sagt nämlich, „dass ausser den Dingen an sich und den Dingen für uns, welche in der blossen Vorstellung existieren, es noch eine dritte Art von Gegenständen gibt, welche weder das Eine noch das Andere sind, welche wirklich existieren und doch nicht als „Dinge an sich“, – namentlich wenigstens wir, die erkennenden Subjecte, selbst und unsere Vorstellungen.“ (Spir 1873 I, S. 266)¹⁶⁴ Diese dritte Art von Gegenständen macht das ontologische Niveau aus, zu dem die Zeitlichkeit und die Veränderung gehören, denen das Subjekt und seine Vorstellungen unterworfen sind, während es auf dem ontologischen Niveau des Dings an sich keine Zeit und kein Werden gibt.

In seiner Spir-Rezeption bedient sich Nietzsche also zwar dessen scharfsinnigen Argumentation gegen die kantische These der Irrealität der Zeit, aber er folgt Spir gar nicht nach, was seine Ontologie betrifft. Allem Anschein nach ist Spirs Zweck eigentlich dieser: die Wirklichkeit der Zeit und der Veränderung dem ursprünglichen Gesetz des Denkens, d.h. dem Satz der Identität, gegenüber zu stellen, um dadurch dessen absolut *apriorischen* und somit objektiven Gültigkeit zu beweisen¹⁶⁵. Nach ihm ist das wahre unbedingte Wesen der Dinge, dem das einzige Prinzip a priori des Denkens korrespondiert, zeitlos wie das Sein des Parmenides. Nietzsches spätere Kritik an Spir richtet sich besonders auf seine Auffassung des

164Vgl. dazu d'Iorio 1993, S. 268: „Au modèle dualiste kantien et schopenhaurien, Spir oppose un modèle à trois niveaux. Outre la chose en soi, dont l'existence se situe dans une dimension authentique, non contradictoire et intemporelle, outre les choses telles que nous les voyons, qui n'existent que dans la représentation du sujet, il y a aussi un autre niveau ontologique intermédiaire, dont les objets existent réellement, mais non pas en tant que choses en soi.“

165Vgl. dazu Spir 1873 I, S. 269: „Der Begriff der Veränderung und der Begriff des Realen, welcher in den logischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, sind also miteinander disparat. Dieses bedeutet aber, dass zu der Wirklichkeit, auf welche sich der letztere Begriff bezieht, keine Veränderungen gehören. Und wenn dieser unser apriorischer Begriff von dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge wahr oder gültig ist, so folgt daraus, dass alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich *fremd* ist, in demselben sich weder ereignen noch aus ihm abgeleitet werden kann. Das ist nun der Kardinalpunkt, welcher mit aller Sorgfalt erörtert werden muss. Wird es sich aus anderweitigen Betrachtungen ergeben, dass die Veränderung, der Wechsel, die Succession schlechterdings nicht als die eigene, unbedingte Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit gedacht werden kann, so wird gerade die Nichtübereinstimmung, die Disparität zwischen dem Wesen der Veränderung und unserem Begriffe von dem Wesen an sich der Dinge ein Beweis für die objective Gültigkeit des letzteren sein.“

Unbedingten, da sie immer noch im metaphysischen Grundaberglauben der Transzendentalphilosophie gefangen bleibe. Für Nietzsche ist das Unbedingte nichts als eine Fiktion der Vorstellung. Zwar ist es eine für das Denken und das Leben überhaupt notwendige Fiktion, sofern sie das Erkennen des „Identischen“ ermöglicht – aber es ist bloß eine Fiktion¹⁶⁶.

Wenden wir uns nun dem oben erwähnten Fragment zu. Wie gesagt, ist das Hauptargument dieses Textes analog zu Spirs Argument, das Nietzsche in seinem Text über Parmenides heranzieht. In diesem Fall aber tritt Nietzsche offensichtlich Spirs Auffassung des Unbedingten entgegen:

„Dem Vorstellen ist der Wechsel zu eignen, *nicht die Bewegung*: wohl Vergehen und Entstehen, und im Vorstellen selber fehlt alles Beharrende; dagegen stellt es zwei Beharrende hin, es *glaubt* an das Beharren 1) eines Ich 2) eines Inhaltes: dieser Glaube an das Beharrende der Substanz d.h. an das *Gleichbleiben* Desselben mit sich ist ein Gegensatz gegen den Vorgang der Vorstellung selber. [...] *An sich klar* ist aber, daß Vorstellen *nichts Ruhendes* ist, nichts Sich selber Gleiches Unwandelbares: das Sein also, welches uns einzig verbürgt ist, ist *wechselnd, nicht-mit-sich identisch*, hat Beziehungen (Bedingtes, das Denken *muß* einen Inhalt haben, um Denken zu sein). – Dies ist die *Grundgewißheit vom Sein*. Nun *behauptet* das Vorstellen gerade das Gegentheil vom Sein! Aber es braucht deshalb nicht *wahr* zu sein! Sondern vielleicht ist dies Behaupten des Gegentheils eben nur eine *Existenzbedingung* dieser Art von Sein, der *vorstellenden* Art! Das heißt: es wäre das Denken unmöglich, wenn es nicht von Grund aus das Wesen des esse *verkennte*: es muß die Substanz und das Gleiche *behaupten*, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß Eigenschaften dem Sein *andichten*, um selber zu existieren. [...] Kurz: was das Denken als das Wirkliche faßt, *fassen muß*, kann der Gegensatz des Seienden sein!“ (N 1881 11[330])

Wie Karl-Heinz Dickopp schon demonstriert hat (Dickopp 1970), verweist diese Passage direkt auf Spir. Weiterhin hängt der hier dargestellte Gedanke mit einem Verständnis der cartesischen Formulierung des *cogito* als Ausgangspunkt für eine ontologische Bestimmung des Seins zusammen. Aus dem Titel des Fragments ist schon ersichtlich, dass das Hauptthema dieses Textes die Möglichkeit einer *Grundgewissheit* ist. In diesem Sinne beginnt Nietzsche seine Argumentation mit einer alternative Version des Urteils, das für Descartes als axiomatischer Punkt für die Erbauung aller Erkenntnis dienen sollte. Nietzsches

¹⁶⁶Vgl. N 1883 8[25]: „Zur Natur des Denkens gehört es, daß es zu dem Bedingten das Unbedingte *hinzudenkt*, hinzuerfindet: wie es das „Ich“ zur Vielheit seiner Vorgänge hinzudenkt, hinzuerfindet: es mißt die Welt an lauter von ihm selbst gesetzten Größen: an seinen Grund-Fiktionen wie „Unbedingtes“, „Zweck und Mittel“, Dinge, „Substanzen“, an logischen Gesetzen, an Zahlen und Gestalten. Es gäbe nichts, was Erkenntnis zu nennen wäre, wenn nicht erst das Denken sich die Welt dergestalt *umschüfe* zu „Dingen“, Sich-selbst-Gleichem.“ Vgl. noch das Fragment 40[12] von 1885, das diese Kritik unmittelbar auf Spir bezieht: „Meine Grundvorstellung: „das Unbedingte“ ist eine regulative Fiction, der keine Existenz zugeschrieben werden darf, die Existenz gehört nicht zu den Eigenschaften des Unbedingten. Ebenso „das Sein“, die „Substanz“ – alles Dinge, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sein *sollten*, aber thatsächlich durch eine *irrhümliche Auslegung der Erfahrung aus ihr gewonnen sind*.“ (N 1885 40[12])

Formulierung lautet: „„Ich stelle vor, also giebt es Sein“ *cogito, ergo est.*“ (ebd.) Die Folge des Textes bringt dann einen der grundlegendsten Aspekte von Nietzsches Kritik am cartesischen Argument zutage, welches die Tätigkeit des Vorstellens dem Ich als denkendem Wesen zuschreibt: „Daß *ich* dieses Vorstellende Sein bin, daß Vorstellen eine *Thätigkeit des Ich* ist, ist nicht mehr gewiß: ebenso wenig alles *was* ich vorstelle. – Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das *vorstellende Sein.*“ (ebd.) Diese Kritik ist eigentlich schon aus Nietzsches Formulierung selber zu ersehen, die an der Stelle des *sum* ein *est* setzt und somit eine Perspektivenverschiebung suggeriert. Das Vorstellen wird hier also nicht einem *vorstellenden Ich* zugeschrieben, sondern es wird in seinem bloßen Geschehens-Charakter betrachtet¹⁶⁷.

Dass aber Descartes nicht gerade der hier anvisierte Philosoph ist, wird klar, sobald man diese Passage mit dem Text des ersten Kapitels von Spirs Hauptwerk vergleicht. Er ist in der Tat die direkte Quelle dieses Fragments. In demselben Sinne wie Descartes behauptet Spir, dass die Gewissheit das Ziel der Philosophie ist. Weiterhin gibt es für ihn zwei Arten von Gewissheiten: die mittelbaren und die unmittelbaren. Der Philosophie wird die Aufgabe zugesprochen, das unmittelbar Gewisse zu finden, worauf alle Erkenntnis, die diesen Namen verdient, gegründet werden sollte. Im Hinblick auf diese ausgezeichnete philosophische Aufgabe erwähnt Spir den Namen Descartes als des ersten, der eine solche Gewissheit gefunden hat: „Bekanntlich hat es Descartes zuerst mit dem in dieser Frage nöthigen Nachdruck ausgesprochen, dass das Denken oder das Bewusstsein sich selber unmittelbar gewiss sei.“ (Spir 1877 I, S. 26) Spir bewegt sich dann vom semantischen Feld des Begriffs „Denken“, verstanden als unmittelbare Gewissheit, zu dem von „Vorstellen“: ein Terminus, der zwar allgemeiner, aber eben darum in diesem Zusammenhang präziser ist als „Denken“. Er schreibt: „In allem Wissen, oder allgemeiner gesagt, in jeder Vorstellung ist zweierlei zu unterscheiden, das, was die Vorstellung selbst ist, und das, was sie vorstellt, mit anderen Worten, das, was in einer Vorstellung gegeben, und das, was in ihr (von Gegenständen) behauptet wird.“ (Spir 1877 I, S. 27) Gewiss ist für ihn nur das, *was die Vorstellung selbst ist*, während das, was in ihr von Gegenständen *behauptet* wird, zweifelhaft bleibt. Im Fortfahren der Argumentation – nach der Erwähnung der Notwendigkeit, die Natur der Vorstellung als solche zu untersuchen, da die Grundgewissheit nur in den Vorstellungen selber zu finden sei –

¹⁶⁷Wenn in dieser Arbeit also vom *vorstellenden Bewusstsein* die Rede ist, soll dieser Ausdruck nicht im Sinne eines substanziellen Ich-Bewusstseins verstanden werden, dem der Akt des Vorstellens zuzuschreiben sei, sondern bloß als eine Bezeichnung alles dessen, was im Horizont des *phänomenal Erlebten* immanent gegeben ist.

sagt Spir noch, neben der unleugbaren Faktizität dessen, was in einer Vorstellung unmittelbar gegeben ist und insofern den Charakter des Besonderen hat, gebe es auch bestimmte allgemeine Prinzipien der Erkenntnis, denen derselbe Gehalt von Gewissheit zukomme, der den unmittelbaren Inhalten der Vorstellung inhäriert. Im Gegensatz zu den letzteren aber, die eine faktische Natur haben (sie werden als „ein bestimmter Gesichtseindruck oder ein bestimmter Ton, eine individuelle Geschmacks- oder Geruchsempfindung u.s.w.“ bezeichnet), beziehen sich jene Prinzipien der Erkenntnis nicht auf das Einzelne und Besondere, sondern freilich auf das Allgemeine. Sie sind insofern „die Quelle der rationalen Gewissheit, in ihrem Unterschied von der factischen Gewissheit, welche den Daten und Thatsachen des Bewusstseins zukommt.“ (Spir 1877 I, S. 29) Die Grundgewissheit, die zu diesem Gebiet gehört, sei gerade das Prinzip der Identität, welches uns den Begriff des Unbedingten gebe, der wiederum dem wahren Wesen der Dinge entspreche.

Dieser Rückgriff auf Spirs Argumentation ist notwendig, will man die Hauptidee des hier zu analysierenden Fragments verstehen. In seinem Kommentar zu diesem Text scheint Karl-Heinz Dickopp bezüglich dessen Hauptgedankens vermeint zu haben. Er suggeriert nämlich, dass Nietzsche im zweiten Teil des Aphorismus die These vertritt, das Sein, wie es von Spir definiert wird, d.h. das unbedingte Sein, sei uns unbekannt und es gebe keine Brücke, die uns von der Grundgewissheit des vorstellenden, also des bedingten Seins, zum wahren unbedingten Sein führen könne. Letzteres werde von Nietzsche, so Dickopp, durch den Terminus *esse* bezeichnet. Er behauptet: „Nietzsche [bemüht sich] zu zeigen, daß von dieser „Grundgewißheit von Sein“ keine Brücke zu dem eigentlichen, unbedingten Sein, dem „esse“, führt.“ (Dickopp 1970, S. 57) In der Folge schreibt er noch einmal: „das „vorstellende Sein“ ist so grundsätzlich von dem unbedingten Sein, dem „esse“, verschieden, daß sie sich gegenüberstehen wie „Grundgewißheit vom Sein“ und „Grundverkenntnis vom Sein“.“ (ebd.)

Meiner Meinung nach gibt es hier ein Missverständnis in Bezug auf Nietzsches Seinsverständnis. In der Tat ist dieser Begriff im vorliegenden Fragment durch eine gewisse Zweideutigkeit geprägt. Zwar bezeichnet dieser Terminus bei Nietzsche in der Regel das Sein im Spir'schen Sinne, d.h. das Sein verstanden als absolute Identität, Permanenz, kurz: das Sein im Sinne des Unbedingten. Dies ist eigentlich der ursprüngliche Sinn dieses Begriffs und gerade in Bezug auf diese Bedeutung wird er von Nietzsche im Text über Parmenides betrachtet. Allerdings bezeichnet der Terminus *Sein* im in Rede stehenden Fragment gerade das Gegenteil dessen, was dieser Begriff ursprünglich bedeutet. Das Sein als dasjenige, was uns im Prozess des Vorstellens qua Grundgewissheit gegeben ist, bedeutet *Werden*, Nicht-

Identität, Veränderung und Relationalität. Dasselbe können wir vom Terminus *esse* sagen. In diesem Zusammenhang heißt die Behauptung, das Denken müsse das Wesen des *esse* verkennen, nichts Anderes als die Feststellung, dass es kein Denken und kein Vorstellen gäbe, wäre eine Fiktion von Beharrlichkeit nicht etabliert worden, durch welche allein das Vorstellen möglich ist: „Das heißt: es wäre das Denken unmöglich, wenn es nicht von Grund aus das Wesen des *esse* *verkennte*: es muß die Substanz und das Gleiche *behaupten*, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist“ (N 1881, 11[330]).

Greifen wir auf Spirs Text zurück, so sehen wir, dass es sich in diesem Fragment um eine sehr ausgefeilte argumentative Strategie Nietzsches gegen dessen Notion des Unbedingten handelt. Ich habe bereits darauf hingedeutet, dass Spir in seiner Analyse der unmittelbaren Gewissheit zwischen dem, was die Vorstellung selbst ist (oder was in ihr gegeben ist), und dem, was in ihr von Gegenständen *behauptet* wird, unterscheidet und zunächst nur das erste als gewiss betrachtet. Dennoch behauptet er im Fortfahren der Argumentation, dass der Satz der Identität, als allgemeines Prinzip der Vorstellung, genauso gewiss ist wie das in ihr faktisch Gegebene: „Wir müssen uns darauf besinnen, ob wir einen allgemeinen Satz kennen, welcher unmittelbar gewiss, durch sich selbst einleuchtend, kurz selbstverständlich ist. Wie man schon längst weiss, gibt es in der That einen solchen, nämlich den Satz der Identität.“ (Spir 1877 I, S. 29) Durch dieses Prinzip, das eines der konstitutiven Elemente der Vorstellung ist, kommt Spir zu einer Bestimmung des unbedingten Wesens der Welt. Nietzsches Aussage, das Vorstellen *behauptet* das Gegenteil vom Sein, bezieht sich gerade auf diesen von Spir hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der Vorstellung und dem Satz der Identität als der im Vorstellen anzutreffenden Gewissheit. Nietzsche folgt Spir hinsichtlich des Arguments, nach dem nur das in der Vorstellung faktisch Gegebene gewiss ist, während das, was vom letzteren behauptet wird, zweifelhaft bleibt. Um die hier wichtigste Stelle noch einmal zu zitieren:

„*An sich klar* ist aber, daß Vorstellen *nichts Ruhendes* ist, nichts Sich selber Gleiches Unwandelbares: das *Sein* also, welches uns einzig verbürgt ist, ist *wechselnd, nicht-mit-sich identisch*, hat *Beziehungen* [...] Dies ist die *Grundgewißheit vom Sein*. Nun *behauptet* das Vorstellen gerade das Gegentheil vom Sein! Aber es braucht deshalb nicht *wahr* zu sein. [...] Kurz: was das Denken als das Wirkliche faßt, *fassen muß*, kann der Gegensatz des Seiendes sein!“ (N 1881, 11[330])

Während der Fluss, die Veränderung und die Nicht-Identität im Prozess des Vorstellens immanent gegeben sind, wird dieser immanente Inhalt durch den Satz der Identität interpretiert und in ein Urteil hineingebracht, wobei das Vorstellen dann das Gegenteil vom Werden *behauptet*. Was aber vom Inhalt der Vorstellung behauptet wird, darf nicht den Status

von Grundgewissheit haben, wie Spir selber festgestellt hatte. Es ergibt sich, dass dieses aus dem Satz der Identität folgende behauptende Urteil bezüglich des immanenten Inhalts der Vorstellung nicht als Basis für eine ontologische Bestimmung dienen kann. Nietzsche zufolge hat also das Sein, im Spir'schen Sinne verstanden, keinen ontologischen Status und kann somit nicht als das *esse*, als eine Art unbedingtes Wesen, zu dem wir keinen Zugang hätten, angesehen werden, wie Dickopp zu verstehen gibt. Im Gegenteil ist das Spir'sche Sein nichts als eine durch die Vorstellung behauptete Fiktion, ohne welche sie überhaupt nicht existieren könnte. Das von Nietzsche hervorgehobene Sein, welches in diesem Fragment mit der Notion des *esse* zusammenfällt, ist hingegen das Werden¹⁶⁸.

Der Hauptpunkt dieses Fragments ist also die Diskussion über die Natur unserer Denk- oder Vorstellungsakte ausgehend von der Evidenz des Flusses der Vorstellungen, auf deren Grundlage die Möglichkeit einer ontologischen Bestimmung des Seins als Werden etabliert werden soll. Wie der Titel des Fragments durchblicken lässt, greift Nietzsche hier auf das Denken Spirs zurück, der versucht, eine Gewissheit von cartesischer Art zunächst auf der Grundlage der faktischen Natur der Vorstellung und dann aufgrund der apriorischen und selbstverständlichen Natur des Satzes der Identität festzulegen. Auf der Basis dieser Gewissheit solle nach Spir möglich sein, das einzige wahre Wissen über das unbedingte Wesen der Welt zu untermauern. Indem Nietzsche hier dann auf Spir zurückgreift, eignet er sich einerseits des Leitfadens seiner Argumentation, um aber andererseits dessen Konzeption des Unbedingten auf eine immanente Weise zu kritisieren. Wenn Spir im Satz der Identität eine der Grundgewissheiten gefunden zu haben glaubt, auf die sich die Erkenntnis gründen sollte, sagt Nietzsche hingegen, die einzige Gewissheit sei die Tatsache, dass das vorstellende Sein wechselnd, nicht-mit-sich-identisch, relativ und bedingt ist. Es ist zeitlich und der Vorstellungsakt kann nichts Anderes sein als ein sich im Fluss vollziehender Akt. Ebenso wie die vorher diskutierte Stelle aus *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, die die parmenideische und die kantische Konzeption des Denkens kritisiert, beruht der Hauptgedanke dieses Fragments von 1881 auf der unreduzierbaren Zeitlichkeit des Stroms unserer Vorstellungen, um dadurch den illusorischen Charakter der Beharrlichkeit-Kategorie

¹⁶⁸Vgl. dazu auch das Fragment 11[329], das dem vorliegenden Nachlasstext vorhergeht. In diesem Fragment versucht Nietzsche durch Betrachtungen zum fiktionalen Charakter des Begriffs des Unbedingten die von Spir etablierte Antinomie hinsichtlich unserer Erkenntnis der empirischen Welt zu lösen: „Die *Antinomie*: „die Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche dem wahren Wesen der Dinge *fremd* sind, können aus diesem *nicht* herkommen, *müssen* also hinzugekommen sein – aber woher? da es außer dem wahren Wesen der nichts giebt – folglich ist eine Erklärung der Welt ebenso nöthig als unmöglich.“ Dies löse ich so: das wahre Wesen der Dinge ist eine *Erdichtung* des vorstellenden Seins, ohne welche es nicht vorzustellen vermag. Jene Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche diesem erdichteten „wahren Wesen“ fremd sind, sind die Eigenschaften des Seins, sind *nicht* hinzugekommen.“ (N 1881 11[329])

gegenüber der objektiven und absoluten Wirklichkeit der Veränderung aufzuzeigen.

In meiner Analyse des Textes von 1873 habe ich gesagt, dass das Grundargument der Passage, die Nietzsche Spir entlieht, analog ist zum cartesischen Argument des *cogito*. Da wird nämlich ein Anspruch auf die radikale Phänomenalität des Denkens und seine irreduzible zeitliche Form erhoben, sodass sich die Sukzession der Vorstellungen als unleugbar erweist. Die Zeit, in welcher jedes Denken, jede *cogitatio*, jedes Vorstellen stattfindet, ist also evident, gewiss, und das kantische Argument, das die Existenz eines reinen außerhalb der Zeit liegenden Denkens behauptet, ist nicht aufrecht zu erhalten. Nach dem von Nietzsche im Text über Parmenides angeführten Argument impliziert also der zeitliche Strom des vorstellenden Bewusstseins die Realität der Zeit. Und das ist eben der Kern der im Fragment 11[330] von 1881 dargestellten Argumentation, obzwar hier nicht die Zeit als solche herangezogen wird, sondern die Evidenz des Wechsels im Prozess des Vorstellens. Dass diese Argumentation analog ist zur Struktur des *cogito* und eine alternative Version dessen Hauptgedanke präsentiert, wird klar schon am Anfang des Fragments, wo Nietzsche schreibt: „„Ich stelle vor, also giebt es Sein“ *cogito, ergo est.*“ In diesem Sinne kann man sagen, dass beide Texte darauf abzielen, die Realität der Zeit und der Veränderung, die dem Fluss des vorstellenden Bewusstseins immanent sind, aufzuzeigen. Mit der Realität der Zeit wird also die Realität des Werdens behauptet¹⁶⁹.

III.6. Zeit, Zeitlichkeit und Werden. Die *Disymmetrie* zwischen der Zeitvorstellung und der Zeitlichkeit des Werdens.

Hier können wir dann einen Schritt weiter in Richtung auf eine direktere Analyse des Verhältnisses von Zeit und Werden gehen. Nehmen wir zum Ausgangspunkt eine Passage aus dem Nachlass von 1885, die auch in unser Dialog mit Spir eingefügt werden kann. In dieser Nachlassnotiz schreibt Nietzsche: „„Zeitlos“ abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Vertheilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht still stehn. „Veränderung“ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Nothwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird.“ (N 1885, 35[55])

¹⁶⁹Vgl. dazu auch das bereits erwähnte Fragment N 1885 37[73]: „Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind *historisch* durch und durch. [...] Die Denkweise *Heraklit's* und *Empedokles'* ist wieder entstanden. Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* „reiner Geist“ nicht überwunden: wir aber - - -“.

Eine Analyse dieses Texts soll den Zusammenhang zwischen den drei hier angeführten Hauptbegriffen in Betracht ziehen: *Zeit* (eigentlich: *Zeitlichkeit*), *Veränderung* und *Kraft*¹⁷⁰. Zuerst kann man aus der das Fragment abschließenden Aussage folgern, dass für Nietzsche *Zeitlichkeit* und *Veränderung* etwa austauschbare Termini sind, da die *Zeitlichkeit* die *Veränderung* notwendigerweise mit sich bringt, sowie die *Veränderung* die *Zeitlichkeit* notwendig voraussetzt. Weiterhin behauptet er, und zwar im Gegensatz zu Spir, dass die *Zeitlichkeit* ebenso wie die *Veränderung* ins *Wesen* hineingehören. Wie wir schon gesehen haben, schlägt Spir drei ontologische Niveaus vor, wobei das erste, dasjenige des eigenen wahren Wesens der Dinge, keine zeitliche Bestimmung und somit keine *Veränderung* enthält. Selbst wenn wir nach Spir einerseits die *Wirklichkeit* der *Zeit* und der *Veränderung* nicht leugnen dürfen, dürfen wir ihnen andererseits doch keinen absoluten ontologischen Status zuschreiben; sie existieren nicht als ontologische Bestimmungen des Dings an sich. Wie er sagt: „Ist es nun *a priori* gewiss, dass an sich, seinem eigenen *Wesen* nach ein jeder Gegenstand mit sich selber identisch ist, so ergibt sich daraus mit unmittelbarer Konsequenz die Folgerung, dass dem *Ansich*, dem eigenen *Wesen* der Dinge alle *Veränderung* fremd ist und in demselben nie angetroffen werden kann.“ (Spir 1877 I, S. 256) Für Nietzsche hingegen gehört die *Veränderung* zum *Wesen*. Sein Argument geht also von der Zurückweisung dieses ersten ontologischen Niveaus aus, das Spir als „*Wesen*“ bezeichnet, indem er es als Produkt einer Illusion versteht und den ontologischen Charakter des *Werdens* behauptet.

Es soll hier weiterhin darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nietzsche in der vorliegenden Nachlassnotiz den Terminus „*Zeitlichkeit*“¹⁷¹ und nicht „*Zeit*“ verwendet, was darauf hindeuten kann, dass es in diesem Zusammenhang einen Unterschied zwischen beiden Begriffen gibt. Der Rückgriff auf einige Stellen aus Spirs Werk kann uns hier wiederum dabei helfen, diesen Unterschied besser zu verstehen. Im Fragment, das auf die vorliegende Nachlassnotiz folgt, verweist Nietzsche auf eine Stelle aus dem zweiten Band von Spirs Hauptwerk, wo er behauptet, dass die *Zeit* nicht *a priori* gegeben sei: „Die *Zeit* ist *nicht a priori* gegeben – Spir 2, p. 7.“ (N 1885, 35[56]) Im ersten Band von *Denken und Wirklichkeit*, wie wir gesehen haben, lehnt Spir die kantische These der transzendentalen Idealität der *Zeit* ab und versucht, sie durch die Evidenz der Sukzession der Vorstellungen im Denken zu widerlegen. Im zweiten Band desselben Werks stellt Spir nun ein Argument gegen die These der *Apriorizität* der *Zeit*. Das ist das Argument, auf das Nietzsche in der eben zitierten

¹⁷⁰Der *Kraft*-Begriff wird im nächsten Teil dieses Kapitels zu analysieren sein.

¹⁷¹Eigentlich ist diese die einzige Stelle in Nietzsches Werk, an der er den Terminus „*Zeitlichkeit*“ in diesem Zusammenhang verwendet.

Nachlassnotiz verweist. Eine andere sich in der Folge befindende Notiz kommt auf diesen Punkt zurück: „„die sogenannte Zeit eine bloße Abstraktion, weder objektiv daseiend, noch eine nothwendige und ursprüngliche Vorstellungsart des Subjekts“ <Spir> 2. p. 15.“ (N 1885, 35[61])

Diese letzte Behauptung kann irreführen, wenn sie nicht in dem spezifischen Zusammenhang betrachtet wird, in dem sie verfasst wurde. Tatsächlich kann uns die Behauptung, die Zeit sei eine Abstraktion, sie existiere weder objektiv noch als apriorische Form unseres Vorstellungsvermögens, zum falschen Schluss führen, dass es für Nietzsche gar keine Zeitlichkeit außerhalb der Sphäre des Bewusstseins gibt und dass die Zeit also nichts ist als ein Produkt der Vorstellung. Als ein Produkt, d.h. als etwas, das durch die Vorstellung hervorgebracht wird, könnte die Zeit zwar nicht als a priori gegeben betrachtet werden, wie Kant in der transzendentalen Ästhetik zu verstehen gibt. Als etwas bloß durch die Vorstellung Hervorgebrachtes kämme aber der Zeit auch keine objektive Realität zu und somit würden wir in die These der transzendentalen Idealität der Zeit zurückfallen. Denn insofern wäre die Zeit als etwas zu betrachten, das nicht zum Wesen gehörte, sondern dessen Existenz unserer Vorstellung verdanke. Dies scheint die These zu sein, die Erwin Schlimgen in seinem Buch *Nietzsches Theorie des Bewußtseins* Nietzsche zuschreibt. Aber obwohl Schlimgen das in Rede stehende Fragment heranzieht, gründet er seine Argumentation eher auf die *Zeitatomlehre* des jungen Nietzsche¹⁷², von der noch die Rede sein wird.

Es versteht sich von selbst, dass die ganze Argumentation dieser Arbeit einer solchen Interpretation, die Nietzsche eine transzendental-idealistische Position hinsichtlich der Zeit zuschreibt, entgegensteht. Meiner Meinung nach lässt sich die Zeit bei Nietzsche nicht als ein bloßes Produkt der Vorstellung begreifen, sondern soll als etwas betrachtet werden, das den Prozess des Vorstellens selber wesentlich bestimmt¹⁷³. Wie soll also Nietzsches von Spir entnommene Behauptung verstanden werden, die Zeit sei eine bloße Abstraktion? Um diese Aussage auszubuchstabieren, muss man auf Spirs Argument gegen die Apriorizität der Zeit zurückgreifen. Was Nietzsche in diesem Fragment „Zeit“ nennt, ist nicht die uns in der Erfahrung der Sukzession und der Veränderung immanent gegebene Zeit, sondern die Zeit als abstrakter Begriff, als reine Form, welche er durch den Ausdruck „die sogenannte Zeit“ bezeichnet. Diese sogenannte Zeit ist in diesem Zusammenhang die Zeit der kantischen transzendentalen Ästhetik, von der jede mögliche Sukzession und Veränderung abstrahiert wurde; es also die *leere* Zeit. Eine leere Zeit, in der es keine Sukzession und keine

172Vgl. Schlimgen 1999, SS. 80-87.

173Vgl. dazu Stegmaier 1987.

Veränderung gibt, existiert für Nietzsche und Spir nicht. In seinem Argument gegen die Idealität der Zeit hatte Spir gesagt: „Wenn *Kant* die *Zeit* nicht für etwas Wirkliches gelten lassen wollte, so hatte er vollständig Recht. Denn die *Zeit* ist eine blosser Abstraction aus den realen Successionen und kann ohne dieselben (d.h. als leere *Zeit*) gar nicht vorgestellt werden. Aber die Realität der gegebenen Successionen selbst zu bestreiten, war ein wunderliches Unternehmen.“ (Spir 1873 I, S. 265) Diese Stelle aus dem ersten Band von *Denken und Wirklichkeit* antizipiert schon gewissermaßen die Kritik der These der Apriorizität der *Zeit*, die im zweiten Band dargestellt wird.

Was unseren Punkt betrifft, kann das wichtigste Argument dieser Kritik folgendermaßen zusammengefasst werden. Kant behauptet, dass die *Zeit* eine notwendige Vorstellung sei, die jeder Anschauung zugrunde liege. Dementsprechend könne man alle in der Anschauung gegebene Erscheinung wegnehmen, aber die *Zeit* würde immerhin als reine Form a priori da bleiben. Obwohl man von aller Sukzession und Veränderung *in* der *Zeit* abstrahieren könne, könne man die *Zeit* selber nicht aufheben¹⁷⁴. Spir zufolge besteht der Irrtum Kants in dem Versuch, einen strikten Parallelismus zwischen der Anschauung der *Zeit* und der des Raums zu etablieren. Für ihn gibt es einen solchen Parallelismus nicht. Erstens seien die Dinge im Raum uns zwar auf eine mittelbare Weise gegeben, oder besser gesagt: deren Vorstellung werde von uns in der Anschauung gebildet. *Das sei aber gar nicht der Fall in Bezug auf die zeitlichen Sukzessionen*. Diese sind uns, so Spir, wirklich und unmittelbar gegeben und ihre Realität kann also nicht geleugnet werden, während die reale Existenz der Dinge im Raum immer zweifelhaft bleibt (vgl. Spir 1873 II, S. 5). Zweitens (und dies ist der Hauptpunkt des Arguments) sei die *Zeit* nicht wie der Raum eine allgemeine Form der Vorstellung oder gar eine allgemeine Vorstellung, von der man den in ihr gegebenen Inhalt abstrahieren könnte. Zwar könne man sich einen leeren Raum vorstellen, aber eine leere *Zeit* ist für Spir unvorstellbar: „eine leere *Zeit*, d.h. eine *Zeit*, in welcher nichts geschieht, in welcher keine realen Begebenheiten und Successionen erfolgen, kann nicht vorgestellt werden.“ (ebd. S. 7) Eine solche leere *Zeit* ist deswegen nicht vorstellbar, weil die *Zeit* nichts Anderes ist als eben die Sukzession der Veränderung, durch welche allein sie gemessen werden kann: „ausser den Successionen ist gar nichts denkbar, was zum Messen der *Zeit* dienen könnte. Daher verschwindet die *Zeit* gänzlich, wenn man von allen realen Successionen in ihr abstrahiert.“ (ebd. S. 8)

Spirs Schluss könnte kein anderer sein: eine *Zeit*, in der nichts geschieht, ist gar keine

¹⁷⁴Vgl. KrV A31/B46 und Spir 1873 II, S. 7.

Zeit; Zeit überhaupt, d.h. Zeit als reine Form ohne Inhalt ist also eine leere Vorstellung, die als eine *bloße Abstraktion* bleibt, nachdem man von allen realen Sukzessionen abstrahiert hat. Die von Nietzsche im oben angeführten Fragment zitierte Stelle bezieht sich auf den Schluss dieser Argumentation, wo Spir sagt, „dass die sog. Zeit eine blosse Abstraction ist und weder als etwas objectiv Daseiendes noch als eine nothwendige und ursprüngliche Vorstellungsart im Subject angesehen werden darf.“ (Spir 1873 II, S. 14)

Gehen wir nun auf unseren Punkt zurück. Zwar versteht Nietzsche die Zeit einerseits als etwas Abstraktes, als etwas durch eine numerische Einheit Gemessenes, welcher nichts in der Wirklichkeit korrespondiert. Er behauptet aber doch andererseits, dass die Zeitlichkeit ins Wesen hineingehört und folglich dass die Veränderung einen ontologischen Charakter hat. „Die sogenannte Zeit“ ist gerade darum eine bloße Abstraktion, weil in ihr keine Veränderung anzutreffen ist, während Zeitlichkeit und Veränderung als austauschbare Begriffe verstanden werden sollten. Das ist meines Erachtens der spezifische Zusammenhang, in dem Nietzsche sich des Terminus „Zeitlichkeit“ in der Nachlassnotiz 35[55] von 1885 statt des Begriffs „Zeit“ bedient, welcher in der Folge im Anschluss an Spir kritisiert wird.

Weiterhin scheint diese zweideutige Einstellung Nietzsches in Bezug auf die Natur der Zeit gewissermaßen mit dem Umstand verbunden zu sein, dass es für ihn eine *Disymmetrie* zwischen der phänomenalen Zeit des Bewusstseins, also unserer Vorstellung der Zeit einerseits, die auf einer psychologischen Maß beruht und unsere Erfahrung nach den Modi der Sukzession und der Permanenz bestimmt, und demjenigen andererseits, was wir als *absolute Zeit des Werdens* bezeichnen könnten und derjenigen Zeit korrespondiert, *in der* allein unsere Zeitvorstellung *gebildet* und aus der sie gewissermaßen „abgeleitet“ wird: „Unsere Ableitung des Zeitgefühls usw. setzt immer noch die Zeit als absolut voraus.“ (N 1884 25[406]) Zwar trägt die Bezeichnung „absolute Zeit des Werdens“ eine gewisse metaphysische Valenz, aber damit soll gerade auf jene Zeitlichkeit hingewiesen werden, die als solche unauffassbar ist, denn sie lässt sich ihrem Wesen nach nicht durch die oben angeführten zeitlichen Modi (Sukzession und Permanenz) ergreifen. Diese absolute Zeit des Werdens können wir etwa allgemein als „Zeitlichkeit“ bezeichnen. Das ist nämlich der Terminus, dessen sich Nietzsche bedient, wenn er behauptet, die Zeitlichkeit gehöre ins Wesen hinein. Aber diese Zeitlichkeit entspricht nicht direkt oder nicht im strengen Sinne den Modi unseres gemeinen Zeitbewusstseins¹⁷⁵. Diese *Disymmetrie* geht aus der Tatsache hervor, dass unsere

¹⁷⁵Stegmaier kommentiert diesbezüglich, „daß das Vorstellen der Zeit in einer Zeit geschieht, die das Vorstellen bedingt und darum selbst nicht mehr vorgestellt werden, nicht mehr Phänomen sein kann“ (Stegmaier 1987, S. 203). Vgl. dazu auch François 2008, S. 266 ff.

Zeitvorstellung, die als eine Sukzession von relativ beharrenden Zuständen charakterisiert werden kann, defizitär ist in Bezug auf die Zeitlichkeit des absoluten Flusses. Um diesen Punkt klarer zu machen, wenden wir uns einem anderen Nachlassfragment vom Jahr 1881 zu:

„Erst das Nacheinander bringt die *Zeitvorstellung* hervor. Gesetzt, wir empfänden nicht Ursachen und Wirkungen, sondern ein continuum, so glaubten wir nicht an die Zeit. Denn die Bewegung des Werdens besteht *nicht* aus *ruhenden* Punkten, aus gleichen Ruhestrecken. [...] Zwischen langsamer und schneller Bewegung ist mit der „Zeit“ nicht zu entscheiden. Im absoluten Werden kann die Kraft nie ruhen, *nie* Unkraft sein: „langsame und schnelle Bewegung derselben“ mißt sich *nicht* an einer Einheit, welche da fehlt. Ein continuum von Kraft ist *ohne Nacheinander* und *ohne Nebeneinander* (auch dies setzte wieder menschlichen Intellekt voraus und Lücken zwischen den Dingen). Ohne Nacheinander und ohne Nebeneinander gibt es *für uns* kein Werden, keine Vielheit [...] Aber das ist eben nur der menschliche *Gegensatz*.“ (N 1881 11[281])

Die Wichtigkeit dieses Fragments besteht zunächst darin, dass es den Begriff von Ursache und Wirkung, der hier auf die Sukzession bezogen wird, in die Analyse unserer Zeitvorstellung einbezieht. Der Gedanke, auf dem das erste Argument des Textes beruht, nämlich dass unsere Zeitvorstellung aus unserer Wahrnehmung der Sukzession hervorgeht und diese ihrerseits an unsere Vorstellung der Kausalität strukturell gebunden ist, scheint ursprünglich aus dem Kapitel über die Analogien der Erfahrung der *Kritik der reinen Vernunft* zu stammen. Allem Anschein nach hat Nietzsche aber seine Argumentation in diesem Text eher auf der Grundlage von Spirs Überlegungen zum Ursprung unserer Zeitvorstellung entwickelt und also nur indirekt im Anschluss an Kant.

Ohne eine tiefere Analyse der kantischen Analogien der Erfahrung zu wagen, kann in diesem Zusammenhang doch hilfreich sein, uns den Leitfaden der zwei ersten Analogien zu vergegenwärtigen: *Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz* und *Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität*. Der Beweis der ersten Analogie besagt zunächst, dass alle Erscheinung notwendig in einer ursprünglichen und unwandelbaren zeitlichen Form gegeben ist, die an sich nicht wahrgenommen werden kann. Unsere Apprehension des Mannigfaltigen ist hingegen immer sukzessiv und wechselnd. Damit wir aber diese Sukzession und diesen Wechsel als solche erkennen können, muss dem Wechsel etwas Beharrliches zugrundeliegen, ohne welches wir nicht bestimmen könnten, ob das in der Erfahrung gegebene Mannigfaltige sukzessiv oder zugleich ist. Das Erkennen eines Wechsels der Erscheinungen *in einer zeitlichen Sukzession* setzt nämlich voraus, dass wir in der Lage sind, diesen Wechsel als eine Veränderung der Zustände *ein und desselben Objekts* oder *ein und derselben Substanz* aufzufassen, sofern ein Ding keine gegensätzlichen Bestimmungen gleichzeitig haben kann und diese dann auf verschiedene Zeiten bezogen werden sollen. Wie Kant weiter in der

zweiten Analogie sagt: „Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d.i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit.“ (B233) Das bedeutet, dass unsere Wahrnehmung der Sukzession nur durch die Apprehension der verschiedenen relativ beharrlichen und aufeinander folgenden Zuständen der Erscheinungen erfolgt, denen eine bestimmte *Dauer* korrespondiert. Allein aufgrund dieser Sukzession können wir uns dann eine Vorstellung der Zeit bilden¹⁷⁶. Unser Zeitbewusstsein beruht also auf einem Maß, welches die Dauer der sich aufeinander folgenden Zuständen bestimmt und ohne die wir mit einem Kontinuum konfrontiert würden, in dem das Mannigfaltige immer verschwindend wäre und uns folglich keine Vorstellung einer zeitlichen Sukzession geben könnte.

Hinsichtlich der zweiten Analogie sagt Kant weiterhin, dass es nicht der Sinn oder die Anschauung sei, was zwei Wahrnehmungen in der Zeit verknüpft und sie in einer Sukzession bestimmt, sondern ein synthetisches Vermögen, das auf den inneren Sinn wirkt. Das Prinzip, das diese Ordnung der Erscheinungen regelt, in der die eine als vorherig, die andere als nachherig gemäß einer notwendigen Kette von Veränderungen bestimmt werden, ist der Begriff des *Kausalverhältnisses*. Das bedeutet, dass das Prinzip, welches der Bestimmung des inneren Sinnes durch das synthetische Vermögen zugrunde liegt, der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung ist, wodurch allein die Synthesis des Mannigfaltigen in einer geordneten und notwendigen Sukzession möglich ist. Nur mittels dieses Begriffs kann Erfahrung überhaupt konstituiert werden¹⁷⁷. Alle in der Erfahrung gegebenen Veränderungen und Sukzessionen sind also schon *a priori* durch den Begriff der Kausalität kategorisiert, was im Grundsatz der zweiten Analogie folgendermaßen ausgedrückt wird: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“ (A189/B232)

Wenn Nietzsche sagt, dass erst das Nacheinander unsere Zeitvorstellung hervorbringe und dass wir nicht an die Zeit glauben würden, wenn wir nicht Ursache und Wirkung wahrnehmen würden, bedient er sich also eines Räsonnements, das dieselbe Form hat wie die

¹⁷⁶Siehe A182-183/B225-226: „Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, *was jederzeit ist*, d.i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (*modi der Zeit*) *sind*, wie das Beharrliche existiert. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d.i. das Beharrliche ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. [...] Durch das Beharrliche allein bekommt das *Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine *Größe*, die man *Dauer* nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis.“

¹⁷⁷Vgl. B233-234.

kantische Argumentation bezüglich der Analogien der Erfahrung. Wie ich aber angedeutet habe, scheint Nietzsches Quelle in diesem Fragment nicht nur oder nicht direkt Kant zu sein, sondern wiederum Spir¹⁷⁸. Spirs Argumentation hinsichtlich unserer Vorstellung der Sukzession bewegt sich nämlich in einem theoretischen Rahmen, der mit demjenigen Kants vergleichbar ist. Zwar verwirft Spir Kants These der Apriorität des Begriffs der Kausalität und folglich die Idee, dass wir die kausale Gesetze der Veränderung im voraus bestimmen, d.h. vor der Erkenntnis der Sukzession, in der die Veränderung stattfindet. Das aber weist wiederum darauf hin, dass die theoretischen Rahmen beider Philosophen ähnlich sind. Spirs Zurückweisung einiger Aspekte von Kants Argumentation zu diesem Thema ist einerseits mit seiner Ablehnung der These der Idealität und der Apriorität der Zeit verbunden, andererseits mit seiner Ablehnung des Gedankens, demzufolge der apriorische Begriff der Kausalität an sich selbst nichts mit Veränderung und Sukzession zu tun hat¹⁷⁹. Die Sukzession ist für Kant nämlich nur ein einzelner Fall der Kausalität. Da die Zeit für Spir hingegen nicht a priori ist und nicht als leere Zeit, als reine unwandelbare Form, in der die Sukzessionen stattfinden, gedacht werden kann, kann sie nur anhand der sukzessiven Gegebenheiten der Empfindungen selber aufgefasst werden. Daraus folgt die Unmöglichkeit einer Bestimmung der allgemeinen Gesetze der Veränderung *vor* deren eigentlichen Erfahrung in einem zeitlichen Nacheinander.

Kant ist der Meinung, man könne eine Sukzession nur durch den Begriff a priori der Kausalität objektiv erkennen. Dieser apriorische Begriff unterziehe jede Veränderung einer Regel durch ein synthetisches Vermögen, welches auf den inneren Sinn, dessen reine Form die sogenannte unwandelbare Zeit ist¹⁸⁰, nach allgemeinen Zeitbestimmungen wirkt. Spir glaubt hingegen, dass die Sukzession und die Veränderung uns *von vornherein objektiv* durch

178Dies kann durch die Folge von Nietzsches Text belegt werden, wo er sich eines Beispiels bedient, das nachweislich aus Spirs Werk entnommen ist (vgl. Spir 1873 II, S. 9), um die Abwesenheit von Ruhe im Werden zu demonstrieren. Es handelt sich um das Beispiel eines Rades, dessen äußere Peripherie sich im Vergleich zur inneren zwar langsamer bewegt, aber in gar keinem Moment in Ruhe steht. Freilich irrt sich Nietzsche hier, da die äußere Peripherie offensichtlich diejenige ist, die sich schneller bewegt. Das gefährdet aber Nietzsches Hauptargument nicht. Vgl. dazu Small 1994, SS. 90-93.

179Vgl. Spir 1877 I, S. 251 f.

180Die Zeit als ursprüngliche Form enthält nach Kant keinen Wechsel. Letzterer betreffe nur die Erscheinungen *in* der Zeit. Die Zeit selber ist unwandelbar und kann weiterhin nicht wahrgenommen werden: „der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit [...]. Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. [...] Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden“ (A183/B226). Außerdem ist die synthetische Einheit a priori der zeitlichen Verhältnisse einer jeden Wahrnehmung nur in dieser ursprünglichen Zeit möglich. Jene synthetische Einheit ist nichts Anderes als das Gesetz, nach welchem jede empirische Zeitbestimmung den Regeln a priori der allgemeinen Zeitbestimmung unterworfen werden soll: „Diese *synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, *welche a priori bestimmt ist*, ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmung unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.“ (A178/B220)

die Empfindungen gegeben sind und dass unser Begriff der Kausalität also abgeleitet wird mittels eines synthetischen Urteils *a posteriori*, das die Tatsache der Veränderung auf den einzigen Begriff *a priori* der unbedingten Identität jedes Gegenstands an sich bezieht:

„Ich behaupte nun, dass der Begriff der Causalität weder rein *a priori* noch rein empirisch ist, sondern dass derselbe sich als eine Folgerung aus zwei Prämissen ergibt, deren eine der ursprüngliche Begriff *a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge ist, welcher in dem logischen Satze der Identität seinen Ausdruck findet, die andere aber – die Thatsache der Veränderung, welche lediglich aus Erfahrung erkannt werden kann.“ (Spir 1877 I, S. 247f.)

Was die Erkenntnis der Sukzession angeht, gibt es hier einen Parallel in Bezug auf die Deduktion des Begriffs der Kausalität. Ebenso wie die Wahrnehmung der Kausalverhältnisse verdankt die Erkenntnis der Sukzession der Anwendung des Begriffs *a priori* des unbedingten Wesens des Gegenstands auf die in der Erfahrung gegebene Veränderung, sodass zwei verschiedene Zustände ein und desselben Objekts in verschiedenen Zeiten lokalisiert werden. Denn ein und dasselbe Objekt kann nicht gegensätzliche Beschaffenheiten zugleich haben oder sich selber ungleich sein. Dementsprechend kann nur eine von zwei unvereinbaren Vorstellungen eines Gegenstands in einer bestimmten Gegenwart als vorhanden gesehen werden, während die andere also in die Vergangenheit gerückt wird. „Nur durch die Beziehung auf einen sichselbstgleichbleibenden und als identisch erkannten Gegenstand kann sowohl das Bewusstsein der Vergangenheit als auch das der Veränderung und Successionen entstehen.“ (Spir 1873 II, S. 75 f.)

In diesem Sinne beruht unser Zeitbewusstsein auf der Wahrnehmung von relativ festen Punkten oder beharrenden Zuständen, die in einer Sukzession von Veränderungen aufeinanderfolgen. Trotz der Unterschiede zwischen den Thesen von Kant und Spir hinsichtlich des Status *a priori* oder *a posteriori* der Prinzipien, die unsere Anwendung des Begriffs der Kausalität und unsere Zeitvorstellung bestimmten, kann der Gedanke, unsere Zeitvorstellung beruhe auf der Wahrnehmung von relativ festen aufeinander folgenden Punkten, direkt oder indirekt sowohl aus der kantischen Konzeption als auch aus der von Spir abgeleitet werden. Dies ist der Gedanke, den Nietzsche in seine Argumentation am Anfang des Fragments 11[281] von 1881 einbezieht, wenn er behauptet, dass unsere Zeitvorstellung sukzessiv und mit unserer Wahrnehmung von Ursache und Wirkung wesentlich verbunden ist. Die dem Fluss des Werdens innewohnende Zeitlichkeit ist für Nietzsche hingegen nicht sukzessiv, zumindest nicht im Sinne des in der Erfahrung vorkommenden kausalen Nacheinander. Das heißt: sie ist nicht als ein Übergang zu verstehen, der in der Bewegung von ruhenden Punkten bestünde. „Denn die Bewegung des Werdens besteht *nicht aus ruhenden*

Punkten, aus gleichen Ruhestrecken.“ (N 1881 11[281]) Das Werden ist ein *Kontinuum* von Wechselln. Jede Veränderung und jedes Werden unserer Erfahrungswelt ist also notwendig durch die kausale Diskontinuität geprägt, die die sukzessive Zeitlichkeit unseres phänomenalen Horizonts bestimmt, während das eigentliche Werden gar keine Diskontinuität enthält. „Ein continuum von Kraft ist *ohne Nacheinander* und *ohne Nebeneinander* (auch dies setzte wieder menschlichen Intellekt voraus und Lücken zwischen den Dingen).“ Dagegen: „Ohne Nacheinander und ohne Nebeneinander giebt es *für uns* kein Werden [...]. Aber das ist eben nur der menschliche *Gegensatz*.“ (ebd.)

III.7. Die Probleme der These der Disymmetrie und Nietzsches Position jenseits von Kant und Spir

An diesem Punkt ist schon zu sehen, dass Nietzsches Zeitauffassung gewissermaßen durch dieselbe Aporie geprägt ist, die ich am Anfang dieser Arbeit in Bezug auf seine Theorie des Irrtums erwähnt hatte. Sowie die Disymmetrie zwischen der Erfahrungswelt einerseits, als Resultat einer Kategorisierung seitens unserer Begriffe von Permanenz, und der Welt des Werdens andererseits, die keine Ruhe enthält, scheint es, dass es hinsichtlich der Zeit auch eine solche Disymmetrie gibt. Ebenso wie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt auf dem Prinzip der Identität beruht, scheint unser Zeitbewusstsein nämlich von einer Wahrnehmung der Sukzession abhängig zu sein, die an die Anwendung des Begriffs der Kausalität strukturell gebunden ist, welcher wiederum nur durch dasselbe Prinzip der Identität zustande kommt. Im absoluten Werden hingegen sind die aus dem Satz der Identität hervorgehenden Bestimmungen, wie die Diskontinuität und die Permanenz, gar nicht anzutreffen. Folglich könnte die immanente Zeitlichkeit der Erfahrung nicht als legitime Ausgangspunkt für eine ontologische Bestimmung angesehen werden und insofern hätten wir bezüglich der These des Werdens immer noch mit einer dualistischen Metaphysik zu tun.

Im Grunde scheint Nietzsches Konzeption der Zeit eigentlich so problematisch zu sein wie die von Kant (freilich aber in einem anderen Sinne), und gewissermaßen problematischer als die von Spir. Für Kant ist die Zeit einerseits eine reine Form der Anschauung, die jeder Erscheinung, sowohl der äußeren als auch der inneren Welt, zu Grunde liegt. Die Zeit als ursprüngliche Form ist weiterhin unwandelbar und kann nicht wahrgenommen werden. Unsere Zeitvorstellung geht ihrerseits aus den Modi des Zeitbewusstseins hervor: Sukzession, Simultaneität und Permanenz. Allein durch diese Modi können wir die Zeit wahrnehmen. Sukzession, Simultaneität und Permanenz sind uns aber nicht *a priori* gegeben, sondern sie

werden mittels der zeitlichen Synthesen *gebildet*, wie wir weiter oben gesehen haben¹⁸¹. Die immanente Zeitlichkeit unserer Erfahrung ist für Kant also etwas Hervorgebrachtes und nur dieses Produkt kann wahrgenommen werden, während die „Zeit an sich selbst“, die leere Zeit als ursprüngliche und unwandelbare Form der Anschauung immer außerhalb des Horizonts unseres phänomenalen Lebens bleibt.

Abgesehen von den zahlreichen Problemen dieser Konzeption und deren grundlegenden Unterschieden in Bezug auf Nietzsches Zeitauffassung, gibt es hier eine interessante Parallele zwischen beiden Autoren. Auch nach Nietzsche wird unsere Zeitvorstellung, die der Wahrnehmung der Sukzession verdankt, hervorgebracht, und zwar aufgrund eines subjektiven Maßes, das Diskontinuitäten im Fluss herstellt und somit die Wahrnehmung der Kausalverhältnisse und der Sukzession selbst ermöglicht. Die absolute Zeit des Werden hingegen, d.h. die absolut kontinuierliche Zeitlichkeit des Flusses, der in jedem kleinsten Moment eine Unendlichkeit von Veränderungen enthält, sodass er gar keine Beharrlichkeit erträgt, kann nicht wahrgenommen werden, genauso wie die unwandelbare Zeit Kants. Der wesentliche Unterschied gegenüber der kantischen These besteht hier darin, dass für Nietzsche die Zeit erstens einen *ontologischen Status* hat und zweitens nicht als unwandelbare Form betrachtet wird, sondern umgekehrt als die innerste Struktur des Wechsels selbst. Auf eine mit Kants Analyse vergleichbare Weise versteht Nietzsche jedoch die sukzessive Vorstellung der Zeit im Bewusstsein als das Resultat einer Kategorisierung: es geht um eine gewissermaßen *verdinglichte Zeit*.

In diesem Sinne unterscheidet sich Nietzsche auch von Spir, dem zufolge die Zeit nicht anders konzipiert werden kann als als die Sukzession selbst. Spir kann nämlich nicht die Existenz der Zeit auf einem ontologischen Niveau annehmen, das über die Realität der Vorstellung hinausgeht, denn für ihn ist das Wesen, das Ding an sich, zeitlos. Nietzsche aber, obwohl er in seinem Text über die griechischen tragischen Philosophen Spir heranzieht, um die objektive Realität der Zeit anhand der Realität der Sukzession gegen Kant zu behaupten, etabliert in seinen späten Überlegungen eine Unterscheidung zwischen der verdinglichten Zeit der kausalen Sukzessionen und der Zeitlichkeit des Werdens: „Aller Kampf — alles Geschehen ist ein Kampf — *braucht Dauer*. Was wir „Ursache“ und „Wirkung“ nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen. Es ist consequent, die Zeit in Ursache und Wirkung zu leugnen.“ (N 1885 1[92]) Die Zeit der Kausalverhältnisse ist die verdinglichte Zeit der Sukzession; es handelt sich um eine *atomistische Zeit*. In der

181 Siehe Anm. 155 oben.

Wahrnehmung von Ursache und Wirkung fassen wir nicht das Geschehen als solches und folglich auch nicht die ihm innewohnende Zeitlichkeit. Das bedeutet, dass die unbestimmte und unbestimmbare Vielzahl und Vielfältigkeit von Veränderungen, die im Geschehen einbegriffen sind, d.h. der Kampf der Kräfte, dessen Schauplatz das Geschehen selber ist, unserem Zeitmaß entzieht: „Dem wirklichen Verlaufe der Dinge muß auch eine *wirkliche* Zeit entsprechen, ganz abgesehen von dem *Gefühle* langer kurzer Zeiträume, wie sie erkennende Wesen haben. Wahrscheinlich ist die wirkliche Zeit unsäglich viel *langsamer* als wir Menschen die Zeit empfinden“ (N 1881 11[184]). Wir sind also nicht in der Lage, die Unendlichkeit von Veränderungen und Bewegungen wahrzunehmen, die in einem Augenblick stattfinden. Unser subjektives Zeitmaß ist psychologisch und physiologisch bestimmt und nur auf der Grundlge dieses Maßes nehmen wir gewisse Phänomene als gleichzeitig wahr, denn in Wirklichkeit gibt es keine Gleichzeitigkeit im Werden; diese ist nur einer der Modi des Zeitbewusstseins.

„Seien wir mißtrauisch gegen alle anscheinende „Gleichzeitigkeit“! Es schieben sich da Zeit-Bruchstücke ein, welche nur nach einem groben Maaße, z.B. unserem menschlichen Zeitmaaße klein heißen dürfen; in abnormen Zuständen, z.B. als Haschischraucher oder im Augenblick der Lebensgefahr bekommen aber auch wir Menschen einen Begriff davon, daß in einer Sekunde unserer Taschenuhr tausend Gedanken gedacht, tausend Erlebnisse erlebt werden können. Wenn ich das Auge aufmache, steht die sichtbare Welt da, scheinbar sofort: inzwischen aber ist etwas Ungeheures geschehen, ein Vielerlei von Geschehen: — erstens zweitens drittens: doch hier mögen die Physiologen reden!“ (N 1885 40[49])

Diese *Disymmetrie* zwischen der phänomenalen Zeit des Bewusstseins und der Zeitlichkeit des Werdens sowie die daraus resultierenden theoretischen Schwierigkeiten können bis zu einem gewissen Grade die Unentschiedenheit des jungen Nietzsche hinsichtlich der These der Idealität der Zeit erklären. Denn einerseits behauptet er zwar die objektive Realität der Zeit anhand von Spirs Argument gegen Kant, aber andererseits vertritt er in einigen Nachlasstexten der 70er Jahre eine eher idealistische These hinsichtlich unserer Zeitvorstellung: „Zeit an sich ist Unsinn: nur für ein empfindendes Wesen giebt es Zeit. Ebenso Raum.“ (N 1872, 19[140]) In einem anderen Fragment vom Anfang der 70er Jahre, das schon den Gedanken vorwegnimmt, unsere Zeitvorstellung sei von der Wahrnehmung von Ursache und Wirkung abhängig, heißt es: „Von der Kausalitätsempfindung hängen Raum und Zeit ab.“ (N 1872, 19[161])

Sicher ist allerdings, dass die These des Werdens, für die der junge Nietzsche schon eine unzweifelhafte Sympathie zeigt, von vornherein die objektive Realität der Zeit voraussetzt¹⁸².

182Dies wird klar, sobald man seine frühen Überlegungen zu Heraklit in der Schrift über die griechischen Philosophen berücksichtigt: „Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit, losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das belehrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt unter das Bereich der

In diesem Zusammenhang hat Spirs Argument zugunsten der Realität der Sukzession und der Veränderung dem jungen Nietzsche ein sehr elegantes Mittel zur Verteidigung dieser These im Gegensatz zu Kant angeboten. Es stellt sich hier aber die Frage, ob der Grundgedanke dieses Arguments nun durch die späten Überlegungen Nietzsches zu unserer Zeitvorstellung als Vorstellung einer verdinglichten Zeit der Kausalverhältnisse widersprochen wird oder ob im Kontext des Fragments von 1881 noch die Möglichkeit einer ontologischen Bestimmung der Zeit ausgehend von der Sphäre der phänomenalen Zeitlichkeit besteht.

III.8. Die innere Erfahrung der Zeit und die Idealität des Raums

Um die eben aufgestellte Frage zu beantworten, sollen wir auf zwei in dieser Arbeit schon diskutierte Fragmente zurückkommen, um sie zu konfrontieren. Es geht um die Fragmente 11[281] und 11[330], beide vom Jahr 1881. Im ersteren präsentiert Nietzsche dasjenige Rasonnement, das analog ist zu Kants Argumentation in den Analogien der Erfahrung; im letzteren stellt er seine Version des *cogito* dar, um die Realität der Veränderung anhand der Evidenz des Flusses des vorstellenden Bewusstseins aufzuzeigen. Da beide Nachlasstexte sich in demselben Heft befinden und einem entscheidenden Dialog mit Spir

intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit erkannte, erkannte sie zum Beispiel auch Schopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: daß in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden, daß Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei, daß aber, wie die Zeit, so der Raum und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges d.h. wieder nur ebenso Bestehendes sei. Dies ist eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren, jedermann zugänglichen Anschaulichkeit und eben darum begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichen. Wer sie vor Augen hat, muß aber auch sofort zu der Heraklitischen Konsequenz weitergehen und sagen, daß das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und daß es für sie keine andre Art Sein giebt“ (PHG 5). Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer hinsichtlich des Problems der Zeit wäre noch weiter zu bestimmen (siehe dazu etwa Christians 2002, S. 282 ff.). Leider können wir auf diesen Punkt hier nicht eingehen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass Schopenhauer, im Unterscheid zu Kant, die Möglichkeit einer Wahrnehmung der Zeit unabhängig von der Anwendung der Kategorie der Kausalität im kantischen Sinne einräumt (vgl. dazu François 2008, S. 252 ff.), was mit einer Art *reiner Erfahrung der Zeit* gleichzusetzen wäre, der nach Nietzsche auch Heraklits Einsicht in den wesentlichen Charakter der Welt verdankt. Allerdings vertritt Schopenhauer immer noch die kantische These der transzendentalen Idealität der Zeit, d.h. die Zeit wird von ihm immer noch als eine reine Form der Anschauung der Erscheinungswelt angesehen und nicht als etwas, das außerhalb der Vorstellung existierte. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass Nietzsche Schopenhauer hier insofern heranzieht, als seine Worten dazu dienen könnten, Heraklits Intuition des Werdens durch die Metapher der Vertilgung und der Vergänglichkeit und durch den Gedanken einer *rein intuitiven Vorstellung der Zeit* zu erläutern. Was aber Schopenhauer „Wirklichkeit“ nennt und gerade als „Wirken“ bezeichnet, ist nur die Erscheinung. Im Fall Nietzsches und Heraklits hingegen soll jene Bezeichnung der Wirklichkeit als etwas Werdendes und Wechselndes doch dem innersten Wesen der Welt zugeschrieben werden. Wie der Heraklit des jungen Nietzsche sagt: „Ich sehe nichts als Werden. Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzem Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt.“ (ebd.)

entsprechen, sind wir berechtigt, sie zu konfrontieren und dadurch zu versuchen, die eventuellen Unstimmigkeiten zwischen den ihnen zugrundeliegenden Gedanken aufzulösen.

Der Widerspruch, der sich aus der Konfrontation beider Texten ergibt, besteht darin, dass das Fragment 11[330] einerseits von der Voraussetzung ausgeht, dass die dem Prozess des Vorstellens immanente Veränderung uns unmittelbar gegeben ist und keine Beharrlichkeit in sich schließt, was uns erlaube, eine ontologische Bestimmung des Seins als Werden aufzustellen; das Fragment 11[281] andererseits schließt die Möglichkeit einer Apprehension der Veränderung aus, die nicht durch die Wahrnehmung einer Sukzession von relativ beharrenden und nach dem Prinzip der Kausalität verknüpften Zuständen bestimmt ist. Eigentlich stellt Nietzsche im Fragment 11[330] die Frage: „Indem wir aber das Vorstellen selber als Objekt des Vorstellens nehmen, wird es da nicht durch die *Gesetze des Vorstellens* getränkt, gefälscht, unsicher?“ (N 1881, 11[330]) Wir dürfen vermuten, dass diese Gesetze des Vorstellens hier den Gesetzen korrespondieren, die uns dazu zwingen, jede Veränderung gemäß einer Sukzession von festen Punkten wahrzunehmen. Aber Nietzsche gibt keine klare Antwort auf diese Frage und fährt in der Argumentation fort, um zum Schluss zu kommen, dass die Grundgewissheit des Seins der Wechsel ist: das einzige Sein, das uns verbürgt ist, ist wechselnd und nicht-mit-sich-identisch. Dieser Schluss ist aber nicht berechtigt, wenn man die These des Fragments 11[281] in Betracht zieht. Was diese These anbelangt, sollte die von Nietzsche gestellte Frage, ob das Vorstellen, als Gegenstand des Vorstellens genommen, nicht durch die Gesetze der Vorstellung gefälscht würde, positiv beantwortet werden. Folglich könnte, ausgehend von einer Wahrnehmung des Prozesses des Vorstellens, keine eigentliche ontologische Bestimmung hergestellt werden.

Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen der Sphären der Erfahrung, die in jedem dieser Fragmente betrachtet werden. Dieser Unterschied soll hier mitberücksichtigt werden. In der Nachlassnotiz 11[281] geht es nämlich offensichtlich um die Erfahrung der äußeren Welt, während das Fragment 11[330] von der inneren Erfahrung handelt. Nietzsche sagt im ersten Text: „Ohne Nacheinander und ohne Nebeneinander giebt es *für uns* kein Werden, keine Vielheit – wir *könnten* nur behaupten, jenes continuum sei eins, ruhig, unwandelbar, kein Werden, ohne Zeit und Raum.“ (N 1881, 11[281]) Der Gedanke hier ist klar: die Veränderungen der äußeren Welt sind uns notwendig in Zeit und Raum gemäß Kausalverhältnissen gegeben. Das hier in Betracht kommende Werden ist also von der raumzeitlichen Struktur abhängig, in der unsere Erfahrung der Außenwelt stattfindet. Das ist aber nicht der Fall, wenn es um die Erfahrung der Innenwelt geht. *Da gibt es keinen Raum.*

Das Vorstellen als solches ist allein durch die Zeit bestimmt. Insofern gewinnt die Innenerfahrung einen Vorteil gegenüber der Erfahrung des äußeren Sinnes: denn im Gegensatz zur Zeit hat der Raum für Nietzsche keine absolut objektive Realität. Er ist in allen seinen Verhältnissen und Beschaffenheiten ein bloßes Konstrukt der Vorstellung: „Unsere Sinne zeigen uns nie ein Nebeneinander sondern stets ein Nacheinander. Der Raum und die menschlichen Gesetze des Raumes *setzen* die Realität von Bildern Formen Substanzen und deren Dauerhaftigkeit *voraus*, d.h. unser Raum gilt einer imaginären Welt. Vom Raum, der zum ewigen Fluß der Dinge gehört, wissen wir nichts.“ (N 1881, 11[155])¹⁸³

Die Behauptung, dass wir von dem zum ewigen Fluss der Dinge gehörigen Raum nichts wissen und dass der Raum einer imaginären Welt gilt, weist darauf hin, dass das Werden keine räumliche Struktur besitzt. Wenn der Raum und die Raumgesetze einerseits *Dauerhaftigkeit* voraussetzen, so ist die Zeit hingegen ein ständiges Fließen. Die Wirklichkeit wäre in diesem Sinne bloß zeitlich.

Diesen Gedanken finden wir eigentlich schon beim jungen Nietzsche. Er versucht 1873 ein durch die Physik Roger Boscovichs (1711-1787) inspiriertes dynamisches Modell zu entwickeln, das die ganze existierende Welt auf zeitliche und ausdehnungslose Punkte zurückführt, und zwar mit dem Ziel, die Schwierigkeiten und Widersprüche zu überwinden, die mit der Notion der Bewegung im raumzeitlichen Rahmen des klassischen Mechanismus verbunden sind¹⁸⁴. Allerdings hat die Metapher des Flusses und des Kontinuums, welche die

183Vgl. dazu Small 1994, S. 94 f.

184Dieses Modell wird im Fragment 26[12] von 1873 dargestellt, welches Nietzsches *Zeitatomlehre* korrespondiert. Das zentrale von Nietzsche in dieser Notiz erwähnte Paradox bezüglich der Notion von Bewegung im Raum betrifft die Tatsache, dass die geometrischen Gesetze des Raums unabhängig von der Zeit gedacht werden, d.h. sie seien nur innerhalb eines theoretischen Rahmens gültig, in dem die Realität statisch, in einem bestimmten Augenblick betrachtet wird; „die ganze Welt in einem Schlage“, wie Nietzsche sagt. Die Bewegung aber finde notwendigerweise in der Zeit statt. Wenn man in diesem Zusammenhang berücksichtige, dass die Kraft, deren Wirkung die Bewegung hervorbringt, immer Veränderungen in den räumlichen Punkten erzeugt, dann heiße das, dass der Raumpunkt B, welcher die Wirkung der Bewegung des Raumpunkts A erleidet hat, nicht derselbe ist wie bei der Initiierung der Aktionsbewegung des Raumpunkts A. „Raumpunkt A wirkt auf Raumpunkt B und umgekehrt. Dazu bedarf es einer Zeit, denn jede Wirkung hat einen Weg zurückzulegen. [...] A trifft mit seiner Wirkung nicht mehr auf das B des ersten Moments. Was heißt es nun: B existiert noch und ebenso A existiert noch, wenn sie sich treffen?“ Wenn es doch Veränderung von Raumpunkten gibt, könne man die Verhältnisse des Raums nicht nach einem absoluten und unverrückbaren Maß messen, denn die Zeit impliziere eine Unendlichkeit von Platzveränderungen im Raum, die sich mit der abstrakten Einheit der geometrischen Gesetze nicht vereinbaren lasse. „Alle Raumgesetze sind *zeitlos* gedacht, das heißt müssen gleichzeitig und sofort sein. Die ganze Welt in einem Schlage. Dann aber gibt es keine Bewegung. Die Bewegung laboriert an dem Widerspruch, daß sie nach Raumgesetzen konstruiert und durch die Annahme einer Zeit wieder diese Gesetze unmöglich macht: d.h. zugleich ist und nicht ist.“ (N 1873, 26[12]) Dieses Problem wird von Nietzsche etwa auch in der Schrift über die griechischen Philosophen abgehandelt, und zwar im § 12, wo er über Zenons Paradoxen spricht. Wenn wir z.B. den im Raum fliegenden Pfeil berücksichtigen, hätten wir immer Veränderungen der räumlichen Punkten, die er in jedem Augenblick seiner Bewegung besetzt. Aber wenn man jeden zur Bewegung des Pfeils gehörenden Raumpunkt getrennt berücksichtige, so habe der Pfeil in jedem Augenblick seines Flugs eine Lage und in dieser Lage ruhe er. Aus dieser Perspektive betrachtet wäre die Bewegung „die Summe der

ausgezeichnete Metapher für die Bezeichnung des wesentlichen Charakters der Welt als Werden ist, keinen Platz in diesem Modell, da die Realität hier auf der Grundlage der Idee ausdehnungsloser *Zeitpunkten* konzipiert wird. Das würde die Existenz einer Unendlichkeit von *Zeitatomen* in einem bestimmten Zeitraum möglich machen.

Nach diesem Modell wird jede in der Welt wirkende Kraft als eine *Funktion der Zeit* verstanden, sodass die Welt rein aus zeitlichen Punkten und Linien bestünde, die sich aufeinander beziehen, um einstweilige Zeitfiguren zu bilden. „Das Wesen der Empfindung bestünde darin, allmählich solche Zeitfiguren immer feiner zu empfinden und zu messen; die Vorstellung konstruiert sie als ein Nebeneinander und erklärt jetzt diesem Nebeneinander gemäß der Fortgang der Welt.“ (N 1873 26[12]) Das heißt, dass die Raumvorstellung ein bloßes Produkt eines reproduzierenden Wesens ist, „welches frühere Zeitmomente neben den gegenwärtigen“ durch eine Art Retention hält. „Darin sind unsere Körper imaginirt. Es giebt dann kein Nebeneinander, als in der Vorstellung. [...] Die Gesetze des Raumes wären sämtlich konstruiert und verbürgten nicht das Dasein des Raumes.“ (ebd.)

Den Gedanken, der Raum sei ein bloßes Konstrukt der Vorstellung, sofern die Zeitfiguren in eine räumliche Anschauung übersetzt und übertragen werden, findet Nietzsche auch bei Spir. Für diesen hat der Raum, im Gegensatz zur Zeit, nur in der und vor allem *durch die* Vorstellung irgend eine Realität, und zwar in den Vorstellungen, die demjenigen

unendlichen Lage der Ruhe“ (PHG 12) in jedem Zeitpunkt. Aber in diesem Fall hätten wir erstens das Paradox, dass „das Ruhen, unendlich wiederholt, Bewegung, also sein eigener Gegensatz“ wäre (ebd.), und zweitens das Paradox eines *vollendeten Unendlichen*, denn der Raum sei unendlich teilbar und die Bewegung des Pfeils setze voraus, dass er die unendlichen Raumpunkte, die seine Strecke konstituieren, in einer endlichen Zeit durchläuft. Weiterhin würde die Idee einer realen Bewegung, die sowohl zeitliche als auch räumliche Verhältnisse impliziert, die Möglichkeit einer Ruhe im strengen Sinne ausschließen, welche für Nietzsche dasjenige allein ist, was den geometrischen Gesetzen des Raums Sinn gibt. „Angenommen, die Bewegung wäre wahrhaft real, so gäbe es keine Ruhe, also keine Lage für den Pfeil, also keinen Raum – eine unmögliche Vorstellung! Angenommen, daß die Zeit real sei, so könnte sie nicht unendlich theilbar sein; die Zeit, die der Pfeil brauchte, müße aus einer begrenzten Anzahl von Zeitmomenten bestehen, jeder dieser Momente müßte ein Atomon sein – eine unmögliche Vorstellung!“ (ebd.) Hier ist es interessant zu bemerken, dass das, was Nietzsche in dieser Schrift als unmögliche Vorstellungen betrachtet, nämlich dass es keinen Raum gebe und dass die Zeit aus zeitlichen Atomen bestehe, gerade die Grundthesen seiner Zeitatomlehre sind. Auch das Argument, dass die reale, der Bewegung immanente Zeit nicht unteilbar sein könnte, wird in diesem neuen Modell wieder aufgenommen und neu interpretiert. Nietzsche lehnt dann die Bewegung als Ereignis in einem realen Raum ab und interpretiert sie als Bewegung *in der Zeit*, nicht aber im Raum. Das ist eigentlich der Titel des Fragments: „Bewegung in der Zeit“. Nachdem er den Raum auf null reduziert hat, kann er also die Zeit als unendlich teilbar denken, sodass die ganze Welt möglich wäre rein als Zeitphänomen, „weil ich jeden Zeitpunkt mit dem einen Raumpunkt besetzen kann, somit ihn unendliche Mal setzen kann.“ (N 1873, 26[12]) Dementsprechend ist er da nicht gezwungen, die Konsequenz anzunehmen, die er in seiner Schrift über die griechischen Philosophen zieht, derzufolge die Zeit gedacht werden sollte als aus einer *begrenzten* Anzahl von Zeitmomenten, also von Zeitatomen bestehend. In seiner Zeitatomlehre ist die Zeit unendlich teilbar. Es sind also gerade die von Nietzsche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* hervorgehobenen Paradoxien, die er in seinem dynamischen Zeitmodell auszuarbeiten und aufzulösen versucht, indem er einigen im ersteren Text als problematisch dargestellten Thesen nun eine theoretische Kohärenz zu geben versucht.

entsprechen, was Kant den äußeren Sinn genannt hatte. Der Raum werde im Grunde aus den zeitlichen Sukzessionen *gebildet*. Spür zufolge steht nämlich jeder Zeitmoment in einem Verhältnis des „Außereinander“ zu den anderen Momenten, da sie sukzessiv und voneinander unabhängig sind; sie können gar nicht zugleich sein. Gerade aufgrund dieser Ungleichzeitigkeit können die Zeitmomente als außereinander bezeichnet werden. Es bestehe weiterhin, so Spür, eine Analogie zwischen dem zeitlichen und dem räumlichen Außereinander, sodass eine Sukzession als eine räumliche Ausdehnung erscheine, sobald die Glieder dieser Sukzession als zugleich erscheinen. Aber dieses Zugleichsein sei nur imaginiert: ein *wirkliches* Zugleichsein sei unmöglich. Alle Empfindung finde nämlich notwendig in einer Sukzession statt und könne nur sukzessiv sein. Man müsse also die Existenz einer Disposition des vorstellenden Subjekts annehmen, die Gegebenheiten der sukzessiven Empfindungen in eine räumliche Struktur zu übersetzen, um dadurch die Vorstellung der Ausdehnung, der Koexistenz und der damit verbunden Simultaneität zu bilden. Die *sukzessiven* Empfindungen werden somit als *zugleich* interpretiert und in eine Relation von Koexistenz und Juxtaposition übertragen, die nur *räumlich* sein kann:

„Das Surrogat der Raumanschauung, welches uns der Gesichtssinn liefert, kann nur daher kommen, dass [...] eine Succession, infolge der Analogie zwischen dem räumlichen und dem zeitlichen Aussereinander, nothwendig als eine räumliche Ausdehnung erscheinen muss, sobald deren Glieder als zugleichseiend erscheinen. [...] Ein wirkliches Zugleichsein derselben ist undenkbar. Denn ein wirkliches Zugleichsein der Gesichtseindrücke würde eine wirkliche Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten durch den Gesichtssinn impliciren, und die Annahme einer solchen ist weder mit den Thatsachen vereinbar [...] nocht überhaupt zulässig [...] Man darf und muss sogar, wie ich glaube, eine Disposition des Subjects annehmen, die gegebene Data im Raume vorzustellen.“
(Spür 1873 II, S. 19)

Nietzsche scheint die Hauptidee dieser Überlegungen Spürs für die Konstruktion seiner *Zeitatomlehre* entliehen zu haben. Er setzt nämlich auch eine Art Disposition der Vorstellung voraus, die sukzessiven Gegebenheiten der Empfindung in einer kontinuierlichen Gegenwart zu halten und dadurch die Vorstellung einer Ausdehnung zu bilden. Denn es gibt für ihn auch keine Simultaneität in der Sphäre der Gegebenheiten der Empfindung: „es giebt keine Gleichzeitigkeit der Empfindung.“ (N 1873, 26[12]) Nietzsches *Zeitatomlehre* zufolge fällt jeder Zeitpunkt also mit einem Empfindungspunkt zusammen, was die Möglichkeit einer Zurückführung der *Zeitatomistik* auf eine Empfindungslehre impliziere (ebd.).

Die Erwähnung dieses dynamischen Modells des jungen Nietzsche im Zusammenhang der vorliegenden Betrachtungen über das Zeitbewusstsein hat zum Ziel, darauf aufmerksam

zu machen, dass die Zeit und die Erfahrung der Zeitlichkeit für Nietzsche seit seinen frühen Überlegungen offensichtlich einen „ontologischen“ und „phänomenologischen“ Vorrang haben in Bezug auf die Erfahrung des Raums und die Anschauungen des äußeren Sinnes. Meiner Meinung nach kann Nietzsches Sympathie für die rein dynamischen Erklärungsmodelle wie dasjenige von Boscovich gerade im Hinblick auf diesen Aspekt seiner phänomenologischen und wahrnehmungstheoretischen Betrachtungen verstanden werden. Das Modell des jesuitischen Physikers gibt nämlich den Begriff der Materie preis und versucht, eine Theorie zu entwickeln, deren Grundlage die Notion ausdehnungsloser Punkten ist, die als *dynamische Kraftzentren* konzipiert werden. Diese Notion spielte eine fundamentale Rolle in der Entwicklung des Begriffs von Zeitpunkten in der nietzscheschen Zeitatomelehre¹⁸⁵. Weiterhin ist Nietzsches Kritik an den Grundbegriffen des Mechanismus, insbesondere am Begriff der Materie, mit seiner Boscovich-Rezeption wesentlich verbunden. Wie wir gesehen haben, erwähnt er den Physiker im Aphorismus 12 aus *Jenseits von Gut und Böse* und erkennt ihn als den ersten, der die Idee eines letzten Substrats der körperlichen Welt, also einer festen materialen Substanz, die aller Erscheinung zugrunde läge, verworfen hat: „Boscovich lernte dem Glauben an das Letzte, was von der Erde „feststand“ abschwören, dem Glauben an den „Stoff“, an die „Materie“, an das Erdenrest- und Klümpchen-Atom: es war der grösste Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen worden ist.“ (JGB 12)

Die Sinne, von denen am Ende dieser Passage die Rede ist, sind besonders der Gesichtssinn und der Tastsinn, also diejenigen Sinne, die für unsere Vorstellung des Raums und der ihn erfüllenden Körper verantwortlich sind. Durch das Ohr allein, dessen Empfindungen bloß zeitlich gegeben sind, würden wir z.B. nie zur Vorstellung des Raums kommen, welche primär vom Gesichtssinn abhängig ist: „Vom Auge aus würden wir *nie* zur Zeitvorstellung kommen, vom Ohre aus nie zur Raumvorstellung. Dem Tastgefühl entspricht die Kausalitätsempfindung“ (N 1872, 19[217])¹⁸⁶. Tatsächlich suggeriert Nietzsche, dass die

¹⁸⁵Für eine detailliertere Analyse dieses Fragments und des Einflusses von Boscovich auf seine Verfassung, siehe Whitlock 1997.

¹⁸⁶Eine ähnliche Anmerkung findet man in Otto Liebmanns Artikel „Ueber die Phänomenalität des Raumes“. Vgl. Liebmann 1876, S. 47 f.: „Offenbar aber sind diejenigen Sinne, denen hierbei das wesentliche Verdienst zukommt, und ohne deren Wirksamkeit eine artikuliert Raumvorstellung schwerlich in's menschliche Bewußtsein treten würde: das Gesicht und der Tastsinn. Wenn wir nur hörten oder gar nur röchen, wo bliebe und was wäre dann für uns der Raum! Dagegen der Gesichtssinn, der bis zu den Sternen reicht, unterstützt vom Tastsinn, aus dessen Sensationen wir uns die Gestalt der im Contact empfundenen Körper construieren, das sind hier die Autoritäten! Da nun ohne Zweifel der Tastsinn in der hier erwogenen Beziehung dem Gesicht gegenüber eine mehr secundäre oder secundirende Rolle spielt, so kann man sagen: Der empirische Raum ist [...] unser *Sehraum* oder *Gesichtsraum*. Durch Sehen und im Sehen construirt unser Anschauungsvermögen sich jenes nach drei Dimensionen in infinitum ausgedehnte Continuum, worin uns die Außenwelt erscheint“; und auch S. 68: „Der Gesichtssinn ist der Raumsinn.“

Grundbegriffe des Mechanismus einer substanzialistischen Ontologie verhaftet bleiben, deren phänomenologischen Wurzeln sich durch die Tyrannei erklären lassen, die vom Gesichts- und vom Tastsinn bei unserer gemeinen Weltvorstellung ausgeübt werde¹⁸⁷. Indem Boscovich auf die diese Ontologie fundierenden Begriffe verzichtet, sei er dann als „der grösste und siegreichste Gegner des Augenscheins“ zu sehen (JGB 12). Auch Nietzsches Interesse an der Rhythmik und an den musikalischen Phänomenen kann mit Hinblick auf diesen phänomenologischen Hintergrund verstanden werden, in dem der Erfahrung der Zeit ein merklicher Vorrang zukommt¹⁸⁸. Die Zeit wird nämlich, im Gegensatz zum Raum, als eine wesentliche Bestimmung alles Daseins angesehen: „Raum ist wie Materie eine subjektive Form. Zeit *nicht*.“ (N 1882 1[3])¹⁸⁹.

Um also auf die Frage zurückzukommen, die als Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen diente, können wir sagen, dass es zwar eine gewisse Disymmetrie gibt zwischen der phänomenalen Zeit des Bewusstseins, die durch ein psychologisches, unsere Erfahrung bestimmendes Maß konstituiert ist, und der absoluten Zeit des Werdens, die an sich unauffassbar ist. Aber es gibt immerhin etwas Gleichartiges zwischen diesen beiden Sphären, sofern der Prozess des Vorstellens und das Denken, Fühlen und Wollen überhaupt in diesem Werden als im Gesamt-Charakter der Welt selbst eingetaucht sind: „Wir gehören zum Charakter der Welt, das ist kein Zweifel! Wir haben keinen Zugang zu ihr als durch uns“ (N 1885 1[89]). Somit kann man durch eine Innenerfahrung der Zeit, d.h. durch eine intuitive Erfahrung der noch nicht durch räumliche Verhältnisse verdinglichten Zeit, des wesentlichen zeitlichen Charakters der Welt als Werden bewusst werden, und zwar anhand der dem Vorstellen selbst immanenten Zeitlichkeit.

Dennoch ist die aus unserer inneren Erfahrung der Zeitlichkeit entnommene

187Vgl. N 1885 43[2]: „Leugnung des leeren Raums und Reduktion der Mechanik auf die Tyrannei des Auges und Getasts“; N 1885 34[247]: „die mechanistische Vorstellung von Druck und Stoß nur eine Hypothese auf Grund des *Augenscheins* und *des Tastgefühls*“; N 1888 14[79]: „Die *mechanistische* Welt ist so imaginirt, wie das Auge und das Getast sich allein eine Welt vorstellen“. Vgl. dazu auch Lopes 2008, S. 251, Anm. 210.

188An einigen Stellen bezeichnet Nietzsche den Gedanken des Werdens sowie die zeitliche Dynamik des Willens in *rhythmischen* Termini (siehe z.B. N 1886 7[18], N 1887 9[62] und N 1887 11[76]). In diesem Zusammenhang könnten wir vielleicht mit Stegmaier die Behauptung wagen: „Wenn Nietzsche „die Welt von innen gesehen“ als „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem“ bestimmte (JGB 36), so läßt sich nun der Wille zur Macht „von innen gesehen“ als Zeit bestimmen.“ Vgl. dazu auch etwa Porter, „Being on Time: Studies in Ancient Rhythm and Meter (1870-72)“ in Porter 2000 und Günther, „Nietzsches ästhetische Anthropologie des Rhythmus“ in Günther 2008.

189Nietzsche scheint aber in einigen der ewigen Wiederkehr gewidmeten Fragmenten auch die These der Idealität des Raums zurückzuweisen, wo er behauptet, dass der Raum das absolute Substrat der Kraft ist und dass wir die absolute Bewegung des ewig auf sich selbst wiederkehrenden Werdens allein dadurch konzipieren können, dass wir es auf einen realen, endlichen und bestimmten Raum beziehen (vgl. N 1885 35[54] und 36[25]). Ich werde diese These im nächsten Teil dieses Kapitels kurz diskutieren.

Zeitauffassung für sich selbst noch nicht in der Lage, den *theoretischen* Rahmen zu fundieren, in dem das dynamische Modell des Werdens entwickelt wird. Daher bedient sich Nietzsche noch einiger aus der Wissenschaft entnommenen Begriffe und Beispiele, insbesondere aus der Physiologie und der Physik, für die Entwicklung und Feststellung seiner These des absoluten Werdens. Der Grundbegriff in diesem Zusammenhang ist der *Kraftbegriff*.

III.9. Zeitlichkeit, Kraft und absolutes Werden. Einige Bemerkungen zur These der ewigen Wiederkehr

Hier ist also der Ort, um auf die Analyse der Beziehung zwischen Zeitlichkeit und Werden¹⁹⁰ zurückzukommen und damit auf das vorher erwähnte Fragment 35[55] von 1885, das wir noch nicht vollständig analysieren konnten. Es geht um das Fragment, in dem Nietzsche behauptet, in einem bestimmten Augenblick der Kraft sei die absolute Bedingung einer neuen Verteilung aller im Spiel stehenden Kräfte schon gegeben, woraus folge, dass es im strengen Sinne gar keine Ruhe gibt, da die Kraft nicht still stehen kann. Das bedeutet wiederum, dass die Zeitlichkeit, als immanente Struktur der Kraft, zum innersten Wesen jedes Geschehens gehört. Um das Fragment noch einmal zu zitieren: „„Zeitlos“ abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Vertheilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht still stehn. „Veränderung“ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Nothwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird.“ (N 1885 35[55]) Wie ich erwähnt habe, stellt dieses Fragment den Gedanken dar, aus der Realität der Zeit folge notwendigerweise die Realität der absoluten Veränderung. Dieses Verständnis der Veränderung als Konsequenz des Wechsels der Kraftbedingungen in der Zeit war schon in der Zeitatomlehre von 1873 dargestellt worden: „Nehmen wir das Wirkende in der *Zeit*, so ist das in jedem kleinsten Zeitmomente Wirkende ein Verschiedenes. Das heißt: die Zeit beweist das *absolute Nichtbeharren einer Kraft*.“ (N 1873 26[12])¹⁹¹ Das heißt, dass jede Kraftrelation immer einen Verlust, d.h. eine Abnahme, aber auch einen Gewinn, d.h. eine Zunahme an Kraft impliziert. Die Wirkung der Kräfte aufeinander bringt also eine notwendige Quantitätsveränderung in den Zuständen der Energie hervor, die in einem Augenblick gegeben ist. Die Kraft kann nicht ruhen, denn sonst wäre sie

¹⁹⁰Für eine Diskussion von Spirs Einfluss auf Nietzsches Notion vom „absoluten Werden“ siehe Small 1994, S. 95 ff. und Green 2002, S. 79 ff.

¹⁹¹Vgl. noch in demselben Fragment: „Gewöhnlich nimmt man in der atomistischen Physik *in der Zeit* unveränderliche Atom-Kräfte an, also *ὄντα* im parmenideischen Sinne. Diese können aber nicht wirken. Sondern nur absolut veränderliche Kräfte können wirken, solche die keinen Augenblick dieselben sind. Alle Kräfte sind nur *Funktion der Zeit*.“ (N 1873 26[12])

Unkraft. Ihre wesentlichste Natur besteht nämlich im Wirken und im Hervorbringen quantitativer Veränderungen der Energiezuständen in der Zeit.

Das zentrale wissenschaftliche Modell, auf dem sich Nietzsche bei der Konstruktion dieser Theorie stützt, ist, wie schon angedeutet, das dynamische Modell Boscovichs. Aber weder ist Boscovich der einzige Denker, der dem jungen Nietzsche einige wissenschaftlichen Elemente zur Ausarbeitung der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Werden geliefert hat, noch ist die Physik die einzige Einzelwissenschaft, aus der Nietzsche Inspiration entnahm. Im Text, der als Grundlage seiner Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen gedient hat, insbesondere im Paragraph über Heraklit, zieht der Nietzsche z.B. einige Bemerkungen des Physiologen Ernst von Bär heran, um Heraklits Konzeption des Werdens zu illustrieren und ihr dadurch auch Glaubwürdigkeit zu verleihen. Er behauptet nämlich, dass Bär sich einer bemerkenswerten Fiktion bedient, um seine These über die biologische Zeit darzustellen. Dieser These zufolge nehme jeder Organismus die Veränderung in der Zeit gemäß der physiologischen Struktur wahr, die seinen Pulsschlag bestimmt. Bevor er Bärs These präsentiert, führt Nietzsche den Gedanken ein, ein starres Beharren sei nirgends anzutreffen, weil jede Kraftwirkung einen Wechsel mit sich bringe, also einen Kraftverlust. Dementsprechend liege es in unserem kleinen Maßstab, wenn der Mensch irgend eine Ruhe und Beharrlichkeit in der Natur zu erkennen glaubt. Nietzsche führt dann Bärs These an: „die Schnelligkeit des Empfindens u. der willkür. Bewegung, also des geistigen Lebens, scheint bei verschiedenen Thieren ungefähr der Schnelligkeit ihres Pulsschalgs proportional zu sein.“ (VPP 10) In diesem Sinne würde ein Tier, dessen Pulsschlag 4 mal so schnell erfolgt als bei einem anderen, 4 mal so schnell empfinden, erfahren und erleben können als das letztere:

„Das *innere Leben* der verschiedenen Thiergattungen (Mensch inclus.) verläuft in dem gleichen astronom. Zeitraum mit spezifisch verschiedener Geschwindigkeit: u. darnach richtet sich das verschiedene subjektive Grundmaß der Zeit. Nur deshalb, weil bei *uns* dieses Grundmaß verhältnismäßig klein ist, erscheint uns ein organisches Individuum, eine Pflanze, ein Thier, an Größe u. Gestalt als etwas Bleibendes: denn wir können es in einer Minute hundertmal und öfter sehen, ohne äußerlich eine Veränderung zu bemerken. [...] [N]ur für einen gewissen Grad von Perception giebt es Formen. Die Natur ist nach innen ebenso unendlich als nach außen: wir gelangen jetzt bis zur Zelle u. zu den Theilen der Zelle: aber es giebt gar keine Grenze, wo man sagen könnte, hier ist der letzte Punkt nach innen, das Werden hört bis ins Unendliche Kleine nie auf. Aber auch im Größten giebt es nichts absolut Unveränderliches.“ (ebd.)¹⁹²

Die These, dass die Wahrnehmung der Veränderung von einem subjektiven Maß

¹⁹²Eigentlich entnimmt Nietzsche den größten Teil dieser Passage über das Experiment des Physiologen Ernst von Bär aus dem im *Philosophischen Monatshefte* vom Winter 1871/72 veröffentlichten Artikel von Otto Liebmann: „Über subjective, objective und absolute Zeit“. Darauf hat Paolo d'Iorio (vgl. d'Iorio 1993b, S. 398 ff.) hingewiesen. Liebmanns Artikel findet man auch in seinem Buch: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Die vorliegende Stelle findet sich auf Seiten 83-85 der Ausgabe von 1876.

abhängt, finden wir wiederum in anderer Form in einigen Fragmenten der 80er Jahre, die ich hier schon angeführt habe, wo Nietzsche sagt, dass die wirkliche Zeit wahrscheinlich viel langsamer ist als wir die Zeitlichkeit empfinden: „wir nehmen so wenig wahr, obschon auch für uns ein Tag sehr lang erscheint, gegen denselben Tag im Gefühl eines Insekts. Aber unser Blutumlauf könnte in Wahrheit die Dauer eines Erd- und Sonnenlaufs haben.“ (N 1881 11[184]) Unser phänomenales Leben hängt durchaus von diesem organischen Zeitmaß ab. Wir können uns unseren Pulsschlag ungeheuer verlangsamt vorstellen, als ob wir hundert tausende Jahre lebten, sodass wir *mit dieser uns eigentümlichen physiologischen Struktur der Sinne* keine Forme mehr wahrnehmen würden, keine beharrenden Dinge, sondern alles, was uns jetzt als beharrend erscheint, würde in einen ewigen Fluss aufgelöst: „alle uns bleibend scheinenden Gestalten würden in der Übereile des Geschehens zerfließen u. vom wilden Sturm des Werdens verschlungen sein.“ (VPP 10) In einer anderen Nachlassnotiz von den 80er Jahren schreibt Nietzsche: „Ist für uns die Welt nicht nur ein Zusammenfassen von Relationen unter einem Maaße? Sobald dies willkürliche Maaß fehlt, *zerfließt* unsere Welt!“ (N 1881 11[36])

Der aus dieser Argumentation heraustretende Schluss ist folgender: die Realität der Zeit impliziert die Realität der Veränderung; diese ist wiederum als ein aus der zeitlichen Kraftwirkung resultierender quantitativer Wechsel der Energiezuständen zu verstehen; gesetzt, die Veränderung ist Resultat des Kraftwechsels, dann folgt daraus, dass sie absolut ist, weil die Kraft nie still stehen kann. Alles, was wir als bleibend wahrnehmen, ist bloße Folge unserer Unfähigkeit, die Veränderung in einer sich unserem subjektiven Zeitmaß entziehenden Zeit zu erfassen. Langsamere und schnellere Bewegungen und Veränderungen der Kraft lassen sich folglich nicht nach einem absolutem Maß oder einer absoluten Einheit messen. Demzufolge sind langsam und schnell nichts als auf eine partikuläre Wahrnehmungsstruktur bezogene Bestimmungen. Das „absolut Langsame“ *für eine bestimmte Konfiguration der Wahrnehmung* wird dann als Beharrliches und Unwandelbares empfunden.

* * *

Gäbe es weiterhin einen einzigen Augenblick von eigentlicher Ruhe im Zusammenhang der Kräfte, so würde sich, Nietzsche zufolge, eine systematische Vernichtung der Gesamtheit des Werdens ergeben. Wenn die dynamische Energie, aus der sich die stets wechselnden

Zuständen der Kraft ergeben, eine Stabilität fände, würde man zu einem absoluten Ruhezustand kommen, welcher Nietzsche im Anschluss an einige zeitgenössischen Theorien als *Gleichgewichtszustand* bezeichnet¹⁹³ und aus dem man nicht mehr herauskommen könnte. Da wir aber zu einem solchen Zustand nicht gekommen sind – *und die Existenz des Denkens als eines Werdens sei ein phänomenologischer Beweis davon*¹⁹⁴ – ist es zu schließen, dass dieser Zustand nicht möglich ist. Nietzsche sieht nämlich die Zeit als unendlich, woraus er den Schluss zieht, dass, da ein solcher Gleichgewichtszustand in der unendlichen vergangenen Zeit nicht existiert habe – was aus der phänomenologischen Faktizität des Denkens selbst als eines Werdens erwiesen sei – er auch nicht in der Zukunft erreicht werden könne:

„Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrewerdens, eines „Seins“ fähig, hätte sie nur Einen Augenblick in allem ihrem Werden diese Fähigkeit des „Seins“, so wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem „Geiste“. Die Thatsache des „Geistes“ *als eines Werdens* beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist.“ (N 1885 36[15])¹⁹⁵

Diese Überlegungen gehören zum theoretischen Zusammenhang, in dem Nietzsche seine These der ewigen Wiederkehr zu entwickeln versuchte. Es ist nicht mein Ziel hier, diese Theorie zu analysieren. Aber ohne auf eine Diskussion über diese These tief eingehen zu wollen, derzufolge jedes Geschehen sich schon unendliche Male in der Vergangenheit ereignet hat und noch unzählige Male in derselben Reihe und Folge in der Zukunft ereignen wird, soll hier auf einen Aspekt dieses Gedankens aufmerksam gemacht werden, der zur im letzten Teil dieses Kapitels vorgeschlagenen Interpretation im Widerspruch zu stehen scheint. Es handelt sich um die Voraussetzung, dass die Kraft in einer Art *absoluten Raums* wirke, welcher wiederum als *endlich* und *bestimmt* verstanden werden solle. Nietzsche schreibt in einem Fragment von 1885: „Ich glaube an den absoluten Raum, als Substrat der Kraft: diese begrenzt und gestaltet.“ (N 1885 36[25]) Nun aber sollte der Raum laut der hier versuchten Interpretation ein bloßes Konstrukt der Vorstellung sein und keine absolute Realität enthalten. In diesem Sinne hätte die Kraft eine rein zeitliche Struktur und wäre von der Konfiguration

193Für eine Diskussion über die These eines Gleichgewichtszustands des Universums im Zusammenhang mit dem Satz der Erhaltung der Energie und dessen Rezeption durch Nietzsche aufgrund verschiedener wissenschaftlichen Quellen von seiner Zeit, siehe Mittasch 1952, S. 113 f., Abel 1998, SS. 381-395, Zittel 2000, S. 408 f.

194Vgl. N 1885 36[15]; siehe dazu auch Small 1994, S. 100.

195Vgl. dazu auch N 1888 14[188]: „Wenn die Welt überhaupt erstarren, vertrocknen, absterben, Nichts werden könnte, oder wenn sie einen Gleichgewichtszustand erreichen könnte, oder wenn sie überhaupt irgend ein Ziel hätte, das die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-alle-Mal in sich schlosse (kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte) so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht: woraus folgt... Das ist unsere einzige Gewißheit, die wir in den Händen halten, um als Korrektiv gegen eine große Menge an sich möglicher Welt-Hypothesen zu dienen.“

und den Verhältnissen, die zur Form des äußeren Sinnes gehören und nach welchen wir die Gegenstände im Raum wahrnehmen, völlig unabhängig. Dies schien uns eigentlich Nietzsches Position zu sein, die sowohl in seiner Kritik des Mechanismus als auch in seiner rein dynamischen Konzeption der Realität Ausdruck findet.

Im soeben zitierten Fragment aber setzt Nietzsche die Existenz eines absoluten Raums als Substrat der Kraft voraus. Dieser Ansicht zufolge ist der Raum kein bloßes Konstrukt der Vorstellung, sondern notwendig etwas absolut Existierendes und also Unabhängiges von einem vorstellenden Wesen, welches die Gegebenheiten der Empfindung interpretieren müsste, um sie in eine räumliche Dimension zu übertragen. Dennoch behauptet Nietzsche in der Folge dieses Nachlasstexts wieder, *an sich* gebe es weder Raum, noch Zeit. Um der Behauptung, der Raum sei absolut aber nicht *an sich*, Kohärenz zu geben, muss man den Sinn von „*an sich*“ hier als etwas verstehen, das nicht nur vom Verhältnis zu einem Beobachter, sondern von jeder Art Verhältnis unabhängig wäre. Demzufolge bedeutete die Aussage, weder Raum noch Zeit seien *an sich*, dasselbe wie: *sie existieren nicht für sich selbst, als leerer Raum und leere Zeit, sondern nur als Kraftverhältnisse*. Das wäre eine mögliche Interpretation, die sich durch andere Textstelle begründen lässt, an denen Nietzsche schreibt: „Daß „Kraft“ und „Raum“ nur zwei Ausdrücke und verschiedene Betrachtungsarten derselben Sache sind: daß „leerer Raum“ ein Widerspruch ist“ (N 1884 26[431]); oder noch: „Raum ist erst durch die Annahme *leeren Raumes* entstanden. *Den* gibt es nicht. Alles ist Kraft.“ (N 1882 1[3]) Wenn aber der Raum sich auf Kraftverhältnisse zurückführen lässt, dann kann man auch nicht sagen, dass er absolut sei und dass er das *Substrat* der Kraft sei. Einen absoluten Raum behaupten heißt in diesem Sinne dessen Charakter *an sich* zu behaupten.

Es scheint mir, dass diese Aporien im Grund mit den von Nietzsche bei seinem Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der These der ewigen Wiederkehr angetroffenen Schwierigkeiten zusammenhängen. Der wissenschaftliche Beweis dieser These fordert nämlich vier Prämissen: 1) den endlichen Charakter der Gesamtheit der im Universum wirkenden Kraft, sowie deren Unzerstörbarkeit, 2) den Notwendigkeitscharakter jedes Geschehens in der Kette der Ereignisse als Resultat der notwendigen Verhältnisse der Kräfte zueinander, 3) die Existenz eines endlichen (und bestimmten) Raums und 4) die Existenz einer unendlichen Zeit¹⁹⁶. Diese Prämissen werden z.B. im folgenden Fragment

196Vgl. dazu Abel 1998, S. 393. Hier ist nicht der Ort für eine Diskussion und Analyse der wissenschaftlichen Quellen, deren sich Nietzsche für die Entwicklung seiner Theorie der ewigen Wiederkehr bedient hat. Für eine detailliertere Diskussion zu diesem Thema siehe Abel 1998, vor allem Kapitel XI, Whitlock 1996 und die ausführliche Studie von Paolo d'Iorio 1995.

zusammenfassend ausgesprochen: „Endlich als Raum: unendlich als Zeit. / mit der Unzerstörbarkeit ist die Ewigkeit gegeben und die Anfangslosigkeit / mit der Bestimmtheit eine Grenze der Vielheit neuer Formen.“ (N 1883 21[5]) Sie werden noch einmal im folgenden Nachlasstext erwähnt: „Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, [...] eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, [...] nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall“ (N 1885 38[12]).

Es wird also klar, dass sich Nietzsche für eine wissenschaftliche Begründung der These der ewigen Wiederkehr einiger theoretischen Prämissen bedienen musste, die die Existenz eines absoluten, endlichen und bestimmten Raums implizieren. Dabei tritt er dann derjenigen Ansicht entgegen, die seiner Position hinsichtlich der Form des äußeren Sinnes zu entsprechen schien. Indem er sich dieser theoretischen Prämisse bedient, bleibt Nietzsche dennoch unter dem Einfluss des Mechanismus und der ihm zugrundeliegenden substanzialistischen Ontologie, die er beseitigen wollte. Wie er ausdrücklich sagt, hängt nämlich unser Begriff des Raums mit unserer Vorstellung der *Materie* zusammen. Allein durch die Vorstellung eines *leeren Raums* bilden wir unseren Raumbegriff, d.h., Raum ist immer etwas, das nur in Bezug auf sein Vermögen, *durch eine ausgedehnte Materie erfüllt zu werden*, verstanden werden kann. „Es giebt keinen *Stoff* – kein Atom [...] Es giebt keinen *Raum*. (Das Vorurtheil der „Leere von Stoff“ hat erst die Annahme von Räumen geschaffen.“ (N 1883 24[36]) Dass seine Konzeption des Raums als Substrats der Kraft den Notionen der Mechanik verhaftet bleibt, scheint Nietzsche nicht verborgen geblieben zu sein. In einer Nachlassnotiz von 1884 schreibt er: „Die unzerstörbare Einerleiheit der Kraft, der Raum mit der Funktion Kraft. *Alles Mechanik*.“ (N 1884 26[38], Hervorhebung W.M.)

Es ist hier wichtig zu bemerken, dass diese Fragen weiterhin an einem sehr interessanten Gespräch zwischen Nietzsche und seinem Freund Peter Gast teilhaben, das sich ihrem Briefwechsel vom Jahr 1885 über das in demselben Jahr erschienenen Buch von Paul Widemann: *Erkennen und Sein* befindet. Nietzsche hat ein von Widemann selber zugeschicktes Exemplar dieses Buchs bekommen. Als er den hier wichtigsten Brief schrieb, hatte er das Buch jedoch noch nicht erhalten¹⁹⁷.

¹⁹⁷Nietzsche hat das Buch am 29 Juli erhalten, wie in seinem Brief an Widemann vom 31 Juli 1885 zu lesen ist (KGB III 3, S. 74). Der erste diesem Thema gewidmete Brief von Peter Gast an Nietzsche datiert aus dem 7 Juli und Nietzsches Antwort auf diese ersten Überlegungen des Freundes aus dem 23 Juli (vgl. KGB III 4, S. 34 und KGB III 3, S. 69).

In seinem ersten dieses Thema betreffenden Brief an Nietzsche äußert Peter Gast seine Bedenken in Bezug auf Widemanns Thesen über die Endlichkeit der Zeit und den Gleichgewicht der Kraft in der Zeitlosigkeit: „wäre wirklich ein Gleichgewicht der Kraft, ein Stillstand, Ruhe, Zeitlosigkeit, möglich, so brauchen wir ein *primum movens*. Unzerstörbarkeit der Kraft heisst mir Ewigkeit der Kraft, ewige Unmöglichkeit eines Gleichgewichts, aus welchem Gleichgewicht nicht wieder herauszukommen wäre.“ (KGB III 4, S. 35) Nietzsches zustimmende Antwort auf die Äußerungen von Peter Gast ist aufschlussreich hinsichtlich der Tatsache, dass die Konzeption eines realen und endlichen Raums als Substrat der Kraft zu einem mechanistischen Theorierahmen gehört, in dem die These der Unmöglichkeit eines Gleichgewichtszustands nachzuweisen wäre. Nietzsche schreibt an Peter Gast:

„was Sie mir andeuten, über „Gleichgewichtslagen“ und „Unzerstörbarkeit der Kraft“, gehört auch zu meinen Glaubens-Artikeln. [...] Daß ich den „endlichen“ d.h. bestimmt gestalteten *Raum* für unabweislich im Sinne meiner *mechanistischen Weltausdeutung*¹⁹⁸ halte und daß die Unmöglichkeit einer Gleichgewichtslage mir mit der Frage, *wie* gestaltet der Gesamt-Raum ist – gewiß nicht kugelförmig! zusammen zu hängen scheint – das habe ich Ihnen schon mündlich erzählt.“ (KGB III 3, S. 69)

Der Gedanke, die bestimmte (endliche) Gestalt des Gesamt-Raums sei eine Bedingung für die absolute und ewige Bewegung, gehört also zu einer *mechanistischen Weltausdeutung*. Die sich hier erhebende Frage ist, ob diese Ausdeutung Nietzsches philosophischen Positionen eigentlich angehört oder ob er sie nur strategisch annimmt, d.h. als methodisches Ideal für ein wissenschaftliches Verständnis der Welt, das zugleich imstande wäre, die These der ewigen Wiederkehr theoretisch zu rechtfertigen. Von dieser Perspektive aus gesehen würden die Prinzipien des Mechanismus nur als *regulative* für die Forschung gelten¹⁹⁹. Ich neige zu dieser zweiten Option. Wie Nietzsche in einer anderen Nachlassnotiz aus derselben Zeit schreibt: „die beiden extremsten Denkweisen, die mechanistische und die platonische

198In der Version dieses Briefs, die von Mittasch in seinem Buch: *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph* zitiert wird (vgl. Mittasch 1952, S. 52), lesen wir an der Stelle von „*meiner mechanistischen Weltausdeutung*“ „*einer mechanistischen Weltausdeutung*“, was eine gewisse Distanzierung seitens von Nietzsche gegenüber der mechanistischen Weltausdeutung suggerieren kann.

199Zwar weist Nietzsche auf eine Ähnlichkeit zwischen seinen philosophischen Konzeptionen und dem Erklärungsmodell des Mechanismus hin, aber nur insofern, als die mechanistische Welterklärung die „Zurückführung aller moralischen und ästhetischen Fragen auf physiologische, aller physiologischen auf chemische, aller chemischen auf mechanische“ (N 1884, 26[432]) bedeutet. Im Gegensatz zum traditionellen Mechanismus glaubt Nietzsche jedoch nicht an die Materie, was nach meiner Interpretation die Verneinung des Raums als absoluten Substrats der Körper mit sich bringt. Außerdem sagt er, dass eine solche Weltauslegung nur als Regulative der Forschung gelten soll. Wie er behauptet, fühlt er sich zwar im Zusammenhang mit der mechanistischen Bewegung, „doch mit dem Unterschied, daß ich nicht an „Materie“ glaube und Boscovich für einen der großen Wendepunkte halte, wie Copernicus [...] Nicht eine Philosophie als *Dogma*, sondern als vorläufige Regulative der *Forschung*.“ (ebd.)

kommen überein in der ewigen Wiederkunft: beide als Ideale“ (N 1885 34[260], KGW VII 4/2, S. 61)²⁰⁰ Es scheint uns eigentlich, dass der Hauptpunkt der These der ewigen Wiederkehr letztlich auf ihrem ethischen Charakter als existenziellem Experiment beruht und dass ihre wissenschaftliche Rechtfertigung einem theoretischen Ideal korrespondiert, das aufgrund seiner überzeugenden Kraft eine strategische Rolle spielen könnte²⁰¹.

Der letzte dieses Thema betreffende Brief von Peter Gast an Nietzsche enthält die Verdeutlichung einer These, die mit Nietzsches eigenen philosophischen Positionen zu korrespondieren scheint. Es geht um die These, der zufolge die Zeit an die Existenz der Kraft strukturell gebunden ist²⁰², ebenso wie der Raum an die Existenz der Materie. Peter Gast

200Vgl. zu diesem Fragment Abel 1998, S. 296, Anm. 106. Abel ist jedoch der Ansicht, dass Nietzsches These der ewigen Wiederkehr und deren theoretischen Voraussetzungen nicht an eine mechanistische Konzeption gebunden sind.

201Vgl. z.B. N 1886 5[72]: „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“. [...] Es ist die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein“; N 1881 11[163]: „Meine Lehre sagt: so leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe - du wirst es *jedenfalls!*“; N 1881 11[143]: „„Aber wenn alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen?“ Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie. [...] Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du thun willst: „ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?“ ist das *größte* Schwergewicht.“ Vgl. auch FW 341, wo Nietzsche seine Lehre der ewigen Wiederkehr zum ersten Mal im veröffentlichten Werk zum Ausdruck bringt, und zwar als existenzielle Aufforderung zum Imperativ der Bejahung des Lebens. Diejenigen, die in der Lage sind, das Leben gegenüber dem Gedanken der ewigen Wiederkehr zu bejahen, wären letztlich die Sieger des Nihilismus. Es gibt hier eine Art Prüfung: wer kann diesen Gedanken ertragen und einverleiben? „Zeitalter der Versuche. Ich mache die große Probe: *wer hält den Gedanken der ewigen Wiederkunft aus?*“ (N 1884, 25[290])

Wir können uns auch die Frage stellen (eigentlich eine etwa pathographische Frage), ob Nietzsche sich einer wissenschaftlich-theoretischen Begründung der These der ewigen Wiederkehr nicht auch mit dem Ziel gewidmet hat, seine eigene Fähigkeit auf die Probe zu stellen, diesen Gedanken im Hinblick auf seine epistemische Richtigkeit und kosmische Notwendigkeit zu ertragen und einzuverleiben. Ein weiteres mögliches Ziel wäre, diese These dem Sieb des intellektualen Gewissens zu unterziehen. Es gäbe in diesem Sinne eine Art pädagogisches Element im Spiel: „Wir *lehren die Lehre* – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber *einzuverleiben*.“ (N 1881, 11[141]) Dieses pädagogische Element hänge letztendlich also mit dem Imperativ des intellektualen Gewissens zusammen, welches uns zwingt, die epistemische Glaubwürdigkeit unserer Glauben einer rigorosen Analyse zu unterziehen. Aus dieser Perspektive betrachtet, d.h. als Resultat einer Forderung des intellektualen Gewissens, hätten aber die theoretischen Überlegungen zur ewigen Wiederkehr nicht nur eine strategische und rhetorische Bedeutung, sondern sie wären vielmehr mit dem Streben verbunden, die epistemischen Forderungen des der intellektuellen Rechtschaffenheit eigenen Rigorismus zu erfüllen. Da also diese These im theoretischen Hinsicht jene Forderungen nicht zu erfüllen vermochte, weil ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen Nietzsches eigenen philosophischen Positionen widersprachen, hat er die angebliche theoretische Begründung der These der ewigen Wiederkehr nicht veröffentlichen dürfen. Das sind aber bloße Vermutungen. Für eine tiefere Diskussion dieses Problems, siehe z.B. Marton 1996.

202Vgl. dazu Stambaugh 1959, S. 84 f., wo er argumentiert, dass Nietzsches Auffassung der Zeit als *inneres Wesen der Kraft*, im Gegenteil zur Zeit der perspektivischen Sphäre, die als *Vorstellung der Zeit* immer das Produkt einer bestimmten organischen Zeitmaß ist, kein im voraus bestimmtes Zeital voraussetzt, „in dem die Kraft ihre Qualität entwickelt, sondern diese Zeit steckt in der Kraft selber und muß sich irgendwie abspielen.“ Das heißt, „daß die Zeit nicht eine ablaufende Reihe ist, *worin* sich die Kräfte auswirken, sondern daß die Zeit einheitlich in der Kraft liegt, d.h. sie muß sich als die zu dieser Kraft gehörige Einheit vollenden.“ Schließlich: „Die Kraft ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist „*in*“ der Kraft, d.h. sie macht die Kraft wesentlich mit aus.“

verwirft Widemanns unbedingte Liebe zur Symmetrie, die ihn dazu gebracht habe, die Endlichkeit der Zeit zu behaupten, um sie in eine symmetrische Beziehung zum Raum zu setzen, welcher wiederum endlich sei. Nach Peter Gast hingegen beruht diese Symmetrie nicht auf dem angeblichen endlichen Charakter beider Dimensionen, sondern darauf, dass der Raum mit der Materie unaufheblich ist, genauso wie die Zeit mit der Kraft unaufheblich ist: „Raum = mit der Materie unaufheblich, Zeit = mit der Kraft unaufheblich.“ (KGB III 4, S. 42) Weiterhin teilt er Nietzsches These, dass ein Gleichgewichtszustand unmöglich und der Gedanke einer statischen Ruhe der Kraft in der Zeitlosigkeit unhaltbar ist, weil das, was wir uns als Ruhe der Kraft vorstellen, immer innere Veränderungen in sich schließt und somit die Zeitlichkeit impliziert (ebd., S. 43).

Im Gegensatz zu Nietzsche glaubt aber Peter Gast an die absolute Existenz der Materie als ontologischen Substrats der Kraft. Indem er behauptet, der Raum sei an die Existenz der Materie strukturell gebunden, gefährdet er also keineswegs die Existenz des Raums. Wenn wir nun zu den philosophischen Positionen Nietzsches übergehen, gewinnt die Behauptung, der Raum hänge mit dem Vorhandensein der Materie zusammen, einen neuen Gewicht. Wie wir gesehen haben, lehnt Nietzsche nämlich das absolute Dasein der Materie als ontologischen Substrats von Akzidenzen ab und führt die Grundthesen des Mechanismus und des Atomismus auf die Tyrannei des Gesichts- und des Tastsinns bei unserer gemeinen Vorstellung der Welt und auf das Bedingensein des Denkens durch die Grammatik zurück²⁰³. Gerade in diesem Sinn sagt er in einem anderen Brief an den Freund, in dem er Boscovich und seine rein dynamische Weltbetrachtung lobt, dass Schwere keine Eigenschaft der Materie ist, denn *es gibt keine Materie*: „Er [Boscovich] hat die atomistische Theorie zu Ende gedacht. *Schwere* ist ganz gewiß keine „Eigenschaft der Materie“, einfach weil es keine Materie gibt. *Schwerkraft* ist, ebenso wie die *vis inertiae*, gewiß eine Erscheinungsform der Kraft (einfach weil es nichts anderes gibt als Kraft!)“ (KGB III 1, S. 183) Zwanzig Jahre später äußert sich Peter Gast zu dieser radikalen Position des Freundes Philosophen, dessen wissenschaftlichen Intuitionen zu Instinkt geworden waren, mit folgenden Worten:

„Das Tollste für mich ist, daß Nietzsche gegen Robert Mayer [...] den Ragusaner Boscovich ins Feld führt, einen bloß mathematisch denkenden Astronomen, der infolge seiner irrigen Vorstellung vom Wesen der Kraft an den Punkt gelangt, die Existenz der Materie zu leugnen: es gebe nur Kraft. Boscovich kommt von seinen atomistischen Spekulationen auf diesen Unsinn: und da Methode darin lag, so gefiel es Nietzsche um so mehr, als diesem die instinktgewordenen Physiker-Einsichten zur Kontrolle abgingen.“ (KGB III 7/1, S. 196)²⁰⁴

²⁰³Zu Nietzsches Kritik am Begriff der Materie und an der damit verbundenen Vorstellung der Kausalität in Bezug auf seine Grammatik-Kritik siehe S. 71 ff. oben.

²⁰⁴Für Nietzsche ist Mayer der mechanistischen Konzeption verhaftet geblieben, die die Materie nach dem

Aus dem Gesagten ist Folgendes zu ersehen: was Nietzsches philosophische Position hinsichtlich der Thesen des Mechanismus und dessen theoretischen Voraussetzungen angeht, stehen wir einer phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Kritik gegenüber, welche die Zurückweisung der den Vorurteilen der mechanistischen Weltausdeutung zugrundeliegenden Substanz-Ontologie zur Folge hat. Diese Kritik bringt letztlich auch die Ablehnung eines realen durch materielle Substanzen oder Körper erfüllten Raums mit sich.

Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, dass die Prämisse eines realen, endlichen und bestimmten Raums nicht das einzige Prinzip der theoretischen Begründung der These der ewigen Wiederkehr ist, das von der mechanistischen Konzeption gewissermaßen abhängt. Ein anderes unter den vorher erwähnten theoretischen Prämissen auftretende Prinzip, das dem Mechanismus in gewisser Hinsicht verhaftet bleibt, betrifft das Prinzip der Notwendigkeit jedes Geschehens in der Kette der Ereignisse als Resultat der notwendigen Verhältnisse der Kräfte zueinander. Diesem Prinzip gemäß ereignet sich jedes Geschehen in derselben Reihe und Folge unendlich wiederholt für die ganze Ewigkeit. Dies schließt durchaus die Möglichkeit der Neuheit aus. Ein solches Prinzip ist anscheinend Erbe der atomistischen Vorstellung der Art und Weise, wie die Atome im Raum aufeinander wirken, um Ereignisse hervorzubringen, die sich notwendig in einer durch die Bewegung dieser Atome determinierten Kausalkette verknüpfen²⁰⁵. Wie Alwin Mittasch sagt:

„Ein Rest Bauklötzchen-Atomistik und -Mechanistik, gegen die sich Nietzsche so heftig gewehrt hat, ist in seiner eigenen Annahme „Zusammensetzung“ eines beliebigen Weltquerschnittes aus „Einheiten“ – und seien es Wirkungsquanten – zurückgeblieben. Als ob das Weltall ein Würfelspiel mit einer bestimmten Zahl Steinen, eine „Zusammensetzung“ aus dauernd beharrenden Einzeldingen wäre – statt dauernder ausgliedernder Neuschöpfung nach hohen Spielregeln, die der Menschheit hie und da ahnend zu erfassen vermag.“ (Mittasch 1952, S. 258)

Meiner Meinung nach ist das einer der Gründe, weshalb die eigentliche Bedeutung der These der ewigen Wiederkehr ihrem existenziellen Charakter zuzusprechen ist, da ihre theoretische Rechtfertigung gewisse Prinzipien enthält, die im Widerspruch zu Nietzsches eigenen philosophischen Positionen zu stehen scheinen. Dies mag auch einer der Hauptgründe gewesen sein, weswegen Nietzsche seine wissenschaftlichen Überlegungen zur vorliegenden

Modell der substanzialistischen Ontologie versteht.

²⁰⁵Die Möglichkeit einer Neuschöpfung von Atomen einmal ausgeschlossen, würde diese atomistische Vorstellung dann zur These der ewigen Wiederkehr führen, da eine begrenzte Zahl von Atomen notwendigerweise eine begrenzte Zahl von durch deren Bewegung determinierten Atomen-Kombinationen ergibt. Günter Abel kommentiert diesbezüglich, dass dies einer der Gründe ist, weshalb Leibniz die mechanistische / atomistische Konzeption der Wirklichkeit zurückweist, da er den Gedanken der ewigen Wiederkehr nicht annehmen kann (vgl. Abel 1998, S. 296).

These nicht veröffentlicht hat und sich mit deren Darstellung als ethischer Aufforderung zur Bejahung des Lebens zufrieden gab.

III.10. Bewusstsein und Zeitlichkeit: Überblick

Wenn also die bisherigen Betrachtungen richtig sind, dann sind wir berechtigt zu behaupten, dass Nietzsches Ablehnung der These der Idealität der Zeit die Idealität des Raums eigentlich nicht berührt. Seit seinen frühen Überlegungen, bevor er mit der These der Idealität der Zeit endgültig brach, sah er den Raum schon als eine zweitrangige Anschauung oder Erscheinung²⁰⁶. Nietzsche zufolge ist der Raum das Resultat der Anwendung unserer Wahrnehmungsstrukturen und Vorstellungskategorien auf die Mannigfaltigkeit der Empfindungen und entspricht nichts ontologisch Reales in der Sphäre des Werdens²⁰⁷. Der Raum und dessen Gesetze setzen die Realität materieller Substanzen und deren Dauerhaftigkeit voraus, was bedeutet, dass unsere Raumvorstellung einer imaginären Welt entspricht. Was uns ursprünglich durch die Sinne gegeben ist, ist uns immer in einem zeitlichen Nacheinander gegeben, nie in einem räumlichen Nebeneinander (vgl. N 1881 11[155]).

Wenn der Raum also im Gegensatz zur Zeit eine bloße subjektive Form ist, der nichts in der Welt des Werdens korrespondiert, dann ist die einzige Erfahrung, die uns etwas Reales vorlegen kann, die reine Erfahrung der Zeit, also die Innenerfahrung der dem Werden unseres Geistes und dessen Vorstellungen immanenten Zeitlichkeit. Es handelt sich hier um eine gewissermaßen internalistische Perspektive. Das war der Hauptpunkt der Argumentation der ersten Hälfte dieses Kapitels. Nun kann die hier vorgeschlagene allgemeine Argumentationslinie folgendermaßen zusammengefasst werden: 1) die Realität der Zeit kann nicht geleugnet werden, denn sie ist im wechselnden Prozess des Vorstellens evident und gewiss, sodass das Argument zugunsten der Idealität des inneren Sinnes und der Existenz eines reinen Denkens außerhalb der Zeit unhaltbar ist; 2) mit der Realität der Zeit wird dann die objektive Realität der Veränderung behauptet, d.h., Zeitlichkeit und Veränderung hängen zusammen, da es eine leere Zeit nicht gibt; 3) die Realität der Veränderung einmal festgestellt, muss man dann schließen, dass das darin einbegriffene Werden absolut ist und keine Ruhe enthält, da die die Veränderung hervorbringende Kraft in keinem Augenblick ruhen kann; 4)

²⁰⁶Vgl. die hier bereits diskutierte Zeitatomelehre im Fragment N 1873 26[12].

²⁰⁷Vgl. Lopes 2008, S. 251 f. und S. 276.

das heißt: was wir als beharrend wahrnehmen, ist das bloße Resultat unseres subjektiven Zeitmaßes und der Anwendung unserer Kategorien von Permanenz, woraus folgt, dass die Beharrlichkeit nichts ist als eine Illusion. An diesem Punkt kommen Heraklitismus und Theorie des Irrtums ausdrücklich entgegen.

Es versteht sich von selbst, dass die sich hier offenbarende Ontologie eine Ontologie ohne Sein ist. Es ist ja eine Ontologie der Negation des Seins, genauso wie Nietzsche sie bei Heraklit gefunden hatte. Für ihn ist das eben die „intuitive Perception Heraclits: es giebt kein Ding, von dem man sagen könnte „es ist“. Er leugnet das *Seiende*. Er kennt nur das Werden, das Fließende.“ (VPP 10) Die vorliegende Ontologie (wenn wir hier noch überhaupt diesen Namen gebrauchen dürfen) ist insofern eine *negative Ontologie*, eine Ontologie der Seinslosigkeit, eine Ontologie, bei der das *on* ausbleibt!

Es ist weiterhin darauf zu achten, dass der Leitfaden der hier vorgeschlagenen Interpretation des Zeit-Begriffs bei Nietzsche zwar auf einer in gewisser Hinsicht als phänomenologisch zu sehenden Interpretation der Art und Weise, wie uns Vorstellungen gegeben sind, beruht. Dabei wird die Evidenz der Zeitlichkeit des vorstellenden Bewusstseins hervorgehoben. Das impliziert aber nicht, dass man dadurch eine Zustimmung zu den weiteren Thesen der Phänomenologie in Nietzsches Philosophie anzutreffen hat. Die Frage, inwiefern Nietzsches Philosophie mit weiteren phänomenologischen Ansätzen in Einklang zu bringen ist, bleibt hier offen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist der Umstand, dass aufgrund einer Umkehrung des kantischen Arguments des Phänomenalismus der inneren Erfahrung sich der Kernpunkt der immanenten Analyse des Werdens bei Nietzsche auffindig machen lässt. Im Gegenteil zu Kant, dessen These der transzendentalen Idealität der Zeit sich als unhaltbar erwiesen hat, wird die Zeitlichkeit der inneren Erfahrung bei Nietzsche eine entscheidende phänomenologische Rolle für die Konstruktion seiner Theorie des Werdens spielen. Da das Werden als solches im strengen Sinne nicht wahrgenommen oder vorgestellt werden kann, denn unser ganzes Vorstellungsvermögen ist genetisch bestimmt durch Kategorien, die es systematisch verfälschen, soll man in der Immanenz der Erfahrung das Element finden, das in der Lage ist, ein solches Konzept phänomenologisch zu rechtfertigen, soll dieses Diskurs über das absolute Werden nicht zu einer dualistischen Metaphysik zurückführen. Das Element, durch das sich die These des Werdens phänomenologisch rechtfertigen lässt, ist meiner Meinung nach die Zeitlichkeit.

Diese gewissermaßen „phänomenologische Herangehensweise“ setzt aber nicht die Notion einer durchgängigen Transparenz des Bewusstseins seiner selbst voraus. Ebenso wenig wird die Apodiktizität des *ego cogito* als solchem festgehalten. Was das *cogito* betrifft, kommt nur die irreduzible zeitliche Form jeder möglichen *cogitatio* in Betracht, was verursacht, dass jedes Vorstellen notwendigerweise in einem ständigen Werden angelegt ist. Der Hauptpunkt meiner Analyse beschränkt sich also auf die Zentralität, die in diesem Zusammenhang der immanenten Zeitlichkeit des Stroms des vorstellenden Bewusstseins und dessen phänomenalen Gewissheit zukommt. Wie wir nämlich gesehen haben, hält Nietzsche immerhin die These des Phänomenalismus des Bewusstseins, obzwar seine Argumente von denjenigen Kants durchaus verschieden sind. Nietzsches Argumentation diesbezüglich gründet sich auf eine bestimmte Auffassung des Unbewussten, deren eine Theorie der Affekten korrespondiert. Diese Auffassung trennt Nietzsche von jeder phänomenologischen Reflexion *stricto sensu* über die Anwesenheit bei sich des Bewusstseins ab.

Demnach wäre die Zeitlichkeit das einzige Element, dem im Gewebe des Bewusstseinsphänomenalismus ein besonderer Status zukommt, sofern sie eine phänomenologische Evidenz des wechselnden Charakters des Vorstellens aufweist und somit als Ausgangspunkt für die Behauptung des ontologischen Charakters der Veränderung fungiert. Auf der Grundlage der phänomenalen Zeitlichkeit der Vorstellung kann letztlich die These des Werdens eine Rechtfertigung finden, ohne von vornherein dazu verurteilt zu sein, in eine dualistische Metaphysik zurückzufallen. Das Zeitbewusstsein steht nämlich an den Grenzen der Vorstellung, welche durch die Zeitlichkeit durchaus bestimmt ist. Vielleicht könnte man sogar sagen: die Grenze der Vorstellung *ist* die Zeitlichkeit. Diese wäre dann letztlich das, was *in* der Vorstellung *über* die Vorstellung hinaus weist.

Bibliographie:

ABEL, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1998.

_____, „Bewußtsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes“. In: *Nietzsche-Studien*, 30, 2001.

_____, *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

ALLISON, H. *Kants transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven. London: Yale University Press, 1983.

BORSCHKE, T. „Natur-Sprache: Herder — Humboldt — Nietzsche“. In: *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hrsg. Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1994.

CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.

CHRISTIANS, I. „Der Augenblick und das Tragische. Nietzsches Konzeption der Kraft auf dem Hintergrund seiner *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*“. In: *Reiz und Sporn des Gegensatzes. Zu Friedrich Nietzsches Konzeption der Kraft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

_____, „Zeit“. In: Ottmann, H. (Hrsg) *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart. Weimar: Metzler, 2000. SS. 358-360.

CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1988.

DERRIDA, J. „La mythologie blanche“. In: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DICKOPP, K-H. *Nietzsches Kritik des Ich-Denke*. Dissertation. Bonn, 1965.

_____, „Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: African Spir und Gustav Teichmüller“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970, SS. 50-71.

D'IORIO, P. „La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir“. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, SS. 257-294.

_____, Beiträge zur Quellenforschung. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993b, SS. 395-401.

_____, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Pantograf: Genova, 1995.

- EMDEN, C. J. *Nietzsche on language, consciousness and the body*. Urbana. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.
- GERBER, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. Band I, 2. Auflage. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1885.
- GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- GORI, P. *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007.
- _____. „The usefulness of substances. Knowledge, science and metaphysics in Nietzsche and Mach“. In: *Nietzsche-Studien*, 38, 2009, SS. 111-155.
- GÜNTHER, F. „Nietzsches ästhetische Anthropologie des Rhythmus“. In: *Rhythmus beim frühen Nietzsche*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2008.
- HAAZ, I. *Nietzsche et la métaphore cognitive*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- HABERMAS, J. Nachwort zu *Friedrich Nietzsche. Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- HAN-PILE, B. „Transcendental Aspects, Ontological Commitments and Naturalistic Elements in Nietzsche's Thought.“ In: *Inquiry*, Vol. 52, No. 2, 2009, SS. 179-214.
- HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.
- HEGEL, G. W. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 3. Frankfurt am Main, 1991.
- HELMHOLTZ, H. von. *Handbuch der physiologischen Optik*. In: *Allgemeine Encyclopädie der Physik*. Hrg. von Gustav Karsten. IX. Band. Leipzig: Leopold Voss, 1867.
- _____. *Ueber das Sehen des Menschen. Ein populärer wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss, 1855.
- HILL, K. „From kantian temporality to Nietzschean naturalism“. In: *Nietzsche on time and history*. Hrsg. Manuel Dries. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2008a.
- _____. *Nietzsche's critiques. The kantian foundations of his thought*. Oxford: Oxford

University Press, 2008b.

HIMMELMANN, B. (Hrsg.) *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2005.

KALB, C. *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

KLEINPETER, H. *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*. Saarbrücken: Dr. Müller Verlag, 2007.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.

LACOUÉ-LABARTHE, P. „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“. In: *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraire*, 5, Paris, 1971, SS. 53-76.

LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

_____ *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Band II, 2. Auflage. Adamant Media Corporation, 2006. (Elibron Classics series: facsimile of the edition published in 1875 by J. Baedeker, Iserlohn).

LIEBMANN, O. *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Strassburg, 1876.

LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Dissertation. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LOUKIDELIS, N. „Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesianischen cogito, ergo sum“. In: *Nietzsche-Studien*, 34, 2005, SS. 300-309.

MARTON, S. „L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?“. In: *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, SS. 42-63.

MEIJERS, A. „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassung des frühen Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, SS. 369-390.

MEIJERS, A. und STINGELIN, M. „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, SS. 369-390.

MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.

MÜLLER-LAUTER, W. „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, SS. 189-235.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____ *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____ *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB). Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. 8 Bände. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1986.

ORSUCCI, A. „Unbewußte Schlüsse, Antecipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber.“ In: *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hrsg. von Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1994.

PORTER, J. „Being on Time: The Studies in Ancient Rhythm and Meter (1870-72)“. In: *Nietzsche and the philology of the future*. California: Stanford University Press, 2000.

REUTER, S. „Reiz. Bild. Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.“ In: *Nietzsche-Studien*, 33, 2004.

_____ *An der „Begräbnisstätte der Anschauung“: Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Basel: Schwabe, 2009.

RICCARDI, M. „Der faule Flecke des Kantischen Criticismus“. *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2010.

SALAUQUARDA, J. „Nietzsche und Lange“. In: *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, SS. 236-253.

_____ „Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche“. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, SS. 133-160.

_____ „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie“. In: *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann. Frankfurt am Main: Knecht, 1985.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1999.

SCHNELL, A. *En deçà du sujet : Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: PUF, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band I. Frankfurt am Main. Leipzig: Insel Verlag, 1996.

SIMON, J. „Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition“. In: *Nietzsche-Studien*, 1, 1972.

_____ „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff“. In: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. II, hrsg. von Mihailo Djuriæ und Josef Simon. Würzburg, 1984, SS. 17-33.

SMALL, R. „Nietzsche, Spir, and Time“. In: *Journal of the History of Philosophy*, 32:1, 1994, SS. 85-102.

SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873. (2. Auflage: 1877).

STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1983.

STAMBAUGH, J. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag, 1959.

STEGMAIER, W. „Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 1987, SS. 202-228.

STINGELIN, M. *Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs. Friedrich Nietzsches Lichtenberg Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*. München: Fink, 1996.

STRAWSON, P. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Aus dem Englischen von Ernst Michael Lange. Hain: Königstein/Ts, 1981.

ÜBERWEG, F. *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Bonn, 1857.

VAINHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd 2. Hrsg. v. Raymund Schmidt. Stuttgart. Berlin. Leipzig, 1922.

WHITLOCK, G. „Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the untold story“. In: *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, SS. 200-220.

_____ „Examining Nietzsche's 'Time Atom Theory' Fragment from 1873“. In: *Nietzsche-Studien*, 26, 1997, SS. 350-60.

ZITTEL, C. „Wissenschaft“. In: Ottmann, H. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart. Weimar: Metzler, 2000, S. 355 f.

ZUNJIC, S. „Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache“. In: *Nietzsche-Studien*, 16, 1987.

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

Nietzsches Werke:

US: *Vom Ursprung der Sprache*

VPP: *Die vorplatonischen Philosophen*

R: *Darstellung der antiken Rhetorik*

PHG: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*

WL: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*

MA: *Menschliches, Allzumenschliches*

M: *Morgenröthe*

FW: *Die fröhliche Wissenschaft*

Za: *Also sprach Zarathustra*

JGB: *Jenseits von Gut und Böse*

GM: *Zur Genealogie der Moral*

GD: *Götzen-Dämmerung*

EH: *Ecce homo*

N: *Nachgelassene Fragmente*

Kant:

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*