

## Friedrich Nietzsches Erkenntnistheorie.

Von P. Mauritius Demuth O. F. M. in Dorsten.

Eine einheitliche Darstellung der Ansichten Nietzsches über unser Erkennen, über die Bedeutung und Ausdehnung unseres Wissens bietet mancherlei Schwierigkeiten. Einmal ist die von ihm bevorzugte aphoristische Form der Darstellung einer philosophischen Gedankenentwicklung nicht günstig. Stilistisch sind die Arbeiten Nietzsches zwar ein Meisterwerk der deutschen Sprache; aber manchmal mag das Verlangen, geistreich zusammenzustellen, durch Wortspiel zu wirken, das logische Denken überwuchert haben. Nietzsche ist eben mehr Künstler als Philosoph. Kein Wunder deshalb, dass uns derselbe Aphorismus oft genug ganz verschiedene Dinge lehrt.

Erschwert wird das Verständnis noch durch die Uebertreibungen, deren Nietzsche sich schuldig macht. Besonders gegen Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit gehen diese ins Masslose. Man darf deshalb das Urteil A. Riehls verallgemeinern: „Es wäre ein Leichtes, auch hier (beim Urteile über die Frauen) Nietzsche zum Zeugen gegen Nietzsche anzuführen“<sup>1)</sup>. Wie weit bei diesen Widersprüchen und Uebertreibungen seine Krankheit mitgewirkt, wird schwer zu entscheiden sein. Manche, zumal seine Freunde, wollen in ihm das Ganz-Genie, den Uebermenschen sehen, während andere, die nüchtern denken und urteilen, einen verderblichen Einfluss nicht leugnen<sup>2)</sup>. Uns scheint es ehrenvoller für Nietzsche zu sein, die Uebertreibungen und Gehässigkeiten auf Rechnung der mehr und mehr hervortretenden Krankheit zu setzen. Für uns hat diese Frage keine direkte Bedeutung, da wir es nur mit den Schriften zu tun haben, so wie sie uns überliefert sind. Doch werden wir einen Mittelweg einschlagen, manche Uebertreibung mildern und auf ihr richtiges Mass zurückführen müssen, um den eigentlichen Gedankengang des Autors zu finden.

Eine weitere Frage ist jene nach dem Entwicklungsgange Nietzsches. Fast allgemein begegnet man der Ansicht, wir müssten drei von einander mehr oder weniger scharf getrennte Abschnitte zugeben. Er selbst hat den Anlass dazu gegeben. In den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit be-

<sup>1)</sup> A. Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker<sup>5</sup> 154.

<sup>2)</sup> Zu dieser Frage sei hingewiesen auf Grützma<sup>ch</sup>er, Nietzsche, Leipzig 1910, vierte Vorlesung 53 ff.

trachtet er sich als den Schüler F. Schopenhauers und den Freund R. Wagners. Dann huldigt er für kurze Zeit mehr dem Positivismus, bis er sich zu einer selbständigen Philosophie durchgerungen, zum moralischen Kritizismus und zum Problem des Uebermenschen. Mit Recht wendet sich Frau Förster-Nietzsche gegen eine solche Erklärung<sup>1)</sup>. Schon in den ersten Jahren ist Nietzsche, wenn auch ein treuer Verehrer Schopenhauers, doch nicht sein Nachbeter. Er weiss sich seine Ansicht wohl zu wahren. Fragen, die für den Meister wesentlich sind, hat der Schüler gelehnet. So finden wir bei Nietzsche einen Optimismus des Lebens und einen starken Individualismus, dann kommt freilich für kurze Zeit eine mehr positivistische Richtung, hervorgerufen durch französischen und englischen Einfluss. Doch auch hier bleibt er sich erkenntnistheoretisch treu: er ist und bleibt Skeptiker oder gar Nihilist. Nur tritt der Verstand gegenüber dem Willen mehr in den Vordergrund.

Bald jedoch müssen diese, dem Charakter Nietzsches fremden Einflüsse weichen. Die ersten Anschauungen brechen aufs neue durch, während sich eine gewisse Aenderung nicht leugnen lässt. Vor allem will Nietzsche jetzt als selbständiger Philosoph dastehen, von keinem mehr abhängig, von keinem beeinflusst. Ein festes Ziel steht ihm vor Augen, was in den Jugendjahren bewusst nicht so der Fall war. Er will die alten Moralwerte vernichten, will neue Werte schaffen, will dadurch das Menschengeschlecht auf die Höhe seiner Entwicklung führen. Wille zur Macht und Uebermensch, das ist der kurze Inbegriff seiner Lehre. Doch beim aufmerksamen Lesen findet man diese Gedanken in ihren Grundzügen bereits in den ersten Schriften wieder. Es gibt da so viele Parallelen, dass man notgedrungen einen innigen Zusammenhang annehmen muss. Richtig dürfte wohl diese Fassung sein: von Schopenhauer und der Romantik ausgehend, hat Nietzsche sich allmählich sein System gebildet, dessen Entwicklung für kurze Zeit vom Positivismus unterbrochen und später in etwa beeinflusst wurde. Deshalb gehen wir nur kurz auf die beiden ersten Abschnitte ein, weil sonst Wiederholungen unausbleiblich sind. Benutzt ist die Taschenausgabe, Leipzig 1906, zitiert nach Band und Seite. Hauptsächlich kommen von den Werken in Betracht: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne<sup>2)</sup>, und: Der Wille zur Macht<sup>3)</sup>. Doch bieten auch die andern Schriften wertvolle Beiträge und Erläuterungen.

## A. Schopenhauer und Nietzsche.

### I. Phänomenalismus.

Nietzsche hat seinem Lehrer eine eigene Schrift gewidmet: Schopenhauer als Erzieher. Hier lesen wir das Bekenntnis: „Ich gehöre zu den

<sup>1)</sup> Friedrich Nietzsches Werke, Bd. II, Einleitung I.

<sup>2)</sup> I 503 ff. (Aus dem Nachlass).

<sup>3)</sup> IX und X erster Teil.

Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle Seiten lesen und jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat . . . Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte . . . Schopenhauer will nicht scheinen, denn er schreibt für sich, und niemand will gerne betrogen werden, am wenigsten ein Philosoph, der sich sogar zum Gesetze macht: betrüge niemanden, nicht einmal dich selbst<sup>1)</sup>. Schon früher hatte er Schopenhauer als das Muster deutscher Kultur gepriesen. Bildung ist nur dann vorhanden, wenn ihr einziger Philosoph, Schopenhauer, sich zu ihr kennen müsste<sup>2)</sup>. Schopenhauer ist ihm der Lehrer, der ihn lehrt, „einfach und ehrlich im Denken und Leben zu sein“<sup>3)</sup>.

Das sind hohe Lobsprüche, die der junge Professor seinem Meister spendet. Bei solchem Studium darf es uns deshalb nicht wundern, überall auf die Lehren des Meisters zu stossen. Doch nur bis zu einem bestimmten Grade sehen wir diese Abhängigkeit. Selbst in wesentlichen Punkten treten starke Unterschiede hervor, deren sich Nietzsche damals wohl kaum bewusst geworden ist. Er spricht eben von dem Schopenhauer, den er aus den Werken des Lehrers herausgelesen. „Dabei geschah es ihm“, sagt Riehl, „dass er in das Bild Schopenhauers Züge seines eigenen Idealbildes eintrug“<sup>4)</sup>. Mit Recht fügt er hinzu: „Ein blosser Schüler Schopenhauers ist Nietzsche nie gewesen“; es sei denn in dem Sinne, jeder Meister habe nur einen Schüler, der ihm aber untreu werden müsse, weil er selbst zur Meisterschaft bestimmt ist<sup>5)</sup>. Nietzsche hat es mit Schopenhauer gemacht wie mit den andern, denen er nahe trat: er legte in sie das Bild hinein, das er in seinen Freunden sehen und bewundern wollte. Bei näherem Verkehr musste die Illusion schwinden und der Bruch notwendig eintreten, der sich nicht mehr überbrücken liess. So war es mit Schopenhauer, so auch mit Wagner. Sobald Wagner eigene Wege einschlug und erst recht, als er sich nach der Meinung Nietzsches dem Christentume zuwandte, hörte die Begeisterung und Freundschaft zwischen beiden auf.

Schopenhauer unterscheidet zwischen anschauender und begrifflicher Erkenntnis und folgt darin ziemlich der Zeitströmung. Doch geht er einen Schritt weiter und fügt zwischen beide Reiche noch das Gebiet der Ideen ein, ein Abbild der Ideen Platons. Erkenntnistheoretisch ist er Phänomenalist im Geiste Kants. Wir können nur erkennen, was sinnfällig ist. Aber alles dies ist rein subjektiv. Ob den Reizen unserer Sinne eine objektive Aussenwelt entspricht, können wir nicht wissen, weil wir sonst das Kausalitätsgesetz über die erlaubten Grenzen ausdehnen müssten. Dies ist die eigentliche Lehre Schopenhauers. Man hat ihm vorgeworfen, später habe er von einer realen Aussenwelt gesprochen. Das ist richtig.

<sup>1)</sup> II 222. — <sup>2)</sup> I 405. — <sup>3)</sup> II 221.

<sup>4)</sup> A. a. O. 39. — <sup>5)</sup> Ebenda 41.

Diese Inkonsequenz findet sich bei ihm, findet sich aber auch bei den andern Idealisten, die gleichfalls ohne eine reale Aussenwelt nicht fertig werden können.

Auch Nietzsche ist Phänomenalist. Er leugnet die Erkennbarkeit der Aussenwelt, des Dinges an sich. In seiner Polemik gegen David Strauss beruft er sich auf die Vernunft, die uns dartut, wie wenig wir vom Dinge an sich erkennen<sup>1)</sup>. Als Zeichen rohen Denkens sieht er es an, das Wort „real“, „Realismus“ so zu deuten, dass man dahinter den Gegensatz von Stoff und Geist wittern kann, dass Realismus die Richtung auf das Erkennen, Gestalten, Beherrschen des Wirklichen sei<sup>2)</sup>. Was will das Wort „real“ sagen? Etwa dass wir etwas ausser uns erkennen? Das ist nicht möglich. Jedes Wort ist nur ein Symbol von Vorstellungen, seien es bewusste oder unbewusste. Nur durch Vorstellungen werden wir zum Dinge geführt. Die Vorstellung allein, nicht das Ding ist uns bekannt. Eine andere Brücke gibt es nicht für uns: „Auch das gesamte Tierleben, das Spiel der Gefühle, Empfindungen, Affekte, Willensakte ist uns bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach bekannt“. Selbst der Wille Schopenhauers macht keine Ausnahme. Er ist unentzifferbar<sup>3)</sup>.

Hier schneidet Nietzsche jede Aussicht auf wahre Erkenntnis ab. Er leugnet nicht bloss die Erkennbarkeit der Aussenwelt, sondern erklärt auch die Bewusstseinstatsachen als Schein. Im dritten Teile kommt er mit grosser Schärfe hierauf zurück.

Mit einer solchen Ansicht ist über jede Metaphysik das Urteil gesprochen. Er gibt uns den wohlgemeinten Rat, auf jene zu hören, die den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerraten oder sie doch durch die Natur oder Kunst ersetzen wollen<sup>4)</sup>. Bei der metaphysischen Frage spielt die Kunst eine grosse Rolle. Ueberhaupt huldigt er in den ersten zehn Jahren einem übertriebenen Kunstenthusiasmus, der später mehr und mehr zurücktritt. Bereits im Vorwort an Wagner wird die Kunst, und nicht die Moral als die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Menschen hingestellt<sup>5)</sup>. Diesen Gedanken zu erhärten, ist die Aufgabe seiner ersten Arbeit: Geburt der Tragödie. Diese Liebe zur Kunst, besonders zur Musik, weist stark auf Schopenhauer hin. — Die Wesenheiten des Aristoteles, die Kategorien Kants können uns nicht helfen. Kant muss nach ihm einen zernagenden und zerbröckelnden Skeptizismus und Relativismus erzeugen, sollte er je populär werden<sup>6)</sup>. Wir gebrauchen die Worte, sprechen von den Dingen als wirklich seienden. Anders können wir nicht leben. Aber in Wahrheit haben wir nur Symbole für die Beziehungen der Dinge unter einander und zu uns.

Nirgends finden wir absolute Wahrheit. „Sein“ bezeichnet die allgemeinste Relation, die alle Dinge mit einander verknüpft. Da die Existenz

<sup>1)</sup> I 40. — <sup>2)</sup> I 355. — <sup>3)</sup> I 234.

<sup>4)</sup> I 411. — <sup>5)</sup> I 40. — <sup>6)</sup> II 232.

der Dinge nicht nachweisbar ist, bringen uns auch die Relationen um keinen Schritt der Wahrheit näher. Selbst in den reinen Verstandesformen, Raum, Zeit und Kausalität, finden wir nichts von einer absoluten Wahrheit. Das Subjekt kann eben nicht über sich hinaus. So folgt, dass „Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind“<sup>1)</sup>. „Ens“ hat ursprünglich nicht die Bedeutung „Sein“, sondern „Atmen“. Das erklärt uns, wie der Mensch sich alles andere nach Analogie des eigenen Daseins erklärte. Unsere ganze Erkenntnis ist anthropomorphisch. Unberechtigt ist der Schluss: Ich atme; also gibt es Sein<sup>2)</sup>. Die Denkarbeit wird nicht geleistet von einem Geiste, vom *νοῦς* des Anaxagoras. Alles muss auf das Gehirn zurückgeführt werden. Man darf dieses nicht vergessen, seine erstaunliche Künstlichkeit, die Zartheit und Verschlungenheit seiner Windungen und Gänge<sup>3)</sup>. Damit sind wir beim Materialismus gelandet. Ausser Materie gibt es nichts.

Noch einige Worte über die Hauptkategorien, die erst im dritten Teile ihre volle Würdigung finden können. An erster Stelle steht das Sein. Schopenhauer hielt daran fest. Er hat das Ureine, das Uralle, den All-Willen. Für Nietzsche gibt es kein Sein, sondern nur Werden. Jeder Augenblick frisst den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen. Zeugen, Leben und Morden ist eins<sup>4)</sup>. Klarer noch spricht er in der Geburt der Tragödie: „Je mehr ich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Scheine, zum Erlöstwerden durch den Schein, gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner Erlösung gebraucht, welchen Schein wir . . . als das Wahrhaft-Nichtseiende d. h. ein fortwährendes Werden in der Zeit, Raum und Kausalität . . . zu empfinden genötigt sind“<sup>5)</sup>. Etwas Bleibendes, etwas Festes gibt es also nicht für ihn. Alles ist beständigem Wechsel unterworfen, alles „wird“. In diesem Punkte beruft er sich auf Heraklit. Ihm schreibt er die Lehre vom Gesetze im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit zu<sup>6)</sup>. Trotzdem will es scheinen, dass in den Worten Nietzsches noch keine direkte Stellungnahme gegen den aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff liegt. Diesen scheint er gar nicht gekannt zu haben. Was er mit Recht angreift und verwirft, sind die ewigen Substanzen, die bei Kant und vor allem in der pantheistischen Philosophie eine so grosse Rolle spielen. Nietzsche fühlt sich hier im Gegensatz zu Schopenhauer. Das mag ihn zu seinem scharfen Ausdruck verleitet haben.

Anklänge an Schopenhauer finden wir bei der zweiten Hauptkategorie wieder, bei der Lehre von der Ursache. Nur ist Nietzsche viel radikaler.

1) I 462. — 2) I 463. — 3) I 478.

4) I 212. — 5) I 66. — 6) I 449.

Er leugnet kurzweg jede Ursache. Alles ist ihm Spiel des Zufalles. Selbst aus der engen Verbindung, die zwischen Nervenreiz und Vorstellung besteht, dürfen wir noch nicht auf Ursächlichkeit schliessen. Für Schopenhauer ist im metaphysischen Erkennen der Wille massgebend; nicht ein von der Vernunft geleiteter Wille, sondern ein blinder, der aber eigentümlicher Weise nur Ordnung schafft. So ist das ganze Gebiet alogisch. In den andern Gebieten nimmt er den Satz vom Grunde oder das Kausalitätsgesetz an. Bei Nietzsche fehlt vollends die Möglichkeit eines logischen Aufbaues, nicht, weil er dem Willen einen solchen Einfluss einräumte; diese Bedeutung erhält der Wille erst in den späteren Jahren als Wille zur Macht; sondern weil er jeden kausalen Nexus verwirft und alles dem Zufall anheimstellt. Theoretisch; denn praktisch kann auch er an dieser Wahrheit nicht vorbei. Zudem schliesst zufälliges Handeln durchaus nicht den ursächlichen Zusammenhang aus. Immer wieder stossen wir darauf, wie auch Nietzsche ohne die Annahme einer Wirkursache nicht fertig wird. Selbst in der Natur leugnet er folgerichtig jede Gesetzmässigkeit und damit jede Zielstrebigkeit. Die Naturwissenschaft mit ihren festen Gesetzen ist nichts. Könnten wir einmal als Vogel — der Mensch ist ihm nur ein höheres Tier, das durch Uebung die Gabe erlangt hat, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen, Geschichte aus ihm zu machen<sup>1)</sup> — die Welt betrachten, wir würden sicher nicht mehr von Gesetzmässigkeit reden. „Was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz? Es ist uns an sich nicht bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen, d. h. in seinen Relationen zu andern Naturgesetzen, die uns wieder nur als Summen von Relationen bekannt sind“<sup>2)</sup>. Nur das, was wir hinzubringen, Zeit und Raum, die Sukzessionsverhältnisse und Zahlen, sind uns wirklich bekannt. Zeit und Raum sind zum Erkennen notwendig. Diese Formen produzieren wir in uns. Da alle Dinge nur unter diesen Formen erkannt werden, so müssen alle Erkenntnisse die Gesetze der Zahl und Folge an sich tragen. Streng genommen haben wir Metaphern, die nur den Schein der Gesetzmässigkeit an sich tragen und es uns so ermöglichen, aus ihnen den Bau der Wissenschaft zu errichten<sup>3)</sup>.

Damit ist schon gesagt, dass Raum und Zeit völlig subjektive Formen der Erkenntnis sind, die wir erst schaffen, die mit den Dingen nichts gemein haben. Die Frage, ob es Formen des Verstandes oder der Sinnlichkeit sind, tritt zurück, da bei Nietzsche eben alles Materie Nervenreiz, Tätigkeit des Gehirns ist. Raum und Zeit haben nur relatives Dasein. Die folgende Zeit ist nur dadurch möglich, dass sie die vorhergehende vertilgt. Für diese Ansicht beruft er sich auf Heraklit und besonders auf Schopenhauer. Das ist ihm eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren Anschaulichkeit, die jedem klar ist und deshalb begrifflich und vernünftig

1) II 112. — 2) I 517. — 3) Ebenda.

sich schwer fassen lässt<sup>1)</sup>. Diese Andeutungen über die Kategorien mögen vorläufig genügen. In der dritten Periode wird sich Gelegenheit bieten, noch einmal näher darauf einzugehen. Zudem sind diese Zusammenstellungen nur aus gelegentlichen Aeusserungen gemacht.

## II. Philosophie.

Mehr Bedeutung legt Nietzsche einer andern Frage bei, in der er sich stark an Schopenhauer anlehnt. Was ist ihm Philosophie? Was heisst philosophieren<sup>2)</sup>? Auf diese Frage kommt er häufig zurück und streift dabei das Gebiet der Wissenschaften im strengen Sinne, ohne jedoch zwischen beiden eine genaue Grenze zu ziehen. Nietzsche und Schopenhauer stimmen in der Auffassung der Philosophie überein. Beide anerkennen nur Intuition, nur Anschauung, und lehnen ein systematisches Denken ab. Schopenhauer meint, die Philosophie sei nichts anderes, als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung. Aus Begriffen lässt sich die Philosophie nicht herausspinnen. Sie ist keine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffe: das aus anschaulicher Erkenntnis Geschöpfte muss in allgemeine Begriffe gefasst werden<sup>3)</sup>. Dazu tritt noch ein weiteres Element. Es ist die intuitive Gewissheitsquelle, die das Philosophieren vor allem andern Wissen kennzeichnet. Die Philosophie hat mit dem Satze vom Grunde nichts zu tun. Soweit dieser reicht, gehen die Wissenschaften. An deren Grenze setzt die Philosophie ein. Sie fragt nicht nach dem Woher, Wozu, Warum. Sie sucht nur das Was in der Welt, das Wesen der Erscheinungen. An anderer Stelle erklärt Schopenhauer, ihr Gegenstand sei das Unerklärliche<sup>4)</sup>. Somit weist uns Schopenhauer in der Philosophie auf eine neue Art der Erkenntnis hin. Bei der Lehre von den ewigen Ideen schildert er die Gewissheitsgrundlage der Philosophie als ein unvergleichlich eigenartiges, von aller gewöhnlichen Erfahrung und allem logischen Verknüpfen völlig verschiedenes Erkennen. Jede intuitive Gewissheit, als Gegensatz zu allem logischen Verknüpfen, ist irrational.

Diese allgemeinen Charakterzüge der Philosophie kehren auch bei Nietzsche wieder. Für ihn hat die Dialektik nur die Aufgabe, das festzuhalten, was die Intuition gegeben. „Was der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrifizieren . . .“ Zwar ist es

<sup>1)</sup> I 434.

<sup>2)</sup> Da Nietzsche sich auch später hinsichtlich dieser Frage in Abschnitt II und III treu bleibt, soll hier die Frage endgültig behandelt werden. Nur eine Bemerkung sei gestattet. Später ist ihm die Aufgabe des Philosophen „Wertbestimmer“, „Schaffer neuer Werte“ zu sein.

<sup>3)</sup> J. Volkelt, Arthur Schopenhauer<sup>3</sup>, Stuttgart 1907, 143.

<sup>4)</sup> Volkelt a. a. O. 145 p. Siehe auch: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (Griesebrecht) I 129 ff.

unmöglich, das, was die Intuition uns gelehrt hat, ohne Dialektik und wissenschaftliche Reflexion festzuhalten. Aber es ist ein kümmerliches Mittel, im Grunde nur eine Metapher. Die Uebertragung von der Intuition in die Dialektik ist die Uebertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache<sup>1)</sup>.

Schärfer noch tritt der intuitive Charakter hervor, wo Nietzsche von Heraklit spricht. Dieser besass als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung, während er gegen die Vernunft und gegen begriffliches und logisches Denken sich feindlich zeigte<sup>2)</sup>. Zwischen logischem Denken und Intuition besteht die Möglichkeit eines Widerspruches.

Was ist denn für Nietzsche Intuition? Er selbst sagt: „Die intuitive Vorstellung umfasst zweierlei: einmal die gegenwärtige in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv perzipiert, also angeschaut werden“<sup>3)</sup>. Wie eine Welt, von der wir als reine Phänomenalisten nichts wissen, nicht einmal, ob sie Dasein hat, sich an uns herandrängen, von uns geschaut werden kann, das sagt uns Nietzsche nicht. Sollte er unter der Fakultät der Anschauung nicht die Phantasie verstehen? Er stellt sich einmal die Frage, was den Philosophen so schnell ans Ziel bringe, und gibt sich die Antwort: die Phantasie, eine fremde, unlogische Macht<sup>4)</sup>.

Treffend bemerkt B. Erdmann in seiner Logik über die intuitive Erkenntnis: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass sie (die Intuitionen) nicht die geringste Bürgschaft dafür in sich selbst tragen, gültige Behauptungen oder zutreffende Problemstellungen zu sein. Sollen wir ihrer Geltung sicher werden, so müssen wir sie fixieren, in ihre Bestandteile zerlegen und zusehen, ob sie der Begründung standhalten“. Dazu bedürfen wir des logischen Denkens<sup>5)</sup>.

Ist bei beiden Philosophen die Philosophie eine irrationale, alogische Wissenschaft, so geben beide ihr auch dasselbe Ziel. Wir hörten ja schon das Wort des Meisters: Die Philosophie fragt nicht nach dem Warum, sondern nach dem Was in der Welt. Ebenso klar drückt sich Nietzsche wiederholt darüber aus. Nicht um Wissenschaft (hier im strengen Sinne!) kann es sich handeln; ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden. Nicht der Denker macht den Philosophen; sonst wäre Kant ein Philosoph gewesen. Nur der wirkliche Mensch ist Philosoph. Aber welcher Gelehrte wäre ein wirklicher Mensch gewesen? Sie alle lassen zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen treten. Sie sehen die Dinge nicht unmittelbar, sondern

<sup>1)</sup> I 427. — <sup>2)</sup> I 434.

<sup>3)</sup> I 434. — <sup>4)</sup> I 423.

<sup>5)</sup> B. Erdmann, Logische Elementarlehre<sup>2</sup> (Halle 1907) 3.

nur im Spiegel der Wissenschaft. Ein Philosoph muss die meiste Belehrung aus sich selbst nehmen<sup>1)</sup>. Die Hauptfrage ist die: inwieweit besitzen die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt? Ist diese beantwortet, so muss danach die Welt rücksichtslos verbessert werden<sup>2)</sup>. Die Philosophie muss uns Aufklärung über unser Dasein geben<sup>3)</sup>. Sie muss uns sagen: „Das ist das Bild alles Lebens, und daraus lerne den Sinn des Lebens“<sup>4)</sup>. Aber umgekehrt heisst es: Lies nur dein Leben und lerne daraus das der andern kennen. So will Nietzsche auch die Stellen bei Schopenhauer erklärt wissen<sup>5)</sup>. Ein Philosoph soll sich die Wirklichkeit gut ansehen und aus deren Bildern sich das Leben deuten<sup>6)</sup>. Dann wird die Philosophie ihr Ziel erreichen, das ihm in den Jugendjahren die Kunst und später die Wertbestimmung des Lebens ist. Wenn wir Philosophie und Wissenschaft im strengen Sinne mit einander vergleichen, so leuchtet ohne weiteres ein, dass beide nicht auf freundschaftlichem Fusse stehen können. Nach Schopenhauer ist diese eine logische, jene eine alogische Wissenschaft. Auch bei Nietzsche dürfte es ähnlich sein, wengleich er der Wissenschaft durch Leugnen des Kausalitätsgesetzes jeden Boden entzogen hat. Die Wissenschaft stürzt sich auf das einzelne, auf alles Wissbare. Sie sucht die Dinge in ihren Beziehungen zu erforschen. Sie ist von einer blinden Begierde getrieben, die um jeden Preis erkennen will. Die Philosophie will nur das Wissenswürdigste. Sie bändigt ihren Wissenstrieb dadurch, dass sie die grösste Erkenntnis, vom Wesen und Kern der Dinge, als erreichbar und erreicht betrachtet<sup>7)</sup>. Durch das Herausheben des Ungewöhnlichen, des Göttlichen grenzt sich zudem die Philosophie gegen die Wissenschaft ab<sup>8)</sup>.

Die Philosophie, in diesem Sinne aufgefasst, ist eine Lebensphilosophie. Sie soll dem Leben dienen. Das ist der grosse Vorzug der Griechen, dass sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten. Durch ein ideales Lebensbedürfnis bändigten sie ihren Wissenstrieb<sup>9)</sup>. Nietzsche fragt sich, ob heute das Erkennen über das Leben, oder das Leben über das Erkennen herrschen solle. Die Antwort ist ihm nicht zweifelhaft. Einer höheren Aufsicht muss die Wissenschaft unterworfen sein. „Eine Gesundheitslehre des Lebens stellt sich dicht neben die Wissenschaft“<sup>10)</sup>. Was anders hält er uns in späteren Jahren vor, wenn er immer und immer wieder die Philosophen ermahnt, selbst die Werte der Dinge, des Lebens zu bestimmen? Nicht vom Althergebrachten sollen sie sich leiten lassen. Als wahre Freigeister sollen sie den Dingen den Wert geben, der am meisten lebensfördernd ist. Dadurch muss endlich die Philosophie den Menschen über sich selbst hinausheben. Schopenhauer sah im Genie das Ideal, und ähnlich denkt Nietzsche. Eine Entwicklung im Sinne

<sup>1)</sup> II 296; II 270. — <sup>2)</sup> II 422. — <sup>3)</sup> II 262.

<sup>4)</sup> II 234. — <sup>5)</sup> Ebenda. — <sup>6)</sup> I 53.

<sup>7)</sup> I 426. — <sup>8)</sup> I 425. — <sup>9)</sup> I 414. — <sup>10)</sup> II 204.

Darwins lehnen beide ab. Nietzsche spottet über den Urschleim, aus dem sich alles entwickeln soll. Aber recht im Geiste Schopenhauers klingt die Forderung: die Kultur hat als Aufgabe, „die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten“<sup>1)</sup>. Das Ziel der Menschheit liegt in seinen höchsten Exemplaren<sup>2)</sup>. Besonders dieser Gedanke zeigt uns die innige Verbindung der Jugendideen mit denen des gereiften Mannes. Wohl treten später die Gedanken sicherer, klarer hervor. Was jetzt noch ein dunkles Bild ist, findet bald seine volle Beleuchtung. Aber im tiefsten Grunde haben wir dieselbe Lehre.

Auf die Betonung des Willens gegenüber dem Verstande will ich nicht eingehen. Für einen Schüler Schopenhauers ist der Voluntarismus selbstverständlich. Doch bleibt er Individualist. Später tritt das Persönliche sogar stark hervor. Ebenso hat er es verstanden, sich von dem Pessimismus freizuhalten. Man hat ihn den Optimisten des Lebens genannt. Doch dürfte wohl in dem Pessimismus des Schopenhauer eine, wenn nicht die Quelle für die herbe und masslose Kritik an allem Bestehenden zu suchen sein. Manche Anklänge finden sich bei beiden.

### III. Was ist Wahrheit?

Wir dürfen dies Kapitel nicht schliessen, ohne uns näher mit der nachgelassenen Schrift befasst zu haben: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In diesem Entwurfe geht Nietzsche näher auf das Problem der Wahrheit ein; da finden wir bereits die Grundlage so mancher Anschauung, die erst später mit voller Deutlichkeit hervortritt. Es ist interessant zu verfolgen, wie er sich den Ursprung der Wahrheit, oder besser dessen, was wir für Wahrheit halten, erklärt. Aber das eine ist sicher: Hätte er mit seinen Ansichten recht, so gäbe es überhaupt keine Wahrheit mehr. Auch dessen ist er sich völlig bewusst, dass zum Leben diese Scheinwahrheit unbedingt erfordert wird. Der Mensch muss sie haben, um leben zu können. Doch gehen wir auf diese eigenartigen Entwürfe näher ein.

„Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“<sup>3)</sup>. Wollen wir von dem Nervenreiz auf etwas ausser uns schliessen, so ist das eine falsche Anwendung des Satzes vom Grunde. Als Beispiel dient ihm der Satz: Der Stein ist hart. Wo anders gibt es denn etwas hartes, als in unserer subjektiven Empfindung? Auch durch die Sprache ist das Ding an sich nicht erfassbar. Wie überall, so bleiben wir auch hier bei den Relationen stehen. Wir glauben, mit dem Worte „Baum“ ein Ding an sich zu berühren. Aber es ist nicht der Fall. Dasselbe rätselhafte Ding x ist uns einmal Nervenreiz, dann Bild, dann Laut. Von einer Logik bei Bildung der Sprache ist mithin keine Rede<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> II 264. — <sup>2)</sup> II 188. — <sup>3)</sup> I 509. — <sup>4)</sup> I 510.

Aus den Worten entstehen die Begriffe. Jedes Wort verdankt seinen Ursprung einem individualisierten Unerlebnis. Diese Bedeutung dehnen wir weiter aus auf eine Reihe von Fällen, die sich mehr oder weniger ähnlich sind, die sich aber, streng genommen, niemals decken. „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen“. Durch Uebersehen des Individuellen und Wirklichen erhalten wir also die Begriffe, während die Natur keine Formen, Begriffe und Gattungen kennt, sondern nur das Individuum, das undefinierbare  $x^1$ ).

Vorsichtshalber fügt er hier bei: aus der Natur haben wir diese Erkenntnis, die Begriffe nicht geschöpft, wenn wir auch nicht sagen dürfen, dass sie der Natur nicht entsprechen. Denn davon wissen wir nichts.

„Was ist also Wahrheit? Ein langes Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch . . . gesteigert wurden und erst durch den langen Gebrauch Bürgerrecht erhielten. Man hat mit der Zeit vergessen, dass es Illusionen waren“<sup>2</sup>). Also für die Begriffslehre reiner Nominalismus, für die Wahrheit selbst Skeptizismus, wenn nicht Nihilismus. Man vergleiche mit dieser Definition der Wahrheit jene, die uns Schopenhauer gibt. „Das durch die Vernunft richtig Erkante ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urteil mit zureichendem Grunde . . . Der Wahrheit steht der Irrtum als Trug der Vernunft gegenüber . . .“<sup>3</sup>). Durch diese Worte ist der Unterschied in den Anschauungen scharf ausgedrückt.

Hier bleibt die grosse Frage zu beantworten: Woher denn der Trieb zur Wahrheit? Bei allen Menschen findet er sich! Die Antwort ist leicht. Ohne eine Konvention im gegenseitigen Verkehr kann die Gesellschaft nicht bestehen. Diese Konvention haben wir in der Sprache. Was der Gesellschaft günstig, fördernd war, erhielt die Bezeichnung „wahr“. Der Intellekt ist ein Mittel zur Erhaltung des Individuums. Nur durch Verstellung kann er seinen Zweck erreichen, weil nur durch Verstellung die Schwachen sich gegen die Starken behaupten können<sup>4</sup>). Das gilt vom einzelnen, gilt noch mehr von der Gesellschaft. In diesem Erhaltungstrieb müssen wir also die Quelle der „Wahrheit“ und des Triebes nach Wahrheit suchen. Deshalb gibt Nietzsche die Definition: „Wahrhaft zu sein, das heisst die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt, zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“<sup>5</sup>).

Allmählich bildete sich eine Fülle solcher Begriffe, solcher Abstraktionen, deren Befolgung der Gesellschaft sich als nützlich erwies. Diese nahm man auf als Richtschnur des Denkens, um sich nicht von jeder einzelnen Umgebung hinreissen zu lassen. Durch diese Unterordnung seines Handelns unter die allgemeine Norm erlangte der Mensch den Titel „vernünftiges

<sup>1</sup>) Ebenda. — <sup>2</sup>) I 511.

<sup>3</sup>) Schopenhauer a. a. O. 58. Vgl. auch 73 und 126 ff.

<sup>4</sup>) I 506. — <sup>5</sup>) I 512.

Wesen“. Denn was den Menschen vom Tier unterscheidet, liegt in der Fähigkeit, die Metaphern zu einem Schema zu verbinden<sup>1)</sup>. Jetzt erst können wir das Wort verstehen: „Der Mensch hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen . . . Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu schaden“<sup>2)</sup>.

Das ganze menschliche Erkennen ist also recht oberflächlich, ist geleitet vom Erhaltungstrieb der Gesellschaft. Was aber, wenn der Mensch ehrlich ist, wenn er nicht mit der Herde gehen will, wie man das doch von einem Philosophen voraussetzen muss? Entweder müssen wir, wie Lessing, dabei bleiben, immer nach der Wahrheit zu suchen, ohne sie je zu finden, oder wir kommen zum vollen Skeptizismus. Wir kommen zur Verzweiflung an der Wahrheit<sup>3)</sup>. Denn alles ist nur Lug und Trug. Alles ist nur gegeben durch die Gewohnheit, den Nutzen. Mit den Begriffen spielen wir ein Würfelspiel. Wahr sein heisst, jeden Würfel so gebrauchen, wie er bezeichnet ist. So ist eine Klassifikation möglich, und jedes Volk hat eine solche<sup>4)</sup>. Nietzsche gibt dem Gedanken, Wahrheit sei unmöglich, unverhohlenen Ausdruck. Der adäquate Ausdruck eines Objektes im Subjekte ist ein Unding. Nur durch die Erscheinung wird zwischen beiden in etwa eine Verbindung hergestellt<sup>5)</sup>.

Ist nun wirklich die Lage des Menschen so verzweifelt? Es scheint noch eine Lösung möglich: durch die Kunst. Jeder begabte Mensch steht einmal am Scheidewege, wo er in das Unaufhaltbare starrt. „Da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die tragische Erkenntnis, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst gebraucht“<sup>6)</sup>. Jede Wissenschaft schlägt an ihren Grenzen in Kunst um. Der Mensch sieht sich da als künstlerisch schaffendes Subjekt und vergisst so, dass alles nur Glauben, Konvention ist, und nicht Sicherheit<sup>7)</sup>.

Für den gewöhnlichen Menschen gibt es eine andere Lösung. Er verlangt in seinem Wahrheitsstreben nicht so sehr nach metaphysischer Wahrheit. Ihm ist die Frage wichtiger, was dem Leben dienlich ist. Nur in dem beschränkten Sinne will er die Wahrheit; er will ihre angenehmen, lebenerhaltenden Folgen. Wahrheit ohne praktische Folgen ist ihm gleichgültig; Wahrheiten, die ihm schaden könnten, hasst der Mensch<sup>8)</sup>.

Wenn wir uns zum Schlusse des Kapitels fragen, welches die Hauptzüge der Erkenntnistheorie Nietzsches sind, so finden wir einen stark betonten Phänomenalismus, einen noch stärker hervortretenden Subjektivismus, die beide in der Philosophie durch Intuitionismus ergänzt oder ersetzt werden. Kausale Verknüpfung will er nirgends anerkennen, weshalb das ganze Gebäude alogisch ist und zum Skeptizismus hinführt. Die

1) I 512. — 2) I 520. — 3) II 232. — 4) I 513. — 5) I 515.

6) I 140. — 7) I 515. — 8) I 508.

Schrift über Wahrheit und Lüge endlich zieht diese Folgerung. Wenn Nietzsche selbst sie auch nicht in Druck geben wollte, so bildet sie doch die Grundlage für die späteren dahin zielenden Ausführungen. Skeptiker ist er immer gewesen und er rühmt sich nach Jahren noch dieser Eigenschaft als des Zeichens eines starken Geistes. Glaube an Wahrheit genügt. Wahrheit selbst ist uns unzugänglich. Er und die andern „freien Geister“ aber dürfen sich über diesen Glauben erheben und eigene Wege wandeln. Das ist das Fundament seiner Morallehre.

### B. Der Positivist.

Allmählich hatte sich in Nietzsche eine entgegengesetzte Entwicklung angebahnt. Aus einem stark voluntaristischen Philosophen wird ein positivistischer Intellektualist. Nicht plötzlich fand der Umschlag statt. Und als er 1874—76 seine Lobreden auf Schopenhauer und Wagner schrieb, hatte sich im Innern wohl die Wandlung schon vollzogen. Aeusserlich aber war nichts bekannt geworden. Gewaltiges Aufsehen mussten deshalb die Aphorismen Menschliches, Allzumenschliches erregen. Denn hier stützt er sich zum Teil auf ganz andere Grundsätze. Wie konnte sich Nietzsche so schnell und so gründlich ändern? Diese Frage wurde gestellt, und man suchte nach Gründen. Abgesehen von der einen Wahrheit, dass das Preisgeben eines Systems bei einem temperamentvollen Manne wie Nietzsche leicht zum andern Extrem hinführt, streitet man um den Einfluss, den der englische Sensualist Dr. P. Rée, sein intimer Freund, auf ihn ausgeübt. Frau Förster-Nietzsche glaubt mit einer scherzhaften Bemerkung die Frage abtun zu können. Sie meint ganz naiv, man sei erstaunt und unangenehm von den neuen Ansichten Nietzsches berührt gewesen. Da man ihm solche Dinge nicht zugetraut, habe man nach einem Schuldigen gesucht und ihn in Dr. Rée gefunden, gerade so, wie auch die Kinder immer einen haben müssten, der die Ursache des Unglückes gewesen. „So wurde der arme Dr. Rée, der das wirklich nicht verdient hatte, zum bösen Nachbarsjungen“<sup>1)</sup>.

Diese Darstellung ist doch zu rührend, als dass sie geglaubt werden könnte. Auch Riehl meint, es sei kein Anstoss von aussen nötig gewesen, um der neuen Denkart zum Durchbruch zu verhelfen, auch nicht der Einfluss Rées. Doch leugnet er diesen nicht, weist vielmehr darauf hin, wie viel Nietzsche selbst von diesem Freunde hielt<sup>2)</sup>. Klar spricht sich R. Richter aus. Es ist mit philosophischem Takt festzustellen, meint er, welche Einflüsse massgebend gewesen sind. An erster Stelle nennt er die von Nietzsche selbst anerkannten, unter denen der Einfluss Rées sehr bedeutend ist. Will man Nietzsche glauben, so hat er wohl Rée benutzt wie einstens Schopenhauer. Einen Einfluss auf das Entstehen seiner Werke

<sup>1)</sup> III Vorrede XL.

<sup>2)</sup> A. a. O. 59.

will Nietzsche ihm nicht einräumen, gibt aber zu, dass der Vorteil der Freundschaft auf beiden Seiten war<sup>1)</sup>. Das letzte scheint die rechte Stellung zu sein. Denn Nietzsche war schon durch die Lektüre der französischen Psychologen und Moralisten auf den Positivismus hingewiesen worden. Manche derselben führt er häufiger an. Durch den persönlichen Verkehr mit einem Manne, der denselben Ideen huldigte, musste er in seinen Ansichten bestärkt werden. Dürfen wir so den Einfluss Rées nicht überschätzen, so noch weniger unterschätzen. Gehen wir kurz auf diese Periode selbst ein.

Wenden wir uns zuerst dem Problem der Wahrheit zu. Der einzige Unterschied gegen früher besteht im Betonen des Verstandes gegenüber dem Willen. Denn nach wie vor ist er reiner Skeptiker. Der Glaube, die Wahrheit gefunden zu haben, scheint ihm das grösste Hindernis der Wahrheit zu sein<sup>2)</sup>. „Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen“<sup>3)</sup>. Deshalb würde heute keiner mehr für die Wahrheit in den Tod gehen<sup>4)</sup>. Man lernt zu leicht um. Die Wahrheit selbst muss vor dem Wahrheitsuchen verschwinden<sup>5)</sup>. Dann wird auch hier der Einfluss der Gewohnheit stark betont<sup>6)</sup>. Was uns ferner nützlich, bequem ist, das ist wahr<sup>7)</sup>. Auf diese Erklärung der Wahrheit kommt er bis zum Ueberdruss oft zurück. Jede Handlung ist ihm von Selbstsucht eingegeben. Selbstlose Handlungen gibt es für ihn nicht. In allem sucht der Mensch sich selbst. Mag diesem Satze auch eine psychologische Wahrheit zu Grunde liegen: Nietzsche geht zu weit und übertreibt. Aber er bedarf dieses Satzes für seinen Kampf gegen die herrschenden Anschauungen von Wahrheit, von Metaphysik, von Gut und Böses. Alle diese Dinge haben denselben (gekennzeichneten) Ursprung, die Selbstsucht, den Nutzen, nicht die objektive Wahrheit. Da nun die Wahrheit für den Philosophen höher stehen muss, als eine vielleicht irrtümlich nur für nützlich gehaltene Gewohnheit, so ergibt sich hieraus das Recht der Kritik, ja die Pflicht, den Dingen neue, wahre Werte zu geben.

Also „Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit; Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit“<sup>8)</sup>. Dafür wird uns jeder dankbar sein, wenn wir ihm klar machen, es gebe keine Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit in den verschiedensten Graden. Denn damit erhält der Mensch Freiheit im Forschen, während er die Wahrheit wegen ihrer Bestimmtheit hassen muss<sup>9)</sup>. Wir sollen immer weiter streben und uns durch keinen Misserfolg wankend machen lassen. Erreichen wir heute nichts, so bereiten wir doch unsere Kräfte vor für morgen. Dann werden wir fortschreiten<sup>10)</sup>. So ist das

<sup>1)</sup> Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk<sup>2</sup>, Leipzig 1909, 162 ff.

<sup>2)</sup> III 441. — <sup>3)</sup> III 363, 369. — <sup>4)</sup> IV 367.

<sup>5)</sup> III 409. — <sup>6)</sup> III 75. — <sup>7)</sup> IV 237.

<sup>8)</sup> IV 190. — <sup>9)</sup> IV 17. — <sup>10)</sup> IV 191, 171.

Leben ihm jetzt ein Jagen nach Wahrheit. Wahrheit suchen, das ist des Lebens höchste und schönste Aufgabe geworden: Wahrheit um ihrer selbst und nicht des Nutzens wegen, scheint es bisweilen zu lauten, wenn nicht bald schon andere Sätze auf den Egoismus hinwiesen, der auch in diesem Streben noch die Triebfeder sein soll.

Wir haben hier die Lehre Lessings vor uns. Aber wie jener, so zeigt sich auch Nietzsche als schlechter Psychologe, während er doch seine Lehre auf der Psychologie aufbauen will. Wo kein Erfolg winkt, da auch keine Lust und Liebe zum Schaffen. Die Hoffnung, endlich trotz Mühe und Beschwerde zum Ziele zu gelangen, muss bleiben. Sie ist die Nahrung, die Kraft, die über die Misserfolge wegführt und zu immer neuem Beginnen anspornt. Soll also das Streben nach Wahrheit Sinn haben, so muss sie für uns erreichbar sein.

Von der Wahrheit führt uns der Gedankengang leicht zur Logik. Das logische Denken setzt die Begriffe voraus. Die Begriffe verlangen die Worte. Diese entsprechen nicht, wie wir schon sahen, den Dingen; also auch die Logik nicht. Sie beruht auf Voraussetzungen, denen nichts in der Welt entspricht<sup>1)</sup>. Doch wir müssen mit den Begriffen arbeiten. „Wir sind von vornherein unlogische Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der grössten Disharmonien des Daseins“<sup>2)</sup>. — Wie Nietzsche hiermit seinem Skeptizismus ins Gesicht schlägt, merkt er nicht. Auf welche Tatsache gestützt, erkennen wir denn diese unsere unlogische Natur? — Doch hat die Logik als Schule der Vernunft eine hohe Bedeutung. Sie lehrt strenges Denken, vorsichtiges Urteilen, konsequentes Schliessen<sup>3)</sup>. Erst ein geschulter Geist kann methodisch arbeiten. Hier redet er offenbar von den exakten Wissenschaften mit ihrer Detailforschung. Allen Menschen ist nur anzuraten, eine dieser Wissenschaften gut durchzuführen. Bald wird man das an der ganzen Darstellung merken, mag der Autor noch so geistreich sein<sup>4)</sup>. Erst durch diese Schulung lernt der Mensch schliessen, sodass das Wort Schopenhauers unwahr ist: „Zu schliessen sind alle, zu urteilen wenige fähig“<sup>5)</sup>. Anderenfalls könnten wir uns nicht die zahlreichen Fehlschlüsse erklären. Ein Beispiel dafür bietet III 47, wo Nietzsche eine Reihe der „gewöhnlichsten Urschlüsse des Menschen“ aufzählt. „Diese Erkenntnis verdanken wir nur der Methode, die sich im fortwährenden Kampfe derartig verschärft hat, dass die Irrgänge früherer Methoden vor jedermanns Blicken blossgelegt sind“<sup>6)</sup>. Man sieht hier den Einfluss des Positivismus. Nietzsche glaubt seinen Einwendungen gegen die alte Philosophie, gegen das abstrakte Denken, gegen jede Metaphysik. Für solche Sachen bietet ihm die Detailforschung keinen Anhaltspunkt. Nur zu sehr passte diese Lehre in seinen Gesichtskreis, wie wir ihn bereits kennen

<sup>1)</sup> III 25. — <sup>2)</sup> III 49. — <sup>3)</sup> III 248.

<sup>4)</sup> III 410. — <sup>5)</sup> III 252. — <sup>6)</sup> III 409.

lernten. Was die Naturwissenschaften zu Tage fördern, sind ihm nur Bausteine, nur kleine Teile, die es für später möglich machen, das Gebäude der Wahrheit aufzurichten; aber sie bieten nicht die Wahrheit. Besonders viel hofft er da für seine Lehre von der Physiologie. Sie wird uns eines Tages lehren, welches die Geschichte der Organismen und der Begriffe ist. Sie wird uns lehren, dass das, was wir heute Welt nennen, das Werk unserer Phantasie ist. In dem Masse, in dem wir uns entwickelt haben, ist auch der Schatz derartiger Vorstellungen gewachsen. Darauf beruht unser Vorzug. Das Ding an sich aber wird vielleicht nur ein homerisches Gelächter wachrufen, weil es alles schien und bedeutungslos war<sup>1)</sup>. Mit dem Fortschritt dieser Wissenschaft sinkt das Interesse an Metaphysik, die allmählich verschwinden muss.

Auch hier hat Nietzsche sich noch einmal gründlich verrechnet. Denn die Physiologie hat ihm nicht gehalten, was sie zu versprechen schien. Niemals konnte sie uns ohne logische Schlussfolge sagen, alles sei nur subjektiv. Zu einer solchen Behauptung bedürfen wir des Kausalitätsgesetzes. Zudem unterscheiden wir sehr gut zwischen rein subjektiven Empfindungen und solchen, deren Ursache ausser uns liegt. Mag es manchmal schwer sein, hier die Grenze zu ziehen, so beweist das noch nicht, dass es eine solche nicht gebe. Auch findet heute gerade in diesen Kreisen eine Rückkehr zur Natur statt. Es sei nur an Külle und seine Stellung in dieser Frage auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Königsberg erinnert<sup>2)</sup>. Haben wir aber die Natur wieder, dann stellen sich von selbst die Fragen nach deren Ursprung, ihrem Ziele und ihren Gesetzen.

Als treuer Positivist oder besser noch englischer Sensualist ist Nietzsche in dieser Zeit Anhänger der Entwicklungslehre. Die Natur kennt keine Sprünge. Allmählich hat sich alles entwickelt. Wenn wir nur zuschauen, finden wir schon die Mittelglieder<sup>3)</sup>. So hat auch der Mensch allmählich die Ketten abgestreift, die ihn noch mit dem Tiere verbanden<sup>4)</sup>. Ihm scheint die Menschheit eine Entwicklungsphase einer bestimmten Tierart von begrenzter Dauer. Aus dem Affen geworden, wird er wieder zum Affen werden, wenn die Kultur ihn nicht hochhält<sup>5)</sup>. Deshalb hat die Kultur auch die Aufgabe, für die stetige Weiterentwicklung zu sorgen<sup>6)</sup>. Dabei fällt dem Willen eine grosse Aufgabe zu, der sonst in dieser Zeit völlig zurücktritt. Ihm müssen durch Erziehung würdige Objekte dargeboten werden<sup>7)</sup>. — Wie diese Lehre von der Erziehung mit der des absoluten Fatums, der Leugnung der Freiheit möglich ist, dürfte

<sup>1)</sup> III 25, 33, 47 usw.

<sup>2)</sup> Oswald Külle, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (Leipzig 1910).

<sup>3)</sup> IV 303. — <sup>4)</sup> IV 371. — <sup>5)</sup> III 232. — <sup>6)</sup> III 436.

<sup>7)</sup> Ueber die Aufgabe der Erziehung vgl. III 228.

sehr schwer zu fassen sein. Mit der Lehre von der unbedingten Notwendigkeit einer jeden Handlung verliert die Erziehung alle Bedeutung.

In dieser Zeit des Positivismus kommt auch das Studium der Geschichte wieder zur Geltung, das er früher so leidenschaftlich bekämpft hatte. Besonders die Philosophie will er historisch bearbeitet haben. Dann wird sie uns zeigen, wie es keine Teleologie gibt, sondern nur Werden, wie es keine absolute Wahrheit gibt, sondern nur Wahrheiten<sup>1)</sup>. Das Resultat wird sein: Der Mensch ist geworden und ebenso alles an ihm, auch das Verstandesvermögen. Wie die äusseren Verhältnisse es erforderten, so hat sich der Mensch entwickelt. Die einmal erlangten Fähigkeiten haben sich dann vererbt. — Auch über diese Frage hat eine objektive Forschung längst das Urteil gesprochen. Nietzsche hat mit seinen Prophezeiungen kein Glück.

Der Vollständigkeit wegen möchte ich hier wieder auf die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaft zurückkommen. Nietzsche selbst spricht öfter davon. Freilich geht es ohne Wiederholung nicht ab. Das Können ist ihm die Hauptaufgabe in der Wissenschaft, nicht das Wissen. Durch Forschen werden die Kräfte geübt<sup>2)</sup>. Was uns zum Erkennen treibt, ist die Lust daran. Hier wird man sich seiner Kraft bewusst. Durch neue Errungenschaften glaubt man sich über andere erhoben<sup>3)</sup>. Ein interesseloses Erkennen gibt es nicht. „Für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig“<sup>4)</sup>. Die Nützlichkeit der Wissenschaft gibt auch hier den Ausschlag<sup>5)</sup>.

Den Uebergang von der Wissenschaft zur Metaphysik soll die Psychologie bilden. Da fragt er sich, ob psychologische Studien der Welt mehr Nutzen oder Schaden gebracht haben. Ob ja oder nein: sie sind notwendig. Denn sie lehren uns, dass die Wissenschaft keine Zwecke kennt. Wohl bringt die Natur bisweilen Werke der grössten Zweckmässigkeit hervor; aber ohne es gewollt zu haben. Aehnlich die Wissenschaft. Sie fördert das Zweckmässige, ohne es beabsichtigt zu haben<sup>6)</sup>. Die Wissenschaft kennt nur Einzeldinge, während die Philosophie weiter geht. Sie fragt: Wozu? Dabei lässt sie sich von logischen Erwägungen treiben<sup>7)</sup>. Hier kommen wir wieder auf das Lieblingsgebiet unseres Autors, auf die Frage nach dem Ursprunge der Metaphysik, des Glaubens an Gott und die Seele. Diesmal wird das Traumleben stark in den Vordergrund gerückt. Erst hat der Mensch diese Dinge geträumt und sie dann als Wahrheit hingenommen<sup>8)</sup>. Deshalb seine Mahnung, gute Nachbarn der nächsten Dinge zu werden, und nicht in die Ewigkeit zu blicken<sup>9)</sup>. Aber genug davon. Hören wir nur noch, welchen Inhalt er der Metaphysik zuschreibt:

1) III 18. — 2) III 239. — 3) III 236.

4) IV 55. — 5) IV 155. — 6) III 62.

7) III 32. — 8) III 21. — 9) IV 203.

„Ein kleiner lieber Herrgott, eine artige Unsterblichkeit, vielleicht etwas Spiritismus und jedenfalls ein ganzer, verschlungener Haufen von Armsünder-Elend und Pharisäer-Hochmut“<sup>1)</sup>. Das ist nicht sehr schmeichelhaft für die Anhänger der Metaphysik. Doch werden diese sich auch hierüber zu trösten wissen. Bei einem nachdenkenden Manne wird er mit solchen Reden nicht viel erreichen.

Wollen wir nun ein Gesamtbild dieser Zeit geben, so dürfen wir wohl gerade auf diese Periode die Worte Riehls anwenden, Nietzsche sei den Zeitströmungen gefolgt<sup>2)</sup>. So manches und so mancherlei finden wir hier neben einander, dass wir wohl von einem Eklektizismus sprechen dürfen. Aber auch die Nachteile dieser Philosophie fehlen nicht. Die einzelnen Lehren stehen oft unvermittelt neben einander. Der Autor hat es nicht verstanden, ein einigendes Band um sie zu schlingen. So übt oft genug die eine Ansicht unbewusst Kritik an der andern. Nur in einem Punkte bleibt er sich treu, in seinem Hass gegen die positive Moral. Immer mehr wächst dieser Hass gegen das Christentum, um dann gegen Ende des Lebens zum Fanatismus auszuarten.

### C. Selbständigkeit.

Im Jahre 1880/81 erschien das Buch *Morgenröte*. Eine neue *Morgenröte* sollte am Himmel Europas emporziehen und der Welt ein neues Glück bringen. Die Lehre von der Freiheit des Geistes, vom Uebermenschen. Schnell folgten sich die Hauptwerke, die alle dieselbe Tendenz haben: eine beissende Kritik der herrschenden Anschauungen. Im Antichrist steigert sich sein Ausdruck gegen die christliche Moral bis zum rohen Fanatismus. Dies Buch hat sicher nicht zur Steigerung seines Ruhmes beigetragen. Wenn wir auch von der Sache absehen wollten, so ist schon der Ton schwer beleidigend. Er selbst hat am wenigsten seine Mahnung erfüllt, mit Schonung von den früheren Gebräuchen zu reden.<sup>3)</sup> In allen Werken dieser Zeit kehrt immer derselbe Vorwurf wieder: das Christentum erniedrigt den Menschen; seine Moral ist eine Herdenmoral. Die Spezies „Mensch“ kann unter ihm nicht zu ihrer höchsten Entfaltung kommen. An Stelle der christlichen Moral soll eine Sittenlehre treten, die sich der „Freigeist“ — frei von allem Herkommen, von jedem Herdeninstinkt — selbst macht. Der Mensch muss sich das Mass aller Werke sein. Jeder muss sie sich demnach selbst bestimmen.<sup>4)</sup> Das ist eine notwendige Konsequenz, aus der Lehre, jede Autorität sei aufgehoben. So spricht er sich im *Zarathustra* dagegen aus, selbst Schule machen zu wollen<sup>5)</sup>.

Wenig Positives bietet er. Einige Andeutungen von Pflichtgefühl des Uebermenschen, einige sonstige gelegentliche Bemerkungen über andere Tugenden, das ist so ziemlich seine ganze Morallehre. Soviel ist sicher,

<sup>1)</sup> IV 19. — <sup>2)</sup> A. a. O. 156 ff.

<sup>3)</sup> III 102. — <sup>4)</sup> VII 92. — <sup>5)</sup> VII 114.

die landläufigen Begriffe von gut und böß müssen fallen, müssen umgewertet werden, wie sie ursprünglich auch eine andere Bedeutung hatten. Stark und schwach, das ist ihm der Unterschied. Was dem Leben dient, was die Spezies „Mensch“ fördert, das ist gut. Der Wille zum Leben, zum mächtigen Leben, zum Herrschen, das ist Streben nach dem Uebermenschen, alles dies ist ein Zeichen der Kraft, ist gut. Anfangs verstand wohl Nietzsche dies Streben nach dem Uebermenschen von einem Fortschritt in der Art, von einer wirklich physischen Erhebung einzelner Exemplare über die menschliche Spezies hinaus. Später jedoch sah er diese Unmöglichkeit ein und nahm den Ausdruck ideal. Dass sich nun auf so verschwommenen und dehnbaren Lehren kein Moralgebäude aufrichten lässt, ist klar. Und welcher noch so eifrige Nietzscheverehrer würde seinem Meister zustimmen in seinen Ansichten über die Behandlung der alten Leute, über die Pflicht der Aerzte gegen manche Kranke, über die Ehe und die Keuschheit, den Selbstmord, über Staat und Vaterland, über die Kindererziehung und die Würde und die Behandlung der Frau? <sup>1)</sup> Diese Lehren führen wahrlich nicht zum Uebermenschen. Nicht das Christentum ist da eine Erniedrigung des Menschengeschlechtes. Doch dürfen wir aus diesen Bemerkungen nicht auf ein unmoralisches Leben schliessen wollen. Dafür haben wir keine Anhaltspunkte. Leben und Lehre decken sich bei ihm nicht. Wir müssen sogar zugeben, dass er nicht ein sittenloses, lockeres Leben predigen wollte. Gegen eine solche Erklärung verwahrt er sich ausdrücklich, und wir müssen ihm darin glauben. Nur die Folgen seiner Lehre hat er wohl kaum erfasst. Auch der Anhänger Nietzsches braucht nicht notwendig unmoralisch nach unserem Begriffe zu sein. Er muss ja selbst den Wert aller Dinge bestimmen oder, wie Nietzsche mit Vorliebe sagt, schaffen. Ist der Mensch da edel, so wird auch sein Leben das widerspiegeln. Im andern Falle ist es eben anders. Das ist die fatale Konsequenz bei ihm, und nicht alle „Philosophen“ dürften in diesem Punkte denken wie er und sich für ein mehr lockeres Leben entscheiden. Gegen eine solche Behauptung mögen sich seine Freunde wehren, aber vergebens. Mit Phrasen kommt man doch nicht gegen die einfachsten Schlussfolgerungen an, wenn man auch jeden Wert der Logik leugnen will.

Diese Bemerkungen allgemeinen Charakters dienen dazu, ein Bild von der Geistesrichtung des Autors zu geben. So werden sie indirekt uns auch zu einem besseren Verständnisse der übrigen Anschauungen verhelfen. Die Morallehre und Philosophie müssen einander beeinflussen. In der folgenden Darstellung wollen wir uns hauptsächlich an die Ausführungen Nietzsches halten, die wir im Willen zur Macht finden. Hier lässt er seine philosophische Theorie vor unseren Augen entstehen, so wie er sich deren Wert und Entwicklung denkt <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> III 88; 91, 315 usw. — <sup>2)</sup> IX 359 ff.

Beginnen wir mit einem Wort über die Methode, wie es Nietzsche selbst tut<sup>1)</sup>. Schon früher einmal hat er diese Frage gestreift<sup>2)</sup>. Von einer Methode können wir nach ihm nicht sprechen. Wir müssen uns den mannigfachen Dingen anbequemen, bald so, bald anders verfahren, bis wir am erwünschten Ziele angelangt sind. Dies Sich-Anpassen bringt Schulung, jenen Vorzug, der der Neuzeit ihr Uebergewicht gegeben. Unter die grossen Methodiker müssen wir die Männer zählen, die der Philosophie ihr eignes Gepräge aufgedrückt: Aristoteles, Bacon, Descartes, Comte. Im ganzen hat er hier sein Urteil aus der zweiten Periode festgehalten. Auch jetzt noch steht ihm die Methode über der Wissenschaft. Durch sie nahm man allmählich die Probleme ernst; man dachte nicht mehr daran, ob persönlich bei der Forschung etwas herauskomme. Doch später unterscheidet Nietzsche zwischen Methode und Systematik. Gegen letztere hat er grosses Misstrauen und wirft ihr Mangel an Rechtschaffenheit vor<sup>3)</sup>. Zu diesen Systematikern werden wir wohl Aristoteles und Descartes zählen müssen, die somit des früheren Lobes verlustig gehen.

Noch unter dem Einflusse des Positivismus stehend, macht Nietzsche sich hier bei seiner Verachtung der Wissenschaft eines grossen Fehlers schuldig. Die Methode kann und darf nur Mittel zum Zwecke, nicht Endzweck sein. Es muss etwas geben, was durch sie erreicht werden soll, mag es sich nun nennen wie es will, ob Wahrheit, ob Glauben, ob Irrtum. Erst dadurch erlangt die Methode selbst Wert. Gewiss; auch der Methode wegen kann ich arbeiten. Aber dann rückt die Methode als solche aus ihrem Gebiete hinaus; sie wird Gegenstand der Wissenschaft. Damit verliert sie ihren eigenen Charakter, der ihr speziell als Methode zukommt. Für Nietzsche ist es anders. Ihm ist es nicht die Liebe zur Wahrheit, zum Erkennen, die zur Vervollkommnung der Methode treibt. Der Mensch will Macht haben. Durch eine bessere Methode ist er seinem Nachbar überlegen. Und in diesem Streben liegt die Quelle des neuen Forschens und Ringens<sup>4)</sup>. Alles ist beherrscht vom Streben nach Macht, der eigentlichen Metaphysik Nietzsches.

„Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt“ betitelt sich ein zweiter Abschnitt bei unserm Autor<sup>5)</sup>. Bei der Wissenschaft gehen alle vom Bewusstsein aus. Wir berufen uns auf Bewusstseinstatsachen. Wo klares Bewusstsein, da klare Erkenntnis. Doch das ist ein Irrtum. Mit der Klarheit verliert die Wissenschaft ihren Reiz. Nicht die Vernunft darf Recht bekommen. Vielmehr muss das Rätselhafte bleiben. Denn nur dann ist eine Erkenntnistheorie möglich, wenn eine wahre Kritik möglich ist. Aber die Fähigkeit einer objektiven Kritik fehlt uns. Als Kritiker kann nur der Intellekt in Frage kommen. Doch jeder Intellekt steht für sich allein, kann nicht mit den andern verglichen werden, die wohl anders

<sup>1)</sup> IX 359 ff. — <sup>2)</sup> V 298.

<sup>3)</sup> X 240. — <sup>4)</sup> IX 345. — <sup>5)</sup> IX 360 ff.

geartet sind. Somit fällt die Grundlage für eine objektive Kritik. Diese wäre nur möglich mit der Voraussetzung einer absoluten Erkenntnis. Die absolute Erkenntnis setzt ein Absolutes, ein „Ding an sich“ voraus. Aber alles, was wir erkennen, ist physiologischen Ursprunges. Damit fällt die Berechtigung, vom „Ding an sich“ zu reden, und damit die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis. Somit ist eine Erkenntnistheorie nicht möglich.

Die meisten stützen sich auf das Bewusstsein in dieser Frage. Doch spielt hierbei die Wahrheit keine Rolle. Als Mass für das Bewusstwerden dient die „grobe Nützlichkeit des Bewusstwerdens“. Daraus aber einen Schluss ziehen wollen auf den Unterschied von Subjekt und Objekt, wie er zur Wahrheit nötig ist, wäre verfehlt. Das ist der grosse Fehler der modernen Philosophie: sie redet von Bewusstseinstatsachen wie von Dingen an sich und vergisst dabei völlig, dass es sich auch hier nur um Phänomenalismus handeln kann. Auch unsere innere Welt ist nur eine Erscheinungswelt. Wir haben alles zurecht gemacht. Die Kausalverbindung zwischen den einzelnen Bewusstseinstatsachen ist uns gänzlich unbekannt, vielleicht nur reine Einbildung. Mithin fällt jeder Unterschied zwischen der inneren und äusseren Welt. Wir dürfen nicht von Tatsachen sprechen. Selbst Lust und Unlust sind nur späte abgeleitete Begriffe. Mit demselben Rechte also, mit dem der Idealismus die Erkennbarkeit der Aussenwelt leugnet, müssen wir jede objektive Erkenntnis leugnen. Denn hier wie dort finden wir nur Phänomene, nur Schein.

Die Logik nimmt zwischen den Gedanken ein unmittelbares Band, eine Ursächlichkeit an. Doch dies Verhalten stützt sich nur auf plumpe Beobachtung. Zwischen zwei Gedanken mögen noch alle möglichen Effekte mitspielen, deren Dasein wir völlig verkennen und deshalb leugnen. So müssen wir also sagen: Denken im Sinne der Erkenntnistheorie gibt es nicht. Man hat nur ein Element eines sehr komplizierten Vorganges zum Zwecke der Vereinfachung herausgehoben. Noch weniger gibt es einen Geist, der denkt. Auch dessen Annahme ist die Folge falscher Beobachtung. Denn bei eben dieser Beobachtung denken wir schon, setzen voraus, was gar nicht vorkommt: das Denken. Beim Denken sind „sowohl das Tun als der Täter fingiert.“

Damit haben wir einen vollen Phänomenalismus, wie er sich reiner wohl nicht geben lässt. Wir glauben, dass die Gedanken in kausalem Zusammenhang stehen und bilden die Logik. Wir glauben, dass Lust und Schmerz Anlass zu Reaktionen sind, und haben bereits deren Wirkungen vor uns. Alles Nacheinander im Bewusstsein ist für uns völlig atomistisch. Wir haben nur die Gewohnheit, bei diesen Vorgängen eine Ursache zu suchen. Zuerst tritt das Ding ins Bewusstsein. Eine Rolle spielt dabei das Gedächtnis, das die alten Interpretationen aufbewahrt. Auf diesem Irrtum der Interpretation unserer Nervenreize beruht die Fiktion unserer Bewusstseinstatsachen und auf diesen die der Aussenwelt. So kann Nietzsche

dann sagen: „Es gibt weder »Geist«, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewusstsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit; alles Fiktionen, die unbrauchbar sind . . . Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht. So liegt es auf der Hand, dass sie wächst mit jedem Mehr an Macht“<sup>1)</sup>. Das ist ein vollständig biologischer Begriff der Erkenntnistheorie, auf den wir später zurückkommen müssen. — Als Fundament der Erkenntnistheorie muss Nietzsche eine sehr schwankende Auffassung von Wahrheit und Erkennen dienen. Besser noch sagen wir: es gibt solches nicht. Erkennen im landläufigen Sinne ist Einbildung.

Nach dieser allgemeinen Orientierung wendet sich Nietzsche einzelnen Fragen zu, die auch wir zum Teil behandeln müssen. An erster Stelle steht da die Untersuchung über den Glauben an das Ich, das Subjekt. Mit dieser Lehre steht und fällt die andere von der Bedeutung der Bewusstseinsstatsachen. Ohne ein Ich, ohne ein Subjekt kein Bewusstsein und mithin keine Wissenschaft.

#### a) Der Glaube an das Ich. Die Substanz<sup>2)</sup>.

Gegen das Glaubensbekenntnis des Positivismus: es gibt nur Tatsachen, müssen wir sagen, es gibt nur Interpretationen. Eine „Tatsache an sich“ lässt sich nicht feststellen. Das muss auch auf das Ich, das Subjekt ausgedehnt werden. Nach Kant muss eine Kategorie „Substanz“ da sein. Er will eine ewige, notwendige Wissenschaft haben, die ohne Substanz nicht möglich ist. Die englische Philosophie dagegen lehnte diesen Begriff ab, und Nietzsche schliesst sich ihr an, wenn er auch früher behauptet hatte, die Engländer seien keine Philosophen. Das Subjekt ist nichts Gegebenes. Es ist etwas, was wir hinter die Handlung gestellt, was wir hinzugedichtet haben. Wir müssen etwas einsetzen. Das verlangt unsere Erkenntnis. Deshalb sagen wir: ich denke, ich leide. Aber das sind keine Wahrheiten. Durch das Denken erst entsteht das Ich, das Subjekt. Mag diese Fiktion für uns Lebensbedingung sein: Wahrheit ist sie nicht. Auch die Lösung des Descartes: „es wird gedacht, folglich gibt es etwas Denkendes“, kann nicht über die Schwierigkeit hinweghelfen. Das setzt schon voraus, dass es etwas „an sich“ gebe, nämlich das Denken. Doch hat auch dies nur scheinbare Realität. So ist mit dem Ich-Begriffe nicht viel anzufangen. Notwendig haben wir ihn zwar. Ohne ihn ist ein wissenschaftliches Gebäude, ja selbst das Leben nicht denkbar. Aber das beweist alles nichts. Keine Tatsache sagt uns, dass wir etwas mehr als Schein haben.

Wie denkt sich denn Nietzsche das Ich? Auch darüber gibt er uns Aufschluss. Wir müssen hier vom Leibe ausgehen, von der Physiologie. Nicht eine Einheit haben wir. Viele Strömungen sind da, viele Kräfte, die sich gegenseitig bekämpfen, die gleichberechtigt neben einander stehen.

<sup>1)</sup> IX 367. — <sup>2)</sup> IX 367 ff. — VIII 223.

Die stärkere wird siegen, gleichgerichtete werden sich zu etwas Neuem verbinden. So entsteht eine Harmonie, eine Lebenskraft, eine Subjektseinheit, die mit einem Regenten verglichen werden darf, wenn er sich nicht wesentlich über die andern erhebt. Neue Einheiten entstehen, andere vergehen. Dadurch bekommen wir die gegenseitige Begrenzung der einzelnen Triebe, dadurch die Ordnung. Somit sind Beherrscher und Untertan derselben Art<sup>1)</sup>.

Aus dem Ich bildete sich der Substanzbegriff und nicht umgekehrt. Denn lassen wir das Ich, die Seele fallen, wo bliebe für uns noch die Substanz? Um sagen zu können, es gebe Sein, es gebe Erkenntnis oder Gewissheit, müssten wir doch einmal wissen, was Sein selbst ist. „Unser Grad von Lebens- und Machtgefühl (Logik und Zusammenhang des Erlebten) gibt uns das Mass von „Sein“, „Realität“, „Nicht-Schein“. <sup>2)</sup> Subjekt bezeichnet den Glauben an eine Einheit unter den verschiedenen Momenten des Realitätsgefühls. Den Glauben an diese Einheit machen wir zur Wirkung einer Ursache. Somit können wir mit Nietzsche das Subjekt definieren: „es ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrates wären; aber wir haben erst die »Gleichheit« dieser Zustände geschaffen . . .“ <sup>3)</sup> Eine klare Definition enthalten auch die Worte: „Ein »Ding« ist die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, Bild“ <sup>4)</sup>.

Nietzsche bricht also alle Brücken ab, die als Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis dienen können. Unbewiesen darf er das nicht. Deshalb versucht er, eine psychologische Erklärung für seine Anschauung zu geben, die aber weiter nichts ist als müssige Kombination. Wir haben den Glauben an die Vernunft und ohne ihn geht es nicht. Die logisch metaphysischen Postulate: Substanz, Akzidenz, Attribute haben ihre Kraft aus der Gewohnheit geschöpft, all unser Tun sei Folge des Willens. In uns gibt es eine befehlende Kraft, die bleibt, während die einzelnen Handlungen vorübergehend, also Akzidenzien sind. Doch hier waltet ein Irrtum ob. Einen freien Willen gibt es nicht. Also muss auch der Glaube fallen. Durch Ableitung aus der Sinneswahrnehmung haben wir die Kategorien gefunden. An sich gibt es keine Kategorien, um eine „Welt an sich“ von einer „Welt als Erscheinung“ trennen zu können. Mögen wir von Einheit träumen, was wir wollen: „Wir haben immer nur einen Anschein von Einheit“ <sup>5)</sup>.

Wie früher schon einmal angedeutet wurde, scheint Nietzsche sich hier in allerdings sehr übertriebener Weise gegen den Substanzbegriff zu wenden, wie er in der deutschen Philosophie Mode war. Sie wollte vielfach nur eine ewige, unveränderliche Substanz anerkennen. Diese hat Nietzsche mit Recht abgelehnt. Den scholastischen Substanzbegriff wird

<sup>1)</sup> IX 373. — <sup>2)</sup> IX 370. — <sup>3)</sup> Ebenda. — <sup>4)</sup> IX 409.

<sup>5)</sup> IX 373; IX 409.

er wohl nicht gekannt haben. Denn davon spricht er nicht. Aber er betont den Wechsel, das Werden so stark, dass wir eine volle Anlehnung an den Assoziationismus erhalten. Hier zeigt sich noch stark der Einfluss der englischen Philosophie auf ihn. Bei seiner radikalen Leugnung jeden Seins ist eine Kritik nicht möglich, aber auch nicht notwendig. Seine Lehre richtet sich selbst.

#### b) Kausalität.

Aehnlich wie Nietzsche sich völlig ablehnend gegen den Ich-Begriff verhält, so auch gegen jede Ursächlichkeit. Wir wissen bereits, wie Schopenhauer darin anderer Meinung war. Auch hier folgt Nietzsche wieder den Engländern, die nur ein post hoc, kein propter hoc zulassen wollten. Es sei nur an D. Hume und St. Mill erinnert. Aber woher stammt denn die allgemeine Annahme der Ursächlichkeit? In unserer Seele folgt sich mit Regelmässigkeit so manche Erscheinung. Jedesmal, wenn das eine kommt, folgt bestimmt auch das andere. Das nennen wir Ursache und Wirkung. Doch mit Unrecht. Wir haben nur die Bilder gesehen, und diese sagen uns nichts über die wesentliche Verbindung, die die Aufeinanderfolge nach sich zieht <sup>1)</sup>. Wir haben immer nur Beschreibung, keine Erklärung. Wir glauben, heute weiter zu sein in der Naturerkenntnis als unsere Vorfahren. Wir haben aber nur mehr Nacheinander aufgedeckt. Begriffen haben auch wir nichts. Denn wir arbeiten mit lauter Dingen, die es nicht gibt. Alles müssen wir zuerst gewissermassen vermenschlichen, um es verstehen zu können. Ursache und Wirkung setzen eine Mehrheit voraus; in Wahrheit steht ein Continuum vor uns, von dem wir einige Stücke isolieren <sup>2)</sup>.

Der tiefste Grund unseres Glaubens an Ursache und Wirkung liegt in der falschen Auffassung unserer Willenstätigkeit. Wer nicht tiefer nachdenkt, fasst den Willen als das allein Wirkende auf. Wollen ist ihm etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes. Der Wille befiehlt und die Organe folgen. Da haben wir das Schema für Ursache und Wirkung. Ursprünglich ging der Mensch so weit, dass er überall, wo ein Geschehen war, er einen Willen als dessen Ursache voraussetzte. So durfte man sagen: „Wo gewirkt wird, da ist gewollt worden“ <sup>3)</sup>. Man hat hierbei übersehen, dass es sich nur um eine Interpretation des Intellektes handelt. Wie wir den Substanzbegriff aus dem Subjekte, dem Ich ableiten mussten, so auch die Kategorie Ursache. Wir haben und spüren in uns ein Gefühl von Kraft, das aber schon der Beginn der Handlung ist. In falscher Erfassung der Wirklichkeit machen wir es zur Ursache derselben.

Eine richtige Erklärung wird die causa efficiens mit der causa finalis gleichsetzen. Wir suchten, um Verständnis von dem Geschehen zu erlangen, nach einem Subjekte, das wir dafür verantwortlich machen durften.

<sup>1)</sup> V 124. — <sup>2)</sup> VI 179. — <sup>3)</sup> VI 191.

Eine Wirkung ist für uns erklärt, wenn wir einen Zustand auffinden, dem sie inhäriert. Nach der Wirkung bestimmen wir die Ursache und nicht umgekehrt. So müssen wir sagen: aus der Wirkung interpretieren wir die Ursache in die Handlung hinein<sup>1)</sup>. Was daher dem Glauben an die Ursache solche Festigkeit gibt, ist nicht das Hintereinander der Dinge, sondern der Zwang, alles Geschehen als ein Geschehen aus Absichten zu erklären. „Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als an das einzig Wirkende — an den Willen, die Absicht“ —; es ist der Glaube, dass alles Geschehen ein Tun sei, dass alles Tun einen Täter voraussetze; es ist der Glaube an das „Subjekt“. Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine grosse Dummheit sein?<sup>(2)</sup>

Sollen wir Ursache und Wirkung denn aus unserem Sprachsatze tilgen? Durchaus nicht. Man soll sich ihrer als reiner Begriffe als konventioneller Fiktionen zum Zeichen der Verständigung und nicht der Erklärung bedienen. Im „Ansich“ der Dinge gibt es keinen Kausalzusammenhang, keine Notwendigkeit, keine Folge von Ursache und Wirkung, kein Gesetz. Was da herrscht, ist der starke und schwache Wille. Doch für die Wissenschaft, für das gegenseitige Verständnis ist die Ursache notwendig. Sie trägt zur Vereinfachung bei. Ohne ihre Annahme keine Wissenschaft. Aber auf das Gebiet muss sie auch beschränkt bleiben. Sie auf das Reich der Dinge ausdehnen wollen, geht nicht, weil es keine Dinge gibt. Der Wille zur Macht, zum Leben, der alles beherrscht, bringt auch alles hervor. — Doch da stellt sich uns die Frage: wie handelt dieser Wille? Haben wir auch hier nur Einbildung, Fiktionen, oder ein wirkliches Handeln? Wenn die starken Triebe über die schwachen siegen, ist da keine Gesetzmässigkeit, kein kausaler Zusammenhang? So bietet die Metaphysik Nietzsches, mit der er die alte glaubt vernichten zu können, seiner Theorie die grössten Schwierigkeiten. Verleitet ist er auch hier zu seinen extremen Ansichten durch die Bedeutung, die er der Physiologie beimisst. Wenn wir bedenken, wie in seinen Tagen so mancher von dieser Wissenschaft die Rettung der Welt erwartete, können wir uns leichter in die Gesinnung Nietzsches hineindenken.

Im Anschluss an die Kausalität möge eine Bemerkung über die Zweckstrebigkeit in der Natur Platz finden. Die mechanistische Erklärung erscheint auf den ersten Blick die einfachste zu sein. Doch kann sie nichts erklären, selbst Druck und Stoss nicht. Die Kraft ist da und verlangt eine vollgültige Erklärung. Hat aber jemals ein Physiker die Kraft konstatiert? Eine Kraft, die wir uns nicht vorstellen können, ist ein leeres Wort, mit dem wir nichts anfangen können<sup>4)</sup>. Aehnlich ist es mit den andern Begriffen, mit denen die Physik arbeitet: Stoff, Atom, Druck und Stoss. Alles das sind nicht Tatsachen, sondern Fiktionen. Wir müssen uns daher

1) IX 408. — 2) IX 407. — 3) VIII 32 ff. — 4) IX 459 ff.

hüten, von Gesetzmässigkeit in der Natur zu reden. Selbst in der Chemie geht das nicht. Einzelne Tatsachen, ja! Aber Gesetze nicht; sie sind ein metaphysischer Rest<sup>1)</sup>. Sodann der Begriff Bewegung. Er ist einfach ein Bild des Wirkens, eine Uebersetzung „in die Zeichensprache von Auge und Getast“<sup>2)</sup>. Leider können wir die Ausdrucksweise nicht ändern, sondern nur erklären, inwieweit es bloss Semiotik ist.

Somit können wir nicht von Teleologie sprechen, da es keine Gesetze gibt. Die Wissenschaft, die auf solchen Voraussetzungen ruht, kann nicht wahr sein. Wollen wir wirklich etwas unter den Händen haben, so müssen wir die Begriffe: Macht, Kraft ergänzen zum „Willen zur Macht“. Es muss den Dingen ein innerer Wille zugesprochen werden, ein unersättliches Verlangen nach Bezeugung von Macht. Beim Tiere können wir alle Triebe aus diesem Willen zur Macht ableiten. Ebenso stammen alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser einen Quelle<sup>3)</sup>. Nicht Einsicht, nicht ein vorüberlegter Plan führt die Handlungen herbei. So hat der Zufall einmal den Apparat des Auges geschaffen. Ein solches Beispiel, meint Nietzsche, und keiner mehr wird vom Zwecke sprechen. Auch die Vernunft ist auf unvernünftige Art, durch Zufall entstanden. Diesen Zufall wird man wie ein Rätsel erraten müssen<sup>4)</sup>.

Aber auch hier wieder: wir haben Einheiten nötig, ohne die die Physik unmöglich ist. Das Nacheinander verbinden wir als Ursache und Wirkung. Dadurch entsteht eine grosse Vereinfachung. Wir können unter einem Bilde eine ganze Reihe von Vorgängen zusammenfassen. Der Gedanke an das eine ruft uns die Erinnerung an das andere wach. Ohne diese Verknüpfung ist das wissenschaftliche Arbeiten unmöglich. Gehen wir aber aus dem Reiche der Logik in das der wirklichen Welt, so hören alle Gesetze auf. Die grösste Kraft setzt sich da jedesmal durch. Wo die grösste Kraftmenge ist, da ist der Erfolg<sup>5)</sup>. Das gilt überall, auch für den freien Willen, der damit aufhört, frei zu sein.

Auf eine nähere Würdigung der Lehre Nietzsches über die zweite Hauptkategorie brauchen wir nicht näher einzugehen. Nietzsche will seine Lehre auf der Psychologie aufbauen. R. Eisler hat es deshalb unternommen, von eben diesem Standpunkte aus die Lehre einer Kritik zu unterwerfen, die Nietzsche des Irrtums überführt. Nietzsche hat nicht unterschieden, dass wohl das Wachrufen des Verknüpfungstriebes an die Erfahrung gebunden ist, der Trieb selbst dagegen dieser vorhergeht. Von diesem Punkte aus übt Eisler erfolgreiche Kritik<sup>6)</sup>.

### c. Raum und Zeit.

Auf die andern Kategorien, besonders Raum und Zeit, brauchen wir nicht mehr näher einzugehen. Gegen Kant hebt Nietzsche hervor,

<sup>1)</sup> IX 461. — <sup>2)</sup> IX 462. — <sup>3)</sup> IX 460. — <sup>4)</sup> V 125. — <sup>5)</sup> IX 468 ff.

<sup>6)</sup> Kr. R. Eisler, Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1902, 62 ff.

man dürfe die Kategorien nicht vom aprioristischen Standpunkte aus bestimmen, sondern müsse von der Erfahrung ausgehen <sup>1)</sup>. Alle Kategorien, auch Raum und Zeit, sind völlig subjektiv. Das steht ihm fest. Hier wird nicht der Verstand das letzte Wort sprechen, sondern die Psychologie und Physiologie. Diese Wissenschaften müssen dartun, wie der Mensch allmählich sich entwickelt hat, Verstand und Wille nicht ausgenommen. So wird sich ergeben, wie alles mehr oder weniger den aktuellen Bedürfnissen seinen Ursprung verdankt, sich fortpflanzte, und, soweit es arterhaltend war, auch erhielt. Diese beiden Wissenschaften werden alles erklären. Auch die Begriffe Raum und Zeit, sowie die übrigen Kategorien sind nichts als das Resultat einer fortgeschrittenen Entwicklung.

Hier tritt uns Nietzsche als reiner Materialist entgegen. Jedes Nicht-Materielle ist ängstlich ausgeschlossen. Geist und Seele gibt es nicht. Aber wie er bei seinem absoluten Subjektivismus die Vererbung erklären will, bleibt wohl ein Rätsel.

#### d. Biologie des Erkenntnistriebes.

Wir haben wiederholt die Frage gestreift, wie Wahrheit ein biologischer Begriff ist. Darin liegt wohl die Hauptbedeutung der Philosophie Nietzsches, dass er sich hierin klar ausgesprochen hat. Somit ist es für uns notwendig, ihm gerade in dieser Frage näher zu folgen und zu sehen, wie er sich die Entstehung des Erkenntnisapparates und Erkenntnisvorganges denkt. Wenn wir die eine Lehre festhalten, alles ist dem Willen zur Macht unterworfen, alles hat nur biologisches Interesse, so werden uns die oft recht eigenen Anschauungen nicht weiter mehr in Erstaunen setzen. Auch bei andern Männern seiner Zeit machen sich solche Strömungen geltend, mögen sie nun als Oekonomie des Denkens oder sonstwie bezeichnet sein. Besonders fällt bei Nietzsche auf, wie er immer wieder die Vererbung betont und zugleich sich dagegen verwahrt, ein Anhänger Darwins zu sein. Trotzdem zeigt alles, was er sich über die Entstehung von Verstand, Bewusstsein und den Sinnes-Fakultäten denkt, eine derartige Beeinflussung. So meint er, es sei gar nicht möglich, dass ein Mensch nicht die Eigenschaften seiner Vorfahren besitze. Bildung könne dies wohl in etwa verdecken, ausrotten aber nicht <sup>2)</sup>. Und auf die Frage, weshalb der grosse Mensch geworden, meint er, Vererbung sei ein falscher Begriff dafür. Er ist so gross, weil er seine Vorfahren so viel gekostet hat <sup>3)</sup>, was doch im Grunde auf Vererbung hinausläuft. Auch sein Uebermensch der ersten Jahre kann nur dann auf Verwirklichung rechnen, wenn es in der Art eine Fortentwicklung gibt. „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe“, spricht Zarathustra <sup>4)</sup>. Doch wenden wir uns der Denkfakultät zu. Einleitend sei bemerkt, dass Nietzsche

<sup>1)</sup> VIII 20. — <sup>2)</sup> VIII 251. — <sup>3)</sup> X 173. — <sup>4)</sup> VII 102.

einmal sagte, Beweise dürfe man von ihm nicht verlangen<sup>1)</sup>. Das gilt besonders in diesem Kapitel. Was er uns sagt, mag noch so schön ausgedacht sein, mag noch so sehr den Anschein einer psychologischen und physiologischen Erklärung an sich tragen, über Kombinationen kommt er, abgesehen von einigen treffenden Bemerkungen, nicht hinaus. Wer mit ihm annehmen will, der Mensch sei nur ein Tier, das von der Not oder dem Bedürfnisse zum Selbstbewusstsein, zum Gebrauche des Verstandes geführt worden, mag es tun. Doch dann bleibt es ungeklärt, wie eben dies Selbstbewusstsein, wie der Verstand den Menschen belügen kann. Einmal musste der Mensch sich so entwickeln. Eine Täuschung war unmöglich, weil der Mensch — noch ein Tier — nicht dachte. Nur unter dem realen Einfluss der Aussendinge konnten die Organe sich so gestalten. Und eben diese Organe sollen sich jetzt darüber täuschen! Diese Punkte stehen im Systeme Nietzsches diametral gegenüber. Entweder sind die Organe den Faktoren angepasst, denen sie ihre Entstehung verdanken, oder sie haben einen ganz andern Ursprung, wobei als Drittes nicht ausgeschlossen ist, dass sie einen andern Ursprung haben und doch den Aussendingen angepasst sind. Auf eine Entwicklung von innen heraus, wie er sie später will, kommen wir noch zu sprechen. Wenigstens scheint unsere Vernunft keine andere Möglichkeit zu haben.

Wie nun denkt sich Nietzsche das Werden des Verstandes oder besser das Werden der Logik, des Resultates der Verstandesarbeit<sup>2)</sup>? Wie alle andern Organe, so hat sich der Intellekt aus der Not gebildet. Er ist eine Folge von Existenzbedingungen. Er ist gerade so geartet, wie wir ihn besitzen, weil wir unter andern Bedingungen wohl nicht hätten leben können<sup>3)</sup>. Ursprünglich ist unser Erkenntnisapparat nicht auf Erkenntnis eingerichtet gewesen, vielmehr musste er uns notwendig in Irrtum führen. Der Wert für das Leben entschied, und Wahrheit ist nichts anderes als die Art von Irrtum, ohne den eine bestimmte Klasse von Lebewesen nicht existieren kann. Weiter reichte unser Erkennen nicht. Das lehrt uns die Morphologie der Sinne, der Nerven und des Gehirns. Alle „Wahrheiten a priori“ können deshalb nur als „Annahme bis auf weiteres“ gelten, so lange, als nicht deren Festhalten das Menschengeschlecht vernichten würde.

Ungeheure Zeitstrecken musste in diesem Kampfe der Intellekt durchlaufen. Der eine kämpfte für sich, der andere ererbte die Fähigkeiten. Erst später traten Leugner und Zweifler auf, erst spät deshalb die Wahrheit, die unkräftigste Form der Erkenntnis. Weil man diese Vernunft nötig hatte zum Leben, verschloss man sich der Wahrheit. Es war ein Kampf der Triebe, in dem die lebenerhaltenden siegten. Zu diesen zählt

<sup>1)</sup> VII 186.

<sup>2)</sup> Soweit diese Frage im ersten Teile behandelt ist, soll sie hier möglichst übergangen werden.

<sup>3)</sup> IX 375 ff.

auch die Wahrheit. Die Erkenntnis wurde so zu einem Stück Leben, bis sie mit den uralten Irrtümern zusammenstiess. Jetzt stossen beide: Erkenntnis und Irrtum, als Macht, als Leben auf einander. Es entsteht der Denker. In ihm kämpft der Wahrheitstrieb mit dem lebenerhaltenden Trieb des Irrtums, weil auch der Trieb zur Wahrheit sich inzwischen als lebensfördernd erwiesen <sup>1)</sup>).

Denken im ersten Stadium (vororganisch) ist Gestaltendurchsetzen, ähnlich wie bei der Krystallisierung. Das neue Material muss unbedingt dem alten eingeordnet werden, wie auch die Zelle die Fremdkörper sich assimiliert. Vom Gleichmachen kommen wir zum Gleichsetzen, das als Grundlage das Vergleichen hat. Als dritte Stufe tritt die Erinnerung auf, bei der der gleichmachende Trieb bereits gebändigt ist. Erinnern ist gleich einrubrizieren, einschachteln. Für diese Tätigkeit ist uns die Ursache unbekannt. Deshalb nahm man die Seele an. Fassen wir alles zusammen, so sind die Erkenntnisorgane nur ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat, durch den wir uns der Dinge bemächtigen wollen. Zuerst müssen wir die Bilder im Geiste haben; dann bilden sich die Worte und aus diesen die Begriffe. Beim Worte entsteht nämlich eine kleine Emotion, die bei verschiedenen nur wenig abweichenden gleich zu sein scheint. Daraus machen wir fälschlich Gleichheit und haben den Begriff. Es kann sich folglich nur um Fiktionen handeln <sup>2)</sup>). Also nur Glaube, den wir als Wahrheit auffassen. So beweist auch das Vertrauen zur Logik und deren Wertschätzung nur ihre Nützlichkeit für das Leben, nicht deren Wahrheit. „Dass eine Menge Glauben da sein muss; dass geurteilt werden darf; dass der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werke fehlt: Das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also das, was für wahr gehalten werden muss, ist notwendig, — nicht dass es wahr ist“ <sup>3)</sup>).

Hier wäre der Platz, näher auf die Ansicht Nietzsches hinsichtlich der Entwicklungslehre einzugehen. Doch würde das zu weit führen. Alles, was wir bisher gehört haben, spricht für eine allmähliche Entwicklung, auch über die Art hinaus. Zahlreiche Belege liessen sich dafür erbringen. Man vergleiche nur IX 389, wo er über das Entstehen der Gattung spricht. „Gattung drückt nur die Tatsache aus, dass eine Fülle ähnlicher Wesen zu gleicher Zeit hervorgetreten, und dass das Tempo im Weiterwachsen und Sich-Verändern eine lange Zeit verlangsamt ist“. Alles spricht für eine Anpassung an die Verhältnisse, sei es von innen oder von aussen her. Diese Ansicht scheint mir auch am meisten in das System Nietzsches zu passen. Vollständig ignoriert wird sie von Eisler <sup>4)</sup>). Nach ihm lehrt Nietzsche, nicht die Nützlichkeit sei der Ursprung der Organe, sondern eine Entwicklung von innen heraus habe stattgefunden. Also keine Zweck-

<sup>1)</sup> VI 175 ff. — <sup>2)</sup> IX 377 ff. — <sup>3)</sup> IV<sub>2</sub> 380.

<sup>4)</sup> Eisler a. a. O. 89.

theorie. Auch er stützt sich auf direkte Belege bei Nietzsche und zwar auf jene Stelle, in der Nietzsche *ex professo* über die Frage handelt<sup>1)</sup>. Dort stützt er sich auf die Lehre vom Willen zur Macht. Dieser schafft alles, also auch die Organe. Er schafft von innen heraus. Deshalb müssen die Organe denselben Ursprung haben. So stimmt diese Lehre wohl mit der Metaphysik Nietzsches überein. Aber mit seiner Biologie des Erkenntnistriebes nur sehr schwer. Es ist möglich, dass Nietzsche später seine Ansicht geändert, möglich auch und sogar sehr wahrscheinlich, dass er sich selbst nicht klar war. Wenigstens wird jeder Leser des Zarathustra an eine Entwicklung im Sinne Darwins glauben<sup>2)</sup>. Und auch Bd. IX bietet noch der Belege genug. Ebenso glaubt Riehl an eine Entwicklung der Erkenntnislehre in Darwinistischem Sinne. Biologisch sei nur missverständlich für darwinistisch gesetzt<sup>3)</sup>. Doch gehen wir zurück zum Thema.

Bei dem Hange, gleichzumachen und gleichzusetzen, ist die Logik leicht erklärbar. Denn sie ist weiter nichts als dieser Hang, im Zaune gehalten durch den Erfolg<sup>4)</sup>. Es bildete sich ein unmittelbarer Grad der Lebensbejahung heraus. So verdankt auch die Logik ihr Dasein dem Willen zur Macht, gleich dem Willen zur Gleichheit. Die Logik arbeitet mit der Annahme: vorausgesetzt, es gebe identische Fälle. Da es solche nicht gibt, muss man sie fingieren. Somit ist logische Wahrheit erst möglich, nachdem eine grundsätzliche Fälschung von seiten des Willens stattgefunden hat.

Diese erfinderische Kraft hat auch die Kategorien geschaffen aus Bedürfnis nach Sicherheit, nach schneller Verständigung. Metaphysische Wahrheiten dürfen wir in ihnen nicht sehen. Die grössten Abstraktionskünstler haben sie aufgestellt. Sie zeigten eine relative Nützlichkeit und setzten sich durch. Ihre Wahrheit ist gleich ihrer Nützlichkeit. Nietzsche fasst das Ergebnis mit den Worten zusammen: „Nicht »erkennen«, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genügt“<sup>5)</sup>.

In der Bildung der Vernunft, der Logik und Kategorien ist also nicht das Bedürfnis zu erkennen massgebend gewesen, sondern jenes zu subsumieren und schematisieren zum Zwecke der Verständigung und Berechnung. Nicht eine „praeexistente Idee“ hat hier gearbeitet, sondern nur die Nützlichkeit. „Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung: der Instinkt der Nützlichkeit, so zu schliessen, wie wir schliessen, steckt uns im Leibe, wir sind beinahe dieser Instinkt“. Daraus folgt nicht, dass die Axiome wahr wären. Nicht-

<sup>1)</sup> IX 472 ff.

<sup>2)</sup> Man vergl. VII 418, 488, 491, 494; VIII 88.

<sup>3)</sup> Riehl a. a. O. 127, 128.

<sup>4)</sup> IX 381 ff., vgl. VI 178. — <sup>5)</sup> IX 383.

widersprechen-können und wahr sein sind zwei verschiedene Dinge<sup>1)</sup>. Zu gleicher Zeit bejahen und verneinen können wir nicht, d. h. entgegengesetzte Prädikate sollen dem Objekte nicht zugesprochen werden. Doch auf die Frage, ob die logischen Axiome der Wahrheit entsprechen, müssen wir mit nein antworten, weil wir andernfalls bereits die Kenntnis der Wirklichkeit voraussetzten. Was ist nun die Logik? „Sie ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen“<sup>2)</sup>. Als Endlösung des Problems sagt dann Nietzsche: „Wir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der genauen Begriffe. Die Sprache ist auf die allernähesten Vorurteile hin gebaut . . . Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehen. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können . . .“<sup>3)</sup> mit andern Worten: der Mensch denkt mit Wesensnotwendigkeit falsch, muss aber daran glauben, dass die Vernunft die Wahrheit sage. Mit Staunen fragt man sich da, wie denn Nietzsche hinter dies Rätsel gekommen. Wenn die Vernunft sich wesentlich irrt, kann sie ihn wohl auch in die Irre geführt haben.

Nach diesen Ausführungen brauchen wir nicht mehr auf die Sicherheit im Erkennen zurückzukommen. Nietzsche widmet ihr ein eigenes Kapitel, ohne jedoch etwas Neues zu bieten<sup>4)</sup>. Objektive Gewissheit gibt es nicht. Der Mensch ist eben ein alogisches Wesen. Erkenntnistheoretisch führen uns deshalb auch diese Ausführungen zum reinen Skeptizismus, der nur durch den Glauben an den Besitz der Wahrheit erträglich gemacht wird. Denn das gesteht auch Nietzsche: würde nur Zweifel herrschen, so wäre ein Leben nicht mehr möglich. Mit einer Scheinwelt von fingierten Dingen können wir nicht leben.

#### e. Bewusstsein.

Unter allen Arten der Erkenntnis ist der Instinkt die intelligenteste<sup>5)</sup>. In ihm liegt das Fundament für die Wahrheiten unseres Glaubens. Dann folgt die Vernunft und an letzter Stelle das Psychische, das Bewusstsein. Es ist dies die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste. Aus der Bewusstheit stammen viele Fehlgriffe, die Mensch und Tier einem frühzeitigen Untergange entgegenführen. Da ist der Instinkt ein heilsamer Regulator. Unser ganzes Bewusstsein bezog sich bisher auf Irrtümer<sup>6)</sup>.

Wozu dient denn das Bewusstsein? Hat der einzelne es nötig? Nein! Nicht zur Individual-Existenz, sondern nur zur Herdennatur ist es erfordert. Deshalb kann keiner sich selbst verstehen, mag er sich noch so bemühen.

<sup>1)</sup> IX 384. — <sup>2)</sup> IX 386. — <sup>3)</sup> IX 390. — <sup>4)</sup> IX 497 ff.

<sup>5)</sup> VIII 171; VIII 121. — <sup>6)</sup> VI 74

Wir sehen immer nur das Nicht-Individuelle, das Durchschnittliche unserer Handlungen. Sobald persönliche Handlungen ins Bewusstsein treten, ändern sie sich. „Die Natur des tierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist . . . dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbnis, Fälschung verbunden ist“. Das kommt aus dem Mangel eines Organs für die Wahrheit<sup>1)</sup>. Wer sich deshalb auf das Bewusstsein stützt, irrt. Aus den Erscheinungen des innern Sinnes will er auf andere Dinge schliessen, zu deren Beobachtung er kein Organ hat. Die gewöhnliche Auffassung des Bewusstseins als Gesamtsensorium ist falsch. Es ist nur ein Mittel, sich mitteilen zu können. Im Verkehr entwickelt, muss es dem Verkehr dienen. Es muss mit der Aussenwelt verbinden. Somit dürfen wir aus der Klarheit des Bewusstseins keinen Schluss ziehen auf logisches, ruhiges und kaltes Denken.

Wieviel wird uns überhaupt bewusst<sup>2)</sup>? Nur ein kleiner Teil des Geschehens im Organismus, die animalischen Funktionen nicht. Was aber bewusst wird, arbeitet nur an der Vervollkommnung der animalischen Funktionen, vor allem der Lebenssteigerung. Ob etwas angenehm oder unangenehm empfunden wird, dient demselben Zwecke<sup>3)</sup>. Doch was dem Bewusstsein jede Bedeutung nimmt, wissen wir schon: es ist der Mangel an Einheit, das Fehlen des Ich, des Subjektes. Ohne diesen Träger hat das Bewusstsein für die Wissenschaft gar keine Bedeutung. Wir haben nur den Assoziationismus.

Bei der Lehre vom Bewusstsein muss Nietzsche ein Zugeständnis machen, das mit seinem System nicht in Einklang zu bringen ist. Hier „herrscht eine Zweckmässigkeit im kleinsten Geschehen, der unser bestes Wissen nicht gewachsen ist: eine Versorglichkeit, eine Auswahl . . .“ Eine Tätigkeit steht vor uns, die wohl einem höheren Intellekte als dem menschlichen zugeschrieben werden muss<sup>4)</sup>. Somit scheint es, dass wir doch eine höhere Leitung annehmen müssen. Das, was bewusst wird, steht unter kausalen Beziehungen, die uns gänzlich unbekannt sind. Die Aufeinanderfolge selbst im Bewusstsein drückt nichts darüber aus<sup>5)</sup>. Wir meinen, es handle sich um Lust und Unlust, die uns treiben. Aber beide begleiten nur die Handlung, sind nicht deren Ursache. Sie könnten auch Mittel sein, etwas ausser dem Bewusstsein zu erreichen.

So sucht Nietzsche das ganze Zwecksetzen auf etwas Nicht-Wollendes, Unbewusstes zurückzuführen, auf die natürliche Zweckmässigkeit des Organischen, in dem der blinde Wille zur Macht lebt und wirkt. Immer wieder tritt der Leib in den Vordergrund. Ihm ist es wahrscheinlich, dass es sich bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib handle, um die

<sup>1)</sup> VI 319. — <sup>2)</sup> IX 391 ff. — <sup>3)</sup> IX 492.

<sup>4)</sup> IX 495. — <sup>5)</sup> IX 392.

Bildung des höheren Leibes<sup>1)</sup>. Aehnlich spricht er sich auch sonst für den Materialismus aus. Es sei Zeit, das Wort Seele aus der Psychologie zu tilgen und nur noch Nerven- und Gehirntätigkeit anzuerkennen. Doch ist es schwierig, sich hier ein rechtes Bild zu machen, weil Nietzsche sich nicht konstant bleibt. Eisler glaubt, ihn nicht zu den Materialisten zählen zu sollen, wenn er auch zugibt, dass sich manche Stellen dafür finden<sup>2)</sup>. Voluntarist ist Nietzsche, soweit der Wille zur Macht, nicht der freie Wille in Betracht kommt. Aber zugleich leugnet er jeden Einfluss einer geistigen Macht oder Fähigkeit. Selbst das Bewusstsein ist ihm nur eine Zutat zum Nervensystem. Deshalb werden wir auch den Willen zur Macht als materielle Kraft fassen müssen. Damit aber bleibt der Vorwurf des Materialismus voll und ganz bestehen.

Um das Bild zu vervollständigen, das wir bisher gegeben, mögen noch einige Fragen von untergeordneter Bedeutung berührt werden, darunter auch metaphysische. Nach Kant liegt jede wahre Erkenntnis im Urteil. Das synthetische Urteil a priori ist ihm die Quelle, aus der der Fortschritt der Wissenschaft fließt. In der Mathematik vor allem sieht er einen Beweis für die Wirklichkeit solcher Urteile. Nach Nietzsche lehrt er, wenn wir nicht wüssten, was Erkenntnis ist, könnten wir die Frage nach ihrem Dasein nicht beantworten. Nietzsche dagegen ist umgekehrter Ansicht. Wenn man nicht weiss, ob es Erkenntnis gibt, kann man vernünftigerweise die Frage gar nicht stellen, was sie sei. Kant will eine Erkenntnis der Erkenntnis. Das ist eine Naivität. Nach Kant muss Notwendigkeit und Allgemeinheit des Urteils der Erfahrung vorausgehen. Nietzsche dagegen fragt sich, wie diese ohne Erfahrung überhaupt seien. Nach dieser Kritik stellt er folgende Regel auf: ein einzelnes Urteil ist niemals wahr; es gibt keine einzelnen Urteile. Erst im Zusammenhang, in der Beziehung vieler Urteile, gibt es Bürgschaft<sup>3)</sup>. Die Prinzipien der Logik sind nur regulative Glaubensartikel. Damit sinkt das Urteilen auf ein blosses Fürwahrhalten zurück, erhebt sich nicht zur Evidenz oder Sicherheit, sondern nur zum festen Glauben. Das Urteil setzt identische Fälle voraus. Demgemäss muss schon etwas vorausgehen, was die Identität schafft, es ist also nicht eine primäre Handlung. Die erste Handlung fällt nicht ins Bewusstsein, und auf ihr beruht unser starker Glaube an die Identität. Aber das ist doch kein Kriterium der Wahrheit.

Ebensowenig kann die logische Bestimmtheit und Durchsichtigkeit ein derartiges Kriterium sein. Descartes hat deshalb mit seinem Fundamentalsatz Unrecht. Wäre es nicht wahrscheinlicher, dass dort, wo die höchste Leistung gefordert wird, auch der Glaube an dessen Wahrheit d. h. Wirklichkeit wachgerufen wird? Danach muss also das Kriterium der Wahrheit in der Steigerung des Machtgefühls liegen<sup>4)</sup>. Auch kann Wahrheit nicht

<sup>1)</sup> IX 496. — <sup>2)</sup> A. a. O. 101. — <sup>3)</sup> IX 396 ff. — <sup>4)</sup> IX 401.

im Gegensatz zum Irrtum gefasst werden. Denn Wahrheit ist nur eine Stellung verschiedener Irrtümer zu einander. Nur mag der eine dieser Irrtümer tiefer, unausrottbarer sein als der andere. Das ist der ganze Unterschied. Ein unwiderlegbarer Satz ist noch kein wahrer Satz.

„Was ist Wahrheit? — Inertia; die Hypothese, bei welcher Befriedigung entsteht; geringster Verbrauch von geistiger Kraft usw.“<sup>1)</sup> Es gibt vielerlei Wahrheiten und folglich gibt es keine Wahrheit. Der Glaube, dass es keine Wahrheit gebe, ist ein Ausruhen für den, der mit ihr im Kampfe liegt. Denn die Wahrheit ist hässlich. Die Verehrung der Wahrheit ist schon die Folge einer Illusion. Wir kommen so zum Schlusse: alles ist falsch, alles erlaubt. Der Mensch findet in den Dingen das wieder, was er selbst hineingelegt hat. So wenig ein „Ding an sich“ möglich ist, so wenig auch eine „Erkenntnis an sich“. Doch das Einsehen unserer Unwissenheit genügt nicht; wir müssen sie sogar wollen. Ohne sie kein Leben. Also auch hier alles vom Werte des Lebens bestimmt. Die alten Kriterien gelten nicht mehr. Was mehr Macht bringt, ist wahr (offenbar haben wir hier eine starke Uebereinstimmung mit der Denkökonomie von Mach). Der Unterschied zwischen wahr und falsch fällt. Alles ist falsch. Auf welches Kriterium Nietzsche diesen Schluss gründet, sagt er uns nicht. Nach seiner Theorie muss das auch falsch sein. Uns bleibt also neben dem irrigen Glauben nur Skeptizismus, Nihilismus.

Wille zur Macht, ewige Wiederkunft: diese beiden Ausdrücke enthalten die Metaphysik Nietzsches. Beide sind ohne die Annahme einer realen Aussenwelt leere Begriffe<sup>2)</sup>. Ob ich die Dinge als eine Summe von Kräften fasse, die um den Vorrang ringen und bei denen jedesmal die stärkste siegt, weil sie den stärksten Willen zur Macht hat, oder ob ich mir ein anderes Bild davon mache: immer betrachte ich sie als etwas Einheitliches. Bildeten selbst die Kräfte nicht eine Einheit, geleitet von einem Ziele, so müsste alles in sich verfallen. Nicht besser steht es mit der Lehre von der ewigen Wiederkunft der Dinge. Nietzsche schliesst also: die Zahl der Möglichkeiten ist beschränkt, die Dauer der Welt bereits ewig. Deshalb muss alles schon einmal und selbst unzählige Male dagewesen sein. Mehr noch: Die Dinge treten jetzt genau so auf, wie sie früher schon da waren. Also einen beständigen Kreislauf müssen wir annehmen. Diese Lehre soll an Stelle der Religion treten. Auf den ersten Blick, so meint Nietzsche, müsse sie uns entsetzlich vorkommen. Ein Leben vielleicht voll des Kampfes und Schmerzes, ist, einmal gelebt, genug, und niemand wird nach seiner Wiederholung verlangen. Doch, so meint er dann, dieser Gedanke werde anspornen, dem Leben immer mehr Wert

<sup>1)</sup> IX 402 ff.

<sup>2)</sup> Ueber den Willen zur Macht ist wiederholt gesprochen worden, sodass eine eigene Darstellung wohl überflüssig ist. Vgl. auch Riehl a. a. O, 103 ff.

zugeben, es auf die Höhe seiner Macht zu bringen. Er rühmt sich, die Lehre der Wiederkunft aller Dinge sei seine eigene Entdeckung, ein geeigneter Ersatz für jede Metaphysik. Denn das sieht er ein: ohne Metaphysik geht es im Leben nicht. Die Lehre der Griechen muss somit in neuen Worten als Ersatz dienen für das, was der Welt Segen und Wohlstand gebracht. Ebenso wenig wie in Griechenland, hat diese Lehre bei uns festen Boden fassen können. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als ein schönes Phantasiebild<sup>1)</sup>.

Das möge genügen zur Charakterisierung der Lehre. Seine Stellung zur Moral und zum Christentum gehört nicht hierher<sup>2)</sup>. Noch manche Punkte berührt Nietzsche. Aber neues Licht bringen sie nicht. Vom philosophischen Standpunkte aus dürfen wir wohl sagen, dass er den Strömungen seiner Zeit folgte, ohne dabei positiv philosophisches Talent besonders zu verraten. Die Form der Darstellung ist es gewesen, die ihm so viele Freunde gemacht. Seine Erkenntnislehre ist Skeptizismus, besser noch philosophischer Nihilismus. Nicht aufbauenden, sondern zerstörenden Charakters ist seine Lehre.

Als Schluss möge das Urteil K ül p e s dienen: „Nietzsche ist der Wahrheitsucher im Gewande der irrenden und strauchelnden Menschen, der dem idealen Ziele der Einsicht in rastloser, leidenschaftlicher Bemühung nachjagt und dabei versäumt, die Sicherheit des Bodens, auf dem er dahineilt, gewissenhaft zu prüfen“<sup>3)</sup>. Seine Fundamente, die Voraussetzungen seiner Lehre sind falsch. Deshalb konnte er nicht zu einem befriedigenden Resultate kommen.

<sup>1)</sup> Ueber den Willen zur Macht besonders IX 459 ff. Ueber die ewige Wiederkunft VI 1 ff.; VII 334 ff.; X 221 ff.

<sup>2)</sup> Darüber Lauscher, Friedrich Nietzsche 127 ff.

<sup>3)</sup> K ül p e, Die Philosophie der Gegenwart<sup>4</sup> 66.