

de Gruyter Studienbuch



Günter Abel

Nietzsche

Die Dynamik der Willen zur Macht
und die ewige Wiederkehr

2., um ein Vorwort erweiterte Auflage

1998

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Erstmals erschienen als
Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 15,
Walter de Gruyter & Co., Berlin 1984

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

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Abel, Günter:

Nietzsche : die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr / von Günter Abel. – 2., um ein Vorw. erw. Aufl. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(De-Gruyter-Studienbuch)

ISBN 3-11-015191-X

©

Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Printed in Germany

Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort zur 2. Auflage

Das vorliegende Buch erscheint unverändert in Neuauflage als de Gruyter-Studienbuch. Die vor allem in Kapitel VI entfaltete zentrale Rolle der Perspektivität und der Interpretativität im Denken Nietzsches stellt einen in der neueren Nietzsche-Forschung grundlegenden Gesichtspunkt dar. Dies gilt sowohl in Hinsicht auf Nietzsches Konzeption der Willen-zur-Macht-Prozesse als auch in bezug auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr sowie für die Verbindung beider. Interpretation kann, so die These, als Fundamentalvorgang konzipiert und als ein Leitfaden der Betrachtung genommen werden.¹ Dieser Aspekt hat in der Nietzsche-Forschung eine philosophische Aufwertung erfahren.² Er vermag den Grundcharakter von Nietzsches Denken ebenso zu treffen, wie er die fragmentarische und sich in Aphorismen darstellende Eigenart von Nietzsches Texten integriert, *ohne* dabei den interpretativen Charakter der Lebensformen in ihrer Pluralität der Perspektiven zu übergehen, gar in ein ‚System‘ zu pressen. Von letzterer Möglichkeit sind wir durch die Natur der Interpretationsverhältnisse selbst, die eben nicht-reduzierbare und plurale *interpretative* Verhältnisse sind, systematisch abgeschnitten.

Die in Nietzsches Denken zentrale Thematik der Interpretation habe ich in späteren Arbeiten und in anderen Kontexten weiterzuentwickeln versucht. Dies führte zu der Idee einer „Interpretationsphilosophie“, wie sie vor allem in dem Buch „Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus“³ und in einer Reihe anderer Arbeiten entfaltet wurde. Der Interpretationsphilosophie geht es um ein angemessenes Verständnis dessen, daß wir uns als endliche Geister immer schon in Welt-, Fremd- und Selbstverhältnissen befinden, die als Interpretationsverhältnisse, das heißt: als aktiv schematisierende, konstruktbildende, formierende, projizierende, perspektivisch-auslegende, klassifizierende und darin Erfahrung organisierende Verhältnisse angesehen werden können. In diesem Sinne kann, in der

¹ In bezug auf die Wiederkunftslehre wurde auf S. 389 der Neuauflage ein versehentlicher Übertragungsfehler in einem Zitat aus dem Nachlaß (Kritische Gesamtausgabe Werke, Abtlg. VIII, Band 3, Fragment 14 [188], S. 167) beseitigt: es geht dort nicht um den „endlichen“, sondern um den „unendlichen progressus“. Den Hinweis auf diesen Fehler verdanke ich einem Aufsatz von Dirk L. Couprie zu Nietzsches Wiederkunftslehre, der in den *Nietzsche-Studien*, 27 (1998), erscheinen wird.

² Vgl. die Darstellung von J. N. Hofmann: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 28), Berlin–New York 1994.

³ Frankfurt a. M. 1993; Neuauflage 1995.

Linie Nietzsches, „Interpretation“ als Grundwort einer Philosophie entfaltet werden, der es um Erläuterung der genannten Verhältnisse und um Präzisierung des auf sie bezogenen Diskurses geht. Auch auf diese Weise also ist eines der grundlegenden Themen der Philosophie Nietzsches in Debatten der Gegenwartsphilosophie systematisch relevant, und zwar sowohl in der sogenannten kontinentalen als auch in der analytisch orientierten Philosophie sowie an den Schnittstellen beider. Der Ausgangspunkt der Interpretationsphilosophie bei Nietzsche wird in der Literatur mit Recht betont.⁴ Durch die Neuauflage des vorliegenden Buches trägt der Verlag Walter de Gruyter auch zur Stärkung dieses Zusammenhangs bei. Dafür möchte ich dem Verlag danken.

Berlin, im Mai 1998

Günter Abel

⁴ Vgl. z. B. M. Hofer: *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, München 1998, Teil I.

Vorwort

Der erste Teil des vorliegenden Buches analysiert die aus Nietzsches veröffentlichtem und nachgelassenem Werk zu rekonstruierende *neue* Auslegung der Wirklichkeit. Darin geht es um ein Welt- und Selbstverständnis, das an die Stelle der die abendländische Tradition bestimmenden Auffassungen tritt. In Nietzsches Denken vollzieht sich eine Überwindung nicht nur der für die alte Weltdeutung wesentlichen Teleologie, sondern auch der Prinzipien neuzeitlicher Rationalität. Dies wird leitmotivisch an den Grundbegriffen der Selbsterhaltung, der Steigerung, der Teleologie, der Perspektivität und der Interpretation entwickelt. Realität gibt es immer nur als eine in Prozessen der Organisation, des Abgrenzens, Auswählens, Unterscheidens, Assoziierens, Dissoziierens und klassifizierenden Konstruierens, kurz: immer nur als in Prozessen der Interpretation hervorgebrachte Realität. Wenn etwas *so* ist, dann ist es *ipso facto* ein interpretiertes Etwas. Auch die empirische Welt ist von den Standards der Interpretation abhängig. Die Idee des rein Gegebenen läßt sich nicht explizieren und sollte mithin nicht nur abgeschwächt und verfeinert, sondern aufgegeben werden. Diese Prozesse perspektivischer Realitäts-Erzeugung sind Nietzsche zufolge Vorgänge des Machtwollens und der Interpretation in einem. Sie sind für alle Geschehensvorgänge, nicht nur für den Menschen charakteristisch. Grundlage des neuen Welt- und Selbstverständnisses sind die jetzt nicht mehr am Paradigma der Dinge im Sinne materieller Körper, sondern der Ereignisse im Sinne prozessualen Geschehens konzipierten Kräftevollzüge, die Nietzsche als dynamisch-energetische Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Prozesse bestimmt. Mit ihnen wird eine Ebene der Betrachtung betreten, die in die gemeinsame Wurzel von Ethik, Physik, Logik als *logikē technē* und Ästhetik sowie hinter die Dualismen und Entgegensetzungen des Verstandesdenkens (Subjekt und Objekt; Innen und Außen; Mensch und Welt; Geist und Natur; Sein und Sollen) zurückgeht. Dies gestattet, der naturphilosophischen Dimension gegenüber einer rein logozentrischen Auffassung Raum zu geben, *ohne* damit naturalistischen Reduktionen unterworfen zu sein. Zugleich wird das Machtwollen in einer Weise konzipierbar, die weder als Ausdruck eines philosophischen Absolutismus noch als Hypostasierung des neuzeitlichen Subjektbegriffs mißverstanden werden darf.

Auf der so gewonnenen Basis soll der zweite Teil den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen entwickeln und in seinem philosophischen Status bestimmen. Unter den vielen möglichen Weltkonzeptionen erweist sich die Wie-

derkunftslehre als diejenige Form des ursprünglich-einheitlichen Welt- und Selbst-Verständnisses, die den spezifisch nach-neuzeitlichen, nach-metaphysischen und post-nihilistischen Bedingungen angemessen Rechnung trägt. Diese laufen im Kern darauf hinaus, daß die endlichen Geister das Wahre, Gute und Schöne nicht nur nicht besitzen, sondern daß es Wahrheit, höchstes Gut und Schönheit in irgendeinem an-sich-seienden oder objektiven Sinne gar nicht gibt bzw. sich unter den Bedingungen der Endlichkeit, die mit Perspektivität gleichbedeutend ist, nicht einmal verständlich machen lassen. Der Wiederkunftsgedanke kann unausweichlich werden, sobald man versucht, die Bedingungen anzugeben und zu Ende zu denken, unter deren Geltung ein Großteil der Probleme, die in der abendländischen Tradition von kardinaler Bedeutung waren (wie z. B. die Idee der Transzendenz; eines endlichen Anfangs der Welt in der Zeit; eines Schöpfer-, Erhalter- und Heils-Gottes; der Teleologie; der moralischen Ontologie; der Rechtfertigungs- und der Erlösungsbedürftigkeit; eines metaphysisch Letztgründenden oder eines Seins), gar nicht mehr als Probleme auftreten können. Diesen Effekt erreicht die Wiederkunftslehre nicht deshalb, weil sie einzelne andere Konzeptionen widerlegt. Vielmehr wird die ganze Optik der Betrachtung, innerhalb derer diese Interpretamente überhaupt sinnvolle Probleme sein konnten, von Grund auf verändert, sprich: um-interpretiert.

Darüber hinaus ist es allein der Wiederkunftsgedanke, der die beiden zentralen philosophischen Gesichtspunkte in ihrer Einheit zusammenschließt: daß die Welt vom Charakter des Werdens, nicht des Seins, und daß alles Dasein unabwertbar ist und keiner Rechtfertigung bedarf. Beide Perspektiven implizieren einen Aeternalismus a-platonistischer Art. Und in keinem anderen Welt- und Selbstverständnis sind Werdecharakter, Daseinswert und Aeternität so vollständig ineinander übergegangen wie im Gedanken der ewigen Wiederkehr. Dieser kann schließlich aus der Logik der Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Prozesse heraus als der interne Gipfel des alle Erfahrung bestimmenden Interpretations-Zirkels, als die Interpretation der Interpretationen entfaltet werden. Der Wiederkunftsgedanke ist dann als die post-nihilistische Daseinsinterpretation aufzufassen, die sich selbst nicht erneut als absolute Philosophie oder gar als einen Objektivismus mißverstehen kann. Die Überwindung des Nihilismus stellt er vor allem deshalb dar, weil mit seiner Übernahme die vorbehaltlose und uneingeschränkte Bejahung *aller* Realität verknüpft ist. Oder: ein Individuum, das sich selbst und alles Dasein, dem es zugehörig ist, vorbehaltlos bejaht und als unabwertbar bzw. als überaus wertvoll empfindet, steht eben dadurch bereits jenseits des Nihilismus und im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Denn die vollständige Bejahung zu Ende gedacht, erfordert schließlich die Wiederkehr des Weltprozesses im ganzen und in einem jeden seiner Momente. Darin entzieht der Wiederkunftsgedanke

nach-neuzeitlich allen erneut drohenden dualismus-nahen gnostischen Metaphysmen die Bedingungen ihrer Möglichkeit.

Der dritte Teil des Buches erörtert die Wiederkunftslehre sodann überwiegend in ihrem Verhältnis zum neuzeitlich-wissenschaftlichen Denken. Dies darf freilich nicht als eine Verwissenschaftlichung des Wiederkunfts-*Gedankens* mißverstanden werden. Doch obwohl eine wissenschaftliche *Theorie* nicht Begründungsinstanz für einen philosophischen *Gedanken* sein *kann* (denn der Gedanke liegt im Sinne horizont-bildender und darin welt-erschließender Logik *vor* der Möglichkeit empirischer Erfahrung und Theoriebildung), ist das Verhältnis von Wiederkunftslehre und wissenschaftlichem Denken dennoch bedeutsam. Zum einen muß sich die Wiederkunftslehre für ein in der Neuzeit großgewordenes Bewußtsein neben den verstandeslogischen auch den wissenschaftlich-theoretischen Herausforderungen und Rationalitätsstandards stellen bzw. diesen gegenüber verteidigen lassen. Zum anderen läßt sich die wissenschaftlich-theoretische Darstellungsform (die *eine*, nicht die einzige, nicht die grundlegende, mithin nicht *die* Version bzw. Veranschaulichung des Wiederkunftsgedankens ist) gerade auch im Ausgang der Rahmenbedingungen des neuzeitlich-wissenschaftlichen Denkens selbst konzipieren. Auch die Wissenschaft sieht sich diesem Gedanken ausgesetzt.

Nietzsche steht nicht nur am Ende der Epoche abendländischer Metaphysik. Er ist zugleich ein neuer Anfang. Aber er selbst hat den Strukturen der in seinem Philosophieren bereits maßgebenden nach-neuzeitlichen, nach-metaphysischen und post-nihilistischen Daseinsinterpretation keine systematisierende Darstellung gegeben. Eine der Schwierigkeiten im Umgang mit Nietzsche-Texten besteht darin, daß sich das Fragmentarische dieses Denkens einerseits bewußt einem streng begrifflichen Zugriff entzieht, daß andererseits jedoch die möglichen Inhalte dieser Philosophie nur dann den Boden weiterer Einsichten abgeben können, wenn sie in einer auch der Argumentation zugänglichen Form bewahrt werden. Weder also ist Nietzsches Denken einer unangemessenen begrifflichen Positivierung zu unterwerfen, noch darf sich die Vernunft in der Auseinandersetzung mit Nietzsche mit dem bloß Aphoristischen begnügen. Das Stehenbleiben-wollen beim Fragmentarischen ist nicht weniger positivistisch als der Glaube an objektive Gegebenheiten.

In den folgenden Erörterungen geht es um Nietzsche den Philosophen, nicht um den Stilisten und nicht um Nietzsche den Psychologen, den er vor allem in Gestalt der Entlarvungspsychologie so meisterlich verkörperte. Doch wie für Philosophie überhaupt, so ist auch in bezug auf Nietzsches Denken wichtig, den Unterschied sowohl zwischen Philosophie und Psychologie als auch zwischen Philosophie und Wissenschaft zu beachten.

Während, stark vereinfacht, Psychologie sich mit Vorgängen der Innenwelt, mit seelischen Zuständen und Reaktionsformen beschäftigt, Wissenschaft

dagegen mit der Außenwelt und deren Gesetzmäßigkeiten befaßt ist, kann es als Charakteristikum der Philosophie gelten, daß ihre Anstrengung nicht auf Dinge *in* der Welt, weder der Innen- noch der Außenwelt, sondern auf die *Grenze der Welt* im Sinne Wittgensteins gerichtet ist, in und als deren Vollzug Wirklichkeit überhaupt erst *als* Wirklichkeit, Welt überhaupt erst zu einer *So-und-so*-Welt wird. Philosophie befaßt sich nicht mit einer Welt von Tatsachen, sondern mit dem Zustandekommen von Tatsachen. Diese Struktur, die *vor* jeder empirischen Erfahrung liegt, ist das, was im *philosophischen* Sinne als *das Logische* anzusprechen und deutlich vom formellen Sprach- und Verstandesdenken sowie von der formalen Logik im Sinne des prämissenfolgernden Schließens zu unterscheiden ist. Philosophie kann als der Versuch aufgefaßt werden, diese in einem jeden Welt- und Selbstverhältnis implizit wirksame Struktur explizit zu machen.

Nietzsche hat den Unterschied zwischen der formalen und der philosophischen Logik nicht hinreichend bedacht. Was er unter dem Titel ‚Logik‘ kritisiert, ist vor allem der Logizismus und der Logozentrismus im Sinne eines formellen Denkens, das sich selbst als ontologisches Realitätskriterium und zugleich als etwas Fest-Stehendes mißversteht. Die formale Logik sagt weder etwas über die Form noch über die Beschaffenheit der Welt. Sie sagt gar nichts über die Welt. Demgegenüber erstreckt sich das Logische nicht nur auf formale Konsistenz, sondern auch auf die Bedingungen seiner Gültigkeit in der Erfahrung. Es ist *eo ipso* nichts Statisches und meint die nicht noch einmal hintergehbaren und auch nicht operational herstellbaren prozessualen sowie schemainternen Vollzüge des ursprünglich-einheitlichen Welt- und Selbstverständnisses. Jede Nietzsche auf den Grund gehende Betrachtung wird bemerken, daß das Interesse seines Denkens letztlich auf das Erfassen eben dieser Struktur gerichtet ist. Dieses Motiv teilt er mit der großen Tradition der philosophischen Logik, die mit den Namen Leibniz, Kant, Hegel und Wittgenstein verbunden ist. Die Deutung jedoch, die Nietzsche von dieser Struktur gibt, und die Konsequenzen, die er aus ihren charakteristischen Merkmalen ziehen zu müssen glaubt, sind von den die Tradition beherrschenden Auffassungen auf eine markante Weise unterschieden. Dies wird vor allem im Rahmen des Grundbegriffs der *Interpretation* sowohl in bezug auf die Willen-zur-Macht-Prozesse als auch hinsichtlich der Wiederkunftslehre im einzelnen zu entwickeln sein. Keine dieser beiden Lehren läßt sich auf Psychologie oder auf Wissenschaft bzw. wissenschaftliche Theorie reduzieren. Aber dies schließt nicht aus, daß Nietzsche sich auch an Psychologie und Wissenschaft orientiert. Doch bei näherer Prüfung wird vieles von dem, was zunächst wie ein psychologisches oder ein theoretisches Problem aussieht, zu einem Strukturmodus der Welt-und-Selbst-Auslegung mit einer spezifisch eigenen Logik. In dieser Hinsicht kommt innerhalb des Argumentationsganges des ganzen Buches den Kapiteln VI und VIII besondere Bedeutung zu.

Das Nietzsche-Verständnis ist seit Beginn der siebziger Jahre vor allem durch die Arbeiten von Wolfgang Müller-Lauter auf ein neues Niveau gestellt worden. Die von ihm vertretene Wende gegen eine Auffassung des Willens zur Macht im Sinne eines metaphysischen Prinzips und die Betonung des Primats der Vielheit vor der Einheit sowie des Gegensatzcharakters der Machtwillen werden hier aufgenommen. Herrn Professor Dr. Müller-Lauter gilt für die in vielen Gesprächen im Rahmen der Thematik dieses Buches vermittelten sachkundigen Hinweise mein besonderer Dank. Darüber hinaus möchte ich den Kollegen vom Institut für Philosophie an der Technischen Universität Berlin, vor allem Herrn Professor Dr. Hans Poser und Herrn Professor Dr. Friedrich Rapp, ebenso Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Friedrich Kaulbach (Münster), Herrn Professor Dr. Gerd-Günther Grau (Hannover) und Herrn Professor Dr.azzino Montinari (Florenz) für Anregungen und Diskussionsbeiträge danken. Der Verfasser ist den Herausgebern und dem Verlag Walter de Gruyter für die Aufnahme der Arbeit in die Monographienreihe der Nietzsche-Studien und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet. Dem Buch liegt die im Wintersemester 1981/82 vom Fachbereich Kommunikations- und Geschichtswissenschaften der Technischen Universität Berlin angenommene Habilitationsschrift zugrunde.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 2. Auflage	V
Vorwort	VII

Erster Teil

Die Willen-zur-Macht-Prozesse

I. Wirklichkeit als Bewegung. Nietzsche und die Tradition	3
1. Geschehen als Problem	3
2. Ursprüngliche Aktivität der Kräfte	6
3. Die aristotelische Bewegungslehre	9
4. Leibniz' dynamischer Kraftbegriff und Nietzsches Willen-zur-Macht	15
5. Neuzeitliche Rationalität und Selbsterhaltung	28
II. Nietzsches Rückgang hinter das fundamentalistische Erhaltungsprinzip	39
1. Kritik des Darwinismus	39
2. Erhaltungs- und Auslösungs-Kausalität	43
3. Auseinandersetzung mit Spinoza	49
4. Kritik der Schopenhauerschen Willensmetaphysik	59
5. Die Erfahrung der Kunst	72
III. Geschehen als Akkumulation und Auslassung von Kraft	82
1. Steigerungscharakter und Vielheit	82
2. Auflösung der Atomistik und Wiedergewinnung des Werdens	85
3. Erhaltung und kulturgeschichtliche Entwicklung	90
4. Zwei Arten von Ursache	93
IV. Lust, Willensfreiheit und Glück als Epiphänomene	96
1. Lust und Unlust als Ingredienzien	96
2. Wollen als Befehlen und Begleitgefühl der Machtsteigerung	98
3. Freiheit und Notwendigkeit bei Kant	101
4. Handlung und Glück, Machtwollen und Unglück	104
V. Vom Organismus-Modell zum Konzept der Kräfte-Organisation	110
1. Das Problem der Selbstregulation	110
2. Das Verhältnis zum alten Organismusbegriff	112

3. Scheinbare Zweckmäßigkeit	120
4. Aspekte der Erkenntnislehre	125
5. Kritik des Mechanismus und des Ursachebegriffs	129
Vl. Interpretation als Fundamentalvorgang	133
1. Kritik des teleologischen Denkens	133
2. Um-Interpretation als Grundgeschehen	139
3. Die destruierende Kraft des Interpretationsgedankens	142
4. Der positive Sinn des Interpretierens	157
5. Der geschehens-logische Interpretations-Zirkel	162

Zweiter Teil

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Vll. Die Probleme einer theoretischen Begründung der Wiederkunftslehre	187
1. Das Interesse am Wiederkunftsgedanken	187
2. Endlichkeit des Quantums und Unendlichkeit seiner Zustände	197
3. Identität und Wiederkehr des Gleichen	217
Vlll. Die sinn-logische Funktion des Wiederkunfts-Gedankens	247
1. Das Kräfte-Geschehen als Basis	247
2. Die Grenzen einer existenziellen Deutung	259
3. Abgrenzung gegen ein rein szientifisches Verständnis	266
4. Leibniz' Apokatastasis-Lehre und ihr Bezug zu Nietzsche	280
5. Der Wiederkunftsgedanke als Urlogik des Interpretations-Zirkels	300
lX. Destruktion der ‚wahren‘ und Selbstfindung der wirklichen Welt	324
1. Moral und Vernunft als Stimuli zum Nihilismus	324
2. Die Wirkung des formellen Denkens und der Verstandeskategorien als Wahrheit	329
3. Die Selbst-Auflösung der ‚wahren‘ Welt und des ‚wahren‘ Wesens	334
4. Wider den Geist der Rache	341
X. Die ‚unvernünftige‘ Notwendigkeit der Welt	346
1. Die Welt als Würfelspiel	346
2. Wiederkunftslehre und monumentalische Betrachtung des Vergangenen	349
3. Die Ordnungslosigkeit der Welt	361
4. Zufall und Zweck	369

Dritter Teil

Wiederkunftslehre und neuzeitliches Denken

XI. Erhaltungskonzept und ewige Wiederkehr	377
1. Philosophischer Gedanke und wissenschaftliche Lehre	377
2. Die Rahmenbedingungen des Weltprozesses	381
3. Die Gestalt des Raumes als Ursache ewiger Bewegung	395
4. Fehleinschätzungen des Energiesatzes	401
XII. Steigerungscharakter und Maximalökonomie des Werdens	409
1. Möglichkeiten und Wirklichkeiten	409
2. Wiederkunftslehre und moderne Wissenschaft	416
3. Die maximal-ökonomische Betrachtungsweise	431
XIII. Die Wiederkunftslehre als ateleologische und interpretative Welt- konzeption	439
1. Ziel- und Zwecklosigkeit der Welt	439
2. Chaos und Kreislauf	442
3. Prozeß und Wiederkehr	445
4. Ist der Wiederkunftsgedanke auch nur Interpretation?	447
Literaturverzeichnis	457
Personenregister	464
Sachregister	467

Erster Teil

Die Willen-zur-Macht-Prozesse

„Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein Übergreifen von Macht über andere Macht statt hat“.

(Nietzsche, KGW VIII, 3, 14 (81), S. 52)

„naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta“.

(Spinoza, Ethica I, Appendix)

„die anscheinende ‚Zweckmäßigkeit‘ . . . nur ein *Ausdruck* für eine Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel“.

(Nietzsche, KGW VIII, 2, 9 (91), S. 50)

I. Wirklichkeit als Bewegung. Nietzsche und die Tradition

1. *Geschehen als Problem*

Wie ist Wirklichkeit aufzufassen, wenn weder eine teleologische noch eine kausal-mechanische Erklärung an ihren Prozeßcharakter heranreicht? Diese Frage spielt in Nietzsches Philosophie eine wichtige Rolle. Sie setzt sie zum einen in ein bestimmtes Verhältnis zur philosophischen Tradition und eröffnet zum anderen eine Verbindung zur modernen Naturauffassung dieses Jahrhunderts, die sich ihrerseits zu einem weitgehenden Ausschluß sowohl der Final- als auch der Kausalerklärung genötigt sah. Die Reichweite des Problems wird jedoch erst deutlich, sobald dessen erkenntnis- und prinzipientheoretische Perspektive überschritten und zugleich eingesehen werden muß, daß der Mensch nicht mehr, wie die Metaphysik unterstellte, als etwas von allem anderen Seienden irreduzibel Verschiedenes angesetzt werden kann. Dies bedeutet, daß eine Auftrennung der Seinsbereiche nach Anorganischem, Organischem, Bewußtheit und bewußtem Denken nicht möglich ist, daß es letztlich keinen kardinalen Unterschied zwischen Kristall, Pflanze, Tier und Mensch gibt. Wird noch hinzugesetzt, daß, wie sich vor allem im Hinblick auf ein Verständnis des menschlichen Leibes zeigt, auch die Kybernetik als Lehre der sich selbst steuernden Systeme keine zufriedenstellende Antwort auf die veränderte Problemlage bietet, so ist eine der Perspektiven bezeichnet, in der Nietzsches Philosophie nicht nur von historischem Interesse ist. Daß sie dies in anderen Hinsichten, z. B. in Sachen Nihilismus, nicht ist, findet weitgehend Anerkennung. Daß jedoch Nietzsches Anstrengung etwa zur Überwindung des nihilistischen Sinn- und Wertlosigkeitsverdikt über alles Dasein ihre Basis nicht in einer ‚spielerischen Artistik‘ und auch nicht in der Idee der ‚großen Politik‘, sondern, grundsätzlicher, in der von diesem Philosophieren gegebenen Antwort auf die Frage nach dem *Geschehens*charakter des Wirklichen und Lebendigen hat, dies gerät in der Regel nicht in den Blick. In der Rede von ‚Geschehen‘ geht es um die Prozesse des Übergangs von einem Zustand in einen nächsten und um die Frage, wie diese Vorgänge zu begreifen sind. Die Schwierigkeit besteht darin, daß diese Übergänge weder im Modus und in den Elementen der Ausgangszustände noch in denen der Abschlußzustände beschrieben und erfaßt werden können. Die Klärung der damit verbundenen Probleme kann als ein zentrales Anliegen auch von Nietzsches Philosophie angesehen werden.

Nietzsche hat eine *neue Auslegung* des Daseins vorgeschlagen. Die Welt ist darin weder eine einheitliche Substanz noch etwas, das aus vielen individuellen Substanzen als seinen Teilen besteht. Die Welt ‚besteht‘ überhaupt nicht aus irgend etwas. Sie ist die sich in ihren strukturellen Konfigurationen fortwährend verschiebende Totalität, nicht die Einheit, sondern das Gesamt der mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen, die Nietzsche als dynamische Willen-zur-Macht-Organisationen bestimmt. Deren Vollzüge sind die einzige Realität. Oder umgekehrt: es gibt Wirklichkeit *als* Wirklichkeit, als die *So-und-so*-Wirklichkeit nur *in und als* Vollzug des vielheitlichen Willen-zur-Macht-Geschehens. Dieses ist darin weder psychologischer noch wissenschaftlich-gesetzlicher, sondern *logischer* Natur und betrifft *alle* Seinsbereiche. Eine solche Auffassung bedarf der Klärung und der eingehenden Erörterung. So ist z. B. zu fragen, unter welchen Bedingungen sie zustande kommen kann, wodurch sie näherhin charakterisiert ist, was sie voraussetzt und was sie impliziert, inwieweit und in welchem Sinne sie als triftig und, in Verbindung mit anderen Lehrstücken, als Ausdruck eines nach-metaphysischen und post-nihilistischen Welt-und-Selbst-Verständnisses angesehen werden kann. Wichtig ist zunächst der Aufweis, daß sich die relationalen Vollzüge der Willen-zur-Macht-Quanta grundlegend nicht nur von der alten teleologischen, sondern auch von der mit der Neuzeit dominant gewordenen kausalmechanischen Wirklichkeitsauffassung unterscheiden. Die ursprünglichen, das heißt die nicht noch einmal hintergehbaren und nicht auf dem Wege irgend einer Operation herstellbaren Geschehensvollzüge sind weder durch Rekurs auf eine Zweck-, Ziel- oder Endursächlichkeit noch durch das Ursache-Wirkung-Schema zu erfassen. Da sich *causa finalis* und *causa efficiens* wechselseitig bedingen und voneinander abhängen, war es eine natürliche Konsequenz, daß auf den Ausschluß der finalen schließlich auch derjenige der kausalen Erklärung folgte. Allerdings bedurfte es zu diesem zweiten Schritt noch längerer theoriegeschichtlicher Entwicklungen.

In diesen Zusammenhängen ist das Prinzip der intransitiven Selbst-Erhaltung für die neuzeitliche Rationalität von grundlegender Bedeutung. Es ist zum einen selbst bereits Gegenbegriff zur aristotelisch-scholastischen Teleologie.¹ Zum anderen kann es in Gestalt des Erhaltungssatzes den Inhalt des Kau-

¹ Vgl. dazu die grundlegenden Arbeiten von H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, (1970), und D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, (1974), sowie Ders., *Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung* (1976); alle Arbeiten wiederabgedruckt in H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt/M. 1976, S. 144–207; 97–121; 122–143. Vgl. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Ges. Schr., Bd. II, bes. S. 283–292. Vgl. von H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, und hier besonders die erweiterte Neuauflage des ersten und zweiten Teiles dieses Buches als: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1974.

salprinzips abgegeben. Letztere Möglichkeit zeigt sich deutlich erst im Zuge der mathematisch gesicherten Formulierung des Energiesatzes Mitte des 19. Jahrhunderts, der auch heute noch einen der obersten Grundsätze aller wissenschaftlichen Naturbetrachtung darstellt. Doch ist der fundamentalistische Erhaltungsgedanke gerade auch im Blick auf Nietzsches Philosophie aufschlußreich. Die mit ihm verknüpften Problemstellungen bieten sachlich eine ausgezeichnete und integrationskräftige Hintergrundfolie zur Interpretation dieses Denkens. Die Frage nach Nietzsches Stellung zum Prinzip der Selbst-Erhaltung eröffnet einen Zugang zum Zentrum dieses Philosophierens, ermöglicht eine umfassende Rekonstruktion seiner Grundgehalte und macht das Verhältnis von Nietzsches Denken zur neuzeitlichen Rationalität und deren Entwicklungen bis ins späte 19. Jahrhundert durchsichtig.

Im Hinblick auf diese Aspekte ist von vornherein zu betonen, daß ebenso wenig wie das neuzeitliche Erhaltungsprinzip auch Nietzsches Philosophem der Willen-zur-Macht nicht, wie dies immer noch weitverbreitete Meinung ist, als ein physikalischer Naturalismus, als Sozioökonomismus oder einfach als Biologismus mißverstanden werden darf. Nietzsche nennt ‚Willen-zur-Macht‘ die dynamischen und in sich vielheitlich organisierten Kraftzentren, deren relationalem Tätigsein sich jedes Wirkliche und Lebendige in seinem Was, in seinem Wie und in seinem fortwährenden und prinzipiell unabschließbaren Fluß des Werdens und Vergehens verdankt. Zwar ist nicht zu leugnen, daß Nietzsches physiologisch-chemische Denkungsart nicht nur im Vokabular, sondern auch in mancher Sachfrage eine deutliche Verbindung zur Biologie sowie zu den Naturwissenschaften seiner Zeit aufweist. Aber es handelt sich eben nicht um einen Biologismus im Sinne der Übertragung von Ansichten der biologischen bzw. physikalisch-chemischen Wissenschaften über das Pflanzliche und Tierische in andere Bereiche. Vielmehr geht es darum, daß Wirklichkeit als Leben und jedes Lebendige wiederum als Struktur in sich *zugleich* physischer und intelligenter sowie vielheitlicher Relationalität, von Anfang an also weder im Sinne eines bloßen Naturalismus noch nach Art eines Substantialismus sich-gleich-bleibender, fester Entitäten oder der Idee eines metaphysisch Letztgründenden aufgefaßt wird. In der Optik dieser zugleich nicht-naturalistischen und nicht-essentialistischen Welt-Auslegung gewinnt Nietzsche dann auch die Maßstäbe seiner Kritik an der Wissenschaft, und zwar gerade auch der zeitgenössischen Physiologie, Biologie und Physik. Später wird zu sehen sein, daß es darüber hinaus vor allem der Perspektivismus der Kräftevollzüge ist, der dem Naturalismusverdacht den Boden vollständig entzieht.² Für die weiteren Erörterungen ist also entscheidend, sowohl in bezug auf das

² Zum Perspektivismus vgl. unten Kap. VI, 2–5. Zur Abwehr des Biologismus-Vorwurfs vgl. schon M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, S. 517ff.; vgl. unten auch Kap. II, 3, S. 55f., Anm. 51.

neuzeitliche Selbst-Erhaltungsprinzip als auch hinsichtlich der Philosophie Nietzsches diese fundamentalere Verständnisebene einer Auslegung des Grundcharakters dessen, *was und wie es ist*, zu betreten.

2. Ursprüngliche Aktivität der Kräfte

Die Antwort, die Nietzsche auf die mit der Tradition geteilte Frage nach dem Grundcharakter und der Verlaufsform des Seienden gibt, ist von den Antworten dieser Tradition deutlich unterschieden. Dies hindert jedoch nicht, das Eigentümliche von Nietzsches Weltauslegung, außer durch eine genaue Analyse seines Werkes, auch durch Bezug auf einige Stationen dieser Tradition verdeutlichen zu können und zu müssen. Wer nur auf Nietzsche fixiert ist, sieht auch ihn nicht recht. Durch die über Nietzsches eigenes Selbstverständnis hinausgehenden Bezugnahmen auf die Tradition gewinnen Nietzsches Auffassungen schärferes Profil. Erst auf diese Weise wird auch deutlich, daß und in welchem Sinne dieses Denken zugleich als Konsequenz, als Destruktion und als Überwindung der von den Griechen bis in Nietzsches eigene Zeit reichenden Epoche und als ein neuer Anfang betrachtet werden kann. Dabei kommt hinsichtlich der Auseinandersetzung um das Prinzip der Selbsterhaltung dem Verhältnis Nietzsches zu Spinoza hohe Bedeutung zu. Doch gehen in Nietzsches eigene Auffassungen vor allem Aspekte einer Tradition ein, die mit Leibniz' dynamischem Kraftbegriff in Verbindung zu bringen ist. Der Leibnizsche Kraftbegriff gelangte seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Umfeld der Begründung des Satzes von der Erhaltung der Kraft/Energie sowie im Zuge der sich gegen Ende des Jahrhunderts allmählich durchsetzenden dynamisch-energetischen Betrachtungsweise zu neuer und auch Nietzsche beeinflussender Aktualität. Dies bedeutet freilich nicht, daß Nietzsches Denken mit der Leibnizschen Metaphysik in eine positive Verbindung zu bringen ist. Darüber hinaus kann es, wenn für Nietzsche weder eine kausal-mechanische noch eine teleologische Weltauffassung in Frage kommt, auch nicht mehr um den Leibnizschen Rettungsversuch gehen, Kausal-Mechanik und Teleologie dadurch nebeneinander bestehen zu lassen, daß dem Bereich der Erscheinungsphänomene die kausal-mechanische Erklärungsweise zugeordnet wird, während das metaphysische Monaden-Geschehen rein teleologisch bestimmt sein soll, und beide Bereiche im Sinne des Systems der prästabilierten Harmonie als vollständig synchronisiert aufgefaßt werden. Eine mögliche Verbindung zwischen Leibniz und Nietzsche ist also nicht am System der Leibnizschen Metaphysik festzumachen. Doch gibt es in der Bestimmung des Kraftbegriffs einige wichtige Berührungspunkte. So wird z. B. die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Wissenschaft von beiden unter Rückgriff auf das allem Geschehen zu-

grundliegende immanente, nicht von außen durch Druck und Stoß verursachte, sondern von innen heraus wirkende Kräftegeschehen, welches Organisation bereits voraussetzt, geführt.

Um das Verhältnis Nietzsches zu Leibniz und auf dem Wege über diesen zu Aristoteles zu markieren, kann ein bestimmter Ausschnitt des Modalverhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit als Einstieg gewählt werden. Wird Bewegung und Veränderung, mithin Geschehen, zunächst ganz allgemein dadurch gekennzeichnet, daß es sich darin um je bestimmte Übergänge von Möglichkeit zu Wirklichkeit handelt, so geben Aristoteles, Leibniz und Nietzsche auf den Charakter ebendieser Geschehens-Passage grundsätzlich unterschiedene Antworten. Bei Nietzsche gelangt man schließlich sogar in eine Weltauslegung, deren Grundcharaktere durch das Begriffspaar ‚Möglichkeit – Wirklichkeit‘ gar nicht mehr angemessen interpretiert werden können. Gleichwohl aber sind diese drei Denker insofern miteinander in Verbindung zu bringen, als sie, zusammen mit der Lehre Spinozas, innerhalb des okzidentalen Denkens wichtige Etappen derjenigen Entwicklung darstellen, die schließlich auf eine vollständige Immanentisierung und Endogenisierung der Welt und der Geschehensprozesse hinausläuft.

Den Angelpunkt soll eine Stelle aus dem Leibnizschen *Système nouveau de la nature* (1695) bilden. Leibniz bestimmt dort den Unterschied der von ihm konzipierten Monaden (den metaphysisch letztgründenden einfachen Substanzen also, die als immaterielle Kraft-Punktationen alle Durchorganisation von Wirklichem sowie die Realität und Einheit alles vielheitlich Zusammengesetzten ausmachen und bewerkstelligen) zur aristotelisch-scholastischen Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit, von *dýnamis* und *enérgeia*. Zusammenhang und Differenz mit dieser Tradition werden deutlich, wenn Leibniz herausstellt, daß Aristoteles dasjenige, was er, Leibniz, die „ursprünglichen Kräfte“ nenne, Erste Entelechien genannt habe, daß diese ursprünglichen Kräfte jedoch im Unterschied zur aristotelisch-scholastischen Tradition „nicht nur die *Aktualität* oder die Ergänzung der Möglichkeit enthalten, sondern auch eine ursprüngliche *Aktivität* aus sich selbst heraus“³ besitzen. Die Brisanz dieses Gedankens liegt darin, daß hier den ursprünglichen Kräften ein sich von innen heraus und ein in bezug auf sich selbst entfaltendes, ein spontanes Tätigsein zugesprochen wird, welches die für die aristotelisch-scholastische Lehre charakteristische Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (*dýnamis/enérgeia*; *potentia seu facultas/actus*) bereits weitgehend zugunsten

³ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. IV, S. 479. Zur Frage, wie bei Leibniz die ontologischen Modalitäten mit den formal-logischen verbunden sind, vgl. H. Poser, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden 1969, S. 61ff.

einer immanenten Aktivität und Wirkung dieser Kraftzentren selbst hinter sich läßt. Für Aristoteles wie für die Scholastik bedeutet der Begriff der *dýnamis* lediglich die innere, aber ruhende Disposition zu einem Bewegtwerden. Diese bedarf stets noch eines Dritten, welches die Bewegung heranträgt, im weiteren auch unterhält und so den Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit, der dann gemäß der inneren Disposition teleologisch in einer bestimmten Richtung verläuft, ins Werk setzt. Demgegenüber konzipierte Leibniz schon in *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694) die „aktive Kraft“ (*vis activa*), für deren Erklärung er die besondere Wissenschaft der *Dynamik* entwickelte, als den eigentlichen Kern auch des Substanzbegriffes. Diese Kraft enthält „eine gewisse Wirksamkeit oder Entelechie und ist ein Mittleres zwischen der Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; sie enthält den Drang (*conatus*) dazu und wird so durch sich selbst zur Wirksamkeit geführt, ohne Hilfen nötig zu haben, vielmehr nur durch Beseitigung des Hinderlichen (*sola sublacione impedimenti*)“⁴. Von dieser Bestimmung aus wird der Blick sowohl auf die ihr vorausliegenden Positionen zurück bis zu Aristoteles als auch auf die weitere Entwicklung, Radikalisierung und schließlich bis hin zur destruirenden Überbietung dieses Interpretamentes in Nietzsches Denken freigegeben. Worin aber, so wird man fragen, soll diese Radikalisierung und innere Überbietung des Leibnizschen Kraftbegriffs bestehen? Worin geht Nietzsche über Leibniz hinaus?

Nietzsches Auffassung läßt sich zunächst durch die folgenden Bestimmungen charakterisieren: a) jeder Kräfteprozeß, einschließlich der Widerständigkeit, ist als ein aktives, gänzlich endogenes, sich von innen her vollziehendes Geschehen der Kraft-Quanta aufzufassen; b) jede Kraft sucht, um den Grad ihrer Wirksamkeit und darin sich selbst zu bezeugen, Widerstände auf, an denen sie sich ausgeben kann; c) Veränderung und Bewegung, mithin Geschehen kann letztlich nicht anders abgeleitet werden als durch die Annahme eines übermächtigenden und funktionsaufprägenden Übergreifens von Kräfte-Organisationen über andere Kräfte-Organisationen; d) in jedem Kraftgeschehen geht es um Macht, und zwar nicht einfach um deren Erhalt, sondern um ihre Steigerung, Erweiterung und Auslassung; e) die ursprünglich-aktiven Willen-zur-Macht-Quanta haben überhaupt nur Dasein in und als Wirkrelationen; die Existenzweise einer Kraft ist ihre Wirkung, Realität *ist* Kräfte-Relation; f) die Entstehung von Organisationsgebilden relativer Einheit, Stabilität und Dauer, die dann als Welt, Wirklichkeit und Leben angesprochen werden,

⁴ *Philos. Schr.*, Bd. IV, S. 468ff.; Vgl. *Specimen dynamicum*, in: *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. VI, S. 235: die ursprünglich-aktive Kraft „effectum plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur“. Vgl. die Definition der ‚Kraft‘ zu Beginn der *Dynamica*, in: *Math. Schr.*, Bd. VI, S. 436.

beruht darauf, daß jedes der Willen-zur-Macht-Quanta in jedem Moment seines Vollzugs die ganze ihm zur Verfügung stehende Macht in die Prozesse fortwährender Kraftfeststellung einbringt und auch einbringen muß, insofern eine Kraft durch den Grad ihrer Wirkung vollständig bestimmt ist. Aus diesen Positionen ergeben sich vier Gesichtspunkte, mit deren Hilfe die innere Überbietung des Leibnizschen Kraftbegriffs bei Nietzsche gekennzeichnet werden kann.

Zunächst (a) folgt aus der letztgenannten Bestimmung, daß selbst jener Rest der Unterscheidung zwischen der Möglichkeit des Wirkens und dem Wirken selbst, wie ihn auch Leibniz noch aus einer Reihe von Gründen beibehält, aufgehoben wird. Sodann (b) entfällt der von Leibniz aufrechterhaltene Bezug zum Entelechie-Gedanken. Die Willen-zur-Macht sind keine Entelechien, denen ihr Ziel, ihre Vollkommenheit und ihre Autarkie im Sinne einer sich selbst ergreifenden Wesensnatur einprogrammiert ist. Schließlich (c) stellt bei Nietzsche auch jene Organisiertheit, die in jedem Tätigsein immer schon vorausgesetzt werden muß, und die Leibniz letztlich nicht aus den Kräften selbst, sondern nur unter Rückgriff auf Gott und das von diesem vorab geregelte System der prästabilierten Harmonie erklären kann, etwas dar, das sich seinerseits bereits und allein dem Kräfte-Geschehen selbst verdankt. Endlich (d) muß, um zum Eigentümlichen von Nietzsches Kraftbegriff im Sinne der Willen-zur-Macht-Quanta vorzudringen, die Leibnizsche aktive Dynamis-Kraft noch um ein entscheidendes Moment ergänzt werden. Dem Begriff ‚Kraft‘ ist eine „innere Welt“⁵ zuzusprechen, der es in jedem ihrer Vollzüge essentiell um Macht, um ein Mehr an Macht und um deren Bestätigung geht. Zusammen stellen diese Gesichtspunkte eine zugleich historische und systematische Perspektive dar, in der Nietzsches Philosophie zu thematisieren ist. Ausgehend von den beiden zitierten Leibniz-Stellen ist zunächst jedoch die diesen vorausliegende aristotelische Lehre von der Bewegtheit alles Natürlichen knapp zu skizzieren, um so die Problemlinie, in der Nietzsches Denken hier gesehen wird, noch deutlicher hervortreten zu lassen.

3. Die aristotelische Bewegungslehre

Alles Natürliche *ist* für Aristoteles in seiner Wirklichkeit *als* Bewegung. Solange dieser Prozeßcharakter, d. h. Bewegung und Veränderung, nicht begriffen wird, ist auch kein Verständnis der Natur möglich.⁶ Bewegung ist stets

⁵ F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, VII, 3, 36 (31), S. 287. Im Folgenden abgekürzt als: KGW, Abteilung, Band, Aphorismus, Seitenzahl.

⁶ *Physik* III, 2, 200b 12 ff. Vgl. dazu W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, §§ 9, 15–19; und W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1964, Kapitel II, III, VII.

Bewegung von etwas. Näherhin ist Bewegung des Natürlichen für Aristoteles von vornherein und in Unterschied zum platonischen Gedanken einer absoluten Selbstbewegung der Weltseele durch einen doppelten Charakter ausgezeichnet. Es handelt sich stets um das Ineinander und Zugleich von Bewegt-Werden und Sich-Bewegen. Bewegung und Veränderung werden so als das Tätigsein eines Bewegten gefaßt. Wichtig ist, daß es sich darin gleichwohl nicht um zwei voneinander getrennte Bewegungen handelt, denn für Aristoteles sind, wie später für Leibniz, Bewirken und Erleiden, *poiēsis* und *páthēsis*, die beiden Seiten ein und desselben Vorgangs. Im dritten Buch der Physikvorlesung wird Bewegung unter Rückgriff auf die modaltheoretischen Grundbegriffe und die obersten ontologischen Seinsbestimmungen *dýnamis* und *entelécheia* (*enérgeia*) bündig in einem Kernsatz der aristotelischen Naturphilosophie und *Metaphysik* bestimmt: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.*⁷ Annähernd wort- und sinngetreu übersetzt lautet diese Bestimmung: die Wirklichkeit (*entelécheia*) des der Seinsweise der Möglichkeit nach Seienden, des Möglichseienden (*dynámei ón*), insofern es ein solches ist, ist Bewegung (*kinēsis*). Und in der *Metaphysik* findet sich eine gedrängte Erläuterung derjenigen Geschehensprinzipien, die in jeder Bewegung am Werke sind. Alles Verändern und Wechseln (*metabállein*) geschieht so, „daß sich etwas durch etwas in etwas hinein verändert. Das, wodurch sich etwas verändert, ist das Erste Bewegende (*prōton kinōūn*); was sich da verändert, das ist die Materie, der Stoff (*hýlē*); und wohinein es sich verändert, das ist die Form, die Gestalt, das Gepräge (*eídos*)“.⁸

Mit *hýlē* und *eídos* geht es in dieser Charakterisierung der Bewegtheit um zwei der vier Momente der aristotelischen Ursachenlehre. Darüber hinaus ist deutlich, daß die Tätigkeit des Ersten Bewegenden der letzte Grund jeder Bewegung und Veränderung ist. Damit sind zwei äußerst geschichtswirksame Lehrstücke der gesamten aristotelischen Philosophie benannt, die im Blick auf die sich im Gegenzug zur aristotelisch-scholastischen Auffassung formulierenden Neuzeit von Bedeutung sind. Zunächst ist zu beachten, daß von dem komplexen Viererbau der Ursachenlehre des Aristoteles (1. Materialursache, *hýlē*, *causa materialis*; 2. Formursache, *eídos* und *parádeigma*, *causa formalis et exemplaris*; 3. Wirkursache, *archè kinéseōs*, *causa efficiens*; 4. Zweckursache, *télos*, *causa finalis*)⁹ in der neuzeitlichen Wissenschaft nur noch die *causa efficiens* übriggeblieben ist, – und diese wiederum nur noch in dem charakteristisch neuzeitlichen Sinne der Kausalität und des Kausalgesetzes, das von der aristotelischen Wirkursache (*archè kinéseōs*) deutlich zu unterscheiden ist. So

⁷ *Phys.* III, 1, 201 a 10f.; *Met.*, Θ (IX).

⁸ *Met.*, Λ (XII), 3, 1069 b 36ff.

⁹ Vgl. *Phys.* II, 3 und *Met.*, Δ (V), 2.

dann ist zu erinnern, daß es im Zuge des Aufeinandertreffens von lateinischem Aristotelismus und christlicher Theologie im hohen Mittelalter zu dem bekannten Versuch kam, Bewegung und Schöpfung, das unbewegte Erste Bewegende des Aristoteles (welches Interpretament die Bewegung fassen, nicht aber die Existenz von Seiendem *ex nihilo* begreifen oder gar beweisen möchte) und den christlichen Schöpfergott der *creatio ex nihilo* einander zu amalgamieren. Das Theologoumenon der teleologisch orientierten ‚*creatio continua*‘ ist eines der Resultate dieses Versuchs. In ihr wird behauptet, daß sich der physische Bestand und die zeitliche Dauer von Seiendem in jedem seiner Zeitmomente einer externen, kontinuierlichen Schöpfungsleistung seitens Gottes verdanke und bei Abbruch dieser als Gnade auszulegenden Erhaltung in der Vernichtung verschwinde. Es ist nicht zuletzt dieses Lehrstück, gegen das sich, wie vor allem Hans Blumenberg¹⁰ nachgewiesen hat, das neuzeitliche Prinzip der intransitiven und reflexiven Selbsterhaltung seit dem Spät nominalismus auf die Bahn bringt und behauptet. Es wird zu zeigen sein, daß und in welchem Sinne in Nietzsches Denken genau dieser Erhaltungsgedanke aus dem Status eines Grundprinzips alles Wirklichen und Lebendigen verdrängt, immanent überboten und aufgelöst wird. Dabei erweist sich Nietzsches grundsätzliche Stellung gegen Teleologie und Ontologie als treibendes Motiv. Vor diesem Hintergrund sind im augenblicklich erörterten Zusammenhang vor allem drei Momente der aristotelischen Lehre der Bewegtheit herauszustellen.

Erstens (1) ist darauf hinzuweisen, daß Aristoteles Bewegung als den an den Dingen sich abspielenden Prozeß des Veränderns und Wechselns nur dann hinsichtlich seiner letztlich tragenden Gründe glauben zu können, wenn er auf ein Bewegungs-Prinzip zurückgreifen kann, welches (damit Veränderung und Wechsel *als* Veränderung und Wechsel bestimmt und *aus Gründen* einsichtig gemacht werden können) von der Bewegung als akzidentiellem Prozeß, als einem *symbebēkós* unterschieden und doch wesensmäßig gleichgeartet sein muß. Diese Grundüberlegung ist durch zwei Aspekte zu vervollständigen. Zum einen darf es auch in Sachen Bewegung nicht zu einem schlechten Unendlichkeitsregreß kommen. Zum anderen ist Bewegung von etwas überhaupt nur dann möglich, wenn das Bewegte von einem Bewegenden bewegt wird, welches diese Bewegung bewirkt und kontinuierlich aufrechterhält. Unter diesen Vorzeichen kommt Aristoteles dann zur Ausarbeitung seiner Lehre vom ewigen unbewegten Ersten Bewegenden, das er kosmologisch in die Kreisbewegung der äußeren Himmelsphäre verortet.¹¹ Auf diese Denkfigur bezogen steht Nietzsches Wiederkunftslehre am anderen Ende. In ihr handelt es sich, wie im einzelnen noch darzulegen sein wird, um eine spät- und nach-

¹⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, a. a. O.

¹¹ Vgl. dazu *Phys.* VIII.

neuzeitliche Anstrengung, diesen für Aristoteles charakteristischen Gang von der Erde an den Himmel und von dort zum Göttlichen in umgekehrter Richtung wieder einzuholen. Problem wird sein, wie Bewegung dann zu erklären ist und wie, zumal unter den Bedingungen der Erfahrung des Todes Gottes und des Nihilismus, die für die antike Theoria nur *als* Kosmologie mögliche Welt-, Sinn- und Handlungsorientierung erreicht werden kann, ohne nach-neuzeitlich in einen vor-philosophischen Mythos, der Geschichte verhindert und aufhebt, zurückzufallen.

Zweitens (2) ist mit Blick auf Leibniz und später auf Nietzsche herauszustellen, daß Wirken und Erleiden für Aristoteles zwar die beiden Seiten der einen Bewegung ausmachen, daß dies aber eben noch keineswegs bedeutet, daß den Dingen ein Streben (*hormé*) innewohnt, sich selbst auf eine bestimmte Weise und in einer bestimmten Richtung zu bewegen und in solchem Zustande zu erhalten. Eine solche Immanentisierung ist bei Aristoteles noch nicht erreicht. Wäre dies der Fall, dann müßte gerade auch die Lehre vom Ersten Bewegenden verändert werden, ja sie erwiese sich in weiten Teilen als überflüssig. Das Äußerste, zu dem Aristoteles hier vorgeht, ist dies, die Möglichkeit, bewegt zu werden, Bewegung im eher passivischen Sinne zu erleiden, als eine Fähigkeit in den Dingen selbst anzusehen. Doch ist von den beiden in ihrer Differenz zusammengehörigen Bestimmungen jeder Bewegung (demjenigen also, durch das eine Bewegung bewirkt und in ihrer zeitlichen Dauer unterhalten wird, dem *kinoûn*, und demjenigen, das diese Bewegung im Sinne der *páthēsis* erleidet, dem Bewegten oder *kinoúmenon*) das bewirkend und erhaltend Bewegende eindeutig das entscheidende Moment. Diese aristotelische Auffassung, daß alles, was bewegt ist, von etwas bewegt wird (*omne quod movetur ab aliquo movetur*), wirkt noch bis in die Impetus-Theorie des späten Mittelalters hinein, die dann erst, obwohl ihrerseits wichtiger Vorläufer der charakteristisch neuzeitlichen Auffassung von Bewegung, im Trägheitsprinzip der Galileischen und Newtonschen Mechanik durch eine grundsätzlich andersartige Interpretation abgelöst wird.

In der Neuzeit wird die Fortdauer einer gleichförmig geradlinigen Bewegung, ebenso wie die Ruhe, mit Bezug auf das Inertialsystem als ein Zustand und nicht mehr als ein Prozeß, der einer Kraftzufuhr bedürfte, aufgefaßt. Damit ist der Gegenpol zur aristotelischen Bewegungslehre erreicht. Hier hat mithin auch die aristotelische Lehre der ‚natürlichen Örter‘, derzufolge ein jeder sich naturgemäß bewegend Körper in einem Ziel-Ort, wie dieser seiner Wesensnatur entspricht, zur Ruhe kommt, keinen Sinn mehr. Es gibt so gesehen nicht mehr jene Spannung zwischen vorhandenem Sein und anzustrebender Wesensfülle und Vollkommenheit, die bei Aristoteles nicht nur die Bewegung physikalischer Körper hin zu den ihnen eigentümlichen, natürlichen Örtern, sondern das Wesensstreben eines jeden Seienden, einschließlich des Men-

schen, ausmachte. In der aristotelischen Tradition ist in genau diese Übergänge, die als die sich an Seiendem vollziehenden Verwirklichungen der Möglichkeitsmomente aufzufassen sind, die Frage der Teleologie zu verorten. Im teleologischen Weltbild hat jedes Seiende ein ihm eigenes Telos und eine ihm eigentümliche Tüchtigkeit (areté). Von Wesens-Vollendung (teleíōsis) des Einzel-Seienden ist Aristoteles zufolge dann zu sprechen, wenn dieses die ihm eigentümliche areté ergriffen und dergestalt vollzogen hat, daß es am meisten dasjenige ist, was in seiner phýsis angelegt ist, so daß schließlich kein Teil mehr dieser Phýsis-Bestimmung fehlt, und es weder einen Mangel (éleipsis) noch ein Übermaß (hyperbolé) gibt. Die Teleologie ist also in der Passage zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hinsichtlich der jeweiligen Richtung und Ausgestaltung bestimmend. Wird dies im Zusammenhang der Vorstellung gesehen, daß es stets eines Dritten bedarf, damit das Seinkönnende in Tätigkeit und Wirklichkeit übergeht, so ist leicht einsichtig, daß der absolute Gottesbegriff der spätmittelalterlichen Theologie-Philosophie alle drei Funktionen auf sich vereinigt, diejenige des Bewirkenden, des Erhaltenden und des Ziel- und Zwecksetzenden. Das Ausbleiben dieser Leistungen seitens Gottes bedeutet Annihilation von Seiendem, Verschwinden im metaphysischen Sinne. Erst wenn bis an diesen Tiefenpunkt mitgegangen wird, tritt die fundamentale Andersartigkeit der Galilei-Newtonschen Weltauffassung hervor. Für das sich von hier aus entwickelnde neuzeitliche Weltbild sind konsequenterweise die intransitiven Erhaltungssätze von grundlegender Bedeutung. Ja, es scheint, daß gerade sie sogar die Krise der Grundbegriffe der klassischen Physik, die in diesem Jahrhundert die Quantentheorie gebracht hat, „uneingeschränkt überstanden“¹² haben. Um so brisanter die Frage, in welchem Sinne der Erhaltungsgedanke der neuzeitlichen Rationalität bei Nietzsche in Hinsicht auf den Grundcharakter des Wirklichen und Lebendigen eine immanente Überbietung und Auflösung erfährt.

Diese erfolgt nicht zuletzt im Zuge einer Kritik der kausal-mechanistischen Weltauslegung, wobei eine gewisse Nähe zu der Position von Leibniz nicht zu verkennen ist. Leibniz kommt auf dem Wege der Auseinandersetzung mit den Modernen zu seiner Lehre der Monaden als den einfachen Substanzen, wahrhaften Einheiten und metaphysischen Punkten, die ihrer Natur nach durch Kraft charakterisiert sind. Nietzsche gelangt bei der Freilegung des ursprünglichen Geschehenscharakters zu seiner Lehre der Willen-zur-Macht, die, ebenfalls als Kraftzentren aufgefaßt, das „letzte Factum“ sind, „zu dem wir hinunterkommen“¹³. Leibniz verbindet in seiner Lösung einige von leeren Subtilitäten gereinigte und jetzt vom Kraftgedanken her konzipierte Lehrstück-

¹² C. Fr. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München ²1974, S. 385.

¹³ KGW VII, 3, 40 (61), S. 393.

ke der aristotelisch-scholastischen Tradition mit den Problemstellungen der Neuzeit. Dabei bildet seine Lehre der dynamischen Kräfte den Ausgangspunkt einer auch heute noch kaum erforschten Wirkungslinie. Diese führt von Leibniz über R. J. Bošković, auch über die Kräfteschrift des jungen Kant, über die die dynamische Naturauffassung betreffenden Ausführungen in Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, über bestimmte Aspekte der Naturphilosophie des Deutschen Idealismus, vor allem bei Schelling, aber auch über Schopenhauer in Nietzsches eigene Zeit und Umgebung und ist etwa bei J. F. Herbart, J. R. Mayer, J. C. Fr. Zöllner, O. Caspari, O. Liebmann, C. v. Naegeli und anderen in unterschiedlichen Versionen und oft in Leibniz mißverstehenden Analogien anzutreffen.¹⁴ Diese Linie ist von der mit den Namen Galilei, Newton, Hobbes, Descartes und Spinoza verbundenen Tradition zu unterscheiden.

Im Rückblick auf die aristotelische Bewegungslehre ist drittens (3) noch ein weiteres Moment zu betonen. Diese Lehre stellt insofern einen bereits gewichtigen Schritt in Richtung Immanentisierung der Wirklichkeit dar, als sie gegen die transzendente Lehre der durch absolute Selbstbewegung gekennzeichneten Weltseele bei Platon gerichtet ist. Bei aller nicht zu leugnenden Aufnahme platonischer Elemente in die eigene Lehre von der Bewegtheit, ist doch nicht zu verkennen, daß es Aristoteles nicht um eine transzendente Ideenlehre im Sinne Platons, sondern um eine Ontologie des Wirklichen geht, deren Fundamente in und an dem in seiner Wirklichkeit als Bewegung aufzufassenden Seienden nach Prinzipien ausfindig gemacht und entfaltet werden sollen. Aristoteles möchte die Frage nach dem wesenhaften Sein des Seienden so und auf einer Ebene entfalten, daß dabei, überspitzt formuliert, nicht das konkrete Seiende zugunsten einer transzendenten Ordnung der Ideen, welcher dann allein wesenhafte Realität zugesprochen werden muß, übersprungen wird. Im Unterschied zu Platon ist für Aristoteles das wirklich Seiende das Einzelne (*kath'hékaston*), und das Allgemeine (*kathóλου*) existiert nur im Bereich des Geistes. Der Mensch denkt sich z. B. Gattungen, aber diese sind damit keine wesenhaften Realitäten.¹⁵ Aristoteles spricht sich gegen die platonischen Universalien und für die Individualien sowie für eine Auffassung der

¹⁴ Vgl. A. Mittasch, *Nietzsche*, Stuttgart 1952, S. 281. Vgl. dazu aus Nietzsches eigener Zeit etwa O. Caspari, *Leibniz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der physikalischen Grundbegriffe von Kraft und Stoff*, Leipzig 1870; J. Frohschammer, *Monadon und Weltphantasie*, München 1879, S. 166–181 zum Monadengedanken bei neueren Naturforschern; vgl. den Bericht von E. du Bois-Reymond, *Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft*, in: *Monatshefte der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin (1870)*, Berlin 1871, S. 835–854. – Eine Wirkungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie wäre wahrscheinlich über weite Strecken eine Geschichte ihrer Mißverständnisse.

¹⁵ Vgl. *Met.*, Λ (XII), 1, 1069a 26.

Formen als etwas aus, das nur in Verbindung mit den individuellen Wesen, nicht jedoch unabhängig von diesen und ihnen vorausgehend existiert. Die Philosophie des Aristoteles stellt so im Verhältnis zu derjenigen Platons bereits eine deutliche Anstrengung zur Immanentisierung der Wirklichkeitsauffassung dar, die, vermittelt auch über die Leibnizsche Position, daß jede aktive Kraft selbst bereits das Mittlere zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit enthält, in Nietzsches Philosophie unüberbietbar zum Leitfaden der Betrachtung wird und schließlich in der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ihren äußersten Ausdruck findet.

Wird darüber hinaus bedacht, daß Aristoteles in seiner Naturphilosophie und Metaphysik des öfteren bewußt hinter die Philosophie Platons zurückgreift und Anschlüsse an die ‚frühen Philosophen‘ herstellt, dann rücken diejenigen Denker in den Blick, die gerade auch für Nietzsche wichtig sind, – die Vorplatoniker, die Vorsokratiker. Nietzsche glaubt, nach Durchgang und auf der Höhe der sich gerade gegen die griechische Weltauslegung behauptenden neuzeitlichen Rationalität, in seiner Zeit eine positive Annäherung an jene „grundsätzlichen Formen“ vorsokratischer Weltauffassung zu bemerken, wie diese in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras zu finden sind.¹⁶ Doch ebenso wie es sich, entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis, bei der am Beginn der Neuzeit stehenden Renaissance nicht um eine Wiederherstellung der Antike handelte, so geht es auch in Nietzsches Philosophie nicht, wie vor allem Karl Löwith vermutet und darin wohl eher seine eigene Auseinandersetzung mit dem Problem des historischen Bewußtseins an Nietzsche herangetragen hat, darum, auf der „Spitze der Modernität“¹⁷ einen Rückstieg in den Kosmosgedanken der Antike vorzunehmen. Ein atavistisches Zurück gibt es nicht. Freilich folgt daraus keineswegs ein Progressismus.

4. Leibniz' dynamischer Kraftbegriff und Nietzsches Willen-zur-Macht

Leibniz beschreibt des öfteren die Überlegungsschritte, die ihn schließlich zur Ausarbeitung seiner Dynamik und der Monaden-Lehre geführt haben. Den Ausgangspunkt bildet die doppelte Stellung zur entstehenden neuzeitlichen Kausal-Mechanik. Die Mechanik ist auf der einen Seite ein sehr treffliches Instrumentarium zur Erklärung konkreter Phänomene der Natur und in dieser Hinsicht den scholastischen *formae et facultates* weit überlegen. Auf der ande-

¹⁶ KGW VII, 3, 41 (4), S. 413.

¹⁷ Vgl. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 31978, S. 113–126.

ren Seite aber zeigt sich bei dem Versuch, die Prinzipien dieser Mechanik ihrerseits einer gründlichen Prüfung und Rechtfertigung zu unterziehen, daß die von Descartes und den Cartesianern vorgenommene Bestimmung der Natur eines Körpers einzig durch seine Ausgedehntheit (*extensio*), wodurch die Natur unter die geometrische Betrachtungsweise fällt, nicht hinreichend ist. Die Ausgedehntheit und die mit ihr verbundenen Begriffe der Größe, Gestalt und Bewegung sind gar nicht so distinkt, wie Descartes und die Cartesianer behaupten. Ausgedehntheit enthält (ähnlich, wenn auch nicht in gleichem Maße wie etwa Farbe, Wärme oder andere Qualitäten) etwas Vorgestelltes und auf die Perzeption Bezogenes. Mithin ist durch die Ausgedehntheit keineswegs auch schon dasjenige markiert, was eine Substanz konstituiert.

Neben diese perzeptionsbezogene Überlegung tritt in der Kräfteschrift *Specimen dynamicum* (1695) ein weiteres und hier stärker interessierendes Argument. Ausgedehntheit, so stellt Leibniz dort fest, besage nichts anderes, als die „stetige Wiederholung oder Ausbreitung einer schon vorausgesetzten, strebenden und widerstrebenden, d. h. widerständigen Substanz (*praesuppositae nitentis renitentisque id est resistentis substantiae continuationem sive diffusionem*)“¹⁸. Unabhängig davon, daß Nietzsche die in ihrer Totalität das Universum ausmachenden Willen-zur-Macht nicht nach Art der Leibnizschen einfachen und metaphysischen Substanzen verstanden wissen will, besteht hier insofern eine Übereinstimmung mit Leibniz, als auch Nietzsche in seiner Kritik der gerade im 19. Jahrhundert vorherrschenden und durch die Prinzipien von Druck und Stoß gekennzeichneten kausal-mechanistischen Weltauslegung herausstellt, daß darin stets schon ein Etwas vorausgesetzt werden müsse, das überhaupt drücken und stoßen *kann*. Diese Überlegung liefert den Einstieg in die Frage nach dem ursprünglichen Geschehenscharakter, welcher der auf der Ebene der Phänomenerklärung erfolgreichen, nützlichen und anthropomorph nach Art einer von außen auf andere Gegenstände einwirkenden Muskelkraft vorgestellten Weltauffassung der Kausal-Mechanik bereits vorausliegt. Wie also, so ist zu fragen, kommt es überhaupt zur Ausbildung von Funktionseinheiten, die sich dann als Organisationsgefüge von relativer Einheit, relativem Bestand und relativer zeitlicher Dauer darstellen? Leibniz führt an dieser Stelle seinen Gedanken der ursprünglich-aktiven Kraft ins Feld. Dabei interessieren in dem hier zu erörternden und auf Nietzsches Problemstellungen vorblickenden Zusammenhang vor allem zwei Aspekte: erstens der Unterschied zwischen dem dynamischen und dem mechanischen Kraftbegriff, zweitens das Problem der Einheit in der Vielheit.

Bei Galilei, Descartes und Newton wird Bewegung als etwas verstanden, das nur durch Anstoß eines harten Körpers an einen anderen harten Körper

¹⁸ *Spec. dynam.* in: *Math. Schr.*, Bd. VI, S. 235. Vgl. *Discours de métaphysique*, § 12.

zustande kommt, und die Ursache eines Bewegungsanstoßes heißt dann ‚Kraft‘. Die mathematisch-physikalische Formulierung dieses Kraftbegriffes besteht in dem Produkt der Masse in die Beschleunigung ($m \cdot b$). Dies entspricht auch dem heutigen Gebrauch des Wortes ‚Kraft‘. Dagegen darf ‚Kraft‘ im Leibnizschen Verständnis nicht als äußerer Anstoß, sondern muß als das in jedem Körper selbständig bewegende Moment aufgefaßt werden. Das Maß dieser ‚lebendigen Kraft‘ ist bekanntlich $m \cdot v^2$ und stimmt (bis auf den Faktor $\frac{1}{2}$) mit dem überein, was seit Mitte des 19. Jahrhunderts kinetische Energie genannt wird.¹⁹ Entscheidend ist an diesem Übergang von der mechanischen zur dynamischen Auffassung der Kraft der Übergang von der Exogenität zur Endogenität. Bewegung ist essentiell nicht etwas exogen Verursachtes, sondern etwas endogen Sichhervorbringendes. In diesem Übergang steckt eine

¹⁹ Was Bewegungsgröße und lebendige Kraft angeht, so hat der junge Kant in seiner Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise* . . . (1746) den Versuch einer Vermittlung zwischen Cartesianern und Leibniz hinsichtlich der Frage nach dem geeignetsten Krätemaß unternommen. Kant hat gesehen, daß, solange es sich um meßbare Kräfte handelt, jede der beiden Positionen ihr Recht hat, je nachdem, auf welchen Standpunkt der Argumentation man sich stellt. Geht man von der Geometrie aus, so ist die Cartesianische Maßgröße $m \cdot v$ berechtigt. Geht man von den „lebendigen Kräften“ aus, bei denen zur bloßen Geschwindigkeit noch das „Streben“ zur Erhaltung ihrer Bewegung hinzukommt, so hat der Leibnizsche Vorschlag, $m \cdot v^2$ als das konstante Krätemaß zu nehmen, sein Recht. Diese Einschätzung stimmt auch mit der heutigen Auffassung überein, daß beide Erhaltungssätze nebeneinander bestehen.

Die Newtonsche Physik versteht ‚Kraft‘ als einen Druck, wie er im Gefühl der Muskeln empfunden wird, und formuliert das Maß dieser Kraft folglich als das Produkt aus der Masse und der durch den Druck an der Masseneinheit in der Zeiteinheit hervorgebrachten Beschleunigung $K = m \cdot b$. Dies ist die mathematische Formulierung des Zweiten Newtonschen Axioms. Im Falle geradlinig gleichförmiger Bewegung eines Körpers gibt das Cartesianische Krätemaß $m \cdot v$ die Impulserhaltung an, während die Leibnizsche Größe $m \cdot v^2$ für den gleichen Fall das Maß der Erhaltung dessen ist, was seit dem 19. Jahrhundert (Rankine) kinetische Energie genannt wird.

Doch darf die Vereinbarkeit beider Vorschläge nicht dazu verleiten, die fundamentalen *philosophischen* Unterschiede zwischen Cartesianern und Leibniz, aus denen ja die unterschiedliche Bestimmung des Krätemaßes überhaupt erst hervorgegangen ist, zu überdecken. Die Differenz zwischen dem Mechanischen und dem Dynamischen ist gerade auch im Blick auf das 19. Jahrhundert von Bedeutung. Es ist nicht zutreffend, daß es sich, wie später aus physikalischer Sicht z. B. bei M. Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*, Leipzig/Berlin (1887) ³1913, S. 7 geurteilt wird, eher um einen „reinen Wortstreit“ handle, da der Unterschied zwischen Kraft (als Stoß) und Arbeit noch nicht bedacht sei. Umgekehrt: die Unterscheidung von Kraft und Arbeit ist ein Ergebnis nicht zuletzt dieser Kontroverse.

Was Kant betrifft, so lassen dessen Ausführungen zu den „lebendigen Kräften“ klar erkennen, daß er diese Thematik nicht im physikalisch-mathematisch-geometrischen, sondern im metaphysischen Sinne behandelt. Kraft ist dasjenige, was überhaupt ein räumlich-zeitliches Zusammenhalten figürlicher Gestalten bewerkstelligt. In dieser Hinsicht ist die Sympathie Kants für den Leibnizschen Kraftbegriff unverkennbar. Denn aus den geometrischen Eigenschaften eines Körpers gelangt man gar nicht in die Dimension der „lebendigen Kräfte“, welche doch für „freie“ Bewegungen (d. h. für solche, die den Grund ihres Bewegtseins in sich selber tragen und nicht einem äußeren Anstoß verdanken können) gerade entscheidend ist. Vgl. in diesem Sinne Kants *Gedanken von der wahren Schätzung* . . . , §§ 126, 117, 123.

veränderte Wirklichkeitsauffassung, die sich jedoch erst im späten 19. Jahrhundert, am radikalsten vielleicht bei Nietzsche, gegen die mechanistische Weltauslegung durchzusetzen beginnt. Nietzsches Willen-zur-Macht sind in diesem Sinne endogen-dynamische Kraftquanta. Wichtig ist, daß Leibniz den internen Charakter, das Von-innen-her-sich-vollziehen der Kräfte nicht nur für das Geschehen innerhalb der ganz aus sich selbst lebenden und sich nach einem „principe interne“ vollziehenden Veränderungen der Monaden²⁰ (d. h. des Übergangs von einer Perzeption zu einer anderen, welche Tätigkeiten nicht mit Hilfe der Mechanik erklärt werden können und nicht dem Kausalitätsgesetz, sondern der Teleologie unterstehen) ansetzt, sondern bereits auch auf der Ebene der derivativen Kräfte und zwar auf dem einheimischen Feld der Mechanik, d. h. in bezug auf den mechanischen Kraftstoß herausarbeitet.

Beim mechanischen Kraftstoß von etwas auf etwas handelt es sich für Leibniz um ‚lebendige Kraft‘, „die aus unendlich vielen, stetig fortgesetzten Einwirkungen der toten Kraft entstanden ist (ex infinitis vis mortuae impressionibus continuatis nata)“²¹. Unter Heranziehung des Prinzips der Kontinuität, demzufolge die Natur keine Sprünge macht, ist die ‚lebendige Kraft‘, mathematisch gesprochen, das Integral der ‚toten Kraft‘ (vis mortua) nach der Zeit. An der Bestimmung der toten Kraft, die lediglich erst das Element der Kraft, noch nicht die Bewegung selbst enthält, als sollicitatio ad motum, als Anreiz (wörtlich: als Aufwiegelung) zur Bewegung, wird deutlich, daß es Ruhe in einem ausgezeichneten Sinne nicht gibt. Das, was Ruhe genannt wird, ist ein Grenzwert der Bewegung, selbst eine unendlich kleine Bewegung. Von besonderem Interesse ist natürlich die Frage, wie es aus diesem Zustand zu einer Bewegung im eigentlichen, d. h. im Sinne der lebendigen Kräfte kommt. Darauf gibt Leibniz die bereits erwähnte Antwort, daß die lebendige Kraft sich aus der toten kontinuierlich aufbaut. Dies bedeutet zum einen, daß der durch eine aktive Kraft bewirkte Übergang vom Eintritt in die Bewegung zur eigentlichen und für den Menschen mit einer wahrnehmbaren Geschwindigkeit verbundenen Bewegung selbst (ein Übergang, den Leibniz auch mit Hilfe der beiden Begriffe „motio“ und „motus“ zu kennzeichnen sucht), daß also die durch eine Kraft verursachte Wirkung nicht sofort-unmittelbar, nicht instantan erfolgt, sondern einer unendlich-stetigen Fortsetzung des Anreizes zur Bewegung, der sollicitatio ad motum in der Zeitfolge bedarf. Dies bedeutet zum anderen aber auch, daß es in jedem Körper ein doppeltes Kraftstreben und eine Tendenz (conatus et nisus) zur Bewegung gibt, zunächst das elementare und

²⁰ *Monadologie*, § 11. Verbindungen Nietzsches zur Monadenlehre verfolgt F. Kaulbach, *Nietzsche und der monadologische Gedanke*, in: *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), S. 127–156. Kaulbach weist freilich auch auf die Tatsache hin, daß zwischen Nietzsche und dem theologischen Metaphysiker Leibniz erhebliche Unterschiede bestehen (vgl. S. 155 f.).

²¹ *Specimen dynamicum*, in: *Math. Schr.*, Bd. VI, S. 238.

unendlich kleine Streben im Sinne der *sollicitatio ad motum*, sodann dasjenige Bewegungsstreben, das sich durch fortgesetzte, stetige Wiederholung dieser elementaren Bestrebungen ergibt. Erst dieses zweite Streben verursacht eine wirkliche, mit feststellbarer Geschwindigkeit verbundene Bewegung oder einen Antrieb (*impetus*). Der *Impetus* ist stets mit lebendiger Kraft verbunden, wengleich beide dennoch nicht identisch sind.

Leibniz nennt die Geschwindigkeit, in der zugleich eine Richtung mitzudenken ist, „Streben“ (*conatus*) und unterscheidet davon den „Antrieb“ (*impetus*) als das Produkt aus Körpermasse und Geschwindigkeit, jene Größe also, die die Cartesianer Bewegungsquantität nannten. Soll die sich über eine gewisse Zeit erstreckende Bewegung genauer berechnet werden, so ist das Integral über den unendlich vielen Antrieben (*impetus*) nach der Zeit zu bilden. Der *Impetus* selbst entsteht, obwohl er eine momentane Größe darstellt, „aus der sukzessiven Folge unendlich vieler Einwirkungen, die auf ein und dasselbe Bewegliche ausgeübt werden“.²² Und das Element, aus dem der Antrieb seinerseits hervorgeht, ist die oben angeführte *sollicitatio*, d. h. die „elementare, unendlich kleine Tendenz“, die Leibniz dann ‚tote Kraft‘ nennt, während mit der tatsächlichen Bewegung ‚lebendige Kraft‘ verbunden ist. Es liegt also eine Aufstufung vor. Der Antrieb (*impetus*) ist als das Integral der *sollicitatio* nach der Zeit zu fassen, und die wahrnehmbare Bewegung kann dann als das Integral der unendlich vielen Antriebe nach der Zeit berechnet werden.

Diese Bestimmungen stellen für Leibniz primär Versuche dar, das dynamische Kraftgeschehen, das der Stoß- und Ortsbewegung zugrunde liegt, einer Berechnung zugänglich zu machen. Doch da es für Leibniz auch in der mathematisch-physikalischen Betrachtung der Kraft um dasjenige geht, was überhaupt eine raum-zeitliche Organisation figürlicher Gestalten ausmacht, werden gerade in der Durchführung dieser Absicht zwei im Blick bereits auf Nietzsches Lehre der Willen-zur-Macht zentrale und die Wirklichkeitsauffassung selbst betreffende Momente deutlich. Zum einen ist durchgängig, d. h. bei *sollicitatio*, *impetus*, *motio* und *motus*, der Charakter des *Von-innen-heraus*-Geschehens der Kraft-vollzüge zu beachten. Zum anderen betont Leibniz selbst, nicht der Meinung zu sein, daß diese mathematischen Wesenheiten „sich wirklich so in der Natur der Dinge vorfinden“, sondern er hält sie nur für „ein Mittel der abstrakt-mathematischen, exakten Berechnung“.²³ Die Frage nach dem eigentümlichen, sich unter Umständen der mathematischen Berechenbarkeit entziehenden, nicht in den geometrisch-notwendigen Wahrheiten zu findenden und im Kausalitätsschema nicht erreichbaren *Geschehens*-charakter der Kräftevollzüge wird so von beiden Momenten her nicht nur

²² Ebenda.

²³ Ebenda.

nicht blockiert, sondern in gewisser Weise gerade erst freigegeben. Wie aber, so ist im Vorgriff auf Nietzsche zu fragen, wenn dieser Geschehenscharakter der Kräfte als ein endogenes, weder mathematisch berechenbares noch dem Erhaltungsprinzip verpflichtetes, nicht kausal-mechanisch und schon gar nicht teleologisch erklärbares *Explosions*-Geschehen interpretiert werden müsste, in dem es fortwährend um Vorgänge des Übergreifens von Macht-Ordnungen über andere Macht-Ordnungen geht? Die von Nietzsche vorgeschlagene Deutung liegt in dieser Richtung.

Der zweite im Zusammenhang der von Leibniz konzipierten ‚ursprünglich-aktiven Kraft‘ interessierende Aspekt betrifft das Problem der Einheit in der Vielheit. Der Leibnizschen Auffassung zufolge lassen sich in der Materie allein oder in dem, was sich bloß passiv verhält, die Prinzipien einer wahrhaften Einheit deshalb nicht auffinden, weil hier alles bloß eine „Ansammlung und Anhäufung von Teilen bis ins Unendliche hinein“ ist. Für Leibniz ist kennzeichnend, daß alle Vielheit ihre Realität einzig von den „unités véritables“ erhält, „qui viennent d’ailleurs“²⁴. Diese wirklichen Letzteinheiten können nun aber nicht die Atome der atomistischen Tradition von Demokrit bis Gassendi sein, weil Materielles nicht zugleich materiell und doch unteilbar sein kann. So sieht Leibniz sich genötigt, den Gedanken des Atomon mit demjenigen der *formae substantiales* der aristotelisch-scholastischen Tradition in einer bestimmten und auf den Kraftcharakter zentrierten Weise zusammenzudenken und dann von einem „atome formel“, von einem Forma-Atom zu sprechen.

Später wird zu sehen sein, daß auch Nietzsche, und zwar im Rückgriff auf Bošković, der seinerseits unter dem Einfluß der Leibnizschen Kraftlehre steht, den Atomismus für gründlich widerlegt hält und in dem das 19. Jahrhundert bewegenden Streit zwischen Kraft und Stoff entschieden auf seiten der Kraftlehre steht. Nicht mehr ist der Körper das zuerst Gegebene, das dann eine Kraft ausübt, sondern umgekehrt ist auch der Körper selbst bereits als Manifestation von Kraft aufzufassen.²⁵ Alles ist Kraft. Doch heißt dies für Nietzsche nicht, daß er, wie Leibniz, zu substantialen Letztpunkten im Sinne der Monaden als den immateriellen und ausdehnungslosen „metaphysischen“²⁶ Punkten gelangt. Vielmehr wird das für Leibniz charakteristische

²⁴ *Système nouveau de la nature*, in: *Philos. Schr.*, Bd. IV, S. 478, vgl. S. 479.

²⁵ R. J. Bošković gehört in die Vorgeschichte der modernen Feldtheorie. Vgl. M. Jammer, Art. *Feld, Feldtheorie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* hrsg. von J. Ritter, Bd. II, Sp. 923 f.

²⁶ Leibniz, a. a. O., S. 482. Die Annahme einer Substantialität wurde zuerst von W. Müller-Lauter, *Nietzsche*, S. 32 zurückgewiesen. Müller-Lauter hat, besonders gegen die von Heidegger vortragene Nietzsche-Deutung, herausgestritten, daß es sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht nicht um ein einheitliches *ens metaphysicum*, nicht um einen sich selbst wollenden Wesenswillen, sondern um eine Vielheit miteinander kämpfender Willen zur Macht handelt. Vgl. außer dem genannten Nietzsche-Buch, Ders., *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*,

Denkmuster, daß Einheit da sein muß, damit Vielheit überhaupt Realität habe, aufgehoben. Das Problem besteht für Nietzsche umgekehrt darin, wie Einheit im Sinne jener für ein Wirksamsein bereits vorauszusetzenden Organisiertheit gegeben ist, wo doch alles den Charakter der Vielheit hat. Für Nietzsche, der den Substanzbegriff für eine projizierte Folge des Subjekt-Begriffs (nicht umgekehrt!) hält²⁷, und für den die Preisgabe von diesem den Raub der Voraussetzung für jenen bedeutet, gilt relationale Vielheit im Kleinen wie im Großen. Man gelangt nicht an einen Letztpunkt, an dem sich dann doch wieder erweise, daß Vielheit auf eine Substanz-Einheit, jetzt nicht im Sinne eines Monismus etwa Spinozistischer Prägung, sondern im Sinne des von Leibniz so gedachten metaphysisch Zugrundeliegenden der Monaden als der einfachen Substanzen zurückzuführen ist. Die von Nietzsche konzipierten und alle Wirklichkeit ausmachenden Willen-zur-Macht-Kräfte sind darüber hinaus und in deutlichem Unterschied zu den Leibnizschen Monaden nicht von unerschütterlicher Konstanz und ewiger Dauer. Sie unterliegen vielmehr selbst wiederum dem vielheitlichen Funktionalitäts-Spiel der beteiligten Kräftezentrierungen und -felder, welches ‚Spiel‘ durch Prozesse der Kraft-Mehrung und/oder Kraft-Minderung charakterisiert ist.

Nun ist Leibniz freilich der Gedanke, daß die eigentümliche Struktur einer Ganzheit in jedem ihrer Teile, und zwar bis in ihre unendlich kleinsten hinein immer wieder anzutreffen ist, nicht nur vertraut, sondern für sein System unverzichtbar. Daran zeigt sich auch der Unterschied zwischen der Natur und den von Menschen hergestellten Artefakten. Im Unterschied zu künstlichen Maschinen faßt Leibniz alle organisch-lebendigen Körper als „Maschinen der Natur“ auf, die bis ins unendlich Kleinste immer wieder solche Maschinen sind. Auch ist für Leibniz sowohl der Gedanke, daß die Materie unendlich teilbar ist und jeder Teil seine ihm eigene Bewegung hat, als auch die zentrale Bedeutung von Wachstum (*accroissement*) und Verminderung (*diminution*) wichtig.²⁸ Auf dieser Ebene kann also der Unterschied zu Nietzsche nicht festgemacht werden. Doch während Leibniz sich zum Überstieg in das Konzept der einfachen Substanzen genötigt sieht, um so auch erst dem Zusammengesetzten, dem Vielen (welches ihm zufolge nichts anderes als ein „Aggregat“ von einfachen Substanzen ist) Realität zu geben, ist es genau diese Idee metaphysischer Letzt-Einheits-Punkte, die aus Nietzsches Perspektive nicht nachvollziehbar ist. Nietzsche sucht die Frage nach der Einheit des bzw. im Vielen nicht von metaphysischen Einheitspunkten, sondern ganz vom relatio-

in: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), S. 1–60, und *Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen* in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 132–192.

²⁷ Vgl. KGW VIII, 2, 10 (19), S. 131.

²⁸ Vgl. *Monadologie*, §§ 64, 65, 73.

nalen Wirkgeschehen der Willen-zur-Macht-Komplexe her, die überhaupt nur in und als Relation zu anderen Willen-zur-Macht-Komplexen *sind*, zu beantworten. Von daher ist verständlich, daß von Einheit stets nur in einem relativen Sinne die Rede sein kann. Es gibt keine ewig dauernden, keine sich selbst gleich-bleibenden und substantialen Einheiten, die einzig durch einen Akt metaphysischer Annihilation seitens Gottes, der die Monaden ja auch geschaffen hat, zunichte werden könnten. Die für Leibniz grundlegende Differenz zwischen dem Zusammengesetzten (das aus Teilen entsteht, in das auch fortwährend Teile hinein- und heraustreten und das schließlich auch in Teile vergeht)²⁹ und den einfachen Substanzen, den Monaden (die weder teilbar noch vergänglich sind, noch auch etwas in sich herein- oder heraustreten lassen), kann in bezug auf Nietzsches Willen-zur-Macht gerade nicht angenommen werden. Nietzsche schreibt den relationalen und vielheitlichen Willen-zur-Macht-Kräften auch all jene die Durchorganisation von Realität bewirkenden Funktionen zu, die Leibniz allein im Rückgang auf die metaphysischen Einheitspunkte gläubt erklären zu können. Dabei ist der Geschehensvollzug der Willen-zur-Macht jeweils auf das Angereiztwerden durch Anderes angewiesen. Jeder Wille-zur-Macht sucht anderes, ihm widerstehendes Seindes, welches ebenfalls vom Charakter des Willens-zur-Macht ist, aus sich heraus auf. Er *ist* überhaupt nur *in und als* diese Relation. Auf diese Weise ergeben sich auch erst diejenigen Organisationsgebilde, die dann, je nach dem Grad ihrer internen Stabilität und Kräftedisposition, in einem über die unmittelbare Umwelt hinausgehenden Sinne nach außen aktiv wirken bzw. Widerständigkeit aufbringen können. In diesen Prozessen können Willen-zur-Macht-Ordnungen, im Unterschied zu den Monaden, sich aufspalten, abspalten, zusammenschließen und auch zerfallen. Für die Willen-zur-Macht gilt also gerade nicht, was für die Monaden zentral ist, daß sie nämlich nicht nach außen, sondern nur in sich wirkend und keinen äußeren Einwirkungen zugänglich sind, daß sie, wie Leibniz sich ausdrückt, „keine Fenster haben, durch die etwas herein- oder heraustreten könnte“³⁰.

Wirklichkeit wird bei Nietzsche nicht am Leitfaden der Substantialität und mithin auch nicht nach dem Muster einer essentialistischen Einheits-Logik gedacht. Vielmehr steckt in der Relationalität selbst bereits alles, *was* und *wie* die Realität ist, und entsprechend auch alles, was und wie sie nicht ist. Damit ist zugleich gesagt, daß dem Menschen in dem Geflecht der relationalen Bezogenheiten dessen, was ihm als Welt und Realität gilt, besondere Bedeutung zukommt. Denn insofern es der Mensch ist, der seine Welt hat, ist deren Seinsweise ohne ihn nicht sinnvoll konzipierbar, und es gilt hier der Homo-mensu-

²⁹ Vgl. *Monadologie*, §§ 6, 72, 2.

³⁰ *Monadologie*, § 7, vgl. §§ 1–6.

ra-Satz. Dieser darf jedoch weder in anthropozentrischer Selbstüberschätzung auf den Umstand, *daß* Welt existiert, ausgeweitet noch bedürfnis-psychologisch verkürzt, sondern muß auf die phänomenologische und logische Struktur der Willen-zur-Macht-Realität und deren Geltung hin entfaltet werden. Unter dem Logischen ist hier freilich nicht das formelle, auf prämissenfolgerndes Schließen eingeschränkte Denken, sondern jener Fundamentalvorgang zu verstehen, *in und als* dessen Vollzug der Mensch die Grenze und den Sinn seiner Welt nicht nach Art einer Sprach-, Verstandes- und Reflexionsbestimmung *setzt*, sondern in einem holistischen Sinne selbst *ist*. Der genauere Sinn solcher Rede wird später eingehend zu erörtern sein.³¹ Zunächst jedoch kommt es vor allem und im Unterschied zu einer substantialen Einheits-Betrachtung auf die Betonung des Relationencharakters jeden Willen-zur-Macht-Geschehens an.

In diesen Relationen sind die Willen-zur-Macht keine entelechistisch selbst-genügsamen Gebilde. Der für sie kennzeichnende Grundzug der Steigerung, Erweiterung und Auslassung von Kraft macht sie gerade in dem, was ‚Wert‘ für sie hat, von Anderem, genauer von dem übermächtigenden und funktionsaufprägenden Übergreifen über andere Machtwillen abhängig. Und was schließlich den perspektivisch-repräsentierenden Charakter einer jeden Monade im Sinne eines „lebendigen Spiegels des ganzen Universums“³² betrifft, so teilen Nietzsches Willen-zur-Macht mit Leibnizens Monaden zwar den Aspekt der Pluralität der Perspektiven. Doch geht es im welt-auslegenden und interpretativen Charakter der Willen-zur-Macht-Vollzüge nicht um eine Spiegelung der Einen, in vollkommener Ordnung geregelten Welt im Einfachen, d. h. im Innern der fensterlosen einfachen Substanzen. Es handelt sich vielmehr von jedem Kraftzentrum aus um die Konstruktion der ganzen übrigen Welt auf dem Wege eines in den Raum wirkenden und sich *als* Perspektivismus vollziehenden Machtstrebens. Darin stößt jeder Wille-zur-Macht auf Seiendes gleichen Charakters und Bestrebens. Durch fortwährendes und wechselseitiges Auf-seinen-Wert-hin-Interpretieren dieser anderen Machtwillen kommen jene Gebilde zustande, die dann als Welt, Wirklichkeit und Leben angesprochen werden. Die perspektivisch-interpretierenden Willen-zur-Macht repräsentieren nicht, d. h. sie geben nicht eine Welt wieder, sondern sie konstruieren, sie stellen Wirklichkeit her, sie *sind* die Prozesse der Welt-Erzeugung. Darin ist das Verhältnis von Innen und Außen so aufzufassen, daß alles Geschehen, einschließlich der Anpassungsleistungen an äußere Umstän-

³¹ Vgl. dazu im einzelnen unten Kap. VI, 5. Diese Struktur ist dann auch für ein Verständnis von Nietzsches Wiederkunftslehre fruchtbar zu machen, vgl. Kap. VIII, 5.

³² *Monadologie*, § 56; vgl. §§ 57, 63, 18 (Entelechie); vgl. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3.

de, innere Aktivität, interne Funktion ist. Zugleich aber ist das Außen im Sinne der ihrerseits von innen her wirkenden Widerstände unverzichtbar. Denn die Willen-zur-Macht-Kräfte *sind* nur *als* diese Relationen. Wird diese Struktur gezeugnet, so hat man, zumindest theoretisch, die Welt vernichtet. Im Zusammenhang der Wiederkunftslehre wird darüber hinaus zu sehen sein, daß die von Leibniz für seine Auffassung der Monaden als Spiegel des Universums vorauszusetzende vollkommen geregelte Ordnung des Universums in Nietzsches Philosophie gerade nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Solche Ordnungsvorstellungen sind Projektionen seitens des Menschen. Sie dienen der theoretischen und praktischen Orientierung und Entlastung in der Welt und möchten den Charakter *fehlender metaphysischer* Ordnung, den Chaos-Charakter der Welt als ganzer mit Hilfe einer moralischen Ontologie verborgen halten, die als Palliativ und Therapeutikum gegen den Nihilismus wirkt.

Dem Wegfall einer fest-stehenden Ordnung im Großen entspricht nach der Seite der kleinen und kleinsten Welten, daß die Redeweise und die Vorstellung von ‚Atomen‘ und selbst noch diejenige von ‚Monaden‘ Ausdruck für die Unfähigkeit des Sprach- und Verstandesinstrumentariums ist, den Werdecharakter der werdenden Welt erfassen und *aussagen* zu können. Bereits auf dieser Ebene zeigt sich ein Bedürfnis nach Erhaltung, Dauer und Beständigkeit. Es wird in den Sprach- und Verstandesbestimmungen fortwährend eine „größere Welt von Bleibendem, von ‚Dingen‘“ gesetzt. Doch darf strenggenommen von Atomen und Monaden nur „relativ“ gesprochen werden. Beide Vorstellungen sind Wert-Gesichtspunkte. In ihnen manifestieren sich „*Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“. Es gibt keine „dauerhaften letzten Einheiten“, keine Atome und keine Monaden. Ein ‚Sein‘ sowie ‚das Seiende‘ wird erst vom Menschen in den Fluß des Geschehens fixierend „hingelegt“, und zwar aus „praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen“. Doch darf diese lebens-pragmatische Strategie nicht als eine Bestimmung des Wesens der Geschehensprozesse selbst mißverstanden werden. In bezug auf diese formuliert Nietzsche den Kern seiner eigenen Auslegung der Wirklichkeit. In allen Wirklichkeits-Gestaltungen handelt es sich um kongreszierte Kräfte-Konstellationen und darin wiederum um „Herrschafts-Gebilde“, innerhalb deren die „Sphäre des Beherrschenden“ als „fortwährend wachsend“ oder „unter der Gunst und Ungunst der Umstände“ als „periodisch abnehmend, zunehmend“³³ gedacht werden muß. Es gibt keine festen ontologischen Entitäten und kein sich-gleich-bleibendes Sein. Werden ist Grundvorgang.

Die Willen-zur-Macht sind also den Leibnizschen Monaden zwar in funktionaler Hinsicht insofern vergleichbar, als es sich in beiden Fällen um die

³³ KGW VIII, 2, 11 (73), S. 278.

Bestimmung derjenigen Kräfte handelt, auf deren Wirksamkeit die in jedem Tätigsein bereits vorauszusetzende Organisiertheit und die Durchorganisation von Wirklichem und Lebendigem beruhen. Dieser Zusammenhang ist nachdrücklich herauszustellen. Es ist in bezug auf Nietzsches Wirklichkeitsauffassung in der Tat schon viel gewonnen, wenn diese Verbindung der Willen-zur-Macht-Quanta zu Leibnizens monadischen Kräften gesehen wird. Doch abgesehen von der grundsätzlichen Differenz, daß die Willen-zur-Macht-Kräfte nicht als metaphysische Punkte aufgefaßt werden, ist auch die Art und Weise, wie diese Organisation von Wirklichem Nietzsche zufolge geschieht, von der Leibnizschen Monadentheorie deutlich unterschieden. Der eigentliche Bezugspunkt zu Leibniz liegt von daher weniger im Monadengedanken als vielmehr im *dynamischen* Kraftbegriff, d. h. in jenem Begriff der ursprünglich-aktiven Kraft, der hinter die kausal-mechanische Vorstellung der Kraft zurückgeht, ohne sogleich rein als monadisch, d. h. ohne auf die internen Tätigkeiten der metaphysischen Monaden festgelegt werden zu müssen. Es handelt sich *nicht* um eine Monadologie der Kraftzentren, sondern um eine *Dynamik der Willen-zur-Macht*. Dieser Zwischencharakter ist es auch, der dem von Leibniz auf der Ebene der dynamischen Kräfte und unter Anwendung des Prinzips des zureichenden Grundes entwickelten Erhaltungssatz der Kraft/Energie seinen besonderen Status verleiht. Dies ist sowohl innerhalb der Leibnizschen Philosophie als auch im Zusammenhang der späteren, dann auch mathematisch sowie experimentell gesicherten Aufnahme und definitiven Etablierung des Energiesatzes Mitte des 19. Jahrhunderts und der sich daran anschließenden Diskussionen, z. B. um die Irreversibilitäts-Konsequenz der Sätze der Thermodynamik, zu beachten. Nietzsche hat diese Debatten aufmerksam verfolgt. Sie sind für ein Verständnis seiner beiden Grundlehren der Dynamik der Willen-zur-Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen wichtig.

Zusammenfassend ergeben sich aus den bisherigen Ausführungen also zunächst vier Gesichtspunkte positiver Beziehung zwischen Leibniz und Nietzsche. Erstens ist hinsichtlich der den Willen-zur-Macht-Kräften zugewiesenen Funktionen auf die Nähe zu den von Leibniz konzipierten monadischen Kräften hinzuweisen. Zweitens ist der bei Leibniz erstmals herausgestrittene Charakter der Endogenität, des Von-innen-heraus-Wirksamseins der ursprünglich-aktiven Kräfte zu betonen. Dabei zeigt sich drittens, daß es in der Passage von Möglichkeit zu Wirklichkeit bereits bei Leibniz keines Dritten mehr bedarf, sondern daß die aktive Kraft dieses Mittlere zwischen der Möglichkeit des Wirkens und dem Wirken selbst in sich enthält. Viertens ist darauf aufmerksam zu machen, daß der auf Leibniz zurückgehende Energiesatz in Nietzsches Auseinandersetzungen mit dem Erhaltungsprinzip sowohl in Hinsicht auf den Vollzugscharakter der Willen-zur-Macht-Kräfte als auch im Rahmen der Wiederkunftslehre von Bedeutung ist. Dies wird im einzelnen noch

zu verfolgen sein. Darüber hinaus ist fünftens ein weiterer Bezugspunkt herauszustellen. Er betrifft die Auffassung des Verhältnisses von Bewußtsein und Perzeption.

Nietzsche zufolge ist Bewußtheit ein erst am Ende der organischen Entwicklung auftretendes Phänomen, das in seiner welt- und erfahrungs-organisierenden Leistungskraft gemeinhin überschätzt wird. Dies sei vor allem in der Tradition der idealistischen Philosophie der Fall, in der dem Bewußtsein Lasten aufgebürdet werden, die dieses schwerlich zu tragen imstande ist. Vor diesem Hintergrund und angesichts der Kontinuität der Seinsstufungen vom Anorganischen bis zum *bewußt* werdenden Denken stellt Nietzsche an Leibniz dessen „unvergleichliche Einsicht“ heraus, mit der er, Leibniz, nicht nur gegen Descartes und den Cartesianismus, sondern auch gegen alle vorangegangene und auch gegen einen Großteil der auf Leibniz folgenden Philosophie Recht bekam, – „dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, *nicht* deren nothwendiges und wesentliches Attribut“. Es ist also in dem Sinne umzudenken, daß das, was ‚Bewußtsein‘ genannt wird, „nur einen Zustand unserer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und *bei weitem nicht sie selbst*“. Die Tiefe dieses Gedankens sei „auch heute noch nicht ausgeschöpft“³⁴. In einer solchen Überlegung kommt weniger die Leibnizsche als vielmehr Nietzsches eigene Sicht der Dinge zum Ausdruck. Dies wird auch an der These deutlich, daß erst Physiologie und Tiergeschichte des 19. Jahrhunderts vor die Einsicht geführt haben, daß das Problem des Bewußtseins, „genauer des Sich-Bewusst-Werdens“, überhaupt erst dann auftritt, wenn man zu begreifen anfängt, inwiefern man des Bewußtseins „entrathen“ könnte. Man habe also zwei Jahrhunderte benötigt, um den „vorausliegenden Argwohn“ von Leibniz einzuholen. Der sich seiner selbst bewußt werdende Teil der fortwährenden Geschehensprozesse ist sehr gering. Bewußtsein tritt immer erst spät auf, ist eingegrenzt und derivativ, nicht ontologisch primär und nicht konstitutiv. Die Individuen könnten „denken, fühlen, wollen“, auch sich „erinnern“ und „handeln“, und zwar „in jedem Sinne des Wortes“, – trotzdem „brauchte das Alles nicht . . . ‚in’s Bewusstsein zu treten‘ (wie man im Bilde sagt)“.³⁵ In technischer Ausdrucksweise könnte man dies auch so formulieren, daß der Unterschied zwischen ‚etwas tun‘ und ‚etwas sich-bewußt-werdend tun‘ nicht darauf schließen läßt, daß es sich hier um zwei verschiedenartige Klassen von Vorgängen handelt. Und anders als in der die philosophische Tradition vor allem der Neuzeit bestimmenden Auffassung des Bewußtseins als des konstitutiven Mediums und des Ortes genauer Repräsentation der Wirklichkeit vertritt Nietzsche die Ansicht, daß das ganze

³⁴ KGW V, 2, *Die fröhliche Wissenschaft*, V, Aph. 357, S. 280.

³⁵ a. a. O., Aph. 354, S. 272.

Leben auch möglich wäre, „ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe“, und daß sich der bei weitem größte Teil der Prozesse des Lebens auch in der Tat „ohne diese Spiegelung abspielt“. Weder bedarf es solcher Spiegelung noch vermag der kleine Ausschnitt der Bewußtheit einen genauen und abbildenden Spiegel abzugeben. Nietzsche bringt diese in einer Nähe zu Leibniz gesehene Problemlage in die zugespitzte Frage: „Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache *überflüssig* ist?“³⁶

Später wird sich erweisen, daß die Leibnizsche Lehre in noch drei weiteren Hinsichten für ein Verständnis von Nietzsches Denken fruchtbar gemacht werden kann. Zum einen ist für Leibniz die Symbiose von Physik und Moral kennzeichnend. Zum anderen hat der späte Leibniz die mathematische Kombinatorik in Verbindung mit dem Gedanken einer Grenze des Erkenntnisfortschritts auf die Geschichte angewandt und gelangte auf diese Weise ebenfalls zu einer Lehre von der Wiederkehr aller Dinge. Darüber hinaus spielt das von Leibniz formulierte *Principium identitatis indiscernibilium* in der Auseinandersetzung um die Wiederkunftslehre eine gewichtige Rolle.³⁷ Im Augenblick jedoch sei lediglich noch auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hingewiesen, die sich sowohl für die Leibnizsche Monadologie als auch in Nietzsches Willen-zur-Macht-Lehre ergibt. Die Monadenlehre gerät, rein immanent betrachtet und alle mit ihren metaphysischen Voraussetzungen verbundenen Probleme noch beiseite gelassen, gerade dort in erhebliche Schwierigkeiten, wo es um ein Verständnis von Funktions/Organisation-Gebilden, z. B. eines Organismus oder des menschlichen Leibes geht, in denen, etwa im Verhältnis von Teil und Ganzem, Verhältnisse der Über- und Unterordnung, mithin Macht- und Herrschaftsverhältnisse bestimmend sind. Auf die Frage, wie diese Beziehungen auf der Ebene der durch die ursprünglich-aktive Kraft charakterisierten Monaden zu denken sind, gibt Leibniz, soweit zu sehen ist, keine Antwort.³⁸ Die systematische Frage lautet, wie die ihrer Wesensbestimmung nach aktiven Monaden zugleich auch passiv sein können. Der Sache nach tritt genau dieses Problem auch bei Nietzsche an einem entscheidenden Punkt auf. Dort handelt es sich um die Frage, ob in organisierten Funktionsgebilden, in denen die ursprünglich-aktiven und durch ihr Herrschenwollen charakterisierten Willen-zur-Macht offensichtlich auch untergeordnet, eben als Funktionsteile arbeiten, das Machtstreben weiterhin Grundbestimmung bleibt. Dies läßt sich präzisieren. Kann auch in diesen Zusammenhängen die Teleologie ausgeschlossen und

³⁶ Ebenda.

³⁷ Vgl. unten Kap. VII, 3 (Indisziplinierbarkeit); VIII, 4 (Wiederkehr) und VIII, 1, S. 258 (Physik und Moral).

³⁸ Leibniz gelangt lediglich zu der allgemeinen Bestimmung, daß das *Bewirken* mit der Vollkommenheit und das *Erleiden* mit der Unvollkommenheit in Verbindung zu bringen ist. Vgl. *Monadologie*, § 49f.

die Erhaltungstendenz aus einer Priorität des Steigerungscharakters erklärt werden oder nicht?³⁹

5. Neuzeitliche Rationalität und Selbsterhaltung

Das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung hat im 17. Jahrhundert seine klarste Ausprägung bei Hobbes, Descartes, Spinoza und Newton gefunden, und es ist Leibniz gewesen, der den dann vor allem seit Mitte des 19. Jahrhunderts für alle wissenschaftliche Naturbetrachtung grundlegenden Erhaltungssatz der Kraft/Energie begründet hat. Bei Hobbes suchen die primären Individuen aus sich heraus, „necessitate naturae suae“, die Überwindung jenes ihre Existenz bedrohenden Naturzustandes, in dem der Krieg aller gegen alle herrscht, und wo ein jeder ein Recht auf jedes hat.⁴⁰ Insbesondere ist es die Furcht vor einem gewaltsamen Tode, d. h. vor einer exogenen Vernichtung, die das Streben nach Selbsterhaltung auslöst und sowohl für das Leben der Individuen als auch für dasjenige des Staates zum obersten Gebot und Prinzip der Vernunft werden läßt. Ist für Hobbes Selbsterhaltung im anthropologischen und staatlich-politischen Bereich der wichtigste Grundsatz der Vernunft, so formuliert Newton das gleiche Prinzip mit Blick auf die physikalische Mechanik und die Bestimmung von Kräften. Die Materie besitzt in sich eine Widerständigkeit (*potentia resistendi*), die dafür verantwortlich ist, daß jeder Körper, soweit es an ihm liegt, in seinem jeweiligen Zustand beharrt (*perseverat in statu suo*). Diese Beharrungstendenz, die Trägheit (*vis inertiae*) erhebt Newton dann in seinem ersten Bewegungsgesetz zum Grundmerkmal eines jeden Körpers.⁴¹

Bei Spinoza schließlich läßt das Prinzip der Selbsterhaltung seine bereicherspezifischen Eingrenzungen (auf Anthropologie, Politik, Physik) hinter sich und wird abstrahierend zum Wesensmerkmal alles Seienden. „*Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia*“. Wenn Selbsterhaltung die Wesenheit der Dinge selbst ausmacht, so folgt daraus zugleich, daß sie „*primum, & unicum virtutis est fundamentum*“. ⁴² Denn es kann kein Prinzip gedacht werden, das diesem vorherginge, und ohne es kann keine Tugend (*virtus*) vorgestellt werden. Diese Ausweitung der *conservatio sui* in die Bereiche spekulativer Onto-

³⁹ Vgl. dazu unten Kap. V, 1–3.

⁴⁰ Vgl. Th. Hobbes, *De cive*, in: *Opera*, Ausg. G. Molesworth, Bd. II, S. 148. Zur zentralen Stellung des Erhaltungsprinzips vgl. die in Anmerkung 1 genannten Arbeiten.

⁴¹ Vgl. I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, in: *Opera*, Ausg. S. Horsley, Bd. II, S. 2; 13.

⁴² B. de Spinoza, *Ethica*, IV, Prop. 22, Dem. et Cor., in: *Opera*, Ausg. C. Gebhardt, Bd. II, S. 225.

logie und Ethik muß sich bei Spinoza deshalb vollziehen, weil das Aus-sich-heraus-sein und die Erhaltung-aus-sich-selbst gerade für das allem Seienden Zugrundeliegende, die Substanz, wesentlich ist, und weil alle endlichen Dinge nur Modi eben dieser einen einzigen Substanz, außerhalb deren es kein Sein und keinen Gott gibt, sind, mithin im Kern die gleiche Wesensverfassung wie die zugrundeliegende Substanz, d.h. wie Gott selbst besitzen. „Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur“.⁴³ Die Existenz der Substanz gründet einzig in dieser selbst, und so benötigt die Natur keine ihr exogenen Ursachen, keine externe Creatio, um zu sein und sich in ihrem Sein zu erhalten. Für Spinoza liegt die *essentia* nicht außerhalb der *existentia*, ebenso wie die als Ursache gefaßte *natura naturans* nicht außerhalb der als Wirkung gefaßten *natura naturata* liegt. Realität der Natur und deren Vollkommenheit sind folglich ein und dasselbe.⁴⁴ Die so in einem metaphysischen Sinne allem Seienden wesentlich zugehörige Selbsterhaltung ist gleichbedeutend mit Macht (*potentia*). Denn diese besteht in der Möglichkeit zur Existenz, in der Selbsterhaltung und im Wirkenkönnen.

Wie sehr Spinoza in seinen Bestimmungen das gegen alle Fremd-Erhaltung sich behauptende Selbsterhaltungsprinzip der neuzeitlichen Rationalität zum Ausdruck bringt, zeigt ein Blick auf seinen Lehrer Descartes. Dieser bewegt sich in seinem Gottesbeweis der *Dritten Meditation* noch ganz im Rahmen der Lehre der *creatio continua*, derzufolge das physische Dasein und die zeitliche Dauer eines Menschen in jedem seiner Zeitpunkte nicht aus dem unmittelbar vorangegangenen Dasein notwendig folgt, sondern es vielmehr einer Ursache bedarf, die ihn in jedem Zeitmoment, von Augenblick zu Augenblick von neuem schöpft und somit im Dasein erhält. Descartes führt diese Version seines Gottesbeweises mit dem Argument durch, daß der Mensch zwar als Wesen existiert, nicht aber über eine Kraft der Selbsterhaltung verfügt. Wäre er mit einer solchen ausgestattet, dann müßte er sich auch alle ihm noch fehlenden Vollkommenheiten geben können, denn die „*perfectiones*“ sind nur Attribute der Substanz, das Ich aber ist eine Substanz. Dieses Vermögen jedoch ist dem Menschen offensichtlich nicht gegeben. „*Ergo ab alio conservor*“⁴⁵.

Nietzsche wird später auf die strukturell gleiche Problematik, daß aus einem einmal erreichten Zustand sowie einer vorhandenen Veränderung nicht ohne weiteres auch schon auf ein fortwährendes Verändern zu schließen sei, mit seiner Lehre der von innen heraus wirkenden Kraftzentren, die als Willen-

⁴³ *Ethica*, I, Def. 3, S. 45.

⁴⁴ *Ethica*, II, Def. 6, S. 85.

⁴⁵ Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philos.*, III, und dazu die *Secundae responsiones*, Prop. 3, Dem., in: *Œuvres*, Ausg. Ch. Adam/P. Tannery, Bd. VII, S. 49 und 168; vgl. S. 164f., Axiomata I und II.

zur-Macht aufzufassen sind, antworten. Bei Descartes jedenfalls werden *conservatio* und *creatio* im Sinne exogener Bestimmungen der Sache nach nicht unterschieden. Der auf diese Weise schöpfend und erhaltend gedachte Gott ist als *causa ultima* wesentlich dadurch ausgezeichnet, daß er seinen Ursprung und seine Existenz aus sich selbst heraus (*a se*) und nicht von etwas anderem her (*ab alia*) hat. Gott ist durch die Macht der Selbsterzeugung (*vis per se existendi*) charakterisiert, und darin ist auch die Macht zur Erhaltung seines Gottwesens aus sich selbst heraus impliziert. Wenn Spinoza dann den ‚*conatus se conservandi*‘ vom weltjenseitigen Gott auf alles Seiende überträgt, weil Gott als die Eine Substanz gedacht wird, so ergeben sich zwei Aspekte, die im Blick auf Nietzsche von Interesse sind. Zum einen wird der Gedanke der *Selbsterhaltung* von demjenigen der göttlichen *Selbsterzeugung* geschieden. Damit wächst dem endlichen Seienden die innere Dignität zu, sich intransitiv selbst-erhalten zu können. Für Nietzsche aber fällt dieser Gewinn noch bei weitem zu gering aus. Erhaltung im Sinne einer Sicherung dessen, was ohnehin schon ist bzw. als Verlustersatz entlang der Zeit stellt in seiner Sicht bereits eine Verfallsform des Lebens dar. Zum anderen wird durch den Spinozistischen Monismus die Möglichkeit freigegeben, in bezug auf den Weltprozeß den Gedanken einer rein immanenten Selbstproduktion aller seiner Gestaltungen zu konzipieren. Dieser Punkt zeigt seine Sprengkraft etwa dann, wenn Nietzsche die Geschichte als eine Experimentier-Werkstätte auffaßt.⁴⁶

Spinoza hat den anti-teleologischen Grundzug dieser Zusammenhänge in einem Anhang zum ersten Buch der *Ethica* eigens thematisiert.⁴⁷ Wichtig ist hier und in bezug auf die späteren Erörterungen zu Nietzsche, daß Spinoza die weitverbreitete Vorstellung, alle Dinge der Natur agierten, wie die Menschen selbst, wegen eines Zweckes, von vornherein als menschliches Vorurteil (*praedudicium*) einstuft. Ja, alle anderen Vorurteile (wie z. B. gut und böse) hängen von diesem ab. Grund dafür ist der doppelte Umstand, daß die Menschen als der Ursache der Dinge Unkundige geboren werden, und daß sie danach trachten, das ihnen Nützliche zu sichern. Sie halten sich daher für frei und tun alles „*propter utile*“. Sie beziehen alles in der Natur Gegebene auf ihre eigene Nützlichkeit und glauben schließlich, daß alles Natürliche bereits von einer lenkenden Kraft als Mittel zu ihrem menschlichen Nutzen zubereitet sei. So versuchen die Menschen dann mit großem Eifer, die Zweckursachen (*causae finales*) zu erkennen und zu erklären. Selbst die vielfältigen *Negativa* und das Schädliche im Naturgeschehen werden noch eher in Kauf genommen als daß die Menschen ihr fest verwurzeltes Vorurteil aufgeben. Demgegenüber stellt

⁴⁶ Vgl. Kap. VI, 1, S. 136 und VIII, 5, S. 313.

⁴⁷ Vgl. *Ethica*, I, Appendix, S. 77–83.

Spinoza entschieden heraus, „naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta“. Man muß sogar noch einen Schritt weiter gehen. Nicht nur sind Finalursachen menschliche Erdichtungen (figmenta humana). Eine solche Lehre der Finalität stellt auch die Natur selbst auf den Kopf (naturam omnino evertere), denn jetzt wird die wahre Ursache als die Wirkung, und umgekehrt, betrachtet. An den verschiedenen menschlichen Vorurteilen läßt sich aufweisen, daß all die gemeinhin zur Naturerklärung herangezogenen Begriffe nur Modi der menschlichen Imaginationskraft sind. Die Menschheit wäre nach Ansicht Spinozas wohl lange in diesem Vorurteil gefangen geblieben, wenn ihr nicht die mathematisierende Wissenschaft (Mathesis), die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesenheiten (essentiae) und Eigentümlichkeiten (proprietae) der Gestalten (figurae) beschäftigt, eine andere Richtschnur der Wahrheit geliefert hätte.

Über die neuzeitlichen Auseinandersetzungen in Sachen Teleologie, creatio continua und Selbsterhaltung hinaus und im Vorblick auf Nietzsches neue Weltauslegung ist anzumerken, daß sowohl das Verständnis der ‚Erhaltung‘ als externe ‚beständige Schöpfung‘ als auch dessen neuzeitliche Überwindung im Konzept der Selbst-Erhaltung historisch wie systematisch als Durchgangsstadien angesehen werden können. Von der aristotelisch-scholastischen Zweifeltätigkeit von *dýnamis* und *enérgeia* und dem Erfordernis eines Dritten zwecks Bewerkstelligung des Übergangs der einen zur anderen führt der Weg im skizzierten Sinne zunächst zu dem In-sich-Zusammengehen dieser Momente im Leibnizschen Begriff der ‚aktiven Kraft‘, und er kann von dort zu Nietzsches gänzlich dualistischer und rein interner Auffassung der Willen-zur-Macht-Vollzüge verlängert werden, die allein durch den Gradus ihrer Steigerung und Auslassung, durch ihren *Conatus* des Mehr-werden-wollen-müssens bestimmt sind. Es handelt sich Nietzsche zufolge in allem Geschehen um Prozesse fortwährender Schöpfung. *Dies* ist die Gestalt, in der hier erneut das Problem der *beständigen Schöpfung* auftritt. Freilich geht es jetzt nicht mehr darum, die Erhaltung als eine externe, von Gott erbrachte Leistung im Sinne der *creatio continua* auffassen zu müssen. Bestand vormals das Problem darin, daß Erhaltung ohne *externe* Schöpfung gar nicht möglich schien, so besteht es jetzt am anderen Ende, d. h. nach Durchgang durch das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung, eher in der Frage, wie es überhaupt zu Erhaltungsphänomenen kommen kann, wo doch Geschehen im Grunde fortwährender Prozeß kräfte-relationaler *interner* Schöpfungen, mithin des Wechsels und der Veränderung ist. In den von Nietzsche konzipierten Vollzügen der dynamischen Willen-zur-Macht-Kräfte handelt es sich nicht mehr um von außen, von einem Dritten herangetragene und dann von diesem auch unterhaltene, sondern um ganz aus der inneren Kräfteverfassung selbst hervorgehende, interne, fortwährende und wesentlich explosionsartige Schöpfungsprozesse. Geschehen, einschließ-

lich des Vergehens, *ist* konkatenativer Vollzug der schöpferischen Willen-zur-Macht-Prozesse.

Diesem Grundgeschehen gilt Nietzsches besonderes Interesse, und er hat ihm den Namen ‚Dionysos‘ gegeben. Die Rede vom Dionysischen bezeichnet die jeder konkreten Gestaltung bereits zugrunde liegende ursprünglich-aktive Prozeßnatur der Kräfte, die Nietzsche als Willen-zur-Macht-Kräfte auffaßt. Einer dionysischen Einstellung und Haltung ist selbst alle Vergänglichkeit noch Genuß, noch aktives Schaffen, und, wie Nietzsche einmal eher beiläufig notiert, „beständige Schöpfung“⁴⁸. Nietzsche ahnt nicht, in welche Zusammenhänge sein Philosophieren durch diese Formulierung mit einem Schlage rückt. Zunächst scheint dies eine in sich verkehrte Reminiszenz an die teleo-theologische Weltauslegung des Spätmittelalters zu sein. Aber gerade indem diese Reminiszenz ganz von der Immanenz und der Endogenität des durch Steigerung, Erweiterung und Auslassung von Kraft charakterisierten Willen-zur-Macht-Geschehens her pointiert ist, werden sowohl die in Nietzsches Weltauslegung überwundenen Traditionen der aristotelischen, der scholastischen und der neuzeitlichen Auffassung als auch die neuen Horizonte und die eigentümlichen Problemlagen dieser Philosophie vor Augen geführt. Es ist *diese Art beständiger Dionysos-Schöpfung*, in deren Zusammenhang später auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu rekonstruieren und zu entfalten sein wird.⁴⁹ Darin geht es um den Versuch, den aufgrund eben dieser Kräftenatur *ewigen Werdecharakter der werdenden Welt* mit der nach der Erfahrung des Todes Gottes (mithin auch des externen Erhalters und Schöpfers) und im Zuge des Nihilismus dringlich gewordenen Frage nach dem *Wert des Daseins* zu vereinen und einer gemeinsamen Lösung zuzuführen. Diese zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie unter den vielen an sich möglichen Formen des Welt-und-Selbst-Verständnisses die einzige ist, die sich nicht schließlich doch wieder genötigt sieht, die zuvor gewonnene Immanenz der Welt und den damit verbundenen Gesichtspunkt prinzipieller Unabwertbarkeit allen Daseins an externe Instanzen oder an neue metaphysische Lockungen bzw. an erneut drohende, dualismus-nahe Positionen der Weltverneinung verlieren zu müssen. Alles *wird*, ist *unabwertbar* und *kehrt ewig wieder*, – dieser Gedanke Nietzsches stellt die höchste überhaupt nur mögliche Sicherung der Immanenz der Welt dar.

Auf dem Wege zu dieser vollständigen Immanenzauffassung spielt auch der Erhaltungssatz der Kraft/Energie eine wichtige Rolle. Er ist im Rahmen der neuzeitlichen Erhaltungsproblematik zu sehen. Der eigentliche Begründer des erst Mitte des 19. Jahrhunderts (bei J. R. Mayer, H. v. Helmholtz und J.

⁴⁸ KGW VIII, 1, 2 (106), S. 111.

⁴⁹ Vgl. dazu im einzelnen unten Teil II und III.

P. Joule) auf den Boden der Berechnung des mechanischen Wärmeäquivalents gestellten Energiesatzes ist Leibniz. Zusammen mit dem von alters her bekannten und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Gestalt des Lavoisier-Satzes (demzufolge das Gewicht eines Körpersystems durch chemische Prozesse nicht, auch nicht durch Verbrennung verändert wird) sich endgültig durchsetzenden Prinzip der Erhaltung der Materie, d. h. der Unzerstörbarkeit der Masse, stieg der Energiesatz zu Nietzsches Zeiten zum obersten Grundsatz der Naturbetrachtung auf.⁵⁰ Für Leibniz verschwindet Kraft/Energie nicht, sondern sie wird umverteilt. So werden, wie beim unelastischen Stoß, beim Übergang von einer Bewegung der Körpermasse als ganzer in die inneren Teile, d. h. in dasjenige, was seit dem 19. Jahrhundert Molekularbewegung genannt wird, die Kräfte nicht zerstört, sondern umgewandelt. Dies bedeutet, daß lebendige Kraft/Energie auch übertragbar ist⁵¹, und daß der Gesamtbetrag stets gleich bleibt. Der in der *Dynamica* sowie an anderen Stellen bei Leibniz formulierte und in ersten Zügen auch bereits in den scholastischen Kommentaren zur Physik des Aristoteles, etwa bei Thomas von Aquin⁵² angelegte Erhaltungssatz der Kraft/Energie „effectus integer aequivalet causae plenae“ hat zwei Komponenten. Zum einen kann die Wirkung nicht größer sein als die Ursache. Das hätte ein mechanisches perpetuum mobile zur Folge, was ausgeschlossen ist. Zum anderen aber kann die Ursache auch keine Wirkung hervor-

⁵⁰ Heute ist nur schwer vorzustellen, daß die Pionierarbeiten von J. R. Mayer, J. P. Joule und H. v. Helmholtz zunächst auf starken Widerstand gestoßen sind. Einer ersten Fassung von Mayers *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* von 1842 und v. Helmholtz' dann klassisch gewordener Abhandlung *Über die Erhaltung der Kraft* von 1847 wurde die Aufnahme in Poggendorff's Annalen, der damals wichtigsten physikalischen Zeitschrift in Deutschland, verweigert. Helmholtz berichtet, daß unter den Mitgliedern der Berliner Akademie nur der Mathematiker C. G. J. Jacobi eine positive Stellung bezogen habe. Vgl. Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*, Ausg. Leipzig 1902, S. 59. Auch Joule hat anfangs keine Beachtung gefunden.

Zur Geschichte des Erhaltungssatzes der Kraft/Energie sei auf drei Arbeiten hingewiesen, von denen die ersten beiden noch in die Zeit Nietzsches fallen und die dritte aus dem Kreis der Energetik stammt, die seit Ende des 19. Jahrhunderts die mechanistische Weltauslegung abzulösen beginnt. Vgl. E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prag 1872, jetzt wieder abgedruckt in E. Mach, *Abhandlungen*, hrsg. von J. Thiele Amsterdam 1969; vgl. Ders.: *Über das Prinzip der Erhaltung der Energie*, in: *The Monist*, V, dt. dann in E. Mach, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig 1910, S. 167–216 (Zu Mach vgl. unten Kap. XI, 4); vgl. dann M. Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*, 1887, Leipzig Berlin 1913, und A. E. Haas, *Die Begründung der Energetik durch Leibniz*, in: *Annalen der Naturphilosophie* hg. von W. Ostwald, VII (1908), S. 373–386.

⁵¹ Zur Frage, was diese Übertragbarkeit der Energie für die besondere Realität und den möglichen ontologischen Status der Kraft/Energie bedeutet, vgl. G. Martin, *Leibniz*, S. 190f.

⁵² Vgl. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, S. 266, Anm. 12, der Thomas' Physikkommentar II, 6, 11 zitiert („causis debent proportionaliter respondere effectus . . . causis in potentia respondent effectus in potentia, et causis in actu effectus in actu“) und betont, daß mit dem Begriffspaar causa-effectus die für Aristoteles wichtige Unterscheidung von Ursache und Verursachtem nivelliert zu werden beginne.

rufen, die kleiner als die Ursache ist. Dies würde bedeuten, daß Kraft vernichtet wird, was ebenfalls unmöglich ist.⁵³

Hier zeigt sich bereits, daß der Erhaltungsgedanke auch als Inhalt des Kausalprinzips angesehen werden kann. Dies tritt im 19. Jahrhundert noch klarer hervor und ist im Blick auf Nietzsche deshalb wichtig, weil die Willen-zur-Macht-Kausalität gerade dadurch definiert ist, keine Erhaltungskausalität zu sein. Zunächst jedoch ist zu betonen, daß der Erhaltungssatz der Kraft/Energie, als die im Horizont der beiden Aspekte von Kausalität (jeder Zustand ist durch den ihm vorangehenden Zustand als dessen Wirkung bestimmt; zwischen Ursache und Wirkung besteht Äquivalenz) entstehende Version des Erhaltungsapriori, eine entscheidende Etappe darstellt, die Welt, das Universum als eine in sich selbständige Einheit, überhaupt als ein in sich autarkes Ganzes denken und einer mathematischen Betrachtungsweise zugänglich zu machen. Das ist ein wichtiger Schritt zur Immanentisierung der Welt. Im Rahmen der Wiederkunftslehre Nietzsches wird später das Problem zu erörtern sein, wie die nicht mehr durch das Erhaltungsprinzip charakterisierte Willen-zur-Macht-Kausalität mit der Gültigkeit des Energiesatzes (*eadem semper potentia est in Universo*⁵⁴), der Nietzsche zufolge die ewige Wiederkehr „fordert“⁵⁵, zusammengedacht werden kann.

Hinzuweisen ist im Rahmen des Energiesatzes auf die im Übergang von Kant zu Schopenhauer erfolgende Umstellung des Verhältnisses von Kausalität und Erhaltung. Wie zu hören war, ist mit dem als ‚*causa aequat effectum*‘ formulierten Erhaltungsprinzip nicht nur der Gedanke, daß sich das Quantum einer wirkenden lebendigen und in geleistete Arbeit umgewandelten Kraft erhält (d. h., daß vor und nach der Arbeitsleistung ein identischer, konstanter Gesamtbetrag erhalten bleibt), sondern auch die Vorstellung verbunden, daß der Grad der von einer Ursache hervorgebrachten Wirkung größenmäßig der

⁵³ Vgl. *Dynamica*, pars II, sect. I, in: *Math. Schr.*, Bd. VI, S. 437f. – Was Leibniz von der endgültigen Formulierung des Energiesatzes noch trennt, ist die Überlegung, daß die scheinbar verschwindende lebendige Kraft in Wärme umgewandelt, als Wärme erhalten und als mechanisches Wärmeäquivalent berechenbar wird.

Eine der entscheidenden Sperren noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts für die Durchsetzung des Erhaltungssatzes bestand in der damals herrschenden Auffassung der Wärme. Wärme wurde als ein unzerstörbarer Stoff verstanden. Vgl. dazu M. Planck, *Erhaltung*, S. 14ff. Jedoch geriet die materielle Wärmetheorie durch Erfahrungen und besonders durch die im Zuge der Dampfmaschine überdeutlich werdende Tatsache, daß eine Wärmetheorie fehlte, welche die mechanischen Wirkungen der Wärme befriedigend erklären konnte, in Schwierigkeiten. In dieser Situation begründeten S. Carnot und danach B. P. E. Clapeyron eine neue Theorie der Wärme. Dabei wird von Carnot das Erhaltungsprinzip erstmals dezidiert auch auf nichtmechanische Erscheinungen ausgeweitet. Als sich dann ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Lehre vom mechanischen Wärmeäquivalent (Mayer; Joule; Helmholtz; Colding; Holtzmann) durchsetzte, war damit auch der materiellen Wärmetheorie der Boden entzogen.

⁵⁴ G. W. Leibniz, *Dynamica*, a. a. O., S. 440.

⁵⁵ KGW VIII, 1, 5 (54), S. 209. Vgl. dazu im Detail die Erörterungen in Kap. XI, 2 und 3.