

DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER SPRACHE IN DEN FRÜHEN SCHRIFTEN VON FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertation

zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,
Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften

von Herrn Milton Fernando Dionicio Lozano
geb. am 16.03.1979 in Bogotá, Kolumbien

Erstgutachter: Prof. Dr. Matthias Kaufmann

Zweitgutachter: PD Dr. Mirko Wischke

Tag der Verteidigung: 27.10.2010

Inhaltverzeichnis

1. EINLEITUNG.....7

1.1. *Die Geburt der Tragödie*: Der Einfluss Arthur Schopenhauers und Richard Wagners auf den frühen Nietzsche.....7

1.2. Nietzsches sprachphilosophische Auffassung. Darstellung der Frage nach dem Ursprung der Sprache in seinen frühen Sprachschriften.....12

1.3. Historisch-philologische Quellen der frühen Sprachauffassung Nietzsches und seiner Frage nach dem Ursprung der Sprache: Langes *Geschichte des Materialismus* und Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*.....14

1.4. Definition des Begriffs der Sprache beim jungen Nietzsche als methodische Voraussetzung der Frage nach dem Ursprung der Sprache 18

1.5. Darstellung der Definition des Begriffs der Sprache in den frühen sprachphilosophischen Schriften von Nietzsche.....21

1.6. Darstellung der Antwort von Nietzsche auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften.....23

1.7. Originalität und Bedeutung der These der vorliegenden Arbeit für die Nietzsche-Forschung.....25

2. LANGES GESCHICHTE DES MATERIALISMUS: EINE UNTERSUCHUNG DES BEGRIFFS DER ORGANISATION37

2.1. Zentrale Anliegen von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*.....37

| | |
|---|----|
| 2.2. Darstellung des Begriffs der Erscheinung bei Lange und Kant..... | 39 |
| 2.3. Der Begriff der Organisation bei Friedrich Lange und die Distinktion zwischen Erscheinung und Ding an sich..... | 46 |
| 2.4. Definition des Begriffs der Organisation in der <i>Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart</i> | 54 |
| 2.5. Der Begriff der künstlerischen Dichtung und seine Bedeutung für eine vollständige Definition der Konzeption der Organisation..... | 58 |

3. HARTMANNS FRAGE NACH DER ENTSTEHUNG DER SPRACHE IN DER *PHILOSOPHIE DES UNBEWUSSTEN*: INSTINKT ALS URSPRUNG DER SPRACHE.....63

| | |
|---|----|
| 3.1. Darstellung der zentralen Ziele in der <i>Philosophie des Unbewussten</i> | 63 |
| 3.2. Darstellung der drei möglichen Lesarten des Begriffs des Instinkts: Hartmanns Kritik an der ersten Lesart..... | 65 |
| 3.3. Hartmanns Kritik an der zweiten Lesart des Begriffs Instinkts..... | 70 |
| 3.4. Hartmanns Definition des Begriffs des Instinkts in der <i>Philosophie des Unbewussten</i> | 73 |
| 3.5. Darstellung der Frage nach dem Ursprung der Sprache in der <i>Philosophie des Unbewussten</i> | 76 |
| 3.6. Bedeutung der Sprache für das philosophische Denken und die philosophische abendländische Tradition..... | 77 |
| 3.7. Erstes Element der Antwort von Hartmann auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache: Sprache als Resultat eines instinktiven und unbewussten Prozesses des Subjekts..... | 82 |

3.8. Zweites Element der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache: Sprache als Produkt der Bildung einer menschlichen Gesellschaft.....87

4. DIE ANTWORT AUF DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER SPRACHE IN DEN FRÜHEN SCHRIFTEN VON FRIEDRICH NIETZSCHE.....91

4.1. Allgemeine Darstellung der frühen sprachphilosophischen Auffassung Nietzsches und ihrer Hauptzwecke.....91

4.2. Nietzsches Begriff des Intellekts in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.....93

4.3. Der menschliche Intellekt als Mittel zur Erhaltung des Menschen in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.....99

4.4. Die Hauptbedeutung der Täuschung und der Verstellung für die Bildung und Entwicklung des Begriffs des Intellekts beim jungen Nietzsche.....101

4.5. Darstellung des Texts „Vom Ursprung der Sprache“: Die Frage nach dem Ursprung der Sprache.....106

4.6. Betrachtung des Begriffs des Instinkts in „Vom Ursprung der Sprache“.....113

4.7. Beziehung und Einheit zwischen „Vom Ursprung der Sprache“ und *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.....116

4.8. Die Sprache als Bedingung der Möglichkeit für die Bildung und Entwicklung einer Gesellschaft: Die Erfindung und Entwicklung der Bezeichnungen der Sprache.....118

4.9. Die Sprache als Resultat des Instinkts zur Erhaltung des Lebens: Eine Untersuchung der Begriffe der Wahrheit und der Lüge in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.....122

| | |
|---|-----|
| 4.10. Bedeutung des Vergessens und der unbewussten Prozesse der Menschen für die Entstehung und Entwicklung der Sprache..... | 134 |
| 4.11. Bildung der zentralen Elemente der Sprache. Die Wörter als Metaphern und Tropen..... | 137 |
| 4.12. Bildung des zweiten Hauptelements der Sprache. Die Begriffe als metaphorische und künstlerische Produkte..... | 148 |
| 4.13. Konstituierung und Definition des Begriffs der Wahrheit: Wahrheit als Metapher..... | 153 |
| 4.14. Die Beziehung zwischen Sprache, Kunst und Rhetorik in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches..... | 156 |
| 4.15. Friedrich Albert Langes Einfluss auf den Begriff der Kunst und Dichtung von Nietzsche..... | 162 |
| 4.16. Friedrich Albert Langes Konzeption der Dichtung: Eine neue Perspektive der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung..... | 170 |

5. SCHLUSSBEMERKUNG..... 177

| | |
|--|-----|
| 5.1. Der Einfluss von Eduard von Hartmann und Friedrich Lange auf Nietzsches frühe sprachphilosophische Schriften: Der Begriff des Instinkts und der Organisation..... | 177 |
| 5.2. Nietzsches Auffassung der Sprache in Beziehung auf die Problematik des Unterschieds zwischen scheinbarer und wahrer Welt..... | 178 |
| 5.3. Nietzsches späte Auffassung des Perspektivismus..... | 182 |
| 5.4. Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsches früher Sprachphilosophie und der späten Auffassung des Perspektivismus: Einheit in Friedrich Nietzsches Philosophie..... | 187 |

| | |
|--------------------------|------------|
| 6. Abkürzung..... | 192 |
| 7. Literatur..... | 193 |

DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER SPRACHE IN DEN FRÜHEN SCHRIFTEN VON FRIEDRICH NIETZSCHE

1. EINLEITUNG

1.1. *Die Geburt der Tragödie*. Der Einfluss Arthur Schopenhauers und Richard Wagners auf den frühen Nietzsche

In *Die Geburt der Tragödie*, dem Hauptwerk der Frühzeit Nietzsches, bietet er eine Antwort auf die philologisch-philosophische Frage nach der Entstehung der antiken griechischen Tragödie. Die Antwort auf diese Frage gilt als Hauptzweck des Erstlingswerks Nietzsches. Ferner vertritt er die Ansicht, dass eine Wiedergeburt der antiken Tragödie, des tragischen Geistes der Griechen, in der modernen Zeit, die Nietzsche als dekadent bezeichnet, möglich ist.¹ Darüber hinaus stellt er die notwendigen Bedingungen vor, die der moderne Mensch erfüllen muss, um diese Wiedergeburt verwirklichen zu können. Dass Arthur Schopenhauers philosophische Schriften und Richard Wagners ästhetisch-musikalische Werke die Überlegungen und Formulierungen von Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* beeinflusst haben, ist bekannt und anerkannt.²

¹ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (GT), KSA I, 129.

² Vgl. GT, KSA I, 28-29. Vgl. Walter Schulz, „Schopenhauer und Nietzsche. Gemeinsamkeiten und Differenzen“, in: W. Schirmacher (Hrsg.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Wien 1991, S. 21-34, hier: S. 21. Vgl. Matthias Koll, „„Erlösung vom Erlöser“ Richard Wagner und die Musikästhetik Friedrich Nietzsches“, in: Günther Seibold (Hrsg.), *„Man ist viel mehr Künstler als man weiß.“ Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche*, Alfter 2001, S. 61-83, hier: S. 63. Vgl. Jakob Kneser, „„Wie weit reicht

In *Die Geburt der Tragödie* nimmt Nietzsche eine der zentralen erkenntnistheoretischen Formulierungen und Überlegungen von Schopenhauers Philosophie auf. Nietzsche setzt die Existenz eines „Dinges an sich“, eines „Wahrhaft-Seienden“ oder „Ur-Eines“³, voraus. Wie Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* und Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* argumentieren, kann das Ding an sich mit der metaphysischen transzendenten Konzeption des Willens von Schopenhauer identifiziert werden. Wie Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in dem er den Begriff des Willens analysiert, glaubt Nietzsche, dass dieses Ur-Eine die wahre Wirklichkeit, das wahre Wesen der Welt und der Existenz, repräsentiert.⁴ Diese wahre Wirklichkeit unterscheidet sich laut Nietzsche und Schopenhauer von der empirischen und sinnlichen Welt, die die Menschen durch die Sinne wahrnehmen können. Mit anderen Worten: Nietzsche plädiert für den Unterschied zwischen scheinbarer und wahrer Welt.

In seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* denkt Schopenhauer im Gegensatz zu Kant, der allen Kontakt und alle

die Kunst ins Innere der Welt?“ Kunst und Wahrheit beim „späten“ Nietzsche“, in: Günter Seubold (Hrsg.), *„Man ist viel mehr Künstler als man weiß.“ Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche*, Alfter 2001, S. 133-148, hier: S. 135.

³ Vgl. GT, KSA I, 38-39. Vgl. dazu Martha Nussbaum, „Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus“, in: Christopher Janaway (Hrsg.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York 2000, S. 344-375, hier: S. 345.

⁴ Vgl. GT, KSA I, 28. Vgl. dazu Walter Schulz, „Schopenhauer und Nietzsche. Gemeinsamkeiten und Differenzen“, in: W. Schirmacher (Hrsg.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Wien 1991, S. 21-34, hier: S. 21.

Beziehung zum Ding an sich ablehnt⁵, dass ein Kontakt und Verhältnis zum Ding an sich bzw. zum metaphysischen und transzendenten Willen möglich ist.⁶ Die Möglichkeit eines Kontakts und Verhältnisses zum Willen gilt ohne Zweifel als einer der zentralen wesentlichen Unterschiede zwischen Kant und Schopenhauer. Jedoch denkt Schopenhauer nicht, dass die Menschen durch den Verstand und die Vernunft die wahre Wirklichkeit, die Welt als Wille, erkennen können. Durch den Verstand und die Vernunft gibt es laut Schopenhauer keinen möglichen Kontakt und kein mögliches Verhältnis zum Ding an sich. Schopenhauer argumentiert im dritten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung*, dass die Menschen nur durch die Kunst, die Platon in seinen Werken (*Politeia* II-V)⁷ kritisiert hat, einen Kontakt und eine Beziehung zur wahren Wirklichkeit haben können. Im Gegensatz zu Platons Philosophie und Erkenntnistheorie, in denen die Kunst keine große Rolle gespielt hat, gilt die Kunst für Schopenhauer – so wie für Hegel, für den die Metaphysik nur durch die Kunst möglich ist und für den sie nur als Kunsttätigkeit denkbar ist⁸ – als einziges und notwendiges Mittel der Menschen, um die

⁵ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg 1998, A306, A335.

⁶ Vgl. GT, KSA I, 28. Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt Main 1986, S. 370.

⁷ Platon, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke Bd.2* (Rowohlt's Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg 1994, 375^a-480^a. Vgl. dazu Otfried Höffe, "Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e- 374d)", in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia. (Klassiker Auslegen)*, Berlin 1997, S. 69-93.

⁸ Vgl. Arthur Schoopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt Main 1986, S. 245-375. Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1992, S.543. Vgl. Manfred Riedel, „La traccia di Nietzsche nel „principio

wahrhafte Struktur und wesentliche Natur der Welt und der Existenz zu erkennen und zu verstehen.⁹

Schopenhauers Auffassung der Kunst ist ohne Zweifel von wesentlicher Bedeutung für die Formulierungen von Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*.¹⁰ Wie Schopenhauer vertritt Nietzsche die These, dass die Menschen nur durch die Kräfte der Kunst einen Kontakt zum Wahrhaft-Seienden oder zum Ur-Einen haben können. Die Kunst wird dadurch „als die eigentlich *metaphysische* Thätigkeit des Menschen“¹¹ und als Stimulans des Lebens bezeichnet, „denn nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*“.¹² Diese Kunstauffassung konstituiert die zentralen

speranza““, in: Gerardo Cunico (Hrsg.), *Attualità e prospettive del "principio speranza", L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, Napoli 1998, S. 77-106, hier: S. 77.

⁹ Vgl. Cheryl Foster, „Ideas and Imagination: Schopenhauer on the proper Foundation of Art“, in: Christopher Janaway (Hrsg.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York 1999, S. 213-252, hier: S. 225.

¹⁰ Vgl. Martha Nussbaum, „Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus“, in: Christopher Janaway (Hrsg.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York 2000, S. 344-375, hier: S. 345. Vgl. Theo Meyer, *Nietzsche und die Kunst*, Würzburg 1993, S. 20. Vgl. Sigridur Thorgeirsdottir, *Vis creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 1996, S. 46.

¹¹ GT, KSA I, 17.

¹² GT, KSA I, 47. Vgl. Manfred Riedel, „La traccia di Nietzsche nel „principio speranza““, in: Gerardo Cunico (Hrsg.), *Attualità e prospettive del "principio speranza", L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, Napoli 1998, S. 77-106, hier: S. 77: „Non la *morale*, aveva sostenuto Nietzsche, contra Kant, ma l'*arte* è l'attività propriamente metafisica del l'uomo; dopo Hegel e Schopenhauer la metafisica è possibile solo come *metafisica dell'artista*. Era questo il punto di partenza di Nietzsche nella sua

Fundamente der Artisten-Metaphysik¹³, die Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* und in anderen philologisch-philosophischen Schriften der Frühzeit dargelegt hat.

Durch die Kunst kann man nicht nur die wirkliche Struktur und Natur der Welt erkennen, sondern sie kann auch als Hauptelement des kulturellen Projekts Nietzsches in seinen frühen Schriften bezeichnet werden. Nietzsche denkt, dass eine Wiedergeburt der antiken griechischen Tragödie durch die Kunst in der modernen Zeit stattfinden kann. Die Musikkunst und das Kultur- und Reformationsprojekt von Richard Wagner sind von großer Bedeutung für diese Wiedergeburt: Der junge Nietzsche sieht in der Kunst der Griechen – und vor allem in der dionysischen Kunst – das Modell, dem die modernen europäischen Menschen folgen müssen, um die Dekadenz der modernen Zeiten zu überwinden. In diesem Sinne ist die Möglichkeit einer Wiedergeburt der antiken Tragödie ein fundamentales Element seines kulturellen Projekts. In der Figur Wagners, dem die erste Ausgabe von *Die Geburt der Tragödie* gewidmet wurde, sieht Nietzsche die Verkörperung dieses antiken griechischen Geistes.¹⁴ Nietzsche findet bei Wagner, wie er in

opera giovanile, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), la tesi secondo cui lo sviluppo ulteriore dell'arte sarebbe legato al duplice simbolismo dell'apollineo e del dionisiaco, a quella "doctrina segreta" del mito greco sulle due "divinità artistiche" che il giovane Nietzsche cercava di decifrare come *coppia di categoria estetiche*."

¹³ Vgl. GT, KSA I, 13. Vgl. Sigridur Thorgeirsdottir, *Vis creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 1996, S. 52.

¹⁴ Vgl. GT, KSA I, 21-22. Vgl. Matthias Koll, „„Erlösung vom Erlöser“ Richard Wagner und die Musikästhetik Friedrich Nietzsches“, in Günther Seibold (Hrsg.), *„Man ist viel mehr*

*Richard Wagner in Bayreuth*¹⁵ sagt, den großen Erzieher, durch den eine Wiedergeburt der klassischen Kunst möglich wäre.

1.2. Nietzsches sprachphilosophische Auffassung. Darstellung der Frage nach dem Ursprung der Sprache in seinen frühen Sprachschriften

Neben dieser Artisten-Metaphysik entwickelt Nietzsche früh die Grundrisse einer Philosophie, die den Prinzipien und erkenntnistheoretischen Auffassungen von *Die Geburt der Tragödie* zu widersprechen scheint.¹⁶ In *Über den Begriff des Organischen seit Kant* (1867/68), *Die Vorlesung über lateinische Grammatik* (1869-1870), *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873) und *Darstellung der antiken Rhetorik* (1874) untersucht Nietzsche die Sprache und entwickelt eine eigene Sprachtheorie. In diesen Texten zeigt Nietzsche zweifellos eine ganz andere Facette seines philosophischen Denkens. Im Gegensatz zu Schopenhauer lehnt Nietzsche die Möglichkeit jeglichen Kontakts oder Verhältnisses zum Ding an sich ab.¹⁷ Die Menschen können nie die wahre Wirklichkeit der Welt erkennen.¹⁸ Andererseits, wenngleich der Begriff der Kunst eine wichtige Rolle in den frühen

Künstler als man weiß." Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Alfter 2001, S. 61-83, hier: S. 64.

¹⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA I, 375.

¹⁶ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 14.

¹⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik* (DR), KGW II 2, 426. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (WL), KSA I, 879.

¹⁸ Vgl. Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 142.

Sprachschriften von Nietzsche spielt, bietet Nietzsche eine ganz andere Definition von der Kunst in der *Geburt der Tragödie*.

In seinen frühen sprachphilosophischen Werken untersucht Nietzsche verschiedene Problematiken. Jedoch stellt Nietzsche eine Hauptfrage, die ohne Zweifel als Einheits- und Kontinuitätspunkt seiner sprachphilosophischen Frühauffassung gilt. Wie andere Philosophen und Sprachwissenschaftler des 18. und 19. Jahrhunderts - Johann Gottfried Herder, Johann Georg Hamann, Wilhelm von Humboldt, Gustav Gerber u.a. - stellt der junge Nietzsche die Frage nach dem Ursprung der Sprache und unterbreitet eine Antwort auf diese Frage.¹⁹

Mit der von Gottlob Frege begründeten formalen Logik im 20. Jahrhundert, der sprachanalytischen Philosophie und der modernen Linguistik ist die Sprache das Hauptthema der Philosophie geworden²⁰, wobei gegenwärtig viele Philosophen wie Bertrand

¹⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Vorlesung über lateinische Grammatik* (VG), KGW II 2, 224-225. Vgl. Tilman Borsche, "Natur-Sprache. Herder, Humboldt, Nietzsche", in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Verturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 112-130, hier: S. 113.

²⁰ Vgl. Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1992, S. 7: „Man wird heute kaum mit ernstlichem Widerspruch zu rechnen haben, wenn man in der Sprache eines der wenigen zentralen und gemeinsamen Themen der Philosophie unserer Tage sieht. (...) Das gilt für den Neopositivismus ebenso wie für die Existenzialontologie, für die Logistik ebenso wie für die Grundlagendiskussion in der Physik, für die Theorie der Geisteswissenschaften ebenso wie für den Versuch,

Russell, Ludwig Wittgenstein und Rudolf Carnap die Ansicht vertreten, dass die Philosophie als Sprachanalyse zu bezeichnen ist und die Probleme der Philosophie allein sprachliche Probleme sind. Trotz dieser Bedeutung der Sprache hat die Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts keine hinreichende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache gegeben. Man kann sagen, dass diese Frage auf kein großes Interesse in der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts gestoßen ist. Ganz im Gegenteil war diese Frage im 18. und 19. Jahrhundert eine der zentralen Problematiken innerhalb der philosophischen Überlegungen und Diskussionen.²¹

Ich werde Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache innerhalb seiner frühen sprachphilosophischen Schriften analysieren.

1.3. Historisch-philologische Quellen der frühen Sprachauffassung
Nietzsches und seiner Frage nach dem Ursprung der Sprache:
Langes Geschichte des Materialismus und Hartmanns
Philosophie des Unbewussten

Jeder große Philosoph hat ein Verhältnis zu seiner philosophischen Tradition, und seine Gedanken und Überlegungen werden von dieser Tradition beeinflusst. Genau dies ist bei Nietzsche und seiner

durch den Rückgang auf eine immer gleiche Natur des Menschen die Aporien des historischen Bewusstseins zu überwinden.“

²¹ Vgl. VG, KGW II 2, 226. Vgl. Tilman Borsche, "Natur-Sprache. Herder, Humboldt, Nietzsche", in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 112-130, hier: S. 116-118.

sprachphilosophischen Auffassung der Fall.²² Nietzsches Sprachtheorie im Allgemeinen und seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache im Besonderen ist von anderen Vorgängern beeinflusst wurden.²³ Die Untersuchung der historisch-philosophischen Quellen von Nietzsches frühem Sprachdenken ist sehr hilfreich, um zu verstehen, aus welchen Prinzipien und Fundamenten Nietzsches sprachphilosophische Auffassung stammt und auf welchen Grundlagen sie beruht. Darüber hinaus erklärt diese Untersuchung die Entwicklung seiner frühen Sprachauffassungen. Eine Darstellung und Erklärung der historisch-philosophischen Quellen von Nietzsches frühen sprachphilosophischen Schriften bildet den ersten Hauptzweck der vorliegenden Untersuchung, um die Antwort Nietzsches auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu analysieren.

In den letzten Jahren hat die Nietzsche-Forschung nicht nur in Deutschland, sondern auch in den angelsächsischen Ländern viele historisch-philologische Studien veröffentlicht, die die historisch-philosophischen Quellen der Sprachschriften des jungen Nietzsche untersuchen.²⁴ In diesen Studien wird argumentiert, dass

²² Vgl. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 15. Vgl. Hans Vaihinger, *The Philosophy of "as-if"*, trans. C.K. Ogden, London 1935, S. 341.

²³ Vgl. Glen Most und Thomas Fries, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 17-46, hier: S. 21-22.

²⁴ Vgl. ebd. S. 17-46, hier: 20. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393. Vgl.

verschiedene Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts, nicht nur Philosophen, sondern auch Naturwissenschaftler und Sprachforscher, Einfluss auf Nietzsches frühes Sprachdenken gehabt haben. Ich werde zeigen, dass zwei Autoren als die Hauptquellen seiner sprachphilosophischen Theorie im Allgemeinen und seiner Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache im Besonderen bezeichnet werden müssen. Diese zwei Autoren sind Friedrich Albert Lange mit seinem Werk *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*²⁵ und Eduard von Hartmann mit seinem Haupt- und Erstlingswerk *Philosophie des Unbewussten* (1869)²⁶.

In *Geschichte des Materialismus* analysiert Lange den Begriff der Organisation. Dieser Begriff spielt eine große Rolle innerhalb der Untersuchung, die Lange für den Bereich der Erkenntnis- und Perzeptionsprozesse des Menschen durchführt. Die Organisation des Menschen gilt laut Lange als Ursache und Prinzip der menschlichen Erkenntnis und Perzeption der Welt. Die Sinneswelt des Menschen, wie Lange in *Geschichte des Materialismus* betont, ist nur ein

Keith Ansell-Pearson, „The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1994), S. 539-559, hier: S. 540. Vgl. Anthony K. Jensen, „The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche“ in: *The Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), S. 41-61, hier: 42.

²⁵ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1974. Im Folgenden zitiert als: GM mit nachfolgender Seitenangabe.

²⁶ Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig 1889. Im Folgenden zitiert als: PU mit nachfolgender Seitenangabe.

Resultat der Organisation.²⁷ Gleichzeitig versucht Lange die These zu begründen, dass nicht nur die menschliche Sinneswelt ein Produkt der Organisation der Menschen ist, sondern dass sowohl ihre physiologischen Sinnesorgane als auch ihr ganzes Erkenntnissystem ihre Entstehung und ihr Fundament in der menschlichen biologischen Organisation haben.

In *Philosophie des Unbewussten* analysiert und definiert Hartmann andererseits den Begriff des Instinkts. Im Unterschied zu Lange, der die Frage nach der Natur und Entstehung der Sprache nicht stellt, entwickelt Hartmann eine Sprachtheorie und gibt eine Antwort auf diese Frage. So wie die biologischen Hauptprozesse der Tiere aus dem Instinkt stammen, ist auch die Sprache laut Hartmann als das Resultat instinktiver und unbewusster Operationen des Menschen zu verstehen.²⁸ Wenngleich die Entstehung und die ersten Stufen in der Evolution der Sprache das Resultat des Instinktes sind, bilden die höchsten Stufen in der Evolution der Sprache sowie ihre Kulmination nicht nur das Produkt individueller Vorgänge, sondern auch das Resultat sozialer Prozesse. Mit anderen Worten: Die Bildung einer Gesellschaft ist eine notwendige Bedingung, eine *conditio sine qua non* für die Entstehung und Entwicklung der Sprache.²⁹

Der Einfluss von Lange und Hartmann auf Nietzsches frühe sprachphilosophische Schriften besteht also in den genannten

²⁷ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 864. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-256, hier: S. 247.

²⁸ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 258. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393 .

²⁹ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 260.

Begriffen der Organisation und des Instinkts. Nietzsche übernimmt diese beiden Begriffe von Langes *Geschichte des Materialismus* und Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, um seine eigene frühe Philosophie der Sprache zu entwickeln und um die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu beantworten. Es gilt zwei Fragen zu beantworten: Wie hat Nietzsche diese genannten Begriffe übernommen und warum können sie eine wichtige Rolle innerhalb der argumentativen Struktur seiner frühen Sprachauffassungen spielen?

Um die Auffassung zu begründen, dass Lange und Hartmann als die Hauptquellen von Nietzsches frühem sprachphilosophischen Denken bezeichnet werden müssen, werde ich die folgenden Punkte bearbeiten: Erstens untersuche ich die Definition der Begriffe Organisation und Instinkt innerhalb der *Geschichte des Materialismus* Langes und der *Philosophie des Unbewussten* Hartmanns. Zweitens untersuche ich den argumentativen Kontext, in den Lange und Hartmann die Begriffe der Organisation und des Instinkts einführen. Drittens weise ich nach, dass Nietzsche die Begriffe der Organisation von Lange und des Instinkts von Hartmann übernommen hat. Dazu werde ich den Kontext systematisch analysieren, in den Nietzsche die Begriffe der Organisation und des Instinkts einführt.

1.4. Definition des Begriffs der Sprache beim jungen Nietzsche als methodologische Voraussetzung der Frage nach dem Ursprung der Sprache

Ich werde für die These argumentieren, dass Nietzsche durch die Begriffe der Organisation und des Instinkts eine Sprachphilosophie formuliert und entwickelt, durch die er die Frage nach dem Ursprung der Sprache beantworten kann. Um diese Auffassung zu

begründen, werde ich erklären, wie Nietzsche den Begriff der Sprache definiert. Nur wenn man Nietzsches Definition der Sprache erklärt, kann man seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache verstehen.

Was versteht Nietzsche unter Sprache in den frühen sprachphilosophischen Schriften? Wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zeigt, gibt es ein Verhältnis zwischen der Konzeption der Sprache und der Diskussion Nietzsches über den menschlichen Intellekt und seine Rolle und Funktion innerhalb der Natur.³⁰ In *Über Wahrheit und Lüge* sowie in der *Darstellung der antiken Rhetorik* kritisiert Nietzsche die Auffassung, dass der menschliche Intellekt den höchsten Rang innerhalb der Hierarchie der Natur einnehmen muss und dass er dadurch den höchsten Wert hat.³¹ Nietzsche kritisiert die Auffassung, dass der Intellekt das Funktionieren und die Struktur der Natur bestimmen und regulieren kann.³²

Die Auffassung des Menschen, dass der Intellekt den höchsten Wert hat und dass er die wichtigste Rolle innerhalb der Natur spielt, beruht laut Nietzsche auf einem Glauben, der darin besteht, dass der Mensch durch den Intellekt das wahre Wesen der Dinge erkennen kann.³³ Es gibt, so die Annahme dieses Glaubens, ein wesentliches und notwendiges Verhältnis zwischen dem wahren Wesen der Dinge und dem menschlichen Intellekt. Kurz: Nur durch

³⁰ Vgl. WL, KSA I, 877. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 590-591. Vgl. Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlin/New York 1999, S. 141.

³¹ Vgl. WL, KSA I, 875-876.

³² Vgl. WL, KSA I, 875. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (235).

³³ Vgl. WL, KSA I, 877.

den Intellekt kann der Mensch bestimmen, was real und wahr ist. In einer berühmten Passage der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* drückt G.W.F. Hegel diese Auffassung wie folgt aus:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“³⁴

Der Begriff der Sprache ist laut Nietzsche eine Hauptkomponente dieser Konzeption des menschlichen Intellekts. Die Sprache wird als notwendiges und wesentliches Element der Struktur und der Prozesse des menschlichen Intellekts bezeichnet. Als wesentliches und notwendiges Element des Intellekts des Menschen identifiziert sich die Sprache mit dem Intellekt, d.h. man setzt voraus, dass es zwischen Denken und Sprache ein notwendiges und wesentliches Verhältnis gibt. Denken und Sprache konstituieren in diesem Sinne eine Einheit. Aus diesem Grund, wie Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* hervorhebt, denkt man, dass die Sprache wie der menschliche Intellekt in der Lage ist, das wahre Wesen der Dinge zu bezeichnen.³⁵

In seinen frühen sprachphilosophischen Schriften lehnt Nietzsche diese Auffassung der Sprache ab. Nietzsche geht davon aus, dass es zwischen Ding und Bezeichnung kein notwendiges und wesentliches Verhältnis geben kann, dass die Sprache sowie der menschliche Intellekt nicht in der Lage sind, das Wesen der Dinge zu bezeichnen³⁶, da die Sprache auf inneren Zuständen und

³⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1972, S. 11.

³⁵ Vgl. WL, KSA I, 878-879.

³⁶ Vgl. DR, KGW II 2, 426. Vgl. WL, KSA I, 879. Vgl. Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin 2000, S. 143: „Er (Nietzsche) spricht (...) ganz ungeschützt von der

subjektiven Prozessen des Menschen beruht.³⁷ Darum behauptet Nietzsche, dass die Sprache nichts zu tun hat mit der uneigennütigen Suche nach der Wahrheit, nach der wahren Wirklichkeit.³⁸ Nietzsche bietet eine ganz andere Interpretation und Definition des menschlichen Intellekts und der Sprache.

1.5. Darstellung der Konzeption der Sprache in den frühen sprachphilosophischen Schriften von Friedrich Nietzsche

Nietzsches Konzeption der Sprache enthält zwei Hauptelemente.

I. Nietzsche vertritt die Auffassung, dass die Sprache nur ein Instrument ist, das der Mensch erfunden und entwickelt hat, um eine praktische Funktion zu erfüllen. Die Funktion, die die Sprache erfüllen muss, oder der praktische und instrumentale Zweck, den die Sprache zu erfüllen versucht, ist die Erhaltung der Existenz des Menschen. Anders gesagt: Nietzsche bezeichnet die Sprache als erfundenes und entwickeltes Instrument, das die Menschen benutzen, um zu überleben.

Auf diese Weise hat die Sprache laut Nietzsche keine erkenntnistheoretische Funktion und keinen erkenntnistheoretischen Charakter im Sinne einer Korrespondenztheorie. Als Instrument hat die Sprache vielmehr

Inadäquatheit der Rede im Verhältnis zu den „ursprünglichen Wesenheiten“ der „Natur“ als „für uns unzugängliches und undefinierbares X“.“ Vgl. Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 124.

³⁷ Vgl. WL, KSA I, 881.

³⁸ Vgl. WL, KSA I, 881.

eine soziale und kommunikative Funktion.³⁹ Wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zu entnehmen ist, müssen die Menschen, wenn sie ihre Existenz erhalten wollen, eine Gesellschaft bilden, in der die Individuen gemeinsam arbeiten können, in der sie allgemeine Regulierungen und Gesetze festlegen können und in der sie miteinander kommunizieren. Die Menschen müssen eine Gesellschaft bilden, in der sie Schutz und Sicherheit finden können.⁴⁰ Das gemeinsame Leben bzw. die Bildung einer Gesellschaft den Menschen bietet ein hilfreiches Mittel zur Erhaltung der Existenz.⁴¹

II. Die Sprache ist laut Nietzsche eine instrumentelle Erfindung des Menschen. Nietzsche versteht die Sprache als ein subjektives und willkürliches Produkt, das ganz abhängig ist von der Konfiguration und den Regeln ihres Erfinders, des Menschen. Da die Sprache keinen erkenntnistheoretischen Charakter im Sinne einer Korrespondenztheorie hat, ergibt sich, dass die Sprache kein Produkt des Verstands- oder Vernunftvermögens des Menschen sein kann. Stattdessen argumentiert Nietzsche, dass die Sprache ein Werk der Kunst ist.

Auf diese Weise lässt sich der Mensch als Künstler bezeichnen, der die Wörter und Begriffe der Sprache erfindet. Laut Nietzsche ist ein Wort oder ein Begriff nichts weiter als eine künstlerische Erfindung. Der Schwerpunkt von Nietzsches Auffassung besteht darin, dass die

³⁹ Vgl. WL, KSA I, 877.

⁴⁰ Vgl. WL, KSA I, 877.

⁴¹ Vgl. Eberhart Jüngel, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch: Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, S. 115: „Was Heraklit der Natur zuschreibt (κρύπτεσθαι φιλεῖ), steigert sich nach Nietzsche zur Verstellung als dem intellektuellen Mittel des animalischen Individuums zur Selbsterhaltung.“

Sprache als Kunst auf fiktionalen und künstlerischen Prinzipien beruht.⁴² Die Sprache als Produkt der Kunst ist das zweite Element der Definition der Kunst in Nietzsches frühen Sprachschriften.

Der Begriff der Kunst spielt eine wichtige Rolle innerhalb der Diskussion Nietzsches über die Sprache und ihre Entstehung. Jedoch ist die Konzeption der Kunst innerhalb seiner frühen sprachphilosophischen Schriften eine andere als die Auffassung der Kunst, wie sie sich in *Die Geburt der Tragödie* findet. In den frühen Schriften zur Sprache bezweifelt Nietzsche, dass die Kunst als Mittel bezeichnet werden kann, durch das die Menschen das wahre Wesen der Welt, das Ur-Eine, erleben und erkennen können. Laut der sprachphilosophischen Auffassung des jungen Nietzsche erzeugt die Kunst, wie es in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* heißt, Fiktionen, Illusionen und willkürlich subjektive Interpretationen der Realität. Trotz dieser Charakterisierung der Kunst versteht Nietzsche in den frühen sprachphilosophischen Schriften sowie in *Die Geburt der Tragödie* die Kunst als „die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens.“⁴³

1.6. Darstellung der Antwort von Nietzsche auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften

Die kurze Darstellung des Begriffs der Sprache ist hilfreich, um Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu erklären. Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache hat zwei Elemente.

⁴² Vgl. WL, KSA I, 883. Vgl. DR, KGW II 2, 425-426.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889*, KSA 13, 14 (174).

Der Begriff des Instinkts, den Nietzsche in den sprachphilosophischen Schriften der Frühzeit analysiert und den Nietzsche von Hartmanns Philosophie des Unbewussten übernommen hat, ist sehr wichtig, um das erste Element seiner Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache zu erklären. Dieses erste Element lautet: Nietzsche denkt, dass die Sprache ein Instrument des Instinkts zur Erhaltung der Existenz des Menschen ist. Die Sprache ist bloßes Resultat des Instinkts der Erhaltung; Sprache stammt von diesem Instinkt ab.

Das zweite Element der Antwort von Nietzsche auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache lässt sich so charakterisieren: Die Sprache als Hauptinstrument des Instinkts zur Erhaltung des menschlichen Lebens ist ein künstlerisches Produkt.⁴⁴ In der künstlerisch schaffenden Tätigkeit des Menschen befindet sich das zweite Element des Ursprungs der Sprache: Die Sprache stammt aus der Kunst.

In Hinsicht auf diese zwei genannten Elemente in Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache kann ich die Hauptthese, für die ich in der vorliegenden Untersuchung argumentieren werde, zusammenfassen: Die Sprache ist ein künstlerisches Produkt des Menschen, deren Hauptfunktion oder instrumenteller und praktischer Hauptzweck die Erhaltung der menschlichen Existenz ist, sowohl des Lebens des Individuums als auch der Existenz einer Gesellschaft von Menschen.

Um meine These zu begründen, wird die vorliegende Untersuchung in drei Teile geteilt. Erstens analysiere ich den Begriff der Organisation und seine systematische Rolle innerhalb Langes *Geschichte des Materialismus*. Um diesen Begriff zu untersuchen,

⁴⁴ Vgl. WL, KSA I, 883.

beschäftige ich mich mit den Kapiteln „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“⁴⁵ und „Der Standpunkt des Ideals“⁴⁶. Zweitens analysiere ich den Begriff des Instinkts von Hartmann und die Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache, die er in der *Philosophie des Unbewussten* bietet. Um dieses Ziel zu erreichen, beziehe ich mich auf die Kapitel „Das Unbewusste im Instinkt“⁴⁷ und „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“.⁴⁸ Drittens untersuche ich die sprachphilosophischen Schriften des jungen Nietzsche. Ich werde erklären, 1. was Nietzsche unter dem Begriff der Sprache versteht, 2. wie Nietzsche die Begriffe der Organisation von Lange und des Instinkts von Hartmann übernommen hat und welche Rolle diese Begriffe innerhalb der Diskussion Nietzsches um die Sprache spielen, und schließlich 3. wie Nietzsche auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache antwortet. Um diese drei Punkte zu erklären, konzentriere ich mich auf die frühen Schriften „Vom Ursprung der Sprache“, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* und *Darstellung der antiken Rhetorik*.

1.7. Originalität und Bedeutung der These der vorliegenden Arbeit für die Nietzsche-Forschung

Die Nietzsche-Forschung hat seit langer Zeit den Einfluss von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* auf Nietzsches frühe sprachphilosophische Schriften bemerkt und untersucht.⁴⁹ Ein

⁴⁵ Friedrich Albert Lange, GM, S. 850-872.

⁴⁶ GM, S. 981-1003.

⁴⁷ Eduard von Hartmann, PU, S. 68-100.

⁴⁸ PU, S. 254-261.

⁴⁹ Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York, 1983. Vgl. Keith Ansell-Pearson, „The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of

Beispiel dafür ist die Interpretation im Hans Vaihingers Hauptwerk *Philosophie des Als-ob.*⁵⁰ Vaihinger war einer der ersten Philosophen in Deutschland, die Nietzsches Denken systematisch betrachtet haben. Ein weiteres Beispiel dafür ist die klassische Studie von Karl Schlechta und Anni Anders *Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens* (1962).⁵¹ Nach der Arbeit von Schlechta und Anders haben die Nietzsche-Forscher die philosophische und erkenntnistheoretische Beziehung zwischen Lange und Nietzsche betrachtet. Die Untersuchungen von Jörg Salaquarda, Claudia Crawford und George J. Stack⁵² versuchen zum Beispiel zu zeigen, dass Langes *Geschichte des Materialismus* als die wichtigste und zentrale Quelle von Nietzsches Sprachdenken bezeichnet werden muss.

the Dionysian“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1994), S. 539-559. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-260. Vgl. S. Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 351–372. Vgl. Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 13.

⁵⁰ Vgl. Hans Vaihinger, *The Philosophy of "as-if"*, trans. C.K. Ogden, London 1935.

⁵¹ Vgl. Karl Schlechta und Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

⁵² Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 244. Vgl. S. Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 351–372.

Andererseits sind die philosophischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* von Bedeutung geworden. In den letzten zwanzig Jahren hat man ausführlich Hartmanns Begriff des Unbewussten und seine entscheidende Rolle nicht nur für Nietzsches sprachphilosophische Auffassungen, sondern auch für die Entstehung und Entwicklung der Theorie des Unbewussten sowie der Psychoanalyse von Sigmund Freud untersucht. Pionierarbeiten in diesem Feld sind die Untersuchungen von Federico Gerratana, Günter Götde, Jean-Claude Wolf und Reinhard Gasser.⁵³

Es gibt zwischen den zentralen Positionen und Argumenten von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* und den Konzeptionen von Friedrich Langes *Geschichte des Materialismus* eine notwendige und wichtige Beziehung und diese Beziehung spielt eine wesentliche Rolle bei der Entstehung und Entwicklung der frühen Sprachauffassung von Nietzsche. Ich zeige, dass die Begriffe des Instinkts und der Organisation die zwei Hauptelemente von Nietzsches Sprachauffassung sind und seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache darstellen. Ich vertrete die Ansicht, dass Friedrich Langes Begriff der Organisation und Eduard von Hartmanns Begriff des Instinkts sich miteinander verbinden lassen. Ich werde ferner erklären, wie diese Verbindung zwischen den Begriffen der Organisation und des Instinkts funktioniert.

⁵³ Vgl. Günter Götde „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in: *Nietzsche Studien* 31 (2002), S. 154-194. Vgl. Jean Claude Wolf, *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg 2006. Vgl. Jean Claude Wolf, *Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche*, Fribourg 2004. Vgl. Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin/New York 1997.

Gleichzeitig ist meine These nicht nur von historischer Bedeutung, sondern auch und vor allem von systematischem Interesse.

In seinen einflussreichen und kontroversen Nietzsche-Vorlesungen⁵⁴ an der Universität Freiburg hat Martin Heidegger gefragt, ob Nietzsches Philosophie als eine Überwindung und Ablehnung der abendländischen Metaphysik bezeichnet werden kann. Diese von Heidegger formulierte Frage ist eines der zentralen und wesentlichen Themen und Probleme innerhalb der Diskussion über Nietzsches Denken. Wenngleich Nietzsche die traditionelle Metaphysik und vor allem die Konzeption eines Dinges an sich und die Distinktion zwischen wahrer Welt und scheinbarer Welt kritisiert und abgelehnt hat, könnte man denken, dass einige seiner Formulierungen und Auffassungen der Spätzeit auf metaphysischen Prinzipien und Grundlegungen beruhen. Zum Beispiel könnte man behaupten, dass die Prinzipien, Entwicklungen und Zwecke der Auffassung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen oder des Konzepts des Willens zur Macht metaphysisch sind.

Heidegger vertritt die Ansicht, dass das Konzept des Willens zur Macht als die Antwort auf die metaphysische Frage nach dem „Grund alles Seienden“ bezeichnet werden muss. Laut Heidegger kann der Wille zur Macht als das Grundfundament der Existenz und der Welt interpretiert werden. Dadurch versteht sich der Wille zur Macht als das wesentliche und wahrhafte Sein. Der Wille zur Macht

⁵⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*. 2 Bde., Pfullingen 1961. Vgl. dazu Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, Berlin 2000, S. 231. Siehe auch Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: his Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, trans. David J. Parent, Illinois 1999, S. 3. Siehe auch Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York 1990, S. 1-5.

lässt sich auf diese Weise mit den Ideen Platons oder mit der metaphysischen Konzeption des Willens von Schopenhauer identifizieren. In dieser Hinsicht argumentiert Heidegger für die These, dass Nietzsches Denken keine Überwindung oder Ablehnung der metaphysischen Tradition ist, sondern vielmehr die Weiterentwicklung, Vervollständigung und den Kulminationspunkt der abendländischen Metaphysik darstellt.⁵⁵

Innerhalb der Diskussion über Nietzsches frühe Sprachtheorie spielt diese Problematik eine sehr wichtige Rolle. Ich bin der Meinung, dass Nietzsches frühe sprachphilosophische Auffassung und seine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache sehr hilfreich ist, um darauf zu antworten, ob Nietzsche die Prinzipien und Grundformulierungen der abendländischen Metaphysik ablehnt und überwindet.

Eine der Hauptthesen und zentralen Formulierungen der traditionellen Metaphysik besteht laut Nietzsche in der Voraussetzung der Existenz eines Dinges an sich, das sich von der Erscheinung unterscheidet, und in der Distinktion zwischen einer wahren Welt und einer scheinbaren Welt. Diese Distinktion findet ihren Ursprung in der antiken griechischen Philosophie. In seinem Lehrgedicht⁵⁶, bekannt als *Über das Sein*, das in drei Teile geteilt ist: das Proömium, den Abschnitt *aletheia* („Wahrheit“) und den Abschnitt *doxa* („Meinung“), unterscheidet Parmenides eine scheinbare Welt, die die Menschen durch die Sinne wahrnehmen

⁵⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*. 1 Bde., Pfullingen 1961, S. 345. Vgl. dazu Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, Berlin 2000, S. 231.

⁵⁶ Vgl. Hermann Diels und Walther Kranz (Hrsg. und Übers.), *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch/Deutsch*. 3 Bände. Berlin 1912.

können, von einer wesentlichen Welt, die die Menschen durch die Sinne nicht wahrnehmen können und die als die Welt des Seins bezeichnet wird. In der scheinbaren Welt können die Menschen keine absolute Wahrheit antreffen, sondern nur relative Meinungen. In der realen Welt können die Menschen im Gegensatz dazu eine absolute und wesentliche Wahrheit finden. Die Welt des Seins versteht sich aus diesem Grund als ein unveränderliches, ungeschaffenes und unzerstörbares Ganzes.

Dass diese Unterscheidung von Parmenides eine der zentralen und wichtigsten Quellen der Ideenlehre Platons ist, ist bekannt und anerkannt. Platon identifiziert, wie Parmenides, die Ideen mit der Konzeption einer ewigen und unveränderlichen Realität. Nur von den Ideen kann man eine ἐπιστήμη und eine Wahrheit haben, wie Platon in dem fünften Buch von *Politeia* behauptet.⁵⁷ Von der Welt der Wahrnehmung kann man im Gegenteil nur eine δόξα haben.

Wenngleich Kants Distinktion zwischen Ding an sich und Erscheinung sich von den Konzeptionen und theoretischen Prinzipien von Platon und Parmenides unterscheidet, akzeptiert Kant laut Nietzsche die Existenz und Notwendigkeit eines Dinges an sich und einer Erscheinung. Das heißt: Kant akzeptiert laut Nietzsche die Distinktion der Welt und der Realität in zwei Sphären. Diese Kantische Distinktion ist die zentrale Quelle und die Basis der metaphysischen Unterscheidung von Schopenhauer zwischen der Sphäre des transzendenten Willens und der Sphäre der Vorstellung in der *Welt als Wille und Vorstellung*.

⁵⁷ Platon, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke Bd.2* (Rowohlt's Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg 1994, 474d-480a.

In Bezug auf diese Problematik möchte ich die folgenden Fragen beantworten: Wie versucht Nietzsches frühe sprachphilosophische Theorie die Prinzipien und Fundamente der abendländischen Metaphysik zu überwinden? Warum kann Nietzsches Sprachphilosophie die Distinktion zwischen einer wahren Welt und einer Erscheinungswelt, bzw. die Distinktion von Ding an sich und Erscheinung ablehnen?

Nietzsche vertritt die Ansicht, dass die Konzeption des Dinges an sich und der Erscheinung sowie der Unterschied zwischen wahrer und scheinbarer Welt nur als Begriffe und Worte der Sprache verstanden werden müssen, durch die die Menschen miteinander kommunizieren können. Das heißt: Diese Konzeption und dieser Unterschied lassen sich nur als begriffliche Formen und Strukturen der Sprache bezeichnen, die die Philosophen innerhalb eines theoretischen Systems erfinden und entwickeln, um eine bestimmte Theorie zu formulieren und aufzubauen, durch die sie die Realität zu verstehen und auszulegen versuchen. Man kann nicht sagen, dass diese Konzeptionen und dieser Unterschied die objektive und wirkliche Natur der Welt konstituieren. Nietzsche argumentiert im Gegenteil, dass die Konzeption des Dinges an sich und der Erscheinung sowie die Distinktion zwischen wahrer und scheinbarer Welt nur als Interpretationen, Perspektiven relative Beobachtungen und Standpunkte zu bezeichnen sind.⁵⁸

⁵⁸ Vgl. WL, KSA I, 883. Vgl. DR, KGW II 2, 425-426. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 245. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-350, hier: S. 387.

Um die These zu begründen, dass die Konzeption des Dinges an sich und Erscheinung sowie die Distinktion zwischen realer und scheinbarer Welt keine objektive und wirkliche Struktur der Welt ist, sondern nur eine von den Philosophen erfundene begriffliche Unterscheidung, benutzt Nietzsche eine Methode, die sehr wichtig innerhalb seines Denkens ist und die er in der Frühphase seiner Philosophie ausarbeitet: die genealogische Methode.⁵⁹

Nietzsche versucht eine Untersuchung der Genesis und der Entstehung der Begriffe und der Hauptstrukturen der Sprache durchzuführen. Durch diese Analyse der Entstehung und des Ursprungs der Sprache kann man die folgenden Punkte erklären und untersuchen: 1. die Gründe, Motive und Prozesse, durch die die Menschen die Wörter, die Begriffe und die Hauptstrukturen der Sprache erfinden können; 2. die Evolution und Entwicklung dieser Wörter, Begriffe und Hauptstrukturen der Sprache; 3. die vollständige und entwickelte Form der Sprache nach langen Prozessen von Evolution und Entwicklung.

Im Hinblick auf die Antwort zu der Frage nach dem Ursprung der Sprache kann man sagen, dass die Konzeption des Dinges an sich und der Erscheinung sowie die Konzeption einer wahren Welt und einer scheinbaren Welt auf zwei fundamentalen Elementen beruhen: Zum einen auf dem Begriff des Instinkts, zum anderen auf dem Begriff der Organisation. Aufgrund der Position von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* und aufgrund der zentralen These von Friedrich Langes *Geschichte des Materialismus*

⁵⁹ Vgl. Gilles Deleuze, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: P. Mazumdar (Hrsg.), *Foucault*, München 1998, S. 434-459, hier: S. 6. Vgl. Mirko Wischke, „Denken, Dichten und Deuten“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* B. 49, H. 4, 1995, S. 615-619, hier: S. 616.

(Kapitel „Der Standpunkt des Ideals“)⁶⁰ wird Nietzsche schließen, dass die genannten metaphysischen Konzeptionen nur als das Resultat eines künstlerischen Erfindungsprozesses bezeichnet werden können. Dieser Prozess beruht auf den subjektiven und willkürlichen Fähigkeiten, Methoden und Operationen der Menschen, die diese Konzeptionen erfinden, entwickeln und modellieren. Auf diese Weise sind diese Konzeptionen nicht mehr als eine theoretische Konstruktion, die eine wesentliche Rolle für ein bestimmtes philosophisches System spielen kann und die ein notwendiges Element dieses Systems ist. Aus diesem Grund hat der Begriff des Dinges an sich und der Erscheinung seine Funktion und seine Gültigkeit nur innerhalb eines bestimmten philosophischen Systems und nur in Bezug auf dieses System, aber nicht außer ihm und unabhängig von ihm. Anders ausgedrückt: Nietzsche behauptet, dass diese Formulierungen der abendländischen Metaphysik sich als Interpretationen oder Perspektiven ausweisen lassen, um ein bestimmtes philosophisches Problem zu untersuchen. In diesem Sinne kann man nicht sagen, dass diese Interpretationen und Perspektiven eine Wahrheit der Realität bieten können oder dass sie als wahrer und richtiger als andere Interpretationen oder Standpunkte zu verstehen sind.⁶¹

Wie begründet Nietzsche diese These in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften? Nietzsches Betrachtung und Analyse des Begriffs Kunst kann eine Antwort auf diese Frage bieten. Ohne Zweifel gibt es eine große Diskussion über die Definition des Begriffs Kunst innerhalb der Nietzsche-Forschung, nicht nur im Hinblick auf sein frühes Denken, sondern auch im

⁶⁰ Friedrich Albert Lange, GM, S. 981-1003.

⁶¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1869-1874*, KSA 7, 19 (237).

Hinblick auf seine späten Auffassungen.⁶² Es gibt verschiedene Interpretationen der Kunst, die sich voneinander unterscheiden und die sich widersprechen können. Jedoch werde ich dafür argumentieren, dass im Rahmen einer Untersuchung zur Sprache die Kunst beim jungen Nietzsche als eine Rhetorik- und Überredungskunst verstanden werden muss. Anders gesagt: Die Kunst identifiziert sich mit der Rhetorik.⁶³ Um diese Auffassung zu begründen, werde ich mich auf *Darstellung der antiken Rhetorik* beziehen. Verstehen und interpretieren wir die Kunst als eine Rhetorik- und Überredungskunst, dann ergibt sich, dass die Wörter, Begriffe und Hauptstrukturen der Sprache ihren Ursprung und ihr Fundament in einem rhetorischen metaphorischen Überredungsprozess finden.

Wie der junge Nietzsche in *Darstellung der antiken Rhetorik* und in *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* behauptet⁶⁴, kann ein Begriff der Sprache nur als wahr und gültig verstanden werden, wenn der Erfinder und Benutzer dieses Begriffs in der Lage ist, ein Publikum zu überreden, dass dieser bestimmte Begriff wahr, richtig und objektiv ist.

Da der junge Nietzsche die These vertritt, dass die Konzeption des Dinges an sich nur als ein Produkt eines künstlerischen rhetorischen Prozesses bezeichnet werden kann und dass aus diesem Grund dieses Ding an sich nur eine Interpretation und eine Perspektive ist,

⁶² Vgl. Renate Reschke, *Denkumbrüche mit Nietzsche: zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin 2000, S. 151. Vgl. Theo Meyer, *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen und Basel 1993, S. 3ff. Vgl. Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Gesichte bei Nietzsche*, Berlin/New York 2003, S. 50. Vgl. Susanne Dieminger, *Musik in Denken Nietzsches*, Essen 2002, S. 10.

⁶³ Vgl. DR, KGW II 2, 425-426.

⁶⁴ Vgl. WL, KSA I, 883. Vgl. DR, KGW II 2, 425-426.

die auf den Prinzipien und Formulierungen eines bestimmten philosophischen Systems basiert, kann man erklären, worin die Kritik Nietzsches an der Konzeption des Dinges an sich besteht. Wenn die Konzeption des Dinges an sich und die Distinktion zwischen wahrer und scheinbarer Welt nur eine interpretative und willkürliche Konstruktion ist, ergibt sich daraus, dass Nietzsche nicht nur die Möglichkeit jeglicher Erkenntnis des Dinges an sich und jeglichen Kontakts zu ihm ablehnen muss, sondern auch und vor allem die Existenz des Dinges an sich und die Distinktion zwischen wahrer und scheinbarer Welt.⁶⁵

Beim jungen Nietzsche geht es darum, dass die Menschen – auch die Philosophen – nur in der Lage sind, die Welt und die Realität zu metaphorisieren und auszulegen. Das heißt: Wir erfinden unsere Welt und Realität durch unsere Sprache und Theorien. Es gibt keine Welt jenseits unserer subjektiven Konfiguration und unserer

⁶⁵ In ihrem Buch *Nietzsche on Truth and Philosophy* bezieht sich Maudemarie Clark auf die Problematik zum Begriff des Dinges an sich in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches. Es ist bekannt und anerkannt, dass Nietzsche in diesen Sprachschriften den Begriff des Dinges an sich, den Kant in *Kritik der reinen Vernunft* und Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* darlegen und analysieren, kritisiert hat. Wie Maudemarie Clark mit Recht bemerkt, gibt es zwei Möglichkeiten, um Nietzsches Kritik an der Konzeption des Dinges an sich zu interpretieren und zu deuten: 1. Nietzsche lehnt durch und durch die Existenz des Dinges an sich ab; 2. Nietzsche lehnt die Existenz eines Dinges an sich nicht ab, sondern nur die Möglichkeit eines Kontakts zu ihm und einer Erkenntnis von Ihm. Diese zweite Option spricht freilich für ein wichtiges Verhältnis zwischen Kants erkenntnistheoretischen Formulierungen und Nietzsches frühen sprachphilosophischen Auffassungen. Vgl. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York 1990, S. 95.

sprachlichen Regulierungen. So lässt sich eine bekannte Passage der späten Philosophie Nietzsches interpretieren:

„Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt „es giebt nur Thatsachen“ würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum „an sich“ festlegen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen.“⁶⁶

Die These, die ich in der vorliegenden Untersuchung vertreten werde, bietet eine Möglichkeit, die Kritik Nietzsches an der abendländischen Metaphysik zu verstehen. Die Untersuchung zur Sprache und zur Entstehung der Sprache ist deshalb sehr hilfreich, um zu beweisen, dass Nietzsche im Gegensatz zu Heideggers Vermutung die abendländische Metaphysik ablehnen und überwinden kann.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1885 – 1887*, KSA 12, 7 (60).

2. LANGES GESCHICHTE DES MATERIALISMUS: EINE UNTERSUCHUNG DES BEGRIFFS ORGANISATION

2.1. Zentrale Anliegen von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*

Die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von Friedrich Albert Lange (1828-1875) gilt als eines der einflussreichsten philosophischen Werke der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und hat wichtige philosophische Schulen des 19. und 20. Jahrhunderts beeinflusst, insbesondere den Marburger Neukantianismus.⁶⁷ Die *Geschichte des Materialismus* ist sowohl ein systematisches als auch ein historisches Werk. Lange untersucht auf der einen Seite die zentralen materialistischen Theorien von Philosophen und Naturwissenschaftlern. Seine Untersuchung beginnt mit den materialistischen Auffassungen der Vorsokratiker⁶⁸,

⁶⁷ Lange hat auf Hermann Cohen, den Lange als seinen „Geistes-Nachfolger“ bezeichnet hat, Paul Natorp und Karl Vorländer Einfluss ausgeübt. Vgl. Alfred Schmidt, „Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxistischen Materialismus“, in: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1974, S. XVII-XVIII. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 67.

⁶⁸ Karl Schlechta und Anni Anders untersuchen ausführlich das Verhältnis zwischen Lange und den philosophischen Theorien der Vorsokratiker (insbesondere Thales, Heraklit, Empedokles, Demokrit und Leukipp): Karl Schlechta und Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Vom den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, S. 63-99. Vgl. Jörg Salaquarda,

insbesondere Demokrits und Leukipps, und endet mit den Auffassungen und Ergebnissen der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts.⁶⁹ Diese Untersuchung ist der historische Zweck der Hauptschrift Langes. Auf der anderen Seite entwickelt Lange eine eigene Erkenntnistheorie, die die Erkenntnis- und Perzeptionsprozesse der Menschen untersucht und erklärt. Das gilt als systematischer Zweck von Langes *Geschichte des Materialismus*.

Wenngleich Langes historische Untersuchung von Bedeutung und Interesse ist, konzentriere ich mich auf seine systematische Untersuchung, die er im dritten und vierten Abschnitt des zweiten Bands der *Geschichte des Materialismus* durchführt. In diesen Abschnitten seines Hauptwerks befinden sich die philosophischen und erkenntnistheoretischen Elemente, die Nietzsche in seinen frühen Sprachwerken übernommen hat, um seine frühe Theorie der Sprache zu formulieren und zu entwickeln.⁷⁰ Innerhalb dieser Abschnitte sind die Kapitel "Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung" und "Der Standpunkt des Ideals" von großer Bedeutung für die vorliegende Untersuchung, da Lange in ihnen den Begriff der Organisation und seine funktionale und

„Nietzsche und Lange“ (Diskussion), in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 252.

⁶⁹ Claudia Crawford untersucht ausführlich das Verhältnis zwischen Langes philosophischen Auffassungen und den Theorien der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 87. Vgl. auch Keith Ansell-Pearson, „The Question of F.A. Lange's Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1994), S. 539-559, hier: S. 544.

⁷⁰ Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche* Berlin/New York, 1983. S. 16. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 70.

methodologische Rolle innerhalb seines erkenntnistheoretischen Systems analysiert und definiert hat.

Kants kritisch-transzendente Philosophie, insbesondere der Begriff der Erscheinung und der klassische Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich, hat zweifellos Langes Begriff der Organisation beeinflusst.⁷¹ Aus diesem Grund beschäftige ich mich zunächst mit dem Begriff der Erscheinung und mit Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Zweitens zeige ich, warum sowohl dieser Begriff der Erscheinung als auch dieser Unterschied von Bedeutung für den Begriff der Organisation Langes ist.

2.2. Darstellung des Begriffs der Erscheinung bei Lange und Kant

In der *Geschichte des Materialismus* vertritt Lange die Auffassung, dass die Erkenntnis von äußeren Gegenständen für die Menschen nicht möglich und dass eine Erkenntnis dieser Art ein Widerspruch sei.⁷² Der Glaube der Menschen, dass sie äußere Gegenstände erkennen können, sei ganz falsch, er sei nur eine Illusion der

⁷¹ George J. Stack untersucht ausführlich das Verhältnis zwischen Lange und Kant. Stack schreibt: „In his discussion of Kant Lange focuses upon the question of the origin of the categories and the notion of Dinge-an-sich. (...) In the course of his account of the elements of Kant's critical philosophy, Lange points out that, for Kant, the "true essence of things" transcends our knowledge." George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 195.

⁷² Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 852-853. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 246.

Menschen, sagt Lange.⁷³ Wenn wir einen äußeren Gegenstand zu sehen glauben, so sehen wir nur unsere innere Konfiguration, unsere innere und subjektive Struktur. Metaphorisch gesagt: „sehen wir bloß uns“.⁷⁴ In der *Geschichte des Materialismus* schreibt Lange:

„Äußere Gegenstände zu erkennen, sei ein Widerspruch; es sei dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von Nichts in der Welt Etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen.“⁷⁵

Langes These scheint den Prinzipien des Common Sense des Menschen zu widersprechen. Alle Menschen sind überzeugt, dass sie äußere Gegenstände sehen und erkennen können. Im Alltag sehen wir Autos, Fahrräder, Gebäude, Tiere, andere Leute usw.

⁷³ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 851-852.

⁷⁴ Ebd., S. 852. Für diese These, so Lange, argumentieren andere Philosophen wie Berkeley oder Kant und andere Mathematiker und Naturwissenschaftler. Lange schreibt: „Zur Zeit Kants lag die Erkenntnis der Abhängigkeit unsrer Welt von unsern Organen allgemein in der Luft. Man hatte den Idealismus des Bischofs Berkeley nie recht verwirren können, allein wichtiger und einflußreicher wurde der Idealismus der Naturforscher und Mathematiker. D'Alembert zweifelte entschieden an der Erkennbarkeit der wahren Objekte; Lichtenberg, (...) der bei all seinem Philosophieren nie den Physiker verleugnete, erklärt es für unmöglich, den Idealismus zu widerlegen.“ Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 70. Siehe auch Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, S. 247.

⁷⁵ Friedrich Albert Lange, GM, S. 852-853.

Ferner haben die Menschen Ausdrücke, durch die sie die Gegenstände und ihre Eigenschaften bezeichnen können. Darüber hinaus haben die Menschen eine Sprache erfunden, die es ermöglicht, dass sie mit anderen Menschen kommunizieren können und dass sie über Gegenstände und Sachverhalte reden können. Durch die Sprache entwickelt der Mensch wissenschaftliche Theorien über die äußeren Gegenstände und gelangt zu Erkenntnissen über ihrer Struktur und zentralen Funktionen. Es scheint, dass die Menschen im Gegensatz zu Langes Auffassung äußere Gegenstände sehen und erkennen können und dass eine Erkenntnis äußerer Gegenstände weder unmöglich noch widersprüchlich ist. Wenn diese Erkenntnis weder unmöglich noch widersprüchlich ist, könnte man eine Frage stellen: Wie begründet Lange die komplizierte These, dass die Erkenntnis von äußeren Gegenständen den Menschen unmöglich ist und dass eine Erkenntnis von äußeren Gegenständen ein Widerspruch sei?

Um diese These zu begründen, führt Lange den Begriff der Erscheinung und den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung ein⁷⁶, die er direkt von Kants Philosophie übernommen hat. Aufgrund der Bedeutung des Begriffs der Erscheinung und des Dinges an sich für die Überlegungen und Formulierungen von Langes *Geschichte des Materialismus* erkläre ich zunächst, was der Begriff der Erscheinung bei Kant bedeutet. Zweitens beziehe ich mich auf den Begriff des „Dinges an sich“. In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant den Begriff der Erscheinung folgendermaßen⁷⁷:

⁷⁶ Vgl. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 195.

⁷⁷ Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg 1998, B54: »Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch

„Der transzendente Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsätze ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (gemeint in diesem Kontext sind die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes), der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d.i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen.“⁷⁸

In dieser Passage untersucht Kant den transzendentalen Gebrauch eines Begriffs und definiert Erscheinung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Diese Definition passt zur Definition der Erscheinung, die Kant im ersten Paragraph der „Transzendentalen Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft* bietet:

die Selbstanschauung des Gemütes, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingungen ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege«.

⁷⁸ Ebd., B298.

„Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“⁷⁹

In dieser Passage definiert Kant den Begriff der Erscheinung als Gegenstand unserer möglichen Erfahrung, als Gegenstand unserer Sinnenwahrnehmung. In der *Kritik der reinen Vernunft* betont Kant, dass die Menschen Formen der Sinnlichkeit a priori haben: die reinen Anschauungen Raum und Zeit, die in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht werden. Auf der anderen Seite haben die Menschen reine Begriffe des Verstandes, die Kant in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik* analysiert. Laut Kant ist eine Erfahrung nur durch die Formen der Sinnlichkeit a priori und die reinen Begriffe des Verstandes für die Menschen möglich. Die Untersuchung der Formen der Sinnlichkeit a priori und der reinen Begriffe des Verstandes ist sehr hilfreich, um den Begriff der Erscheinung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung zu definieren. Erscheinung ist das, was die Menschen durch die Formen der Sinnlichkeit a priori wahrnehmen können und was sie durch die reinen Begriffe des Verstandes verarbeiten können. Aus diesem Grund kann man schließen, dass Erscheinung der Gegenstand unserer möglichen Erfahrung ist. Mit anderen Worten: Erscheinung ist eine Konstruktion des menschlichen Geistes.

Andererseits definiert Kant den Begriff des Dinges an sich⁸⁰ in seinem Werk *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*:

⁷⁹ Ebd., B34.

⁸⁰ Zum Begriff des Dinges an sich bei Kant siehe auch Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA IV 289: „Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer

"Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannt, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon."⁸¹

Das Ding an sich ist das, was nicht Erscheinung ist, d.h. Ding an sich ist das, was wir weder durch unsere Formen der Sinnlichkeit a priori bzw. den reinen Anschauungen Raum und Zeit noch durch die reinen Begriffe des Verstandes wahrnehmen oder begreifen können. Das Ding an sich ist nicht Gegenstand unserer möglichen Erfahrung. Deshalb ist das Ding an sich ebenso gänzlich unzugänglich wie unfassbar für uns, von dem die Menschen keine Erkenntnis haben.

Darüber hinaus kann das Ding an sich, wie Kant selbst in der *Kritik der reinen Vernunft* auszuführen scheint, als „Grenzbegriff“⁸²

Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was (...) allgemein angenommen und zugestanden ist."

⁸¹ AA IV 289.

⁸² Zum Begriff „Grenzbegriff“ siehe Rudolf Eisler, *Kant – Lexikon, Nachschlagwerk zu Immanuel Kant*, Berlin 1930, S. 199: „Während

interpretiert und definiert werden. Als Grenzbegriff begrenzt das Ding an sich unsere mögliche Erkenntnis, d.h. das Ding an sich begrenzt, was wir erkennen und was wir nicht erkennen können. In diesem Sinne kann das Ding an sich nicht als transzendente und metaphysische Entität, wie Platon die Ideen (*Politeia, Phaidon, Phaidros, Symposion, Timaios*, usw.)⁸³ verstanden hat, interpretiert werden, sondern als funktionales und methodologisches Element der kritisch-transzendentalen Philosophie Kants. Kann Kant die Begrenzungen der menschlichen Erkenntnis setzen, so kann er dem Irrtum der Metaphysik oder, wie er in der zitierten Passage gesagt hat, des Idealismus vorbeugen.

Die kantische Distinktion zwischen Ding an sich und Erscheinung spricht für die These, für die Lange in der *Geschichte des Materialismus* argumentiert, und zwar dass die Menschen keine Erkenntnis äußerer Gegenstände haben können. Wie Kant behauptet, erkennen die Menschen nur Erscheinungen der äußeren

Kant erst wenigstens die Kategorien (Kausalität, Substantialität usw.) auf das Ding an sich anwendet, schränkt er später deren Gültigkeit auf die Erscheinungswelt ein und erklärt das Ding an sich für unerkennbar; es ist bloß denkbar, als bloßer "Grenzbegriff", als etwas, das wir als Grund der Erscheinungen und deren Bestimmtheiten setzen, annehmen müssen, ohne es positiv, seinem Wesen nach bestimmen zu können." Vgl. dazu Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin 2006, S. 127: „Mit der Einführung eines „Noumenon“, der als „Grenzbegriff“ die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis kennzeichnen soll, gibt Kant das Prinzip an, mit dem die scheinhaften Grundsätze einer sich gänzlich verselbständigenden Vernunft zurückzuweisen sind.“

⁸³ Platon, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke Bd.2* (Rowohlt's Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg 1994, 479a-480a.

Gegenstände, aber keine Dinge an sich. Wenn wir äußere Gegenstände zu sehen glauben, sehen wir nur eine Konstruktion unseres Geistes – unserer inneren Konfiguration – oder, metaphorisch gesagt, sehen wir bloß uns selbst.⁸⁴ Diese Konklusion ist von großer Bedeutung für die Definition des Begriffs der Organisation, die Lange im Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“ in der *Geschichte des Materialismus* bietet.

2.3. Der Begriff der Organisation bei Friedrich Lange und die Distinktion zwischen Erscheinung und Ding an sich

Ein sehr bekannter Satz der *Geschichte des Materialismus* lautet: „Die Sinnenwelt ist ein Produkt unserer Organisation.“⁸⁵ Wie ich später zeigen werde, spielt dieser Satz eine große Rolle in den frühen Sprachschriften Nietzsches. Aber was bedeutet dieser Satz? Wie definiert Lange den Begriff der Organisation innerhalb der *Geschichte des Materialismus*? Im Abschnitt „Die Physiologie der

⁸⁴ Vgl. Friedrich Lange, GM, S. 852.

⁸⁵ Ebd., S. 864. Vgl. dazu Ebd., S. 864: „Sobald dies nicht nur in Beziehung auf einzelne Erscheinungen, sondern mit genügender Allgemeinheit erwiesen ist, ergibt sich folgende Reihe von Schlüssen: 1. Die Sinnenwelt ist ein Produkt unsrer Organisation. 2. Unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes. 3. Die transzendente Grundlage unsrer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns.“ Siehe auch Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 388-389.

Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“ untersucht Lange den Begriff der Erscheinung innerhalb einer Diskussion über die Sinnesorgane des Menschen. Darüber schreibt Lange:

“Während die allgemeine Nervensphysiologie von Fortschritt zu Fortschritt das Leben mehr und mehr als ein Produkt mechanischer Vorgänge erscheinen ließ, führte die genauere Betrachtung der Empfindungsprozesse in ihrem Zusammenhang mit der Natur und Wirkungsweise der Sinnesorgane unmittelbar dazu, uns auch zu zeigen, wie mit derselben mechanischen Notwendigkeit, mit welcher sich alles bisher gefügt hat, auch Vorstellungen in uns erzeugt werden, welche ihr eigentümliches Wesen unsrer Organisation verdanken, obwohl sie von der Außenwelt veranlasst werden. Um die größere oder geringere Tragweite der Konsequenzen dieser Beobachtungen dreht sich die ganze Frage vom Ding an sich und der Erscheinungswelt.“⁸⁶

Wenngleich unsere Vorstellungen von den äußeren Gegenständen veranlasst werden, verdanken wir diese Vorstellungen laut Lange unserer Organisation, d.h. die menschliche Organisation gilt als Ursache und fundamentales Prinzip dieser Vorstellungen.⁸⁷ Die Untersuchung, die Lange in der genannten Passage zur Natur und den zentralen Funktionen der menschlichen Sinnesorgane durchführt, ist hilfreich, um diese These Langes zu begründen. Er meint, dass unsere Sinnesorgane, die er in der genannten Passage „Sinnesapparate“ nennt, als „Abstraktionsapparate“ bezeichnet

⁸⁶ Friedrich Albert Lange, GM, S. 850.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 868. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 246-247. Vgl. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 11.

werden müssen.⁸⁸ Was versteht Lange unter dem Begriff „Abstraktionsapparat“? Lange definiert die Sinnesorgane der Menschen als Mechanismen⁸⁹, deren zentrale Funktion in einem Abstraktions- und Synthetisierungsprozess besteht.⁹⁰ In der *Geschichte des Materialismus* erklärt Lange diese Abstraktions- und Synthetisierungsprozesse unserer Sinnesorgane. Dafür bezieht er sich auf zwei Sinnesorgane, das Auge und das Ohr:

„Zunächst bemerken wir, daß das Grundprinzip der Sinnesapparate, namentlich von Auge und Ohr, darin besteht, daß aus dem Chaos von Vibrationen und Bewegungen jeder Art, von welchen wir uns die umgebenden Media erfüllt denken müssen, gewisse Formen einer in bestimmten Zahlenverhältnissen wiederholten Bewegung herausgehoben, relativ verstärkt und so zur Perzeption gebracht werden, während alle übrigen Formen der Bewegung, ohne irgendeinen Eindruck auf die Empfindung zu machen, vorübergehen. Es ist also zunächst nicht nur auszusagen, daß Farbe, Klang, usw. Vorgänge im Subjekt, sondern auch, *daß die veranlassenden Bewegungen in der Außenwelt durchaus nicht die Rolle spielen, welche sie für uns infolge ihrer Wirkung auf die Sinne haben müssen.*“⁹¹

⁸⁸ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 863: „Unsre Sinnesapparate sind Abstraktionsapparate; sie zeigen uns irgendeine bedeutende Wirkung einer Bewegungsform, die im Objekt an sich gar nicht einmal vorhanden ist.“

⁸⁹ Vgl. GM, S. 861-862.

⁹⁰ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 71.

⁹¹ Friedrich Albert Lange, GM, S. 862. Vgl. dazu Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988). S. 369-390, hier: S. 389.

Laut Lange gibt es ein Grundprinzip der Sinnesorgane. Dieses Grundprinzip versteht Lange gleichzeitig als die Hauptfunktion der Sinnesorgane. In Bezug auf das Auge und das Ohr besteht diese Hauptfunktion oder dieses Grundprinzip darin, dass das Auge und das Ohr aus dem Chaos von Vibrationen und Bewegungen jeder Art, die in unserer Umgebung stattfinden, nur gewisse Formen herausheben und auswählen können. Viele übrige Formen der Bewegung oder der Vibration gehen vorüber und hinterlassen keine Wirkung auf die Empfindung des Menschen. Nur die herausgehobenen und ausgewählten Formen der Bewegung und der Vibrationen können ein Element und ein Datum unserer Perzeption konstituieren, weil die übrigen Formen für uns ganz unzugänglich und ganz unfassbar sind.⁹² Dieses Grundprinzip versteht sich als Ökonomie- und Effizienzprinzip der Sinnesorgane des Menschen, das ermöglicht, dass die Perzeptionsprozesse des Auges und des Ohres effizient sind.⁹³ Die Erklärung der Prozesse der Heraushebung und Auswahl der menschlichen Sinnesorgane ist hilfreich, um die Abstraktions- und Synthetisierungsprozesse der Sinnesorgane des Menschen zu verstehen.

⁹² Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 71.

⁹³ Vgl. ebd. S. 71: „Our Senses are not only occasioned by an external stimulus and the fixed constitution of an organ, but by the constellation of the “collective accurrent sensations” (“sämtlicher andrängenden Empfindungen”). That is, even our simplest sensations are infinitely compound products or syntheses of individual impressions. The sense-organs are “organs of abstraction” (“Abstraktions-Apparate”), which offer us some important effect of motion, an effect which does not even exist in the object itself, (...) Thus for Lange, the physical image of perception which becomes conscious in the subject is due to this selection and synthesis of individual impressions.”

Der Abstraktionsprozess besteht in der Heraushebung und der Auswahl gewisser Formen der Bewegung und der Vibrationen, die in den Perzeptionsprozessen eine wichtige Rolle spielen können. Nach dem Abstraktionsprozess der Sinnesorgane kommt der Synthetisierungsprozess. Das Auge und das Ohr synthetisieren alle herausgehobenen und ausgewählten Formen der Bewegung und der Vibrationen. Das Resultat dieses Synthetisierungsprozesses sind für das Auge die Farben und die Figuren und für das Ohr die Klänge. Mit einem Wort: Farbe und Klang sind eine Synthesis vieler verschiedener Elemente, die in der Umgebung der Menschen stattfinden.⁹⁴

Im Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“ in der *Geschichte des Materialismus* führt Lange einige Beispiele an, um die These zu begründen, dass die menschlichen Sinnesorgane nur manche Bewegungen wahrnehmen können, aber nicht alle. Z.B. können die Menschen die Molekülbewegung nicht wahrnehmen; die Menschen können auch nicht die violetten Strahlen wahrnehmen, die „für uns eine verschwindende Bedeutung haben“.⁹⁵ Die Menschen haben nur indirekt Kenntnis der Vorgänge in der Materie, d.h. der Elektrizität, des Magnetismus usw.⁹⁶ Diese

⁹⁴ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 854.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 862.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 862: „Der verschwindend hohe Ton und die gar nicht mehr hörbare Luftvibration sind im Objekt nicht durch eine solche Kluft geschieden, wie sie zwischen Hörbarkeit und Unhörbarkeit besteht. Die ultravioletten Strahlen haben nur für uns eine verschwindende Bedeutung, und alle die zahlreichen Vorgänge in der Materie, von denen wir nur indirekt Kenntnis erhalten, die Elektrizität, der der Magnetismus, die Schwerkraft, die Spannungen der Affinität, Kohäsion usw. üben ihren Einfluß auf das Verhalten der Materie so gut wie die direkt wahrnehmbaren Schwingungen.“

Formen der Bewegung gehen vorüber, ohne eine Wirkung auf die Empfindung des Menschen zu hinterlassen.⁹⁷

Die Erklärung der Abstraktions- und Synthetisierungsprozesse ist hilfreich, um Langes Definition des Begriffs der Vorstellung oder Erscheinung zu erklären. Diese Klänge, Farben, Figuren usw., die die Sinnesorgane der Menschen abstrahieren und synthetisieren, verstehen sich laut Lange als Vorstellungen oder Erscheinungen.⁹⁸ Diese Vorstellungen oder Erscheinungen als Produkt der Abstraktions- und Synthetisierungsprozesse lassen sich als Resultat der Sinnesorgane und des Perzeptionssystems der Menschen bezeichnen.⁹⁹ Da die Vorstellungen oder Erscheinungen nur ein Produkt subjektiver und innerer Abstraktions- und Synthetisierungsvorgänge sind¹⁰⁰, könnte man sagen, dass die

Denkt man sich Atome, so können diese nicht nur nicht leuchten, klingen usw., sondern sie haben tatsächlich nicht einmal die Bewegungsformen, welche den Farben und Tönen entsprechen, die wir wahrnehmen.“

⁹⁷ Man kann andere Beispiele anführen, die genannte Auffassung zu begründen. Die Fledermäuse und andere Tiere (wie der Uhu) sind in der Lage, viele Bewegungen in der Nacht wahrzunehmen, da die Struktur und Physiologie des Auges dieser Tiere anders als die des Menschen sind. Menschen können diese Bewegungen nicht wahrnehmen. Gleichzeitig kann das menschliche Ohr nicht alle, sondern nur manche Formen der Vibrationen wahrnehmen. Das Ohr kann z.B. keine hohe Töne und keine Luftvibration wahrnehmen.

⁹⁸ Vgl. ebd., S.851-852 und 862-863.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 863.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 853: „Wurde es den Menschen einst erstaunlich schwer, sich diese feste Erde, auf der wir stehen, das Urbild der Ruhe und Stetigkeit, bewegt zu denken, so wird es ihnen noch schwerer werden, in ihrem eignen Körper, der ihnen das Urbild

Vorstellungen nur Konstruktionen der Konfiguration und Struktur des Subjekts sind.¹⁰¹ Auf diese Weise kann man die These von Lange verstehen, dass unsere Vorstellungen nur ein Produkt unserer Organisation sind. Lange schreibt in der *Geschichte des Materialismus*:

„Nicht minder gründlich als durch die Beseitigung der alten Projektionslehre wird der Glaube an die materiellen Dinge erschüttert durch eine Untersuchung über den Stoff, aus welchen unsre Sinne die Welt dieser Dinge aufbauen. Wer nicht etwa mit Czolbe die extremsten Konsequenzen des Glaubens an die Erscheinungswelt zu ziehen wagt, wird heutzutage leicht zugeben, daß die Farben, Klänge, Gerüche usw. nicht den Dingen an sich zukommen, sondern daß sie eigentümliche Erregungsformen unsrer Sinnlichkeit sind, welche durch entsprechende aber qualitativ sehr verschiedene Vorgänge in der Außenwelt hervorgerufen werden. Es würde zu weit führen, an die zahllosen Tatsachen hier zu erinnern,

aller Wirklichkeit ist, ein bloßes Schema der Vorstellung zu erkennen, ein Produkt unsres optischen Apparates, welches ebensogut von dem Gegenstand unterschieden werden muß, der es veranlaßt, wie jedes andre Vorstellungsbild. Der Körper nur ein optisches Bild? – »Wir sehen ihn ja«, kann man darauf nicht mehr antworten, aber »wir haben ja die unmittelbare Empfindung unsrer Wirklichkeit!« »Weg mit den müßigen Spekulationen! Wer will mir abstreiten, daß dies meine Hand ist, die ich unter meinem Willen bewege, deren Empfindungen mir so unmittelbar zum Bewußtsein kommen?«

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 853, 871. Jörg Salaquarda, "Nietzsche und Lange", in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 246. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988). S. 369-390, hier: S. 388-389.

welche diese Lehre bestätigen; nur wenige Umstände müssen wir hervorheben, welche ihr Licht weiter werfen als die große Masse der physikalischen und physiologischen Beobachtungen.“¹⁰²

Langes Konklusion, dass unsere Vorstellung das Resultat unserer Organisation ist¹⁰³, ist hilfreich, um die genannte These zu begründen: „Die Sinnenwelt ist ein Produkt unserer Organisation.“¹⁰⁴

Um diese These zu begründen, identifiziert Lange die Sinnenwelt mit all den Vorstellungen, die die Menschen von äußeren Gegenständen haben. Grund dafür ist, dass die menschlichen Sinne nur Vorstellungen der Gegenstände haben können. Man kann sagen, dass die Sinnenwelt der Menschen nur eine Vorstellungswelt ist.¹⁰⁵ Die Welt, von der die Menschen eine Erkenntnis haben, kann nur, wie Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* gesagt hat¹⁰⁶, als eine Welt der Vorstellung gefasst werden. Identifiziert

¹⁰² Friedrich Albert Lange, GM, S. 862.

¹⁰³ Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 246: „die gesamte Welt, auch die Atome, aus denen sie sich nach dieser Lehre zusammensetzt, ist nur in der Weise der Vorstellung gegeben.“

¹⁰⁴ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 866.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 868: „Wir sind aber nicht minder in unserm Recht, wenn wir nicht nur die uns erscheinende Außenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir diese auffassen, als bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachten. Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Produkt unsrer Vorstellung.“ Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 246.

¹⁰⁶ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Berlin 1991, S. 29: „»Die Welt ist meine Vorstellung:« – dies ist die Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende

Lange den Begriff der Sinnenwelt mit der Konzeption der Vorstellung, so ergibt sich daraus, dass unsere Sinnenwelt ein Produkt der Organisation des Menschen ist. Langes Auffassung, dass die Sinnenwelt ein Resultat der menschlichen Organisation ist, ist von Bedeutung, um den Begriff der Organisation zu definieren.

2.4. Definition des Begriffs der Organisation in der *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*

Unter dem Begriff der Organisation versteht Lange die innere Struktur und Konfiguration des Subjekts. Nur durch diese innere Konfiguration können die Menschen die äußeren Gegenstände wahrnehmen und nur durch diese innere Konfiguration können sie von äußeren Gegenständen eine Erkenntnis haben.¹⁰⁷ Die Organisation als innere Struktur ermöglicht gleichzeitig eine Theoretisierung und Thematisierung der Gegenstände. Auf diese Weise ist die Organisation eine notwendige Bedingung, eine *conditio sine qua non* für die Perzeption und die menschliche Erkenntnis äußerer Gegenstände.¹⁰⁸

Langes Konzeption der Organisation übernimmt, wie bereits erwähnt, wichtige erkenntnistheoretische Elemente der transzendentalen Philosophie Kants, aber auch von den Auffassungen und Ergebnissen der Naturwissenschaften des 18.

Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtseyn bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde. (...) Die Welt ist Vorstellung.“

¹⁰⁷ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 871.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 871.

und 19. Jahrhunderts. Um die Konzeption der Organisation verdeutlichen zu können, muss man deshalb diese kantischen und naturwissenschaftlichen Komponenten analysieren. Darüber schreibt Lange:

„Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus, und Kants System kann gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen auf diesem Gebiete betrachtet werden. Einer der erfolgreichsten Forscher, Helmholtz, hat sich der Anschauungen Kants als eines heuristischen Prinzips bedient und dabei doch nur mit Bewußtsein und Konsequenz denselben Weg verfolgt, auf welchem auch andre dazu gelangten, den Mechanismus der Sinnestätigkeit unserm Verständnis näher zu bringen.“¹⁰⁹

Zunächst untersuche ich den Einfluss der Konzeptionen der Naturwissenschaften auf Langes Begriff der Organisation, den er in der *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* analysiert.

Die innere Organisation des Subjekts versteht sich als eine funktionale Struktur, die einen physikalischen und materiellen Charakter hat.¹¹⁰ Die Prozesse dieser Struktur sind physiologisch und materiell und, wie die Neurowissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts gezeigt haben, von physisch-chemischem Charakter.

¹⁰⁹ Ebd., S. 850.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 850. Vgl. dazu George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 199. Siehe auch S. Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 351-372, hier: S. 371.

Dass die inneren menschlichen Prozesse, einschließlich der Prozesse des Geistes, nach physikalischen Bedingungen und Regeln operieren, ist eine Auffassung, die Lange von den Ergebnissen und Untersuchungen der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts übernommen hat¹¹¹, insbesondere von den Untersuchungen renommierter Naturwissenschaftlern wie Roger Joseph Boscovich, Johannes Müller, Ludwig Büchner, Hermann Ludwig von Helmholtz, Johann Karl Friedrich Zöllner usw.¹¹², die in ihren Untersuchungen die Perzeptionsprozesse der Sinne des Menschen, insbesondere des Auges, analysiert haben.¹¹³ Darüber schreibt Lange in der *Geschichte des Materialismus*:

¹¹¹ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 854-855. Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 71.

¹¹² Roger Joseph Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis redacta ad unam legem virium in natura existentium*, Venedig 1763. Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff*, Leipzig 1855. Hermann Ludwig von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*, Berlin 1847. Johann Karl Friedrich Zöllner, *Die Natur der Kometen*, Leipzig 1870.

¹¹³ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 853: „Wir wollen deshalb die entscheidende Stelle über das Geradesehen nach dem Handbuch der Physiologie (2. Bd. 1840) geben:»Nach optischen Gesetzen werden die Bilder in Beziehung zu den Objekten verkehrt auf der Netzhaut dargestellt.... Es entsteht nun die Frage, ob man die Bilder in der Tat, wie sie sind, verkehrt, oder ob man sie aufrecht, wie im Objekte, sehe. Da Bilder und affizierte Netzhautteilchen eins und dasselbe sind, so ist die Frage physiologisch ausgedrückt: ob die Netzhautteilchen beim Sehen in ihrer naturgemäßen Relation zum Körper empfunden werden.«“ Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 71: “Lange refers to Johannes Müller's work with the physiology of sight from his passage on erect vision from The Handbook of Physiology (1840) to open the discussion of the production of images out of the sense of sight. Müller, in describing

„Wir haben nicht einzelne Funktionen unsres Wesens einer physischen, andre einer geistigen Natur zuzuschreiben, sondern wir sind in unserm Recht, wenn wir für alles, auch für den Mechanismus des Denkens, physische Bedingungen voraussetzen und nicht rasten, bis wir sie gefunden haben.“¹¹⁴

Das zweite Element der Erklärung des Begriffs der Organisation besteht in dem bereits untersuchten Begriff der Erscheinung. Wenngleich die innere Organisation des Menschen eine physisch-materialistische Struktur hat, besteht die Grundfunktion der menschlichen Organisation darin, dass sie Vorstellungen erzeugen kann, um die Welt zu erkennen, zu begreifen und zu interpretieren.¹¹⁵ Das ist die Hauptdefinition der Organisation, die Lange im Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“ in der *Geschichte des Materialismus* aufstellt.

In weiteren Abschnitten jedoch – im Kapitel „Der Standpunkt des Ideals“ – der *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* untersucht Lange wieder den Begriff der Organisation und stellt neue Elemente vor, um ihn zu definieren. Diese neuen Elemente sind von Bedeutung für eine vollständige Definition des Begriffs Organisation.

the phenomenon of inverted vision, offers a good example of how the impressions we receive of our sensations are atomatically and imperceptibly adjusted to the specific nature of those impressions.”

¹¹⁴ Friedrich Albert Lange, GM, S. 868.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 853. Vgl. dazu George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 90. Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 239.

2.5. Der Begriff der künstlerischen Dichtung und seine Bedeutung für eine vollständige Definition der Konzeption der Organisation

Im Paragraph „Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung“ der *Geschichte des Materialismus* analysiert Lange den Begriff der Vorstellung und der Organisation in Bezug auf das Subjekt, auf das Individuum, das als Schwerpunkt seiner Untersuchung gilt. Im Kapitel „Der Standpunkt des Ideals“¹¹⁶ beschäftigt sich Lange auch mit dem Begriff der Organisation und der Vorstellung. Seine Untersuchung bezieht sich nicht nur auf das Subjekt, sondern auch auf die menschliche Gattung.¹¹⁷ Laut Lange gelten die Vorstellungen nicht nur für jedes einzelne Subjekt, sondern auch für eine ganze Gesellschaft, „für eine ganze Nation und die Zeitgenossen“¹¹⁸, d.h. die Vorstellungen können universell und allgemeingültig werden.¹¹⁹ Lange geht es hierbei darum, wie

¹¹⁶ Für eine ausführliche Untersuchung des Kapitels „Der Standpunkt des Ideals“ von Langes *Geschichte des Materialismus* siehe Keith J. Ansell-Pearson, „The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian“, in: *Nietzsche Studien* 22 (1994), S. 539-559, hier: S. 540. Keith J. Ansell-Pearson beschäftigt sich kritisch mit den Interpretationen von Jörg Salaquarda – „Nietzsche und Lange“ – und George J. Stack – *Lange and Nietzsche* – .

¹¹⁷ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 982.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 982.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 982: „Die Welt ist nicht nur Vorstellung, sondern auch unsre Vorstellung: ein Produkt der Organisation der Gattung in den allgemeinen und notwendigen Grundzügen aller Erfahrung, des Individuums in der frei mit dem Objekt schaltenden Synthese. Man kann also auch sagen, die »Wirklichkeit« sei die Erscheinung für die Gattung, der täuschende Schein dagegen sei eine Erscheinung für das Individuum, welche erst dadurch zum Irrtum

das Subjekt Vorstellungen universalisieren kann. Der Schwerpunkt der Diskussion ist freilich die Intersubjektivität der subjektiven Vorstellungen, ein altes und bekanntes Problem innerhalb der abendländischen philosophischen Tradition. In der *Geschichte des Materialismus* notiert Lange:

„Das Individuum dichtet nach seiner eignen Norm, und das Produkt dieser Dichtung gewinnt für die Gattung, beziehungsweise für die Nation und die Zeitgenossen, nur insofern Bedeutung, als das Individuum, welches sie erzeugt, reich und normal begabt und in seiner Denkweise typisch, durch seines Geisteskraft zum Führer berufen ist.“¹²⁰

In dieser Passage führt Lange einen neuen Begriff in die Argumentation ein. Es geht um den Begriff der Dichtung. Laut Lange sind die Vorstellungen des Subjekts, sein eigenes Bild der Realität, ein Produkt eines dichtenden Prozesses, ein Resultat der Dichtung.¹²¹ In diesem Sinne versteht sich das Individuum als dichtendes Subjekt, als dichtender Künstler, dessen Meisterwerk ein Bild der Welt, eine künstlerische Konstruktion der Realität ist.¹²² Das Subjekt als Künstler ist in der Lage, sein eigenes Werk, seine Erfindungen, zu universalisieren, insofern die anderen Menschen das Bild der Realität des Subjekts annehmen, insofern das

wird, daß ihr »Wirklichkeit«, d.h. Dasein für die Gattung, zugeschrieben wird.“

¹²⁰ Ebd., S. 982.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 982-983.

¹²² Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 1988, S. 83. Vgl. Keith J. Ansell-Pearson, „The Question of F.A. Lange's Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian“, in: *Nietzsche Studien* 22 (1994), S. 539-559, hier: S. 540.

Individuum durch seine Dichtungskraft seine Interpretation der Welt festlegen und fixieren kann.

Wie Lange in der *Geschichte des Materialismus* hervorhebt, werden diese Vorstellungen, die er als ein Produkt der Kunst definiert, als ein Produkt der Phantasie des Subjekts bezeichnet, als eine vom Subjekt erfundene Fiktion.¹²³ Die Untersuchungen, Formulierungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts lassen sich gleichfalls als eine dichtende und künstlerische Interpretation der Welt bezeichnen¹²⁴. Im Abschnitt „Der Materialismus und die exakte Forschung“ der *Geschichte des Materialismus* erklärt und illustriert Lange diese Problematik:

„Auch der Materialismus dichtet, indem er sich die Elemente der Erscheinungswelt vorstellt, aber er dichtet in naivster Weise nach Anleitung der Sinne.“¹²⁵

Laut Lange beruhen nicht nur die Naturwissenschaften auf fiktionalen und dichtenden Prinzipien, sondern auch alle Interpretationen, Standpunkte und Untersuchungen der Welt, die die Philosophie, die Religion, die Soziologie usw. durchgeführt haben. Sowohl naturwissenschaftliches als auch philosophisches Denken wird als künstlerische Denkensform bezeichnet, da sie auf gleichen Grundlagen beruhen. Philosophie und Naturwissenschaften sind sich darin gleich, dass sie eine bloße fiktive und interpretative Konstruktion des Menschen sind.¹²⁶ Dadurch plädiert Lange für eine

¹²³ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 982.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 988.

¹²⁵ Ebd., S. 345.

¹²⁶ Vgl. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 302-303: „Science does not discover “Thuth”. It is conventionalistic through and through, infiltrated by

wesentliche Einheit und notwendige Beziehung zwischen Philosophie, Naturwissenschaften und Kunst. Über die Relation von Philosophie und Naturwissenschaften und Kunst äußert sich Lange wie folgt:

„Das allein aber kann endlich die Menschheit zu einem immerwährenden Frieden führen, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird, und wenn auf dieser Erkenntnis der Widerstreit zwischen Forschung und Dichtung für immer versöhnt wird. Dann findet sich auch eine wechselvolle Harmonie des Wahren, Guten und Schönen, statt jener starren Einheit, an welche unsre freien Gemeinden sich jetzt anklammern, indem sie die empirische Wahrheit allein zur Grundlage machen.“¹²⁷

Die Einführung des Begriffs der Kunst und Dichtung in die Diskussion bietet, wie bereits gesagt, relevante Elemente, um den Begriff der Organisation bei Lange zu definieren. Aus den Resultaten des Kapitels „Der Standpunkt des Ideals“ ergibt sich, dass die gesamten Vorstellungen und Konzeptionen des Menschen, durch die er die Gegenstände und im allgemeinen Sinn die Realität und die Welt erkennen, verstehen und theoretisieren kann, ein

anthropomorphic notions, personifications, picturable entities and is built upon hypothetical assumptions. The materialistic and mechanistic interpretation on Wirklichkeit obliterates personal, subjective experience, the world of feelings, religious and poetic sentiments or, in effect, it relegates the qualitative world of experience to the realm of fantasy and illusion. (...) Therefore, Dichtung must be joined to Wissenschaft in order to construct a view of the totality of actuality. All comprehension of the whole or the Weltall, all attempts to see das Ganze als Einheit, follows ästhetische Prinzipien.“

¹²⁷ Friedrich Albert Lange, GM, S. 1002.

bloßes Resultat der Kunst und Dichtung sind.¹²⁸ Die Hauptfunktion der Organisation des Menschen beruht auf der Phantasie, auf der Fiktion und auf der dichtenden Kreativität der Kunst und des Künstlers. In anderen Worten: Die Organisation des Menschen ist eine Struktur, deren Hauptfunktion künstlerischer und dichterischer Art ist.

Dieser Begriff der Organisation als Produkt der Kunst und Dichtung wird von Nietzsche diskutiert und übernommen, um seine eigene Frühphilosophie der Sprache zu formulieren.¹²⁹ Im nächsten Abschnitt meiner Untersuchung beschäftige ich mich mit dem anderen Element in dieser Antwort Nietzsches, und zwar mit dem Begriff des Instinkts, den Hartmann in seinem Hauptwerk *Philosophie des Unbewussten* untersucht.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 1002.

¹²⁹ Vgl. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 302.

3. HARTMANNS FRAGE NACH DER ENTSTEHUNG DER SPRACHE IN DER *PHILOSOPHIE DES UNBEWUSSTEN*: INSTINKT ALS URSPRUNG DER SPRACHE

3.1. Darstellung der zentralen Ziele in der *Philosophie des Unbewussten*

Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung gilt als Eduard von Hartmanns Hauptwerk.¹³⁰ Von 1866 bis 1882 sind neun Ausgaben dieses Werkes erschienen. Das zeigt den großen Erfolg des Buches von Hartmann, vor allem, wie Federico Gerratana betont hat, innerhalb des europäischen außerakademischen Kreises des 19. Jahrhunderts.¹³¹ In der *Philosophie des Unbewussten* mit ihren zwei Teilen „Die Phänomenologie des Unbewussten“ und „Die Metaphysik des Unbewussten“ versucht Hartmann einerseits, verschiedene erkenntnistheoretische Elemente und Aspekte der Systeme von Hegel, Schopenhauer und Schelling zu synthetisieren.¹³² Andererseits beschäftigt sich Hartmann mit den

¹³⁰ Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig 1889.

¹³¹ Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 399-433, hier: S. 391.

¹³² Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 18. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 399-433, hier: S. 394. Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 13: „Soll die Stellung meines Systems in der Geschichte der Philosophie kurz charakterisiert werden, so wird man sagen können: Dasselbe ist eine Synthese Hegel's und Schopenhauer's unter entschiedenem Uebergewicht des ersteren, vollzogen nach

Untersuchungen und erkenntnistheoretischen Auffassungen der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts und übernimmt einige ihrer Ergebnisse, um die zentralen Auffassungen seiner eigenen Philosophie zu begründen¹³³, insbesondere sein Begriff des Unbewussten, der als sein Hauptbegriff gilt.¹³⁴ So versteht sich Hartmanns System als Verbindung zwischen dem Deutschen Idealismus und den fundamentalen Auffassungen der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts.¹³⁵ In Bezug auf Hartmanns Denken schreibt Max Scheler:

“(...) die einzige Persönlichkeit, deren geistige Spannweite alle philosophischen Antriebe des 19. Jahrhunderts umfasste und dazu alle Fortschritte der positiven Natur- und Geisteswissenschaften in ihr System einzuordnen suchte, die einzige zugleich, die den tiefgehenden inneren Bruch zwischen der deutschen Spekulation und der einseitigen Herrschaft der Spezialwissenschaften nicht mitgemacht.”¹³⁶

Anleitung der Principienlehre aus Schelling's positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewussten aus Schelling's erstem System.”

¹³³ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 18.

¹³⁴ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 1. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874), in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393.

¹³⁵ Vgl. Jean Claude Wolf, *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg 2006, S. 38.

¹³⁶ Max Scheller, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg 1973, S. 277. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874), in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 391.

In diesem Abschnitt meiner Arbeit untersuche ich die folgenden Punkte: 1. die Definition des Begriffes des Instinkts bei Hartmann. 2. Hartmanns Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Um diese Punkte zu untersuchen, konzentriere ich mich auf die Kapitel „Das Unbewusste im Instinkt“ und „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“, die zum ersten Teil der *Philosophie des Unbewussten* gehören.

3.2. Darstellung der drei möglichen Lesarten des Begriffs des Instinkts: Hartmanns Kritik an der ersten Lesart

Am Anfang des Abschnitts „Das Unbewusste im Instinkt“ der *Philosophie des Unbewussten* setzt Hartmann die Existenz der Instinkthandlungen oder der Instinkte voraus.¹³⁷ Es gibt drei verschiedene Lesart-Möglichkeiten, diese Instinkthandlungen oder Instinkte zu interpretieren. Eine Instinkthandlung versteht sich: erstens als bloße Folge der körperlichen Organisation der Lebewesen; zweitens als Resultat eines von der Natur eingepflanzten Gehirn- oder Geistesmechanismus; drittens als Produkt eines unbewussten Prozesses des Geistes.¹³⁸ Hartmann

¹³⁷ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 68: „Nehmen wir zunächst die Existenz von Instincthandlungen im Sinne der Definition an, so könnten dieselben zu erklären sein: 1) als eine bloße Folge der körperlichen Organisation, 2) als ein von der Natur eingerichteter Gehirn- oder Geistesmechanismus, 3) als eine Folge unbewusster Geistesthätigkeit.“ Bei Hermann Ludwig von Helmholtz finden wir eine ähnliche These und Methode: siehe S. Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 351-372, hier: S. 356.

lehnt die zwei ersten Lektüre-Möglichkeiten ab und plädiert für die dritte Interpretation. Diese dritte Lektüre-Möglichkeit bildet ein wichtiges Element der Definition des Begriffs des Instinkts, die Hartmann bietet.

Hartmanns Kritik an der ersten genannten Lesart-Möglichkeit ist in zwei Teile geteilt. In diesen zwei Teilen bezieht sich Hartmann auf die Handlungen der Tiere. Ferner beruft sich Hartmann auf allgemeine Untersuchungen und Daten der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, wie die Biologie und die Ethologie, die sich mit den biologischen Handlungen der Tiere beschäftigt haben.

Erster Teil. Laut Hartmann sind die Instinkte unterschiedlich bei gleichen „Körperbeschaffenheiten“, d.h. bei vielen Tieren, die eine gleiche physische Struktur haben, sind dennoch ihre Instinkthandlungen gänzlich verschieden.¹³⁹ Um diese These zu begründen, konzentriert sich Lange auf die Instinkthandlungen von Tieren wie den Spinnen und den Vögeln. Die Spinnen haben eine ähnlich physische Struktur. Jedoch sind die Instinkthandlungen der Spinnen ganz verschieden. Zum Beispiel baut eine Spinnenart strahlenförmige Netze, eine andere Spinnenart baut unregelmäßige Netze. Es gibt andererseits einige Spinnen, die keine Netze bauen, um zu leben oder Insekten zu jagen.¹⁴⁰ Diese Art von Spinnen lebt in Höhlen, „deren Wände sie überspinnt und deren Eingang sie mit einer Tür verschließt.“¹⁴¹

Laut Hartmann beweisen die Beispiele der Spinnen, dass die Instinkte nicht nur ein Produkt der physischen Struktur der Tiere sind. Wären die Instinkte eine bloße Folge der physischen Struktur

¹³⁹ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 68-69.

¹⁴¹ Ebd., S. 68.

der Tiere, so wären die Instinkte gleich bei jenen Tieren, die die gleiche physische Struktur haben. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr sind, wie Hartmann argumentiert, bei Tieren, die die gleiche physische Struktur haben, die Instinkte ganz verschieden. Aus diesem Grund, so schließt Hartmann, sind die Instinkte nicht völlig abhängig von der körperlich-physischen Struktur der Tiere.¹⁴²

Zweiter Teil. Hartmann betont, dass Tiere, die eine ganz verschiedene körperlich-physische Struktur oder Organisation haben, gleiche Instinkte haben können. Um diese Auffassung zu begründen, führt Hartmann einige Beispiele an, die er aus Handlungen der Tiere ableitet.

Bei verschiedenen Tieren wie Vögeln, Affen, Eichhörnchen, Faultieren, usw., die eine verschiedene körperlich-physische Organisation haben, kommen trotzdem die gleichen Instinkte vor.¹⁴³ Z. B. leben alle diese Tiere auf Bäumen. Hartmann führt noch andere Beispiele an: „Die Maulwurfsgrille mit ihren ausgesprochenen Grabscheiten an den Vorderfüßen, der Todtengräberkäfer gräbt ohne irgend eine Vorrichtung dazu. Der Hamster trägt mit seinen 3" langen und 1 1/2" breiten Backentaschen Wintervorräte ein; die Feldmaus thut dasselbe ohne besondere Einrichtung. Im Wasser leben ebensowohl Vögel mit als ohne Schwimmfüße; wenigstens sind Lappentaucher (Podiceps) und Wasserhühner (Fulica) ausgezeichnete Wasservögel, obgleich ihre Zehen nur mit einer Schwimmhaut gesäumt sind. Die Vögel mit lang entwickeltem Tarsus und langen unverbundenen Zehen sind meistens Sumpfvögel, aber bei demselben Fussbau ist das Rohrhuhn (Ortygometra) fast eben so sehr Wasservogel als das Wasserhuhn, und die Landralle (Crex) fast eben so sehr Landvogel

¹⁴² Vgl. ebd., S. 69.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 69-70.

als die Wachtel oder das Feldhuhn.“¹⁴⁴ Viele andere Tiere wie die Ratten, der Beutelmull, der Wurm usw., die ganz verschiedene körperliche Strukturen haben, leben unter der Erde. Andere Beispiele sind das Chamäleon, andere Reptilien und eine große Menge der Insekten, die eine ganz verschiedene körperliche Organisation haben und in der Lage sind, sich zu mimetisieren. Das Mimetisieren ist eine biologische und instinktive Strategie, eine Verteidigungsstrategie dieser Tiere gegen ihre natürlichen und ihnen gefährlichem Prädatoren.¹⁴⁵

Dass gleiche Instinkte bei verschiedenen Organismen vorkommen, wie die genannten Beispiele gezeigt haben, die eine ganz verschiedene körperliche Organisation haben, ergibt sich daraus, dass die Instinkte nicht ein bloßes Resultat der körperlich-physischen Struktur der Organismen sind.¹⁴⁶ Mit anderen Worten: Die Instinkte sind nicht abhängig von der körperlichen Organisation. Wären die Instinkte ein Resultat der körperlichen Organisation der Tiere, so wären die Instinkte bei verschiedenen Tieren, die eine verschiedene körperliche Organisation haben, ganz verschieden. Das ist aber nicht der Fall, sondern, wie die Beispiele zeigen, das Gegenteil. Darüber schreibt Hartmann:

„Man wird hiernach anerkennen müssen, dass der Instinkt in hohem Maße von der körperlichen Organisation unabhängig ist. Daß ein gewisses Maß von körperlicher Organisation *conditio sine qua non* der Ausführung ist, versteht sich von selbst; denn z.B. ohne

¹⁴⁴ Ebd., S. 69-70.

¹⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 70: „Der Wandertrieb spricht sich in Thieren der verschiedensten Ordnungen mit gleicher Stärke aus, mit welchen Mitteln dieselben auch zu Wasser, zu Lande, oder zu Luft ihre Wanderschaft antreten.“

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 70.

Geschlechtsteile ist keine Begattung möglich, ohne gewisse geschickte Organe kein künstlicher Bau, ohne Spinndrüsen kein Spinnen; aber trotzdem wird man nicht sagen können, daß die Organisation die Ursache des Instinkts sei.“¹⁴⁷

In dieser Passage findet man eine wichtige Erklärung der Kritik von Hartmann an der Auffassung, dass die Instinkte ein bloßes Resultat der körperlichen Organisation seien.¹⁴⁸ Hartmann lehnt nicht ab, dass die körperliche Struktur der Organismen von großer Bedeutung für die biologischen und instinktiven Prozesse der Organismen ist. Zweifellos ist die körperliche Organisation der Organismen eine Bedingung für die Möglichkeit ihrer Instinkthandlungen. Um sich zu mimetisieren, benötigt das Chamäleon eine bestimmte körperliche Organisation. Ohne sie könnte sich das Chamäleon nicht mimetisieren. Genau dies ist bei den Spinnen der Fall: Ohne eine bestimmte körperliche biologische Organisation könnten die Spinnen keine Netze bauen, um zu leben und Insekten zu jagen.

Hartmanns Kritik besteht darin, dass die körperliche Organisation der Organismen nicht die Ursache der Instinkte sein kann. Körperliche Organisation ist nicht der Ursprung des Instinkts, sie kann nur als *conditio sine qua non* der Instinkte verstanden

¹⁴⁷ Ebd., S. 70.

¹⁴⁸ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 46: "To refute the position that the purposive action of instinct is a consequence of bodily organization, Hartmann offers two arguments supported by many examples of the habits of organisms taken from natural science. First, that "instincts are quite different with similar bodily structures," an second, "the same instincts appear with different organizations." Bodily organization may be a factor, but not, in Hartmann's sense of it, the consistent explanation."

werden.¹⁴⁹ Die körperliche Organisation kann nicht als *ratio sufficientis* des Instinkts bezeichnet werden. Hartmann lehnt damit die Konzeption einer körperlichen Organisation der Organismen als gültige Definition des Begriffs des Instinkts ab.¹⁵⁰

3.3. Hartmanns Kritik an der zweiten Lesart des Begriffs Instinkt

Nach der Untersuchung der ersten Definition der Instinkte oder Instinkthandlungen befasst sich Hartmann mit der These (zweite Lesart-Möglichkeit), dass *der Instinkt ein von der Natur eingepflanzter Gehirn- oder Geistesmechanismus*¹⁵¹ ist. Warum kritisiert Hartmann diese Definition?

Diese zweite Definition des Instinkts bezieht sich auf die Konfiguration und die zentralen Funktionen des Gehirns oder des Geistes der Organismen. Die Konzeption eines eingepflanzten Gehirn- oder Geistesmechanismus als Ursache der Instinkte impliziert laut Hartmann, dass die Instinkte im Voraus festgelegt werden, d.h. vor der Erfahrung.¹⁵² Aus diesem Grund wäre die Erfahrung der Organismen nicht von großer Bedeutung für die Definition des Begriffs des Instinkts. Nach dieser Interpretation lassen sich ferner die Instinkte oder Instinkthandlungen als bewusste Operationen des Gehirn- oder Geistesmechanismus der Organismen interpretieren.¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 70-71.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 71.

¹⁵¹ Ebd., S. 71

¹⁵² Vgl. Ebd., S. 71

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 71.

Hartmann geht vom Gegenteil aus: dass die Erfahrung, d.h. das Verhältnis der Organismen zu ihrer Welt, sehr wichtig ist, um die Instinkthandlungen der Lebewesen zu begreifen und zu definieren. Durch die Instinkte versuchen die Organismen einen biologischen Zweck zu erlangen. Ein zentrales Postulat des Denkens von Hartmann ist, dass die Tiere diesen Zweck erlangen wollen, sind viele Umstände zu berücksichtigen, d.h. die Tiere müssen die verschiedenen Variationen und Modifikationen ihrer natürlichen Umgebung berücksichtigen.¹⁵⁴ Um zu jagen, müssen die Tiere die Jahreszeit berücksichtigen, in der sie jagen; das Wetter; ob es regnet oder nicht; die Charakteristik des Tieres, das sie jagen werden; ob das Tier sehr groß ist, ob das Tier sehr stark ist, ob das Tier jung oder alt ist usw. Die Berücksichtigung all dieser Umstände, d.h. dieser möglichen Variationen und Modifikationen, ist für das Erreichen ihres Zwecks von wesentlicher Bedeutung. Die Instinkte oder Instinkthandlungen der Organismen sind abhängig von der Erfahrung, d.h. die Instinkte oder Instinkthandlungen der Organismen sind gänzlich abhängig von ihrem Verhältnis zur Welt, zu ihrer Umgebung. Aus diesem Grund lehnt Hartmann die These ab, dass die Instinkte im Voraus festgelegt werden.¹⁵⁵ In der *Philosophie des Unbewussten* führt Hartmann einige Beispiele an, um seine Auffassung zu begründen:

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 71: „(...) sondern jeder wartet, bis ein Motiv an die Wahrnehmung herantritt, welches für uns bedeutet, dass die geeigneten äussern Umstände eingetreten sind, welche die Erreichung des Zweckes durch dieses Mittel, das der Instinct will, gerade jetzt möglich machen; dann erst functionirt der Instinct als actualer Wille, welchem die Handlung auf dem Fusse folgt; ehe das Motiv eintritt, bleibt der Instinct also gleichsam latent und functionirt nicht.“

¹⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 72.

“So ist z.B. der constante Zweck für den Vogel, der Eier gelegt hat, die Küchlein zur Reife zu bringen; bei einer hierzu nicht genügenden äusseren Temperatur bebrütet er sie deshalb, nur in den wärmsten Ländern der Welt unterbleibt das Brüten, weil das Thier den Instinctzweck ohne sein Zuthun erfüllt sieht; in warmen Ländern brüten viele Vögel nur bei Nacht. Wie abstossend ist hier nicht die Annahme eines Mechanismus, der den Vogel zum Brüten zwingt, sobald die Temperatur unter einen gewissen Grad sinkt, wie einfach und klar die Annahme des unbewussten Zwecks, der zum Wollen des geeigneten Mittels nöthigt, von welchem Process aber nur das Endglied, als unmittelbar dem Handeln vorausgehender Wille, in's Bewusstsein fällt.“¹⁵⁶

Das Beispiel des Vogels¹⁵⁷, „der Eier gelegt hat, die Küchlein zur Reife zu bringen“, zeigt, dass die Instinkthandlungen der Organismen abhängig von der Erfahrung und den Umständen sind. Wenn die Temperaturen niedrig sind, brütet der Vogel, in warmen Ländern jedoch nur in der Nacht; nicht immer müssen Vögel also brüten. In wärmsten Ländern brütet er nicht, weil er das nicht braucht, um seinen Zweck zu erlangen. Der Schwerpunkt der Auffassung von Hartmann besteht darin, dass die Instinkthandlungen des Vogels – das Brüten – abhängig von den

¹⁵⁶ Ebd., S. 72.

¹⁵⁷ Um diese Auffassung zu begründen, führt Hartmann andere Beispiele an: „Die Eier, die der Kuckuk legt, gleichen an Grösse, Farbe und Zeichnung immer den Eiern des Nestes, wohinein er legt; z.B. bei *sylvia rufa* weiss mit violetten Tüpfeln, *sylvia hippolais* rosa mit schwarzen Tüpfeln, *regulus ignicapellus* rothgewölkt, und immer ist das Kuckukseier so täuschend ähnlich, dass es fast nur an der Structur der Schale unterschieden werden kann. Dabei zählt Brehm einige fünfzig Vogelarten auf, in deren Nestern Kuckukseier constatirt worden sind (Illustriertes Thierleben Bd. IV. S. 197).“ Ebd., S. 72-73.

Variationen und Modifikationen seiner Umgebung sind. Die Instinkthandlungen oder die Instinkte können hier nicht als bloßes Resultat eines eingepflanzten Geistes- oder Gehirnmechanismus bezeichnet werden.¹⁵⁸

3.4. Hartmanns Definition des Begriffs des Instinkts in der *Philosophie des Unbewussten*

Hartmanns Kritik bietet hilfreiche Informationen, um den Begriff des Instinkts zu definieren. Erstens hat Hartmann betont, dass die Erfahrung und die äußeren Umstände von großer Bedeutung sind, um die Instinkthandlungen zu begreifen. Zweitens hat Hartmann dargelegt, dass trotz aller Variationen und Modifikationen in der Umgebung der Organismen es etwas gibt, das immer konstant bleibt: der Zweck, den die Organismen versuchen zu erlangen. Hartmann schreibt: „Dies ist aber eben nicht der Fall, sondern nur der (...) Zweck ist das Konstante.“¹⁵⁹ Der Schwerpunkt der Argumentation besteht darin, dass der Instinkt als wesentlich zweckmäßige Tätigkeit oder Handlung der biologischen Organismen verstanden werden muss.

In Bezug auf diesen Punkt stellt sich noch eine weitere Frage: Wie können die Organismen durch ihre Instinkte ihre Zwecke erlangen? Hartmann hat bewiesen, dass die Instinkte oder Instinkthandlungen weder das Resultat einer physischen Organisation noch eines eingepflanzten Gehirn- oder Geistesmechanismus sind. Die gebliebene Antwort auf die Frage lautet deshalb: Der Instinkt ist ein Produkt einer unbewussten Operation der biologischen

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 72-73.

¹⁵⁹ Ebd., S. 72.

Organismen¹⁶⁰, d.h. die dritte genannte Definition oder Lesart-Möglichkeit der Instinkthandlungen, die ich erwähnt habe:

„Mancher wird diese Modification der bewussten Ueberlegung der Thiere zuschreiben wollen, und gewiss ist bei geistig höher stehenden Thieren in den meisten Fällen eine Combination von Instinctthätigkeit und bewusster Ueberlegung nicht zu leugnen; indessen glaube ich, dass die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen, dass es auch viele Fälle giebt, wo ohne jede Complication mit der bewussten Ueberlegung die gewöhnliche und aussergewöhnliche Handlung aus derselben Quelle stammen, dass sie entweder beide wirklicher Instinct, oder beide Resultate bewusster Ueberlegung sind. Oder sollte es wirklich etwas anderes sein, was die Biene in der Mitte sechsseitige, am Rande fünfseitige Prismen bauen heisst, was den Vogel unter diesen Umständen die Eier bebrüten, unter jenen sie nicht bebrüten lässt (...)?“¹⁶¹

In dieser Passage besteht Hartmanns Argumentation darin, dass die Interpretation, der Instinkt der Organismen als ein Resultat unbewusster Operationen erklären könnte, wie die Organismen ihre eigenen Zwecke erlangen können, und zwar ohne die großen Komplikationen und Fehler einer Interpretation, die die Instinkte für bewusst und vernünftig hält.¹⁶² Laut Hartmann ist die Auffassung, dass die Instinkte ein Produkt eines bewussten

¹⁶⁰ Vgl. Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in: *Nietzsche Studien* 31 (2002), S. 154-194, hier: S. 166. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 47.

¹⁶¹ Eduard von Hartmann, PU, S. 73-74.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 72.

Überlegungsprozesses ist, unfassbar und undenkbar.¹⁶³ Eine Auffassung dieser Art wäre als Erklärung der Instinktoperationen, als Definition des Begriffs Instinkt, inakzeptabel. Kurzum: Sie ist gegen den Common Sense gerichtet, gegen die Auffassung, die alle Menschen annehmen könnten. Hartmann schreibt:

„Ein zweckmässiges Handeln mit Bewusstsein des Zwecks, wo also das Handeln ein Resultat der Ueberlegung ist, wird Niemand Instinct nennen.“¹⁶⁴

Hartmann versteht den Instinkt als zweckmäßige Operation und als Resultat unbewusster Vorgänge der biologischen Organismen.¹⁶⁵ Hartmanns Konklusion enthält alle Elemente der Hauptdefinition des Begriffs Instinkt, den sein Werk bietet.¹⁶⁶ Die Hauptdefinition des

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 70.

¹⁶⁴ Ebd., S. 70. Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 47
„Based upon this Hartmann modifies his first definition of instinct as “purposive action without consciousness of the purpose” to “instinct is conscious willing of the means to an unconsciously willed end.”“

¹⁶⁵ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 299. Vgl. dazu Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in: *Nietzsche Studien* 31 (2002), S. 154-194, hier: S. 166: „Hartmanns zentrale These war, dass alle Vorgänge des menschlichen, aber auch des tierischen und pflanzlichen Organismus durch die „physische Tätigkeit“ eines (metaphysischen) Unbewussten bestimmt seien. Er sprach explizit von der „zweckmäßigen Tätigkeit des Unbewussten“, die sich über die Naturvorgänge hinaus in der Menschengeschichte und im ganzen Weltprozeß nachweisen lasse.“

¹⁶⁶ Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393.

Begriffs Instinkt in der *Philosophie des Unbewussten* lautet: Der „Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks“.¹⁶⁷

Hartmanns Definition des Instinkts ist von Bedeutung für seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Im nächsten Abschnitt untersuche ich Hartmanns Frage nach dem Ursprung der Sprache.

3.5. Darstellung der Frage nach dem Ursprung der Sprache in der *Philosophie des Unbewussten*

Im Kapitel „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“ analysiert Hartmann die Entwicklungsprozesse und Hauptfunktionen der menschlichen Sprache. Die zentrale Frage seiner Untersuchung lautet: Was ist der Ursprung der Sprache?¹⁶⁸ Hartmanns Antwort auf diese Frage ist zweifellos kontrovers: Die Sprache ist ein Resultat des Instinkts, d.h. eines unbewussten Prozesses des Menschen.¹⁶⁹

Hartmanns Argumentation teilt sich in drei Teile. Erstens untersucht Hartmann die zentralen Elemente der Sprache und ihre Bedeutung für das philosophische Denken¹⁷⁰, für die philosophischen Systeme. Zweitens stellt er die Frage nach dem Ursprung der Sprache und vertritt die Auffassung, dass die Philosophen, trotz der Bedeutung dieser Frage für die Philosophie, keine hinreichende Antwort auf diese Frage gegeben haben.¹⁷¹ Drittens gibt er eine Antwort auf die

¹⁶⁷ Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 259-260

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 260.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 254-256

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 255.

Frage nach dem Ursprung der Sprache. Hartmanns Antwort teilt sich in zwei Teile: Einerseits behauptet er, dass die Sprache ein Resultat instinktiver und subjektiver Prozesse des Menschen ist. Andererseits setzt Hartmann die Existenz eines kollektiven oder sozialen Instinkts voraus und vertritt die Ansicht, dass die Konsolidierung und Vollständigkeit der Sprache eine Folge dieses sozialen Instinkts ist, d.h. die höchsten Stufen in der Evolution der Sprache beruhen auf einem kollektiven Instinkt. Mit einem Wort: Die Sprache stammt laut Hartmann aus der Gesellschaft.¹⁷² In den nächsten Abschnitten meiner Arbeit untersuche ich diese drei Punkte.

3.6. Bedeutung der Sprache für das philosophische Denken und die philosophische abendländische Tradition

Zweifellos ist die Sprache ein zentrales Thema innerhalb der philosophischen Diskussion. Bei den Griechen war die Sprache eine der bedeutendsten Fragen und Thematiken ihrer Reflexionen.¹⁷³ Auch im Mittelalter sowie in der Neuzeit war das Interesse für die Sprache sehr groß. Bei Philosophen wie Giambattista Vico¹⁷⁴ und

¹⁷² Vgl. Ebd., S. 259-260. Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 47.

¹⁷³ Platon im *Kratylos*: Platon, *Sämtliche Werke*. 7 Bände, Hamburg 2004; Aristoteles im *Organon*: Aristoteles, *Organon*, Berlin 1876. Aristoteles in der *Rhetorik*: Aristoteles, *Rhetorik*, Hamburg 2002. Ferner haben sich die antiken griechischen Rhetoriker – Gorgias, Protagoras, usw. – intensiv mit der Sprache beschäftigt.

¹⁷⁴ Im *Libro Secondo* der *Scienza Nuova* untersucht Giambattista Vico die Sprache und stellt die Frage nach dem Ursprung der Sprache: „Ora dalla teologia de' poeti o sia dalla metafisica poetica, per mezzo della indi nata poetica logica, andiamo a scuoprire l'origine delle lingue e delle lettere, d'intorno alle quali sono tante

Gottfried Wilhelm Leibniz gilt die Sprache als Schwerpunkt ihrer erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Das 20. Jahrhundert bestätigt ohne Zweifel die Bedeutung der Sprache für die Philosophie. Wenngleich diese Bedeutung erkannt und anerkannt ist, ist Hartmanns Frage nicht ohne Interesse: Warum ist die Reflexion über die Sprache für jede philosophische Untersuchung so wichtig? Warum gehen einige Philosophen davon aus, dass die Sprachuntersuchung die höchste und die zentrale Aufgabe der Philosophie ist? Um diese Frage zu beantworten, analysiert Hartmann die Hauptelemente der Sprache: „Betrachten wir zunächst den philosophischen Wert der grammatischen Formen und der Begriffsbildung.“¹⁷⁵ Durch eine Untersuchung und Erläuterung der Hauptformen und Strukturen der Sprache versucht Hartmann zu erklären, warum die Sprache für philosophisches Denken notwendig ist.

Laut Hartmann gibt es zwei Hauptelemente innerhalb „jeder höher stehenden“ Sprache. Diese Hauptelemente repräsentieren gleichzeitig das Fundament und die notwendige Bedingung ihrer Evolution.¹⁷⁶ Erstens: der Unterschied zwischen Subjekt und

l'opinion quanti sono i dotti che n'hanno scritto.” Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, Milano 1977, S. 298. Zur Bedeutung der Sprache für Vico siehe Paolo Rossi, „Introduzione“ (zur *Scienza Nuova*), in: Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, Milano 1977, S. 36: „Lo studio del linguaggio, come quello dei miti, è dunque uno strumento essenziale alla comprensione del passato. L'accertamento degli usi linguistici non è fine a se stesso, né mira ad una storia della lingua come realtà autonoma. Le etimologie, dice Vico, <<narrano le storie delle cose>>.“

¹⁷⁵ Eduard von Hartmann, PU, S. 254.

¹⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 254: „Indem der Menschegeist in der Weltgeschichte zum ersten Male vor sich selber stutzt und anfängt

Prädikat, dessen Varianten sind: Subjekt und Objekt und Substantiv und Adjektiv. Zweitens: Die grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache, mit denen man Sätze bauen kann. Darüber schreibt Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten*:

„In jeder höher stehenden Sprache finden wir den Unterschied von Subject und Prädicat, von Subject und Object, von Substantivum, Verbum und Adjectiv, und die nämlichen Bedingungen in der Satzbildung; in den minder entwickelten Sprachen sind diese Grundformen wenigstens durch die Stellung im Satze unterschieden.“¹⁷⁷

Hartmann behauptet, dass der grammatische Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat und die grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache eine wesentliche Rolle in zentralen Formulierungen vieler philosophischen Systeme spielen.¹⁷⁸ Es handelt sich einerseits um die Kategorien von Substanz und Akzidenz und andererseits um den Begriff des Urteils. Hartmann befürwortet die These, dass die Begriffe Substanz und Akzidenz direkt aus dem Unterschied von Subjekt und Prädikat herausgezogen wurden¹⁷⁹, während der Begriff des Urteils auf den Regeln und grammatischen und syntaktischen Bedingungen der Sprache beruht:

zu philosophieren, findet er eine mit allem Reichthum von Formen und Begriffen ausgestattete Sprache vor sich.“

¹⁷⁷ Ebd., S. 254.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 255.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 254. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Vorlesungen über lateinische Grammatik* (VG), KGW II 2, 224. Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hamburg 1991, S. 566. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 34-35.

„Wer mit der Geschichte der Philosophie bekannt ist, wird wissen wieviel dieselbe schon allein diesen Formen verdankt. Der Begriff des Urteils ist entschieden abstrahiert vom grammatischen Satze mit Weglassung der Wortform; aus Subjekt und Prädikat wurden die Kategorien der Substanz und Akzidenz auf dieselbe Weise herausgezogen. Einen entsprechenden begrifflichen Gegensatz von Substantivum und Verbum zu finden, ist heute noch ein ungelöstes, vielleicht sehr fruchtbares philosophisches Problem.“¹⁸⁰

Die philosophische Bedeutung der Begriffe Substanz und Akzidenz ist bei Aristoteles evident. In den *Kategorien* und der *Metaphysik*¹⁸¹ beschäftigt sich Aristoteles mit diesen Begriffen. In diesen Werken bilden diese Begriffe wesentliche Elemente des philosophischen Wortschatzes und der philosophischen Reflexion. Im Buch „Gamma“ der *Metaphysik* spricht Aristoteles von einer Wissenschaft (ἐπιστήμη), „die das Seiende als Seiende und das demselben an sich Zukommende“¹⁸² untersucht. Die Untersuchung dieser Wissenschaft versteht sich als Analyse der Substanz und ihrer wesentlichen Eigenschaften (Akzidenzen). Auf diese Weise sind die

¹⁸⁰ Eduard von Hartmann, PU, S. 254. Siehe auch Eduard von Hartmann, PU, S. 255: „Dass die philosophischen Begriffe des Subjects und Objects, welche streng genommen dem antiken Bewusstsein fehlten, und heute die Speculation geradezu beherrschen, sich aus den grammatischen Begriffen entwickelt haben, in denen sie unbewusst vorgebildet eingehüllt lagen, ist gewiss nicht unwahrscheinlich, da schon ihr Name es andeutet. Eine entsprechende philosophische Ausbeute der anderen Satztheile, z.B. des sogenannten entfernteren Objects oder der dritten Person, ist meiner Ueberzeugung nach noch zu erwarten.“

¹⁸¹ Aristoteles, *Organon*, Berlin 1876. Aristóteles, *Metaphysik*, Hamburg 1989.

¹⁸² Aristoteles, *Metaphysik*, 1003a21.

Begriffe Substanz und Akzidenz von großer Bedeutung für die Erkenntnistheorie und die Ontologie von Aristoteles.

Auch bei Kant ist die philosophische Bedeutung der Sprache sehr groß.¹⁸³ Laut Kant besteht „ein großer Teil, vielleicht der größte Teil von dem Geschäft seiner Vernunft [...] in der Zergliederung der Begriffe, die er schon in sich vorfindet.“¹⁸⁴ Hartmanns Interpretation dieser Passage von Kant lautet: Die Hauptaufgabe der Vernunft und der Philosophie besteht in einer Sprachanalyse.¹⁸⁵ Die Erklärung und Zergliederung von Begriffen wie „Sein“, „Werden“, „Denken“, „Fühlen“, „Begehren“, „Bewegung“, „Kraft“, „Tätigkeit“, „Gut“, „Böse“, „Gerechtigkeit“, „Fromm“ usw. gelten als Fundament aller Erkenntnistheorie, praktischen Philosophie, Ontologie usw. Die Philosophie versteht sich in diesem Sinne als Untersuchung der Begriffe, mit denen die Philosophen die Welt zu theoretisieren und zu interpretieren versuchen.

¹⁸³ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 39.

¹⁸⁴ Zitiert von Eduard von Hartmann, PU, S. 255. Vgl. Eduard von Hartmann, ebd., S. 255: „Er (Kant) findet die Casus der Declination in Substantiv, Verbum, Adjectiv, Pronomen, die Genera, Tempora und Modi des Verbums, und den unermesslichen Schatz fertiger Gegenstands- und Beziehungsbegriffe. Die sämtlichen Kategorien, welche grösstentheils die wichtigsten Relationen darstellen, die Grundbegriffe alles Denkens, wie Sein, Werden, Denken, Fühlen, Begehren, Bewegung, Kraft, Thätigkeit etc., liegen ihm als fertiges Material vor, und er hat Tausende von Jahren zu thun, um sich nur in diesem Schatze unbewusster Speculation zurecht zu finden.“

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 255.

Wenngleich die philosophische Bedeutung der Sprache erkannt und anerkannt ist¹⁸⁶, haben die Philosophen und Sprachforscher laut Hartmann eine wichtige Frage, vielleicht die wichtigste Frage der Philosophie, nicht beantwortet¹⁸⁷: Die Frage nach der Entstehung der Sprache. Warum kann man sagen, dass diese Frage von wesentlicher Bedeutung ist? Wenn man keine Erklärung des Ursprungs der Sprache hat, kann man laut Hartmann nicht die Natur und die zentralen Funktionen der Sprache erklären.

3.7. Erstes Element der Antwort von Hartmann auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache: Sprache als Resultat eines instinktiven und unbewussten Prozesses des Subjekts

Hartmanns Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist zweigeteilt. Erstens argumentiert Hartmann, dass die Sprache ein Resultat des Instinkts des Subjekts ist. Das Argument, das

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 256: „Wie viel ein Plato, Aristoteles, Kant, Schelling und Hegel der Sprache verdanken, wird der sie aufmerksam Studierende nicht verkennen; öfters scheint sogar den Betreffenden die Quelle, aus der sie die erste Anregung zu gewissen Resultaten geschöpft haben, ziemlich unbewusst zu sein (z.B. bei Schelling das Subject des Seins als Nichtseiendes oder Potenz des Seins, und das Object des Seins als bloss Seiendes).“ Vgl. Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1992, S. 7.

¹⁸⁷ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 255: „Noch bis heute hat der philosophirende Geist den Fehler des Anfängers, sich zu sehr in der Ferne umzuthun und das Nächstliegende, vielleicht auch Schwierigste, zu vernachlässigen, noch heute giebt es keine *Philosophie der Sprache*.“

Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten* anführt, um diese Auffassung zu begründen, ist einfach. Er sieht nur zwei mögliche Kandidaten als Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache: die Sprache ist entweder 1. ein Resultat bewusster und vernünftiger Prozesse des Menschen oder 2. ein Resultat unbewusster und instinktiver Prozesse des Menschen. Wenn Hartmann beweist, dass eine dieser zwei möglichen Antworten falsch ist, dann beweist er, dass die übrige Antwort wahr ist, d.h. Hartmanns Argument ist ein typisches *modus tollendo ponens* Argument. Zweitens argumentiert Hartmann, dass die Konsolidierung und Vollständigkeit der Sprache nicht nur ein Produkt dieses subjektiven Instinkts ist, sondern dass die höchsten Stufen in der Evolution der Sprache auf einer gemeinsamen Arbeit der Gesellschaft, einer sozialen Gruppe beruhen, d.h. die Sprache ist ein soziales Produkt. Im Folgenden untersuche ich diese zwei Hauptpunkte.

Am Anfang des Kapitels „Der Instinkt in der Entstehung der Sprache“ der *Philosophie des Unbewussten* zitiert Hartmann eine Passage der *Philosophie der Mythologie* von F.W.J. Schelling:

„Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewusstsein denken lässt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewusstsein gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewusstvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. – Es ist mit der Sprache wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis in's Einzelste nicht in Abrede ziehen.“¹⁸⁸

¹⁸⁸ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Sämmtliche Werke*, Bd. 1, Stuttgart 1856, S. 52.

Hartmanns Argumentation im Beweis, dass die Sprache nicht ein Produkt vernünftiger und bewusster Prozesse des Menschen ist, verfährt ähnlich wie die Argumentation von Schelling in der zitierten Passage. Laut Hartmann gilt die Sprache als Fundament und *conditio sine qua non* sowohl alles philosophischen Denkens als auch alles vernünftigen und bewussten Denkens des Menschen.¹⁸⁹

Einerseits sind ohne Sprache die vernünftigen und bewussten Prozesse des Menschen, durch die die Menschen die Welt theoretisieren und verstehen können, undenkbar. Ohne Sprache könnte der Mensch keine Gegenstände bezeichnen und begreifen. Ohne die Wörter, die Begriffe und die grammatischen und syntaktischen Formen und Regeln der Sprache könnten die Menschen keine Definition der Gegenstände geben; ebenso wenig könnte man auch Urteile über die Natur, Struktur und die zentralen Eigenschaften der Gegenstände bilden. Jedes rationale und vernünftige Denken, durch das sich die Menschen auf die Welt beziehen, beruht notwendigerweise auf der Sprache. Dafür spricht laut Hartmann, dass sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften eine Sprache brauchen, um Theorien zu begründen und zu beweisen. Hartmanns Schwerpunkt besteht hierbei darin, dass die Sprache als notwendige Bedingung des Denkens gelten muss.¹⁹⁰ In diesem Sinne ist Denken ein Resultat der Sprache, nicht *vice versa*, d.h. die Sprache kann nicht als

¹⁸⁹ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 257.

¹⁹⁰ Eduard von Hartmann, ebd., S. 254. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 19: "Hartmann opens his chapter "The Unconscious in the origins of Language" with the quote from Schelling which Nietzsche uses in his fragment, and which I quoted above. Hartmann writes, in view of this prompting from Schelling, that "all conscious human thought is only possible by the help of language.""

Resultat des bewussten und vernünftigen Denkens bezeichnet werden:

„Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken, dass als sein bewusstes Erzeugniss der wundervolle tiefsinnige Organismus der überall gleichen Grundformen hervorginge; vielmehr wird jeder Fortschritt in der Entwicklung der Sprache erst die Bedingung von einem Fortschritte in der Ausbildung des bewussten Denkens, nicht seine Folge sein, indem er (wie jeder Instinct) zu einer Zeit eintritt, wo die gesammte Culturlage des betreffenden Volkes einen Fortschritt in der Ausbildung des Denkens zum Bedürfniss macht.“¹⁹¹

Dass die Sprache eine *conditio sine qua non* alles bewussten und vernünftigen Denkens des Menschen ist¹⁹², ergibt sich daraus, dass

¹⁹¹ Eduard von Hartmann, PU, S. 258-259.

¹⁹² Bei Hartmann geht es hier um ein altes Problem der Philosophie, das die antiken Griechen untersucht haben. Bei Platon und Aristoteles war dieses Problem einer der Schwerpunkte ihrer Reflexionen. Das genannte Problem ist das Verhältnis von Sprache und Denken. Wie Mirko Wischke und Julia Shestakova erwähnen, gibt es „wohl kaum eine andere Frage, die philosophiegeschichtlichen Untersuchungen so oft untersucht worden ist, wie das Verhältnis von Sprache und Denken; und es gibt wohl kaum eine Frage, deren unterschiedliche Beantwortungen sich gegenseitig so vehement widersprachen und eifrig korrigierten, wie die Frage nach der Relation von Sprache und Denken.“ Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 135. In Bezug auf die Relation zwischen Denken und Sprache argumentiert Hartmann, dass die Sprache notwendig für das rationale und bewusste Denken ist. Auf

das bewusste und vernünftige Denken nicht als Ursache, als Ursprung, der Sprache bezeichnet werden kann.¹⁹³ Spielen das Bewusste und die Vernunft des Menschen keine Rolle bei der Entstehung der Sprache, so bleibt nur eine Antwort übrig: Dass die Sprache ein Resultat unbewusster und instinktiver Prozesse des Menschen ist.

Es gibt eine große Ähnlichkeit zwischen dieser These und der Auffassung, die Hartmann im Kapitel „Das Unbewusste im Instinkt“ der *Philosophie des Unbewussten* dargelegt hat. In diesem Kapitel sagte Hartmann, dass die zentralen Prozesse der Tiere ein Produkt des Instinkts und des Unbewussten sind. Bis auf einen gewissen Punkt gibt es keine Differenz zwischen Mensch und Tier.¹⁹⁴ In der Tat versteht Hartmann die Sprache als Instinkt, als eine instinktive Operation des Menschen, des Subjekts. Darüber äußert sich Heyse – einer der wichtigsten Sprachforscher des 19. Jahrhunderts, den Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten* zitiert – in seiner Schrift *System der Sprachwissenschaft*:

diese Weise ist Denken ganz abhängig von Sprache, weil sie *conditio sine qua non* des Denkens ist.

¹⁹³ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 259.

¹⁹⁴ Vgl. Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in: *Nietzsche Studien* 31 (2002), S. 154-194, hier: S. 166. Vgl. Federico Gerratana, „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 391-433, hier: S. 393. Vgl. Sören Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 351-372.

„Die Sprache ist ein Naturerzeugniss des menschlichen Geistes; ihre Erzeugung geschieht mit Nothwendigkeit, ohne besonnene Absicht und klares Bewusstsein, aus innerem Instincte des Geistes.“¹⁹⁵

Wie Heyse denkt auch Hartmann, dass die Sprache ein instinktives Naturerzeugnis des Menschen ist: Den Ursprung der Sprache bildet der Instinkt und das Unbewusste. Bisher hat Hartmann die Sprache als ein individuelles Phänomen untersucht. In der *Philosophie des Unbewussten* wird Hartmann, wie ich bereits hervorgehoben habe, die Sprache als soziales Phänomen untersuchen.

3.8. Zweites Element der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache: Die Sprache als Produkt der Bildung einer menschlichen Gesellschaft

Für Hartmann ist die Sprache nicht nur das Resultat des Instinkts eines Individuums oder Subjekts, sondern auch ein Produkt einer Gesellschaft, eines Volkes: „die Sprache ist das Werk der Masse, des Volkes.“¹⁹⁶ Um diese These zu begründen, untersucht Hartmann die Hauptelemente der Sprache: auf der einen Seite die Wörter und Begriffe, auf der anderen Seite die grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache.

Das Individuum allein kann die Bedeutungen der Wörter und Begriffe nicht festlegen und fixieren, d.h. das Individuum allein kann Wörter und Begriffe nicht allgemeingültig machen. Ein Begriff oder ein Wort legt sich nur insofern fest, als alle Mitglieder einer

¹⁹⁵ Karl Wilhelm Ludwig Heyse, *System der Sprachwissenschaft*, zitiert von Eduard von Hartmann, PU, S. 259.

¹⁹⁶ Ebd., S. 258.

Gesellschaft die Bedeutung der Begriffe und der Wörter teilen und annehmen. Nur so kann ein Wort oder ein Begriff allgemeingültig bzw. kanonisiert werden. Wenn ein Individuum ein Wort erzeugt und dieses Individuum dieses Wort definiert, aber die anderen Menschen einer Gesellschaft dies nicht akzeptieren, kann dieses Wort weder allgemeingültig noch kanonisiert werden. Hartmanns Hauptaugenmerk liegt darin, dass die Sprache als allgemeingültiges Kommunikationssystem ein Produkt der gemeinschaftlichen Entscheidung einer Gesellschaft ist, d.h. ein Resultat der Konvention.¹⁹⁷ Die Sprache ist nicht das Produkt eines einzigen Subjekts.

Die grammatischen Regeln sind ebenso wenig ein Produkt des Subjekts. Die grammatischen Regeln können Allgemeingültigkeit erlangen, wenn die Mitglieder einer Gesellschaft sie als universale Regeln anerkennen. Darüber hinaus sind diese Regeln für alle Menschen nötig, die eine Sprache sprechen wollen, und für alle Menschen, die mit anderen Menschen, die eine bestimmte Sprache sprechen, kommunizieren wollen. Die Fixierung der grammatischen Regeln ist das Resultat eines gemeinschaftlichen Beschlusses. In

¹⁹⁷ Vgl. Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 143. Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 260: „Humboldt schliesst also, was wir erst weiter unten allgemeiner begründen werden, aus der Natur der Sprache allein: »dass die geschiedene Individualität überhaupt nur eine Erscheinung bedingten Daseins geistiger Wesen ist,« dass der bewusste menschliche Geist und die Sprache aus dem gemeinsamen Urgrunde des allgemeinen Geistes herkommen.“ Vgl. Sören Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 33 (2004), S. 360.

diesem Sinne versteht Hartmann die grammatischen Regeln als soziale Konventionen. Die grammatischen Regeln sind ein Resultat eines Volkes, einer Masse.¹⁹⁸

Da Hartmann gezeigt hat, dass Wörter, Begriffe und grammatische Regeln ein Produkt einer Gesellschaft sind, ergibt sich daraus, dass die Sprache nicht nur ein Resultat von Individuen ist, sondern auch und vor allem von einer sozialen Gruppe. Darüber schreibt Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten*:

“Nur der Masseninstinct kann sie geschaffen haben, wie er im Leben des Bienenstockes, des Termiten- und Ameisenhaufens waltet. (...) vielmehr wird jeder Fortschritt in der Entwicklung der Sprache erst die Bedingung von einem Fortschritte in der Ausbildung des bewussten Denkens, nicht seine Folge sein, indem er (wie jeder Instinct) zu einer Zeit eintritt, wo die gesammte Culturlage des betreffenden Volkes einen Fortschritt in der Ausbildung des Denkens zum Bedürfniss macht. Ganz ebenso also, wie unbezweifelter Weise die zum Theil so hoch ausgebildete Sprache der Thiere, oder die Mienen-, Gesten- und Naturlautsprache der Urmenschen in Production wie in Verständniss ein Werk des Instinctes ist, ganz ebenso muss auch die menschliche Wortsprache eine Conception des Genies, ein Werk des Masseninstinctes sein. Dies Resultat bestätigen übrigens die hervorragendsten und genialsten Sprachforscher dieses Jahrhunderts.“¹⁹⁹

Die These, dass die Sprache ein Produkt der Konvention und der Gesellschaft ist, ist von Bedeutung, um eine vollständige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu bieten. Hartmanns Antwort auf diese Frage lautet: die Sprache ist auf der

¹⁹⁸ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 260.

¹⁹⁹ Ebd., S. 258.

einen Seite ein Resultat des Instinkts²⁰⁰; auf der anderen Seite ist die Sprache ein Produkt der Konvention. Der Ursprung der Sprache besteht aus diesen zwei zentralen Elementen.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 260: „Welche andere Antwort ist hierauf denkbar, als die der *unbewussten* Geistesthätigkeit, welche mit intuitiver Zweckmässigkeit sich hier in den Naturinstincten, dort in den intellectuellen Instincten, hier in individuellen, dort in cooperativen Masseninstincten auswirkt, und überall ein und dieselbe, überall mit fehlloser hellsehender Sicherheit dem Maasse des sich darbietenden Bedürfnisses entspricht.“

4. DIE ANTWORT AUF DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER SPRACHE IN DEN FRÜHEN SCHRIFTEN VON FRIEDRICH NIETZSCHE

4.1. Allgemeine Darstellung der frühen sprachphilosophischen Auffassung Nietzsches und ihrer Hauptzwecke

In diesem Abschnitt meiner Arbeit untersuche ich Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften. Ich werde die Ansicht vertreten, dass der Begriff des Instinkts von Hartmann und der Organisation von Lange von großer Bedeutung für die Antwort von Nietzsche auf diese Frage sind. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* enthält die Hauptelemente der frühen Sprachphilosophie von Nietzsche sowie die Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache. Ich konzentriere mich auf diese Schrift. Andere Texte wie „Vom Ursprung der Sprache“ (1. Teil der *Vorlesungen über lateinische Grammatik*), *Über den Begriff des Organischen seit Kant* und *Darstellung der antiken Rhetorik* bieten wichtige Information über Nietzsches Auffassungen über die Natur der Sprache.

Vor der Analyse von Nietzsches frühen Sprachschriften möchte ich die zentralen Schritte dieses vierten Abschnitts meiner Arbeit darlegen. Erstens untersuche ich den Begriff des Intellekts im Text *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Zweitens beziehe ich mich auf den Begriff der Sprache innerhalb von Nietzsches frühen Sprachschriften. Hier versuche ich das Verhältnis zwischen dem Begriff des Intellekts und der Konzeption der Sprache von Nietzsche zu analysieren und zu erklären. Drittens beschäftige

ich mich mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache. Viertens analysiere ich eines der zwei Hauptelemente der Antwort auf diese Frage. Hier vertrete ich die Ansicht, dass das erste Hauptelement dieser Antwort in dem Begriff des Instinkts zur Erhaltung des Menschen besteht. Da Nietzsche diesen Begriff von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* übernimmt, werde ich erklären, warum dieser Begriff hilfreich ist, um den Ursprung, die Entwicklung und die Natur der Sprache zu erklären.

Fünftens untersuche ich zwei zentrale Komponenten aller Sprachen, die von Bedeutung für Nietzsches Untersuchung sind: die Wörter und die Begriffe. Bei Nietzsche geht es darum, den Prozess zu erklären, durch den die Menschen die Wörter und die Begriffe der Sprache erfunden und entwickelt haben. Ferner versucht Nietzsche, die Entwicklung dieser beiden Hauptkomponenten innerhalb der Gesellschaften von Menschen zu klären. Sechstens: Um den Vorgang der Erfindung und Entwicklung der Wörter und Begriffe klar zu machen, muss man zunächst die Definition des Worts und des Begriffs analysieren, die Nietzsche bietet. Nietzsche definiert die Wörter und Begriffe der Sprache als Metapher, als metaphorische Formen.

Laut Nietzsche sind die Wörter und die Begriffe als ein Resultat der Kunst zu bezeichnen. Ich werde die These begründen, dass die Wörter und die Begriffe der Sprache aus der Kunst stammen. Siebtens analysiere ich die Auffassung der Kunst in den frühen Sprachschriften Nietzsches.

Ich beziehe mich auf die *Darstellung der antiken Rhetorik* und behaupte, dass die Kunst bei Nietzsche als eine rhetorische Kunst der Überredung bezeichnet werden muss. Das heißt: es gibt eine wesentliche und notwendige Beziehung zwischen Kunst und Rhetorik innerhalb von Nietzsches Sprachphilosophie. Die

Konzeption der Kunst spielt eine wesentliche Rolle, um das Verhältnis von Lange und Nietzsche zu verstehen und um die These zu begründen, dass Lange eine der zwei Hauptquellen von Nietzsches Denken ist. Im Hinblick auf diese Problematik werde ich beweisen, dass der Begriff der Dichtung, den Lange im Kapitel „Der Standpunkt des Ideals“ der *Geschichte des Materialismus* darlegt, als die wichtigste Quelle von Nietzsches Konzeption der Kunst charakterisiert werden muss. Der Begriff der Kunst repräsentiert auf diese Weise das zweite Hauptelement von Nietzsches Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften.

4.2. Nietzsches Begriff des Intellekts in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*

Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne beginnt mit einer Diskussion des menschlichen Intellekts.²⁰¹ Laut Nietzsche glaubt der Mensch, dass der Intellekt den höchsten Rang innerhalb der Natur einnehmen muss.²⁰² Die Menschen glauben ferner, dass der Intellekt des Menschen die Ordnung und das Funktionieren der Natur bestimmen und regulieren kann. Aus diesem Grund ist der Mensch überzeugt, dass er und sein Intellekt das Zentrum und Fundament der Natur sind²⁰³: Der Mensch sieht sich als Herr und

²⁰¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (WL), KSA I, 875.

²⁰² Vgl. Mirko Wischke, „Was ist Wert zu wissen? Friedrich Nietzsche, Max Weber und Jürgen Habermas über die Frage nach dem Wissenswerten“, in: Gerd Antos und Tilo Weber (Hrsg.) *Transferqualität*, (= Reihe Transferwissenschaften, Band 5), Frankfurt am Main 2005, S. 93-112, hier: S. 94. Vgl. WL, KSA I, 875-876.

²⁰³ Vgl. WL, KSA I, 875.

Besitzer der Natur.²⁰⁴ In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* charakterisiert Nietzsche den menschlichen Intellekt wie folgt:

„(...) und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn (den Intellekt) so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“²⁰⁵

Laut Nietzsche glauben die Philosophen, dass der Intellekt das Zentrum der Natur ist.²⁰⁶ Die Philosophen denken ferner, dass ihre Theorien und Auffassungen das Fundament und den Ursprung der Natur erklären können. Die Vorsokratiker sind ein gutes Beispiel dafür, so wie Naturphilosophen wie Kopernikus, Galileo Galilei und Kepler.²⁰⁷ In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt Nietzsche:

„(...) so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.“²⁰⁸

Nietzsche kritisiert die genannte Konzeption des Intellekts am Anfang von *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal

²⁰⁴ Vgl. WL, KSA I, 875.

²⁰⁵ WL, KSA I, S. 875.

²⁰⁶ Vgl. WL, KSA I, 875-876.

²⁰⁷ Vgl. Mirko Wischke, „Was ist Wert zu wissen? Friedrich Nietzsche, Max Weber und Jürgen Habermas über die Frage nach dem Wissenswerten“, in: Gerd Antos und Tilo Weber (Hrsg.) *Transferqualität*, (= Reihe Transferwissenschaften, Band 5), Frankfurt am Main 2005, S. 93-112, hier: S. 95.

²⁰⁸ WL, KSA I, 875-876.

ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. - So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt.“²⁰⁹

Da der menschliche Intellekt keine Rolle innerhalb der Natur spielen kann²¹⁰, bezeichnet Nietzsche ihn als „kläglich, schattenhaft, flüchtig, zwecklos und beliebig“. Warum spielt der menschliche Intellekt keine Rolle innerhalb der Natur? Er ist nur eine menschliche Fähigkeit und ein menschliches Erzeugnis und beruht auf menschlichen Bedingungen und Gesetzen.²¹¹ Daraus ergibt sich, dass die Prinzipien und Gesetze des Intellekts nur für die Menschen gelten und bei ihnen eine Rolle spielen können.²¹² Das bedeutet, dass die Theorien und Formulierungen der Menschen, um das Wesen und die Prinzipien der Welt zu untersuchen und zu erklären,

²⁰⁹ WL, KSA I, 875.

²¹⁰ Vgl. WL, KSA I, 875-876.

²¹¹ Vgl. WL, KSA I, 876. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, KSA 3, 117. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 590-591. Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 113. Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 108ff.

²¹² Vgl. WL, KSA I, 875-876.

nur für die menschliche Gattung gelten können²¹³, nicht aber für andere Organismen.²¹⁴

Um seine kritische Auffassung zu begründen, führt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zwei Gedankenexperimente an.

1) Nietzsche denkt an die Zeitalter zurück, in denen der Mensch noch nicht da war, d.h. an die Welt vor der Erscheinung des Menschen.²¹⁵ In den Zeitaltern, in denen der Mensch nicht auf der Welt war, hat der menschliche Intellekt für die Welt keine Rolle gespielt.²¹⁶ In diesem Zeitraum konnte der Intellekt die Ordnung und das Funktionieren der Natur und des Universums weder bestimmen noch regulieren. Und auch das Aussterben des Menschen hätte keine Bedeutung für die Existenz der Welt. Verschwindet der Mensch aus ihr, wird sie sich nicht verändern: Die Welt bleibt so, wie sie ist²¹⁷, ohne oder mit den Menschen. Der Schwerpunkt der Position von Nietzsche besteht darin, dass die Welt ganz unabhängig vom Menschen, von seinem Intellekt, seinen Theorien, Erklärungen und Formulierungen ist; mit einem Wort: ganz unabhängig von seiner Existenz.

²¹³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 5 (79).

²¹⁴ Vgl. Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 140.

²¹⁵ Vgl. WL, KSA I, 875.

²¹⁶ Vgl. WL, KSA I, 875.

²¹⁷ Vgl. WL, KSA I, 875: „Es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte.“

2) In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt Nietzsche:

„Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, daß auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt.“²¹⁸

Die Sinnesorgane, die physiologische Struktur, das Gehirn, die Perzeptions- und Erkenntnisprozesse verschiedener Tiere sind ganz anders als beim Menschen.²¹⁹ Warum glauben die Menschen, dass nur ihre Erkenntnis der Welt die wahre Wirklichkeit bezeichnen und erklären kann?²²⁰ Laut Nietzsche gibt es für diese Auffassung des Menschen keinen Grund.²²¹ Nach Nietzsches Auffassung könnte die Erkenntnis einer Mücke oder jedes anderen Organismus so richtig und so wahr sein wie die Erkenntnis des Menschen.²²² Der Schwerpunkt der Auffassung von Nietzsche besteht darin, dass die

²¹⁸ WL, KSA I, 875.

²¹⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, KSA 3, 117. Vgl. WL, KSA I, 883-884.

²²⁰ Vgl. WL, KSA I, 885: „Wie wenig gleicht dies einem Phantasieerzeugnis: denn wenn es dies wäre, müßte es doch irgendwo den Schein und die Unrealität erraten lassen. Dagegen ist einmal zu sagen: hätten wir noch, jeder für sich, eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze perzipieren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als rot, der andere als blau, hörte ein dritter ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmäßigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjektives Gebilde begreifen.“

²²¹ Vgl. WL, KSA I, 878 und 883.

²²² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (158): „Für die Pflanze ist die Welt so und so – für uns so und so. Für die Pflanze ist die ganze Welt Pflanze, für uns Mensch.“

menschlichen Theorien und Auffassungen nur Perspektiven der Welt sind²²³, die nicht besser als andere Interpretationen sind.²²⁴

Nietzsche argumentiert zunächst dafür, dass der Intellekt nur Erzeugnis und Produkt des Menschen ist. Als Erzeugnis und Erfindung des Menschen versteht Nietzsche den menschlichen Intellekt nur als Mittel, als Instrument.²²⁵ Nietzsche vertritt die Ansicht, dass der Instinkt als Instrument nur einen menschlichen Zweck, eine menschliche Mission²²⁶, hat. Wie Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt: „Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte.“²²⁷ Dieser Hauptzweck ist die Erhaltung der Existenz des Menschen: „Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums.“²²⁸

²²³ Vgl. Jakob Kneser, „„Wie weit reicht die Kunst ins Innere der Welt?“ Kunst und Wahrheit beim „späten“ Nietzsche“, in: Günter Seubold (Hrsg.), *„Man ist viel mehr Künstler als man weiß.“* Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Alfter 2001, S. 133-148, hier: S. 137.

²²⁴ Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 51-53. Vgl. dazu Sung Young Baek, *Interpretation bei Friedrich Nietzsche: eine Analyse*, Würzburg 1999, S. 222.

²²⁵ Vgl. WL, KSA I, 876.

²²⁶ Vgl. WL, KSA I, 875.

²²⁷ WL, KSA I, 876.

²²⁸ WL, KSA I, 875.

4.3. Der menschliche Intellekt als Mittel zur Erhaltung des Menschen in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*

In den Büchern V–VII der *Politeia* stellt Platon seine Ideenlehre dar.²²⁹ Einer der zentralen Zwecke von Platons *Politeia* V–VII ist praktisch und politisch: Platon fragt sich, ob sich sein Idealstaat verwirklichen lässt. Um diesen Idealstaat zu verwirklichen, muss man laut Platon eine notwendige Bedingung erfüllen: Der Philosoph muss den Staat regieren, da nur er die Idee des Guten erkennen kann. Nach der Ansicht Platons ist die Erkenntnis der Idee des Guten der höchste Zweck nicht nur aller Philosophen, sondern auch aller Staaten und aller Menschen. Die Argumentation von Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* steht im Gegensatz zu Platons Philosophie. Nietzsche kritisiert die Konzeption Platons, dass die Erkenntnis (der Idee des Guten) der höchste Zweck aller Menschen ist. Nietzsche geht im Gegensatz dazu von der Ansicht aus, dass die Erkenntnis und der Intellekt des Menschen kein letztes Ziel (*causa finalis*) ist, sondern nur ein instrumentelles Mittel zur Erhaltung der Existenz.²³⁰

Innerhalb der Natur versucht nicht allein der Mensch seine Existenz zu erhalten, sondern sieht auch in der Erhaltung der Existenz das höchste Ziel aller biologischen Lebewesen:

„Es ist merkwürdig, daß dies der Intellekt zustande bringt, er, der doch gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten, delikatesten, vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im

²²⁹ Platon, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke* Bd.2 (Rowohlts Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg 1994, 471c-480a, 505c-519d.

²³⁰ Vgl. WL, KSA I, 876-878.

Dasein festzuhalten, aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten. (...) Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist.“²³¹

Um sich zu erhalten, haben verschiedene Tiere robuste Körperteile oder ein scharfes Gebiss, mit denen sie gegen andere Tiere kämpfen oder andere Tiere jagen können. Andere Tiere, die nicht so stark und robust sind, können sich andererseits mimetisieren, um sich zu erhalten.²³² Anders ausgedrückt: Alle Tiere haben körperlich-physische Dispositionen, die die Erhaltung ihrer Existenz ermöglichen. Laut Nietzsche ist es klar, dass ein Instinkt zur Erhaltung der Existenz bei den Tieren operiert²³³, wie auch Eduard von Hartmann im dritten Kapitel seiner *Philosophie des Unbewussten* behauptet.²³⁴ Aus diesem Grund legt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* dar, dass die robusten Körper, das scharfe Gebiss, das Mimetisieren, die Verteidigungsstrategien usw. als Mittel des Instinkts zur Erhaltung der Existenz bezeichnet werden müssen.²³⁵

Wie Nietzsche in der genannten Passage erwähnt, hat der Mensch zu seiner Erhaltung weder einen robusten Körper noch ein scharfes

²³¹ WL, KSA I, 876.

²³² Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 254.

²³³ Vgl. WL, KSA I, 876-877.

²³⁴ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 254, 259-260. Vgl. dazu Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 46-47.

²³⁵ Vgl. WL, KSA I, 876.

Gebiss, auch keine biologische Verteidigungsstrategie, sondern lediglich den Intellekt.²³⁶ Warum gilt der Intellekt beim jungen Nietzsche als Hauptmittel des Instinkts zur Erhaltung der Existenz des Menschen? In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* bietet Nietzsche eine Antwort auf diese Frage.

4.4. Die Hauptbedeutung der Täuschung und der Verstellung für die Bildung und Entwicklung des Begriffs des Intellekts beim jungen Nietzsche

In seiner *Geschichte der Philosophie* bezieht sich der Philosoph Karl Vorländer auf Descartes' Denken:

„Dieselben erkenntnistheoretischen Grundgedanken kehren nun auch in Descartes' späteren Werken: dem Discours, den Meditationen, den Prinzipien, der Recherche und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften wieder. Auch hier heißt es wiederholt: einmal im Leben müssen wir alle überkommenen Lehrmeinungen von uns abwerfen und auf neuem Fundamente ein völlig neues Gebäude unseres Wissens aufrichten. Die Vernunft verlangt gänzlich unbezweifelte Gewißheit, und Wissenschaft bedeutet: sichere und evidente Erkenntnis. De omnibus dubitandum est.“²³⁷

²³⁶ Vgl. WL, KSA I, 877.

²³⁷ Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1919, S. 4. Vgl. dazu ebd., S. 4: „Bisher aber gibt es nichts in der Philosophie, was zweifellos gewiß wäre. Die Sinne täuschen uns oft - man denke nur an das Träumen - , und selbst mit der Gewißheit des mathematischen Denkens *könnte* uns ein allmächtiger Dämon betrogen haben, wenigstens was die Übereinstimmung desselben mit den Gegenständen außer uns betrifft. Allein Descartes zweifelt nur, um zur *Gewißheit* zu gelangen. Und er will zeigen, dass diese

Laut Descartes, wie Vorländer in dieser Passage zeigt, muss die menschliche Vernunft auf einer unbezweifelten Gewissheit beruhen. Gleichzeitig muss die Wissenschaft auf sicherer und evidenter (*clare et distincte*)²³⁸ Erkenntnis basieren. Eine sichere und evidente Wissenschaft, wie Descartes in den *Meditationes de prima philosophia* erwähnt, muss dadurch alle Täuschung und zweifelhafte Erkenntnis ablehnen. Täuschung und zweifelhafte Erkenntnis gelten laut Descartes als der gefährlichste Feind für alle wahre Philosophie und sichere Wissenschaft. Die Suche nach der Gewissheit und die Ablehnung aller Ungewissheit gelten in dieser Hinsicht als Hauptzweck und Hauptproblematik des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens von Descartes in den *Meditationes de prima philosophia*.

Im Gegensatz zu Descartes argumentiert Nietzsche dafür, dass die Verstellung – bzw. die Täuschung, das Trügen – das Prinzip und Fundament des menschlichen Intellekts ist.²³⁹ Laut Nietzsche ist die Gewissheit kein Fundament und Prinzip des menschlichen Intellekts. Nur durch die Verstellung kann der Intellekt seine Hauptkräfte

Gewißheit nicht in den Sinnen, sondern im bloßen Verstande liegt, sobald er »evidente« Vorstellungen hat. Sein berühmter Satz *Cogito ergo sum* (*Je pense, donc je suis*) ist für ihn nur der methodische Ausgangspunkt.“

²³⁸ Vgl. Renée Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1992, S. 11: „Primum autem & præcipuum, quod prærequiritur ad cognoscendam animæ immortalitatem; esse ut quam maxime perspicuum de eâ conceptum, & ab omni conceptu corporis planè distinctum formemus; quod ibi factum est: Præterea vero requiri etiam ut sciamus ea omnia quæ clarè & distinctè.“

²³⁹ Vgl. WL, KSA I, 877.

entfalten, um seine eigenen Zwecke zu erlangen.²⁴⁰ Aus diesem Grund überlegt Nietzsche, dass der menschliche Intellekt nur durch die Verstellung die Erhaltung der Existenz des Menschen schaffen kann²⁴¹, d.h. nur durch die Verstellung ist der Mensch in der Lage, seinen wichtigsten Zweck zu erlangen:²⁴²

„Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung. (...) Soweit das Individuum sich, gegenüber andern Individuen, erhalten will, benutzt es in einem natürlichen Zustand der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung.“²⁴³

Die Darstellung des Begriffs Verstellung enthält die zentralen Elemente von Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache und bildet den diskursiven und argumentativen Kontext, in dem Nietzsche diese Frage stellt. Im Folgenden möchte ich den Begriff der Verstellung und ihre strategische Rolle als Mittel zur Erhaltung der Existenz untersuchen.

²⁴⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 5 (79). Zum Begriff der Verstellung siehe John Elbert Wilson, *Schelling und Nietzsche: zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996, S. 218-219.

²⁴¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 5 (77).

²⁴² Vgl. WL, KSA I, 876: „Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die *eine* Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, daß fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.“

²⁴³ WL, KSA I, 875-876.

Die ersten Formen der Verstellung und Täuschung finden sich bereits bei den ersten Menschen, die innerhalb eines Naturzustands lebten.²⁴⁴ Im Naturzustand versuchte sich der Mensch gegenüber anderen Individuen zu erhalten.²⁴⁵ Um diesen Zweck zu erlangen, benutzte der Mensch die Verstellung, die Täuschung, das Trügen, usw. als ein strategisches Instrument. Im Naturzustand konnten die Menschen weder miteinander kommunizieren noch zusammen arbeiten, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, um einen gemeinschaftlichen Zweck zu erlangen. Ganz im Gegenteil: Der Naturzustand repräsentiert laut Thomas Hobbes' Hauptwerk *Leviathan*²⁴⁶ einen ewigen Konflikt, einen ununterbrochenen

²⁴⁴ WL, KSA I, 875.

²⁴⁵ Vgl. WL, KSA I, 877. Vgl. Eberhart Jüngel, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch: Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, S. 115.

²⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. by Ian Shapiro, Yale University Press 2010, Teil 1, Kap. 13, S.72: "Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that Condition which is called Warre; and such warre, as is of every man, against every man. [...] In such a condition there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society, and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of Man, solitary, poore, nasty, brutish, and short". Vgl. Matthias Kaufmann, *Derecho sin reglas. Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*, Barcelona 1989, S. 126-130.

Krieg.²⁴⁷ Dieser Naturzustand bedeutet freilich für die Menschen keine besten Bedingungen, um sich erhalten zu können. Wenn dieser ununterbrochene Krieg verschwindet und die Menschen miteinander kommunizieren könnten, würde sich dieser Zustand ändern. Es geht hier um ein bekanntes Prinzip: „Zusammen werden wir stärker und werden wir überleben“. Nietzsche denkt, dass die Bildung einer Gesellschaft etwas Notwendiges für die Menschen ist, will doch „der Mensch zugleich aus Not und Langeweile gesellschaftlich und herdenweise existieren.“²⁴⁸

Die Bildung einer Gesellschaft von Menschen hat eine notwendige Bedingung: Man braucht einen Friedensschluss, durch den der ewige und ununterbrochene Krieg des Naturzustandes beendet werden kann.²⁴⁹ Die Sprache repräsentiert beim frühen Nietzsche diesen Friedensschluss. Nur durch die Sprache konnte der Mensch „gesellschaftlich und herdenweise existieren“, wie Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* sagt. In diesem Sinne gilt die Sprache als Bedingung der Möglichkeit für eine Gesellschaft von Menschen. Da die Sprache sich als Hauptinstrument der Erhaltung einer Gesellschaft bezeichnen lässt, so könnte man sagen, dass die Sprache als Hauptmittel zur Erhaltung der Existenz der menschlichen Gattung gelten kann und als fundamentales Element des Instinkts zur Erhaltung des Lebens der Menschen. In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* finde ich wichtige Elemente, um diese Auffassung zu begründen.

Vor der Untersuchung von *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* beziehe ich mich jedoch auf eine frühere

²⁴⁷ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁴⁸ WL, KSA I, 877.

²⁴⁹ Vgl. WL, KSA I, 877.

Schrift von Nietzsche, in der er offensichtlich und wörtlich sagt, dass die Sprache ein bloßes Produkt des Instinkts ist. Der Text ist: „Vom Ursprung der Sprache“²⁵⁰, der erste Abschnitt von der *Vorlesung über lateinische Grammatik*, die Nietzsche im Wintersemester 1869-1870 an der Universität Basel gehalten hat. Es gibt zwei Gründe, diesen Text zu untersuchen. Erstens repräsentiert „Vom Ursprung der Sprache“ den wichtigen Textnachweis, um meine These zu begründen, dass die Sprache aus dem Instinkt stammt. Zweitens erklärt dieser Text, was Nietzsche unter dem Begriff des Instinkts versteht.

4.5. Darstellung des Texts „Vom Ursprung der Sprache“: Die Frage nach dem Ursprung der Sprache

Wie der Titel sagt, versucht Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“ die Natur der Sprache zu untersuchen und vor allem die Frage nach ihrem Ursprung zu beantworten. Ich werde die These argumentieren, dass Nietzsche die zentralen Auffassungen, Formulierungen und Struktur der Argumentation des Texts „Vom Ursprung der Sprache“ direkt von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, insbesondere von den Kapiteln „Das Unbewusste im Instinkt“ und „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“ übernommen hat. Die Ähnlichkeit zwischen „Vom Ursprung der

²⁵⁰ Für eine ausführliche Untersuchung von Nietzsches „Vom Ursprung der Sprache“ siehe Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 372. Siehe auch Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 17-21. Siehe auch John Elbert Wilson, *Schelling und Nietzsche: zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996, S. 109-112.

Sprache“ und der *Philosophie des Unbewussten* ist aus meiner Sichtweise evident und eindeutig.

Meine Argumentation wird in zwei Teile geteilt. Auf der einen Seite untersuche ich die Auffassung von Nietzsche, dass die Sprache ein Resultat des Instinkts ist, und die Argumente, die er anführt, um diese Auffassung zu begründen. Zweitens lege ich die These dar, dass sowohl Nietzsche als auch Hartmann die gleiche Definition des Begriffs Instinkt bieten.

Wie Hartmann im Kapitel „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“ der *Philosophie des Unbewussten*, behauptet Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“, dass die Sprache von großer Bedeutung für das philosophische Denken ist.²⁵¹ Die Argumente, die Nietzsche anführt, um diese These zu begründen, sind ähnlich denen von Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten*. Wie Hartmann zitiert Nietzsche die Passage von Kant²⁵², in der dieser die Hauptaufgabe der Philosophie in der Zergliederung und Erklärung der Begriffe sieht, d.h. sprachlichen Problemen.²⁵³

Laut Nietzsche beruhen zentrale Konzeptionen der Philosophie, wie die Kategorien von Substanz und Akzidenz und der Begriff des Urteils, die Hartmann in seinem Hauptwerk untersucht hat²⁵⁴, auf

²⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Vorlesungen über lateinische Grammatik* (VG), KGW II 2, 224.

²⁵² VG, KGW II 2, 185: „Die tiefsten philosoph. Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache. Kant sagt: „ein großer Teil, vielleicht der größte Teil von dem Geschäfte seiner Vernunft besteht (...) in Zergliederung der Begriffe, die er schon in sich vorfindet.““

²⁵³ Vgl. Ernst Tugendhat, „Entrevista con Ernst Tugendhat“, in: SAGA, 2008, S. 95-100, hier: S. 35.

²⁵⁴ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 254-255.

der einen Seite auf Hauptstrukturen der Sprache, wie dem grammatischen Unterschied von Subjekt und Prädikat, und auf der anderen Seite auf den grammatischen Sprachregeln (der Syntax). In „Vom Ursprung der Sprache“ erfahren wir darüber:

„Man denke an Subjekt und Objekt; der Begriff des Urtheils ist von grammatischen Satze abstrahirt. Aus Subjekt und Prädikat wurden die Kategorien von Substanz und Accidenz.“²⁵⁵

Ungeachtet der Bedeutung der Sprache für die Philosophie sieht Nietzsche - wie Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten*²⁵⁶ - einen Mangel darin, dass die Philosophen keine hinreichende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache gegeben haben: „Althes Räthsel: bei Indern, Griechen, bis auf die neueste Zeit. Bestimmt zu sagen, wie der Ursprung der Sprache nicht zu denken ist.“²⁵⁷ Um zu begründen, dass die Sprache aus einem unbewussten Instinkt stammt, verfährt Nietzsche genauso wie Hartmann im Kapitel „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“ der *Philosophie des Unbewussten*.²⁵⁸ Für Nietzsche kommen nur zwei mögliche Kandidaten als Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache in Betracht: Die Sprache ist entweder 1. ein Resultat bewusster und vernünftiger Prozesse des Menschen oder 2. ein Resultat unbewusster und instinktiver Prozesse.²⁵⁹ Beweist Nietzsche, dass eine dieser zwei möglichen Antworten falsch ist, so ergibt sich daraus, dass die übrige Antwort

²⁵⁵ VG, KGW II 2, 185.

²⁵⁶ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 255.

²⁵⁷ VG, KGW II 2, 185.

²⁵⁸ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 257-258.

²⁵⁹ Vgl. VG, KGW II 2, 185. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 17.

wahr ist, d.h. das Argument, das Nietzsche anführen wird, ist, wie bei Hartmann, ein typisches modus tollendo ponens Argument.

Nietzsche möchte zunächst beweisen, dass die Sprache nicht aus dem Bewusstsein und der Vernunft stammt. Um diese These zu begründen, führt Nietzsche zwei Argumente an. Erstens argumentiert Nietzsche dafür, dass die Entwicklung und Konsolidierung eines bewussten Denkens der Sprache schädlich ist.²⁶⁰ Nietzsche meint damit, dass die bewussten und vernünftigen Entwicklungen und Ergebnisse großer Kulturen, Zivilisationen oder Nationen die Zerstörung und den Untergang der Sprache repräsentieren und nicht ihre Evolution. Die französische Kultur und vor allem die französische Sprache sind laut Nietzsche ein gutes Beispiel dafür.²⁶¹ Nietzsche setzt voraus, dass das Frankreich des 17. – 19. Jahrhunderts als Modell einer entwickelten und konsolidierten Kultur gelten muss, die laut der französischen Philosophie der Aufklärung auf vernünftigen Prinzipien beruht. Trotz der großen Kulturentwicklung des französischen Volks hat die

²⁶⁰ Vgl. VG, KGW II 2, 185.

²⁶¹ Hartmann führt ein ähnliches Beispiel an, um die Auffassung zu begründen, dass die Sprache nicht als Resultat bewusster und vernünftiger Prozesse verstanden werden kann: „(...) namentlich der französischen Sprache. Die ein-für allemal bestimmte Stellung der Satztheile und Sätze lässt der Prägnanz des Ausdruckes keinen Spielraum mehr, eine Declination existirt nicht mehr, ein Neutrum ebenso wenig, die Conjugation beschränkt sich auf vier (im Deutschen sogar auf zwei) Zeiten, das Passivum fehlt, alle Endsilben sind abgeschliffen, die in Natursprachen so ausdrucksvolle Verwandtschaft der Stammsilben durch Abschleifungen, Consonantenausstossungen und andere Entstellungen meist unkenntlich geworden und die Fähigkeit, Worte zu Einem zusammenzusetzen, ist verloren gegangen.“ Eduard von Hartmann, PU, S. 257

französische Sprache viele grammatikalische Formen und Komponenten verloren. Das Französisch hat zum Beispiel keine Deklination, kein Passivum, kein Neutrum und keine Endsilben mehr. Der Verlust all dieser grammatikalischen Elemente repräsentiert laut Nietzsche die Zerstörung und den Verfall der französischen Sprache. Daraus schließt er, dass die Sprache nicht auf vernünftigen und bewussten Prozessen des Menschen oder einer Kultur beruhen kann. In anderen Worten: Das Bewusstsein kann nicht der Ursprung der Sprache sein. In diesem Sinne betont Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“ folgendes:

„Die Entwicklung des bewussten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall bei weiterer Kultur. Der formelle Theil, in dem gerade der philosophische Werth liegt, leidet. Man denke an die französische Sprache: keine Deklination mehr, kein Neutrum, kein Passivum, alle Endsilben abgeschliffen, die Stammsilben unkenubar verunstaltet. Eine höhere Kulturentwicklung ist nicht einmal im Stande, das fertig Überkommene vor Verfall zu bewahren.“²⁶²

Nietzsches zweites Argument übernimmt er direkt von Hartmann. Wie Hartmann, so geht auch Nietzsche davon aus, dass die Sprache ein wesentliches Element und eine Bedingung der Möglichkeit nicht nur für philosophisches Denken, sondern auch für jegliches vernünftiges und bewusstes Denken ist.²⁶³ Wenn auf der einen Seite die Philosophie als Erklärung und Zergliederung von Begriffen bezeichnet wird, d.h. wenn die Philosophie mit der Sprachanalyse identifiziert wird²⁶⁴, so ergibt sich daraus, dass die Sprache und die Sprachanalyse als Basis und als fundamentales Prinzip allen philosophischen Denkens gelten müssen.

²⁶² VG, KGW II 2, 185.

²⁶³ Vgl. VG, KGW II 2, 185.

²⁶⁴ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 255-256.

Auf der anderen Seite kann der Mensch ohne Sprache keine vernünftigen und logischen Theorien und Interpretationen formulieren, um die Welt zu fassen und zu verstehen. Alle Theoretisierung, alle Auffassung sowie jeglicher Verstandesprozess des Menschen braucht zweifellos Begriffe, um sich zu konzipieren. Aus diesem Grund muss vernünftiges und bewusstes Denken die Existenz der Sprache voraussetzen, d.h. die Sprache gilt als *conditio sine qua non* des Denkens.²⁶⁵ Daraus geht für Nietzsche hervor, dass Sprache nicht ein Produkt des Bewusstseins oder der Vernunft des Menschen sein kann:²⁶⁶

*„Die Sprache ist weder das bewusste Werk einzelner noch einer Mehrheit. 1. Jedes bewusste Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich. Ganz unmöglich ein so scharfsinniges Denken etwa mit einer bloß thirischen Lautsprache: der wunderbare tiefsinnige Organismus.“*²⁶⁷

Da Nietzsche die These ablehnt, dass die Sprache ein Resultat bewusster und vernünftiger Operationen ist, d.h. da Nietzsche eine der zwei möglichen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache ablehnt, bleibt aufgrund des *modus tollendo ponens* Arguments nur eine Antwort übrig. Diese Antwort lautet: die Sprache ist ein Produkt des Instinkts und des Unbewussten.²⁶⁸

²⁶⁵ Vgl. VG, KGW II 2, 185.

²⁶⁶ Vgl. VG, KGW II 2, 186. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 19-20.

²⁶⁷ VG, KGW II 2, 185.

²⁶⁸ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 19: "To the question, then, what form of action of the human mind has produced language? Hartmann answers: unconscious instinct. The proposition: an

Instinkt gilt für den jungen Nietzsche innerhalb von „Über den Ursprung der Sprache“ als überzeugende und hinreichende Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache:

„Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniss des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen – dem Ameisenhaufen u. s. w.“²⁶⁹

Nietzsches Konklusion ist identisch mit der von Hartmann,²⁷⁰ und die Ähnlichkeit zwischen den Argumentationen und Formulierungen von Nietzsche und Hartmann intensiviert sich. Nietzsche behauptet, dass die höchsten Prozesse der Sprache sowie ihre Konsolidierung und Vollständigkeit nicht nur die bloße Folge des Instinkts eines Individuums ist, sondern auch das Resultat einer gemeinsamen

unconscious origination of language as the condition for conscious operations, is, at time Nietzsche reads Hartmann, somewhat a revolutionary idea. The idea of a unconscious foundation of all human activity, including that of language and rational thought, was a new and rather unprecedented perspective.“ Obwohl Crawford Recht hat: im 19. Jahrhundert war die Auffassung, dass das Fundament und Prinzip der Sprache und des bewussten Denkens eine unbewusste und unvernünftige Operation ist, „somewhat a revolutionary idea“, muss man daran erinnern, dass Hartmann nicht der erste Philosoph war, der für diese These argumentiert hat. Offensichtlich war Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* der erste Philosoph, der für ein unvernünftiges und unbewusstes Prinzip des bewussten und vernünftigen Denkens plädiert hat. Siehe: Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hamburg 1991, S. 400.

²⁶⁹ VG, KGW, II 2, 186.

²⁷⁰ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 258-259.

Arbeit der Menschen, d.h. die Sprache versteht sich als Produkt einer Gesellschaft von Menschen.²⁷¹

Wie Nietzsche in der zitierten Passage betont, bauen die Bienen durch instinktive und unbewusste Operationen ihre Honigwaben, die als Werk einer gemeinsamen Arbeit bezeichnet werden; man kann nicht behaupten, dass die Bienen durch kalkuliert vernünftige und bewusste Prozesse ihre Honigwaben bauen würden. Wie das? Die Menschen arbeiten doch genauso unbewusst an der Sprache wie die Bienen. Oder? Die Menschen bauen und konfigurieren die Sprache, die größte und schönste ihrer Erfindungen, durch instinktive Operationen einer sozialen Gruppe von Menschen.²⁷² In „Vom Ursprung der Sprache“ erklärt Nietzsche jedoch nicht, wie die menschliche Gesellschaft die Sprache bauen und konzipieren kann. Wie ich noch zeigen werde, befindet sich eine hinreichende Thematisierung und Erklärung dieser Problematik in der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.

4.6. Betrachtung des Begriffs des Instinkts in „Vom Ursprung der Sprache“

Nach der Untersuchung von Nietzsches Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Sprache beschäftige ich mich des weiteren mit dem Begriff des Instinkts, den er in „Vom Ursprung der Sprache“ definiert. Genauso wie Hartmann in *Die Philosophie des Unbewussten*²⁷³ lehnt auch Nietzsche vier mögliche Definitionen des Begriffs des Instinkts ab: Erstens, dass der Instinkt ein Resultat der körperlich-physischen Organisation der Organismen ist; zweitens, dass der Instinkt das Resultat eines Gehirn- oder

²⁷¹ Vgl. VG, KGW II 2, 186.

²⁷² Vgl. VG, KGW II 2, 186. Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁷³ Vgl. Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

Geistesmechanismus ist, der nach bewussten Regeln bestimmt wird; drittens, dass der Instinkt eine Wirkung „eines dem Geiste von außen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus“²⁷⁴ ist; viertens, dass der Instinkt eine Folge kalkulierter bewusster und vernünftiger Überlegungen der Organismen ist. Darüber merkt Nietzsche in seiner *Vorlesung über lateinische Grammatik* Folgendes an:

„Instinkt aber ist *nicht* Resultat bewusster Überlegung, nicht bloße Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von außen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse.“²⁷⁵

Es ist klar, dass die vier möglichen Definitionen, die Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“ ablehnt, direkt von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, und zwar dem Kapitel „Das Unbewusste im Instinkt“ übernommen wurden. Darüber hinaus definiert Nietzsche den Begriff des Instinkts als bloßes Resultat unbewusster und unvernünftiger Operationen der Organismen, d.h. die Definition des Begriffs Instinkt ist offensichtlich identisch mit der von Hartmann, die sich in seinem Hauptwerk findet:

“Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens. Dies ist das eigentliche Problem der Philosophie, die unendliche Zweckmässigkeit der Organismen und die Bewusstlosigkeit bei ihrem Entstehn. (...) Die richtige Erkenntnis ist erst seit Kant geläufig, da in der Kritik der Urtheilskraft die Teleologie in der Natur zugleich als etwas Thatsächliches erkannte, andererseits die

²⁷⁴ VG, KGW II 2, 186.

²⁷⁵ VG, KGW II 2, 186.

wunderbare Antinomie hervorhob, dass etwas zweckmässig sei ohne ein Bewusstsein. Dies das Wesen des Instinktes.“²⁷⁶

In der zitierten Textpassage entwickelt Nietzsche die These, dass die Instinkte zweckmäßige Handlungen der Organismen sind, deren Zweck aber unbewusst ist. In diesem Sinne enthält die Definition des Instinkts von Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“ zwei zentrale Elemente: Auf der einen Seite sind die Instinkte zweckmäßige Operationen, auf der anderen Seite sind die Instinkte unbewusste Prozesse, da der Zweck einer Instinkthandlung unbewusst ist. Zweifellos übernimmt Nietzsche direkt von Hartmann diese zwei Hauptkomponenten seiner Definition. Wie ich bereits erwähnt habe, lautet Hartmanns Definition des Instinkts: „Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks.“²⁷⁷ Diese große Ähnlichkeit zwischen den Definitionen des Begriffs Instinkt bei Nietzsche und Hartmann verifiziert den großen Einfluss von Hartmanns Philosophie auf den Begriff des Instinkts bei Nietzsche und vor allem auf seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache.²⁷⁸ Trotz der großen Bedeutung der Definition des Begriffs Instinkt für die Frage nach der Entstehung der Sprache führt Nietzsche in „Vom Ursprung der Sprache“ kein Argument an, um diese Definition zu erklären und zu begründen. Wie ich zeigen werde, findet man in der späteren Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* diese Begründung und Erklärung der Definition des Begriffs Instinkt bei Nietzsche.

²⁷⁶ VG, KGW II 2, 186.

²⁷⁷ Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

²⁷⁸ Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 19-20.

4.7. Beziehung und Einheit zwischen „Vom Ursprung der Sprache“ und *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*

1988 haben Anthonie Meijers und Martin Stingelin drei Aufsätze in den *Nietzsche-Studien* veröffentlicht²⁷⁹, in denen sie die frühe Philosophie der Sprache von Nietzsche und vor allem die historisch-philosophische Beziehung zwischen ihm und Gustav Gerber (1820 – 1901)²⁸⁰ analysiert haben. Laut Meijers und Stingelin gibt es zwischen dem früheren Text „Vom Ursprung der Sprache“ und der späteren Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* einen großen Unterschied. Beide Nietzsche-Forscher gehen von der Annahme aus, dass der Begriff des Instinkts in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, im Gegensatz zu dem Text „Vom Ursprung der Sprache“, keine Rolle spielt²⁸¹, um die

²⁷⁹ Martin Stingelin, „Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 336-349. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390. Anthonie Meijers und Martin Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Sprache als Kunst in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 350-368.

²⁸⁰ Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871.

²⁸¹ Vgl. Anthonie Meijers: „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 370: „Nietzsches Auffassungen über die Genese der Sprache in „Wahrheit und Lüge“ stehen im Gegensatz zu seinen früheren Auffassungen in einem *Philologica-*

Natur der Sprache zu untersuchen und um die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu beantworten. Wenn die These von Meijers und Stingelin stimmt, so ergibt sich daraus, dass es innerhalb der frühen Sprachphilosophie Nietzsches keine Kontinuität und Einheit geben kann. Gleichzeitig müsste man hinzufügen, dass Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften ganz verschiedene Antworten auf die Frage nach der Entstehung der Sprache geboten hat und dass diese Antworten sich untereinander widersprechen können.

Im Gegensatz zu Meijers und Stingelin gehe ich davon aus, dass es eine Kontinuität und Einheit zwischen „Vom Ursprung der Sprache“ und *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* gibt. Genau der Begriff des Instinkts repräsentiert die Einheit und Kontinuität. In beiden Texten hat Nietzsche die gleiche Definition des Instinkts geboten und diese Definition enthält die zentralen Elemente der Antwort Nietzsches auf die Entstehung der Sprache. Ich werde argumentieren, dass die Konzeption des Instinkts als Instinkt zur Erhaltung der Existenz des Menschen, die Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* darstellt, mit dem Begriff des Instinkts von der Schrift „Vom Ursprung der Sprache“ identifiziert wird, d.h. mit der Idee des Instinkts als eine

Fragment mit dem Titel „Vom Ursprung der Sprache“. In diesem Fragment hatte Nietzsche den damals verbreiteten Standpunkt vertreten, die Sprache sei weder das bewusste Werk einzelner noch einer Mehrheit, sondern ein Erzeugnis des Instinkts. Dieser Instinkt ist bewusstlos, wirkt aber zweckmäßig. Das Fragment handelt also weder von der Rolle, welche soziale Konventionen bei der Entstehung der Sprache spielen, noch bezieht es sich auf die Kunst und den Kunsttrieb, und auch dem Vergessen wird keine besondere Bedeutung beigemessen. Nietzsche befindet sich in diesem Fragment also noch innerhalb der Auffassungen seiner Studie von 1868 über die Teleologie bei Kant.“

zweckmäßige Handlung, deren Zweck aber unbewusst ist. Um diese Auffassung zu begründen, untersuche ich im Folgenden die Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.

4.8. Die Sprache als Bedingung der Möglichkeit für die
Bildung und Entwicklung einer Gesellschaft:
Die Erfindung und Entwicklung der
Bezeichnungen der Sprache

Wie ich vor der Untersuchung des Texts „Vom Ursprung der Sprache“ behauptet habe, argumentiert Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* dafür, dass die Menschen, um sich zu erhalten und gesellschaftlich leben zu können, einen Friedensschluss brauchen, durch den das *bellum omnium contra omnes* verschwinden kann.²⁸² Ich habe vermutet, dass dieser Friedensschluss sich mit der Erfindung und Konfiguration der menschlichen Sprache identifizieren lässt. In diesem Abschnitt meiner Arbeit versuche ich diese Auffassung zu begründen. Es wird sich ergeben, dass die Sprache als Resultat des Instinkts zur Erhaltung der Existenz des Menschen bezeichnet werden kann. In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* ist zu erfahren:

“(…) der Mensch (…) braucht einen Friedensschluß und trachtet danach, daß wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluß bringt etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an „Wahrheit“ sein soll, das heißt, es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden, und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten

²⁸² Vgl. WL, KSA I, 877.

Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge.“²⁸³

Ich stelle zunächst eine Frage: Was bedeutet der Ausdruck „bellum omnium contra omnes“ innerhalb des Textes *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*? Wir haben bereits hilfreiche Information, um diese Frage zu beantworten. Ein bellum omnium contra omnes identifiziert sich laut Nietzsche mit der Konzeption des Naturzustands, d.h. mit einem ewigen ununterbrochenen Krieg.²⁸⁴ In diesem Naturzustand konnten die Menschen nicht zusammen und gemeinsam arbeiten, um ein gemeinschaftliches Ziel zu erreichen.²⁸⁵ Aber was ist die Ursache dieses bellum omnium contra omnes? Im Naturzustand haben die Individuen laut Nietzsche kein Mittel, durch das sie sich einigen können. Die Individuen haben kein Kommunikationssystem, durch das sie miteinander kommunizieren können. Deshalb sind die Individuen im Naturzustand nicht in der Lage, den anderen Individuen zu trauen.²⁸⁶ Die anderen Individuen sind in dieser Hinsicht der größte und gefährlichste Feind²⁸⁷, gegen den man kämpfen muss. Jedes Individuum kümmert sich nur um sich selbst und versucht immer, den anderen zu schaden und zu vernichten.²⁸⁸ Deshalb bezeichnet Nietzsche den Naturzustand als das allergrößte und grausamste bellum omnium contra omnes. Da es innerhalb eines Naturzustands keine Möglichkeit gibt, einen Dialog zu etablieren und keine Regulierungen oder Parameter existieren, die für die verschiedenen Seiten des Konflikts allgemeingültig werden können, kann man aus

²⁸³ WL, KSA I, 877.

²⁸⁴ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁸⁵ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁸⁶ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁸⁷ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁸⁸ Vgl. WL, KSA I, 877.

diesem Grund behaupten, dass das bellum omnium contra omnes des Naturzustands sich in diesem Sinne auch als Sprachkonflikt bezeichnen lässt.

Die Identifizierung zwischen dem Begriff des Friedenschlusses und der Erfindung und Konsolidierung der Sprache wird innerhalb der Darstellung Nietzsches in der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* in zwei Teile geteilt. Erstens erfinden die Menschen eine Bezeichnung, durch die sie die Dinge und Sachverhalte zu bezeichnen versuchen. Zweitens glauben die Menschen, dass diese Bezeichnungen als allgemein und notwendig für alle Individuen einer bestimmten sozialen Gruppe gelten müssen.²⁸⁹ Um die vorherigen Auffassungen von Nietzsche zu erklären und zu illustrieren, können wir ein Beispiel anführen, und zwar das des Schachspiels. Die Erfinder des Schachspiels haben eine Bezeichnung für jede Schachfigur erfunden, zum Beispiel: „Dame“, „Turm“, „König“, „Bauer“ usw. Die Erfinder haben außerdem eine Gruppe allgemeiner Regeln des Schachspiels festgelegt und fixiert. Diese Bezeichnungen der Schachfiguren und diese allgemeinen Regeln des Schachspiels sind freilich nicht mehr als eine menschliche Erfindung und Fixierung von Regeln. Jedoch sind sie notwendig und allgemeingültig, weil jeder, der Schach spielen will, die Bezeichnungen der Schachfiguren und die Schachregeln annehmen und anerkennen muss.

Es gibt in einem gewissen Sinn keinen großen Unterschied zwischen der Sprache und dem Schachspiel. Ich meine damit: Obwohl die Bezeichnungen und Regeln der Sprache nur eine menschliche Erfindung sind, muss jeder Mensch, der eine Sprache sprechen will, diese Bezeichnungen der Dinge und der Sachverhalte und diese

²⁸⁹ Vgl. WL, KSA I, 877-878.

Regeln der Sprache annehmen (wenn er die Sprache erlernt) und anerkennen (wenn er diese spricht).

Auf diese Weise kann die Sprache mit dem Begriff des Friedenschlusses identifiziert werden, wie ich zu begründen versucht habe. Nur durch die Erfindung der Bezeichnungen und der Sprachregeln konnten die Menschen miteinander kommunizieren²⁹⁰; mit anderen Worten: Nur durch die Allgemeingültigkeit erfundener Bezeichnungen und eine verbindliche Festlegung der Sprachregeln können Menschen sich verständigen, kommunikativ einigen und zusammen arbeiten, um ein gemeinschaftliches Ziel zu erreichen.²⁹¹ In diesem Sinne kann man behaupten, dass die verbindliche Festlegung von sprachlichen Bezeichnungen und Sprachregeln Frieden bedeutet.

²⁹⁰ Vgl. WL, KSA, 1 879. Vgl. Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 142: „Wie Cassirer geht auch Nietzsche davon aus, dass die Worte nur Namen, d.h. Bezeichnungen der Dinge sind; und er teilt die sensualistische Annahme, dass sprachliche Benennungen mit dem wirklichen Sein der Dinge nichts zu tun haben; Worte sind willkürlich festgelegte Konventionen, Erfindungen, die praktischen Zwecken dienen. Darum besteht die begriffliche Erkenntnisleistung nicht darin, einen Zugang zu den Dingen, wie sie wirklich sind, zu ermöglichen. (...) Denn die Sprache stellt ebenso wenig etwas dar wie sie etwas abbildet; was sie bezeichnet, ist allein die Relation der Dinge zu den Menschen: Nicht die Dinge selbst treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie *wir* zu ihnen stehen.“

²⁹¹ Vgl. WL, KSA I, 877. Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 146.

Die Identifizierung von verbindlichen Festlegungen sprachlicher Bezeichnungen und Sprachregeln mit einem Friedensschluss bezieht sich andererseits auf eine zentrale Problematik der frühen Sprachphilosophie Nietzsches: Die Distinktion zwischen Wahrheit und Lüge. Diese Diskussion um den Unterschied von Wahrheit und Lüge innerhalb der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* ist sehr hilfreich, um die genannte Identifizierung zu verstehen und zu begründen.

4.9. Die Sprache als Resultat des Instinkts zur Erhaltung des Lebens: Eine Untersuchung der Begriffe der Wahrheit und der Lüge in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*

Die Erfindung und Fixierung der Bezeichnungen und Regeln der Sprache haben eine wichtige Wirkung innerhalb der Sprachtheorie, die Nietzsche in seiner frühen Schaffensphase entwickelt hat. Es geht um die Konzeption der Wahrheit und Lüge, die Nietzsche ausführlich in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* untersucht hat. Da die Bezeichnungen der Dinge allgemeingültig sind, charakterisieren die Menschen diese Bezeichnungen als wahr und real, als Wahrheit.²⁹² Wenn im Gegensatz dazu jemand die Bezeichnungen missbraucht, d.h. wenn jemand, um die Dinge oder Sachverhalte zu bezeichnen, die festen und konventionellen Bezeichnungen nicht gebraucht, sondern andere Bezeichnungen wählt, handelt es sich um eine Lüge.²⁹³ Um diese These zu

²⁹² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, (229). Vgl. WL, KSA I, 877-178.

²⁹³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (230): „Der *Trieb zur Wahrheit* beginnt mit der starken Beobachtung, wie entgegengesetzt die wirkliche Welt und die der Lüge ist und wie alles Menschenleben unsicher ist, wenn die

begründen, führt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* ein Beispiel an. Auf der einen Seite erfinden die Menschen die Bezeichnung „reich“ und legen fest, dass diese Bezeichnung einen Mensch bezeichnet, der viel Geld hat. Auf der anderen Seite erfinden die Menschen die Bezeichnung „arm“, um einen Mensch zu bezeichnen, der kein Geld, kein Eigentum hat. Wenn jemand diesen Menschen, der kein Geld und kein Eigentum hat, als „reich“ bezeichnet, wird die feste und konventionelle Bezeichnung missbraucht und ist insofern eine Lüge.²⁹⁴ Gebraucht jemand die Bezeichnung „reich“, um einen Mensch zu bezeichnen, der viel Geld hat, so ist das, was er sagt, eine Wahrheit:

„Der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt zum Beispiel: „ich bin reich“, während für seinen Zustand gerade „arm“ die richtige Bezeichnung wäre. Er mißbraucht die festen Konventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise tut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschließen.“²⁹⁵

Conventions-Wahrheit nicht unbedingt gilt: es ist eine moralische Überzeugung von der Notwendigkeit einer festen Convention, wenn eine menschliche Gesellschaft existieren soll, wenn irgendwo der *Kriegeszustand* aufhören soll, so muß er beginnen mit der Fixierung der Wahrheit d.h. einer gültigen und verbindlichen *Bezeichnung* der Dinge. Der Lügner gebraucht die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen, d.h. er missbraucht das feste Fundament.“

²⁹⁴ Vgl. WL, KSA I, 877.

²⁹⁵ WL, KSA I, 877.

In dieser Textpassage geht es um eine konventionelle Konzeption der Wahrheit, die nur für eine bestimmte Gesellschaft und nur aufgrund der gemeinsamen Entscheidung dieser sozialen Gruppe von Menschen allgemeingültig werden kann.²⁹⁶ Mit Nietzsches Konzeption von Wahrheit als Konvention verbindet sich ein anderes Element, das ich analysieren möchte. Laut Nietzsche haben die Begriffe der Wahrheit und der Lüge eine moralische und praktische Funktion innerhalb aller Gesellschaft von Menschen²⁹⁷, und zwar dergestalt, dass Wahrheit und Lüge die Basis der Bildung und Entwicklung aller gesellschaftlichen Moral und Ethik sowie der kulturellen sozialen Form bilden.²⁹⁸ Wie Nietzsche betont, ist „eine moralische Überzeugung von der Notwendigkeit einer festen Convention, wenn eine menschliche Gesellschaft existieren soll, wenn irgendwo der Kriegeszustand aufhören soll, so muß er beginnen mit der Fixierung der Wahrheit d.h. einer gültigen und verbindlichen Bezeichnung der Dinge.“²⁹⁹

Laut Nietzsche können die Mitglieder einer Gesellschaft egoistisch und eigennützig die Wahrheit und die Lüge gebrauchen.³⁰⁰ Manche Menschen gebrauchen die Wahrheit und die Lüge, um von einer bestimmten Situation zu profitieren und auf diese Weise womöglich

²⁹⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (229). Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 378. Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 56.

²⁹⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (218)

²⁹⁸ Vgl. WL, KSA I, 877-878.

²⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (230).

³⁰⁰ Vgl. WL, KSA I, 877-878.

anderen Menschen zu schaden. Zum Beispiel, wenn zwei Mitglieder ein Geschäft machen, könnte einer von ihnen über die Bedingungen des Geschäfts lügen, um zu profitieren. Wenn ein Individuum dies tut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen³⁰¹ und „ihn dadurch von sich ausschließen.“³⁰² Laut Nietzsche suchen die Gesellschaft und ihre Mitglieder die Wahrheit nur insofern, als sie sowohl die Ordnung und Existenz der Gesellschaft als auch das Leben des Individuums erhalten kann.³⁰³ Gleichzeitig hassen die Menschen die Lüge, weil sie schlimme und feindselige Folgen für die Existenz des Menschen hat. Auf diese Weise sind Wahrheit und Lüge nicht mehr als ein strategisches und praktisches Mittel zur Erhaltung der Existenz der Gesellschaft und besitzen in diesem Sinne eine wichtige moralische und praktische Funktion. Nietzsche lehnt es deshalb ab, die Suche nach der Wahrheit als einen ehrlichen und reinen Trieb zu bezeichnen:³⁰⁴

³⁰¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (244): „Woher in aller Welt das *Wahrheitspathos*? Es will nicht die Wahrheit, sondern den Glauben, das Zutrauen zu etwas.“

³⁰² WL, KSA I, 878.

³⁰³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (230) Vgl. WL, KSA I, 877-878.

³⁰⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869 – 1874*, KSA 7, 19 (175): „Was thut den Menschen die Wahrheit! Es ist das höchste uns reinste Leben möglich, im Glauben die Wahrheit zu haben. *Der Glaube an die Wahrheit* ist dem Menschen nötig. Die Wahrheit erscheint als sociales Bedürfniß: durch eine Metastase wird sie nachher auf alles angewandt, wo sie nicht nötig ist. Alle Tugenden entstehn aus Nothdurften. Mit der Societät beginnt das Bedürfniß nach Wahrhaftigkeit.“ Sonst lebt der Mensch in ewigen Verschleierungen. Die Staatengründung erregt die Wahrhaftigkeit. – Der Trieb zur Erkenntniß hat eine *moralische* Quelle.“

„Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise tut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschließen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr als das Beschädigtwerden durch Betrug: sie hassen, auch auf dieser Stufe, im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit: er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit, gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.“³⁰⁵

Wie ich betonte, zeigt die Diskussion und Darstellung der Begriffe der Wahrheit und der Lüge in evidenter Weise, dass die Sprache mit dem Begriff eines Friedenschlusses identifiziert werden kann. Daraus ergibt sich eine Konklusion, die ich vorzunehmen versuche. Ich habe bereits gezeigt, dass der Friedensschluss des *bellum omnium contra omnes* ein Resultat des Instinkts zur Erhaltung des Menschen ist. Nachdem ich nun die These begründet habe, dass es eine Identifizierung zwischen der Konzeption des Friedenschlusses und der Sprache gibt, könnte man nun sagen, dass die Sprache beim frühen Nietzsche als bloßes Produkt des Instinktes zur Erhaltung der Existenz sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft zu verstehen ist.

Diese Konklusion spricht für einen evidenten Einfluss von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* auf die Formulierungen und Konzeptionen von Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*.³⁰⁶

³⁰⁵ WL, KSA I, 877.

³⁰⁶ Eduard von Hartmann, PU, S. 68.

Nun ist noch zu zeigen, dass Nietzsche den Instinkt als Handeln *ohne Bewusstsein des Zwecks* definiert, d.h. auf das zweite Element der Definition zurückgreift, die Hartmann in der *Philosophie des Unbewussten* – Kapitel „Das Unbewusste im Instinkt“ – bietet. Ich beschäftige mich in meinen weiteren Darlegungen mit dem Begriff des Vergessens, den Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* untersucht.

In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* behauptet Nietzsche, wie gesagt, dass die Menschen der Überzeugung sind, dass die Bezeichnungen und Wahrheiten der Sprache das Wesen der Dinge, die wahre Wirklichkeit, ausdrücken können.³⁰⁷ Wenn die Sprache laut Nietzsche kein adäquater Ausdruck aller Realitäten ist, warum sind dann die Menschen zu der genannten Überzeugung gelangt? Nietzsches Antwort lautet: durch Vergesslichkeit. Die Menschen haben vergessen, dass die Bezeichnungen der Dinge und der Sachverhalte nur ein Produkt der Konvention sind. Darüber schreibt der junge Nietzsche in der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* folgendes:

„Nur durch Vergeßlichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie d.h.

³⁰⁷ Vgl. WL, KSA I, 878. In Bezug auf die genannte Position von Menschen stellt Nietzsche die folgende Frage: „Und überdies: wie steht es mit jenen Konventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes, decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ WL, KSA I, 878.

mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln.“³⁰⁸

Erstens: Was bedeutet in dieser Passage der Begriff der Vergesslichkeit? Um diese Frage beantworten, beziehe ich mich zunächst auf Gustav Gerbers sprachphilosophische Untersuchungen. Viele Nietzsche-Forscher glauben, dass Gerbers Denken eine große und wesentliche Rolle in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches gespielt hat. In *Die Sprache als Kunst*³⁰⁹ analysiert der Sprachwissenschaftler und Philosoph Gustav Gerber den Begriff der Vergesslichkeit. Die philosophische Diskussion, in die Gerber den Begriff der Vergesslichkeit einführt, ist ähnlich wie die sprachphilosophische Diskussion von Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Wie Nietzsche argumentiert auch Gerber für die Konventionalität der Bezeichnungen und der Begriffe

³⁰⁸ WL, KSA I, 878.

³⁰⁹ Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 170. Vgl. dazu Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 372. Siehe auch Thomas Fries/ Glen Most, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.) „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York, 1994, S. 17-46, hier: S. 38. Siehe auch Andrea Orsucci, „Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 193-208, hier: S. 204.

Wahrheit und Lüge. Für meine Untersuchung ist die Interpretation von Gerbers Begriff des Vergessens von Interesse und Bedeutung.

Wie Nietzsche behauptet auch Gerber, dass die Sprache einen konventionellen, fiktionalen und ganz und gar anthropomorphen Charakter hat.³¹⁰ Jedoch vergessen die Menschen laut Gerber diesen Charakter der Sprache. Um diese Auffassung zu begründen, führt Gerber zwei Argumente an. Erstens untersucht Gerber die Evolution der Sprache, die ein langer und komplexer Prozess innerhalb der menschlichen Gesellschaft ist. Nach Jahrhunderten von Evolution und Benutzung der Sprache vergessen die neuen Generationen von Menschen einer bestimmten sozialen Gruppe einerseits die ursprünglichen Strukturen der Sprache und die ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnungen.³¹¹ Die neuen Generationen vergessen andererseits, dass die Bezeichnungen der Dinge, die zentralen grammatischen Regeln und der Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge nur eine subjektive Erfindung des Menschen sind.³¹²

Zweitens bezieht sich Gerber auf die verschiedenen theoretischen Systeme der Philosophen, die auf Abstraktionen der Sprache beruhen.³¹³ Durch diese Abstraktionen der Sprache versuchen manche Philosophen die ewige und absolute Natur der Realität

³¹⁰ Vgl. Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 169.

³¹¹ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 379.

³¹² Im Gegensatz dazu sagt Gustav Gerber: „Wir fassen also nicht Dinge auf, oder Vorgänge, sondern Reize; wir geben nicht Empfindungen wieder; sondern Bilder von Empfindungen.“ Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 159.

³¹³ Vgl. ebd., S. 261.

auszuloten. Aufgrund dieser Abstraktionen der Sprache setzen die Philosophen die Existenz einer metaphysischen Welt voraus, die als wirkliche und wesentliche Realität gelten muss. Platon und seine Ideenlehre oder Hegel und seine Konzeption eines absoluten Geistes – *Phänomenologie des Geistes, Wissenschaft der Logik, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, usw. – sind laut Gerber ein gutes Beispiel dafür. Laut Gerber vergessen Platon und Hegel, dass die Theoretisierungen, Formulierungen und Abstraktionen, durch die sie die Existenz metaphysischer und absoluter Realitäten voraussetzen können, Begriffe und Formen der Sprache sind, die nur auf Konventionalität beruhen.³¹⁴

Zweifellos enthält Gerbers Interpretation des Begriffs der Vergessens wichtige Elemente, mit denen sich Nietzsches Konzeption des Vergessens erklären lässt, und spielt zudem eine wichtige Rolle innerhalb der Argumentation von Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, wie die Nietzsche-Forschung bestätigt hat.³¹⁵ Nietzsches Rezeption der Auffassungen von Gerber besteht aus zwei Hauptpunkten. Auf der einen Seite glaubt Nietzsche mit Gerber, dass die Menschen nach vielen Jahren der Evolution und Benutzung der Sprache zu der Überzeugung gelangen, dass die Sprache eine Bedingung der Möglichkeit für die Bildung einer Gesellschaft ist. Das heißt, sie glauben, dass die

³¹⁴ Vgl. ebd., S. 159.

³¹⁵ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 386: „Daraus lässt sich folgern, daß *Die Sprache als Kunst* die wichtigste historische Quelle der sprachphilosophischen Auffassungen Nietzsches in „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ ist. Das beweisen die vielen Übereinstimmungen dieses Texts mit Gerbers Sprachphilosophie.“

Sprache ein wesentliches und notwendiges Element der Bildung und Entwicklung aller Gesellschaft ist. Auf der anderen Seite argumentiert Nietzsche, dass die Menschen die ursprüngliche Entstehung der Sprache vergessen haben.³¹⁶

Im Gegensatz zu der Meinung mancher Nietzsche-Forscher finde ich jedoch³¹⁷, dass die Definition von Gerber in *Die Sprache als Kunst* keine hinreichende Erklärung des Begriffs des Vergessens ist. Es gibt einen Grund dafür: Gerbers Untersuchung des Prozesses des Vergessens ist deskriptiv. Das heißt: Gerber exponiert die zentralen Charakteristiken und Aspekte des Vergessensprozesses innerhalb der menschlichen Gesellschaft, ohne eine Erklärung der Ursache des Vergessens des Menschen zu bieten, ebenso wenig des instrumentalen Zwecks, den die Menschen durch Prozesse des Vergessens zu erlangen versuchen. Mit anderen Worten: Gerbers *Die Sprache als Kunst* bietet keine hinreichende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung und der Natur des Vergessens.³¹⁸ Der Begriff des Instinkts zur Erhaltung der Existenz von Nietzsche, den er von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* übernimmt, kann

³¹⁶ Vgl. WL, KSA I, 878.

³¹⁷ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 384. Vgl. Thomas Fries/ Glen Most, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 17-46, hier: S. 38.

³¹⁸ Anthonie Meijers argumentiert für eine gegensätzliche These; siehe Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 370.

eine Antwort auf diese Frage bieten. Darüber schreibt er in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* wie folgt:

"Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt: wahrhaft zu sein, das heißt die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergißt freilich der Mensch, daß es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewußt und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewußtheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit."³¹⁹

Laut Nietzsche hat das Vergessen des Menschen nur einen Grund: Der Mensch vergisst, „um zu existieren“. Das heißt: Innerhalb einer Gesellschaft vergessen die Menschen den ursprünglichen Wert und Charakter der Sprache und der Wahrheit, um die Existenz der menschlichen Gattung und der menschlichen Gesellschaft zu erhalten.³²⁰ Anders ausgedrückt: Die Menschen vergessen, weil das Vergessen das beste Instrument ist, um diesen Zweck zu erlangen. Wenn die Menschen nicht vergessen könnten, müssten sie annehmen und anerkennen, dass die Sprache und die Wahrheit nicht mehr als eine Fiktion und eine Illusion sind, dass sie weder

³¹⁹ WL, KSA I, 881.

³²⁰ Vgl. WL, KSA I, 883: „Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starrwerden einer ursprünglichen in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese* Sonne, *dieses* Fenster, *dieser* Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, daß der Mensch sich als Subjekt, und zwar als *künstlerischschaffendes* Subjekt, vergißt, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz.“

notwendig noch wesentlich sind, und dass von daher Sprache und Wahrheit keinen sublimen und höchsten Wert haben. Die Menschen hätten anzunehmen und anzuerkennen, dass die Sprache nur einen konventionellen Charakter hat und dass aus diesem Grund die Sprache, ihre Strukturen und Hauptregeln sich verändern können, wenn die Mitglieder der Gesellschaft das wollen würden. Vor allem: Ohne das Vergessen hätte der Mensch zu akzeptieren, dass die Sprache anthropomorpher Natur ist.³²¹

Es gibt noch einen wichtigen Aspekt des Begriffs Vergessen. Wie Nietzsche in der zitierten Passage behauptet, vergessen die Menschen ganz „unbewußt und nach hundertjährigen Gewöhnungen“,³²² d.h. Nietzsche identifiziert das Vergessen mit dem Unbewusste, mit einem unbewussten Prozess des Menschen.³²³ Wie Sigmund Freud in seinen zentralen Werken, so argumentiert auch Nietzsche für die These, dass es zwischen dem Vergessen und dem Unbewusste ein notwendiges Verhältnis geben muss.³²⁴

Die bisherigen Resultate kann man wie folgt zusammenfassen: Der Instinkt des Menschen gebraucht das Vergessen, um einen Zweck zu erlangen. Damit zeigt sich offensichtlich die Ähnlichkeit zwischen dem Begriff des Instinkts von Nietzsche und dem zweiten Element

³²¹ Vgl. WL, KSA I, 878.

³²² Vgl. WL, KSA I, 878, 883.

³²³ Vgl. WL, KSA I, 878, 881.

³²⁴ Für eine ausführliche Analyse zum Verhältnis zwischen Nietzsche und Freud siehe Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in *Nietzsche Studien* 29 (2002), S. 154-194, hier: S. 191. Vgl. auch Martin Leibschner, „Wiener Kreise: Freud, Nietzsche und Freud“, in: *Nietzsche Studien* 29 (2002), S. 423-428, hier: S. 425. Siehe auch Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin/New York 1997, S. 234.

der Definition des Instinkts in Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*. Unter dem Begriff des Instinkts versteht Nietzsche ein zweckmäßiges Handeln *ohne Bewusstsein dieses Zwecks*.

Die Ergebnisse der Untersuchung der *Philosophie des Unbewussten* und ihr Vergleich mit Nietzsches sprachphilosophischen Darlegungen zeigt deutlich den Einfluss von Hartmanns Denken auf zentrale Überlegungen der frühen Sprachphilosophie Nietzsches. Es gibt zwei Gründe dafür: 1. beide Philosophen bieten eine ähnliche Definition des Begriffs des Instinkts; 2. sowohl Nietzsche als auch Hartmann denken, dass der Instinkt die Entstehung der Sprache repräsentiert. Obwohl die Bedeutung der Auffassungen von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* für die Antwort von Nietzsches Frage nach dem Ursprung der Sprache evident ist, gilt es noch eine wichtige Frage zu beantworten. Diese Frage lautet: Was versteht Nietzsche unter dem Begriff des Ursprungs innerhalb der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*? Was bedeutet eigentlich „Ursprung“ beim jungen Nietzsche? Die Untersuchung des Begriffs Ursprung erklärt die Auffassung Nietzsches, dass die Sprache ein Resultat des Instinkts ist.

4.10. Bedeutung des Vergessens und der unbewussten Prozesse der Menschen für die Entstehung und Entwicklung der Sprache

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, ist die Sprache beim frühen Nietzsche eine Erfindung, ein Instrument des Menschen, das einen Zweck zu erlangen sucht. Der Begriff des Zwecks lässt sich an dieser Stelle mit der Konzeption von *causa finalis* oder mit dem griechischen Begriff von τέλος, der von größter Bedeutung für die philosophischen Systeme von Aristoteles und Platon gewesen ist, nicht identifizieren. Laut Nietzsche muss der Zweck der Sprache im

Gegensatz dazu nur in Beziehung zu der Idee der Funktionalität eines Instruments definiert werden, d.h. die Sprache hat als Instrument eine bestimmte Funktionalität. Erfüllt die Sprache ihre Funktion, kann sie ihren Zweck erfüllen.

Die Funktion eines Instruments wird laut Nietzsche vom Erfinder und Benutzer bestimmt. Genau dies ist bei der Sprache als Instrument der Fall: Die Funktion der Sprache als Instrument wird von ihrem Erfinder und Benutzer, d.h. vom Menschen bestimmt und reguliert. Die Sprache als Instrument unterscheidet sich nicht von jedem anderen Instrument, das einen pragmatischen und instrumentellen Zweck hat. Es gibt auf diese Weise zwischen der Sprache als Instrument und allen anderen Instrumenten, die die Menschen erzeugen, keinen wesentlichen Unterschied, wenngleich manche instrumentelle Erfindungen größere Wirkungen für die Menschen und die Gesellschaft bringen können, wobei diese Erfindungen die Entwicklung der Gesellschaft beeinflussen können.

Wenn die Sprache ein praktisches und konventionelles Instrument ist, kann man sagen, dass die Frage nach dem Ursprung der Sprache ähnlich wie die Frage nach dem Ursprung eines Instruments sein könnte. Was bedeutet der Begriff des Ursprungs in Beziehung auf ein menschliches Instrument? Um diese Frage zu beantworten, führe ich ein Beispiel an. Stellen wir die folgende Frage: Was ist der Ursprung des Automobils als Instrument? Ein Teil der Antwort auf diese Frage könnte lauten: Das Bedürfnis des Menschen, sich zu mobilisieren, d.h. die Menschen brauchten ein effizientes, schnelles und bequemes Mobilitätssystem. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses der Mobilität könnte in diesem Sinne als funktionaler und praktischer Zweck des Erbauers und Erfinders des Automobils gelten. Innerhalb dieses argumentativen Kontextes bedeutet der Begriff des Ursprungs folgendes: Der

Ursprung des Automobils ist die Motivation seines Erbauers und Erfinders, um es zu bauen. Das heißt: Der Ursprung stellt das Erlangen dieses funktionalen und praktischen Zwecks dar, durch den man ein Bedürfnis des Menschen befriedigen kann.

Der zweite Teil der Antwort auf die genannte Frage muss darüber hinaus erklären, wie der Erbauer und Erfinder das Automobil gebaut hat und wie es funktionieren kann. Mit anderen Worten: Dieser Teil der Antwort muss die vier folgenden Punkte deutlich machen: 1. Wie hat der Erbauer des Automobils das Design des Autos konzipiert, 2. aus welchen Teilen besteht das Automobil, 3. wie hat der Erbauer diese Teile konstruiert, 4. wie hat der Erbauer alle diese Teile zusammengestellt, um ein mechanisches System zu bauen, das fahren konnte und das mit dem Namen „Automobil“ bezeichnet wurde. Es geht darum, wie der Mensch solch ein Instrument wie das moderne Automobil hergestellt und erfunden hat.

Die Frage nach dem Ursprung des Automobils bietet einen guten Weg und ein gutes Beispiel, um die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu verstehen und zu beantworten. Auf der einen Seite zielt die Frage nach dem Ursprung der Sprache auf die Funktion, die die Sprache erfüllen muss, d.h. nach dem funktionalen und praktischen Zweck der Sprache. Auf der anderen Seite versucht die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache folgende Fragen zu beantworten: 1. Wie hat der Erfinder der Sprache ihre Struktur und Regeln konzipiert? 2. Welches sind die konstitutiven Elemente der Sprache? 3. Wie hat der Erfinder der Sprache diese konstituierten Elemente konzipiert? 4. Wie hat der Erfinder der Sprache all diese Sprachelemente so zusammengestellt, dass die Sprache ihre eigene Funktion und ihren eigenen Zweck erfüllen und erlangen konnte?

Wie meine Untersuchung zeigt, repräsentiert der Begriff des Instinkts zur Erhaltung der Existenz des Menschen das erste Element von Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache. In der Tat habe ich gezeigt, dass die Funktion der Sprache die Erhaltung der Existenz sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft erfüllt, d.h. in der Erhaltung des menschlichen Lebens zeigt sich die zentrale Funktion, die die Sprache erfüllen muss, und der praktische sowie instrumentelle Zweck, den die Sprachgemeinschaft anstrebt.

Bisher ist noch unklar, wie der Mensch als Erfinder der Sprache ihre konstitutiven Elemente erfunden hat. Nietzsches Begriff des Instinkts zur Erhaltung des Lebens bietet keine hinreichende Antwort auf diese Frage. Im nächsten Abschnitt meiner Untersuchung versuche ich eine Antwort auf diese Frage zu geben. Ich werde die Auffassung vertreten, dass der Begriff der Organisation, den Friedrich Albert Lange in seinem Hauptwerk *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* analysiert hat, die zentralen Komponenten enthält, um die genannte Frage zu beantworten.

4.11. Bildung der zentralen Elemente der Sprache.

Die Wörter als Metaphern und Tropen

In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* erklärt Nietzsche den Prozess, durch den die Wörter erfunden werden können.³²⁵ Vor der Erklärung und Darstellung dieses Erfindungsprozesses der Wörter muss man erklären, was Nietzsche unter dem Begriff des Worts versteht.³²⁶

³²⁵ Vgl. WL, KSA I, 878-879.

³²⁶ Vgl. WL, KSA I, 878. Vgl. Erwin Schlimgen, *Theorie des Bewusstseins*, Berlin/New York 1998, S. 116.

„Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewißheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns "hart" noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!“³²⁷

In dieser Passage definiert Nietzsche den Begriff des Wortes wie folgt: Ein Wort ist „die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.“³²⁸ Der Prozess der „Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“, d.h. der Prozess der Produktion eines Wortes, besteht laut Nietzsche aus zwei Teilen:³²⁹ Der Übertragung eines Nervenreizes und der Nachformung dieses Bildes in einen Laut. Beide Momente des Prozesses der Abbildung eines Nervenreizes in Lauten (Worten) sind

³²⁷ WL, KSA I, 878.

³²⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (209). Vgl. Friedrich Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik* (DR), KGW II 2, 426.

³²⁹ Vgl. DR, KGW II 2, 426. Vgl. dazu Andrea Orsucci, „Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 193-208, hier: S. 204. Zum Begriff der Übertragung siehe auch Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 112.

laut Nietzsche metaphorische Prozesse³³⁰, d.h. ein Wort versteht sich laut Nietzsche als Metapher:³³¹

„Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue. Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache.“³³²

Nicht nur in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* vertritt Nietzsche die Ansicht, dass die Wörter Metaphern sind. Auch in seiner Baseler Vorlesung *Darstellung der antiken Rhetorik* versucht er diese Auffassung zu begründen. In dieser frühen Schrift behauptet Nietzsche, dass alle Wörter Tropen sind³³³, d.h. alle Wörter lassen sich als rhetorische Figuren bezeichnen:

³³⁰ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: Nietzsche Studien 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 370. Vgl. Thomas Fries/ Glen Most, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 17-46, hier: S. 38. Vgl. Erwin Schlimgen, *Theorie des Bewusstseins*, Berlin/New York 1998, S. 100.

³³¹ Vgl. WL, KSA I, 879. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (215). Vgl. DR, KGW II 2, 425-426.

³³² WL, KSA I, 878.

³³³ Vgl. DR, KGW II 2, 427: „Ebensowenig wie zwischen den eigentlichen Wörtern und den Tropen ein Unterschied ist, giebt es

„Als wichtigstes Kunstmittel der Rhetorik gelten die Tropen, die uneigentlichen Bezeichnungen. Alle Wörter aber sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen. (...) In summa: die Tropen treten nicht dann u. wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer „eigentlichen Bedeutung“, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“³³⁴

Da Nietzsche behauptet, dass die Wörter Metaphern sind, müssen wir zunächst deutlich machen, wie er den Begriff der Metapher definiert, um zu erklären, was Nietzsche unter „Wort“ versteht. In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* bietet Nietzsche keine Definition des Begriffs der Metapher. In diesem Text erklärt er ebenfalls nicht, was er unter dem Begriff der Rhetorik im Allgemeinen und dem Begriff der rhetorischen Figur im Besonderen versteht. Das erfolgt in der Baseler Vorlesung

einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten *rhetorischen Figuren*. Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnlich Rede nennt.“ Vgl. auch Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7: „Ebensowenig wie es einen Unterschied zwischen „eigentlichen Wörtern und den Tropen“ gibt, besteht ein solcher Unterschied zwischen „der regelrechten Rede und den sogenannten rhetorischen Figuren“: „Eigentlich ist alle Figuration, was man gewöhnlich Rede nennt.“ Die Sprache wird von „einzelnen Sprachkünstlern“ geschaffen, aber dadurch „festgestellt“, „daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft.“ Siehe auch Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (215) und 19 (217).

³³⁴ DR, KGW II 2, S. 426.

Darstellung der antiken Rhetorik,³³⁵ wo Nietzsche eine Definition des Begriffs der Metapher und der rhetorischen Figur vorschlägt.

In dieser Schrift untersucht Nietzsche drei verschiedene Arten von rhetorischen Figuren oder Tropen: Die Synekdoche, die Metonymie und die Metapher.³³⁶ Die detaillierte Untersuchung der Tropen, die Nietzsche in der *Darstellung der antiken Rhetorik* durchführt, bietet wichtige Elemente, um den Begriff der Metapher zu definieren. Erstens erklärt Nietzsche den Begriff der Synekdoche, die er als ein „Mitumfassen“ definiert. Was bedeutet der Begriff „Mitumfassen“? Um diesen Begriff zu erklären, führt Nietzsche einige Beispiele an. Wenn z. B. der Rhetor das Wort „Segel“ statt „Schiff“ sagt oder wenn er das Wort „Welle“ statt „Meer“ sagt, dann spricht man von einer Synekdoche, da „ein Mitumfassen“ eintritt.³³⁷

Der zweite Tropus, den Nietzsche in der *Darstellung der antiken Rhetorik* untersucht, ist die Metonymie. Die Metonymie wird als

³³⁵ Vgl. DR, KGW II 2, 425-426. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 370, S. 371, S. 380.

³³⁶ Vgl. Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 381. Vgl. DR, KGW II 2, 425-426.

³³⁷ Vgl. Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7: „In diesem Sinne sagen wir „Segel“ statt „Schiff“, „Welle“ statt „Meer“. Dies ist die rhetorische Figur der Synekdoche, die Nietzsche als „Mitumfassen bezeichnet.“

„Vertauschung von Ursache und Wirkung“³³⁸ bezeichnet. Nietzsche führt einige Beispiele an, um die rhetorische Figur der Metonymie zu erklären und zu illustrieren. Wenn der Rhetor das Wort „Schweiß“ für das Wort „Arbeit“ oder das Wort „Zunge“ statt dem Wort „Sprache“ benutzt, so liegt eine Metonymie vor.³³⁹ Das ist ebenso der Fall, wenn jemand einen Trank als „bitter“, ein Essen als „salzig“, einen Stein als „hart“, die Blätter eines Baums als „grün“ oder „gelb“, die Orange als „gelb und süß“ usw. bezeichnet.³⁴⁰ Wenn jemand den Satz „die Kola ist süß“ anstelle des Satzes „sie erregt in uns eine Empfindung der Art“³⁴¹ sagt, dann ist das die Figur der Metonymie.³⁴²

Der Schwerpunkt von Nietzsches Konzeption der Metonymie liegt darin, dass die Wörter „bitter“, „gelb“, „salzig“, „hart“, „grün“, „süß“ usw. nur als subjektive und erfundene Bezeichnungen des Subjekts verstanden werden können, durch die die Menschen, die eine bestimmte Sprache sprechen, solche subjektiven Empfindungen des Subjekts bezeichnen.³⁴³

Die Metapher ist die dritte rhetorische Figur, die Nietzsche in der *Darstellung der antiken Rhetorik* untersucht. Die Metapher schafft die Wörter nicht neu.³⁴⁴ Sie deutet laut Nietzsche die vorhandenen

³³⁸ DR, KGW II 2, S. 427.

³³⁹ Vgl. DR, KGW II 2, S. 427.

³⁴⁰ Vgl. Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7.

³⁴¹ DR, KGW II 2, 427.

³⁴² DR, KGW II 2, S. 427.

³⁴³ Vgl. Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7.

³⁴⁴ Vgl. DR, KGW II 2, 427. Vgl. Ernst Behler, „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7: „Die nächste tropische Figur ist die der Metapher,

Wörter um. Zum Beispiel, wenn der Rhetor bei einem Berg von „Koppe“, „Fuß“ oder „Rücken“ redet, wenn jemand beim Wort γλωσσα von Zunge spricht, „auch Mundstück der Flöte. Μαστός Brust, auch Hügel“.³⁴⁵ Die Metapher kann auch eine „Übertragung von Raum auf die Zeit“ bezeichnen. Man kann eine solche Übertragung, von der Nietzsche redet, im Ausdruck „zu Hause“ finden. Wichtig ist: Nietzsche versteht den Begriff der Metapher als eine Art der Umdeutung und Interpretation des Menschen; durch die Metapher führen die Menschen einen Interpretations- und Auslegungsprozess einer Sache oder eines Sachverhalts durch.³⁴⁶

Was bedeutet der Begriff der Metapher beim jungen Nietzsche? Wie Alexander Aichele³⁴⁷ in seinem Buch *Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche* nachgewiesen hat, ist die Definition der Metapher, die Aristoteles in der *Poetik*³⁴⁸ bietet, von Bedeutung für die Definition Nietzsches:

“Es ist die Metapher, die Nietzsche als ursprünglich sprachbildendes Verfahren auszeichnet, und zwar zunächst im aristotelischen Sinne einer Übertragung des eigentlich Gemeinten in eine davon unterschiedene Vorstellung. Diese Übertragung geschieht bei Aristoteles innerhalb der Sprache: ein bekanntes Wort bzw. eine

die keine neuen Wörter schafft, sondern den bereits existierenden eine neue Bedeutung verleiht. Die Metapher ist auch wirksam bei der Bezeichnung des Geschlechts, denn „das Genus im grammatischen Sinn ist ein Luxus der Sprache und reine Metapher“. Sodann gibt es auch die „Übertragung von Raum auf die Zeit“, wie die Figur „zu Hause“.“

³⁴⁵ DR, KGW II 2, 427.

³⁴⁶ DR, KGW II 2, S. 427.

³⁴⁷ Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin 2000, S. 142.

³⁴⁸ Aristoteles, *Poetik*, Stuttgart 1994, 1457 b 7-10.

Benennung wird von dem Sachverhalt, den sie repräsentiert, auf einem diesem fremden, anderen angewandt, so daß jene diesen nur „uneigentlich“ benennt.“³⁴⁹

Zweifellos lassen sich diese drei Arten rhetorischer Figuren (die Metonymie, die Synekdoche und die Metapher) nach dem Begriff der Übertragung von Aristoteles in der *Poetik* interpretieren.³⁵⁰ Laut Aristoteles versteht sich der Begriff der Übertragung als eine „Übertragung des eigentlich Gemeinten in eine davon unterschiedene Vorstellung“. Der Begriff der Übertragung ist nicht nur von Bedeutung für die Interpretation der drei verschiedenen Arten rhetorischer Figuren innerhalb der *Darstellung der antiken Rhetorik*, sondern auch, weil er wichtige Ansätze bietet, um die These von Nietzsche in *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zu erklären, dass der Prozess der Bildung und Konstruktion der Wörter ein metaphorischer Prozess ist. Nietzsche charakterisiert die beiden Momente der Bildung der Wörter damit, dass ein Nervenreiz in ein Bild übertragen wird („Erste Metapher“), und dieses Bild in einem Laut nachgeformt wird („Zweite Metapher“).³⁵¹ Diese Charakterisierung ist ein typisches Beispiel von Übertragung, d.h. ein Wort wird vom Sachverhalt, den es repräsentiert, auf einem diesem fremden, anderen angewandt. Diese beiden Momente der Bildung der Wörter werden als Metapher bezeichnet, weil sie eine Übertragung bilden.

³⁴⁹ Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin 2000, S. 142.

³⁵⁰ Vgl. DR, KGW II 2, 443: „Als Bezeichnung für Übertragungen hatten die Griechen zuerst (z.B. Isocrates) μεταφορά, auch Aristoteles. Hermogenes sagt, dass bei den Grammatikern noch μεταφορά heisse, was die Rhetoren τρόπος nannten. Bei den Römern ist tropus angenommen, bei Cicero noch translation immutatio, später auch motus mores modi.“

³⁵¹ Vgl. WL, KSA I, 879.

Außer der Konzeption der Übertragung gibt es noch ein Element, das den Begriff der Metapher definiert. Wie Nietzsche in der *Darstellung der antiken Rhetorik* sagt³⁵², schafft die Metapher die Wörter nicht neu, sondern sie deutet die vorhandenen Wörter um. In dieser Hinsicht versteht sich der Übertragungsprozess von Nervenreiz zu Laut (Wort) (Nervenreiz → Bild → Laut (Wort)) als ein Umdeutungs- und Interpretationsprozess des Menschen.³⁵³ In Bezug auf die Konzeption der Übertragung und Umdeutung sagt Nietzsche, dass die Metapher als eine Umdeutungs- und Übertragungsoperation des Menschen definiert werden kann und dass diese Operationen sich nach inneren Regeln des Erkenntnis- und Perzeptionsprozess des Subjekts regulieren lassen müssen. Die Sprache ist metaphorisch³⁵⁴, weil sie eine subjektive Interpretation der Dinge und der Sachverhalte ist.

³⁵² Vgl. DR, KGW II 2, 427.

³⁵³ Vgl. WL, KSA I, 881. Siehe auch ebd., S. 885: „Wie wenig gleicht dies einem Phantasieerzeugnis: denn wenn es dies wäre, müßte es doch irgendwo den Schein und die Unrealität erraten lassen. Dagegen ist einmal zu sagen: hätten wir noch, jeder für sich, eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze perzipieren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als rot, der andere als blau, hörte ein dritter ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmäßigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjektives Gebilde begreifen“

³⁵⁴ Vgl. DR, KGW II 2, 425. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (237): „Der Mensch als Maaß der Dinge ist ebenfalls der Gedanke der Wissenschaft. Jedes Naturgesetz ist zuletzt eine Summe von anthropomorphischen Relationen. Besonders die Zahl: die Auflöbung aller Gesetze in Vielheiten, ihr Ausdruck in Zahlformen ist eine μεταφορά, wie jemand, der nicht hören kann, die Musik und den Ton nach den Chladnischen

Aufgrund der Beschreibung und Untersuchung der Begriffe der Übertragung und Umdeutung, durch die man Nietzsches Begriff der Metapher innerhalb der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* definieren kann, zeigt sich der willkürliche, fiktive und subjektive Charakter sowohl der Wörter als auch der Bildungsprozesse der Wörter. Um ein Wort zu bilden, bedarf es des Interpretations- und Umdeutungsprozesses des Menschen mit einem subjektiven und individuellen Nervenreiz. Dieser Interpretationsprozess beruht zugleich auf einem subjektiven Nervenreiz.³⁵⁵ Das impliziert, wie Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* betont, dass die Idee einer äußeren Ursache als Prinzip, Fundament und Ursprung unserer Wörter und ihrer Bildungsprozesse falsch und unberechtigt ist:

"Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewißheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre, und nicht nur

Klangfiguren beurtheilen." Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (242): „Ein bestimmter Körper ist gleich so und so viel Relationen. Relationen können nie das Wesen sein, sonder nur Folgen des Wesens. Das synthetische Urtheil beschreibt ein Ding nach seinen Folgen, d.h. *Wesen* und Folgen werden *identifiziert*, d.h. eine *Metonymie*. Also im Wesen des synthetischen Urtheils liegt eine *Metonymie*." Vgl. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA I, 879.

³⁵⁵ Vgl. Mirko Wischke & Julia Shestakova, „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153, hier: S. 140.

als eine ganz subjektive Reizung! Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Kanon der Gewißheit! (...) Die verschiedenen Sprachen, nebeneinander gestellt, zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen.³⁵⁶

Um die Auffassung, dass die Wörter nur auf subjektiven Bedingungen des Subjekts beruhen und dass sie die Dinge nicht bezeichnen können, zu begründen, führt Nietzsche sowohl in *Darstellung der antiken Rhetorik* als auch in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* einige Argumente an, die sich auf die Wörter „hart“ und „Schlange“ beziehen.

Es gibt keinen Grund zu sagen, dass „hart“ eine objektive Eigenschaft der Dinge ist, z.B. eines Steins, da dieses Wort nur auf einem ganz subjektiven Nervenreiz beruht. Genau dies ist auch beim Wort „Schlange“ der Fall. „Schlange“ bezeichnet nur eine subjektive Interpretation des Menschen. Laut Nietzsche trifft die Bezeichnung ‚Schlange‘ „nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen“.³⁵⁷ Wenn jemand sagt, dass das Wort „Schlange“ ein äußeres Ding bezeichnen kann und dass diese Bezeichnung eine objektive Qualität dieses Dinges bezeichnet, dann macht er nichts als eine unberechtigte und willkürliche Interpretation der Welt. Darüber schreibt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:

„Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche

³⁵⁶ WL, KSA I, 878.

³⁵⁷ WL, KSA I, 878. Vgl. DR, KGW II 2, 427.

willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!³⁵⁸

Nach der Untersuchung der Bildungsprozesse der Wörter untersucht Nietzsche die Natur und die Bildungsprozesse eines weiteren wesentlichen Elements der Sprache: die Begriffe.³⁵⁹ Wie in der Untersuchung der Wörter argumentiert Nietzsche auch an dieser Stelle dafür, dass die Begriffe, die eine höhere Entwicklungsstufe der Sprache repräsentieren, einen metaphorischen und interpretativen Charakter haben. Die Begriffe sind Metaphern, ein willkürlich subjektives Resultat eines Metaphorisierungsprozesses des Menschen.³⁶⁰ Der Schwerpunkt der Ansicht von Nietzsche besteht hierbei darin, dass die Begriffe nur Perspektiven eines Subjekts sind.

4.12. Bildung des zweiten Hauptelements der Sprache.

Die Begriffe als metaphorische und künstlerische Produkte

In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt Nietzsche:

³⁵⁸ WL, KSA I, 878.

³⁵⁹ Vgl. WL, KSA I, 879-880.

³⁶⁰ Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die Philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 55-85. Vgl. Andrea Orsucci, „Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.) *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 193-208, hier: S. 200.

„Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, daß heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. (...) Wir nennen einen Menschen ehrlich. Warum hat er heute so ehrlich gehandelt? fragen wir. Unsere Antwort pflegt zu lauten: seiner Ehrlichkeit wegen. Die Ehrlichkeit! Das heißt wieder: das Blatt ist die Ursache der Blätter. Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlichkeit hieße, wohl aber von zahlreichen individualisierten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen; zuletzt formulieren wir aus ihnen eine *qualitas occulta* mit dem Namen: „die Ehrlichkeit“.“³⁶¹

Es gibt keinen wesentlichen und qualitativen Unterschied, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen Wörtern und Begriffen. Ein Wort kann ein Begriff werden, insofern „es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, daß heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß“³⁶², d.h. insofern das Wort nicht nur für ein einziges und individualisiertes Urerlebnis steht, sondern für zahllose Fälle. Hier geht es um einen Generalisierungsprozess: Ein Wort wird zum Begriff, indem sich das Wort generalisiert. Begriffe sind das Resultat einer Generalisierung bzw. Universalisierung. Laut Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* setzen die

³⁶¹ WL, KSA I, 879.

³⁶² WL, KSA I, 879.

Generalisierungsprozesse das gleich, was ganz verschieden ist.³⁶³
Um diese These zu illustrieren und zu begründen, betrachtet Nietzsche den Begriff „Blatt“:

„So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das „Blatt“ wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre.“³⁶⁴

Wie Nietzsche darlegt, sind die Blätter der Bäume voneinander verschieden: Verschiedene Blätter haben zweifellos eine verschiedene Farbe, Größe, Textur, Form usw. Jedoch bezeichnen die Menschen, die eine bestimmte Sprache sprechen, alle Blätter der Bäume mit einer einzigen und gleichen Bezeichnung, als ob alle Blätter identisch wären.³⁶⁵ Genau dies ist auch bei dem Begriff „Hund“ der Fall. Ein mexikanischer Chihuahua und ein japanischer

³⁶³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (236):
„Das Erkennen, ganz streng genommen, hat nur die Form der Tautologie und ist leer. Jede uns fördernde Erkenntniß ist ein *Identifizieren des Nichtgleichen*, des Ähnlichen, d.h. ist wesentlich unlogisch. Wir gewinnen einen Begriff nur auf diesem Wege und thun nachher, als ob der Begriff „Mensch“ etwas Thatsächliches wäre, während er doch nur durch Fallenlassen aller individuellen Züge von uns gebildet ist. Wir setzen voraus, daß die Natur nach einem solchen Begriff verfare: hier ist aber einmal die natur und sodann der Begriff anthropomorphisch.“

³⁶⁴ WL, KSA I, 879.

³⁶⁵ Vgl. DR, KGW II 2, 427.

Akita sind gänzlich verschieden voneinander. Der japanische Akita ist viel größer und kräftiger als der kleinere mexikanische Chihuahua. Beide Hunde haben eine verschiedene Farbe und eine verschiedene physische Struktur. Kurzum: Der mexikanische Chihuahua und der japanische Akita sehen ganz anders aus. Wenn diese Verschiedenheiten ganz evident sind - so fragt Nietzsche sich in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* – warum gebrauchen die Menschen dann den gleichen Begriff? Warum generalisieren und universalisieren sie die Bezeichnungen der Sprache?³⁶⁶

Nietzsche behauptet, dass die Menschen der Überzeugung sind, dass es ein Urbild (einen Archetypus) gibt, „nach dem alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären“.³⁶⁷ Dieses Urbild wäre die Ursache dafür, dass alle Menschen einen einzigen gleichen Begriff gebrauchen, um verschiedene Dinge, Eigenschaften und Fälle zu bezeichnen. Die Menschen gelangen zu der Überzeugung, dass es ein Urbild des Blatts oder ein Urbild des Hundes oder einen Archetypus der Ehrlichkeit geben muss. Ganz im Gegensatz zu Platon, für den nur die Ideen oder Archetypen als wirkliche und wesentliche Realität gelten, charakterisiert Nietzsche diesen Archetypus als *qualitas occulta*, die die Menschen durch einen unberechtigten und willkürlichen Gleichsetzungsprozess konfigurieren können.³⁶⁸

Auf diese Weise bezeichnet Nietzsche den Bildungsprozess der Begriffe sowie den Bildungsprozess der Wörter als einen Metaphorisierungsprozess. Wie bei den Wörtern sind auch die

³⁶⁶ Vgl. WL, KSA I, 883.

³⁶⁷ Vgl. WL, KSA I, 879.

³⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (236).

Vgl. WL, KSA I, 879.

Operationen der Übertragung und der Umdeutung des Menschen die Ursache und der Ursprung der Begriffe.³⁶⁹ Man kann das Schema, das Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* exponiert hat, folgendermaßen präsentieren: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild“ – das ist die erste Metapher; „das Bild wieder nachgeformt in einem Laut oder in einem Wort“³⁷⁰ – das ist die zweite Metapher; ein Wort übertragen in einen generalisierten oder universalisierten Begriff – das ist schließlich die dritte und letzte Metapher (Nervenreiz → Bild → Laut (oder Wort) → generalisierter oder universalisierter Begriff).

Bisher habe ich zwei Punkte untersucht. Zum einen habe ich Nietzsches Definition des Worts und des Begriffs analysiert und zum anderen habe ich erklärt, worin der Bildungsprozess sowohl der Wörter als auch der Begriffe besteht. Diese beiden Schwerpunkte repräsentieren das zweite Element der Antwort Nietzsches auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache.³⁷¹ Freilich ist noch etwas zu

³⁶⁹ Vgl. WL, KSA I, 882: „Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und daß die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so doch die Großmutter eines jeden Begriffs ist.“

³⁷⁰ WL, KSA I, 879.

³⁷¹ Durch die Analyse der zweiten Komponente der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache kann man die folgenden Fragen beantworten: 1. Wie hat der Erfinder der Sprache ihre Struktur und Regeln konzipiert, 2. welche sind die konstituierten Elemente der Sprache, 3. wie hat der Erfinder der Sprache diese konstituierten Elemente konzipiert, 4. wie hat der Erfinder der Sprache diese Sprachelemente zusammengestellt. Die zentralen und konstituierten Elemente der Sprache sind, wie ich bereits

erklären: die Begriffe der Wahrheit und der Lüge. Es gibt zwei Fragen, auf die ich antworten werde: 1. Was versteht Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* unter dem Begriff der Wahrheit? Für die Antwort auf diese Frage ist die Konzeption Nietzsches von Bedeutung, dass unsere Sprache nur ein metaphorisches und rhetorisches Produkt ist. 2. Worin besteht der Bildungsprozess des Begriffs der Wahrheit? Wie haben die Menschen ihre Konzeption der Wahrheit erfunden und konstituiert?

4.13. Konstituierung und Definition des Begriffs der Wahrheit: Wahrheit als Metapher

In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* stellt Nietzsche die Frage nach dem Begriff der Wahrheit, auf die er folgende Antwort bietet:

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.“³⁷²

In den vorherigen Abschnitten meiner Arbeit habe ich bereits den Begriff der Wahrheit bei Nietzsche untersucht. Nietzsche hatte für die These argumentiert, dass die Wahrheit eine von den Menschen

gesagt habe, die Wörter, die Begriffe, die grammatischen Regeln, der Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge usw.

³⁷² WL, KSA I, 880 – 881.

erfundene Bezeichnung ist, die die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft festlegen und fixieren.³⁷³ Aufgrund dieser Festlegung und Fixierung der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft kann die Wahrheit Allgemeingültigkeit erlangen. Weil die Bezeichnungen der Dinge allgemeingültig geworden und kanonisiert worden sind, charakterisieren die Menschen diese Bezeichnungen als wahr und real, als Wahrheit. Wenn im Gegensatz dazu jemand die Bezeichnungen missbraucht, d.h. wenn jemand, um die Dinge oder Sachverhalte zu bezeichnen, die festen Bezeichnungen nicht gebraucht, sondern andere Bezeichnungen, die nicht allgemeingültig sind, verwendet, so haben wir es mit einer Lüge zu tun.³⁷⁴

In der oben zitierten Passage, in der Nietzsche den Begriff der Wahrheit definiert, bestätigt er diese Interpretation des Begriffs der Wahrheit und gibt eine weitere Auskunft, um auf die Frage nach der Natur und den Eigenschaften der Wahrheit zu antworten. Sind sowohl unsere Wörter als auch unsere Begriffe nur Metaphern und Erfindungen der Menschen, so ergibt sich daraus, dass auch die Wahrheit nur eine Summe rhetorischer Figuren und anthropomorpher Relationen ist: „Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen.“³⁷⁵

³⁷³ Vgl. WL, KSA I, 879. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988). S. 369-390, hier: S. 378.

³⁷⁴ Vgl. WL, KSA I, 877.

³⁷⁵ WL, KSA I, 880.

Deshalb versteht Nietzsche die Wahrheit als bloßes Resultat der menschlichen Konventionen.³⁷⁶ Da es Nietzsche nicht um eine reine, folgenlose, unbedingte Wahrheit geht, kann man sagen, dass er in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* für eine Konzeption von Wahrheit als „Wahrheit für“ plädiert, nicht aber für eine Konzeption von Wahrheit als „Wahrheit an sich“³⁷⁷, d.h. für eine Konzeption der Wahrheit als „relative Wahrheit“, aber nicht als „absolute Wahrheit“. Die Wahrheit an sich oder die Wahrheit als Ding an sich im Sinne einer absoluten Wahrheit ist für die Menschen etwas unfassbares und unzugängliches.³⁷⁸ Darüber schreibt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:

„Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe.“³⁷⁹

³⁷⁶ Vgl. WL, KSA I, 881.

³⁷⁷ Vgl. WL, KSA I, 883: „Wenn ich die Definition des Säugetiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kamels: "siehe, ein Säugetier", so wird damit eine Wahrheit zwar ans Licht gebracht, aber sie ist von begrenztem Werte, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der "wahr an sich", wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen, er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich bestenfalls das Gefühl einer Assimilation.“

³⁷⁸ Vgl. DR, KGW II 2, 426.

³⁷⁹ WL, KSA I, 879

Im Gegensatz zur Auffassung einer unbedingten Wahrheit vertritt Nietzsche die Ansicht, dass die Wahrheit nur eine anthropomorphe ist. Aus diesem Grund sagt Nietzsche, dass der Begriff der Wahrheit als „Wahrheit an sich“ unsere menschlichen Erkenntnisgrenzen überschreitet.³⁸⁰ Daraus würde sich laut Nietzsche ergeben, dass man die Konzeption einer Wahrheit an sich ablehnen muss.

4.14. Die Beziehung zwischen Sprache, Kunst und Rhetorik in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches

Bisher ist klar geworden, dass sich die Wörter, die Begriffe und die Vorstellung der Wahrheit als das metaphorische Produkt eines Interpretations- und Schaffensprozesses des Menschen verstehen lassen. Nietzsche behauptet in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, dass die Sprache als das Werk künstlerischer und dichtender Prozesse des Menschen charakterisiert werden kann. Bei dieser These geht es um ein wichtiges Verhältnis innerhalb der Philosophie Nietzsches, nicht nur in der frühen Phase seines Denkens, sondern auch später: Die Beziehung zwischen Kunst und Sprache.³⁸¹ Sowohl die Kunst als auch die Sprache haben laut Nietzsche ein schaffendes und dichtendes Prinzip. Darin besteht die Ähnlichkeit von Kunst und Sprache.³⁸²

³⁸⁰ Vgl. WL, KSA I, 883.

³⁸¹ Diese Relation von Sprache und Kunst ist eines der zentralen Themen des zweiten Abschnitts der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Vgl. WL, KSA I, 886-890.

³⁸² Vgl. WL, KSA I, 883. Vgl. Hans Gerald Hödl, *Nietzsches frühe Sprachkritik*, Wien 1997, S. 148. Vgl. Carsten Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart/Weimar 1996, S. 416.

Um diese Auffassung Nietzsches zu erklären, sind zwei Fragen, zu beantworten: 1. Was bedeutet der Begriff der Kunst innerhalb dieses argumentativen Kontexts? 2. Welche Beziehungen haben Sprache und Kunst? Nicht nur in der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, sondern auch in der Baseler Vorlesung *Darstellung der antiken Rhetorik* unterbreitet der junge Nietzsche Denkelemente, mit denen diese beiden Fragen zu beantworten sind. Ich beziehe mich besonders auf Nietzsches *Darstellung der antiken Rhetorik*.

In dieser Schrift argumentiert Nietzsche für eine These, die er auch in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* formuliert hat. Wie ich bereits betont habe, bezieht Nietzsche die Sprache in besonderer Weise auf die Kunst der Rhetorik. Die Sprache versteht Nietzsche als eine Art rhetorischer Kunst. Wenn die Sprache eine rhetorische Kunst ist, wie Nietzsche wörtlich und deutlich in der *Darstellung der antiken Rhetorik* darlegt³⁸³, so muss der Mensch als Erfinder der Sprache als Rhetor bezeichnet werden. In seiner Schrift *Darstellung der antiken Rhetorik* behauptet Nietzsche von der Sprache:

„Es giebt gar keine unrhetorische „Natürlichkeit“ der Sprache, an die man appellieren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten die Kraft, welche Aristot. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. das Wesen der Sprache: diese bezieht sich, ebenso wenig wie die Rhetorik, auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Ahnname auf andere übertragen. Der sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge (...) Nicht die Dinge treten ins bewußtsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen das

³⁸³ Vgl. DR, KGW II 2, 425-426. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (215).

πιθανόν. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfasst (...) Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein Merkmal auf. Das ist der erste Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine δόξα, keine επιστήμη übertragen.“³⁸⁴

In dieser Passage argumentiert Nietzsche nämlich dafür, dass die Sprache das Produkt der Rhetorikkunst ist. Deshalb könne man an keine unrhetorische „Natürlichkeit“ der Sprache appellieren: Das Wesen und die Natur der Sprache ist rhetorisch und künstlerisch. Aus diesem Grund sucht der schaffende dichtende rhetorische Künstler keine επιστήμη, sondern lediglich eine δόξα zu übertragen.³⁸⁵ Laut Nietzsche beruht die Sprache als eine Rhetorikkunst, die keine επιστήμη, sondern eine δόξα übertragen will, auf den Regeln der Überredung (πειθειν)³⁸⁶ eines bestimmten Publikums. Das heißt: Die Sprache kann ihren eigenen und zentralen Zweck insofern erreichen, als sie ein bestimmtes Publikum überzeugen kann.

Es gibt ein Verhältnis zwischen Nietzsches zentralen Sprachauffassungen und den Thesen und Formulierungen der antiken griechischen Rhetoriker. Dieser Vergleich zwischen der Rhetorikkunst, für die Nietzsche plädiert, und der antiken griechischen Rhetorik bildet einen guten Weg, um meine genannte Auffassung deutlich zu machen und zu begründen. Wie die Kritik von Platon (*Gorgias*, *Protagoras*, usw.) an den antiken griechischen

³⁸⁴ DR, KGW II 2, 426.

³⁸⁵ Vgl. Ernst Behler „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7. Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 370.

³⁸⁶ Vgl. DR, KGW II 2, 426.

Rhetorikern zeigt, hat sich die antike Rhetorik, deren wichtigste Figuren laut Platon Protagoras und Gorgias waren, für eine ehrliche und uneigennützig Suche nach der Wahrheit nicht interessiert. Die antiken Rhetoriker versuchten vielmehr, durch ihre Überredungskraft ein Publikum zu überreden. Der Rhetoriker suchte immer durch diese Überredungskraft eine bestimmte These plausibel zu machen. Ob diese These wahr oder falsch war, spielte keine wichtige Rolle für den antiken Rhetoriker. Wie Platon erwähnt, war der Rhetoriker in der Lage, bei verschiedenen Themen überzeugend mitzudiskutieren: Medizin, Politik, Militärstrategie, Wissenschaft usw.³⁸⁷ Der Zweck der Rede des Rhetorikers bestand darin, andere Rhetoriker zu besiegen. Für den Rhetoriker und seine Überredungsstrategie ist die Sprache von besonderer Bedeutung und von besonderem Interesse, weil sie als Hauptinstrument, als Hauptmittel des Rhetorikers gilt, um bei den Streitgesprächen zu siegen. Wie bei den antiken griechischen Rhetorikern bildet auch laut Nietzsche die Sprache ein Instrument zur Erlangung eines Zwecks: bei Streitgesprächen den Sieg davon zu tragen.

Der rhetorische Künstler erfindet Wörter, Begriffe und die Konzeptionen der Wahrheit und der Lüge. Die rhetorische Kunst besteht laut Nietzsche darin, andere Menschen zu überreden bzw. zu überzeugen, dass die dargelegten Begriffe und Wörter wahr und richtig sind. Auf diese Weise können Wörter und Begriffe durch die rednerische Kraft des rhetorischen Künstlers allgemeingültig und verbindlich werden, d.h. durch seine Überredungskunst ist der Mensch in der Lage, die Bedeutung der Wörter und Begriffe zu fixieren und festzulegen.

³⁸⁷ Vgl. Ernst Behler „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 9.

Ebenso wie die antiken griechischen Rhetoriker hat die Rhetorikkunst des Erfinders der Sprache bei Nietzsche nichts mit einer „Wahrheit an sich“ zu tun: Die Interpretationen und Metaphorisierungsprozesse des rhetorischen Künstlers haben nur einen eigennützigen Zweck, und zwar den der Fixierung und Festlegung von Begriffen und Wörtern. In diesem Sinne spielt nicht nur eine „Wahrheit an sich“ keine Rolle für den rhetorischen Künstler. Vielmehr wäre eine solche Wahrheit, sofern sie existieren und für die Menschen zugänglich sein sollte, dem rhetorischen Künstler schädlich, da sie zeigen würde, wie falsch, willkürlich, fiktiv und eigennützig die rhetorischen Interpretationen, Wortbildungen und Begriffe sind, mit einem Wort: Wie unberechtigt die Sprache ist.³⁸⁸

Als rhetorische Kunst erzeugt die Sprache laut Nietzsche ein großes Kunstwerk: den großen Bau der Begriffe, den Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* charakterisiert:

„Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist.“³⁸⁹

Das Kunstwerk der Sprache ist dergestalt das Fundament aller Zivilisation und Gesellschaft geworden. Auf dem Bau der Begriffe beruhen alle Kultur- und Geistesformen einer Gesellschaft von Menschen³⁹⁰: Wissenschaft, Philosophie, Politikwissenschaften,

³⁸⁸ WL, KSA I, 878.

³⁸⁹ WL, KSA I, 882.

³⁹⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (229): „In der politischen Gesellschaft ist eine feste Übereinkunft nötig,

Mathematik usw. brauchen die Wörter, die Begriffe und die anderen Elemente der Sprache, um Theorien und Methoden zu formen. Aufgrund der Bedeutung der Sprache für die Gesellschaft und für die Entwicklung der Wissenschaften glaubt Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, dass der Mensch als Rhetoriker sich als ein „Baugenie“ bezeichnen lässt. Der Mensch als Rhetoriker ist der größte und wichtigste aller Künstler, wie Nietzsche erwähnt:

„Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes gelingt: - freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muß es ein Bau wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von jedem Winde auseinandergeblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solchermaßen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabrizieren muß.“³⁹¹

Die Resultate der bisherigen Diskussion sind sehr hilfreich, um die zentralen Komponenten des zweiten Teils der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache deutlich zu machen. Diese zweite Antwort lautet: Auf der einen Seite erfindet der Mensch als rhetorischer Künstler durch Metaphorisierung- und Interpretationsprozesse die Hauptelemente der Sprache bzw. die

sie ist auf den usuellen Gebrauch von Metaphern gegründet. Jeder ungewöhnliche regt sie auf, ja vernichtet sie. Also jedes Wort so brauchen, wie es die Masse braucht, ist politische Convenienz und Moral. *Wahr* sein heißt nur nicht abweichen vom usuellen Sinn der Dinge.“

³⁹¹ WL, KSA I, 880.

Wörter, die Begriffe und die „Wahrheiten“.³⁹² Auf der anderen Seite kann der rhetorische Künstler durch seine künstlerischen Kräfte andere Menschen in der Überzeugung bestärken, dass die Sprache als allgemeingültig bezeichnet werden muss, d.h. als Kanon der Gesellschaft und des sozialen Lebens.³⁹³ Auf diese Weise lässt sich die Sprache als hilfreichstes Instrument oder Mittel zur Bildung, Erhaltung und Konsolidierung sowohl des Individuums als auch der Gesellschaften von Menschen verstehen.³⁹⁴ In dieser Hinsicht kann man sagen: Der Ursprung der Sprache besteht in den schöpferischen Kräften eines Subjekts. Das Subjekt und seine kunstvollen Dichtungsprozesse konstituieren das zweite Element der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Nietzsche hat wesentliche Komponenten der Idee eines dichtenden Subjekts als Erfinder der Sprache von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* übernommen hat. Im nächsten Abschnitt meiner Untersuchung begründe ich diese Auffassung.

4.15. Friedrich Albert Langes Einfluss auf den Begriff der Kunst und Dichtung von Nietzsche

Wie die Nietzsche-Forschung in den letzten Jahren nachgewiesen hat³⁹⁵, hat Nietzsche zentrale Überlegungen und

³⁹² Vgl. DR, KGW II 2, 425-427.

³⁹³ Vgl. WL, KSA I, 873.

³⁹⁴ Vgl. WL, KSA I, 883.

³⁹⁵ Vgl. Ernst Behler „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW“, in: *Nietzsche Studien* 27 (1998), S. 1-12, hier: S. 7: „Dies gesamte Argument, einschließlich der Beispiele, ist von Gerber entlehnt.“ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in:

sprachphilosophische Formulierungen von Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* übernommen hat, um seine eigene Theorie der Bildungsprozesse der Wörter und Begriffe zu formulieren und zu begründen. Laut Gerber sind 1. die Wörter und Begriffe Tropen oder rhetorische Figuren³⁹⁶, deren Prinzip und Fundament anthropomorph ist.³⁹⁷ In *Die Sprache als Kunst* formuliert er 2. die Behauptung, dass die Tropen ein Produkt der Kunst sind³⁹⁸, d.h. als dichtender Künstler erfindet der Mensch die tropischen Figuren der Sprache.³⁹⁹ Gerber geht 3. von der Annahme aus, dass die Menschen den konventionellen und sozialen Charakter der Sprache vergessen.

In Beziehung auf die vorherigen drei Punkte besitzt für Gerber in *Die Philosophie als Kunst* die Sprache einen metaphorischen und

Nietzsche Studien 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 381. Vgl. Thomas Fries und Glen Most, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 17-46, hier: S. 23. Tilman Borsche, „Natur-Sprache. Herder, Humboldt, Nietzsche“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 112-130, hier: 113.

³⁹⁶ Vgl. Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 333: „Wir stellen folgenden Satz an die Spitze: *Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen. Wie der Ursprung des Wortes ein künstlerischer war, so verändert es auch seine Bedeutung wesentlich nur durch künstlerische Intuition „Eigentliche Worte“ d.h. Prosa giebt es in der Sprache nicht.*“ Vgl. DR, KGW II 2, 426.

³⁹⁷ Vgl. Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 76-77.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 333.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 365.

rhetorischen Ursprung.⁴⁰⁰ Aufgrund der großen Ähnlichkeit zwischen den Auffassungen und Formulierungen von Gerber und Nietzsche könnten wir Gerbers *Die Philosophie als Kunst* als eine Hauptquelle der frühen Sprachphilosophie Nietzsches bezeichnen.⁴⁰¹ Ich vertrete hingegen die Auffassung, dass wir Gerbers *Die Philosophie als Kunst* nicht als die Hauptquelle der frühen Sprachphilosophie Nietzsches akzeptieren können. Es gibt einen Grund dafür.

In *Die Sprache als Kunst* stellt Gerber das folgende Schema vor, um den Bildungsprozess der Wörter und Begriffe deutlich zu machen: Ding an sich → Nervenreiz → Empfindung → Laut → Vorstellung → Wurzel → Wort → Begriff.⁴⁰² Das sind die verschiedenen Stufen des Bildungsprozesses von einem Ding an sich zu einem Begriff. Laut diesem Schema beginnen alle Wörter und Begriffe mit einem Ding an sich und beruhen alle Wörter und Begriffe auf diesem Ding an sich. Das Ding an sich repräsentiert innerhalb des erkenntnistheoretischen Schemas von Gerber den ersten Schritt des Bildungsprozesses aller Wörter und Begriffe; das Ding an sich

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 333.

⁴⁰¹ Vgl. Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 369-390, hier: S. 386. Vgl. Thomas Fries/ Glen Most, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 17-46. Vgl. Andrea Orsucci, „Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 193-208.

⁴⁰² Vgl. Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, S. 159.

bezeichnet in Gerbers Darstellung den Ursprung und das Fundament der Wörter und Begriffe. Laut Gerbers Ansicht gibt es somit ein klares Verhältnis zwischen Wort und Ding, da sich Wörter und Begriffe notwendigerweise auf Dinge beziehen. Laut Gerber könnte man sogar sagen, dass Wörter und Begriffe in der Lage wären, das wahre Wesen der Dinge zu bezeichnen. Zumindest wird das nicht ausgeschlossen. Der junge Nietzsche kann diese Formulierung sowie dieses Schema der Bildungsprozesse der Wörter und Begriffe von Gerber so nicht akzeptieren und annehmen.

Denn laut Nietzsche beginnt der Bildungsprozess aller Wörter und Begriffe mit einem Nervenreiz und nicht mit einem Ding (an sich). Dieser Unterschied zwischen den Positionen von Gerber und Nietzsche ist von zentraler Bedeutung. Wenn Nietzsche die Auffassungen von Gerbers *Die Philosophie als Kunst* annehmen würde, so wäre seine Theorie hoffnungslos widersprüchlich und seine Kritik an dem Wahrheitsbegriff der Metaphysik wäre ferner inkonsistent.⁴⁰³ In diesem Sinne muss man die theoretischen Auffassungen von Gerbers *Die Sprache als Kunst* als die Hauptquelle der frühen Sprachauffassungen von Nietzsche ablehnen. Demgegenüber bietet Langes *Geschichte des Materialismus* eine bessere Lösung dieser Problematik.

Lange entwickelt in der *Geschichte des Materialismus* keine Sprachtheorie.⁴⁰⁴ Lange bietet auch keine Antwort auf die Frage

⁴⁰³ Vgl. Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin 2000, S. 143.

⁴⁰⁴ Zur Betrachtung Langes der Sprache siehe: Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 84. Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 138.

nach dem Ursprung der Sprache. Wenn dem so ist, warum muss Langes Denken als eine der historisch-philosophischen Hauptquellen der frühen Sprachphilosophie Nietzsches gelten? Warum repräsentiert der Begriff der Organisation von Lange das zweite zentrale Element von Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache? Das heißt: Warum gilt Lange als Hauptquelle von Nietzsches Konzeption eines rhetorischen schaffenden Künstlers, der die Sprache erfindet und konstituiert? Langes *Geschichte des Materialismus* bietet die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien, durch die Nietzsche die Hauptkomponenten seines frühen sprachphilosophischen Denkens entwickeln kann.

Wie ich bereits erwähnt habe, behauptet Nietzsche in Texten wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, *Darstellung der antiken Rhetorik* und „Über den Begriff des Organischen seit Kant“, dass der Intellekt ein menschliches Produkt ist⁴⁰⁵ und dass er nur ein subjektives Instrument der Menschen ist, das sie in die Lage versetzt, die Welt zu deuten und auszulegen.⁴⁰⁶

Der Begriff der Organisation, den Lange in seinem Werk *Geschichte des Materialismus* untersucht, verbindet sich mit dieser Konzeption des Intellekts, die Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften vorstellt. Darüber schreibt er in einem Brief 1866 an seinen Freund Carl von Gerdorff:

⁴⁰⁵ Vgl. WL, KSA I, 876. Vgl. DR, KGW II 2, 425-426. Friedrich Nietzsche, „Über den Begriff des Organischen seit Kant“, in: Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988, S. 263.

⁴⁰⁶ Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*, Berlin/New York 1994, S. 45-47.

“Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden (...) Sätzen zusammengefasst: 1) Die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. 2) Unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes.“⁴⁰⁷

In diesem Brief legt Nietzsche die Hauptauffassungen und Hauptkonklusionen der Philosophie von Lange dar. Ebenso beschäftigt sich Nietzsche in diesem Brief mit dem Begriff der Organisation, den Lange in der *Geschichte des Materialismus* untersucht hat. In seinem Hauptwerk geht Lange von der These aus, dass unsere Erkenntnis und Perzeption äußerer Gegenstände nur ein Resultat und eine Konstruktion der inneren Organisation des Menschen sind.⁴⁰⁸ Die Menschen erzeugen Vorstellungen, durch die sie ein Bild der Realität bilden können, d.h. eine Perspektive auf die Wirklichkeit haben. Außerdem argumentiert Lange im dritten Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane“ der *Geschichte des Materialismus* dafür, dass auch die Sinnesorgane der Menschen ein bloßes Resultat der Organisation des Subjekts sind, weil sie eine funktionale und notwendige Komponente sind.⁴⁰⁹ Da sowohl die Vorstellungen des Menschen als auch seine Sinnesorgane das Resultat der inneren Strukturierung des Subjekts sind, ergibt sich daraus laut Lange, dass unsere Sinnenwelt nur „das Produkt unsrer Organisation“ ist.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Friedrich Nietzsche, Brief vom November 1866, KGB I/2, 184.

Vgl. dazu Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. S. 236-253, hier: S. 236.

⁴⁰⁸ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 853.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 868.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 864.

Die Ähnlichkeit zwischen den Formulierungen und Auffassungen von Langes *Geschichte des Materialismus* und Nietzsches frühen sprachphilosophischen Schriften ist in Bezug auf die vorherigen Argumente evident.⁴¹¹ Wie lange denkt Nietzsche, dass die menschliche Perzeption und Erkenntnis eine menschliche Erfindung und Konstruktion darstellt, die auf der Konfiguration, den Regeln und den inneren Strukturen der Menschen beruhen. Menschliche Perzeption und Erkenntnis der Welt verstehen sich aus diesem Grund für Nietzsche als Interpretation und Perspektive, die weder eine objektive und reale Grundlage noch ein notwendiges Verhältnis zur Wirklichkeit haben können.

Sowohl Nietzsches Kritik an der Konzeption des Intellekts als auch seine Auffassung, dass der Intellekt eine subjektive Erfindung des Menschen ist, beruhen auf der Idee, dass die Menschen in der Lage sind, eine Interpretation der Wirklichkeit zu bilden.⁴¹² Diese Kritik des jungen Nietzsche und seine eigene Konzeption des Intellekts verbinden sich mit Langes Begriff der Organisation, den er in der *Geschichte des Materialismus* thematisiert und an den wir soeben erinnert haben.⁴¹³ Man kann deshalb behaupten, dass dieser Begriff der Organisation eine der erkenntnistheoretischen Hauptquellen und Hauptgrundlagen der Auffassung des Intellekts ist, wie sie Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften exponiert hat.

⁴¹¹ Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 239.

⁴¹² Vgl. Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 107.

⁴¹³ Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 239.

Lange behauptet, dass die Kognitions- und Perzeptionsmechanismen des Menschen nicht in der Lage sind, ein Ding an sich wahrzunehmen und zu erkennen. Der Begriff des Dinges an sich spielt keine Rolle innerhalb der menschlichen Interpretation und Erkenntnis der Wirklichkeit. Langes Betrachtung und Darstellung des Begriffs des Dinges an sich ist von Bedeutung und Interesse für die Entwicklung des Begriffs der Sprache von Nietzsche, wie ich im Folgenden zeigen werde.

In Texten wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* und *Darstellung der antiken Rhetorik* behauptet Nietzsche, dass die Bedeutung der Wörter und der Begriffe der Sprache sowie die Konzeption der Wahrheit des Menschen nur einen fiktiven Charakter haben.⁴¹⁴ Jedoch können sich diese Wörter und Begriffe universalisieren und generalisieren, wobei sie kanonische und festgelegte Formen und Strukturen einer bestimmten Gesellschaft der Menschen bilden können.⁴¹⁵ Damit Wörter und Begriffe dies werden können, ist eine notwendige Bedingung, eine *conditio sine qua non*, zu erfüllen. Diese Bedingung lautet: Die willkürlich subjektive Bedeutung der Wörter und Begriffe muss von den Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft akzeptiert werden. Die Gültigkeit der Sprache beruht auf der Akzeptanz einer bestimmten Gesellschaft.⁴¹⁶ Daraus geht für Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* und anderen frühen Schriften hervor, dass der Ursprung der Sprache sich in der Konvention befindet.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Vgl. WL, KSA I, 879-881.

⁴¹⁵ Vgl. WL, KSA I, 877-878.

⁴¹⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (175).

⁴¹⁷ Vgl. WL, KSA I, 881. Vgl. DR, KGW II 2, 426. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Vorlesungen über lateinische Grammatik* (VG), KGW II 2, 187-188.

Nietzsches Auffassung, dass die Sprache nichts mit dem wahren Wesen der Dinge zu tun hat, findet ihre erkenntnistheoretische Quelle und Grundlage in Langes zentralen Formulierungen und Konzeptionen. Anders ausgedrückt: Die in der *Geschichte des Materialismus* entwickelte Erkenntnistheorie, repräsentiert die erkenntnistheoretische Basis, auf der die Grundstufen der sprachphilosophischen Theorie des jungen Nietzsches basieren.

4.16. Friedrich Albert Langes Konzeption der Dichtung: Eine neue Perspektive der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung

Wenngleich Lange in der *Geschichte des Materialismus*, insbesondere im Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane“, einige der Hauptpositionen der kritisch-transzendentalen Philosophie Kants übernimmt, insbesondere den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, gibt es wichtige Auffassungen innerhalb von Langes Denkens, die sich von Kant deutlich unterscheiden und Kants Philosophie widersprechen könnten. Es handelt sich um einige Thesen, die Lange im Kapitel „Der Standpunkt des Ideals“ der *Geschichte des Materialismus* entwickelt hat. Die Hauptauffassung, für die Lange im genannten Kapitel plädiert, enthält die zentralen Komponenten des zweiten Elements von Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache, d.h. die Konzeption des Menschen als eines rhetorisch schaffendes Künstlers.

Laut Kant sind die inneren Strukturen des Menschen, die die menschlichen Erkenntnisprozesse ermöglichen, notwendig, d.i. die Formen der Sinnlichkeit a priori: die reinen Anschauungen Raum

und Zeit⁴¹⁸ und die reinen Begriffe des Verstandes sind notwendige und wesentliche Strukturen der inneren Natur des Menschen; die Formen der Sinnlichkeit a priori und die reinen Begriffe des Verstandes sind die Bedingungen der Möglichkeit von menschlicher Erfahrung. Diese Strukturen der Sinnlichkeit und des Verstandes sind ferner allgemein und universal für jeden Menschen. Deshalb lassen sich sowohl die Formen der Sinnlichkeit a priori als auch die reinen Begriffe des Verstandes als allgemeingültig bezeichnen und nicht als relative Formen, die nur für ein Subjekt gelten.

Im Gegensatz zu dieser These denkt Lange, dass die Theoretisierungen und Formulierungen sowohl der Naturwissenschaften als auch der Geisteswissenschaften auf einem Prozess künstlerischer Dichtung beruhen.⁴¹⁹ Alle Theoretisierung stammt aus der Kunst. Der Schwerpunkt der Auffassung von Lange besteht darin, dass jegliche Formulierung, Theoretisierung und

⁴¹⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A31: „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst kann nicht aufgehoben werden.“ Vgl. Immanuel Kant, ebd., A24: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.“

⁴¹⁹ Vgl. Friedrich Albert Lange, GM, S. 982-983.

Erklärung der Natur- und Geisteswissenschaften nicht mehr und nicht weniger als ein subjektives Produkt bzw. eine subjektive Erfindung des Menschen sind.⁴²⁰ Aus diesem Grund bilden alle Formulierung, Theoretisierung und Erklärung eine Interpretation und Perspektive der Wirklichkeit. Mit einem Wort: Die Menschen erfinden und entwickeln theoretische Modelle, durch die sie die Realität zu interpretieren versuchen.

Da diese theoretischen Modelle keine objektive Basis und kein Verhältnis zu den Dingen haben, haben sie nur einen fiktiven und illusorischen Charakter⁴²¹, ebenso wie die Kunstwerke, wie Lange in der *Geschichte des Materialismus* erwähnt, keine objektive Wahrheit zu finden versuchen. Laut Lange sind die Aufgabe und der Zweck der Kunst und des Kunstwerkes nicht die Suche nach einer Erklärung oder Beschreibung der wahren Realität, sondern vielmehr die Erfindung und Konstruktion einer neuen Realität, einer neuen Welt: Die Aufgabe und der Zweck der Kunst besteht in der Erfindung einer neuen Perspektive und Interpretation der Wirklichkeit. Alle Theorien und Formulierungen der Physik, der Chemie, der Philosophie usw. sind auf diese Weise künstlerisch schaffende Formen, da sie eine neue Perspektive und Interpretation der Welt schaffen können.

Langes Kunstauffassung ist von Bedeutung für die Diskussion über eine wichtige und wesentliche These der kritisch-transzendentalen Philosophie Kants, die ich bereits untersucht habe, und zwar die Kantische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung. Wie Lange behauptet, ist davon auszugehen, dass es sich um eine Illusion, Fiktion und Willkür handelt, wenn jegliche Theoretisierung und Formulierung eine Interpretation von Realität ist. Ist alle

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 982.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 982.

Theorie, durch die die Menschen die Welt zu interpretieren versuchen, ein Produkt künstlerischer Dichtung, so ergibt sich daraus, dass auch der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht mehr als eine fiktive Erfindung von Kant ist⁴²², um die Erkenntnisprozesse des Menschen zu erklären. Mit anderen Worten: Ein methodologisches Instrument der kritisch-transzendentalen Philosophie Kants.

Da der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nur eine methodologische Erfindung der Philosophie Kants ist, kann man nicht behaupten, dass es Dinge an sich oder Erscheinungen gibt: Dinge an sich und Erscheinungen sind keine Strukturen der Realität.⁴²³ Anders gesagt: Die Auffassung, dass es eine wahre und eine scheinbare Welt gibt – eine These, für die nicht nur Kant, sondern auch antike griechische Philosophen (z.B. Platon und Parmenides) argumentiert haben – besitzt laut Nietzsche kein Fundament.

Langes Untersuchung der Kunst im Allgemeinen und der künstlerischen Dichtung im Besonderen spielt eine zentrale Rolle in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches, der wie lange für die These argumentiert, dass die Sprache das Resultat eines künstlerischen Prozesses ist.⁴²⁴ In Schriften wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* und *Darstellung der antiken Rhetorik* behauptet Nietzsche, dass die Hauptelemente der Sprache einen tropischen und rhetorischen Charakter und Ursprung haben.⁴²⁵

⁴²² Vgl. Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), S. 236-253, hier: S. 245.

⁴²³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (153).

⁴²⁴ Vgl. WL, KSA I, 880-881. Vgl. DR, KGW II 2, 426.

⁴²⁵ Vgl. DR, KGW II 2, 426-427.

Aufgrund meiner Interpretation des Begriffs der Metapher in Nietzsches frühen sprachphilosophischen Schriften kann man sagen, dass der Erfindungsprozess der Wörter und Begriffe als Metaphorisierungsprozess⁴²⁶ sich laut Nietzsche als Interpretationsprozess von Fiktionen und Illusionen charakterisieren lässt.⁴²⁷ Die Sprache, so betont Nietzsche,⁴²⁸ ist deswegen als das subjektive Resultat eines Organismus zu verstehen. Darüber schreibt Nietzsche folgendes:

„– Thatsächlich ist die vorhandene Welt, die uns etwas angeht, von uns *geschaffen* – von uns d.h. von allen organischen Wesen – sie ist ein Erzeugniß des organischen Prozesses, welcher dabei als *produktiv-gestaltend*, werthschaffend scheint. (...) – die Welt des Unbedingten, wenn es existierte, wäre das *Unproduktive*. aber man muß endlich begreifen, daß Existent und Unbedingt widersprechende Prädikate sind.“⁴²⁹

⁴²⁶ Vgl. WL, KSA I, 886: „Alle Gesetzmäßigkeit, die uns im Sternenlauf und im chemischen Prozeß so imponiert, fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so daß wir damit uns selber imponieren. Dabei ergibt sich allerdings, daß jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt, bereits jene Formen voraussetzt, also in ihnen vollzogen wird; nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe konstituiert werden konnte. Dieser ist nämlich eine Nachahmung der Zeit-, Raum- und Zahlenverhältnisse auf dem Boden der Metaphern.“

⁴²⁷ WL, KSA I, 882.

⁴²⁸ WL, KSA I, 883.

⁴²⁹ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1884 – 1885*, KSA 11, 26 (203).

Es scheint, dass Langes These in der *Geschichte des Materialismus*, alle menschliche Theoretisierung und Formulierung der Realität bestehe in einer künstlerischen Dichtung und es gebe somit ein notwendiges und wesentliches Verhältnis zwischen Kunst, Philosophie und Naturwissenschaften, als erkenntnistheoretische Grundlage der frühen sprachphilosophischen Schriften von Nietzsche verstanden werden muss, um dessen Auffassung zu begründen, dass der Mensch als Künstler durch einen Metaphorisierungs- und Interpretationsprozess die Sprache erfindet. Anders gesagt: Langes These, dass unsere Realität nicht mehr und nicht weniger als eine künstlerische Erfindung ist, gilt als eine der Hauptquellen des zweiten Elements von Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Nun gilt es noch ein wichtiges Element der Lange-Rezeption von Nietzsche zu untersuchen. Wie ich bereits erläutert habe, könnte eine der zentralen Thesen von Langes *Geschichte des Materialismus* eine der Hauptformulierungen der kritisch-transzendentalen Philosophie Kants widersprechen, und zwar die, die den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung thematisiert. Lange behauptet, dass dieser Unterschied nicht real und notwendig ist, sondern lediglich eine methodologische Fiktion und Erfindung Kants. Aus diesem Grund würde Langes These die Ablehnung und Eliminierung des Unterschieds zwischen scheinbarer und wahrer Welt, zwischen wahrem Wesen der Dinge und Scheinbarkeit implizieren. So gäbe es laut Lange weder eine wahre Welt noch eine falsche und scheinbare Welt.⁴³⁰ Diese Auffassung hat wichtige

⁴³⁰ Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1974, S. 982. Vgl. Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988, S. 84. Vgl. George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 138.

Implikationen für Nietzsches frühe Philosophie der Sprache, die ich in der Schlussbetrachtung meiner Untersuchung darlegen und erklären werde.

5. SCHLUSSBEMERKUNG

5.1. Der Einfluss von Eduard von Hartmann und Friedrich Lange auf Nietzsches frühe sprachphilosophische Schriften: Der Begriff des Instinkts und der Organisation

In der vorliegenden Untersuchung habe ich die Sprachauffassung von Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften (1868 – 1874) und seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache untersucht. Um diese Untersuchung durchzuführen, habe ich mich mit den historisch-philosophischen Quellen der Sprachphilosophie Nietzsches beschäftigt. Ich habe die Auffassung vertreten, dass Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* und Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* als historisch-philosophische Hauptquellen des frühen Sprachdenkens Nietzsches gelten müssen. Das gilt insbesondere für seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Ich habe gezeigt, dass der Einfluss von Langes Begriff der Organisation und von Hartmanns Begriff des Instinkts auf Nietzsches Denken sehr wichtig ist, und zwar derart, dass viele seiner Formulierungen und Argumentationen direkt und wörtlich von der *Geschichte des Materialismus* und der *Philosophie des Unbewussten* übernommen wurden. Ich habe auch die Ansicht vertreten, dass Nietzsche eine Theorie der Sprache entwickelt. Die These, die ich in meiner Untersuchung zu begründen versucht habe, basiert auf zwei Hauptelementen.

Auf der einen Seite ist die Sprache beim jungen Nietzsche nur ein Instrument des Menschen, um eine Hauptfunktion zu erfüllen: Die

Erhaltung des Lebens sowohl der Individuen als auch einer Gesellschaft von Menschen. Auf der anderen Seite versteht Nietzsche die Sprache als ein künstlerisches, interpretatives und metaphorisches Produkt.

5.2. Nietzsches Auffassung der Sprache in Beziehung auf die Problematik der Distinktion zwischen scheinbarer und wahrer Welt

Die frühe Sprachtheorie Nietzsches lässt sich mit einer zentralen Problematik innerhalb nicht nur der frühen Philosophie Nietzsches, sondern auch innerhalb der späten Phase seines Denkens verbinden. Es geht um die Diskussion der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung oder zwischen scheinbarer und wahrer Welt. Wie erwähnt, plädiert Nietzsche in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* und in anderen philologischen Schriften der Frühzeit für eine Distinktion zwischen wahrer und scheinbarer Welt. Nietzsche nimmt die Existenz eines Dinges an sich oder eines Willens an, das als wahre Wirklichkeit gilt.⁴³¹ Diese wahre Welt steht im Gegensatz zu der scheinbaren Welt, die als falsch, unreal und illusorisch charakterisiert wird.

Wenngleich Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* und anderen Schriften diese metaphysische Distinktion akzeptiert und verteidigt, muss sein Denken als Ablehnung und Überwindung der metaphysischen abendländischen Tradition gelten. Die Ablehnung und Suche nach der Überwindung der abendländischen Metaphysik

⁴³¹ Vgl. Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, S. 1. Vgl. Friedhelm Decher, *Wille zum Leben – Wille zur Macht, Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg und Amsterdam 1984, S. 35.

findet sich in Nietzsches späten Schriften, und zwar sowohl in seinen veröffentlichten Werken als auch in seinem *Nachlass*, den manche Herausgeber *Wille zur Macht* genannt haben. In seinen späten Schriften lehnt Nietzsche die Existenz eines Dinges an sich oder eines Willens à la Schopenhauer ab, d.h. Nietzsche lehnt die Existenz und Möglichkeit einer realen und wahren Welt ab.⁴³² Darüber äußert sich Nietzsche wie folgt:

“Was ist ein Glaube? Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten. Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten notwendig falsch ist: *weil es eine wahre Welt gar nicht gibt*. Also: ein *perspektivischer Schein*, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend *nöthig haben*).“⁴³³ „Die Dinge“ betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer *Regel* es gibt keine Dinge (– das ist unsere Fiktion) sie betragen sich ebenso wenig unter einem Zwang von Nothwendigkeit.“⁴³⁴ „*Es gibt kein Ding ohne andere Dinge* d. h. es gibt kein „Ding an sich“.“⁴³⁵

Die Ablehnung einer wahren Welt, eines wahren Wesens der Dinge, ist nicht die einzige Implikation der späten Philosophie Nietzsches. Seine Auffassung radikalisiert sich. Wenn man alle Möglichkeit und Existenz einer wahren Welt ablehnt, so muss man die Frage stellen, die Nietzsche in seinem Werk *Götzen-Dämmerung*⁴³⁶ formuliert: Kann und soll man nur die Existenz einer scheinbaren Welt annehmen? Die Antwort von Nietzsche auf diese Frage lautet: Nein.

⁴³² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1887-1889*, KSA 13, 14 (79).

⁴³³ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885 – 1887*, KSA 12, 9 (41), 9 (31).

⁴³⁴ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1887 – 1889*, KSA 13, 14 (79).

⁴³⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885 – 1887*, KSA 12, 2 (85).

⁴³⁶ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 276.

Man kann auch nicht die Existenz einer scheinbaren Welt akzeptieren. Wenn man die Existenz einer wahren Welt ablehnt, lehnt man dadurch auch gleichzeitig die Existenz einer scheinbaren Welt ab. Der Schwerpunkt der Argumentation von Nietzsche verlagert sich insofern, als er in seiner späten Phase bemerkt, dass nicht nur die Voraussetzung einer wahren und realen Welt eine unberechtigte und falsche These ist: Der Irrtum der abendländischen metaphysischen Tradition sitzt tiefer.

Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen wahrer und scheinbarer Welt ist insofern grundlos, als er eine Erfindung der metaphysisch-philosophischen Tradition ist, um die Welt zu verstehen.⁴³⁷ Laut Nietzsche gibt es weder eine scheinbare noch eine wahre Welt. Die Division der Wirklichkeit in zwei Sphären gilt als der größte Irrtum der Metaphysik, als die größte Form der Dekadenz: „Die Welt scheiden in eine ‚wahre‘ und eine ‚scheinbare‘ ist eine Suggestion der *décadence*: - den Schein höher zu schätzen als die Realität, wie es der Künstler thut, ist kein Einwand dagegen.“⁴³⁸ Im Paragraph „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums“ aus *Götzen-Dämmerung* schreibt Nietzsche:

“1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie.
(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes "ich, Plato, bin die Wahrheit".) (...)
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

⁴³⁷ Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*, Berlin/New York 1994, S. 45.

⁴³⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1887-1889*, KSA 13, 12 (29).

4. Die wahre Welt - unerreichbar? jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...
5. Die "wahre Welt" - eine Idee, die zu Nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnützlich, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!
6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!"⁴³⁹

Wie im Titel zum Ausdruck kommt, legt Nietzsche in dieser wichtigen Passage die Geschichte des Irrtums der abendländischen Metaphysik dar: Den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung. Zunächst bezieht sich Nietzsche auf Platon und seine Ideenlehre,⁴⁴⁰ sodann auf Kants kritisch-transzendente Philosophie und auf den Kantischen Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung. Laut Nietzsche hat Kant den Irrtum der abendländischen Metaphysik nicht überwunden, weil er die Existenz eines Dinges an sich annimmt.⁴⁴¹ Im Gegensatz zu Platon vertritt Kant die These, dass die Menschen keine Erkenntnis der Dinge an sich und keinen Kontakt zu ihnen haben können.

Wenngleich Kant allen Kontakt zum Ding an sich ablehnt, kann er den Irrtum von Platons Ideenlehre nicht überwinden, weil er den Unterschied zwischen scheinbarer und wahrer Welt akzeptiert. Da der Irrtum der abendländischen Metaphysik laut Nietzsche in diesem Unterschied besteht, reicht die Ablehnung eines Kontakts

⁴³⁹ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 235.

⁴⁴⁰ Platon, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke Bd.2* (Rowohlt's Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg 1994, 505b-517b.

⁴⁴¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (148).

zum Ding an sich nicht, um die metaphysische Tradition zu überwinden. Aus diesem Grund ist Nietzsche der Überzeugung, dass man diesen Unterschied annullieren muss, um die Metaphysik zu besiegen. Deshalb deduziert Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* und in anderen Werken der späten Phase seines Denkens, dass, wenn man die Existenz einer wahren Welt ablehnt, man auch den Glauben an die Existenz der scheinbaren Welt abschaffen muss.⁴⁴²

5.3. Nietzsches späte Auffassung des Perspektivismus

Nietzsches antimetaphysische These ist ohne Zweifel radikal. Jedoch passt diese These zu den erkenntnistheoretischen Auffassungen der späten Phase seines Denkens. Vor allem verbindet sich Nietzsches These mit der bekannten und wichtigen Auffassung des Perspektivismus, die Nietzsche insbesondere in seinen Spätschriften entwickelt hat.⁴⁴³ In diesem Abschnitt meiner Untersuchung analysiere ich kurz den Begriff des Perspektivismus beim späten Nietzsche. Ich versuche nicht, eine ausführliche Untersuchung dieser Auffassung durchzuführen. Mir ist wichtiger zu

⁴⁴² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1887-1889*, KSA 13, 14 (103): „das „An sich“ ist sogar eine widersinnige Conception: eine „Beschaffenheit an sich“ ist Unsinn: wir haben den Begriff „Sein“, „Ding“ immer nur als Relationsbegriff... (...) wir haben keine Kategorien, nach denen wir eine wahre und eine scheinbare Welt scheiden dürften.“

⁴⁴³ Zum Begriff des Perspektivismus siehe Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, München 2005, S. 112: „Wir erkennen keine Wahrheit an sich aus enger, eingeschränkter Perspektive: wir erkennen das Seiende mittels unserer Situation und Bedingtheit, im Kontext unseres Verstehens, Wertens und Entwerfens und erschließen eben auf diese Weise neue Gestalten und Bedeutungen seines Seins“. Vgl. Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1998, S. 360.

zeigen, dass es einen wichtigen Zusammenhang zwischen der These des Perspektivismus und der Sprachauffassung Nietzsches gibt, die er in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften entwickelt hat. Zur Auffassung des Perspektivismus äußert sich der späte Nietzsche:

„Dass der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (- dass vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche -) dass die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, dass jede *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, dass jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist im Flusse, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine „Wahrheit“⁴⁴⁴

In dieser Passage beruht Nietzsches Überlegung auf einem Prinzip, das von großer Bedeutung für seine Philosophie ist. Es handelt sich um die Hauptthese Heraklits, den Nietzsche ausführlich, zunächst als Student und später als Professor für klassische Philologie an der Universität Basel studiert hat. Beeinflusst von Heraklit argumentiert Nietzsche für die These, dass es keine statisch gleichbleibende Wirklichkeit, kein statisch gleichbleibendes Sein, gibt. Im Gegenteil sei anzunehmen, dass alles sich in einer ständigen Bewegung

⁴⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, KSA 12, 2(108).

befindet, dass alles sich ändert; wie Heraklit sagt, befindet sich alles in einem ständigen Flusse, „alles fließt“. Heraklit schreibt:

„Wer in denselben Fluss steigt, dem fließt anderes und wieder anderes Wasser zu.“⁴⁴⁵

Über Heraklit sagt Platon im *Kratylos*:

„Heraklit sagt doch, dass alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluß steigen.“⁴⁴⁶

Innerhalb dieses ständigen Flusses, in dem sich weder Einheit noch Gleichheit befinden, kann man nicht von einem statischen Sein sprechen, sondern nur, wie Nietzsche betont, von einem ständig fließenden Prozess des Werdens. Gibt es keine statische Wirklichkeit und kein gleichbleibendes Sein, so kann man nicht behaupten, dass es einen Unterschied zwischen einer wahren Welt und einer scheinbaren Welt gibt. Anders gesagt: Wenn es kein A gibt, ergibt sich daraus, dass es kein Nicht-A geben kann. Das heißt: Es gibt laut Nietzsche weder Scheinbarkeit noch Wirklichkeit.⁴⁴⁷

Indem Nietzsche den Unterschied zwischen scheinbarer und wahrer Welt ablehnt und somit die Formulierungen, Theoretisierungen und Konzeptionen der Menschen keine wahre und wesentliche Wirklichkeit bezeichnen können, kann man folgende Frage stellen: Woraus stammen die menschlichen Konzeptionen der Welt? Worauf beruhen unsere Prinzipien und Fundamente der Realität? Was ist

⁴⁴⁵ DK 22 B 12.

⁴⁴⁶ Platon, *Cratylos*, Hamburg 2004, 402^a.

⁴⁴⁷ Vgl. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York 2006, S. 219.

der Ursprung unserer Auffassungen, durch die wir die Welt zu interpretieren versuchen? Nietzsche formuliert die These, dass unsere Begriffe und Wörter der Sprache gleichzeitig Schätzungen und Beobachtungen sind, die versuchen, das zu stabilisieren und gleichzusetzen, was nicht statisch und gleich ist.⁴⁴⁸ Deshalb schreibt Nietzsche in seinen unveröffentlichten Schriften der späten Zeit: „Gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“⁴⁴⁹, oder, wie er in der genannten Passage sagt:

„Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen.“⁴⁵⁰

Aus der Argumentation Nietzsches ergibt sich, dass die Theorien und Formulierungen sowohl der Geisteswissenschaften als auch der Naturwissenschaften als relative Interpretationen und Beobachtungen der Wissenschaftler zu bezeichnen sind. Eine wissenschaftliche Theorie ist laut Nietzsche nicht wahrer oder falscher als eine andere Theorie. Deshalb kann eine

⁴⁴⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, KSA 12, 2 (77): „Unsere Begriffe sind von unserer Bedürftigkeit inspiriert. Unsere Werte sind in die Dinge *hineininterpretiert*. Gibt es denn einen Sinn im An-sich?? Ist nicht notwendig Sinn eben Beziehungs-Sinn und Perspektive? Ein Ding = seine Eigenschaften. (...) In summa: Objekt ist die Summe der erfahrenen *Hemmungen*, die uns *bewusst* geworden sind.“

⁴⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1885 – 1887*, KSA 12, 7 (60).

⁴⁵⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, KSA 12, 2 (82): „Vorrede. Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfassbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-hineinlegen – in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist.“

wissenschaftliche Theorie insofern allgemeingültig werden, als der Wissenschaftler andere Menschen davon überzeugen kann, dass seine Theorie besser als die andere ist. Es geht nicht darum, dass wissenschaftliche Formulierungen und Theoretisierung die Tatsachen oder die Struktur der Realität erklären können oder dass sie eine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit bieten können, weil, wie Nietzsche sagt, es nur Auslegung, nicht Erkenntnis gibt.⁴⁵¹

Nietzsches Auffassung des Perspektivismus kann sich mit einem wichtigen Begriff innerhalb seiner Frühphilosophie verbinden. Es handelt sich um den Begriff der Kunst.⁴⁵² Die Erfindung und Bildung von Interpretationen und Perspektiven verstehen sich laut Nietzsches Perspektivismus- und Interpretationslehre als Produkt der Kunst. Als Resultat der Kunst besteht die Hauptaufgabe und der Zweck der Interpretationen und Perspektiven darin, dass sie eine neue Welt, eine neue Wirklichkeit, erfinden und konsolidieren müssen. Diese Erfindung und Konsolidierung einer neuen Welt identifiziert sich mit einem Kunstwerk.

Die Kunst und ihr Kunstwerk, die sich laut Nietzsche mit der Erfindung und Entwicklung einer neuen Welt identifizieren lassen, unterscheiden sich vom heraklitischen Begriff eines Werdens. Durch die Interpretationen und Perspektiven in Form illusorischer Kunstwerke können die Menschen in der Tat eine statische, gleichbleibende Welt bilden, d.h. eine Welt, die die Menschen zu verstehen und zu bestimmen vermögen. Aufgrund der Erfindung und Bildung dieser neuen Wirklichkeit sind die Menschen in der

⁴⁵¹ Vgl. WL, KSA I, 878-879. Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*, Berlin/New York 1994, S. 45.

⁴⁵² Vgl. Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*, Berlin/New York 1994, S. 96-98.

Lage, die ständige fließende Existenz, wie sie Heraklit angenommen hat, zu überwinden. Nietzsche schließt, dass alle Formulierungen und Theorien der Natur- und Geisteswissenschaften den gleichen Charakter und Zweck sowie die gleiche Methode haben.

Nietzsches Begriff des Perspektivismus aus seinen späten Schriften verbindet sich mit der in frühen sprachphilosophischen Schriften entwickelten Sprachtheorie.

5.4. Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsches früher Sprachphilosophie und der späten Auffassung des Perspektivismus: Einheit in Friedrich Nietzsches Philosophie

Ich vertrete die Auffassung, dass eines der zentralen Resultate von Nietzsches frühen sprachphilosophischen Schriften darin besteht, dass die Sprache nicht in der Lage ist, Dinge oder Sachverhalte wirklich zu bezeichnen. Diese Auffassung verbindet sich mit der Definition des Begriffes des Intellekts in Werken wie *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*⁴⁵³ und in der *Darstellung der antiken Rhetorik*. In diesen Texten geht Nietzsche davon aus, dass die Menschen keine Erkenntnis von Dingen an sich oder vom wahren Wesen der Dinge haben können.

Ich gehe davon aus, dass Nietzsche in seiner frühen Sprachphilosophie die Existenz des Dinges an sich, des wahren Wesens der Dinge, nicht ablehnt. Nietzsche argumentiert vielmehr dafür, dass die Menschen durch ihren Erkenntnisapparat nicht in der Lage sind, Dinge an sich wahrzunehmen und zu erkennen. Auf diese Weise spielt das wahre Wesen der Dinge und ihre wesentliche Eigenschaften keine Rolle innerhalb der Perzeptions- und

⁴⁵³ Vgl. WL, KSA I, 875-877.

Erkenntnisprozesse der Menschen. Die Hauptquellen dieser Auffassung Nietzsches wären: 1. Die kritisch-transzendente Philosophie Kants, insbesondere der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung sowie die Kantische These, dass die Menschen keinen Kontakt zum Ding an sich haben können; 2. die Kant-Rezeption von Friedrich Albert Lange in der *Geschichte des Materialismus*, der im Kapitel „Die Physiologie der Sinnesorgane“ dafür argumentiert, dass die Menschen nur Vorstellungen der äußeren Gegenstände haben können, aber keine Erkenntnis bzw. keinen direkten Kontakt zu diesen äußeren Gegenständen.

Wenn man die vorherige Interpretation der frühen Sprachphilosophie von Nietzsche gelten lässt, d.h. wenn man akzeptiert, dass eines der erkenntnistheoretischen Hauptprinzipien von Nietzsches früher Konzeption der Sprache nicht in einer Ablehnung des Dinges an sich besteht, sondern nur in einer Ablehnung der Erkenntnis des Dinges an sich und des Kontakts zu ihm und dass die Menschen nur eine scheinbare Welt erkennen können - wobei man akzeptieren muss, dass das einzige, das die Menschen erkennen und wahrnehmen können, eine scheinbare Welt, eine Welt als Vorstellung, ist -, so muss man sagen, dass es einen großen und radikalen Unterschied zwischen den Formulierungen und Ergebnissen der frühen sprachphilosophischen Theorie Nietzsches und den Formulierungen und Ergebnissen seiner späten Phase, insbesondere seiner Auffassung des Perspektivismus gibt, auf die ich bereits eingegangen bin.

Die Konzeption der Sprache, für die Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften plädiert hat, sich direkt mit der Tradition der Metaphysik verbindet und sie dadurch den Irrtum der Metaphysik nicht überwinden kann. Laut der frühen Konzeption der Sprache Nietzsches würde er den Unterschied zwischen wahrer und

scheinbarer Welt annehmen, akzeptierend, dass die Menschen nur die scheinbare Welt erkennen und wahrnehmen können. Daraus würde sich ergeben, dass der junge Nietzsche die Hauptformulierungen und Auffassungen der Metaphysik akzeptiert. An dieser Stelle ergibt sich folgende Frage: Basiert die frühe Philosophie der Sprache Nietzsches auf metaphysischen Fundamenten? Ist diese Sprachauffassung des jungen Nietzsche eine metaphysische Theorie?

Eine der Hauptthesen, für die Nietzsche in seinen frühen sprachphilosophischen Schriften argumentiert hat, im Gegensatz zu den Hauptpostulaten und Prinzipien der metaphysischen Tradition steht. Der junge Nietzsche lehnt nicht nur die Existenz des Dinges an sich, aller wahren Welt und alle mögliche Erkenntnis und allen Kontakt zum Ding an sich ab, sondern auch und *vor allem* den von der Metaphysik entwickelten Unterschied zwischen scheinbarer und wahrer Welt. In der Ablehnung und Eliminierung dieses Unterschieds besteht Nietzsches Überwindung der Metaphysik und seine Kritik an ihr.

Da Nietzsche in seiner frühen Sprachphilosophie den Unterschied zwischen scheinbarer und wahrer Welt ablehnt, würde sich daraus ergeben, dass es zwischen den Formulierungen und Entwicklungen des jungen Nietzsche und den antimetaphysischen Hauptpositionen seiner späten Phase, insbesondere der Auffassung des Perspektivismus, einen wichtigen Zusammenhang geben würde. Die frühe Sprachphilosophie ist die Hauptquelle der Auffassung des Perspektivismus und der Interpretationslehre, die Nietzsche in seiner späten Phase entwickelt hat, da die frühe Sprachtheorie die Hauptelemente und zentralen Prinzipien des Perspektivismus und der Interpretationslehre enthält.

Nietzsche wie Lange in der *Geschichte des Materialismus* konnten deduzieren, dass der Unterschied von scheinbarer und wahrer Welt oder von Ding an sich und Erscheinung, im Gegensatz zu Philosophen wie Platon oder Kant, keine Beschreibung und Erklärung der Realität ist.⁴⁵⁴ Genau darin besteht der Schwerpunkt der Überlegungen Nietzsches. Wenn diese Distinktion nur als subjektives und fiktives Produkt gilt, ergibt sich daraus, dass es keine Dinge an sich oder eine scheinbare Welt gibt.⁴⁵⁵

Man sieht die Beziehung zwischen der Konzeption der Sprache des jungen Nietzsches und der späten Auffassung des Perspektivismus. Auf der einen Seite basieren sowohl seine frühe Sprachkonzeption als auch seine Auffassung des Perspektivismus auf der Idee der Interpretation und Dichtung. Auf der anderen Seite verstehen sich sowohl Sprache als auch die Auffassung des Perspektivismus als eine Art der Kunst. Man kann nicht sagen, dass Nietzsche zwei verschiedene Theorien in zwei verschiedenen Phasen seines Denkens entwickelt hat, sondern dass seine philosophische Reflexion als thematische Einheit und Kontinuität gelten muss. Der Perspektivismus und die Interpretationslehre gelten als eine entwickeltere Theorie im Vergleich mit der Sprachtheorie des jungen Nietzsche, die Fundamente und Prinzipien beider Auffassungen seiner Philosophie sind aber gleich.

In diesem Sinne findet man eine tiefe Kritik an den Hauptthesen der metaphysischen abendländischen Tradition in der frühen Sprachphilosophie Nietzsches. Das heißt: Die Hauptposition

⁴⁵⁴ Vgl. Friedhelm Decher, *Wille zum Leben – Wille zur Macht, Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg und Amsterdam 1984, S. 35 – 37. Vgl. WL, KSA I, 875-877. Vgl. DR, KGW II 2, 426-427.

⁴⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, KSA 7, 19 (215).

Nietzsches steht ganz im Gegensatz zu den Auffassungen und Formulierungen der Metaphysik. Sprache und Intellekt können laut Nietzsche sowohl in der frühen Phase seines Denkens als auch in der späten Zeit keine Wahrheit oder Erkenntnis der Welt anbieten. Nietzsche vertritt auf diese Weise die These, dass Sprache und Intellekt nur als Instrument und als Mittel zur Erhaltung des Lebens zu bezeichnen sind. Das menschliche Leben und die Erhaltung des Lebens verstehen sich auf diese Weise als der höchste Wert seiner Philosophie, als der einzige und höchste Zweck, den Sprache, Intellekt und Kunst zu erlangen versuchen. Darüber schreibt Nietzsche folgendes:

„Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens.“⁴⁵⁶

Die Sprache als Produkt der Kunst und als Instrument und Mittel des Instinkts zur Erhaltung der Existenz des Menschen bildet die Konklusion der vorliegenden Untersuchung. Um diese Konklusion zu deduzieren, war die Untersuchung der Frage nach dem Ursprung der Sprache in den frühen sprachphilosophischen Schriften Nietzsches sowie die Untersuchung der historisch-philosophischen Quellen seines frühen Denkens von großer Bedeutung: Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* auf der einen Seite, Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* auf der anderen Seite.

⁴⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1887-1889*, KSA 13, 2(12).

6. Abkürzung

1. Nietzsche

GT: *Die Geburt der Tragödie*

WL: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*

DR: *Darstellung der antiken Rhetorik*

VG: *Vorlesung über lateinische Grammatik*

2. Lange

GM: *Geschichte des Materialismus*

3. Hartmann

PU: *Philosophie des Unbewussten*

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

KGW: Nietzsche, Friedrich: Werke: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. G. Colli und M. Montinari. De Gruyter, Berlin/New York, 1967 ff.

KSA: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. v. G. Colli and M. Montinari. De Gruyter, München/Berlin/New York, 1980.

KGB: Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. G. Colli und M. Montinari. De Gruyter, Berlin/New York, 1975 ff.

SA: Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hg. v. K. Schlechta. Hanser, München, 1966.

BAW: Nietzsche, Friedrich: Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Beck, München, 1933-1940.

BAB: Nietzsche, Friedrich: Briefe. Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Beck, München, 1938-1942.

NS: Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Begründet v. M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Hg. v. E. Behler, E. Heftrich. W. Müller-Lauter. Berlin/Ney York. Bd. 1 (1972) ff.

Sekundäre Literatur

Abel, Günter: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York, 1998.

Aichele, Alexander: Philosophie als Spiel: Platon, Kant, Nietzsche, Berlin, 2000.

Ansell-Pearson, Keith: „The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian“, in: Nietzsche-Studien 17 (1994), S. 539-559.

Aristoteles: Organon, Berlin, 1876.

id.: Metaphysik, Hamburg, 1989.

id.: Rhetorik, Hamburg, 2002.

Baek, Sung Young: Interpretation bei Friedrich Nietzsche: eine Analyse, Würzburg, 1999.

Behler, Ernst: „Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 1-12.

Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 2006.

Bojanowski, Jochen: Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung, Berlin, 2006.

Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 1988.

Borsche, Tilman: "Natur-Sprache. Herder, Humboldt, Nietzsche", in: Borsche, T./Garratama, F./Verturelli, A. (Hrsg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York, 1994, S. 112-130.

Boscovich, Roger Joseph: Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium, Venedig, 1763.

Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff, Leipzig, 1855.

Clark, Maudemarie: Nietzsche on Truth and Philosophy, New York, 1990.

Crawford, Claudia: The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 1988.

Decher, Friedhelm: Wille zum Leben – Wille zur Macht, Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg/Amsterdam, 1984.

Deleuze, Gilles: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: P. Mazumdar (Hrsg.), *Foucault*, München, 1998, S. 434-459.

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Hamburg, 1996.

Diels, Hermann und Kranz, Walther (Hrsg. und Übers.): Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch/Deutsch. 3 Bände. Berlin, 1912.

Dieminger, Susanne: Musik in Denken Nietzsches, Essen, 2002.

Eisler, Rudolf: Kant – Lexikon. Nachschlagwerk zu Immanuel Kant, Berlin, 1930.

Foster, Cheryl: „Ideas and Imagination: Schopenhauer on the proper Foundation of Art“, in: Christopher Janaway (Hrsg.), Cambridge Companion to Schopenhauer, New York, 1999, S. 213-252.

Fries, Thomas/Most, Glen: „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: Borsche, T./Garratama, F./Verturelli, A. (Hrsg.) „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York, 1994, S. 17-46.

Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin/New York, 1997.

Gerber, Gustav: Sprache als Kunst, Bromberg, 1871.

Gerratana, Federico: „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874)“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 391-433.

Gödde, Günter: „Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten“, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 154-194.

von Hartmann, Eduard: Philosophie des Unbewussten, Leipzig, 1889.

Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

id.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Heidegger, Martin: Nietzsche. 2 Bde., Pfullingen, 1961.

Hödl, Hans Gerald: Nietzsches frühe Sprachkritik, Wien, 1997.

von Helmholtz, Hermann Ludwig: Über die Erhaltung der Kraft, Berlin, 1847.

Hobbes, Thomas, Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill, ed. by Ian Shapiro, Yale University Press, 2010.

Hofmann, Johann Nepomuk: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 1994.

Jensen, Anthony K.: "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche" in: The Journal of Nietzsche Studies 32 (2006), S. 41-61.

Jüngel, Eberhart: Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch: Theologische Erörterungen II, Tübingen, 2002.

Kant, Immanuel: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.

id.: Kritik der Urteilskraft, Hamburg, 1996.

id.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1998.

Kaufmann, Matthias: Derecho sin reglas. Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt, Barcelona, 1989.

Kneser, Jakob: „„Wie weit reicht die Kunst ins Innere der Welt?“ Kunst und Wahrheit beim „späten“ Nietzsche“, in: Seubold, Günter (Hg.): „Man ist viel mehr Künstler als man weiß.“ Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Alfter, 2001, S. 133-148.

Koll, Matthias: „„Erlösung vom Erlöser“ Richard Wagner und die Musikästhetik Friedrich Nietzsches“, in Seubold, Günter (Hrsg.): „Man ist viel mehr Künstler als man weiß.“ Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Alfter, 2001, S. 61-83.

Kouba, Pavel: Die Welt nach Nietzsche, München, 2005.

Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Frankfurt am Main, 1974.

Leibschner, Martin: „Wiener Kreise: Freud, Nietzsche und Freud“, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 423-428.

Meijers, Anthonie: „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-390.

Meijers, Anthonie/ Stingelin, Martin: „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispiele und Zitaten aus Gustav Gerber: Sprache als Kunst in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 350-368.

Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Würzburg, 1993.

Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche, Berlin, 2000.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche: his Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy, trans. David J. Parent, Illinois, 1999.

Nussbaum, Martha: „Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus“, in: Cambridge Companion to Schopenhauer, New York, 2000, S. 344-375.

Orsucci, Andrea: „Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli (Hrsg.), „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York, 1994, S. 193-208.

Platon: Sämtliche Werke, in: Sämtliche Werke (Rowohlt's Enzyklopädie), U. Wolf (Hrsg.), Übersetzt von F. Schleiermacher, Reinbek/ Hamburg, 1994.

Reschke, Renate: Denkmurbrüche mit Nietzsche: zur anspornenden mit Nietzsche, Berlin, 2000.

Reuter, S.: "Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 351–372.

Riedel, Manfred: „La traccia di Nietzsche nel „principio speranza““, in: Cunico, Gerardo (Hg.): Attualità e prospettive del "principio speranza", L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch, Napoli, 1998, S. 77-106.

Rossi, Paolo: "Introduzione" (zur Scienza Nuova), in: Vico, Giambattista: La Scienza Nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni, Milano, 1977, S. 5-68.

Schlechta, Karl/Anders, Anni: Friedrich Nietzsche: Vom den verborgenen Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewusstseins, Berlin/New York, 1999.

Schmidt, Alfred: „Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxistischen Materialismus“, in: Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Frankfurt am Main, 1974, S. X-XXI.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Frankfurt am Main, 1994.

Schulz, Walter: „Schopenhauer und Nietzsche. Gemeinsamkeiten und Differenzen“, in: Schirmacher, W. (Hrsg.): Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst, Wien, 1991, S. 21-34

Schrift, A.: „Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche’s Deconstruction of Epistemology,“ in: Journal of the History of Philosophy, Vol. 23, No. 3 (1985), S. 371-395.

id.: „Reading, Writing, Text: Nietzsche’s Deconstruction of Authority“, in: International Studies in Philosophy, Vol. 18, No. 2 (1985), S. 55-64.

id.: „Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic“, Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 91-111.

Stack, George: Lange and Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Berlin/New York, 1983.

Stingelin, Martin: „Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren“, in: Nietzsche-Studien, 17 (1988), S. 336-349.

Thorgeirsdottir, Sigridur: Vis creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches, Würzburg, 1996.

Tugenhadt, Ernst: „Entrevista con Ernst Tugenhadt“, in: SAGA 15 (2007), S. 95-100.

Vaihinger, Hans: The Philosophy of “as-if“, trans. C.K. Ogden, London, 1935.

Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Gesichte bei Nietzsche, Berlin/New York, 2003.

Vico, Giambattista: La Scienza Nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni, Milano, 1977.

Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie, Leipzig, 1919.

Wieland, Wolfgang: Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen, 1992.

Wilson, John Elbert: Schelling und Nietzsche: zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches, Berlin/New York, 1996.

Wischke, Mirko: Die Geburt der Ethik. Schopenhauer, Nietzsche und Adorno, Berlin, 1994.

id. Wischke, Mirko: „Denken, Dichten und Deuten“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung B. 49, H. 4, 1995, S. 615-619.

id.: „¿Es necesario comprender el pasado? Sobre el significado de la antigüedad griega para la autocomprensión de la modernidad en Nietzsche y Gadamer“, in: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Número 104, VOLUMEN XLI, JULIO-DICIEMBRE 2003, S. 61-72.

id.: „Was ist es wert zu wissen? Friedrich Nietzsche, Max Weber und Jürgen Habermas über die Frage nach dem Wissenswerten“, in: Antos, Gerd/Weber, Tilo (Hg.): Transferqualität (= Reihe Transferwissenschaften, Band 5), Frankfurt am Main 2005, S. 93-112.

id.: Wischke, Mirko & Shestakova, Julia: „Die „Worthaftigkeit des Denkens“: Cassirer über Wissen und Sprache“, in: *Poligrafi* Nr. 47/48 (2007), Bd. 12, S. 135-153.

Wolf, Jean Claude: *Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche*, Fribourg, 2004.

id.: Eduard von Hartmann. *Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg, 2006.

Zöllner, Johann Karl Friedrich: *Die Natur der Kometen*, Leipzig, 1870.

Zelle, Carsten: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart/Weimar, 1996.

Lebenslauf

1. Persönliche Daten

Name: Dionicio Lozano, Milton Fernando

Geburtsdatum: 16.03.1979

Geburtsort: Bogotá (Kolumbien)

Nationalität: Kolumbien

2. Schulbildung und bisheriges Studium

02.1984 – 11.1989 Claretiano Grundschule

02.1990 – 11.1992 Claretiano Gymnasium

02.1993 – 11.1994 San Luis Gonzaga Gymnasium

02.1995 – 11.1997 José Allamano Gymnasium

02.1998 – 11.2004. Studium der Philosophie an der Nationaluniversität (Bogotá) Abschluss: Diplom Philosophie

3. Bisherige Karriere

3.2005 – 10.2006 Dozent an der Jorge Tadeo Lozano Universität (Bogotá/Kolumbien)

11.2006 – jetzt Promotionsstudium bei Prof. Dr. Matthias Kaufmann und PD Dr. Mirko Wischke an der MLU Halle-Wittenberg

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe.

Keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel habe ich benutzt und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen kenntlich gemacht.

Die Arbeit ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

22.07.2010

Milton Fernando Dionicio Lozano

