

# Kant und Nietzsche im Widerstreit

Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft  
in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft  
Naumburg an der Saale, 26. – 29. August 2004

Im Auftrag der Nietzsche-Gesellschaft  
herausgegeben von  
**Beatrix Himmelmann**

Walter de Gruyter · Berlin · New York

## Vorwort

Von beiden Denkern, Kant und Nietzsche, behaupten die Nachfahren, sie seien ihnen wie „Zeitgenossen“ nahe. Eine entsprechende Frage der *Neuen Zürcher Zeitung*<sup>1</sup> aus Anlass des zweihundertsten Todestages von Immanuel Kant beantworteten die um ihre Einschätzung gebeten Philosophen fast einhellig positiv: Kant könne als *der* Philosoph der Moderne gelten, der ihre wichtigsten Probleme in eine Form gebracht habe, in der sie uns bis heute existenziell angehen. Die Frage nach den Grenzen des Wissens gehört ebenso dazu wie die nach den Fundamenten von Moral und Kultur. Allem zugrunde aber liegt Kants Versuch, den Menschen in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung auszuloten – einer Begabung, die die Möglichkeit von Selbstverfehlung und Selbstverlust einschließt.

Interessant ist, dass die Stimmen, die in den Beifall, mit dem Kant im Jubiläumsjahr allenthalben bedacht wurde, nicht oder nicht vorbehaltlos einstimmen wollen, dies oft in implizitem oder explizitem Anschluss an Nietzsche verweigern. Wenn Gernot Böhme mit Blick auf die Anthropologie gegen das „autonome Vernunftsubjekt“, das Kant zum Ideal der „Selbstkultivierung“ erhoben habe, den „soveränen Menschen“ setzt, so ist das ganz im Sinne Nietzsches gedacht. Wenn Richard Rorty Kant als „Gestalt einer früheren Epoche“ sieht, dessen zentrale Projekte „dem Tode geweiht“ seien, und an seiner Stelle Denker wie den späten Heidegger als aktuell empfiehlt, so führt die Brücke *dorthin* ebenfalls über Nietzsche. Nietzsches Krisenbewusstsein und seine Suche nach Orientierung auf einem brüchig gewordenen Grund, dies war der intellektuelle Stachel nicht nur für Heidegger, der in seinen letzten Lebensjahren wiederholt bekannt haben soll, Nietzsche habe ihn „kaputt gemacht“.<sup>2</sup>

Gefeiert worden sind beide weltweit, Kant anlässlich der zweihundertsten Wiederkehr seines Todestages im vergangenen Jahr und Nietzsche im Jahr 2000, hundert Jahre nach seinem Tod in der Villa Silberblick zu Weimar. Weil sich die Spuren Kants *und* Nietzsches durch die geistige Landschaft der Moderne bis in die Gegenwart ziehen, deshalb dürfte auch unabhängig vom Rhythmus der Gedenkjahre eine nähere Betrachtung ihrer Beziehung aufschlussreich sein.

Dass dieses Thema, Kant und Nietzsche, nicht bloß von historischem Interesse ist, das zeigt sich deutlich auch an den Beiträgen, die dieser Band versammelt. Zum Teil mit Leidenschaft wird hier für oder gegen Kant bzw. Nietzsche gestritten. Schon Nietzsche selbst hatte, wie hinlänglich bekannt ist, das Bedürfnis, sich von Kant in mitunter ruppiger und polemischer Weise abzugrenzen. Über die „plumpe Pedanterie und Kleinständigkeit des alten Kant, die groteske

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018361-0

ISBN-10: 3-11-018361-7

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin  
Druck und buchbindische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

**Inhalt**

Vorwort . . . . . V

**Wissen. Reichweite und Grenzen**

Annemarie Pieper

Wie etwas anfängt  
Transzendentallogische versus genealogische Begründung . . . . . 3

Manfred Baum

Hermeneutik bei Nietzsche . . . . . 16

Beatrix Himmelmann

Kant, Nietzsche und die Aufklärung . . . . . 29

Helmut Heit

Wozu Wissenschaft?

Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants . . . . . 47

Claus Langbehn

Kritik der Vernunft

Der frühe Nietzsche und die Transzendentalphilosophie . . . . . 57

Jörg Baumgartner

Kant und Nietzsche über das Erkenntnissubjekt

Zwei Übereinstimmungen und ein Gegensatz . . . . . 69

Christof Windgätter

„Jetzt ergötze und erhole ich mich an der kältesten Vernunft-Kritik“

Kants transzendente Frage und ihre Ver/wendung durch Nietzsche . . . . . 78

Reinhard Brandt

Nietzsche versus Platon & Kant versus Nietzsche . . . . . 91

**Ethik und Ästhetik**

Constantin Rauer

Totengespräch zwischen Kant und Nietzsche zur Moralphilosophie . . . . . 119

Sandro Barbera	
„Die thausächliche Moralität des Menschen“	
Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant von der <i>Morgenröthe</i>	130
bis zu <i>Jenseits von Gut und Böse</i> .....	130
Mathias Risse	
Warum Kantianer Nietzsches Moralkritik sehr ernst nehmen sollten .....	143
Axel Hutter	
Die Anstachelung des Gedankens	
Zum Naturverhältnis der Vernunft bei Kant und Nietzsche .....	152
Peter André Bloch	
Von den Beobachtungen sich beobachtender Beobachter	
Kants und Nietzsches Entwurf des Individuums .....	162
Hanns-Peter Neumann	
Nietzsches ästhetische Metaphysik .....	176
Hans Gerald Hödl	
Interesseloses Wohlgefallen	
Nietzsches Kritik an Kants Ästhetik als Kritik	
an Schopenhauers Soteriologie .....	186
Violetta L. Wabel	
Die Explikationskraft der ästhetischen Kants und Nietzsches	
für den abstrakten Expressionismus .....	196
<b>Geschichtsphilosophie</b>	
Andreas Urs Sommer	
Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche .....	217
Michael Pauen	
Individuum und Geschichte	
Kant, Nietzsche und der Pessimismus im 19. Jahrhundert .....	226
Antonia Ulrich	
Nietzsches Konzeption des Neuen	
Ein Blick auf <i>Also sprach Zarathustra</i> .....	243
Stephan Günzel	
Naturgeschichte als Vorbild und Herausforderung	
Grundlagen historiographischer Modellbildung bei Kant und Nietzsche .....	260

<b>Anthropologie und Lebensphilosophie</b>	
Richard Schacht	
Kant, Nietzsche und „der Mensch“	
Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie .....	277
Volker Gerhardt	
Leben bei Kant und Nietzsche .....	295
Mattia Riccardi	
Nietzsche und die Physiologie der Sinne .....	312
Dirk Soltes	
Das Organische und der Zweck	
Zwei Grundkategorien bei Nietzsche und ihre	
ideengeschichtlichen Voraussetzungen .....	324
Claudia Rosciglione	
Nietzsches anti-reduktionistischer Physiologismus	
Geist und Leiborganisation .....	334
Marc Rölli	
Anthropologie im Widerstreit	
Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche .....	346
<b>Aspekte historischer Vermittlung</b>	
Konstantin Broese	
Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus .....	363
Josef Schmid	
Erkenntnis durch Fiktion	
Nietzsche bei Hans Vaihinger und Max Weber .....	373
Christian Möckel	
Heinrich Rickert über Nietzsches Bedeutung für die	
zeitgenössische und die zukünftige Philosophie des Lebens .....	384
Personenregister .....	395
Verzeichnis der Autoren .....	401

Claudia Rosciglione

## Nietzsches anti-reduktionistischer Physiologismus

### Geist und Leiborganisation

Was ist nach Nietzsche das Organische? In welcher Beziehung stehen Leib und Geist zueinander? Diesen zwei Fragestellungen soll im Folgenden nachgegangen werden – in der Absicht, Nietzsches Wiedergewinnung des Leibes im Begriff des Organischen als Leiborganisation vielfältiger Kräfte herauszuarbeiten. Diese Interpretation des Organischen wird dabei nicht als Reduktion des Geistigen auf Materielle gelesen, sondern als ein Prozess der „Vernatürlichung“ der Subjektivität, die gegenüber dem Leib nichts Transzendentes darstellt, sondern vielmehr eine spezifische organische Funktion ist.

Bei Nietzsche gewinnen die Begriffe „Leib“ und „Geist“ Form in einer dynamischen Auslegung der Welt, die als kontinuierliche Organisation und „Disgregation“ vielfältiger Elemente gedeutet wird, welche ihre ureigenste Kraft entwickeln.<sup>1</sup> Leib und Geist stehen nicht in Opposition zueinander, sondern in einer komplexen Beziehung. Jedes dieser beiden existiert und entwickelt sich in Beziehung zum anderen, denn beide sind aktive Teile desselben ewig werdenden, natürlichen Systems; jedes drückt eine unterschiedliche Stufe der Welt-Komplexität aus.

Deshalb auch entzieht sich Nietzsches Interpretation des Organischen als Leiborganisation sowohl mechanistischen wie teleologischen Deutungen. Geist und Seele bedeuten nämlich kein Ich, das die Leibertahrungen ordnet oder normiert. Ebenso wenig ist der Leib eine bloß mechanische Bewegung von Molekülen, etwas, das durch Druck und Stoß bewegt würde; vielmehr ist er, ähnlich wie der Geist, eine Kraft, eine Tätigkeit, ein Wille zur Macht, und insofern dynamisch und komplex.<sup>2</sup>

In diesem anti-reduktionistischen Zusammenhang steht auch Nietzsches Interpretation der Beziehung zwischen Physiologie und Psychologie. Da eine physiologische Ebene ohne die psychologische (und umgekehrt) nicht existiert, spricht er von Physio-Psychologie. Denn die psychologische Dimension setzt sich Nietzsche zufolge nicht aus einzelnen „Personal-Entitäten“ zusammen, die in unvermittelter Beziehung zur physiologischen Dimension des Leibes stünden; vielmehr ist diese psychologische Dimension das, was aus der physiologischen

Leibdimension als ihre natürliche Fortsetzung entsteht und sich entwickelt. Auch der physiologische Organismus braucht die subjektive Einheit, die seine stets augenblickliche, vielfarbig schillernde Organisation ist.

### I.

Das Organische ist Nietzsche zufolge vor allem „ein Dauerprozess“,<sup>3</sup> in dem sich vielfältige Tätigkeiten (wie Wachstum, Zeugung, Assimilation etc.) entwickeln. Auch den Geist beschreibt er als Teil dieser Gesamtheit vielfältiger Tätigkeiten und Funktionen des Organismus:

„Das Nervensystem und das Gehirn ist ein Leitungssystem und ein Centralisationsapparat zahlloser Individual-Geister von verschiedenen Ränge: *Das Ich-Geistige selber* ist mit der Zelle schon gegeben. Vor der Zelle giebt es *keine Ich-Geistigkeit*, wohl aber entspricht allen Gesetzmäßigen d.h. dem *Relationscharakter* alles Geschehens nur ein *Denkvor-gang* (Gedächtniß und Schluß)“<sup>4</sup>

Nicht nur spricht Nietzsche von „zahllose[n] Individual-Geister[n]“, sondern er ist auch der Meinung, dass sie nicht unabhängig von den Zellen existieren können. Also drückt das Ich-Geistige die Individualität jeder Zelle aus. Auf diese Weise verliert der Begriff des Geistes jede metaphysische und transzendente Konnotation: er meint nur ein spezifisches Merkmal des Organischen. Das Wesen des Geistes „*scheint*“ nach Nietzsche „*das Wesen des Organischen auszumachen*“; insofern sind die Funktionen des Geistes „eine sublimierte Art der organischen Funktion“.<sup>5</sup>

Nietzsches Interpretation des Organischen als Leiborganisation steht in keinem Widerspruch zum Begriff der Ich-Geistigkeit, weil sich beide Termini (Leiborganisation und Ich-Geistigkeit) auf dieselbe Organisation beziehen, in der Leib und Geist nicht dualistisch aufeinander bezogen sind, sondern die Gesamtheit vielfältiger, aufeinander wirkender Tätigkeiten und Willen zur Macht darstellen.<sup>6</sup> Das Organische ist insofern Leiborganisation, als es die Gesamtheit vielfältiger Willen zur Macht ist. Der Leib ist keine teil- oder zerlegbare Gesamtheit unteilbarer Atome, der der Geist Leben und Form verleiht. Da er vor dem Hintergrund seiner dynamischen Weltanschauung entwickelt ist, entzieht sich Nietzsches Begriff der Leiborganisation sowohl mechanistischen wie teleologischen Interpretationen.

Von Leiborganisation zu reden, ist also kein materialistischer Reduktionismus, da der Leib nach Nietzsche nicht länger das dem Geist gegenüberstehende materielle Substrat ist. Der Leib als Leiborganisation ist Wille zur Macht bzw. eine Pluralität von Willen zur Macht; er bezieht das „Geistige“ mit ein, weil das Subjekt als Ich-Geistigkeit eben im Leib in Form der Tätigkeit verschiedener

Kräfte agiert. Nun ist auch die Interpretation insofern etwas durchaus Vielfältiges, als die im Leib wirkenden Kräfte vielfältig sind. In diesem Sinn ist bei Nietzsche von einer Pluralität „lebendiger Intellekte“ die Rede: vielgestaltig und vielfältig ist die innere Natur jedes Lebewesens, das als Gesamtheit vielfältiger Kraftzentren verschiedenartigen Interpretationsprozessen unterliegt. Diese Interpretationsprozesse entspringen der Organisation der organischen Kräfte.

Nun ist der Wille zur Macht der Sache nach komplex; er kann nicht auf eine Einheit reduziert werden, auch nicht als etwas Bekanntes vorausgesetzt werden, wie es – Nietzsche zufolge – beispielsweise Schopenhauer getan hat.<sup>7</sup> Nietzsche rechnet Schopenhauer zu denjenigen, die an die Einfachheit und Unmittelbarkeit des Wollens als einzig wirkendes Prinzip jedes Geschehens geglaubt haben. Was Nietzsche aber kritisiert, ist eben die Interpretation des Willens als subjektive Einheit, auf die alles Geschehen zurückzuführen sei.<sup>8</sup> Nietzsche zufolge ist der Wille eine Vielheit von Leidenschaften und Gedanken. Er ist etwas so Vielgestaltiges, dass sich sein Begriff nicht auf den einer Einheit reduzieren lässt; nur als Wort ist er eine Einheit. In diesem Sinne heißt es bei Nietzsche:

„In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin*, das Gefühl von diesem *weg*‘ und *hin*‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl [...] Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandierenden Gedanken [...] Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des *Commando*‘s. Das, was ‚Freiheit des Willens‘ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss [...] [...] Im gegebenen Falle [sind wir] zugleich die Befehlenden *und* die Gehorchenden.“<sup>9</sup>

Der Wille kann also nichts Bekanntes sein, weil er unterschiedlichste Tätigkeiten, Erfahrungen und Gefühle in sich schließt, die integraler Bestandteil des Wesens jeder Lebensform sind und doch vom Menschen nicht wahrgenommen werden: der Mensch ist sich ihrer nicht bewusst, weshalb er sie denn auch nicht auf begriffliche Einheiten reduzieren kann. Auf diese Weise wird der Wille von allen teleologischen oder mechanistischen Elementen befreit und kann daher als Teil des Organismus interpretiert werden. Der Organismus ist nämlich insofern Wille, als er gleichzeitig Befehlen und Gehorchen ist, er entspringt jenem Zusammenhang von Herrschaft und Unterwerfung, der die Beziehungen dieser Kräfte reguliert. Es lässt sich von einer Vielfalt von Willen zur Macht sprechen, die Freiheit im Handeln nicht einschließen, sondern nur einen starken Behauptungswillen sowie Herrschaftsansprüche zum Ausdruck bringen. Der Wille ist nichts anderes als die Weise des Funktionierens, Bewegens und Lebens eines jeden Organismus, der zugleich Leib und Seele ist, eben weil

der Leib kein Gegensatz der Seele ist, sondern ein „*Gesellschaftsbau*“ der ihm inhärenten vielfältigen Seelen. In gleicher Weise ist der Wille sowohl Seele als auch Leib, weil der Leib eben durch die Tätigkeit von Befehlen und Gehorchen ein „*Gesellschaftsbau*“ der Seele wird.<sup>10</sup>

Der Organismus ist also eine Gesamtheit vielfältiger Seelen, die ihren Ort im Leib haben. Infolgedessen ist der Wille zur Macht, und zwar der Wille zur Beherrschung und Behauptung, dasjenige, durch was sich derselbe Organismus bewegt.<sup>11</sup>

Vor diesem Hintergrund bezieht Nietzsches Interpretation von Geist und Seele Position gegen die Vorstellung, Geist und Seele seien etwas, das dem Organismus als Leib distanziert und fremd gegenüberstehe. Er wendet sich gegen die teleologische Deutung des Organismus, die das Ich als äußere teleologische Finalität interpretiert, das alle leiblichen Informationen, Erfahrungen und Gefühle begrifflich darlegt. Hinsichtlich des Begriffs der Seele hat man freilich zu differenzieren: und zwar je nachdem, ob sich Nietzsche kritisch auf die Seele als Gegenteil des Leibes bezieht<sup>12</sup> oder aber sich auf sie als etwas bezieht, das dieselben Bedürfnisse und Funktionen des physiologischen Lebens hat wie der Leib.<sup>13</sup> Im zweiten Fall handelt es sich um eine vernünftliche Seele. Wie dezidiert sich Nietzsche dem physikalischen Reduktionismus verweigert, geht darüber hinaus aus seiner Ablehnung der materialistischen Interpretation organischer Entwicklung hervor. Wo die Seele etwas dem Leib nicht Fremdes ist, ist dieser, seinerseits, von ihr abhängig. So wie die Seele keine die Leibfunktionen ordnende, externe Entität ist, ist auch der Leib keine bloße Quantität von Materie; vielmehr ist er eine Gesamtheit von Molekülen, die sich als solche wie mechanische Kräfte bewegen, um jedoch zugleich auch das darzustellen, was Nietzsche „eine grosse Vernunft“<sup>14</sup> nennt. Es handelt sich um die Gesamtheit von Kräften, die insofern eine Richtung haben, als sie zum Wohl des Organismus agieren. Daraus folgt, dass sich nach Nietzsche der Geist im Leib als Gesamtheit von nützlich orientierten Kräften entwickelt. Die „grosse Vernunft“ konstituiert keinen der Seele entgegengesetzten Leib, eben weil die Seele aus dem Leib hervorgeht, statt ihn zu beherrschen. Mit der Verherrlichung des Leibes in *Also sprach Zarathustra* beabsichtigt Nietzsche, dem Leib einen Raum zu eröffnen, in dem er dem Ich nicht länger untergeordnet ist. Allzu oft hat man den Begriff des Leibes, wie er im Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“ entwickelt wird, als physikalische Reduktion missinterpretiert, statt ihn als Neufassung des Verhältnisses von Leib und Geist zu nehmen: der Organismus ist eine komplexe Vielfalt, in der Geist, Seele und Ich vom Leib nicht zu trennen sind. In der Tat spricht Nietzsche von einem „Selbst“, das sowohl den Leib als auch den Geist enthält, denn es „sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes“.<sup>15</sup> Dieses „Selbst“ ist nicht nur Sinn

und nicht nur Geist; es entwickelt sich dank der Aktivität beider, die ihrerseits eben im „Selbst“, Form annehmen. Es „sagt nicht Ich, aber thut Ich“. In diesem Zusammenhang sind das Ich und sein Wirken eine komplexe Gesamtheit organischer Funktionen, die aus demselben Leib hervorgeht und im Organismus agiert. Nietzsche spricht von einem „Missverständniß des Leibes“ in den Theorien, die nicht zugeben wollen, dass der Leib als eine Vielfalt organisierter Kräfte die Basis aller Annahmen über die Welt abgibt. Dieses Missverständniß nennt er die Krankheit des Philosophen:

„Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat. Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Reingeistigen geht bis zum Erschrecken weit – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniß des Leibes* gewesen ist. [...] Man darf alle jene kühnen Tolletheorien der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem *Werth* des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen.“<sup>16</sup>

Es ist also möglich, die Folgerichtigkeit von Nietzsches Denkens nachzuvollziehen, das in jedem spezifischen Bereich (dem ethischen, physisch-kosmologischen, ästhetisch-religiösen) vom selben Leitmotiv durchzogen wird: die Anerkennung der Natürlichkeit des Menschen in seinem Verhältnis zur Welt sowie die Anerkennung der Dimension des menschlichen Leibes.<sup>17</sup> Das Projekt der „Vernatürlichung“ steht nämlich auf der Grundlage von Nietzsches Kampf gegen die Physik des Finalzustandes,<sup>18</sup> gegen die Ethik der Ablehnung des Glücks als Frucht der menschlichen Macht, gegen die Metaphysik der Überlegenheit des Geistes als dasjenige, was den Leib ordnet und simplifiziert. Die Interpretation des Organischen als eine komplexe Gesamtheit von Willen zur Macht gehört zu Nietzsches philosophischem „Vernatürlichungs“-Projekt, in dem das Vielfältige und Unterschiedliche nicht auf das Eine und das Einfache reduziert wird und in dem das Verhältnis zwischen Teil und Ganzen nicht reduktionistisch definiert, sondern komplex und dynamisch verstanden wird.

## II.

Um fortan die Rede vom Reduktionismus zu vermeiden, scheint es in diesem Zusammenhang angebracht, einen Blick auf Nietzsches Interesse für die Physiologie und seine physiologische Auslegung des Organismus zu werfen. Nietzsche entwickelt dieses Interesse für die Physiologie um der Anerkennung eines

„vernatürlichen“ Menschen willen – gegen diejenigen, die der Physiologie gegenüber die Augen verschließen und es ablehnen, sich den Menschen als etwas jenseits von Geist und Seele vorzustellen. Er tritt allen Versuchen entgegen, sich die Natürlichkeit des Menschen im Rahmen der ihm umgebenden Welt zu verschleiern, dadurch dass man die Erkenntnisse der Astronomie, Physik, Geologie und Physiologie einfach nicht zur Kenntnis nimmt.<sup>19</sup>

Ebensowenig wie sich hinter Nietzsches Interesse für den Leib ein materialistischer Reduktionismus verbirgt, impliziert sein Interesse für die Physiologie eine Reduktion der psychologischen auf die physiologische Ebene. Beide stehen sich ebensowenig fremd gegenüber wie Leib und Geist. Um tiefere Einsichten in seine Interpretation des Verhältnisses von Physiologischem und Psychischem zu gewinnen, ist es notwendig, sich eine Vorstellung davon zu machen, was Nietzsche unter Physiologie versteht. Im Gegensatz zu einer Psychologie, die in moralischen Vorurteilen und Befürchtungen befangen bleibt,<sup>20</sup> entwirft er eine Physio-Psychologie als Morphologie und Evolutionstheorie des Willens zur Macht. Solche Psychologie gründet auf der Idee, dass der Mensch eine Gesamtheit vielfältiger Kräfte sei, die auf die Organisierung und Entwicklung des Organismus hin streben. Es handelt sich um eine psychologische Theorie, die mit dem Missverständniß um den Begriff des Leibes aufhäuft. Die psychischen Phänomene sind nichts dem Physiologischen gegenüber Fremdes, da das Physiologische der Sitz ist, in dem die psychischen Phänomene auftreten. In gleichem Maße wie der Leib Sitz der Seele ist, ist der Leib Sitz der psychischen Phänomene. Deshalb heißt es bei Nietzsche:

„Wenn das *Centrum des Bewußtseins*‘ auch nicht mit dem *physiologischen Centrum* zusammenfällt, so wäre doch möglich, daß dennoch das *physiologische Centrum* auch das *psychische Centrum* ist. Die *Intellektualität des Gefühls* (Lust und Schmerz) d. h. es ist *beherrscht* von jenem *Centrum* aus.“<sup>21</sup>

Daher entsteht und entwickelt sich das Gefühl im Physiologischen. Nur indem man vom Physiologischen ausgeht, versteht man letztlich, was die den Menschen charakterisierende subjektive Einheit tatsächlich ist. Dem „ungebildeten Menschen“ wirft Nietzsche vor, an „psychologischen Personal-Entitäten“ wie der Seele in Bezug auf den Leib festzuhalten.<sup>22</sup> Diese Entitäten entspringen dem menschlichen Bedürfnis, in allem Geschehen eine spezifische Ursache auszumachen. Und aus diesem Bedürfnis resultiert auch die dualistische Vorstellung von der Seele als etwas vom leiblichen Fühlen Getrenntes, als etwas, das seine Ursache ist. Blickt man hingegen auf den Leib, so wird rasch deutlich, wie falsch dieser Begriff von der Seele ist; jede subjektive Einheit entsteht nämlich erst aus dem Übergewicht der einen Kraft über die andere.

Insofern ist Herrschen nichts anderes als Beherrschtsein, da es sich in jedem Falle um Kräfte handelt, die dem Willen zur Macht gehorchen und die sich nur

als solche gegenüber anderen behaupten können. Die Herrscher hängen von den Beherrschten ab, weil der eine Wille zur Macht sich nur in der Auseinandersetzung mit einem anderen durchsetzen kann.<sup>23</sup> Was also die Herrscher zu Herrschern und damit zu einer subjektiven Einheit macht, ist die Durchsetzung ihres Willens zur Macht; im Kampf zwischen den Willen zur Macht können Herrscher Beherrschte und Beherrschte Herrscher werden. Die subjektiven Einheiten entstehen und vergehen also dauernd. Die vielfältigen Willen zur Macht verändern stetig ihre Zusammensetzung, was bedeutet, dass sich die Intensität eines jeden Willens zur Macht durch seine Beziehung zu einem anderen Willen zur Macht definiert. Deshalb bildet die subjektive Einheit kein Ganzes, in dem sich das Unterschiedliche und Vielfältige auf eine unveränderbare Struktur reduzierte, sondern sie entspringt dem Wirken vielfältiger Willen zur Macht. In diesem Sinne hängt die Entstehung einer subjektiven Einheit stets von der Organisation der Willen zur Macht ab. Auf diese Weise entsteht das dynamische Bild eines Subjekts, das sich mit jeder Bewegung der Macht verändert. Insofern ist denn auch das Subjekt nichts anderes als das, was es unterwirft, und nur die Intensität der Macht macht Herrschendes und Unterworfenes voneinander unterscheidbar.

Auf diese dynamische Weise erklärt Nietzsche auch das „Ich denke“ und das „Ego“. Metaphysik und falsche Psychologie haben Begriffe wie Seele, Geist, Ich und Ego kreiert, um die Impulse des Leibes zu kontrollieren und zu ordnen. Hingegen sind Nietzsches Ich, Ego und Subjekt an jeweils unterschiedlichen Punkten des Organismus auszumachen bzw. in einer der vielfältigen organischen Kräfte. Das Subjekt ist eben diese Pluralität von Kräften, die die Intensität ihrer Macht verändern. Ich und Ego sind also lediglich eine subjektive Einheit, die aus dem Physiologischen hervorgeht und die das momentane Herrschen der einen über die andere Kraft ist.<sup>24</sup>

Wenn nun auf der einen Seite diese subjektive Einheit das Ich-Geistige und damit die Individualität des Organischen bildet, so ist auf der anderen Seite dieses Organische als Organisation vielfältiger Zellen doch niemals sich selber gleich, weil jede kleinste Zelle durch die Ansammlung von Erfahrungen einem Prozess dauernder Veränderung unterliegt.<sup>25</sup> Das Organische ist deshalb in seiner Individualität durch ein Ich-Geistiges charakterisiert, wobei die Individualität gleichwohl eine subjektive Einheit ist, die physiologisch aus den Erfahrungen der Zelle entsteht. Diese Erfahrungen sind das, was Nietzsche „organische Vergangenheit“ nennt. Insofern ist jede organische Entität etwas Komplexes, dessen Individualität eine Pluralität von Aktivitäten und Erfahrungen in sich schließt.

Es ist die Behauptung solcher Komplexität der organischen Individualität als Pluralität von Erfahrungen, mit der Nietzsches Stellung gegen eine darwinistische Biologie bezieht, die das Individuum opfert und die Gattung überbewertet.<sup>26</sup> Nur wenn man der Geringschätzung des Leibes als Leiborganisation entgegentritt, gelangt man zur Einsicht, dass die Individualität eine ebenso komplexe wie minuziös organisierende Tätigkeit ist. In der Tat ist Nietzsches Ego als organische Individualität mehr als nur ein Glied jener Kette, die die Gattung bildet: „Das ego ist hundert Mal mehr als bloß eine Einheit in der Kette von Gliedern; es ist die Kette selbst, ganz und gar“.<sup>27</sup> In diesem Sinn ist die Individualität etwas gänzlich anderes als das Individuum, das, verstanden als einzelne Einheit, die Instinkte und Impulse vereint und begrifflich auslegt. Nietzsche zufolge gibt es keine wirkliche Differenz zwischen dem Ego und der Gattung, weil letztere nichts anderes ist als die Organisation unterschiedlicher Erfahrungen, die dazu beitragen, die organische Vergangenheit derselben Individualität zu verändern.<sup>28</sup> Daraus folgt, dass solche Individualität die Vielfalt von Tätigkeiten im Innern der Gattung ist, denn der Leib als Leiborganisation enthält in sich „die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens“.<sup>29</sup>

Wie schon im Fall der Beziehung zwischen Leiborganisation und Ich-Geistigem bestreitet Nietzsche einen Gegensatz auch zwischen Individuum und Gattung. Diese Scheidung ist seiner Meinung nach „eine falsche Distinktion“ bzw. eine aus der Vielheit der Ketten und deren partieller Ähnlichkeit abgeleitete, unzulässige Abstraktion, die dem Ego und der Gattung Unterscheidungsmerkmale zuschreibt, die es nicht gibt.<sup>30</sup> Vielmehr ist die Gattung das, was sich im Individuum entwickelt, und das Individuum seinerseits entwickelt sich in Beziehung zu dem, wovon es umgeben ist. So heißt es bei Nietzsche:

„Wir empfinden nur alles das von den Dingen, was uns irgendwie *angelt* (oder *angien*) – der ganze organische Prozeß zieht in uns sein Resultat, Erfahrung‘ d. h. das Resultat aller jener *Reaktionen*, wo *wir* auf etwas außer oder in uns reagirt haben“.<sup>31</sup>

Die Erfahrung entspringt der Beziehung und dem Vergleich sowohl mit der äußeren Welt wie mit etwas in uns. Sie impliziert eine Reaktion bzw. eine Antwort darauf, was in oder auf uns wirkt und unser Handeln bestimmt. Assimilieren, Wachsen, Ausstoßen, Auswählen sind Verhaltensweisen, mit denen jedes Lebewesen auf die Innen- oder Außenwelt reagiert, und die Erfahrung ist eben ihr Resultat. Wenn also das Organische das komplexe Ganze vielfältiger, miteinander verflochtener Erfahrungen ist, ist jede singuläre Lebensform etwas anderes als eine jeweils andere, und nicht einmal jede einzelne ist auf *einen* Begriff zu bringen.



KGW	Werke, Kritische Gesamtausgabe, eds. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1967
EH	<i>Ecce Homo</i>
FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
Z	<i>Also sprach Zarathustra</i>

Anmerkungen

- 1 Die vorliegende Untersuchung schließt an Interpretationen von Mitasch, Grimm, Müller-Lauter, Bauer und Abel im deutschen sowie an solche von Danto, Small, Stack und Babich im angloamerikanischen Sprachraum an: vgl. im Einzelnen Mitasch, A.: *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952; Danto, A.: *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965; Müller-Lauter, W.: *Über Werden und Willen zur Macht*, Berlin/New York 1971; Grimm, R. H.: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York 1977; Stack, G. J.: *Langue and Nietzsche*, Berlin/New York 1983; Bauer, M., *Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J. T. Vogt*, in: *Nietzsche-Studien*, Nr. 13 (1984), S. 211-227; Abel, G.: *Der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr der Gleichem*, New York/Berlin 1984; R. Small, „Bossovich contra Nietzsche“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVI, Nr. 3 (1986), S. 419-435; Babich, B.: *Nietzsche's Philosophy of Science*, New York 1994.

- 2 Nietzsches anti-mechanistische Interpretation der Bewegung der Welt und auch der Organismen gründet auf der dynamischen Theorie des polnischen Wissenschaftlers Ruggiero Bossovich: 1873 las er dessen Werk *Philosophia Naturalis* (1759). Nach Bossovich ist der Stoff keine Gesamtheit unteilbarer Teilchen, die Bewegung durch gegenseitige Berührung bewirken; vielmehr sei der Stoff die dynamische Konfiguration einer endlichen Menge von Kraftzentren, die durch ihre Intensität die Abstoßung und Anziehung zwischen den Teilchen verursachen. Auf diese Art entsteht eine neue Deutung der Bewegung: sie ist nicht mehr das Resultat von Druck und Stoß zwischen unteilbaren Atomen, sondern das dynamische Verhältnis zwischen Kräften, deren Intensität sich mit dem Abstand voneinander verändert (*actio in distans*); vgl. Bossovich, R.: *A Theory of Natural Philosophy*, Cambridge Mass. 1966, S. 20 und S. 197-201.

- 3 KGW VII, 2, 26 [37].
- 4 KGW VII, 2, 26 [36].
- 5 KGW VII, 2, 25 [35f].

- 6 In diesem Zusammenhang ist der Geist dem Leib nicht entgegengesetzt, weil beide Teil des Organismus als komplexem Ganzen von Tätigkeiten sind. Aber dieser Geist ist ein ganz anderer als der, auf den sich Nietzsche mit den Worten bezieht: „Bisher sind beide Erklärungen des organischen Lebens nicht gelungen, weder die aus der Mechanik, noch die aus dem Geiste. Ich behöre letzteres. Der Geist ist oberflächlicher als man glaubt. Die Regierung des Organismus geschieht in einer Weise, für welche sowohl die mechanische Welt, als die geistige nur symbolisch zur Erklärung herangezogen werden kann“ (KGW, VII, 2, 26 [68]). In diesem Fall bezieht sich Nietzsche auf einen teleologischen Geist als Urgrund, der bereits vor den Leibfunktionen besteht und der eben diese Funktionen ordnet, vereint und teleologisch ausrichtet.

- 7 Nietzsche behauptet eben gegen Schopenhauer, dass „die Philosophen [...] vom Willen zu reden [pflegen], wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zutrat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, daß Schopenhauer auch in diesem Falle nur

Wer wie Haeckel die Gleichheit zweier Embryonen behauptet, den beschuldigt Nietzsche der Torheit. In Absetzung vom Haeckelschen *Monismus*, der das Organische als etwas beschreibt, das aus einer gestalt- und formlosen Masse entsteht, unterstreicht Nietzsche die strukturelle Vielfalt jeder Lebensform. Aus der Tatsache, dass wir in den kleinsten Lebensformen nicht unbedingt eine strukturelle Vielfalt und Verschiedenheit wahrnehmen, folgt nicht zugleich, dass es sie nicht gäbe, sondern nur, dass „der Apparat [...] so fein [ist], daß er für uns nicht zu existieren scheint“<sup>32</sup>.

Damit betont Nietzsche noch einmal die Abgründe, die sich zwischen menschlicher Erkenntnis von der Welt und dem wirklichen Funktionieren dieser Welt aufturn: zahllos sind die Momente und Aspekte dieses Funktionierens, die sich dem menschlichen Verständnis entziehen. Das Organische hat eine derart komplexe Struktur, dass jede Rede von Geist und Leib, von Individuum und Gattung als entgegengesetzter Entitäten nur eine äußerst reduktionistische Sicht der Dinge dokumentiert: Vielmehr hat man es bei ihnen mit Entitäten zu tun, die nur in ihrer Organisation bzw. in der Kombination und Beziehung zueinander wirklich sind. Die Vorstellung, jede singuläre Form des Lebens sei eine einheitliche und in sich nicht differenzierte, ist reduktionistisch und ebnet Vielfalt und Unterschiede ein.

Wo aber, wie bei Nietzsche, der Organismus als eine Pluralität und Vielfalt sich bewegender Tätigkeiten behauptet wird, wird jedem Reduktionismus wie auch Monismus ein Riegel vorgeschoben.

Nietzsche revolutioniert mit seiner Interpretation des Organischen die Begriffe von Leib und Geist. Beide stehen in gleicher Weise für die Organisation des Organismus. Letzterer kann als organisiertes System definiert werden, das weder einer Kontraposition von Leib und Geist noch ihrer Reduktion aufeinander Raum lässt: Leib und Geist sind Ausdruck eines komplexen Prozesses, in dem unterschiedliche Elemente im Innern des Organismus mit- und untereinander agieren, die in ihrer Bewegung zwischen schöpferischer Entfaltung und Anpassung die Organisation des Organismus bestimmen. Insofern ist das, was dieser dynamischen Organisation der vielfältigen Kräfte des Leibes entspringt, nichts anderes als das Leben, das Resultat verschiedenartiger Interaktionen der vielfältigen Elemente der Materie ist. Genau in diesem Sinne ist Nietzsches Rede von der organischen Individualität zu verstehen – bzw. von einem Leben, das sich in der Organisation vielfältiger Kräfte als Leib gestaltet.

- getan hat, was Philosophen oben zu tun pflegen: daß er ein Volks-*Korruptheil* übernommen und übertrieben hat.“ (KGW VI, 2, JGB, Aph. 19).
- 8 Vgl. KGW V, 2, *FW*, Aph. 127. Bei Nietzsche heißt es: „Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unablenkbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt, wenn er Etwas tut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen wollte. Er merkt gar nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des *Willens* genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältnis zu verstehen.“
- 9 KGW VI, 2, JGB, Aph. 19.
- 10 Vgl. ebenda.
- 11 In diesem Sinn kann nicht länger behauptet werden, Nietzsches Denken sei die Tendenz inhärent, den Geist auf den Leib und den Willen zu reduzieren. Insbesondere Stanley Rosen beschuldigt ihn eines solchen Reduktionismus, wenn er schreibt: „Nietzsche is already an adherent of the physiological interpretation of mind [...] Will to power is thus an exotic name for what? Power? But power seems to assume two distinct forms, that of the spirit and that of the body. Why does Nietzsche insist upon the reduction of the former to the latter?“ (Rosen, St., „Mind and Body in Nietzsche“, in: *International Studies in Philosophy*, XXXI, Nr. 3 (1999), S. 60-62). Während Rosen die Inkohärenz der Nietzscheschen Interpretation des Verhältnisses von Leib und Geist demonstrieren will, unterstreicht die vorliegende Untersuchung die Tatsache, dass es in Nietzsches Denken keinen Reduktionismus gibt, sondern nur eine Auslegung des Organismus als Organisation, an der Leib und Geist teilhaben. Ähnlich behauptet Cormier, dass es in Nietzsches Denken weder eine Gegenüberstellung noch eine Reduktion der physiologischen Ebene und der psychologischen gibt (vgl. Cormier, H., „Nietzsche for Determinists“, in: *International Studies in Philosophy*, XXXI, Nr. 3 (1999), S. 51 ff.).
- 12 Vgl. KGW VII, 3, 25 [96].
- 13 Vgl. KGW VI, 2, JGB, Aph. 230.
- 14 KGW VI, 1, Z. *Von den Verächtern des Leibes*.
- 15 Ebenda.
- 16 KGW V, 2, *FW*, Vort., 2.
- 17 In *Ecce Homo* gesteht Nietzsche, dass er schon unmittelbar nach der Zeit seiner philologischen Studien (1869-1875) das Bedürfnis verspürte, sich von der „verstaubten Gelehrsamkeit“ abzusetzen, um sich stattdessen seiner eigentlichen Aufgabe, dem Studium der Physiologie, der Medizin und den Naturwissenschaften zu widmen (vgl. KGW VI, 3, *EH*, VI, 3).
- 18 Außer der dynamischen Theorie von Boscovich nahm Nietzsche zwei weitere wichtige physikalische Theorien zur Kenntnis: die von R. Mayer, dessen Werk *Die Mechanik der Wärme* (1874) er las, und die von J. G. Vogt in dessen Schritt *Die Kraft. Eine real-mechanische Weltanschauung* (1878). In beiden Theorien stieß er auf die Behauptung einer zyklischen Bewegung der Welt und auf die Idee einer Erhaltung der Kraft, die sich nicht zerstreut, sondern ständig selbst wiederwertet. Nietzsche stellt diesen Theorien die Thomsons entgegen, die den Wärmehaushalt der Welt behauptet bzw. das Erreichen eines Endzustandes der Welt ohne Bewegung (vgl. KGW VIII, 3, 14 [188]; Thomson, W.: *Opere*, Torino 1971).
- 19 Vgl. KGW V, 2, *FW*, Aph. 59.
- 20 Vgl. KGW VI, 2, JGB, Aph. 23.
- 21 KGW VIII, 1, 5 [56].
- 22 Vgl. KGW VIII, 3, 14 [124].
- 23 Vgl. KGW VII, 3, 40 [21].
- 24 Vgl. KGW V, 1, 6 [70].
- 25 Vgl. KGW VII, 1, 12 [31].
- 26 Vgl. KGW VIII, 1, 7 [9], 7 [25] und 7 [44]. Zum Verhältnis Nietzsche-Darwin vgl. Salagarda, J., „Nietzsche und Lange“, in: *Nietzsche-Studien*, Nr. 7 (1987), S. 230-260; Smith, C. U. M.,

- “Clever Beats Who invented Knowing”: Nietzsche’s Evolutionary of Knowledge“, in: *Biology and Philosophy*, Nr. 2 (1987), S. 65-91; Mostert, P., „Nietzsche’s Reception of Darwin“, in: *Big game for the Dietkunde*, Nr. 49 (1979); Stack, G. J.: *Lange and Nietzsche*, New York/Berlin 1983. Darwins Erklärung der biologischen Entwicklung setzt Nietzsche die Theorie des deutschen Biologen W. Roux entgegen, der von *Selbstregulierung* spricht: der Organismus organisiert sich durch den Kampf zwischen dessen vielfältigen Teilen (vgl. Roux, W.: *Der Kampf der Teile im Organismus*, Leipzig 1881). Gegen die Deutung der organischen Entwicklung als bloßer Anpassung an die Umwelt behauptet Nietzsche eine endogene biologische Entwicklung, die nicht nur als passive Anpassung interpretiert wird (über das Verhältnis Nietzsche-Roux vgl. Andler, C.: *Nietzsche. sa vie et sa pensée*, Paris 1931; Mittasch, a. a. O., S. 172; Müller-Lauter, W., „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien*, Nr. 7 (1978), S. 189-235; Abel, a. a. O., S. 113).
- 27 KGW VIII, 2, 10 [136].
- 28 Nietzsche möchte die Kontinuität zwischen Ego und Gattung, Individuum und Organischem betonen. Er behauptet, dass „der Mensch nicht nur ein Individuum [ist], sondern das Fortlebende Gesamt-Organische in Einer bestimmten Linie. [...] Es muß der *Untergang* des organischen Lebens auf seiner höchsten Form ebenso angelegt sein wie der Untergang des Einzelnen.“ (KGW VIII, 1, 7 [2])
- 29 KGW VII, 3, 36 [35]. In diesem Zusammenhang behauptet Orsucci, dass „il corpo umano nella sua data biologica, risulta in definitiva una concrezione storica“, weil „il gioco d’interazioni tra organi e funzioni fisiologiche [...] non esibiscono affatto reiterazioni meccaniche, ormai inaccoppiati di rettifiche e cambiamenti; risultano piuttosto da una pluralità di tensioni, da un gioco di interpretazioni, essendo in grado di accumulare esperienza e riuscendo a regularsi“ (Orsucci, A.: *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma 2001, S. 100).
- 30 Vgl. KGW VIII, 2, 10 [136].
- 31 KGW VII, 2, 27 [64].
- 32 KGW VII, 3, 25 [403]. Über das Verhältnis Nietzsches und Haeckels vgl. Orsucci, A.: *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento tedesco*, Bologna 1992, S. 127 ff. .