

WERNER STEGMAIER

„ohne Hegel kein Darwin“

Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*

Der Aphorismus 357 ist einer der ausführlichsten und gewichtigsten im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. In ihm klärt Friedrich Nietzsche seine Anschlüsse an die moderne deutsche Philosophie: Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Arthur Schopenhauer, an die er jedoch gerade darin anschließt, worin sie nicht ‚deutsch‘, sondern ‚europäisch‘ sind. Er geht von dem zu seiner Zeit betont deutschen Horizont zu einem neuen, ‚gut‘ europäischen über und damit zugleich zu einem evolutionären Denken auch in der Philosophie. Hier fällt die Bemerkung ‚ohne Hegel kein Darwin‘, die, wenn man so will, positivste Erwähnung Charles Darwins in Nietzsches veröffentlichtem Werk. Ich versuche, sie in einer kontextuellen Interpretation aus dem Zusammenhang deutlich zu machen, in den Nietzsche sie gestellt hat, dem Aphorismus Nr. 357.¹

1. Evolutionäres Philosophieren

Der Text setzt ein mit generellen (‚man‘) Fragen und Zweifeln beim ‚Nachrechnen‘ und ‚Zurechnen‘ der ‚eigentlichen Errungenschaften des philosophischen Gedankens‘, ihrer Zuordnung nach Ober- und Unterbegriffen. Darauf folgt, nach einem Trennungsstrich, die Inszenierung eines persönlichen Entscheidungsprozesses: Nietzsche gibt auf die an-

¹ Zur Methode der kontextuellen Interpretation Werner Stegmaier, *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), englische Übersetzung von Lisa Anderson: *After Montinari. On Nietzsche Philology*, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 38 (Fall 2009), französische Übersetzung von Patrick Wotling: *La philologie et Nietzsche. Lignes directrices pour une philologie adaptée à la philosophie de Nietzsche aujourd'hui*, in: Jean-François Balaudé, Patrick Wotling (Hg.), *L'art de bien lire. Nietzsche et la philologie*, Paris 2010 (im Erscheinen), portugiesische Übersetzung in Vorbereitung; Ders., *Nietzsche im 21. Jahrhundert. Mittel und Ziele einer neuen Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), gekürzt abgedruckt in: *Information Philosophie* 3/09. Im knappen Raum dieses Artikels können nicht alle Nuancen des Aphorismus berücksichtigt werden, und die Interpretation des burlesken dritten Abschnitts, den Nietzsche durch einen Gedankenstrich abtrennt (Absätze macht er in seinen Aphorismen nicht), muss ganz beiseite bleiben. Ich verweise dazu auf meine im Entstehen begriffene Gesamtinterpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*. Bei der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um einen (vorläufigen) Auszug daraus.



stehenden Fragen und Zweifel Antworten aus nachdrücklich eigener Entscheidung („Ja, ohne allen Zweifel“, „Ich glaube nicht“). Er kehrt die eigene Entscheidung hervor, um dann, später, zu jenem „wir“ überzugehen, mit dem er die Leser(innen) in seine eigenen Entscheidungen einzubeziehen pflegt („Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen“). Währenddessen beschleunigt er das Tempo des Textes, wird zugleich ausführlicher, zuletzt, in einem weiteren durch einen Gedankenstrich abgetrennten Abschnitt, ausschweifend und dabei ironisch und zynisch. Nietzsche demonstriert hier exemplarisch, dass er auf Ableitungen und Begründungen aus Ober- und Untersätzen verzichtet und nicht durch konsequente logische Argumentationen, sondern mit seinem eigenen Urteil überzeugen will. Er führt vor, wie sich ihm (scheinbar oder tatsächlich) Fragen stellen, wie ihm (vorläufige) Antworten kommen und wie er sie dann neu in Frage stellt, mit offenem Ausgang auch für ihn selbst, und wie dabei seine Stimmungen wechseln. Er demonstriert, mit einem Wort, ein „evolutionäres Philosophieren“.

Der Aphorismus ist als Beitrag „*Zum alten Probleme: ‚was ist deutsch?‘*“ (KSA, FW, 3, 597) angelegt. Die Frage „Was ist deutsch?“ hatte Richard Wagner gestellt, und er hatte sie, wie er schreibt, erst nach jahrelangen gründlichen Überlegungen beantwortet. Den Schluss, den er aus ihnen zog, teilte er 1878 als sein „letztes Wort im Betreff des angeregten, so traurig ernsten Themas“ in den *Bayreuther Blättern* mit, dem Organ der Bewegung, die sich um ihn gesammelt hatte und die, wie Wagner selbst, für ihren Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus berüchtigt war.² Wagner spricht als Autorität zu seinen Anhängern. Er wollte in seiner Schrift *Was ist deutsch?* nicht bloßer Verehrung des Deutschen Ausdruck geben, sondern erhob den Anspruch, die Bedeutung des Deutschen wissenschaftlich zu untersuchen, nämlich auf geschichtlichem Wege im Anschluss an die „neuesten und gründlichsten Forschungen“ von Jakob Grimm. Tatsächlich ist seine Schrift weit entfernt davon, „vorurteilsfrei“³ zu sein. Sein Duktus ist dem Nietzsches im Aphorismus Nr. 357 in vielem durchaus nah: auch Wagner spricht ganz aus eigenem Recht, führt seine Begriffe gleitend ein, lädt sie schrittweise pathetisch auf, um sie schließlich superlativisch zu übersteigern, auch er versteht seinen Text gekonnt dramaturgisch aufzubauen, auch er personalisiert, auch seine Prosa-Schriften sind, so Nietzsche in einem Notat von 1875, „im Sprechstil, nicht im Schreibstil geschrieben“ (KSA, NF, 8, 221).⁴ Die Antwort, die Wagner am Ende auf die gestellte Frage gibt, ist der Name einer Person: Sebastian Bach.⁵ Bach's Geist sei „der deutsche Geist“, er vor allem andern zeige, „dass das Schöne und Edle nicht um des Vortheils, ja selbst nicht um des Ruhmes und der

² Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, in: *Bayreuther Blätter. Monatsschrift des Bayreuther Patronatsvereines unter Mitwirkung Richard Wagner's redigirt von Hans von Wolzogen*, Zweites Stück, Februar 1878 (vgl. den Hinweis Montinaris in KSA, 14, 180). Wagner hatte, teilt er in einer Vorbemerkung mit, „bei einer neuerlichen Untersuchung“ seiner Papiere ein Manuskript aus dem Jahr 1865 „in zerstückelten Absätzen“ vorgefunden, das er nun auf Wunsch des Herausgebers der *Bayreuther Blätter*, Hans von Wolzogen, „für unsre ferneren Freunde des Patronatsvereins zu übergeben [s]ich bestimmt habe“. Der Gesamtausgabe seiner Schriften (zuerst 1871–1873) habe er die Schrift, der Schwierigkeit des Themas wegen, dennoch nicht „beizugeben [...] getraut“.

³ Ders., ebd., 30 f.

⁴ Nietzsche schätzt auch Wagners Prosaschriften als Versuche ein, „das Erlebniß zu begreifen, in Begriffen abzuhäuten“ (KSA, NF, 8, 222).

⁵ Ohne Johannes: Der Name Sebastian stammt aus dem Griechischen *sebastós*, (verehrungswürdig), der Name Johannes aus dem Hebräischen („Gott ist gnädig“).



*Anerkennung willen in die Welt tritt: und Alles was im Sinne dieser Lehre gewirkt wird, ist ‚deutsch‘, und deshalb ist der Deutsche gross; und nur was in diesem Sinne gewirkt wird, kann zur Grösse Deutschlands führen.“*⁶

In den Mittelpunkt seiner ‚geschichtlichen Untersuchung‘ stellt Wagner darum die Reformation und den ihr folgenden Dreißigjährigen Krieg, der, so sehr er Deutschland verwüstet habe, den ‚deutschen Geist‘ doch auch gestärkt habe, indem er ihn nach innen gewandt, in das „tiefste Innere“, das „innigste Innere“ versenkt habe.⁷ Und dieses „innerlichste Leben des deutschen Geistes“, verkörpert durch Bach, setze es instand, alles „Fremde, ursprünglich ihm Fernliegende, in höchster objektiver Reinheit der Anschauung zu erfassen und sich anzueignen“, mache den Deutschen zur Wiedergebung des Reinmenschlichen fähig.⁸ Das ‚deutsche Wesen‘ ist danach das, das allem Fremden seine Fremdheit nehmen und ihm sein wahres Wesen geben kann, kurz: das Deutsche ist auch das Allgemein-Menschliche. Ursprünglich aber sei es schon dem Wortsinn nach als das „unsrem Boden Entsprössene“ und diesem Boden Treue, kurz die „Urheimath“.⁹ So ist das Allgemein-Menschliche im deutschen Boden beheimatet.

Wagner eröffnet seinen Text im Hauptteil mit einem noch leidlich ‚historisch‘ zu nennenden Abschnitt und schließt ihn mit einem weiter verklärten, im Namen Bachs, „dem einzigen Horte und Neugebärer des deutschen Geistes“¹⁰, ausklingenden Deutschen-Idyll. Dazwischen schiebt er unvermittelt einen Abschnitt über ‚die Juden‘ ein. Sie seien ein „allerfremdartigstes Element“, das in das deutsche Wesen eingedrungen sei.¹¹ Eben weil es das „deutsche Wesen“ sei, „sich auf den weltlichen Vortheil nicht zu verstehen“¹², könne der Jude es ausbeuten, könne er die deutsche Geistesarbeit in seine Hand nehmen und dem Deutschen ein widerwärtiges Zerrbild von sich zurückgeben. Die Juden seien die größte Gefahr für die Deutschen und, weil die Deutschen das Reinmenschliche verträten, nicht nur für sie, sondern für die schönsten Anlagen des menschlichen Geschlechts überhaupt, die durch sie ‚vielleicht für immer ertötet‘ würden. Eben weil der deutsche Geist so offen für alles Fremde sei, sei er durch die Juden einem schmachvollen Untergange geweiht¹³, würde er nicht durch entschiedene Anstrengungen davor bewahrt. Das ‚Gedeihen‘ des wahrhaftigen deutschen Wesens müsse darum das Ziel einer wahrhaft deutsch zu nennenden Politik sein.¹⁴ Wagner grenzt ‚das Deutsche‘ scharf von allem (angeblich) Fremden, um es rein aus sich selbst wachsen zu lassen.

Die Stichworte ‚Rasse‘ und ‚deutsche Seele‘, die Nietzsche zu Beginn des Aphorismus Nr. 357 gebraucht, stammen jedoch nicht aus Wagners Aufsatz *Was ist deutsch?*¹⁵ So

⁶ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, 38.

⁷ Ders., ebd., 37.

⁸ Ders., ebd., 33, 32.

⁹ Ders., ebd., 30.

¹⁰ Ders., ebd., 38.

¹¹ Ders., ebd., 34.

¹² Ders., ebd., 38.

¹³ Ders., ebd., 35.

¹⁴ Ders., ebd., 32.

¹⁵ In den 1937 [!] von Ernst Bücken zusammengestellten *Hauptschriften* Richard Wagners (Richard Wagner, *Die Hauptschriften*, hg. u. eingel. von Ernst Bücken, Leipzig o. J. [1937]) ist Wagners Gebrauch des Rasse-Begriffs auf den scharf antisemitischen Aufsatz *Zur Rassenfrage* und den Aufsatz



sehr Nietzsche mit dem Reiz solcher Reizworte gespielt haben mag: ‚Rasse‘ hat bei ihm nicht schon einen rassistischen Sinn.¹⁶ Der Rassen-Diskurs war gängig zu seiner Zeit, und nicht jeder Gebrauch des Begriffs ‚Rasse‘ war schon rassistisch. Nietzsche unterscheidet, besonders in *Jenseits von Gut und Böse*, mit Vorliebe auch die Völker Europas als Rassen, spricht hier von „lateinischen Rassen“ (KSA, JGB, 5, 69), von „arbeitsamen Rassen“ (ebd., 110), einer „Rasse von ehemaligen Puritanern“ (ebd., 164) und selbst von „philosophischer Rasse“ (ebd., 195), und im 357. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt er weiter unten, „der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus“ sei „ein gesamt-europäisches Ereigniss, an dem alle Rassen ihren Antheil von Verdienst und Ehre haben sollen“ (KSA, FW, 3, 599) Diese europäischen Rassen könnten „verliebt und lüstern nach fremden Rassen“ sein (KSA, JGB, 5, 191), und die „europäische Rasse“ als ganze (ebd., 82) sei zumal nach der „demokratischen Vermengung der Stände und Rassen“ (ebd., 158) eine bunte „Rassenmischung“ (ebd., 136) geworden. Und hier wiederum ist für Nietzsche das deutsche Volk paradigmatisch, als „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor-arischen Elementes, als ‚Volk der Mitte‘ in jedem Verstande“. So seien „die Deutschen unfassbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher, als es andere Völker sich selber sind“, – und eben darum seien gerade sie es, die ein Rasse-Problem hätten: „Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage ‚was ist deutsch?‘ niemals ausstirbt“ (ebd., 184 f.). Nietzsche will ‚das Deutsche‘ im Gegensatz zu Wagner gerade dem Fremden ausgesetzt und es dadurch immer neu in Frage gestellt sehen. Im Hinblick auf die Juden aber hält er sich mit dem Begriff ‚Rasse‘ auffällig zurück, eben weil er gegen sie rassistisch gebraucht wurde, oder er gebraucht den Rasse-Begriff hier gegen den Trend: „Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zähste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt“ (ebd., 193). Er tritt in allem gegen Wagners antisemitischen und antievolutionären Rassismus an.

Mit der Rede von der „deutschen Seele“ oder der „griechischen Seele“ (beide in Anführungszeichen) versucht er charakteristische Wertungen, Einstellungen, Stimmungen zu fassen. Sie bleibt unvermeidlich diffus, und Nietzsche behandelt sie auch so, stellt sie sogleich in Frage („Dürfen wir sagen“). Und selbst wenn „die eigentlichen Errungenschaften des philosophischen Gedankens [...], welche deutschen Köpfen verdankt werden [,] in irgend einem erlaubten Sinne auch noch der ganzen Rasse zu Gute zu rech-

Heldentum und Christentum beschränkt, beide wie *Was ist deutsch?* aus der Bayreuther Zeit. In *Zur Rassenfrage* erörtert Wagner das Thema, ob eher reine oder gemischte Rassen ‚große Charaktere‘ hervorbringen. Danach ist „der Jude das erstaunlichste Beispiel von Rassenkonsistenz, welches die Weltgeschichte noch je geliefert hat [...]: er vermische sich männlich oder weiblich mit den ihm fremdartigsten Rassen, immer kommt ein Jude wieder zutage“ (425). Der „deutschen Rasse“ dagegen gehe ein solcher „reiner Rasseninstinkt“ ab (426), sie fühle sich auch „nicht mehr als eine Rasse, als eine Abart der Menschheit, sondern als einen Urstamm der Menschheit selbst“ (427). In der zweiten Abhandlung erörtert er in engem Anschluss an Josef Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855), einem Hauptwerk des Rassismus (jedoch keines gegen die Juden gerichteten Rassismus), den „Verderb der weißen Rasse“ (431). In seinem antisemitischen Pamphlet *Das Judentum in der Musik* von 1850, Ausdruck seines „unüberwindlichen Widerwillens gegen jüdisches Wesen“ (134), verwendet Wagner den Rassebegriff noch nicht.

¹⁶ Der genaue philologische Nachweis bei Gerd Schank, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche. *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 44, Berlin, New York 2000.



nen‘ wären, so wie ‚wir etwa Plato’s Ideomanie, seinen fast religiösen Formen-Wahnsinn zugleich als ein Ereigniss und Zeugniß der ‚griechischen Seele‘ zu nehmen gewohnt sind“ (KSA, FW, 3, 597), könnten sie noch immer die „Ausnahme“ (ebd.) und nicht die Regel und also, was ‚das Deutsche‘ betrifft, wenig aussagekräftig sein. Dennoch betrachtet Nietzsche die Frage, Wagners Frage, nicht als abwegig. Bestimmte Traditionen eines Volkes könnten in kennzeichnenden „Symptom[en]“ (ebd.) zum Ausdruck kommen, die dann freilich ganz unterschiedlich gedeutet werden können.

In der neuen Vorrede zur *Morgenröthe*, die zu derselben Zeit wie das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* entsteht, gebraucht Nietzsche das Stichwort ‚deutsche Seele‘ ohne Anführungszeichen. Er charakterisiert diese deutsche Seele dort durch den Hang zur paradoxen Logik des Glaubens, des „credo quia absurdum est“ (ich glaube, weil es unvernünftig ist), den er bei Hegel wiederfindet und der sich in ganz Europa durchgesetzt habe: „aber auch heute noch, ein Jahrtausend später, wittern wir Deutschen von heute, späte Deutsche in jedem Betrachte – Etwas von Wahrheit, von *Möglichkeit* der Wahrheit hinter dem berühmten realdialektischen Grund-Satze, mit welchem Hegel seiner Zeit dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf –, der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend“ –: wir sind eben, sogar bis in die Logik hinein, Pessimisten“ (KSA, M, 3, 15).

1885 hat er eine Schrift mit dem Titel **Pfeile. Gedanken über und gegen die deutsche Seele** (KSA, NF, 11, 474) erwogen, in *Jenseits von Gut und Böse* widmet er der ‚deutschen Seele‘ (ebenfalls ohne Anführungszeichen) und ihrer vermeintlichen Tiefe einen langen ironischen Kommentar – und führt Hegel und Wagner im Zeichen der ‚Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele‘ zusammen: „Die Ausländer stehen erstaunt und angezogen vor den Räthseln, die ihnen die Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele aufgibt (welche Hegel in System gebracht, Richard Wagner zuletzt noch in Musik gesetzt hat)“ (KSA, JGB, 5, 185).

Wenn überhaupt von einem deutschen Nationalcharakter die Rede sein kann, bleibt er rätselhaft und nichts, worauf man einen deutschen Nationalismus gründen könnte. Nietzsche sah gerade im „Nationalitäts-Wahnsinn“ (ebd., 201) die größte Gefahr für Europa, und die Gefahr schien ihm nach Otto von Bismarcks Sieg über Frankreich und der Gründung des neuen Deutschen Reiches am stärksten von seiner eigenen Nation, von den Deutschen auszugehen. So müsste die Umorientierung gerade in Deutschland beginnen. Und das heißt für Nietzsche, dass gerade die Deutschen sich ‚entdeutschen‘ müssten. Im II. Band von *Menschliches, Allzumenschliches*, kurz nach dem Erscheinen von Wagners Abhandlung *Was ist deutsch?*, hatte Nietzsche darauf gedrängt, dass Nationalcharaktere, wenn es so etwas gibt, sich in jedem Fall wandeln und auch wandeln sollen. Sie könnten „nur der Unterschied verschiedener *Culturstufen* und zum geringsten Theile etwas Bleibendes (und auch diess nicht in einem strengen Sinne)“ sein; wer „an der Cultur arbeitet“, werde „die theoretische Frage: was ist deutsch? sofort durch die Gegenfrage verbessern: ‚was ist *jetzt* deutsch?‘ – und jeder gute Deutsche wird sie practisch, gerade durch Ueberwindung seiner deutschen Eigenschaften, lösen. Wenn nämlich ein Volk vorwärts geht und wächst, so sprengt es jedesmal den Gürtel, der ihm bis dahin sein *nationales* Ansehen gab: bleibt es bestehen, verkümmert es, so schliesst sich ein neuer Gürtel um seine Seele; die immer härter werdende Kruste baut gleichsam ein Gefängniß herum, dessen Mauern immer wachsen. Hat ein Volk also sehr viel Festes, so ist diess ein Beweis, dass es verstei-



nern will, und ganz und gar Monument werden möchte: wie es von einem bestimmten Zeitpunkte an das Aegyptertum war. Der also, welcher den Deutschen wohl will, mag für seinen Theil zusehen, wie er immer mehr aus dem, was deutsch ist, hinauswachse. *Die Wendung zum Undeutschen* ist desshalb immer das Kennzeichen der Tüchtigen unseres Volkes gewesen“ (KSA, VM, 2, 511 f.).

Indem der gute Deutsche das Deutsche der immer ungewissen Auseinandersetzung mit dem Fremden aussetzen will, stellt er sich als Deutscher der Evolution.¹⁷ Aus dem negativ bestimmten ‚Undeutschen‘ wird im Aphorismus Nr. 357 der *Fröhlichen Wissenschaft* das positiv bestimmte ‚Europäische‘. Die Überwindung des Deutschen zum Europäischen aber erwartete Nietzsche nun nicht mehr von der Kunst und von der Politik, sondern von der Philosophie.

2. Begrenzte Horizonte:

Das Deutsche und das Europäische der Philosophie

So lautet die Frage nun: „waren die deutschen Philosophen wirklich – philosophische *Deutsche*?“ (KSA, FW, 3, 598). Nietzsche nennt drei Fälle von Deutschen, die bisher am stärksten zur europäischen Philosophie beigetragen hätten: Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, später, als ‚Frage‘, einen vierten: Arthur Schopenhauer. Wenn Leibniz und Kant die bedeutendsten deutschen Philosophen der Aufklärung, Hegel der wirkungsvollste unter den Deutschen Idealisten und Schopenhauer der (bis dahin) massivste Kritiker des Deutschen Idealismus war, so hatte, wie Nietzsche sich vorbereitend notierte, Deutschland in ihnen „den ganzen Kreis origineller Gedanken ausgedacht“ (KSA, NF, 12, 69). Auf die vier Philosophen bezieht sich Nietzsche, neben den griechischen, auch sonst am häufigsten und schließt am stärksten an sie an. Ihre „Errungenschaften des philosophischen Gedankens“ (KSA, FW, 3, 597) führen auf seine eigenen – und die Darwins hin.

‚Errungenschaft‘ ist ein für Nietzsche überraschendes Wort, zumal in einem evoluti-onären Kontext. Es klingt seinerseits hegelisch nach „Fortschritt der Menschheit“ (KSA, NF, 12, 162) auf ein vorgegebenes Ziel hin, der schrittweise zu erkämpfen und festzuhalten sei; seit Nietzsches Zeit wurde es gerne von sozialistischen Vorkämpfern gebraucht. Nietzsche verbindet es wie sie mit schwer erkämpften Überwindungen: er jedoch, ohne eine gewisse Zukunft in Aussicht zu stellen. Eine Errungenschaft ist in Nietzsches Sprachgebrauch etwas, das man sich mühsam und unter Umständen ‚mit dem höchsten Wagniß‘, also unter Nöten erkämpft hat und das man deshalb nicht wieder fahren lassen, sondern nun festhalten will. Das kann von Einzelnen ebenso wie vom Menschen überhaupt oder der Menschheit im ganzen gelten (KSA, BA, 1, 691; KSA, NF, 8, 164; KSA,

¹⁷ In der IV. *Unzeitgemässen Betrachtung* hatte Nietzsche noch den vergeblichen Versuch gemacht, Wagner selbst über ‚das Deutsche‘ hinauszuhoben: „Seine Gedanken sind wie die jedes guten und grossen Deutschen *überdeutsch* und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen. / *Aber zu Menschen der Zukunft*“ (KSA, WB, 1, 505). Mit ‚überdeutsch‘ war ‚nicht national‘ gemeint: „der Gedanke seines Kunstwerkes ist, wie der Gedanke jedes guten Deutschen, *überdeutsch* und nicht national: wie seine Reformation“ (KSA, NF, 8, 274).



NF, 9, 86).¹⁸ Eine philosophische Errungenschaft ist dann ein Sieg über oder die Selbstüberwindung einer Überzeugung, die das Denken bisher beherrscht hat¹⁹, und, sofern das Denken am stärksten von ‚moralischen‘ Überzeugungen beherrscht wird, ein Sieg über das ‚Gewissen‘. Den Begriff Gewissen gebraucht Nietzsche im Aphorismus Nr. 357 acht Mal. Einsichten, die sich gegen das Gewissen durchsetzen müssen, sind nach Nietzsche die schwersten, und er führt den Aphorismus auf einen ‚endlich und schwer errungenen Sieg des europäischen Gewissens‘ hinaus.

2a. Leibniz: „die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung“ (KSA, FW, 3, 598)

Sein Auftakt ist also „Leibnizens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen Alles, was bis zu ihm philosophiert hatte, Recht bekam, – dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, *nicht* deren nothwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und *bei weitem nicht sie selbst*“ (ebd.). Die Tiefe dieses Gedankens sei „auch heute noch nicht ausgeschöpft“ (ebd.). Leibniz habe in der Frage des Bewusstseins oder, wie Nietzsche vorsichtiger sagt: der *Bewusstheit*, eine „Umdrehung des Augenscheins“ (ebd.) vollzogen – bei etwas, was gerade nicht zu sehen ist und an das die Moderne doch so gründlich geglaubt hat, dass sie es zu einem metaphysischen Dogma machte. Während René Descartes, weil er zwar an allem Sein zweifeln konnte, nicht aber am Denken, sofern es auch denkt, wenn es an sich zweifelt, das Denken als besonderes und allein gewisses ‚Sein‘, als bleibendes Bewusst-Sein betrachtete, dem, wie den Dingen, wechselnde und zufällige Zustände oder Akzidentien, nämlich Vorstellungen (ideae) zukämen, nahm Leibniz die Bewusstheit umgekehrt nur als Akzidens, als vorübergehenden ‚Zustand‘ der Vorstellung an. Die Vorstellung als solche aber oder, wie er sie nannte, ‚Perception‘, war für ihn weiterhin ein ‚état passager‘²⁰, also ein ‚vorübergehender Zustand‘. In ihm nimmt die Monade, die Leibniz als bloße Perspektive bestimmte, die übrige Welt aus eben dieser Perspektive wahr. Die Welt wird zu einem Phänomen in vielfältigen Perspektiven: nicht erst Nietzsche, schon Leibniz hat damit einen „Phänomenalismus und Perspektivismus“ konzipiert (ebd., 593).²¹ Und auch er verband ihn mit dem Begriff des Begehrens oder Wil-

¹⁸ Auch KSA, HL, 1, 317; KSA, MA-I. 2, 46, 206; KSA, NF, 8, 421. Im öffentlichen Werk spricht Nietzsche betont von den Errungenschaften Einzelner, darunter auch seinen eigenen. Vgl. KSA, GM, 5, 293 („ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt.“) und KSA, EH, 6, 259 („Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss *folgt* aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich“). Zu den Errungenschaften der Menschheit oder des Menschen vgl. KSA, GM, 5, 313, 343, 402, zu denen des „jüdischen Volkes“ KSA, AC, 6, 198 („die mühsam errungene *letzte* Möglichkeit, übrig zu bleiben“).

¹⁹ Schon KSA, GT, 1, 118: „Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit *Kant's* und *Schopenhauer's* ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Cultur ist.“

²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, [Monadologie], § 14, in: Ders., *Die philosophischen Schriften*, hg. von Carl Immanuel Gerhardt [G], Bd. 6, Berlin 1885, Nachdruck Hildesheim 1965, 608.

²¹ Friedrich Kaulbach, *Nietzsche und der monadologische Gedanke*, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979).



lens, der „*Appetition*“.²² Weil die Veränderungen ihrer Zustände von den Veränderungen der Welt im übrigen abhängen, ist die Monade bestrebt, „ganz zur ganzen Perzeption zu kommen“, also möglichst viel von der Welt zu erfassen und dazu ihre Perspektive zu erweitern. Beides, Perzeption und Appetition, setzt, wie Leibniz den Cartesianern entgegenhält, nicht schon ein Bewusstsein voraus. Andernfalls müsste man Tieren (und umso mehr allem übrigen) Perzeptionen und Appetitionen absprechen und sie (wie Descartes es tat) zu mechanischen Maschinen machen. Was wir Bewusstsein nennen (*conscience*), ist stattdessen seinerseits nur ein besonderer und zeitweiliger Zustand von Perzeptionen, eine Perzeption von Perzeptionen oder Vorstellung von Vorstellungen, die Leibniz „*Apperception*“ nennt.²³ Es ist Bewusstheit auf Zeit.

2b. Kant: „*ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff ‚Causalität‘ schrieb*“ (ebd.)

Nietzsche lässt hier beiseite, dass Leibniz' Phänomenalismus und Perspektivismus nur aufgrund einer Metaphysik, der Annahme einer durch Gott ‚prästabilierten‘ Ordnung der Welt, möglich wurde, mit der Kant dann brach. Nach einem Notat von 1884 erschien Nietzsche Leibniz dennoch „interessanter als Kant – typisch *deutsch*: gutmüthig, voll edler Worte, listig, geschmeidig, schmiegsam, ein Vermittler (zwischen Christenthum und der mechanistischen Weltansicht), ungeheuer verwegen für sich, verborgen unter einer Maske und höfisch-zudringlich, anscheinend bescheiden“ (KSA, NF, 11, 215).

Kant aber achtete er eben dafür, dass er über Leibniz' verführerische Metaphysik „hinwegkam und das Beste vom vorigen Jahrhundert, den Sensualismus festhielt“ (ebd., 459). Er hat sich mit Kant oft und scharf auseinandergesetzt²⁴, seiner Philosophie aber auch ganz neue Seiten abgewonnen.²⁵ Innerhalb des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* erwähnt er Kant nur hier (noch einmal beiläufig als Vertreter seines Zeitalters, ebd.

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, § 15, G VI 609.

²³ Ders., ebd., § 14, G VI 608. Den Begriff ‚*accidens*‘ verwendet Leibniz hier jedoch nicht.

²⁴ Zuletzt Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana, Chicago 2002, R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford 2003, Mattia Riccardi, „*Der faule Fleck des Kantischen Criticismus*.“ *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel 2009.

²⁵ Vor allem Friedrich Kaulbach und Josef Simon haben aus Nietzsches kritischem Verhältnis zu Kant sowohl Nietzsche als auch Kant neu zu verstehen gelehrt (Friedrich Kaulbach, *Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche*, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Würzburg 1985; Ders., *Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10.2 (1985); Ders., *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990; Josef Simon, *Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik*, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989); Ders., *Aufklärung im Denken Nietzsches*, in: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989; Ders., *Das neue Nietzsche-Bild*, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992); Ders., *Moral bei Kant und Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000). Kritisch gegen Nietzsche bleibt Gerd-Günther Grau, *Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant*, in: Günter Abel, Jörg Salquarda (Hg.), *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York 1989.



619). Wenn er bei Leibniz eine ‚unvergleichliche Einsicht‘ findet, so bei Kant ein ‚ungeheures Fragezeichen‘. Er versteht ihn entgegen dem Trend des 19. Jahrhunderts nicht als Erkenntnistheoretiker, nicht als einen, der endlich eine positive und haltbare Theorie der wissenschaftlichen und alltäglichen Erkenntnis geliefert hätte.²⁶ Statt dessen setzt er auf das Moment der Kritik, der „vorsichtig[en] Grenzabsteckung“, die Kant mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* eingeleitet hatte und mit der man „auch jetzt noch nicht [...] fertig geworden“ sei. Auch Nietzsche selbst nicht.²⁷ Kant hatte, gegenüber Leibniz, mit „resolute[n] Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen“ (KSA, GM, 5, 364) einen kritischen Phänomenalismus und Perspektivismus entwickelt, in dessen Zentrum in der Tat der „Begriff ‚Causalität‘“ (KSA, FW, 3, 598) stand, hatte gegen David Humes skeptische Intervention die Kausalität der Natur wieder denkbar gemacht, nun jedoch unter Bedingungen, mit Beschränkungen. Die Kategorie der Kausalität sollte danach zwar brauchbar sein, aber nur als Form unseres, des menschlichen Verstandes für die begriffliche Fassung von Affekten unserer Sinnlichkeit. Zu beiden sind Alternativen denkbar, seien es tierische, seien es göttliche. Und die Affekte der Sinnlichkeit sind nicht nur der ‚Inhalt‘ der ‚Formen‘ des Verstandes, sondern auch der Auslöser, der ihn und seine Kategorien überhaupt ins Spiel bringt. Das Denken als „die Handlung, gegebene Anschauung“ durch Begriffe „auf einen Gegenstand zu beziehen“²⁸, kommt so, wie die Bewusstheit für Leibniz, nur gelegentlich ins Spiel, durch eine Deutung, zu der wiederum alternative denkbar sind: ein Gegenstand kann als Substanz oder als Ursache oder als Pol einer Wechselwirkung begriffen werden, es stehen stets drei Kategorien zur Wahl.²⁹ Welche auch gewählt wird, sie wird immer nur eine ‚Simplifikation‘ eines weit komplexeren Geschehens, einer „unsäglich anders complicirt[en]“ Wirklichkeit sein (KSA, NF, 11, 505; KSA, 12, 369) und auch die Begriffe, die zu dieser Vereinfachung gebraucht werden, stehen nach Kant selbst, soweit sie nicht mathematisch definiert sind, ‚niemals zwischen sicheren Grenzen‘, die apriorischen ebenso wie die empirischen. Denn jeder Begriff kann, „so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten [...]“, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß gemacht werden.“³⁰ Kant hat mit seinem kritischen Phänomenalismus und Perspektivismus bereits gesehen und hingenommen, dass gegebene Begriffe, soweit sie für die Erfahrung

²⁶ Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1986.

²⁷ Werner Stegmaier, *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘*, in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar*, Berlin 2004.

²⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 247 / B 304.

²⁹ Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin, New York 2003, 151, 157.

³⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 728 f. / B 756 f.; Josef Simon, *Begriff und Beispiel. Zur Aporie einer Philosophie und Systematik der Wissenschaften, dargestellt am Wissenschaftsbegriff Kants*, in: *Kant-Studien* 62 (1971).



brauchbar sein sollen, in der Erfahrung unvermeidlich in Bewegung bleiben, er hat die Evolution denkbar gemacht, wiewohl ihm noch die Beispiele dafür fehlten.³¹

2c. Hegel: „ohne Hegel kein Darwin“ (KSA, FW, 3, 598)

In seinem Dreischritt lässt Nietzsche auf Leibniz' ‚unvergleichliche Einsicht‘ und Kants ‚ungeheures Fragezeichen‘, den erstaunlichen Griff Hegels folgen – die Einsicht in das zeitweilige Auftreten der Bewusstheit hat auch den Sinn einer definitiven Festlegung von Begriffen der Natur fraglich gemacht und dadurch einen neuen Zugriff auf den Begriff überhaupt, den Begriff des Begriffs, herausgefordert, der dessen Veränderlichkeit, seine ‚Bewegung‘ einschließt. Auch zu Hegel fasst Nietzsche sich hier äußerst kurz, auch sein eigener Griff ist hier wieder erstaunlich, auch Hegel liest er gegen den Strich, auch hier nicht unangemessen.³²

Hegels Philosophie beherrschte die Gemüter (und die Lehrstühle) in Deutschland bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts hinein. Dadurch, dass Hegel die ‚Bewegung‘ oder ‚Entwicklung‘, des Begriffs‘ gelehrt hatte, in einem ‚System‘, das sich in einem ‚notwendigen Fortgang‘ schließt und dabei wiederum seinen Anfang ‚notwendig‘ macht, und in seiner Geschichte der Philosophie und seiner Philosophie der Geschichte zeigen konnte, dass die Bewegung sich auch zeitlich so vollzog, hat er sicherlich „die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformiert“ (ebd.), zur Bereitschaft, auch Darwins Evolutionstheorie zu folgen.³³ Wo Hegel von Begriffen der ‚Wissenschaft

³¹ Werner Stegmaier, *Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie*, in: Hubertus Busche, George Heffernan, Dieter Lohmar (Hg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit. Festschrift für Gerhart Schmidt zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1990.

³² Zum Verhältnis von Hegels und Nietzsches Denken: Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin, New York 1985, 88–99; Werner Stegmaier, *Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem*, in: *Hegel-Studien*, 20 (1985); Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge 1986; Ders., *Nietzsches Hegel-Bild*, in: *Hegel-Studien*, 25 (1990); Werner Stegmaier, *Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems*, in: Mihailo Djurić, Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992; Ders., *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart*, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997 [ersch. 1998]); Ders., *Denken des Denkens in der Zeit. Neuerscheinungen zum Hegel-Nietzsche-Problem*, in: *Hegel-Studien* 35 (2000 [erschienen 2002]); Ders., *Die Substanz muss Fluktanz werden. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik*, in: *Berliner Debatte Initial* 12. 4. (2001), Themenheft *Unaufhörliche Dialektik*; Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge 2002; Elliot T. Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture, Agency*, Cambridge, Mass., London 2000; Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris 2004, dazu die Sammelbesprechung von Patrick Wotling, *Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis*, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005).

³³ Bei allen historischen Fraglichkeiten kommt der renommierteste Theoretiker und Historiker der Evolutionsbiologie im 20. Jahrhundert, Ernst Mayr (*Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, übers. von Karin de Sousa Ferreira, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo 1984, 104 ff.) zu dem Schluss, „dass die Formulierung von Darwins Forschungsprogramm von der Philosophie beeinflusst war“. Der Hauptweg zu Darwin ist auch für ihn (bzw. Maurice Mandelbaum, auf den er verweist) Hegels ‚Historizismus‘. Wie Nietzsche bestreitet auch Mayr, dass es sich beim Evolutionsdenken um etwas spezifisch Deutsches handle.



der Logik‘ sprach, musste man nur ‚Artbegriffe‘ einsetzen, die „sich *aus einander* entwickeln“ (ebd.), freilich mit einem entscheidenden Abstrich: in der Evolution der biologischen Arten konnte gerade nicht mehr von einem ‚notwendigen Fortgang‘ und darum auch nicht mehr von einem ‚System‘ die Rede sein. Die Bewegung des Begriffs musste darum ganz neu gedacht werden. Während Kant sie als denkbar gelten ließ, wandte sich Hegel selbst entschieden schon gegen die Lamarckschen Anfänge der Evolutionstheorie.³⁴ Es war Nietzsche, der die entscheidende philosophische Konsequenz aus Darwins Evolutionsgedanken zog. Darwins Evolutionsgedanke bestätigte ihn in seinem Heraklitismus, zu dem er sich früh entschieden und bekannt hatte: „Die Ordnung in der Welt, das mühsamste und langsamste Resultat entsetzlicher Evolutionen als Wesen der Welt begriffen – Heraklit!“ (KSA, NF, 7, 459).

In der Zeit, als er *Jenseits von Gut und Böse* und das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* vorbereitete (beide Werke erwähnen Heraklit nicht), hielt er noch einmal fest: „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. Dies ist der große Umschwung. Lamarck und Hegel – Darwin ist nur eine Nachwirkung. Die Denkweise *Heraklit's* und *Empedokles*‘ ist wieder erstanden. Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* ‚reiner Geist‘ nicht überwunden: wir aber – –“ (KSA, NF, 11, 442; ebd., 613). Im veröffentlichten Aphorismus lässt er Jean Baptiste Lamarck zurück und nennt nur noch Darwin.

Darwin hatte in der Biologie vorbereitet, was Nietzsche zum philosophischen Prinzip machte: dass wir nicht mehr von irgendeinem Allgemeinen, sondern von Individuen ausgehen müssen. Individuen lassen sich am einfachsten dadurch bestimmen, dass sie anders als alle andern Individuen sind. Das Prinzip der Darwinschen Evolutionstheorie aber ist eben dies, dass Individuen mit Individuen unter immer anderen Bedingungen immer andere Individuen zeugen, ohne dass ihnen, wie Aristoteles es noch konzipiert hatte, eine Form oder ein ‚Artbegriff‘ (*morphé, eídos*) vorausginge und sie dabei leitete.³⁵ Nach Darwin füllen die Individuen, die geboren werden und sterben, keine gemeinsame Form aus, die immer bleibt, sondern bilden ‚Gruppen von Varietäten‘ oder ‚Populationen‘, in denen sie sich miteinander forzeugen und dabei mit der Zeit das, was als ihre ‚Art‘ erscheint, verändern – je nachdem, wie stark sich die Bedingungen ändern, unter denen sie leben. Was Sein war, wird nun Schein. Wenn Aristoteles seinen Begriff des Begriffs in Anmesung an die (scheinbar) immer gleich sich wiederholende Fortzeugung der biologischen Arten durch ihre Exemplare bildete, so Nietzsche seinen Begriff des Begriffs an die (nach Darwin) immer andere Individuen hervorbringende Evolution. Wenn Aristoteles von einer einzigen und immer gleichen Logik ausging, so ist Nietzsche nicht mehr „geneigt [...] einzuräumen, dass sie die Logik an sich, die einzige Art Logik sei (wir möchten vielmehr uns überreden, dass sie nur ein Spezialfall sei, und vielleicht einer der wunderlichsten und dümsten –)“ (KSA, FW, 3, 599). Wenn die Philosophie mit Aristoteles, gestützt auf das logische Denken Zeitfestes zu begründen versuchte, überlässt Nietzsche auch das logische Denken der Zeit. Die aristotelische ‚Form‘ wird, wie Nietzsche im

³⁴ Werner Stegmaier, *Die Zeitlichkeit des Lebendigen*.

³⁵ Vgl. KSA, DS, 1, 196, wo Nietzsche in seiner Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauss daran erinnert, „dass an dem Gesetz der individuellen Verschiedenheit die ganze Entwicklung des Menschen von der Thierstufe bis hinauf zur Höhe des Kulturphilisters hängt“.



Herzstück von *Zur Genealogie der Moral*, im Abschnitt zur Verzeitlichung des Denkens (KSA, GM, 5, 315), formulierte, flüssig, und der ‚Sinn‘ wird es „noch mehr“.³⁶

In der *Fröhlichen Wissenschaft* ist Darwins Evolutionstheorie von Anfang an präsent (KSA, FW, 3, 369 ff.), der Darwinismus wird aber auch kritisiert, fast geschmäht (ebd., 585). Nietzsches kritische Stellungnahmen zum Darwinismus, die er später noch verschärfte, insbesondere im *Anti-Darwin* überschriebenen Aphorismus der *Götzen-Dämmerung* (KSA, GD, 6, 120), haben Nietzsche immer wieder als Gegner von Darwins Evolutionstheorie erscheinen lassen.³⁷ Das ist nicht haltbar.³⁸ Nietzsche hat, wie viele seiner Zeitgenossen, den Darwinismus nicht geradewegs übernommen, zumal die Theorie zunächst noch viele Fragen offen ließ. Dazu gehörte insbesondere die, ob Individuen ihren Nachkommen biologisch auch erworbene Eigenschaften vererben, wie Lamarck angenommen hatte, oder nur angeborene Eigenschaften. Sie wurde erst um die Wende zum 20. Jahrhundert durch die (erst dann entsprechend beachteten) aus Kreuzungsexperimenten abgeleiteten Vererbungsgesetze Gregor Mendels, durch Wilhelm Roux' und August Weismanns Nachweis der Chromosomen als Träger der Erbsubstanz und die daran anschließende Genetik entschieden – zugunsten der angeborenen Eigenschaften. So wurden Ergänzungen der Evolutionstheorie durch ‚Formgesetze‘ überflüssig, die erklären sollten, was die bloße Evolution durch Variation und Selektion nicht hinreichend erklären zu können schien, die Beobachtung, dass es immer wieder in vergleichsweise kurzer Zeit zu hochkomplexen Entwicklungen kommen konnte. Doch schon Darwin hatte richtig gesehen, dass Merkmale sich häufig gekoppelt verändern (‚Korrelation des Wachstums‘), so dass der Anschein ‚geprägter‘ Formen entstehen konnte. Darauf hatte bereits Friedrich Albert Lange in seiner *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* hingewiesen, einer von Nietzsches wichtigsten Quellen.³⁹ Auf Darwins Evolutionsgedanken war Nietzsche aber auch schon durch Schopenhauer⁴⁰ und durch Ralph

³⁶ Werner Stegmaier, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation*, Darmstadt 1994, 70–88.

³⁷ Zuletzt Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002, dazu die Rezension von Martin Stingelin in *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 507 ff., 512 f., die erhebliche Versäumnisse Moores aufzeigt.

³⁸ Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, Berlin, New York 2003; John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford u. a. 2004; Michael Skowron, *Nietzsches „Anti-Darwinismus“*, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008).

³⁹ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (zuerst 1866, in 2., stark erweiterter Aufl. 1875), Neudruck, hg. und eingel. v. Alfred Schmidt, 2 Bde., Frankfurt/M. 1974; Zitate nach dieser Ausgabe; Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 237; zu Parallelen und Abweichungen zwischen Langes und Nietzsches Werk: George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin, New York 1983.

⁴⁰ Arthur O. Lovejoy, *Schopenhauer as an Evolutionist*, in: Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus Jr. (Hg.), *Forerunners of Darwin: 1745–1859*, Baltimore 1968, Kap. 14; Maurice Mandelbaum, *The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology*, in: Michael Fox (Hg.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Sussex 1980; Klaus Rohde, *Arthur Schopenhauer, Vorgänger Darwins? Schopenhauer über die Evolution und ihre Lamarcksche Erklärung, Entstehung des Menschen, Überbevölkerung, Entstehung des Lebens auf anderen Planeten*, <http://knol.google.com/k/arthur-schopenhauer-vorg%C3%A4nger-darwins#> (zuletzt bearbeitet 2009).



Waldo Emerson⁴¹ vorbereitet, vor allem aber durch Empedokles, auf den auch Lange immer wieder verweist.⁴²

Lange blieb im damals lebhaften Streit um den ‚Darwinismus‘ für kritische Einwände gegen ihn offen⁴³, verteidigte ihn (besonders in ausführlichen Zusätzen der 2. Auflage) jedoch entschieden gegen ‚teleologische‘ Prinzipien, die gegen ihn geltend gemacht wurden, zumal wenn sie auf „metaphysische“ oder „mystische“ Kräfte rekurrierten.⁴⁴ Schon er betrachtete Darwins Evolutionsgedanken als tiefgreifende Errungenschaft auch für die Philosophie: er wecke endlich aus dem ‚dogmatischen Schlummer‘ des ‚krassen Aberglaubens‘ an konstante Arten von Lebewesen, der ebenso das jüdisch-christliche wie das metaphysische Denken beherrscht habe. Vorerst bedürfe es freilich noch der Bestätigung der Evolutionstheorie durch Experimente⁴⁵ und der Erschließung der ‚chemischen‘ Grundlagen der Vererbungsmechanismen, die Lange richtig in der Differenzierung und Rekombination von Kohlenstoffverbindungen vermutete⁴⁶, die erst nach der Entwicklung neuer mikroskopischer Methoden aufzuschlüsseln seien.⁴⁷ Soweit es hier zu spontanen Formbildungen (in aktuellen Begriffen zu biologischer Selbstorganisation oder Autopoiesis) komme, spreche das gegen einen „reinen“ oder „extremen Darwinismus“, darum aber nicht schon für eine neue „falsche Teleologie“⁴⁸, die auch und gerade Kant nicht geteilt habe.⁴⁹ Wenn Kant gleichwohl eine teleologische Heuristik entworfen habe, sei damit „Darwin nicht getroffen, da er sich an die Auswahl des Nützlichen unter den spontan hervortretenden Variationen hält; seine Lehre wird nur ergänzt, insofern anzunehmen ist, dass der Kreis der möglichen Variationen von einem allgemeinen Entwicklungsgesetze bedingt wird.“ Der „Wettbewerb um das Dasein“ sei „eben nicht nur Theorie, sondern erwiesene Tatsache“.⁵⁰ „Selbst die großen Entdeckungen und Erfindungen, welche die Grundlagen der höheren Kultur und des geistigen Fortschritts bilden, unterliegen noch jenem allgemeinen Gesetze der Erhaltung des Stärksten, während sie gleichzeitig mit den feinsten Methoden der Wissenschaft und Kunst geprüft werden.“⁵¹

Wie Lange hat auch Nietzsche die Einwände gegen Darwins Evolutionsgedanken ernst genommen, insbesondere die der Zellbiologen Carl von Nägeli, Wilhelm Roux und William H. Rolph⁵², die zugleich seinem Gedanken des Willens zur Macht entgegenzukommen schienen, und andererseits vor einer Beschränkung der ‚Prinzipien‘ der

⁴¹ George J. Stack, *Nietzsche and Emerson*, Ohio UP 1993.

⁴² Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. 2, 692, 705, 719. Zu weiteren möglichen Quellen: Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte*; auch eine persönliche Begegnung mit Darwin lag im Bereich des Möglichen (249 f.).

⁴³ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. 2, 685–752.

⁴⁴ Ders., ebd., 709, 717.

⁴⁵ Ders., ebd., 686, 688.

⁴⁶ Ders., ebd., 710.

⁴⁷ Ders., ebd., 713 f.

⁴⁸ Ders., ebd., 712, 715, 717.

⁴⁹ Ders., m 3bd., 720 f.

⁵⁰ Ders., ebd., 711, 717.

⁵¹ Ders., ebd., 718.

⁵² Ders., ebd., 706 ff., Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), überarbeitet wiederabge-



biologischen Evolution auf den bloßen ‚Kampf ums Leben‘, auf ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Anpassung‘ gewarnt. An seiner grundsätzlichen Zustimmung zu Darwins Evolutionsgedanken änderte das jedoch nichts.⁵³ Sie ist von Anfang bis Ende seines Werkes manifest. Dafür sprechen vor allem der berühmte Einleitungsabschnitt von *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nietzsches vehementer Angriff auf „die Morallehre Strauss-Darwin“, die Strauss aus Darwins Evolutionstheorie zu gewinnen versuchte und der Nietzsche die Möglichkeit „einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ entgegenstellte (KSA, DS, 1, 195)⁵⁴, seine Bemerkung in der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* über die „Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier – Lehren, die ich für wahr, aber für tödtlich halte“ (KSA, HL, 1, 319), und sein unbeirrt ‚darwinistischer‘ Gebrauch des Begriffs ‚Selektion‘ noch in *Ecce homo*. Nachdem Nietzsche in einem Notat vom Herbst 1880 (KSA, NF, 9, 291) bemerkt hatte: „Die Arten von lustvollen Bewegungen, welche dem Zweck der Erhaltung dienen, sind durch Selektion erhalten“, schrieb er in *Ecce homo*, durch das Christentum sei „das Gesetz der Selektion gekreuzt“ worden (KSA, EH, 6, 374).⁵⁵ Umso mehr griff Nietzsche den ‚Darwinismus‘ dort an, wo der Evolutionsgedanke (auch von Darwin selbst) in den Dienst ‚der Moral‘ gestellt, insbesondere wo ‚die Moral‘ zum Ziel der Evolution erklärt wurde.⁵⁶

2d. Schopenhauer: „der unbedingte redliche Atheismus“ (KSA, FW, 3, 600)

Bevor Nietzsche auf Schopenhauer kommt, gibt er eine erste Antwort auf die Frage, was an jenen ‚eigentlichen Errungenschaften des philosophischen Gedankens‘ bei Leibniz, Kant und Hegel ‚deutsch‘ sein könnte. Er lässt diese erste Antwort ‚die deutsche Seele‘ selbst geben, die sich von ihnen „„aufgedeckt‘ und errathen“ fühlt – vor allem ‚fühlt, und Nietzsche fühlt als Deutscher mit ihr: „in allen drei Fällen fühlen wir etwas von uns selbst“, sind „dankbar dafür und überrascht zugleich“ (ebd., 598), stimmen ‚instinktiv‘ zu, ‚glauben‘ und sind ‚geneigt‘. So wenig sich solche Gefühle und Glaubensneigungen fassen lassen, könnten sie doch die „deutsche[] Selbsterkenntniss, Selbsterfahrung, Selbsterfassung“ (ebd., 599) geprägt haben. Nietzsche gibt hier keine Erklärung dafür und sucht auch keine. Der Abschnitt „Unsre innre Welt ist viel reicher, umfänglicher, verborgener“, so empfinden wir mit Leibnitz; als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der

druckt in: Ders., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin, New York 1999, Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris 2001.

⁵³ Keith Ansell-Pearson, *On the Miscarriage of Life & the Future of the Human: Thinking beyond the Human Condition with Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 153–162, der sich fast ausschließlich auf Nachlass-Notizen stützt und Lange nicht berücksichtigt.

⁵⁴ Dirk Robert Johnson, *Nietzsche's Early Darwinism. The „David Strauss“ Essay of 1873*, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001).

⁵⁵ „Die gefährliche Antinaturalität des Christenthums: – sie kreuzt die Selektion –“ (KSA, NF, 13, 219) und: „das Christenthum ist das Gegenprincip gegen die Selektion.“ – „Was ist die ‚Tugend‘, was ‚Menschenliebe‘ im Christenthum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion?“ (ebd., 470).

⁵⁶ Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche*.



Letztgültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und überhaupt an Allem, was sich causaliter erkennen *lässt*: das Erkennbare scheint uns als solches schon *geringeren* Werthes. Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Werth zumessen als dem, was ‚ist‘ – wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffs ‚Sein‘“ (ebd.) lässt an die Romantik denken, ebenfalls ein großes Thema im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA, FW, 3, 619 ff.). Sie ist in der Tat nur vage zu fassen als Bewegung zum Gefühl, zum Inneren, zum Unerkennbaren, zum Unfassbaren, zum unablässig sich Wandelnden hin, erreichte unter den Deutschen höhere Höhen und tiefere Tiefen als unter den übrigen europäischen Völkern und schloss mehr als bei ihnen auch die Wissenschaften und die Philosophie ein. Nietzsche hatte offenbar auch mit einer solchen Erklärung gespielt. Er hatte sich ebenfalls 1885 notiert: „Die deutsche Philosophie als Ganzes – Leibnitz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen – ist die gründlichste Art *Romantik* und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war. Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen, – *ausgenommen* die Regenbogen der Begriffe! Und die führen überall hin, in alle Heimaten und ‚Vaterländer‘, die es für Griechen-Seelen gegeben hat! Freilich man muß sehr fein sein, sehr leicht, sehr dünn, um über diese Brücken zu schreiten!“ (KSA, NF, 11, 678).

Doch seine Erklärung scheint eine andere zu sein. Zum Teil hat er sie implizit schon gegeben, zum Teil liefert er sie im folgenden Aphorismus 358 nach: die Reformation. Auf sie hatte, wie erwähnt, schon Wagner die Wendung des ‚deutschen Geistes‘ ins ‚tiefste Innere‘ zurückgeführt, die Reformation hatte sich vor allem im Norden des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation durchgesetzt, Preußen und die preußisch geprägten deutschen Gelehrten waren von ihr durchdrungen, und Leibniz, Kant und Hegel waren überzeugte Protestanten. Mit ihrem Protestantismus waren sie aber auch die „Verzögerer par excellence“, die den „Sieg des Atheismus“ aufhielten (KSA, FW, 3, 599): im folgenden Aphorismus wird Nietzsche Martin Luther dafür angreifen, dass er die Kirche, eben weil er sie reformierte, noch einmal auf Jahrhunderte rettete, und im Rest des Aphorismus 357 wird nun, folgerichtig, „der unbedingte redliche Atheismus“ (ebd., 600) Thema und damit Schopenhauer. Außer von Schopenhauer (und Max Stirner, Ludwig Feuerbach und Karl Marx) aber erhielt der Atheismus den stärksten Impuls – von Darwin.

Nietzsche spricht (unauffällig) nun nicht mehr von ‚Fällen‘, die klar nach vorgegebenen Begriffen einzuordnen wären, sondern von einer ‚vierten Frage‘, ob auch Schopenhauers philosophische Errungenschaft eine deutsche sei. Nietzsche gibt darauf, nun entschieden im eigenen Namen, die Antwort „Ich glaube nicht“ (ebd., 599). Mit Schopenhauer ist er auch bei sich angekommen, der ersten Autorität in seinem philosophischen Werdegang, an die er geglaubt, von der er sich dann gelöst hatte und der er sich nun befreit stellen konnte – am Abgrund des Nihilismus. Er stellt Schopenhauers Philosophie von Anfang an in die europäische Perspektive, hat schon mit ihr, so sieht er es jetzt, europäisch denken gelernt. Schopenhauers Philosophie in europäischer Perspektive ist der Aphorismus überwiegend gewidmet. Nietzsche greift auch von ihr nur den einen Punkt des ‚unbedingten redlichen Atheismus‘ auf, die ‚Errungenschaft‘, an die er wiederum



selbst anschließt. Im übrigen trennt er sich auch von Schopenhauer, vor allem von dessen Art des ‚Pessimismus‘, der ihn den ‚Wert des Daseins‘ im ganzen in Frage stellen ließ und mit dem auch er und gerade er jene „ungeheure“, „abgeschmackte“ und „lächerliche“ Attitüde „Mensch gegen Welt“ (ebd., 580) geteilt und nicht nur geteilt, sondern zum Äußersten getrieben hatte: mit dem Ergebnis, dass der Mensch in seinem unseligen ‚Willen zum Dasein‘ der Erlösung von sich selbst bedürfe. Und Schopenhauers ‚Errungenschaft‘ war noch nicht einmal der Atheismus selbst, sondern lediglich, dass er „als Philosoph der *erste* eingeständliche und unbeugsame Atheist [war], den wir Deutschen gehabt haben“ (ebd., 599), dass er sich also als erster deutscher Philosoph von Rang offen zum Atheismus bekannte und man sich seither nun offen zum Atheismus bekennen konnte. Auch der Atheismus als solcher hatte wie die Romantik in Europa viel breitere und ältere Wurzeln.⁵⁷ Er ist keinem bestimmten Philosophen zuzuschreiben, weder einem deutschen noch einem andern: „der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus [...] ist ein gesamt-europäisches Ereigniss, an dem alle Rassen ihren Antheil von Verdienst und Ehre haben sollen“ (ebd.). Im übrigen hat Nietzsche mit Schopenhauer, auch wenn er „ein *europäisches* Ereigniss“ (ebd., 602) war, zuletzt noch scharf abgerechnet – im Sinn Darwins: „Schopenhauer, der letzte Deutsche, der in Betracht kommt (– der ein *europäisches* Ereigniss gleich Goethe, gleich Hegel, gleich Heinrich Heine ist, und *nicht bloss* ein lokales, ein ‚nationales‘), ist für einen Psychologen ein Fall ersten Ranges: nämlich als böseartig genialer Versuch, zu Gunsten einer nihilistischen Gesamt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die grossen Selbstbejahungen des ‚Willens zum Leben‘, die Exuberanz-Formen des Lebens in's Feld zu führen“ (KSA, GD, 6, 125).

3. Die Verfeinerung des Gewissens als „gesamt-europäisches Ereigniss“ (KSA, FW, 3, 602)

Die tiefste und älteste Wurzel des „Sieg[es] des wissenschaftlichen Atheismus“ (ebd.), den Nietzsche als das eigentlich Europäische herausstellt, sieht er gar nicht in der Philosophie, sondern im christlichen Glauben selbst. Er trägt dazu eine seiner stärksten genealogischen Thesen vor, die über den Kontext der Frage ‚was ist deutsch?‘ weit hinausführt und die er zum Abschluss seiner *Genealogie der Moral* noch einmal zitieren wird, die These, dass das Christentum mit seinem Pochen auf das Sündenbewusstsein und das Sündenbekenntnis in Europa ein „christliches Gewissen“ herangezüchtet habe, das sich in das „wissenschaftliche Gewissen“ „übersetzt und sublimiert“ (ebd., 600) und damit selbst die Voraussetzungen geschaffen habe, das christliche Gewissen aufzuklären. Die Errungenschaft eines Gewissens, das, religiös initiiert, schließlich seine religiösen Ursprünge destruiert, könnte Europa am stärksten geprägt und seine welthistorische Bedeutung fundiert haben. In *Zur Genealogie der Moral* wird Nietzsche von einem „Akt der

⁵⁷ Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998. Schröder führt in detaillierten Untersuchungen den Atheismus als philosophisch begründete Negation der Existenz des Daseins Gottes auf die Zeit um 1670 zurück, in der die vielfachen und gegensätzlichen Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, vielerorts in Europa zu einem Skeptizismus führten, der sich seinerseits auf den antiken Skeptizismus berief.



Selbstaufhebung“ sprechen (KSA, GM, 5, 410).⁵⁸ Er folgte nicht einer ‚notwendigen‘ Dialektik, wie Hegel sie dachte, sondern ergab sich als kontingentes, evolutionäres Geschehen aus der historisch singulären Verwebung der griechischen Philosophie mit der jüdischen Religion zur christlichen Theologie und konnte so als Lehre kommuniziert und zum Gegenstand einer erst europäischen, dann weltweiten Mission werden. Mit der Errungenschaft seines wissenschaftlichen Gewissens wurde Europa, wie Nietzsche im zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* geschrieben hatte, viel mehr, als „das geographische Europa, die kleine Halbinsel Asien’s, umfasst“, ein „Cultur-Begriff Europa“ (KSA, WS, 2, 650).⁵⁹

Doch eben in der Selbstaufhebung des christlichen in das religionskritische Gewissen erwiesen sich alle vier genannten deutschen Philosophen als „Verzögerer“, Leibniz, sofern er die Natur noch ansah, „als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei“ (KSA, FW, 3, 599; KSA, GM, 5, 410), Kant, sofern er trotz seiner Kritik aller spekulativen Beweise des Daseins Gottes an diesem noch als moralischem Postulat festhielt⁶⁰, Hegel, sofern er nach Kants Kritik erneut den Gott des Christentums und der Philosophie mit der ‚Logik‘ seines ‚Systems‘ bewies und „die Geschichte [...] zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugniß einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten“ auszulegen verstand (KSA, FW, 3, 600). Und der Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher, den Nietzsche hier nicht nennt, aber wohl meint, legte weiterhin und mit nachhaltiger Wirkung „die eigenen Erlebnisse aus[...], wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei“ (ebd.).⁶¹ Selbst Schopenhauer, auch wenn ihm die „Ungöttlichkeit des Daseins [...] als etwas Gegebenes, Greifliches,

⁵⁸ Vgl. KSA, M, 3, 17. Zu Nietzsches von dem Hegelschen abweichenden Begriff der Selbstaufhebung: Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 298, und (ohne Kenntnis des vorigen) Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995.

⁵⁹ Dazu ausführlich Ralf Witzler, *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg 2001; Stefan Elbe, *Europe. A Nietzschean Perspective*, London, New York 2003.

⁶⁰ Nietzsches spätere polemische Bekräftigungen: „Der Erfolg Kant’s ist bloss ein Theologen-Erfolg: Kant war, gleich Luther, gleich Leibnitz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit –“ (KSA, AC, 6, 177) und „Leibniz und Kant – diese zwei grössten Hemmschuhe der intellektuellen Rechtschaffenheit Europa’s!“ (KSA, EH, 6, 360).

⁶¹ Nietzsches polemischen Rundumschlag: „Die Deutschen sind in die Geschichte der Erkenntniß mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur ‚unbewusste‘ Falschmünzer hervorgebracht (– Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz, es sind Alles blosser Schleiermacher –)“ (KSA, EH, 6, 361) und: „Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie wieder ganz curirt“ (KSA, DS, 1, 191). Schleiermacher habe es mit seiner Psychologisierung der Religion in Zeiten ihrer Krise, so Nietzsche, gerade „auf die Erhaltung der christlichen Religion und das Fortbestehen der christlichen Theologen abgesehen; als welche in der psychologischen Analysis der religiösen ‚Thatsachen‘ einen neuen Ankergrund und vor Allem eine neue Beschäftigung gewinnen sollten“ (KSA, MA-I, 2, 125). Nietzsche stand Schleiermacher jedoch philosophisch näher, als er erkannte oder wahrhaben wollte (Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktanz*, 326, 357 f.), und wurde in Friedrich Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Neuzeit*, 5. Aufl., bearb. u. hg. von Max Heinze, Berlin 1880, 387, zuerst selbst als „Anhänger Schleiermachers, Schopenhauers, Benekes“ geführt (zit. nach Richard Frank Krummel unter Mitwirkung von Evelyn S. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. 1: *Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen*



Undiskutierbares“ galt, blieb im übrigen, so Nietzsche, „in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven [stecken], welchen, mit dem Glauben an Gott, *der Glaube gekündigt war*“ (ebd., 601). Seine ganze Philosophie war weniger eine neue Errungenschaft als das Ergebnis einer großen Enttäuschung über die ‚christliche Interpretation‘. Was „Europa’s längste und tapferste Selbstüberwindung“ (ebd.) bei ihm hinterließ, war die Frage nach dem ‚Werth‘ oder dem ‚Sinn‘ des Daseins überhaupt, die sich seither als eine Leitfrage der Philosophie etabliert hat und die Nietzsche als bloßes Symptom des Nihilismus verstand.⁶²

„*Lehrer vom Zwecke des Daseins*“ (ebd., 369) aber waren seit Darwin zum Lachen geworden: mit diesem Lachen⁶³ hatte Nietzsche 1882 seine *Fröhliche Wissenschaft* eröffnet, ihm vor allem verdankte sie ihren Namen. Seit Darwin kann und darf man dem Dasein guten Gewissens keinen Sinn und Zweck mehr unterstellen, so sehr man ihn sich auch wünschen mag. Denn „in Hinsicht auf die Erhaltung der Art“, diese „erstaunliche“, „kostspielige, verschwenderische und im Ganzen höchst thörichte Oekonomie: – welche aber *bewiesener Maassen* unser Geschlecht bisher erhalten hat“, in Hinsicht also auf die Evolution ist kein Zweck des Daseins denkbar außer dem Dasein selbst: „Das, was der Art hätte schaden können, ist vielleicht seit vielen Jahrtausenden schon ausgestorben und gehört jetzt zu den Dingen, die selbst bei Gott nicht mehr möglich sind“ (ebd., 370). Und in die Evolution ist auch die Wissenschaft, die von ihr spricht, noch eingeschlossen, auch sie ist nur ein Moment der Evolution und nicht ihr Zweck und Ziel. Es ist, so Nietzsche, zum Lachen, wenn sie sich selbst dazu erklärt, und doch konnten dem bisher auch ‚die Besten‘ nicht widerstehen: „Ueber sich selber lachen, wie man lachen müsste, um *aus der ganzen Wahrheit* [sc. der Oekonomie der Arterhaltung] *heraus* zu lachen, – dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die Begabtesten viel zu wenig Genie! [...] Einstweilen ist es noch ganz anders, einstweilen ist die Komödie des Daseins sich selber noch nicht ‚bewusst geworden‘, einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen“ (ebd.).

Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen: ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1900, Berlin, New York 1974, 85.

⁶² Lenzer Heide-Entwurf vom 10. Juni 1887 (KSA, NF, 12, 214). Zur Vorgeschichte der Frage nach dem ‚Sinn des Lebens‘ bei Kant, Schleiermacher und Feuerbach: Volker Gerhardt, *Art. Sinn des Lebens*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel, Darmstadt 1995, 815 f.

⁶³ Renate Reschke, Kommentar zu: *Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“), Leipzig 1990, 297 f.

