

Sonderdruck aus

Zur unterirdischen Wirkung
von Dynamit

Vom Umgang Nietzsches mit Büchern
zum Umgang mit Nietzsches Büchern

Herausgegeben von Michael Knoche,
Justus H. Ulbricht und Jürgen Weber

im Auftrag der Klassik Stiftung Weimar/
Herzogin Anna Amalia Bibliothek

2006

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Paolo D'Iorio

Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen

1. Sils-Maria, August 1881: Genese eines Entwurfes

In den von Nietzsche veröffentlichten Werken findet sich der Gedanke der ewigen Wiederkehr an keiner Stelle theoretisch erklärt. Die Entstehung dieses Gedankens, wie Nietzsche sie in *Ecce homo* erzählt, scheint ihn zu einer ekstatischen Halluzination, einer eingegebenen Erkenntnis, einem Mythos zu machen:

[...] der Ewige-Wiederkehr-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: "6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit". Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. –¹

Es ist demnach nicht verwunderlich, dass ein Teil der Nietzsche-Interpreten in der ewigen Wiederkehr eine paradoxe, widersprüchliche Theorie gesehen hat, die aus einem Mischmasch aus klassischen Einflüssen und Erinnerungen an schlechtverstandene wissenschaftliche Doktrinen entstanden ist. Hier wie in vielen anderen Fällen wurden wir durch die Colli-Montinari-Ausgabe dazu bewegt, die herkömmlichen Vorstellungen in Frage zu stellen, hermeneutische Höhenflüge und große philosophische Interpretationen beiseite zu lassen und uns an die bescheideneren Aufgaben der Lektüre des Nietzsche-Textes zu machen. Ein Text, der im übrigen nicht im luftleeren Raum schwebt, so wie die Gedanken nicht plötzlich aus dem Nichts auftauchen. Genau das will ich nun zeigen, indem ich den Dialog zwischen den Manuskripten des Philosophen und den Büchern seiner persönlichen Bibliothek nachzeichne und dadurch die Entstehung und die Bedeutung des Gedankens von der ewigen Wiederkehr verständlich mache.

Die Seite, auf der Nietzsche den Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen niederschreibt, ist bekannt und wurde vielfach zitiert und reproduziert (Abb. 1). Das Heft hingegen, das Nietzsche im Sommer 1881 verwendete, ist

1 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, "Also Sprach Zarathustra", 1. [Alle Nietzsche-Zitate sind der KSA entnommen. Zitiert werden die Angaben, die Nietzsche selbst und Colli/Montinari für die nachgelassenen Fragmente verwenden; NF 14[188] 1888 bedeutet: Nachgelassene Fragmente, Gruppe 14, Nr. 188 vom Jahr 1888.]

viel weniger bekannt. Es enthält nicht den Glanz einer ekstatischen Offenbarung, sondern eine Reihe rationaler Argumente, die die Hypothese von der ewigen Wiederkehr des Gleichen belegen.

M III 1 – unter dieser Signatur wird das Oktavheft im Goethe- und Schiller-Archiv aufbewahrt – besteht aus 160 Seiten, die – bis auf wenige Ausnahmen – zwischen Frühjahr und Herbst 1881 mit 350 Fragmenten beschrieben wurden. Es handelt sich um ein „geheimes“ Heft. Nietzsche hat seinen Inhalt in seinen veröffentlichten Schriften nicht verwendet (nur zu einigen Aphorismen aus der *Fröhlichen Wissenschaft* und zu zwei Aphorismen aus *Jenseits von Gut und Böse* finden sich hier die Vorstufen), weil er die Aufzeichnungen dazu nutzen wollte, seinen Gedanken der ewigen Wiederkehr auszuführen.² Es liegt hier der seltene Fall vor, dass die Überlegungen Nietzsches zu einem bestimmten Thema keinen Veränderungen unterliegen, denn die Argumentationen für die ewige Wiederkehr, wie sie in den Heften späterer Jahre zu finden sind, gehen alle auf diese ersten Überlegungen zurück.³

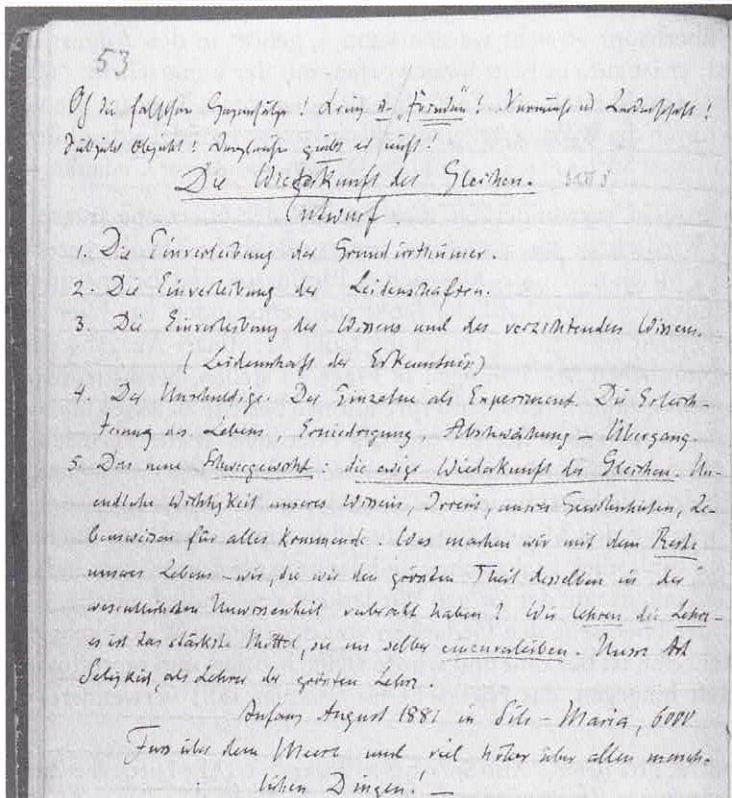


Abb. 1: Heft M III 1, S. 53, erster Entwurf der ewigen Wiederkehr

Dieses wesentliche und unausgewertete Heft ist durch eine Reihe editorischer Wechselfälle lange Zeit unveröffentlicht geblieben. Erst 1973 wurde es vollständig und chronologisch vertrauenswürdig ediert, während die Editionen vor der Colli-Montinari-Ausgabe "es nicht erlaubten, sich eine – auch nur annähernde – Vorstellung von dem Heft und seinem besonderen Charakter zu machen".⁴ Vor 1973 war es selbst für die hellstichtigsten und feinsinnigsten Kommentatoren fast unmöglich, die theoretische Formulierung und die organischen Verbindungen, die diesen "posthumen" Gedanken mit dem Rest des Werkes verbinden, zu verstehen.

2. „Hütet euch zu sagen...“

Öffnen wir also das Heft, und anstatt den ersten Entwurf auf Seite 53 zu bewundern, lesen wir, was Nietzsche unmittelbar im Anschluss daran schreibt:

Hütet euch zu sagen, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen! Woher sollte sie sich nähren! Wie könnte sie wachsen und sich vermehren!

– *Hütet euch zu sagen*, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten: und eine seltene Art.

– *Hütet euch zu sagen*, die Welt schaffe ewig Neues.

- 2 Am 14. August 1881, nach der Veröffentlichung der *Fröhlichen Wissenschaft*, schreibt Nietzsche an Peter Gast: "Ungefähr den 4ten Theil des ursprünglichen Materials habe ich mir vorbehalten (zu einer wissenschaftlichen Abhandlung)".
- 3 Colli und Montinari haben übrigens festgestellt, dass Nietzsche "das Heft M III 1 während seiner gesamten letzten Schaffensperiode bei sich behalten hat"; vgl. Giorgio Colli / Mazzino Montinari: *Stato dei testi di Nietzsche*, in: *Il Verri*. 39/40 (1972), S. 60. Es ist sicher, dass der Philosoph das Heft im August 1888 in Händen hielt, aber man findet auch Spuren seiner erneuten Lektüre in den Jahren 1883, 1885 und im Frühjahr 1888. Im Brief an Gast vom 3. September 1883 beispielsweise schreibt Nietzsche, dass er den ersten Entwurf der ewigen Wiederkehr gefunden hat; eine weitere Wiederlektüre im Sommer 1885 ist durch die Tatsache bezeugt, dass NF 36[15] 1885 von NF 11[292, 345] 1881, NF 36[23] 1885 von NF 11[150, 281] 1881, NF 35[53] 1885 von NF 11[70] 1881 abgeleitet ist und so weiter. Schließlich ist die rekapitulierende Formulierung der Doktrin in NF 14[188] 1888 im Ganzen von M III 1 abgeleitet.
- 4 Vgl. Colli/Montinari (s. Anm. 3), S. 59f.

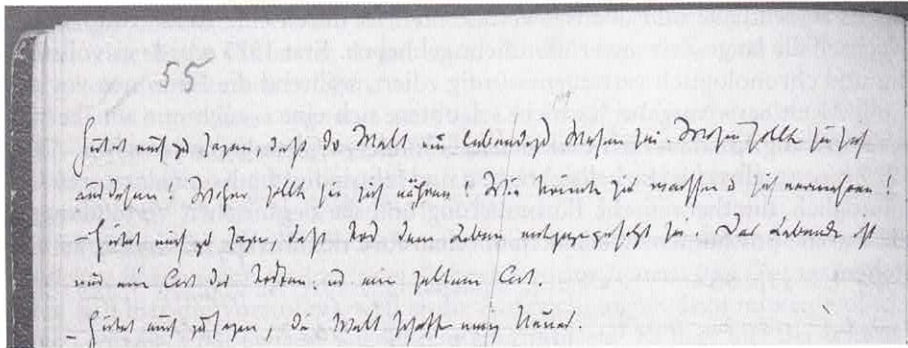


Abb. 2: Heft M III 1, S. 55.

Von einem philologischen Standpunkt aus handelt es sich um Seite 55 in der Zählung von Nietzsche und um Seite 49 in der Zählung des Archivs (Abb. 2). Der zentrale Teil des Textes wurde in der Colli-Montinari-Ausgabe als nachgelassenes Fragment 11[142] 1881 veröffentlicht. Der Rest hingegen findet als Vorstufe zu Aphorismus 109 der *Fröhlichen Wissenschaft* nur im Apparat der deutschen Ausgabe Platz.⁵ Die editorische Unterscheidung zwischen Vorstufen und nachgelassenen Fragmenten zeigt hier ihre ganze Unzulänglichkeit.⁶

Von einem philosophischen Standpunkt aus handelt es sich offenbar um eine Polemik gegen die Ansicht, die Welt sei ein lebendiges Wesen. Die Polemik bedient sich der wiederkehrenden rhetorischen Struktur *Hütet euch zu sagen*. Was bedeutet das? Warum greift Nietzsche diejenigen an, die die Welt als ein lebendiges Wesen verstehen, an wen richtet sich die Warnung, und warum verwendet Nietzsche die rhetorische Formel? Und vor allem: Was hat das alles mit dem Gedanken von der ewigen Wiederkehr zu tun?

3. Von der Handschrift zu Lektüren:

Organizismus, Weltprozess, Entropie, kosmologische Antinomien

Um auf diese Fragen zu antworten, schien es mir wichtig, nicht nur das, was Nietzsche im Sommer 1881 in Sils-Maria geschrieben hat, zu beachten, sondern auch das, was er vor und nach dem berühmten Entwurf zur ewigen Wiederkehr gelesen hat. Vom Goethe- und Schiller-Archiv, wo die Manuskripte Nietzsches aufbewahrt sind, hieß es also, zur Herzogin Anna Amalia Bibliothek zu gehen, wo sich seine persönliche Bibliothek befindet, um die Bände wiederzufinden, die

5 KSA, Band 14, S. 253 ff.

6 Zu dieser Problematik vgl. Wolfram Groddeck, 'Vorstufe' und 'Fragment'. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie, in: Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung, hrsg. von Martin Stern, Tübingen 1991, S. 165–175.

im Sommer 1881 die Reisebibliothek des wandernden Philosophen bildeten. Als ich alle diese Bände las und mich dabei von den Randnotizen Nietzsches leiten ließ, wurde mir zunächst klar, dass es sich hier um eine breitere Auseinandersetzung handelte, die es zu rekonstruieren galt. Nietzsche waren die Begriffe und die Protagonisten dieser Auseinandersetzung bestens bekannt.⁷

Es handelt sich um die Auseinandersetzung um die Dissipation der Energie und den Wärmetod des Universums, der nach der Formulierung der beiden Hauptsätze der Thermodynamik beginnt. Sie bildet den theoretischen Rahmen, in dem sich in der Neuzeit der Konflikt zwischen einer linearen und einer kreisförmigen Zeitauffassung erneuert.

Wissenschaftler wie Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann und – über Kant, Hegel und Schopenhauer – Philosophen wie Dühring, Hartmann, Engels, Wundt und Nietzsche haben versucht, dieses Problem mit der Strenge wissenschaftlicher Argumentation und philosophischer Diskussion zu lösen.

Diejenigen, die an einen Anfang und ein definitives Ende der Bewegung des Universums glaubten, sowohl in der physischen Form des zunehmenden Energieverlustes als auch in der metaphysischen Form eines Endzustandes des "Weltprozesses", beriefen sich auf den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik oder den Beweis der ersten kosmologischen Antinomie Kants.

Welche hingegen einen Endzustand des Universums ablehnten, benutzten das Schopenhauersche Argument von der Unendlichkeit *a parte ante*, nach dem in der Unendlichkeit der schon vergangenen Zeit ein Endzustand, wenn er denn möglich wäre, sich schon hätte einstellen müssen, und schlugen dann eine Reihe alternativer Lösungen vor. Die Wissenschaftler stellten die Hypothese auf, daß sich die Energie nach einer kosmischen Umwälzung erneut konzentrieren könne und damit die Tendenz zur Zerstreung umkehre. Die Vertreter der monistischen und materialistischen Richtung stützten sich auf den ersten Hauptsatz der Thermodynamik und auf die Unendlichkeit von Materie, Raum und Zeit und sahen im Universum eine unendliche Abfolge immer neuer Formen. Eine weitere unter Wissenschaftlern und Philosophen verbreitete Richtung war die eines gewissen agnostischen Kritizismus, der es vermied – mitunter die Gültigkeit des antinomischen Konflikts Kants bestätigend – in spekulativen Fragen Position zu beziehen. Andere deutsche Philosophen wie Otto Caspari und Johann Carl Friedrich Zöllner hatten eine organozistische und panspsychistische Vorstellung in die Debatte gebracht, die den Atomen die Fähigkeit zusprach, Gleichgewichtszuständen zu entgehen. Und wahrscheinlich ist es ein Werk Otto Casparis, *Der Zusammenhang der Dinge*, das Nietzsches Interesse an logischen Fragen im Sommer 1881 in Sils-Maria weckte.

7 Für eine vollständige Rekonstruktion dieser Debatte in ihren verschiedenen Phasen erlaube ich mir, auf Paolo D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova 1995, S. 27–182 und S. 365–371, zu verweisen.

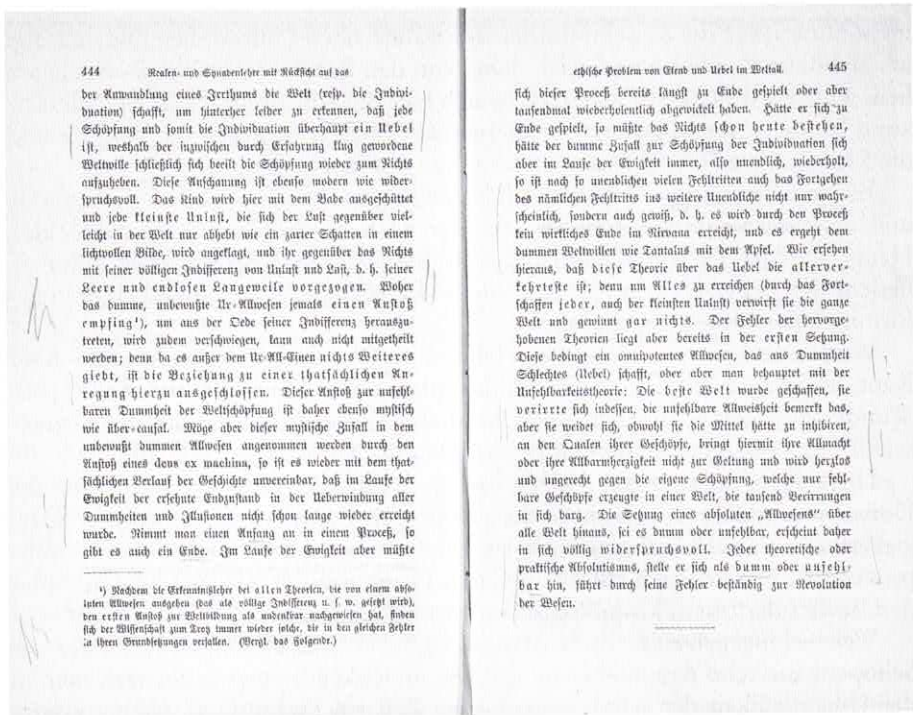


Abb. 3: Otto Caspari, Der Zusammenhang der Dinge, S. 444–445 (SWKK/HAAB C 243).

In Nietzsches Exemplar des Buches finden sich sehr zahlreiche Unterstreichungen, besonders im Kapitel „Das Problem des Uebels im Hinblick auf Pessimismus und Unfehlbarkeitslehre“, auf den Seiten 444 und 445 (Abb. 3). Es geht an dieser Stelle um den mystischen Pessimismus Schopenhauers und Eduard von Hartmanns, demzufolge das Universum das Werk eines dummen und blinden Wesens ist, das, nachdem es irrtümlich die Welt geschaffen hat, seinen Fehler einsieht und versucht, sein Werk wieder ins Nichts aufzulösen. Caspari merkt an, dass es absolut mystisch ist anzunehmen, dass die Welt aus einem undifferenzierten Urzustand hervorgegangen ist. Woher hätte der erste Impuls kommen sollen? Und selbst wenn dieser erste Impuls von einem *deus ex machina* gekommen wäre, so wäre der damit begonnene Weltprozess in der Unendlichkeit der inzwischen vergangenen Zeit entweder zu seinem Abschluss gekommen (was unmöglich ist, denn dann wäre die Welt stehen geblieben) oder er würde sich immer wieder aufs Neue mit dem gleichen Initialfehler wiederholen.⁸ Aber was heißt Weltprozess bei Eduard von Hartmann?

8 „Möge aber dieser mystische Zufall in dem unbewußt dummen Allwesen angenommen werden durch den Anstoß eines *deus ex machina*, so ist es wieder mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte unvereinbar, daß im Laufe der Ewigkeit der ersetzte

4. Eduard von Hartmann: die Wiederholung vermeiden

Die *Philosophie des Unbewußten* von Eduard von Hartmann (1869)⁹ schlägt ein philosophisches System vor, das auf einer minutiösen Beschreibung eines destruktiven, auf einen Endzustand gerichteten Weltprozesses beruht. Nach Hartmann ist das Unbewusste die einzige metaphysische Substanz, die aus der Kombination eines logischen Prinzips, der Idee, und eines unlogischen Prinzips, des Willens, besteht. Vor Beginn des Weltprozesses blieb der reine Wille mit der Idee in einer zeitlosen Unendlichkeit, frei, sich verwirklichen zu wollen oder nicht zu wollen. Der Wille hat dann ohne jede rationale Rechtfertigung beschlossen zu wollen. Er hat ein "leeres Wollen" erzeugt, voll willensstarker Absichten, doch ohne Inhalt (das ist der "Moment der Initiative"). Und als es dem Willen schließlich gelingt, sich mit der Idee zu vereinen, beginnt der Weltprozess.

Den Willen Schopenhauers als ein ewiges Wollen zu interpretieren, das einen unendlichen Prozess in Vergangenheit und Zukunft hervorbringt, führt laut Hartmann zur Verzweiflung, weil sich keine Möglichkeit bietet, sich von dem sinnlosen Drang des Willens zu befreien. Glücklicherweise ist es laut Hartmann logisch möglich, eine Unendlichkeit der Zukunft anzunehmen, aber widersprüchlich, eine Welt ohne Anfang und also unendlich in der Vergangenheit zu vermuten. In diesem Fall wäre der gegenwärtige Augenblick das Ende einer

Endzustand in der Überwindung aller Dummheiten und Illusionen nicht schon lange wieder erreicht wurde. [...] Nimmt man einen *Anfang* an in einem Proceß, so gibt es auch ein *Ende*. Im Laufe der Ewigkeit aber müßte sich dieser Proceß bereits längst zu Ende gespielt oder aber tausendmal wiederholentlich abgewickelt haben. Hätte er sich zu Ende gespielt, so müßte das Nichts schon *heute bestehen*, hätte der dumme Zufall zur Schöpfung der Individuation sich aber im Laufe der Ewigkeit immer, also unendlich, wiederholt, so ist nach so unendlichen vielen Fehlritten auch das Fortgehen des nämlichen Fehlritts ins weitere Unendliche nicht nur wahrscheinlich, sondern auch gewiß, d. h. es wird durch den Proceß kein wirkliches Ende im Nirvana erreicht, und es ergeht dem dummen Weltwillen wie Tantalus mit dem Apfel." Aus: Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*. Gesammelte philosophische Aufsätze, Breslau 1881, S. 444–445.

- 9 Das zwischen 1864 und 1867 geschriebene Werk hatte überwältigenden Erfolg, und sein Autor, der zur dieser Zeit siebenundzwanzig Jahre alt war, genoss unerwartetes Ansehen; die 11. Ausgabe wird 1904 veröffentlicht und enthält eine Liste von 103 Titeln, Artikeln und Rezensionen; die 12. Ausgabe datiert aus dem Jahr 1923; vgl. Maurice Weyembergh, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Brüssel 1977, S. 4 und Federico Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen*. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 391. 1877 schreibt er am Anfang seines Vorworts zur französischen Ausgabe: "Le succès du livre dont nous offrons la traduction au public français, peut être regardé comme l'événement philosophique le plus considérable qui se soit produit en Europe depuis dix ans." Aus: Eduard v. Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient par Eduard de Hartmann*, traduite de l'allemand et précédée d'une introduction par D. Nolen, Paris 1877, S. V.

Unendlichkeit, also eine *contradictio in adiecto*.¹⁰ In diesem "Beweis" bedient sich Hartmann – ohne die Quelle zu zitieren und vor allem ohne den antinomischen Kontext in Erinnerung zu rufen, deren Teil sie sind – der Argumente Kants zum Beweis der ersten kosmologischen Antinomie. Hier die Beweisführung Kants:

Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. Beweis. Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins; welches zuerst zu beweisen war.¹¹

Hartmann kennt die Kritik dieser Argumentation Kants durch Schopenhauer, der zeigt, dass es sehr wohl möglich und nicht widersprüchlich ist, eine Unendlichkeit in der Vergangenheit aus der Gegenwart zu entwickeln, und dass es also logisch nicht notwendig ist, von einem Beginn der Welt auszugehen.

[...] statt der Anfangslosigkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben und nun bewiesen wird, was Niemand bezweifelt, daß dieser das Vollendetseyn logisch widerspreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit sei. Das Ende einer anfangslosen Reihe läßt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe *denken* läßt.¹²

Hartmann schränkt jedoch ein, dass die vermutete rückläufige Bewegung nur für das Denken möglich ist. Sie bleibt ein "ideales Postulat", ohne Bezug zur Realität und "lehrt uns nichts über den realen Weltprozess, der der zurückgewandten Richtung des Denkens entgegengesetzt verläuft". Wenn man von der Realität von Zeit und Prozess ausgeht (was bei Schopenhauer nicht der Fall ist) und nicht einem widersprüchlichen Konzept von vollendeter Unendlichkeit aufsitzen will, muß man anerkennen, so behauptet Hartmann, dass der Prozess in der Vergangenheit begrenzt ist und also einen absoluten Anfang hat.¹³

10 Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin 1871, S. 772.

11 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 454, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (I/3), Nachdr. d. Ausg. 1904, Berlin: Walter de Gruyter 1962.

12 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, „Kritik der Kantischen Philosophie“, in *Sämtliche Werke*, Mannheim 1988, Bd. 2, S. 586–587.

13 Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, S. 772.

Im Grunde liefert Hartmann hier keinen Beweis, sondern eine *petitio principii*. Zum einen ist im Konzept vom Weltprozess dasjenige vom Weltbeginn analytisch enthalten. Das eine kann also nicht aus dem anderen bewiesen werden. Zum anderen ist man logisch nicht gezwungen, auch wenn man die Idealität der Zeit bei Schopenhauer ablehnt, die Realität des Weltprozesses zu akzeptieren, wie Hartmann es behauptet. Von der geleugneten Zeit bei Schopenhauer geht Hartmann direkt zur gerichteten Zeit über.

Was das Ende der Welt betrifft, so sind wir laut Hartmann in der gleichen Situation: Unser unbewusster Philosoph beweist das Ende der Welt aus der Fortschrittsidee heraus und umgekehrt und fällt damit wieder in eine *petitio principii*.

So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwicklung vertragen würde, dem Weltprozess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein müsste, was doch nicht der Fall ist, eben so wenig können wir dem Prozesse eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen: Beides höbe den Begriff der Entwicklung zu einem Ziele auf.¹⁴

Nietzsche hatte diese Passage schon in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* zitiert (1874) und bei dieser Gelegenheit die bewundernswerte Dialektik dieses "Schelms der Schelme" gezeigt, die durch kohärente Argumente die Absurdität jeder Teleologie belegt.¹⁵

Für Hartmann hingegen steht dank der *petitio principii* alles zum besten in der besten aller möglichen Welten, und die Befreiung der Wesen durch den Selbstmord des Universums ist gesichert. Ein Problem freilich bleibt: Wenn der Weltprozess in einem Zustand endet, der mit dem Ausgangszustand absolut identisch ist, so bleibt am Ende des kosmischen Abenteuers des Unbewussten immer noch das Gespenst eines neuerlichen Willensaktes und eines neuerlichen Beginns des Weltprozesses. Dies stellt ein ernsthaftes theoretisches Problem im Inneren des Systems Hartmanns dar, denn es stellt die Möglichkeit einer definitiven Befreiung von Existenz und Leiden in Frage. Hartmann versucht deshalb in den letzten Kapiteln seines Werkes (betitelt mit „Die letzten Principien“) die Wahrscheinlichkeit des Erwachens der Willenskraft des Unbewussten zu berechnen. Da der Wille absolut frei, unbeding und zeitlos ist, hängt die Möglichkeit eines neuerlichen Willensaktes einzig vom Zufall ab (im strengen mathematischen Sinne) und beträgt demnach 1/2. Hartmann bemerkt außerdem, dass die Wahrscheinlichkeit der Wiederholung 1 betrüge, wenn der Wille der Zeit unterworfen wäre, dass der Weltprozess in diesem Falle also notwendig wieder beginnen würde und die Möglichkeit einer definitiven Befreiung nicht gegeben sei. Dies ist glücklicher-

14 Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, S. 747.

15 Vgl. §9 der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* und NF 29[52] 1873: "Hartmann ist wichtig, weil er den Gedanken eines Weltprozesses todtmacht, dadurch dass er consequent ist".

weise nicht der Fall, denn nach der bemerkenswerten Logik Hartmanns entwickelt sich der Weltprozess in der Zeit, der Wille aber außerhalb der Zeit. In einer ganz Hartmannschen Berechnung der Wahrscheinlichkeiten kann man im Gegenteil sogar behaupten, dass jeder neue Anfang die Wahrscheinlichkeit des folgenden Anfanges geringer werden lässt: Wenn n die Anzahl der Verwirklichungen des Willens ist, dann ist die Wahrscheinlichkeit einer neuen Verwirklichung $1/2n$. "Es ist aber klar, dass die Wahrscheinlichkeit $1/2n$ bei wachsendem n so klein wird, dass sie praktisch zur Beruhigung genügt."¹⁶

5. Dühring und Caspari: Notwendigkeit und Ablehnung der Wiederholung

Wir verstehen jetzt die Bedeutung der oben erwähnten Polemik Casparis gegen Hartmann auf den Seiten 444 und 445 von *Der Zusammenhang der Dinge* besser. Caspari, der das Argument von der Unendlichkeit *a parte ante* wieder aufnimmt, hatte behauptet, dass ein Endzustand, wenn er denn möglich wäre, schon erreicht sein und jede Bewegung hätte aufhören müssen. Dies ist nicht der Fall, denn die Welt bewegt sich noch. Die Wahrscheinlichkeit eines neuen Beginns nimmt also nicht bei jeder Wiederholung ab, sondern bleibt immer gleich 1 und zieht also *zwangsläufig* eine Wiederholung des Gleichen nach sich. Der Weltprozess von Hartmann bewegt sich also nicht auf ein Ziel zu, sondern innerhalb eines Kreises. Diese unendliche Kreisbewegung stellt für Caspari jedoch die größtmögliche ethische Perversion dar und ist ausreichend, die Philosophie Hartmanns in ihrer Gesamtheit abzulehnen. Auf diese Art und Weise bezieht Caspari Stellung in der Polemik zwischen Eugen Dühring und Eduard von Hartmann, den beiden bekanntesten deutschen Philosophen der Zeit, hinsichtlich der Möglichkeit eines Wiederbeginns des Weltprozesses nach dem Endzustand.

Im "Weltschema", das sich im *Cursus der Philosophie* befindet, hatte Eugen Dühring die Unendlichkeit des Raumes und die rückläufige Unendlichkeit der Zeit ausgeschlossen und nur die Möglichkeit einer zukünftigen Unendlichkeit der Zeit zugelassen.¹⁷ Nachdem er das "wahre Bild des Universums" entworfen hat, hält Dühring im Bau seines Systems einen Moment inne, um das falsche Bild des Universums zu skizzieren, das entsteht, wenn eine "unreflektierte Einbildung" ein ewiges Spiel von Veränderungen in die rückläufige zeitliche Unendlichkeit projiziert. Offenbar ist es vorstellbar, dass man, so wie es einen Übergang vom undifferenzierten Urzustand zur Bewegung der Materie gegeben hat, in der Zukunft zu einem Zustand kommen kann, der mit dem Urzustand identisch ist. Dühring gibt in Anspielung auf Hartmann zu verstehen, "es wird sogar eine Art des Denkens geben, für welche diese Übereinstimmung von Ursprung und Ausgang grossen Reiz haben möchte."

¹⁶ Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, S. 780–781.

¹⁷ Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875, S. 82–83.

Wenn der Weltprozess aber in einem Zustand endet, der mit dem Urzustand identisch ist, dann reicht die Wahrscheinlichkeitsrechnung Hartmanns nicht aus, um einem Wiederbeginn zu entgehen, und als Konsequenz der "absoluten Notwendigkeiten des Realen" müsste eine ewige Wiederholung der gleichen Formen *notwendig* stattfinden. Hier bringt Dühring einen ethischen Einwand: Die "ungeheure Ausdehnung des Zeitraumes" würde die Menschheit der Zukunft gegenüber gleichgültig machen und die lebenswichtigen Impulse abtöten: "Nun versteht es sich von selbst, dass die Principien des Lebensreizes mit ewiger Wiederholung derselben Formen nicht verträglich sind."¹⁸ Dühring lehnt das System Hartmanns also ab, weil dieses notwendig zu einer unlebendigen Weltanschauung führt, zu einer niederschmetternden Wiederholung des Gleichen in einer unendlichen Zukunft. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist für Dühring (wie für Caspari) die unerwünschte ethische Konsequenz, welche die Philosophie Hartmanns falsch, nichtig und absurd macht. Die Anklage Dührings endet mit einer ernststen Warnung:

Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und lichte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen.¹⁹

Am 7. Juli 1881 hatte sich Nietzsche von seiner Schwester den *Cursus der Philosophie* von Dühring nach Sils-Maria schicken lassen. In seinem Exemplar ist die Passage, in der Dühring vor der ewigen Wiederkehr warnt, unterstrichen und am Rand mit einem Ausrufezeichen versehen (Abb. 4). Hüten wir uns: Die Parodie ist schon zu sehen...

alies Wandels verträglich. Wer die Vorstellung von einem Sein cultiviren möchte, welches dem Ursprungszustande entspricht, sei daran erinnert, dass die zeitliche Entwicklung nur eine einzige reale Richtung hat, und dass die Causalität ebenfalls dieser Richtung gemäss ist. Es ist leichter, die Unterschiede zu verwischen, als sie festzuhalten, und es kostet daher wenig Mühe, mit Hinwegsetzung über die Kluft das Ende nach Analogie des Anfangs zu imaginiren. Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und lichte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen.

Abb. 4: Dühring, *Cursus der Philosophie*, S. 85 (SWKK/HAAB C 255).

18 Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie...*, S. 84.

19 Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie...*, S. 85.

6. Die Handbibliothek eines wandernden Philosophen und ihre „Esel“

Bevor ich zu Nietzsche zurückkomme, gilt es noch in Erinnerung zu rufen, dass Otto Caspari mit dem Argument der Unendlichkeit *a parte ante* gegen eine andere Art Hypothesen kämpfte, die eher wissenschaftlicher als philosophischer Natur waren und das Ende des Universums durch Wärmetod vorhersagten. 1874 hatte er das Buch *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkte* veröffentlicht. In ihm greift er die mechanistischen und materialistischen Kosmologien seiner Zeit an und vertritt eine organistische und teleologische Vision der Gesamtheit der natürlichen Phänomene. In dieser Streitschrift versteht Caspari das Universum nicht als physikalischen Mechanismus sondern als einen großen lebenden Organismus, d.h. als eine „Gemeinschaft ethischer Teile“.

Hermann von Helmholtz hatte in seiner berühmten Schrift *Über die Erhaltung der Kraft* (1847) die Energie des Universums in potentielle und kinetische Energie eingeteilt und eine wechselseitige, gänzliche Umwandlung beider ineinander angenommen. William Thomson hatte 1852 präzisiert, dass es eine Teilmenge kinetischer Energie – d.h. Wärme – gäbe, die sich nicht vollkommen in potentielle oder in eine andere Art von kinetischer Energie zurückverwandeln ließe. Da die (teilweise) Zurückverwandlung von Wärme in Arbeit nur kraft eines Temperaturunterschiedes möglich ist, obwohl doch Wärme dazu neigt, von wärmeren auf kältere Körper überzugehen, und sich mit gleichmäßiger Temperatur im Raum zu verteilen, bedeutet das, dass das Universum einem Endzustand zustrebt; und zwar einen Stillstand des Energiekreislaufs und des Lebens: „Wenn wir dies aufzeigen, finden wir, daß das Ende dieser Welt, als Wohnort für Menschen und jegliches Lebewesen oder Pflanze, wie sie gegenwärtig auf der Welt existieren, mechanisch unvermeidlich ist.“²⁰

Gegen Thomsons Vorhersage verwendet Caspari das Argument von der Unendlichkeit *a parte ante*:

Es sei nicht schwierig, „den Nachweis zu führen, daß das von Ewigkeit her bestehende Universum alsdann schon längst [...] in die völlige Gleichgewichtslage aller seiner Theile hätte sinken müssen“²¹. Wenn also jeder Mechanismus einen Gleichgewichtszustand erreicht und das Universum, nachdem schon eine unendliche Zeit vergangen ist, diesen Zustand noch nicht erreicht hat, so kann das Universum nicht als ein Mechanismus verstanden werden, sondern als eine Gemeinschaft von Teilen, die in ihrer Bewegung keinem mechanischen Gesetz

20 Vgl. William Thomson, *On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light*, in: British Association Report II, 1854, S. 37; s.a. William Thomson, *On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy*, in: Transactions of the Royal Society of Edinburgh, 19. April 1852, 20 (1850/1853), Teil 3, 1852.

21 Otto Caspari, *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophische Gesichtspunkte*, Stuttgart 1874, S. IV.

folgen, vielmehr einem ethischen Imperativ. Die Atome Casparis (die an die der *Monadologie* von Leibniz erinnern) sind eine Art biologischer Monaden mit inneren Zuständen. Jedes Atom folgt dem ethischen Imperativ, an der Erhaltung des Gesamtorganismus teilzunehmen, und folgt in seiner Bewegung nicht nur der einfachen physischen Interaktion, sondern auch einem a priori formulierten Gesetz, durch das der Wärmeausgleich – Resultat jeder rein mechanischen Interaktion – vermieden wird:

Und dennoch sehen wir uns genöthigt, um die genannten Schwierigkeiten [des Mechanismus] zu heben, wenigstens insoweit auf Leibniz zurückzukommen, daß wir die Atome zu sog. biologischen Atomen, d.h. zu einer solchen Art von Monaden erheben, welche einerseits zwar der realen physikalischen Wechselwirkung unterliegen, nebendem aber dem Gesetze einer inneren atomistischen Selbsterhaltung gehorchen, das ihnen vorschreibt, zugleich gewisse Normen der Bewegungsdirektion zu befolgen, durch welche die Summationen aller solcher mechanischer Tendenz der Bewegung in größerem Maßstabe verhindert werden, die, unbeschränkt anwachsend, endlich das mechanisch angeschaute Ganze in die völlige Gleichgewichtslage aller Theile bringen würden, zu welchem Zustande das Universum alsdann, hinsichtlich seiner Selbsterhaltung der Bewegung in allen Gliedern erstorben, für immer und ewig verurtheilt wäre.²²

Nachdem Nietzsche das erste Buch Casparis, *Der Zusammenhang der Dinge*, gelesen hatte, wollte er auch die Streitschrift gegen Thomson und eine Reihe Untersuchungen, die in *Der Zusammenhang der Dinge* zitiert wurden, lesen. Die zitierte Passage aus Caspari ist in Nietzsches Exemplar des Buches mit einem großen "Esel" und zwei Ausrufezeichen versehen (Abb. 5). Die Texte und Lektüren Nietzsches zeigen, daß sein Wissen zu kosmologischen Problemen schon vor 1881 recht breit war. Während des Sommers 1881, als der Gedanke von der ewigen Wiederkehr "am Horizont auftauchte", widmet sich Nietzsche diesen Lektüren besonders intensiv. Meiner Meinung nach ist gerade *Der Zusammenhang der Dinge* von Caspari, den Nietzsche sich von seinem Verleger in St. Moritz geben läßt (vgl. den Brief an Schmeitzner vom 21. Juni 1881), die Hauptquelle für diese Gedankengänge.

gesetz u. s. w. nicht mehr erklärlich. Und dennoch sehen wir uns genöthigt, um die genannten Schwierigkeiten zu heben, wenigstens insoweit auf Leibniz zurückzukommen, daß wir die Atome zu sog. biologischen Atomen, d. h. zu einer solchen Art von Monaden erheben, welche einerseits zwar der realen physikalischen Wechselwirkung unterliegen, nebendem aber dem Gesetze einer inneren atomistischen Selbsterhaltung gehorchen, das ihnen vorschreibt, zugleich gewisse Normen der Bewegungsrichtung zu befolgen, durch welche die Summationen aller solcher mechanischer Tendenzen der Bewegung in größerem Maßstabe verhindert werden, die, unbeschränkt anwachsend, endlich das mechanisch angeschaute Ganze in die völlige Gleichgewichtslage aller Theile bringen würden, zu welchem Zustande das Universum alsdann, hinsichtlich seiner Selbsterhaltung der Bewegung in allen Gliedern erstorben, für immer und ewig verurtheilt wäre. (Vergl. Abb. 5: Caspari, Die Thomson'sche Hypothese..., S. V (SWKK/HAAB C 379).

Esul!!

In dem Kapitel, das die Überschrift "Die moderne Naturphilosophie und ihre Richtungen" trägt – eine Studie über die Naturphilosophien von Gustav Vogt und Alfons Bilharz – findet Nietzsche eine Darstellung des damaligen Standes der kosmologischen Kontroversen und einige bibliographische Hinweise. Im Brief an Overbeck vom 20./21. August 1881 bittet Nietzsche seinen Freund, ihm folgende Bücher zu schicken, von denen er aller Wahrscheinlichkeit nach über die Lektüre von Caspari erfahren hat.

Ich möchte ein paar Bücher durch Dich vom Buchhändler:

1. O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit [zitiert von Caspari S. 215, 223].
2. O. Caspari, die Thomson'sch Hypothese (Stuttgart 1874 Horster.) [zitiert von Caspari S. 33, 51]
3. A. Fick, "Ursache und Wirkung" [zitiert von Caspari S. 39 und, als "epochemachende Arbeit", S. 51].
4. J. G. Vogt, Die Kraft. Leipzig, Haupt & Tischler 1878 [zitiert von Caspari S. 28-29 und S. 41-48].
5. Liebmann, Kant und die Epigonen [zitiert von Caspari S. 58].

[...] Giebt es auf der Zürcher Lesegesellschaft (oder Bibliothek) die "philosophischen Monatshefte"? Ich brauche davon Band 9 Jahrgang 1873 [pp. 80, 82, 93] und ebenso Jahrgang 1875 [zitiert von Caspari S. 128, 134]. Dann Zeitschrift Kosmos, Band I [zitiert von Caspari S. 36, 51, 146, 180, 182, 378].

Giebt es von Dubois-Reymond's Reden eine Gesamtausgabe? [zitiert von Caspari S. 20, 420, 486].

Nietzsche bestellt außerdem *Denken und Wirklichkeit* von Afrikan Spir, das er immer wieder las, wenn er sich mit spekulativen Fragen beschäftigte.²³ Als er die Bände erhielt, machte er sich sofort an die Lektüre der Streitschrift von Caspari gegen Thomson, und seine erste Reaktion war – wir haben es gesehen – die Hypothese Casparis von den biologischen Monaden, die in der Lage wären, die Bewegung zu erhalten, als Eselei zu bezeichnen. Diese Reaktion ist begleitet von einem Fragment in Heft M III 1 („Der tiefste Irrthum ist, uns das All selber als etwas Organisches zu denken [...] Wie! Das Unorganische wäre zuletzt gar die Entwicklung und der Verfall des Organischen! Eselei!“), dem ein weiteres Fragment folgt, das sich wohl ebenfalls gegen Caspari richtet.

Das völlige Gleichgewicht muß entweder an sich eine Unmöglichkeit sein, oder die Veränderungen der Kraft treten in den Kreislauf ein, bevor jenes an sich mögliche Gleichgewicht eingetreten ist. – Dem Sein „Selbsterhaltungsgefühl“ zuschreiben! Wahnsinn! Den Atomen „Streben von Lust und Unlust“!²⁴

Unter dem 26. August finden wir in M III 1 den neuen Plan eines Werkes zur ewigen Wiederkehr: „Mittag und Ewigkeit“ (NF 11[195] 1881). In den unmittelbar folgenden Fragmenten nimmt Nietzsche die kosmologischen Überlegungen zusammen mit einem permanenten Dialog mit Caspari und einer harten Kritik von dessen Organizismus wieder auf. Im nachgelassenen Fragment 11[201] 1881

23 Zur Spir-Lektüre in den Jahren 1873, 1877, 1881 und 1885 erlaube ich mir, auf Paolo D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques*. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 257-294 zu verweisen. Es ist anzumerken, dass Nietzsche im Werk von Caspari außer den Büchern, die er nicht kannte und die er von Overbeck bestellte, diejenigen kosmologischen Passagen von bestimmten Büchern finden konnte, mit denen er bereits zu tun hatte, zum Beispiel die Arbeiten von Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner. Wenn wir diesen Texten das Werk *Unser Standpunkt im Weltall* von Proctor, *Die Mechanik der Wärme* von Mayer und den *Cursus der Philosophie* von Dühring zur Seite stellen, können wir uns eine Vorstellung von den Themen und Gesprächspartnern machen, von und mit denen Nietzsche während seiner langen Spaziergänge am Silser See und des Abends zuhause, in der Ruhe des faszinierendsten Ortes der Welt, mitten in einer „ewigen heroischen Idylle“ sprach; vgl. die nachgelassenen Fragmente 11[24] 1881, die Briefe an Gast vom 10. und 16. April 1881, den Brief an Elisabeth Nietzsche vom 7. Juli 1881 und den Brief an Gast vom 8. Juli 1881.

24 Das erste zitierte Fragment war nur im kritischen Apparat zur *Fröhlichen Wissenschaft* veröffentlicht worden (KSA, Bd. 14, S. 253), das zweite ist NF 11[265] 1881. Die Zuschreibung interner Zustände und eines Sinnes für Selbsterhaltung an Atome ist einer der Grundsätze der Philosophie von Caspari. Dies wurde seinerzeit weit verbreitet, zum Beispiel von Zöllner, Fechner, Fick. Siehe Casparis *Der Zusammenhang der Dinge* nicht zuletzt auf den S. 126-127, 287, 344, 347, 422, 441. Nietzsche schrieb schon in NF 11[108] 1881, einem Fragment vor dem Gedanken der Wiederkehr, wahrscheinlich mit Bezug auf Caspari, lapidar: „Es giebt keinen Selbsterhaltungstrieb!“.

schreibt Nietzsche, der Organizismus sei eine "verkappte Vielgötterei", ein moderner Schatten Gottes, und wendet das Argument von der Unendlichkeit *a parte ante* gegen Caspari: Wenn der Kosmos ein Organismus werden könnte, dann wäre er es schon längst geworden.

Das modern-wissenschaftliche Seitenstück zum Glauben an Gott ist der Glaube an das All als Organismus: davor ekelt mir. Also das ganz Seltsame, unsäglich Abgeleitete, das Organische, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen Allgemeinen Ewigen machen! Dies ist immer noch Vermenschung der Natur! Und eine verkappte Vielgötterei in den Monaden, welche zusammen den All-Organismus bilden! Mit Voraussicht! Monaden, welche gewisse mögliche mechanische Erfolge wie das Gleichgewicht der Kräfte zu verhindern wissen! Phantasterei! – Wenn das All ein Organismus werden könnte, wäre es einer geworden.

Versuchen wir also noch einmal die Seite zu lesen, die dem ersten Entwurf zur ewigen Wiederkehr folgt, mit der unsere Analyse begonnen hatte und die mit der Warnung beginnt: "Hütet euch zu sagen, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei."

Jetzt ist es klarer: *Hüten wir uns* ist die Formulierung, die Eugen Dühring am Ende seiner Widerlegung des Weltsystems von Eduard von Hartmann verwendete. Dühring hielt Hartmanns System für unlebendig, weil es logisch zu einer Wiederholung des Gleichen führte. Er schrieb: „Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten“. Der Organizismus ist die Antwort Otto Casparis auf das Problem der Dissipation der Energie und des Wärmetodes des Universums und auf jede Form von Teleologie. Gegen Dühring und Hartmann, aber auch gegen die Ausdehnung des Universums und den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik vertritt Caspari die Ansicht, daß das Universum nie den Endzustand erreichen würde, weil es aus einer Art biologischer Atome bestehe. Nietzsche schließt sich Caspari an, was die Kritik der Teleologie betrifft, und seine Argumente gegen einen Endzustand des Universums fallen mit denen Casparis zusammen. Nur versteht er den Organizismus als eine letzte Form des Anthropomorphismus, als einen verkleideten Polytheismus, den er vehement ablehnt.

Mit Hilfe der Parodie von Dührings Formulierung *Hüten wir uns* weist Nietzsche die falschen Vorstellungen vom Universum zurück, den Organizismus Casparis, den Mechanismus Thomsons, den Weltprozess von Hartmann und Dühring, und entnimmt dieser Debatte Argumente für seine Idee von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Lektüre einiger weiterer Fragmente aus Heft M III 1 bestätigt, dass es sich nicht um einen Zufall handelt, sondern um ein subtiles intellektuelles Spiel.

NF 11[157] 1881: **Hüten wir uns**, diesem Kreislaufe irgend ein Streben, ein Ziel beizulegen: oder es nach unseren Bedürfnissen abzuschätzen als langweilig, dumm usw. Gewiß kommt in ihm der höchste Grad von Unvernunft ebenso wohl vor wie das Gegenteil: aber es ist nicht danach zu messen, Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All. – **Hüten wir uns**, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken, nach der falschen Analogie der Kreisbewegung innerhalb des Ringes: es gab nicht erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine fest kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz, so wie die Kraftmenge Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge; also nicht durch falsche Analogie die werdenden und vergehenden Kreisläufe z.B. der Gestirne oder Ebbe und Fluth Tag und Nacht Jahreszeiten zur Charakteristik des ewigen Kreislaufs zu verwenden.

NF 11[158] 1881: **Hüten wir uns**, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! Sie muß langsam einsickern, ganze Geschlechter müssen an ihr bauen und fruchtbar werden, – damit sie ein großer Baum werde, der all noch kommende Menschheit überschatte. Was sind die Paar Jahrtausende, in denen sich das Christenthum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende – lange lange muß er klein und ohnmächtig sein!

NF 11[202] 1881: Das Maaß der All-Kraft ist bestimmt, nichts "Unendliches": **hüten wir uns** vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen Veränderungen Combinationen und Entwicklungen dieser Kraft, zwar ungeheuer groß und praktisch "unermesslich", aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: – bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt. Ob je, davon abgesehen, irgend etwas Gleiches dagewesen ist, ist ganz unerweislich. Es scheint, daß die Gesamtlage bis in's Kleinste hinein die Eigenschaften neu bildet, so daß zwei verschiedene Gesamtlagen nichts Gleiches geben können. Ob es in Einer Gesamtlage etwas Gleiches geben kann, z.B. zwei Blätter? Ich zweifle: es würde voraussetzen, daß sie eine absolut gleiche Entstehung hätten, und damit hätten wir anzunehmen, daß bis in all Ewigkeit zurück

etwas Gleiches bestanden habe, trotz aller Gesamtlagen-Veränderungen und Schaffung neuer Eigenschaften – eine unmögliche Annahme!

NF 11[205] 1881: **Hüten wir uns** zu glauben, daß das All eine Tendenz habe, gewisse Formen zu erreichen, daß es schöner, vollkommener, complicirter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, häßlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik giebt es nichts Unvollkommenes.²⁵

Gegen die beiden dominierenden Bilder in den kosmologischen Diskussionen, der Maschine und dem Organismus, will Nietzsche der Natur ihren polymorphen, wandlungsfähigen, unstrukturierten und chaotischen Charakter wiedergeben, dessen stärkste Bestätigung die Theorie von der ewigen Wiederkehr – ein nicht-theologisches und nicht-teleologisches Prinzip – ist. Dies ist der erste der „neuen Kämpfe“, vor denen der steht, dem die Konsequenzen von Gottes Tod bewusst geworden sind. Im dritten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das in den Entwürfen nach dem berühmten Aphorismus gegen die Schatten der Götter „Gedanken eines Gottlosen“ hieß, fasst Aphorismus 109 die Diskussion sowie die Hauptrichtungen der Kosmologie seiner Zeit zusammen. Er heißt *Hüten wir uns!*

Hüten wir uns! – Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren? Wir wissen ja ungefähr, was das Organische ist: und wir sollten das unsäglich Abgeleitete, Späte, Seltene, Zufällige, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen, Allgemeinen, Ewigen umdeuten, wie es jene thun, die das All einen Organismus nennen? Davor ekelt mir. Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort „Maschine“ eine viel zu hohe Ehre an. Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die

25 Siehe u.a. NF 11[201, 202] 1881, das wir schon zitiert hatten, und den anderen Entwurf von Aphorismus 10 der *Fröhlichen Wissenschaft* auf Seite 18 von M III 1 (veröffentlicht in KSA, Bd. 14, S. 254). In Bezug auf die textlichen Übereinstimmungen scheint es mir interessant zu bemerken, dass Nietzsche in NF 11[148] 1881, der ersten Darstellung der ewigen Wiederkehr nach dem ersten Entwurf, den Titel des Buchs von Caspari wieder aufnimmt: „Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrthum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge.“

ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt, sind die verunglückten Würfe weitaus die Regel, die Ausnahmen sind nicht das geheime Ziel, und das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf, – und zuletzt ist selbst das Wort “verunglückter Wurf” schon eine Vermenschlichung, die einen Tadel in sich schliesst. Aber wie dürften wir das All tadeln oder loben! Hüten wir uns, ihm Herzlosigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen: es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen! Es hat auch keinen Selbsterhaltungstrieb und überhaupt keine Triebe; es kennt auch keine Gesetze. Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es gibt nur Nothwendigkeiten: da ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt. Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke gibt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort “Zufall” einen Sinn. Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art. – Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues. Es gibt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten. Aber wann werden wir am Ende mit unserer Vorsicht und Obhut sein! Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!

Es ist nicht nötig, auf das “Hüten wir uns” zurückzukommen, das immer wieder auftaucht und den Aphorismus strukturiert. Ich möchte auf einige andere Merkmale des Textes eingehen, die den hohen Grad von Intertextualität des Aphorismus und seine Beziehungen zur zeitgenössischen kosmologischen Debatte belegen. Nietzsche verwendet den Begriff *Spielwerk*, was in diesem Kontext eine Anspielung sowohl auf die ewige Wiederkehr als auch auf den Begriff *Räderwerk* ist, den Caspari vielfach gegen das Weltschema bei Dühring verwendet. Was die Herzlosigkeit und Unvernunft des Universums betrifft, so zeigt ein Entwurf des Aphorismus auf Seite 74 von Heft M III 1 noch einmal klar den Bezug auf Hartmann und Caspari:

Hüten wir uns, den Werth des Daseins dadurch zu verunglimpfen, daß wir in das Wesen des Seins hinein “Herzlosigkeit Unbarmherzigkeit Unver-

nunft Mangel an edlem Gefühl usw." verlegen — wie die Pessimisten, aber im Grunde auch die Monadiker usw. Wir müssen es uns gänzlich unvernünftig-mechanisch vorstellen, daß es mit gar keinem Prädikat von ästhetischem und moralischem Werthe getroffen werden kann — es will nichts, es wird weder vollkommen, noch schön, noch edel usw. — Casp<ari> p. 288 appellirt in schmähhlicher Weise an das "abmahnende Gefühl!"²⁶

Die Seite 288 von *Der Zusammenhang der Dinge*, auf die Nietzsche sich hier bezieht, folgt unmittelbar auf die Kritik der Systeme von Dühring und Hartmann:

"Dem ruhigen Betrachter dieser Weltgebäude, wie sie Dühring und Hartmann aufführen, sträubt sich indessen das Gefühl, das nun einmal in der Welt auch eine tiefe werthvolle Rolle spielt. Eben dieses Gefühl mahnt mit vernehmlicher Stimme sich abzuwenden von einer sog. unbewußten Gottheit, die nur Welten schuf, ohne aus Mitleid entsagen zu können, und ebenso mahnt es das All und seine Theilchen nicht wie einen communistischen Staat anzusehen, der in herzlosester Weise regiert, alle seine Glieder in eiserne Fesseln schlägt, damit sie ohne eigenes Gefühl dem Moloch des gefühllosen Räderwerkes unisono zu folgen gezwungen sind."²⁷

Ausgehend von einer engen Polemik gegen diejenigen, die als die großen Philosophen der Zeit galten, hat Nietzsche ein Bild des Universums als *chaos sive natura* (wie er es nach Spinoza parodierend nannte) gezeichnet, das uns noch heute beschäftigt.

Meine Analyse hat gezeigt, wie Nietzsche in einem Wort oder einem Wortspiel eine ganze Debatte zusammenfasst, komprimiert und darstellt. Diese Debatte ist heute vollständig vergessen. Wenn wir sie aber mit Hilfe der Manuskripte und Lektüren Nietzsches rekonstruieren, gibt sie uns den Schlüssel, die Bedeutung seiner Gedanken zu erhellen. Die philosophische Interpretation kann auf diese genetische Untersuchung nicht verzichten, für die wir keine Kompilationen von nachgelassenen Fragmenten oder gefälschte Werke wie *Der Wille zur Macht* verwenden dürfen, sondern einzig vertrauenswürdige Editionen wie etwa die von Colli und Montinari. Vor allem aber führt uns eine solche genetische Untersuchung zurück zum Studium der Manuskripte und Lektüren Nietzsches, ohne die wir den Teufelskreis der Fehldeutungen nie durchbrechen werden.

26 Im Manuskript geht diesem Fragment das nachgelassene Fragment 11[265] 1881 voraus, das wir weiter oben zitiert haben.

27 Die Verwendung von "herzlos" ist bei Caspari sehr häufig (fünfmal auf S. 287, zweimal auf S. 288, dann noch auf S. 445 u.ö.); auf den S. 287–288 finden wir gleichermaßen viermal "gefühllos", dreimal "werthlos" und auf S. 287 "edles Gefühl!....."

Inhalt

<i>Michael Knoche, Justus H. Ulbricht, Jürgen Weber</i> Einleitung.	7
<i>Christian Benne</i> Methodische Aspekte der Philologie im Denken Nietzsches	15
<i>Thomas Brobjer</i> Nietzsche's Reading of Women Authors	35
<i>Anna Hartmann Cavalcanti</i> Nietzsche als Leser: seine frühen Quellen und die Lektüre von Eduard Hanslick	47
<i>Daryoush Ashouri</i> Zarathustra's Homecoming. Nietzsche in Iran	71
<i>Harald Saller</i> HyperNietzsche und Nietzsche-Bibliothek	83
<i>Paolo D'Iorio</i> Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen.	93
<i>Domenico M. Fazio</i> Die Geschichte der italienischen Nietzsche-Übersetzungen (1898–2002)..	113
<i>Sossio Giametta</i> Von der Freuden- und Leidenschaft der Übersetzung. Das literarische Selbstgespräch eines Nietzsche-Übersetzers	127
<i>Giuliano Campioni</i> Die »ideelle Bibliothek Nietzsches« Von Charles Andler zu Mazzino Montinari	133

<i>Martin Zubiria</i> Einblicke in aktuelle Rezeptionsweisen Nietzsches in Südamerika Zur Eigenart philosophischer Rezeption	143
<i>Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff</i> Philologisches, Allzuphilologisches – zum editorischen Umgang mit Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz)	155
<i>Frank Simon-Ritz, Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff</i> Von der Projektskizze zur gedruckten Bibliographie – ein Arbeitsbericht zur „Weimarer Nietzsche-Bibliographie 1867–1998“ der Herzogin Anna Amalia Bibliothek	175
<i>Daniel Biella, Eva Dyllong, Herbert Kaiser, Wolfram Luther, Thomas Mittmann</i> Wege zur digitalen Erfassung der Nachwirkung Nietzsches in Deutschland von 1865–1945. Ein Arbeitsbericht zum Duisburger Retrodigitalisierungsprojekt	187
<i>Karin Slenczka</i> Überlegungen zu restauratorischen Behandlungsmöglichkeiten für Nietzsches Bibliothek.	201
<i>Beate Küsters</i> »Im Wettlauf mit der Zeit« Die Restaurierung der Benn-Bibliothek.	219
<i>Reinhard Feldmann</i> Literarischer Denkmalschutz – Bestandserhaltung als Zukunftsaufgabe	225
<i>Ingeborg Verbeul</i> <i>Metamorfoze and Memory of the Netherlands:</i> preservation microfilming and digitalization in the Netherlands	237
Autorenverzeichnis.	245