

WERNER STEGMAIER

EIN MATHEMATIKER IN DER LANDSCHAFT ZARATHUSTRAS
FELIX HAUSDORFF ALS PHILOSOPH

1. Übersicht

Felix Hausdorff (1868–1942) gehört zu den bedeutendsten Mathematikern des 20. Jahrhunderts. Er führte die Cantorsche Punktmengenlehre und die Riemannsche Geometrie zusammen, schuf die axiomatischen Grundlagen einer mengentheoretischen Topologie und systematisierte die gesamte Mengenlehre. Er lehrte in Leipzig, Greifswald und Bonn. Seine zuerst 1914 erschienenen *Grundzüge der Mengenlehre* erlangten Weltruf. Sie ermöglichten neue Entwicklungen auf den Gebieten etwa der Kardinal- und Ordinalzahltheorie, der deskriptiven Mengenlehre, der mengentheoretischen Analysis, der allgemeinen Topologie und der Theorie der Mannigfaltigkeiten. Nach mathematischen Arbeiten zur Astronomie, zur Optik und zur Risikotheorie, mit denen er sich wissenschaftlich etablierte, ließ Hausdorff unter dem Pseudonym Paul Mongré 1897 und 1898 zwei philosophische Werke im Geist Nietzsches und in Auseinandersetzung mit Nietzsche erscheinen, *Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras*¹ und *Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch*, im Verlag C. G. Naumann in Leipzig,² der auch Nietzsches Werke herausgab, und in gleicher Aufmachung wie diese. Bis 1910 publizierte er in angesehenen Zeitschriften weitere philosophische Aufsätze, in der Hauptsache zu Nietzsche,³ und griff mit

¹ Mongré, Paul: *Sant' Ilario – Gedanken aus der Landschaft Zarathustras*. Verlag C. G. Naumann, Leipzig. VIII + 379 S. [SI]. – Selbstanzeige in: *Die Zukunft* (20. 11. 1897). S. 361.

² Mongré, Paul: *Das Chaos in kosmischer Auslese – Ein erkenntniskritischer Versuch*. Verlag C. G. Naumann, Leipzig. VI + 213 S. [CK]. – Selbstanzeige (Gedicht als Dialog zwischen ‚Philosoph‘ und ‚Ding an sich‘ in zehn Strophen) in: *Die Zukunft* 8 (5) (1899). S. 222–223.

³ Massenglück und Einzelglück. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 (1) (1898). S. 64–75.

Das unreinliche Jahrhundert. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 (5) (1898). S. 443–452.

Stirner. In: *Die Zeit* 213 (29. 10. 1898). S. 69–72.

Tod und Wiederkunft. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 10 (12) (1899). S. 1277–1289.

Nietzsches Wiederkunft des Gleichen. In: *Die Zeit* 292 (5. 5. 1900). S. 72–73.

Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen. In: *Die Zeit* 297 (9. 6. 1900). S. 150–152.

zukunftsweisenden Beiträgen auch in den Streit um das Nietzsche-Archiv ein. Hinzukamen literarische Arbeiten, ein Gedichtband *Ekstasen* (1900),⁴ eine Komödie *Der Arzt seiner Ehre* (1904),⁵ die mit Erfolg aufgeführt wurde, und einige kleinere Schriften. Bevor Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* die Möglichkeit einer Verbindung von Mathematik und Nietzsche entwarf, hatte sie Hausdorff gelebt. Der Gang seines Denkens läßt vermuten, daß seine Auseinandersetzung mit Nietzsche ihm neue Horizonte für seine mathematischen Entdeckungen öffnete. Seit 2001 erscheinen seine Gesammelten Werke, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung von Friedrich Hirzebruch, Egbert Brieskorn und Erhard Scholz im Springer Verlag Heidelberg. Bd. 7 wird, herausgegeben und kommentiert von Werner Stegmaier, die philosophischen Schriften enthalten.⁶

2. Felix Hausdorffs biographische Situation um 1897/98

Hausdorff war,⁷ als er seine philosophischen Bücher veröffentlichte, knapp dreißig Jahre alt, Jude, mit geringen Chancen auf eine akademische Karriere.⁸

Der Schleier der Maja. In: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne) 13 (9) (1902). S. 985–996.
Der Wille zur Macht. In: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne) 13 (12) (1902). S. 1334–1338.

Max Klingers Beethoven. In: Zeitschrift für bildende Kunst, Neue Folge 13 (1902). S. 183–189.
Brief gegen G. Landauers Artikel *Die Welt als Zeit*. In: Die Zukunft 10 (37) (14. 6. 1902). S. 441–445.

Sprachkritik. In: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne) 14 (12) (1903). S. 1233–1258.

Gottes Schatten. In: Die neue Rundschau (Freie Bühne) 15 (1) (1904). S. 122–124.

Strindbergs Blaubuch. In: Die neue Rundschau (Freie Bühne) 20 (6) (1909). S. 891–896.

Der Komet. In: Die neue Rundschau (Freie Bühne) 21 (5) (1910). S. 708–712.

Andacht zum Leben. In: Die neue Rundschau (Freie Bühne) 21 (12) (1910). S. 1737–1741.
– alle unter dem Pseudonym Paul Mongré.

⁴ Mongré, Paul: *Ekstasen*. Leipzig 1900.

⁵ Mongré, Paul, *Der Arzt seiner Ehre*. Grotteske. In: Die neue Rundschau (Freie Bühne) 15 (8) (1904). S. 989–1013. Neuherausgabe als: *Der Arzt seiner Ehre*. Komödie in einem Akt mit einem Epilog. Mit 7 Bildnissen, Holzschnitte von Hans Alexander Müller nach Zeichnungen von Walter Tiemann. Fünfte ordentliche Veröffentlichung des Leipziger Bibliophilen-Abends, Leipzig 1910. Neudruck Berlin (S. Fischer) 1912.

⁶ Der folgende Bericht faßt die Einleitung des Herausgebers zu diesem Band zusammen. Nähere Angaben finden sich dort.

⁷ Zur Biographie vgl. Eichhorn, E.: In memoriam Felix Hausdorff (1868–1942). Ein biographischer Versuch. In: Eichhorn, E./Thiele, E.-J. (Hg.): *Vorlesungen zum Gedenken an Felix Hausdorff*. Berlin (Heldermann Verlag) 1994. (Berliner Studienreihe zur Mathematik, Bd. 5), S. 1–88 (einschließlich transskribierter Autographen), und Brieskorn, Egbert: *Felix Hausdorff: Elemente einer Biographie* (Ms.). Egbert Brieskorns umfassenden Recherchen verdankt diese Darstellung eine Vielzahl von Informationen, die im einzelnen nicht nachgewiesen werden können.

⁸ Vgl. den Entwurf zu einem Fakultätsgutachten vom 5. Nov. 1901 (abgedruckt in: Beckert, H./Purkert, W.: *Leipziger mathematische Antrittsvorlesungen*. Auswahl aus den Jahren 1869–1922.

Sein Vater, ein begüterter Kaufmann (Leinen- und Baumwollwaren), war 1896 gestorben.⁹ Er hatte, seinerseits Sohn eines gelehrten Talmudisten, sein Geschäft von Breslau, wo Hausdorff geboren wurde, nach Leipzig verlagert, wo Hausdorff aufwuchs, und hatte sich in der jüdischen Gemeinde stark engagiert.¹⁰ Hausdorff dagegen hatte sich, ein frühes Zeugnis seiner geistigen Unabhängigkeit, vom Judentum gelöst und blieb in deutlicher, zuweilen ironischer Distanz zu ihm. Er hatte eine ausgezeichnete humanistische Bildung genossen. Auch musikalisch begabt, war er mit Plänen umgegangen, Komponist zu werden, bevor er sich für das Studium der Mathematik und Astronomie entschied. Während seines Studiums hatte er in großem Umfang auch philosophische, sprach-, literatur- und musikwissenschaftliche Lehrveranstaltungen belegt, darunter 1888/89 eine Übung bei Friedrich Paulsen in Berlin über Kants *Kritik der reinen Vernunft*. 1891 war er mit der Dissertation *Zur Theorie der astronomischen Strahlenbrechung* promoviert worden. Er hatte seinen Militärdienst als einjährig Freiwilliger hinter sich und verkehrte in einem Kreis von Nietzsche-Verehrern um den Juristen DR. KURT HEZEL, einem angesehenen Rechtsanwalt in Leipzig, Junggesellen und glühenden Wagnerianer, der ebenfalls als musikalisch begabt, humanistisch und philosophisch hoch gebildet und darüber hinaus als rücksichtsloser Genußmensch und großer Erotiker geschildert wird. Hausdorff beschreibt ihn in einem Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Oktober 1893 als „einen fascinierenden Prachtmenschen“ und – mit einer Wendung Nietzsches aus JGB 295 – als „unser ‚Genie des Herzens‘“. Durch Kurt Hezel vermittelt, hatte er 1893 auch Kontakt zum Nietzsche-Archiv aufgenommen und es im Sommer 1896 besucht.

In seinen Gedichten und Briefen, aber auch in seinem philosophischen Werk zeichnen sich aufwühlende Auseinandersetzungen um sein Verhältnis zum Erotischen oder, in der Sprechweise Nietzsches, zum „Weibe“ ab. Die Gedichte und SI sind weithin von einer melancholischen Grundstimmung getragen. Hausdorff

Leipzig 1987. S. 231–233), das Hausdorffs Ernennung zum apl. Prof. zugrunde gelegt werden sollte. Es bescheinigt ihm „eine über sehr disparate Gebiete ausgedehnte Lehrthätigkeit“, die, gemessen an den Hörerzahlen, „durchaus erfolgreich“ war. Ausdrücklich wird jedoch vermerkt, daß der Antrag nicht einstimmig, sondern mit 7 Gegenstimmen angenommen worden war, „weil Dr. Hausdorff mosaïschen Glaubens ist“.

⁹ Louis Hausdorff, 27. Juni 1843 – 15. Mai 1896.

¹⁰ Vgl. Ausschuß des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes (Hg.): *Mittheilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde* Nr. 5 (1878). S. 10. Louis Hausdorff wurde der „konservativen“ Richtung – zwischen dem „orthodoxen“ Judentum einerseits und dem „Reformjudentum“ andererseits – zugeordnet. Nach seinem Tod wurde er (Nr. 44 (1896). S. 36) als „eines seiner ältesten, treuesten und begeistertsten Mitglieder“ der Jüdischen Gemeinde gewürdigt, „von seinem als gelehrten Talmudisten bekannten Vater in jüdischer Wissenschaft erzogen worden, der er sich mit glühendem Eifer widmete, so daß er schon zu 13 Jahren den Morenu-Titel erhielt“. Auch er galt als „reger und origineller Geist“ mit „selbständige[n], eigenthümliche[n] Anschauungen“. Auch er war bereits „selbständig schriftstellerisch“ tätig gewesen.

befaßte sich stark mit dem Tod, erlebte sich als „Nachtfalter“ in „verlarvtem Dunkel, verlarvtem Tod“¹¹. Schopenhauer ist überall präsent.

Zur Niederschrift und Veröffentlichung literarischer und philosophischer Arbeiten mag Hausdorff die Freundschaft mit Paul Lauterbach ermutigt haben, den er oft zitieren wird. Acht Jahre älter als Hausdorff, hatte er seinerseits Naturwissenschaften studiert, sich auf weiten Reisen profunde Kenntnisse vieler Länder und Sprachen erworben, eine Auswahl von Nietzsche-Texten ins Französische und Schriften aus dem Griechischen, Lateinischen, Französischen, Italienischen, Englischen, Türkischen und Russischen ins Deutsche übersetzt.¹² Seine *Aegineten* (1891), eine Sammlung auf kurze Sprüche verdichteter Aphorismen, die er ebenfalls beim Nietzsche-Verleger C. G. Naumann in Leipzig veröffentlichte, wurden in vielem Anregung und Vorbild für Hausdorff; beide tauschten Gedichte aus. Lauterbach stand wiederum seit 1891 im Austausch mit Heinrich Köselitz. 1892 gab er Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* neu heraus und leitete damit die Wiederentdeckung Stirners in den neunziger Jahren ein; auch Hausdorff wird sich in seinen Schriften mehrfach mit ihm auseinandersetzen. In einem Brief vom 2. Februar 1894 vertraut er Lauterbach einen ‚Schiffbruch in Liebesdingen‘ an: „Dass ich von einem naufragium in eroticis herkomme, hätten Sie wohl endlich von selbst errathen; insofern schäme ich mich ein wenig, den Mund nicht besser gehalten zu haben. Nach Derartigem hat man keine guten Manieren, man weiss z. B. nicht zu schweigen. Ich rechne darauf, zum Theil von Ihnen vergessen zu werden.“¹³ Einige Monate später heißt es: „[...] der Ernst, mit dem ich Ehe contemplire, wäre nicht in fund. Leichtsinne eines Abspringenden, der sich nach der ersten ‚Bekehrung‘ die zweite verbietet? Soviel habe ich doch durch Sie verlernt, um nicht mehr das *ganze* erotische Gebiet durchexperimentiren zu wollen. Nein, Bester, von der Ehe hoffe ich Immunität, hoffe freilich auch, dass sie nicht von Dauer sei.“¹⁴

Beide, Lauterbach und Hausdorff, sind voll von FRIEDRICH NIETZSCHE UND SEINEM ZARATHUSTRA, BEIDE DRÄNGEN DARAUF, SEINE GEDANKEN WEITERZUDENKEN. HAUSDORFF REIST INS ENGADIN, NACH SILS-MARIA, WO ER FREILICH „EINE RAUHE KEHLE UND UNMELODIÖSE EMPFINDUNGEN“ HAT. VON DORT SCHREIBT ER:

¹¹ Mongré: Ekstasen, a. a. O., S. 4.

¹² Vgl. Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Kogel, Rudolf Steinert, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente. Supplementa Nietzscheana. Bd. 2. Berlin, New York 1991. S. 244–246, hier S. 244.

¹³ Photomech. Abdruck in: Eichhorn/Thiele (Hg.): Vorlesungen zum Gedenken an Felix Hausdorff, a. a. O., S. 53. Das ‚naufragium‘ scheint in SI einen Widerhall zu haben. Vgl. Nr. 101 („vielleicht als Mann weniger Mann als Andere“, „Unmännlichkeit“) und Nr. 120 („Der Mann kann vom Weibe mindestens eine besondere Enttäuschung, eine persönliche Zurückweisung ein individuell vernichtendes Nein verlangen“).

¹⁴ Postkarte an Paul Lauterbach vom 22.7.1894 aus Sulden in Tirol, abgedruckt in: Eichhorn/Thiele (Hg.): Vorlesungen zum Gedenken an Felix Hausdorff, a. a. O., S. 62.

„TRÄUMEN SIE EINMAL WIDER DIE NOTHWENDIGKEIT: SUCHEN SIE EINEN AUSDRUCK FÜR DAS, WAS NIETZSCHE NOCH WERDEN KÖNNTE, WENN ER DIES GEGENWÄRTIGE INFERNO [SC. SEINEN WAHNSINN, W. S.] ÜBERWÄNDE.“¹⁵ Und zu Nietzsches 50. Geburtstag dichtet er:

15. October 1894

Held, dein letzter Wille ist vollstreckt:
Rissest selber ihn in Fetzen!
Hat ein Irrlicht dich zu Schätzen
In des Grauens tiefsten Grund geneckt?

Nacht, daraus kein Sonnenaufgang weckt,
Fing dich ein in schwarzen Netzen.
Held, dein letzter Wille ist vollstreckt:
Rissest selber ihn in Fetzen!

Jäger einst, dem sie die Hand gelect,
Wild nun, das die Hunde hetzen!
Um dein Ende schwebt Entsetzen.
Die dir folgen, hast du heimgeschreckt.

Held, dein letzter Wille ist vollstreckt.

Am 24. März 1895 verstirbt Paul Lauterbach im Alter von 35 Jahren in Folge eines Rückenmarkleidens. Hausdorff habilitiert sich mit einer Schrift *Über die Absorption des Lichts in der Atmosphäre* als Privatdozent für Mathematik und Astronomie, und veröffentlicht danach zwei weitere mathematische Abhandlungen: „Infinitesimale Abbildungen der Optik“ und „Das Risiko bei Zufallsspielen“. In diesen Jahren muß er auch schon intensiv an SI und CK gearbeitet haben.¹⁶ 1896/97 ist er gezwungen, seine Vorlesungen als Privatdozent in Leipzig zu unterbrechen, um eine Erkrankung der Atemwege zu kurieren. Er begibt sich auf den Spuren Nietzsches an die ligurische Küste, in die Nähe von Genua, und

¹⁵ Postkarte an Paul Lauterbach vom 8.7.1894, abgedruckt in: Eichhorn/Thiele (Hg.): Vorlesungen zum Gedenken an Felix Hausdorff, a. a. O., S. 60. – Egbert Brieskorn vermutet, Hausdorff könnte schon früher, als Achtzehnjähriger, im Engadin gewesen sein und Nietzsche ihn gemeint haben, als er am 19. September 1886 von Sils-Maria aus seiner Mutter schrieb (KSB 7, Nr. 750): „Der Himmel erbarme sich des europäischen Verstandes, wenn man den jüdischen Verstand davon abziehen wollte! Man erzählte mir von einem jungen Mathematiker in Pontresina, der vor Aufregung und Entzücken über mein letztes Buch ganz die Nachtruhe verloren habe; als ich genauer nachfragte, siehe, da war es auch wieder ein Jude (ein Deutscher läßt sich nicht so leicht im Schlafe stören –) Verzeihung für die Scherze, meine gute Mutter! –“

¹⁶ Die „eigentliche Entstehung“ der beiden Bücher, die so rasch nacheinander publiziert wurden, lag, wie Hausdorff am 12. Oktober 1898 an Heinrich Köselitz bei der Übersendung von CK schreibt, „um Jahre zurück“. An beiden habe er gründlich gearbeitet, von CK drei Niederschriften verfaßt.

schließt dort SI ab. CK folgt rasch. 1899 heiratet Hausdorff, 1900 wird eine Tochter geboren. Hausdorff wendet sich nun entschieden wieder der Mathematik und der Mengenlehre als Forschungsschwerpunkt zu. Ein Ruf bleibt lange aus; erst 1910 wird er auf ein Extraordinariat in Bonn berufen.¹⁷ 1913 erhält er ein Ordinariat in Greifswald, 1914 erscheint sein mathematisches Hauptwerk, die *Grundzüge der Mengenlehre*. Philosophische Arbeiten publiziert er nun nicht mehr.

3. Felix Hausdorffs philosophischer Horizont: Nietzsche und Kant

Die Freiheit und die Weite des philosophischen Denkens, die er vor allem bei Nietzsche erfuhr, scheinen Hausdorff die Horizonte für seine grundlegenden mathematischen Entdeckungen eröffnet zu haben. In der Einleitung seiner mathematischen Antrittsvorlesung zum *Raumproblem* an der Universität Leipzig 1903, in der er wesentliche seiner philosophischen Gedanken aufnimmt, nennt er drei Spielräume in der „Freiheit der Wahl“ zwischen Hypothesen, „den *Spielraum des Denkens*, den *Spielraum der Anschauung*, den *Spielraum der Erfahrung*“, und betont unter ihnen den ersten, „die Freiheit des Denkens, die schöpferische Freiheit unserer Gedankenbildung“. Denn er ermögliche die „rein gedankliche Umdeutung“ auch der Anschauung und der Erfahrung. Die Mathematik, fügt er hinzu, habe sich diese Freiheit „nicht ohne Kampf gegen philosophische Unterdrückungsversuche siegreich erstritten“.¹⁸ Hausdorff begab sich selbst auf das Feld der Philosophie, um sie sich dort zu erstreiten.

Die Philosophie Nietzsches, die neue Philosophie seiner Zeit, die in ihrem Freiheitspathos alle früheren übertraf, kam ihm dabei am weitesten entgegen. Mit ihrer rasch wachsenden Wirkung in den späteren neunziger Jahren schuf sie eine Spannung in der Philosophie, wie man sie seit Kants Kritik der Vernunft nicht mehr gekannt hatte. Nachdem auch die Wissenschaften sich Kants Kritik der Vernunft zu eigen gemacht hatten, unterwarf sie Nietzsche nun einer neuerlichen Kritik, in ihren sachlichen ebenso wie in ihren methodischen Voraussetzungen. Der Mathematiker und Naturwissenschaftler Hausdorff ließ sich von ihm bewegen.

Er bewies auch hier von Anfang an eine erstaunliche geistige Unabhängigkeit. Er folgte weder dem Neukantianismus seiner Zeit, der, aus heutiger Sicht, nicht so sehr zu Kant zurückkehrte als ihn in vielem zurücknahm und dogmatisierte, noch dem rasch um sich greifenden Nietzscheanismus, der sich vor allem für

¹⁷ Die Annahme, Hausdorff habe 1902 einen Ruf nach Göttingen abgelehnt, läßt sich nicht belegen.

¹⁸ Hausdorff, Felix: Das Raumproblem. In: Ostwalds Annalen der Naturphilosophie 3 (1903). S. 3, 8.

den Immoralismus, den Willen zur Macht und den Übermenschen begeisterte und darin neue Lehren fand. Es war der skeptische, kritische Nietzsche, dem Hausdorff folgte und der seinerseits den kritischen Kant, so sehr er ihm im übrigen theoretische Enge und moralische Befangenheit seines Denkens vorwarf, in seinem Mut zu „resolute[n] Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen“ zu schätzen wußte (GM III 12). Nietzsche und Kant eröffneten Hausdorff neue Spielräume des Denkens, in dieser Reihenfolge: zuerst Nietzsche, dann ein durch Nietzsche radikalierter Kant, der sich seinerseits wiederum methodisch und schließlich mathematisch buchstabieren ließ. Über Kant kehrte Hausdorff von Nietzsche zur Mathematik zurück.

Mit Hilfe beider löste er sich vom Positivismus seiner Zeit. Im Zug des 19. Jahrhunderts hatte man aus Kants *Kritik* der Erkenntnis mehr und mehr eine *Erkenntnis* der Erkenntnis, eine „Erkenntnistheorie“ gemacht: wenn schon nicht die *Dinge*, wie sie an sich sind, so mußte doch, meinte man jetzt, die *Erkenntnis*, wie sie an sich ist, erkannt werden können. Eine solche positive Erkenntnistheorie auszubilden, war das Hauptanliegen nicht nur des Positivismus eines Avenarius oder Mach, sondern auch des Neukantianismus (und bald auch der Phänomenologie Husserls). Doch, so Nietzsche, „ein Werkzeug“ kann nicht „seine eigne Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren“ (M, Vorr. 3), und eine Erkenntnistheorie, in der die Erkenntnis Subjekt und Objekt zugleich ist, kann nur „unbegreiflichen Unsinn“ (M 142) hervorbringen. Eine konsequente Erkenntnistheorie mußte negativ bleiben und gerade der *Erkenntnistheorie* Grenzen ziehen. Nietzsche zog sie mit Hilfe des Begriffs des Horizonts, den auch Kant schon gebraucht hatte:¹⁹ Wie Horizonte, die man nur von innen sehen und nicht überschreiten kann, kann man auch die Grenzen des Erkennens nur bedingt durch diese Grenzen selbst ‚erkennen‘.

Während Kant solche Grenzen des menschlichen Erkennens in apriorischen Urteils- und Anschauungsformen sah, die der menschlichen Vernunft als „Naturanlage“ mitgegeben sind oder, wie er sich auch ausdrückte, „a priori im Gemüth bereit liegen“,²⁰ räumte Nietzsche ein, daß auch die Horizonte des Erkennens und des Denkens unter bestimmten Bedingungen entstanden sind und sich unter anderen Bedingungen ändern können, daß sie nichts für immer Feststehendes, Definitives, nicht a priori sind. Dies schuf Spielräume, sie bis zu einem gewissen Grad zu erweitern, zu verschieben und zu wechseln. Je mehr die Horizonte der Erkenntnis erweitert, verschoben, gewechselt werden können,

¹⁹ Vgl. Stegmaier, Werner: Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche. Göttingen 1992. S. 324–326.

²⁰ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [KrV], B 21 f., A 20/B 34. Vgl. Hausdorff, CK 6, 8.

desto beweglicher und freier wird die Erkenntnis selbst.²¹ Die Freiheit des Denkens verdankt sich, so gesehen, nicht, wie für Kant, der „Unbedingtheit“, sondern der „Beweglichkeit“²² der Vernunft, und diese Beweglichkeit ist dann wiederum nichts Allgemeines, sondern etwas Individuelles, sie kann in unterschiedlichem Grad erworben werden. Nietzsches Bestimmung der „reifen Freiheit des Geistes“, die das Ergebnis vieler „Loslösung[en]“ sei und darin bestehe, „die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was alles zum Perspektivischen gehört“ begriffen zu haben und nun imstande zu sein, Perspektiven der Erkenntnis „aus- und wieder einzuhängen“ (MA, Vorr. 3–6), wurden für Hausdorff zum Programm. Sie bedeutete, nicht mehr auf ein unerschütterliches Fundament, auf letzte Gewißeheiten im Denken zu setzen, wie Descartes es zu Beginn der Moderne vorgegeben hatte, sondern im Gegenteil sich überall der Ungewißeheit aussetzen zu können: „Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißeheit“, hatte Nietzsche im Nachlaß notiert, „könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißeheit und das Wagniß nachzuweisen.“ (Nachlaß 1884, KSA 11, 26[280]) Und in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* hatte er dann geschrieben: „Wir kennen ein neues Glück“: „die Freude am X“.²³

Die Freude am X war auch Hausdorffs Glück. Er begriff die neue Freiheit des Denkens, in der Art, wie Nietzsche sie eröffnet hatte, sehr klar und setzte sich ihr entschlossen aus, in der Philosophie und in der Mathematik. Er dachte in den Jahren vor 1900 in der Spannung von Mathematik und Nietzsche und machte diese Spannung für die Philosophie *und* die Mathematik fruchtbar: für die Philosophie, indem er die Kritik der Metaphysik mit Mathematik betrieb, für die Mathematik, indem er ein Denken des Raums entwickelte, durch das er, philosophie-historisch betrachtet, Kant mit Nietzsche überschritt. Wie weit sein philosophisches Denken schon seine mathematischen Forschungen vorbereitet, muß im einzelnen erst erforscht werden.²⁴ Die Beziehungen zwischen Mathematik und Philosophie – und zumal einer Philosophie wie der Nietzsches – sind schwierig und heikel. Sie setzt grundlegende Überlegungen voraus, wie sich philosophische Gedankengänge überhaupt in mathematische, mathematische in philosophische umsetzen lassen; nachdem die Philosophie seit den alten Griechen sich immer wieder dem mathematischen Erkenntnisideal zu nähern ver-

²¹ Vgl. Stegmaier, Werner: Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart. In: Nietzsche-Studien 26 (1997 [ersch. 1998]). S. 300–318.

²² Vgl. FW 358, JGB 188 u. ö.

²³ FW, Vorr. 3. – Vgl. Stegmaier, Werner: Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne. In: Stegmaier, Werner (Hg.): Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V. Frankfurt am Main 1999 [2000]. S. 231–256.

²⁴ Materialien dazu bietet der im Erscheinen begriffene Bd. 6 der Gesammelten Werke von Felix Hausdorff, hrsg. von Moritz Epple. Er umfaßt Hausdorffs Arbeiten im mathematisch-philosophischen Grenzbereich der Probleme von Raum und Zeit.

sucht hatte, wurden sie gerade von Kant und Nietzsche klar getrennt.²⁵ Hier ist Hausdorff ganz eigene Wege gegangen. Er hat dazu jedoch keine systematischen philosophisch-methodischen Überlegungen angestellt und auch die Kants und Nietzsches nicht reflektiert.²⁶

4. Felix Hausdorffs philosophische Orientierung

Hausdorff hatte keine umfassende philosophische Ausbildung genossen. Er blieb, wie er in seinen Vorreden zu SI und CK offen bekennt, in der Philosophie Autodidakt. Gut und in einiger Breite kennt er außer dem Werk Nietzsches das Werk Schopenhauers. Ihm entnimmt er viele seiner Kenntnisse; insbesondere SI ist voll von – teils offenen, teils versteckten – Schopenhauer-Zitaten. Darum aber folgte er ihm nicht auch philosophisch, so wenig wie einer Reihe anderer Autoren, die er dennoch zur Orientierung nutzte. Dies sind in der Geschichte der Philosophie neben Kant vor allem Spinoza und Leibniz, in seinem eigenen, dem 19. Jahrhundert neben Nietzsche und Schopenhauer weitere unakademische Philosophen wie Max Stirner und Eduard von Hartmann, aber auch ‚Universitätsphilosophen‘ wie Rudolph Hermann Lotze und Otto Liebmann und, natürlich, philosophierende Naturwissenschaftler wie Hermann von Helmholtz. Außer Philosophen sind in Hausdorffs philosophischen Werken auch philosophierende Dichter gegenwärtig, insbesondere Johann Wolfgang von Goethe, in (weit) geringerem Maß auch Jean Paul und Friedrich Hebbel.

Von Spinoza zitiert Hausdorff mehrfach die *Ethik* und am häufigsten die Formel „sub specie“, die Spinoza, in der Gestalt „sub specie aeterni“ oder „sub specie aeternitatis“, kanonisch machte. Hausdorff liest ihn bereits als Perspekti-

²⁵ Kant will gerade zeigen, „dass die Befolgung der mathematischen Methode in dieser [philosophischen] Art Erkenntniß nicht den mindesten Vortheil schaffen könne, es müßte denn der sein, die Blößen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken: dass Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seien, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem anderen nachgeahmt werden könne.“ (KrV, A 726/B 754) In einer „Formal-Wissenschaft“ oder „Zeichenlehre“ wie der Logik und Mathematik kommt, so Nietzsche, „die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem; ebensowenig als die Frage, welchen Werth überhaupt eine solche Zeichen-Convention, wie die Logik ist, hat.“ (GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie 3) Die Anwendung von Logik und Mathematik auf die „Wirklichkeit“ setzt voraus, „daß es ‚identische Fälle‘ giebt“ (KGW VII 3, 40[27], S. 375), die Philosophie nicht: Kant und Nietzsche suchen die Voraussetzungen gerade dieser Voraussetzung zu klären.

²⁶ Nietzsche setzte seine Kritik (im Kantischen Sinn der Eingrenzung des Geltungsbereichs) der Logik und Mathematik zuletzt als Moral-Kritik an. Danach ist alles Denken, das im Leben zu bestehen hat, am nachhaltigsten durch „Werthschätzungen“ begrenzt, die, wenn sie artikuliert werden, in moralischen Urteilen zum Ausdruck kommen. Zu diesen Werthschätzungen gehört auch die für ‚identische Fälle‘; unterstellt man ‚identische Fälle‘, so kann vieles gleich behandelt und dadurch beträchtliche Verfügungsmacht gewonnen werden, die das Leben erleichtert. Gegenüber solchen Gedanken Nietzsches blieb auch Hausdorff deutlich reserviert.

visten, um so mehr dann Leibniz. Von ihm erwähnt er vor allem die zentrale These der „prästabilierten Harmonie“, in der die nur scheinbar einander fremden Perspektiven stehen sollen. Leibniz' Projekt, die Ordnung der Dinge in einer universalen mathematischen Zeichenschrift („characteristica universalis“) umfassend darzustellen, läßt er beiseite.

Schopenhauer ist in Hausdorffs Schriften als Moralist auf dem Boden seines „unbedingten redlichen Atheismus“, wie Nietzsche ihn nannte (FW 357), gegenwärtig; auch seine Erlösungs-Philosophie zog Hausdorff, wie so viele, an. Auf seine theoretische Philosophie reagiert er jedoch gereizt. Schopenhauer, schreibt er, könne es „nicht lassen, die moderne *materialistische* Naturauffassung immer wieder mit dem Hinweis auf unglückliche Vorgänger, wie Demokrit und die Atomistiker, abzufertigen“,²⁷ seine These von der „Allmacht des Willens“ sei „ein Abweg vom heutigen Gange des Erkennens“,²⁸ und bei ihm lebe die Interpretation sich aus, die die „Inhaltbestimmungen“ der „intelligiblen Welt“, die Kant zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft zugelassen hatte, zu „positiven“ mache.²⁹ Stirner, dessen *Der Einzige und sein Eigentum*, wie erwähnt, Paul Lauterbach neu herausgegeben hatte, widmete Hausdorff anlässlich eines neu erschienenen Buchs³⁰ einen eigenen Aufsatz.³¹ Er grenzt dort Nietzsches Individualismus und seinen eigenen „ethischen Egoismus“ scharf gegen den Stirnerschen „eudämonistischen Egoismus“ ab. Gehe es Nietzsche um die *Umwertung* der Werte, so Stirner nur um ihre *Entwertung*. Eduard von Hartmann, der sich seinerseits für Stirner einsetzte und den Nietzsche mit beißendem Spott bedacht hatte, ironisiert auch Hausdorff mehrfach für seine „Hingabe an den Weltprozess“.³²

Zu den ‚Universitätsphilosophen‘ seiner Zeit hatte Hausdorff, wie es ihnen entsprach, ein leidenschaftsloses Verhältnis. Lotze, Helmholtz und Liebmann berührten auch Grundlegungsfragen der Mathematik; er hatte sie darum für seinen eigenen erkenntniskritischen Versuch zu berücksichtigen. Besonderes Gewicht kam dabei Lotze und Helmholtz zu. Den Stand der Forschung bezeichnete für ihn dabei zunächst Rudolph Hermann Lotze, DER DREI VERSCHIEDENE „WELTEN“ ANSETZTE, DIE EINANDER LEDIGLICH ERGÄNZEN SOLLTEN: DIE LOGISCH-METHODOLOGISCHE WELT DER „WAHRHEIT“, DIE „REALE“ WELT DER KAUSAL VERKNÜPFTEN „WIRKLICHKEIT“ UND DIE „TELEOLOGISCHE“, ZWECKBESTIMMTE WELT

²⁷ SI 21, 27–30 – Nr. 20.

²⁸ SI 334, 31–33 – Nr. 395.

²⁹ CK 48, 26–32.

³⁰ Mackay, John H.: Max Stirner. Sein Leben und seine Werke. Berlin 1898.

³¹ Mongré, Paul: Stirner. In: Die Zeit 213 (29. 10. 1898). S. 69–72.

³² SI 31, 6–7 – Nr. 24 u. ö. – Zu Nietzsches Verhältnis zu E. v. Hartmann vgl. jetzt Müller-Lauter, Wolfgang: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin, New York 1999. S. 378–390.

DES „WERTES“, DES ETHISCHEN, ÄSTHETISCHEN UND RELIGIÖSEN, UND DER ZWAR ÜBERALL DIE ENDLICHKEIT, GESCHICHTLICHKEIT UND UNABSCHLIEßBARKEIT DER MENSCHLICHEN ERKENNTNIS ZUGESTAND, ZUGLEICH ABER AUF DER UNABWEISBARKEIT VON METAPHYSIK (IN VORKRITISCHEM, WOLFFISCHEN ZUSCHNITT) UND RELIGION BESTAND.³³ Hausdorff hielt sich in seinen Bezügen auf Lotze vor allem an die *Metaphysik*, insbesondere an das 2. Buch „Von dem Laufe der Natur“, in dem die Begriffe der Natur, des Raumes, der Zeit, der Bewegung usw. erörtert werden. Ihm kam entgegen, daß Lotze gegenüber Kant die „Spontaneität“ des „Logischen“ bestärkte und die „Formen der Anschaulichkeit“ um Bewegung (mit Materie, Masse, Kraft, Anziehung), Mechanismus und Teleologie (als einer bestimmten Kombination des Mechanischen) vermehrte und dadurch relativierte. Durch die komplementären Welten hindurch sollte nach Lotze der „Vorstellungsverlauf“ von den einfachsten bis zu den umfassendsten Vorstellungen zusammenhängend dargestellt werden können; von diesem Gesamtzusammenhang aber sollte schon jede einzelne „Empfindung“ geprägt sein. Von all dem machte Hausdorff jedoch kaum Gebrauch. Er zog Lotze heran, wo er sich skeptisch äußerte oder mit einer treffenden Bemerkung allgemeiner Art, und grenzte sich von ihm ab, wo er sich metaphysisch oder gar „kabbalistisch“ gab.³⁴

In weit höherem Maß war Hermann von Helmholtz eine Autorität für Hausdorff; ihm stand, wie Hausdorff am Ende der Vorrede zu CK schreibt, seine Auffassung am nächsten. Helmholtz suchte wieder den Anschluß an Kant und lehnte eine transzendente Metaphysik ab; Philosophie sollte nun vor allem von Naturforschern betrieben werden und „Lehre von den Wissensquellen“ sein.³⁵ Besonders bedeutsam wurde Helmholtz für Hausdorff dadurch, daß er die Axiome der Geometrie als Anschauungsgewohnheiten betrachtete, die sich in der Erfahrung bewährt haben. Das ließ die Möglichkeit unterschiedlicher Geometrien offen; Helmholtz trug so maßgeblich zur Verbreitung der nicht-euklidischen Theorie des Raumes bei. In der Wissenschaftstheorie schließlich ging er vom Gegensatz des unmittelbaren Zeugnisses der Sinneswahrnehmung und der experimentellen Erkenntnis aus: Naturwissenschaft könne nicht auf die (stets subjektive) Sinneswahrnehmung aufbauen, sondern nur auf Experimente, die

³³ Vgl. Rudolph Hermann Lotzes *System der Philosophie* (1874–1879) mit den beiden Teilen *Drei Bücher der Logik* und *Drei Bücher der Metaphysik*. Als dritter Teil sollte die Wertlehre folgen (Ethik, Ästhetik, Religion), die Lotze nicht mehr vollenden konnte. Vgl. die wissenschaftliche Biographie von Pester, Reinhardt: Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert, Würzburg 1997.

³⁴ Vgl. CK 170, 14–17. – Nietzsche hatte Lotze auf eine lange Liste mit der Überschrift: „Anzugreifen“ gesetzt. Vgl. Nachlaß 1872/1873, KSA 7, 19[259]; vgl. auch a. O. 19[292].

³⁵ Vgl. Schiemann, Gregor: Wahrheitsgewißheitsverlust. Hermann von Helmholtz' Mechanismus im Anbruch der Moderne. Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie. Darmstadt 1997.

sie nach ihren eigenen Theorien anstellt; aus ihnen müsse sie durch „logische Induktion“ „Gesetze“ gewinnen.

Otto Liebmann, der neben Philosophie Mathematik studiert hatte und der der Philosophiegeschichte vor allem mit seiner Schrift *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung* (1865) und dem zum Beschluß jedes Kapitels wiederholten Aufruf „Also muß auf Kant zurückgegangen werden!“ im Gedächtnis blieb,³⁶ wollte Kants Kritik ganz auf die „transzendente Ästhetik“ und „transzendente Logik“ beschränkt sehen. Hausdorff bezieht sich statt dessen auf sein wissenschaftliches Hauptwerk *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen* (1876, ²1880).³⁷ In seinen *Gedanken und Tatsachen* von 1883 ließ Liebmann eine „kritische Metaphysik“ gelten, die die Aufgabe haben sollte, Hypothesen, die über das Erfahrbare hinausreichen, zu prüfen und miteinander zu vergleichen und sich dadurch einen „transzendenten Grenzbegriff“ für die wissenschaftliche Erkenntnis zu verschaffen, ein Gedanke, der Hausdorffs Intention in CK entgegenkam.

5. Formen und Leitgedanken der philosophischen Schriften Felix Hausdorffs

5.1. Das Pseudonym Paul Mongré

Hausdorff hatte offenbar das Bedürfnis und die Begabung, noch ganz anders zu denken und zu sprechen, als es ihm in der Mathematik möglich war, und er spricht auch unter einem anderen Namen, er benutzt ein Pseudonym: Paul Mongré. Das Pseudonym ist Schutz,³⁸ aber auch Programm. Es ist als solches leicht erkennbar: ein französischer Name für deutsch geschriebene Werke – wobei der Vorname deutsch und französisch gelesen werden kann. Ein französisches Pseudonym ließ *esprit*, pointiertes Denken und geistige Freiheit, erwarten, aber auch politisches *engagement*, wie es französische Intellektuelle zumal im Zug der Dreyfus-Affaire bewiesen, die Frankreich seit 1894 heftig erregte und die zeigte, daß man dort nicht bereit war, den grassierenden Antisemitismus widerstandslos hinzunehmen. Der Name „Mongré“, den Hausdorff wählt, deutet jedoch nur

³⁶ Vgl. Ollig, Heinz-Ludwig: Der Neukantianismus. Stuttgart 1979. S. 9–15. Köhnke, Klaus Christian: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main 1986. S. 214, nennt Liebmann „den zu seiner Zeit wohl unwichtigsten neukantianischen Programmatiker überhaupt“.

³⁷ Auch Nietzsche hatte sich den Band (und auch *Kant und die Epigonen*) kommen lassen und daraus Exzerpte angefertigt. Vgl. den Brief an Franz Overbeck vom 20./21. August 1881 aus Sils-Maria (KSB 6, Nr. 139) und Nachlaß Herbst 1881, KSA 9, 11[236].

³⁸ In seinem Begleitschreiben an Heinrich Köselitz vom 8. Oktober 1897 zur Übersendung von SI bittet ihn Hausdorff um „Discretion“, was seine Autorschaft betrifft – „(die ich als Privatdocent für Mathematik und Astronomie zweifellos hinter einem Pseudonym verbergen muß)“.

auf das erste. Er bedeutet so viel wie ‚mein Geschmack, meine Meinung, mein Wunsch und Wille‘,³⁹ Ungebundenheit, Freiheit des Individuums in all seinen Urteilen. Hausdorff ging es – nicht untypisch für deutsche Intellektuelle seiner Generation, man denke etwa an Thomas Mann und seine *Betrachtungen eines Unpolitischen* – nicht um Politik, Gesellschaft, Staat, sondern um die Freiheit des Denkens gerade auch ihnen gegenüber.

Vor allem ging es darum Nietzsche. Das französische Pseudonym weist so weniger auf Frankreich selbst als auf Nietzsche, der ja eine große Vorliebe für Frankreich und alles Französische bewiesen, immer neu Frankreich gegen Deutschland, französischen Geist gegen deutsches Überlegenheitsgehebe, die mediterrane, helle und klare Musik von Georges Bizets *Carmen* gegen das dunkle Welterlösungs-pathos Richard Wagners ausgespielt und zuletzt seine Winter stets in Nizza verbracht hatte, das er als „Cosmopolis“ rühmte.⁴⁰ Und ‚Geschmack‘ ist bei Nietzsche ein unauffälliger, aber bedeutsamer philosophischer Begriff. Er entstammt wiederum der französischen Literatur- und Kunsttheorie des ausgehenden 17. Jahrhunderts, die ihren Maßstab an der französischen Klassik hatte. Unter dem Namen ‚goût‘ geht er in die französische Moralistik ein und wird besonders von La Rochefoucauld, den Nietzsche hoch schätzte, mehrfach erörtert. Nach einer vielschichtigen Fortbildung in der französischen, englischen und deutschen Tradition wird er von Kant bestimmt als die Fähigkeit, ‚ästhetisch‘ zu urteilen: das heißt dort, wo keine festen Begriffe vorgegeben sind, selbst zu Begriffen zu kommen und sie ändern mitzuteilen.⁴¹ Feste Begriffe aber sind nach Kant nicht nur in der Kunst, sondern auch im ganzen Bereich des individuellen Lebens nicht vorgegeben und darüber hinaus in den Wissenschaften, soweit sie empirisch, d. h. auf Erfahrung angewiesen sind. Sofern der Einzelne hier von Fall zu Fall nach eigenem Urteil Begriffe zu ‚finden‘ hat, muß er ‚Urteilkraft‘, ‚Geschmack‘ haben. Geschmack ist nach der *Kritik der Urteilskraft* eine ‚Kraft‘ des Einzelnen, ein individuell ausgeprägtes ‚Vermögen‘: „Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definieren.“⁴²

³⁹ Frz. à mon gré ‚nach meinem Geschmack, nach meiner Meinung‘, de son gré ‚aus freiem Willen‘, de bon gré ‚gern‘, bon gré, mal gré ‚wohl oder übel‘, au gré des vents ‚den Winden anheimgestellt‘.

⁴⁰ Vgl. Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler. München 1997. – Hausdorff mag mit dem Namen Paul Mongré auch eine Anspielung auf Paul Rée verbunden haben, Sohn eines jüdischen Gutsbesizers in Pommern, Autor der Schrift *Ursprung der moralischen Empfindungen*, die aus dem ständigen Gedankenaustausch mit Nietzsche im Herbst und Winter 1876/77 in Sorrent hervorgegangen war.

⁴¹ Vgl. Klein, H./Schümer, F.: Art. Geschmack. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Darmstadt, Basel 1974. Sp. 444–456.

⁴² KU, AA V 295.

Nietzsche rückt den Begriff des individuellen Geschmacks, unter Verzicht auf alle Begriffe a priori, ins Zentrum des kritischen Denkens. Er läßt Zarathustra sagen (Za III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, S. 245):

Auf vielerlei Weg und Weise kam ich zu meiner Wahrheit; nicht auf Einer Leiter stieg ich zur Höhe, wo mein Auge in meine Ferne schweift.

Und ungern nur fragte ich stets nach Wegen, – das gieng mir immer wider den Geschmack! Lieber fragte und versuchte ich die Wege selber.

Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen: – und wahrlich, auch antworten muss man lernen auf solches Fragen! Das aber – ist mein Geschmack:

– kein guter, kein schlechter, aber mein Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe.

„Das – ist nun mein Weg, – wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten. Den Weg nämlich – den giebt es nicht!

Also sprach Zarathustra.

Übersetzt man die Worte, die Nietzsche Zarathustra in den Mund legt, in Kants Begriffe zurück, so bedeutet ‚Weg und Weise‘ ‚Methode‘ und ‚auf Einer Leiter zur Höhe zu steigen‘, um die ‚Ferne‘ zu überblicken, die Erfahrung zu ‚transzendieren‘. Die kritische Philosophie ließ dies nur noch für die Zwecke der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis und des moralischen Handelns zu; diesseits dieser Zwecke war auch für sie ‚vielerlei Weg und Weise‘ offen, die man nur ‚versuchen‘ und die immer nur zu einer ‚Wahrheit‘ für den Einzelnen in seiner jeweiligen Situation, zu *seiner* Orientierung führen kann. Die angeführte Rede Zarathustras ist gegen den „Geist der Schwere“ gerichtet, der das eigene Denken niederhalte, indem er es durch „zu viele *fremde* schwere Worte und Werthe“ belaste, es fremdem Denken unterwerfe. Kant nennt ihn „Dogmatismus“ und setzt ihm „Aufklärung“ entgegen. Die erste „Maxime“ dieser Aufklärung ist, sein Denken nicht „fremder Vernunft“ zu unterwerfen oder „Selbstdenken“, die zweite, „sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes *anderen* zu denken“, und die dritte, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“. Alle drei können „für die Klasse der Denker [...] zu unwandelbaren Geboten gemacht werden“, wenn sie „zur Weisheit“ kommen wollen.⁴³ „Selbstdenken“ ist die „Maxime einer niemals passiven Vernunft“ – nach Nietzsches Zarathustra ein unablässiges ‚Gehen‘. Wenn es Zarathustra ‚immer wider den Geschmack‘ geht, andere nach Wegen zu fragen, so verspricht sich Kant davon, „sein Urtheil“ mit den Urteilen anderer zu vergleichen, lediglich einen „Wink“, ob das eigene Urteil „Beschränkungen“ unterliegt, „die unserer eigenen Beur-

⁴³ Vgl., auch zum folgenden, KU, § 40 (Vom Geschmache als einer Art sensus communis, AA V 293–296), Logik (AA IX 57) und Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA VII 228 f.). Obige Zitate AA VII 228. – Zu Kants Begriff der „fremden Vernunft“ vgl. Simon, Josef/Stegmaier, Werner (Hg.): Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV. Frankfurt am Main 1998. Einleitung.

teilung zufälliger Weise anhängen,“ es also nur eigenwillig, nur idiosynkratisch ist. Auch nach ihm bleibt es beim eigenen Urteil. Und wenn das eigene Urteil mit den Urteilen anderer unvereinbar ist, braucht man es „nicht so fort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht recht haben *in der Sache* und nur unrecht *in der Manier*, d. i. dem Vortrage.“ Maßstab des Urteilens ist so zuletzt, „jederzeit *mit sich selbst einstimmig*“ oder „consequent“ zu denken: Man hat zuletzt selbst zu entscheiden, wie man die Urteile anderer beurteilen will, und kann dieser Entscheidung nur die „Einstimmung“ mit seinen eigenen Urteilen zugrunde legen.

Dieses „consequente“ oder „bündige“ Denken aber kann nur, so Kant, „nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben, erreicht werden“. So auch Nietzsches Zarathustra:

Das ist aber meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehn und laufen und klettern und tanzen lernen: – man erfliegt das Fliegen nicht! (Za III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, S. 244)

Auf eigenen Wegen zu *seiner* ‚Wahrheit‘ zu kommen, ist seinerseits schwer, schwer, sofern, was nur scheinbar paradox ist, der „Geist der Schwere“ den meisten das Leben dadurch erleichtert, daß er sie vom eigenen Urteilen *entlastet*. Es ist nach Nietzsche, der sich auf keinerlei a priori mehr einläßt, schwer, das eigene Urteil über ‚Gutes und Böses‘ zu entdecken, den eigenen ‚Willen‘ zu erkennen, sich ihm zu stellen und zu lernen, „dass man es bei sich selber aushalte“ (Za III, KSA 4, S. 242). Hat man es gelernt, wird man Vorurteile als Vorbelastungen erkennen und in diesem Sinn allmählich ‚leicht‘ werden und ‚tanzen‘ und ‚fliegen‘ können. Dies geschieht dann jedoch nicht transzendent, im, wie Kant sagt, „unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen“,⁴⁴ sondern in zwar erweiterten, aber immer noch begrenzten „Horizonten“.⁴⁵ In Zarathustras emphatischer Sprache heißt das:

Wer die Menschen einst fliegen lehrt, der hat alle Grenzsteine verrückt; alle Grenzsteine selber werden ihm in die Luft fliegen, die Erde wird er neu taufen – als „die Leichte.“⁴⁶

In einem entscheidenden Punkt geht Nietzsche im Begriff des Geschmacks über Kant hinaus. Er setzt für den Geschmack auch kein ‚Subjekt‘, kein seiner selbst sicheres ‚Ich‘ mehr voraus. Für Kants Transzendentalphilosophie ist das Ich schon nichts mehr selbständig Seiendes, schon nicht mehr „Substanz“; zur Begründung der Möglichkeit des objektiven Erkennens und des moralischen Handelns muß es aber noch als „Vorstellung“ einer „ursprünglich-synthetischen

⁴⁴ Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VIII 137.

⁴⁵ Vgl. Kant, Logik, AA IX 40–44.

⁴⁶ Za III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, S. 242. Vgl. Za III, Die sieben Siegel, KSA 4, S. 288, Za IV, Der Schatten, KSA 4, S. 340, und FW 4, KSA 3, S. 376.

Einheit“ vorausgesetzt werden. Nietzsche, nach dem Verzicht auf transzendentalphilosophische Vorgaben, kann das Ich als etwas betrachten, das sich selbst erst in Urteilen formiert, das sich in den jeweiligen Urteilen zeigt, in denen es sich ausspricht und in denen über es gesprochen wird. So aber *hat* es nicht Geschmack, sondern *ist* Geschmack. ‚Geschmack‘ wird auf diese Weise *vor* dem Ich zu etwas Letztem, das selbst nicht mehr zu fassen ist. Im Ich kann so ein fremdes ‚Nebeneinander‘ entstehen. Nietzsche zeigt das an Künstlern, bei denen ‚Geschmack‘ und ‚schöpferische Kraft‘ auseinanderfallen können:

Unser Nebeneinander. – Müssen wir es uns nicht eingestehn, wir Künstler, dass es eine unheimliche Verschiedenheit in uns giebt, dass unser Geschmack und andererseits unsre schöpferische Kraft auf eine wunderliche Weise für sich stehn, für sich stehn bleiben und ein Wachstum für sich haben, – ich will sagen ganz verschiedene Grade und tempi von Alt, Jung, Reif, Mürbe, Faul? So dass zum Beispiel ein Musiker zeitlebens Dinge schaffen könnte, die dem, was sein verwöhntes Zuhörer-Ohr, Zuhörer-Herz schätzt, schmeckt, vorzieht, widersprechen: – er brauchte noch nicht einmal um diesen Widerspruch zu wissen! Man kann, wie eine fast peinlich-regelmässige Erfahrung zeigt, leicht mit seinem Geschmack über den Geschmack seiner Kraft hinauswachsen, selbst ohne dass letztere dadurch gelähmt und am Hervorbringen gehindert würde; es kann aber auch etwas Umgekehrtes geschehn, – und dies gerade ist es, worauf ich die Aufmerksamkeit der Künstler lenken möchte. Ein Beständig-Schaffender, eine „Mutter“ von Mensch, im grossen Sinne des Wortes, ein Solcher, der von Nichts als von Schwangerschaften und Kindsbetten seines Geistes mehr weiss und hört, der gar keine Zeit hat, sich und sein Werk zu bedenken, zu vergleichen, der auch nicht mehr Willens ist, seinen Geschmack noch zu üben, und ihn einfach vergisst, nämlich stehn, liegen oder fallen lässt, – vielleicht bringt ein Solcher endlich Werke hervor, denen er mit seinem Urtheile längst nicht mehr gewachsen ist: so dass er über sie und sich Dummheiten sagt, – sagt und denkt. [...] (FW 369)

An diesem Punkt setzt Hausdorff in seinem ersten philosophischen Werk, *Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras*, an. Zumindest Nietzsches, vielleicht auch Kants Gebrauch des Begriffs ‚Geschmack‘ wird ihm vertraut gewesen sein, als er sein Pseudonym wählte. Mit ihm ist genau umschrieben, was er in SI zunächst versucht: Schritt für Schritt das eigene Urteil, den eigenen Willen entdecken und ihnen trauen zu lernen und dabei die Gefahr in Kauf zu nehmen, sich selbst fremd zu werden. In CK wird er daraus einen „erkenntnis-kritischen Versuch“ mit wissenschaftlichem Anspruch entwickeln.

5.2. Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras (1897)

5.2.1. Titel und Programm: Nähe zu Nietzsche

Nietzsches Ruhm war 1897, als SI erschien, bereits gewaltig angeschwollen. Faszinierend für alle, die gegen drückende Ordnungen aufbegehrten, berüchtigt unter Philosophen vom Fach, die den unerhörten und gefährlichen Außenseiter

abwehrten, erzeugte sein Werk rasch in ganz Europa und bald schon darüber hinaus harte Gegensätze. Noch niemand war sich so recht im klaren, womit man es bei einem Autor zu tun hatte, der mit einer Aggressivität, für die es kein Beispiel gab, und mit einer Sprachkraft, die man so noch nie erfahren hatte, alles, was bisher als unantastbar galt, Religion, Moral, Staat, Wissenschaften, vor allem aber sich selbst zu kompromittieren bereit war. Man setzte sich aus, wenn man sich mit Nietzsche auseinandersetzte. Ob man mit ihm oder gegen ihn sprach, man konnte öffentlicher Aufmerksamkeit sicher sein.

Darum mochte es Hausdorff nicht einmal gehen. ‚Sant' Ilario‘ ist der ‚Heilige Heitere‘, und Heiterkeit ist etwas ganz Unspektakuläres, selbst dann, wenn sie geheiligt wird. Der Ernst, die ‚Schwere‘ der Heiligkeit wird dann ‚leicht‘. Hausdorff übersetzt den Titel in seiner Vorrede zu SI selbst ironisierend mit „der heilige Heiterling oder frohe Heilige“ und erklärt ihn so:

Bei der Heiligkeit denkt man an die Wüste, an Gliederstarre und Hungerkuren, an vierzigtägliches oder vierzigjähriges Stillstehen auf einer Säule von Monomanie, oder, wenn man ganz modern sein will, ans Priestertum der Erkenntnis, an die siegreich wehende Fahne der Wahrheit, unter der der Fahnenträger verwundet zusammenbricht. Die Heiterkeit aber, die kennen wir als überflinke Beweglichkeit, als Feuerwerk oder Schellengeklirr von Narrenkappen, als klapperndes klimperndes klingelndes Scherzo in der Symphonie des Lebens. Wie, wenn einmal der Versuch gemacht würde, heiter zu sein ohne Gezappel und nachdenklich ohne Steifigkeit? wenn man eine unwahrscheinliche Mischung von Nüchternheit und Rausch, von Gauklertanz und Fakirschlaf ausfände und festhielte? Aber das klingt wie ein Programm, und dies Buch hat keines; es füllt keine Lücke aus, kommt keinem tiefgefühlten Bedürfnisse entgegen, es ist stolz darauf, überflüssig zu sein ... (SI, Vorrede 3)

Selbst diese Deutung des Heiligen-Namens ironisiert Hausdorff noch, indem er ihn, in demselben Abschnitt, an etwas ganz Zufälligem festmacht. Das Buch sei erdacht und verfaßt, fügt er hinzu, „bei der Kirche Sant' Ilario, die unweit des genuesischen Nervi unter Ölbäumen und Cypressen glänzt und den blauschimmernden Golf von Genua bis hin zum Vorgebirge von Portofino überschaut.“ Die Kirche steht noch, wenn auch außer Diensten und verfallend, ist noch immer von Ölbäumen und Cypressen umgeben, hatte Vorfahren vermutlich bis ins 13. Jahrhundert, wurde mehrfach restauriert, ist im Bau der Renaissance nachempfunden und von einem minarettähnlichen, in Kreuz und Wetterfahne gipfelnden Turm flankiert und gibt noch immer einen wunderbaren Blick auf den Golf von Genua frei.⁴⁷ S. Ilario wird dort noch immer verehrt, eine ganze Reihe von Kirchen und Kirchensprengeln trägt in der Gegend seinen Namen. Es gibt sogar mehrere Heilige dieses Namens. Der bedeutendste unter ihnen ist der Kirchenlehrer Hilarius von Poitiers (um 315–367), der im Kampf gegen den Arianismus eine Schlüsselrolle spielte und der vor allem in Gallien

⁴⁷ Die Informationen verdanke ich PD Dr. Byung-Chul Han, Basel.

gewirkt hat. Sein Fest wird am 13. Januar begangen. Hausdorff könnte es miterlebt haben, als er den Winter 1896/97 in Ligurien zur Kur verbrachte. Vielleicht hat er für sie bewußt eine der Landschaften Nietzsches gewählt. S. Ilario wird er dort eher zufällig begegnet sein.

Nietzsche erzählt in *Ecce homo* von der Entstehung seines *Zarathustra*:

Den darauf folgenden Winter [1882/83] lebte ich in jener anmuthig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Meine Gesundheit war nicht die beste; der Winter kalt und über die Maassen regnerisch; ein kleines Albergo, unmittelbar am Meer gelegen, so dass die hohe See nachts den Schlaf unmöglich machte, bot ungefähr in Allem das Gegentheil vom Wünschenswerthen. Trotzdem und beinahe zum Beweis meines Satzes, dass alles Entscheidende „trotzdem“ entsteht, war es dieser Winter und diese Ungunst der Verhältnisse, unter denen mein *Zarathustra* entstand. – Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Strasse nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags, so oft es nur die Gesundheit erlaubte, umgieng ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Porto fino. Dieser Ort und diese Landschaft ist durch die grosse Liebe, welche der unvergessliche deutsche Kaiser Friedrich der Dritte für sie fühlte, meinem Herzen noch näher gerückt; ich war zufällig im Herbst 1886 wieder an dieser Küste, als er zum letzten Mal diese kleine vergessene Welt von Glück besuchte. – Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste *Zarathustra* ein, vor Allem *Zarathustra* selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich.⁴⁸

In dieser „trotzdem“ so glücklichen Landschaft, „[a]n diesem seligen Gestade, das vor der eigentlichen Italia diis sacra den milden Winter und die berühmten Palmen voraus hat,“ ist Hausdorff, schreibt er in seiner Selbstanzeige von SI, „dem Schöpfer *Zarathustras* seine einsamen Wege nachgegangen“. Er betont die ‚Landschaft‘ und das ‚Gehen‘, das für ihn zunächst ein ‚Nachgehen‘ ist, getreu Nietzsches Devise:

So wenig als möglich sitzen; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung, – in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern. Alle Vorurtheile kommen aus den Eingeweiden. – Das Sitzfleisch – ich sagte es schon einmal⁴⁹ – die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist. – (EH, Warum ich so klug bin 1, KSA 6, S. 281)

Die, die ‚sitzen‘, hat Nietzsche zuvor *Zarathustra* sagen lassen,

sitzen kühl in kühlem Schatten: sie wollen in Allem nur Zuschauer sein und hüten sich dort zu sitzen, wo die Sonne auf die Stufen brennt.

⁴⁸ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, Za 1 (KSA 6, S. 336 f.). – Die „kleine vergessene Welt von Glück“ war auch eine Welt des Vergessens – für Nietzsche wie für Hausdorff. Hatte Hausdorff dort von einer schweren Krankheit zu genesen, so Nietzsche vom Bruch mit Lou Salomé.

⁴⁹ GD, Sprüche und Pfeile, Nr. 34, KSA 6.64: „[...] Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die ergangenen Gedanken haben Werth.“

Gleich Solchen, die auf der Strasse stehn und die Leute angaffen, welche vorübergehn: also warten sie auch und gaffen Gedanken an, die Andre gedacht haben. (Za II, Von den Gelehrten, KSA 4, S. 160 f.)

Das Denken ‚im Gehen‘ ist ein Denken ‚in der Landschaft‘, sofern es Wege von einem Anhaltspunkt zum nächsten finden sucht und so immer weitergeht, ohne, wie es seit Descartes das Pathos der Philosophie der Moderne war, auf ein vermeintlich festes ‚Fundament‘ zu bauen oder, was Kant noch ‚hoffen‘ ließ, ein ‚letztes Ziel‘ zu erwarten. Statt dessen ist es ein ‚Wandern‘, das sich unablässig neue Horizonte erschließt:

Wer nur einigermaassen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender nach einem letzten Ziele: denn dieses gibt es nicht.⁵⁰

An der ligurischen Küste hatte Nietzsche schon die *Morgenröthe* „erdacht“⁵¹ und später das IV. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, „das südlichste, heiterste, ausgeglichene, das Nietzsche geschrieben hat“.⁵² Diesem IV. Buch, mit dem Nietzsche die 1. Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* 1882 beschlossen hatte, kommt Hausdorffs SI am meisten nahe. Nietzsche hatte es seinerseits „Sanctus Januarius“ überschrieben. Dies hatte, zunächst wiederum ganz zufällig, mit dem Monat Januar zu tun, in dem er es glücklich abschloß – von den „wahren ‚Wunder[n] des heiligen Januarius““ schrieb er daraufhin an die Freunde Heinrich Köselitz und Franz Overbeck.⁵³ Aber auch hier bekam der Zufall Bedeutung. Als Heiliger Januarius (it. Gennaro) wurde der Bischof von Benevent, ein 304 unter Diokletian gestorbener Märtyrer, verehrt, und das Wunder, das man ihm im Spätmittelalter zuschrieb, war ein „Blutwunder“, bei dem sein Blut, das eingetrocknet in einer Glasampulle aufbewahrt wurde, wieder flüssig wurde – und Nietzsche wollte vor allem dies: „fest“ gewordenen „Sinn“ wieder „flüssig“ machen.⁵⁴ Janus wiederum, nach dem der Monat Januar benannt ist, der altrömische Gott des Torbogens, der mit einem Doppelantlitz zugleich nach außen und nach innen, nach vorn und zurück schaute, konnte als der Gott der vielfältig-

⁵⁰ MA I 638 (KSA 2, S. 362 f.). Einen Brief an Paul Rée von Ende Juli 1879 unterschreibt Nietzsche mit „ehemals Professor jetzt fugitivus errans“ (irrender Flüchtling) (KSB 5, S. 431).

⁵¹ Vgl. EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, M1 (KSA 6, S. 329): „[...] fast jeder Satz des Buchs ist erdacht, erschlüpfte in jenem Felsen-Wirrwarr nahe bei Genua, wo ich allein war und noch mit dem Meere Heimlichkeiten hatte.“

⁵² Bretz, Martina: Kunst der Transfiguration. Die Geburt eines neuen Philosophiebegriffs aus dem Geist des Südens. In: Oesterle, Günter/Roeck, Bernd/Tauber, Christine (Hg.): Italien in Widerspruch und Aneignung. Tübingen 1996. S. 137–161, S. 159. Siehe auch Riedel, Manfred: Freilichtgedanken. Nietzsches dichterische Welterfahrung. Stuttgart 1998.

⁵³ Beiden am 29. Januar 1882; KSB 6, S. 161.

⁵⁴ Vgl. GM II 12, KSA 5, S. 315: „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr ...“ Vgl. Stegmaier, Werner: Nietzsches Verzeitlichung des Denkens. In: KODIKAS/CODE. Ars Semeiotica 19. 1–2 (1996). S. 17–27.

ten Horizonte gelten. Sein Tor wurde zu Kriegszeiten geöffnet, zu Friedenszeiten geschlossen. Nietzsche schloß sein IV. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* seinerseits mit der Ankündigung des „größten Schwergewichts“, des Gedankens des Sich-Schließens der Zeit in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, der ein „züchtender“ Gedanke sein, den einen Krieg, den andern Frieden bringen sollte, und mit der Ankündigung der „Tragödie“ von „Zarathustras Untergang“, die, wie er zuletzt in *Ecce Homo* schrieb, mit dieser Lehre „die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke“ brechen sollte (EH, Warum ich ein Schicksal bin, 8).

Auch in diesem Sanctus Januarius wird Hausdorffs Sant' Ilario ein Vorbild gehabt haben. Er macht ihn nun zum Heiligen der ganzen ‚fröhlichen Wissenschaft‘, zum Heiligen einer Heiterkeit, wie er in einem Aufsatz schreibt, „höherer Dimension“.⁵⁵ Sie ist zugleich schwermütig, sie steht, wie Nietzsche zu Beginn des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 343) schreibt, im „Schatten“ des „grösste[n] neuere[n] Ereigniss[es], – dass ‚Gott todt ist‘“. Dieser ‚Tod Gottes‘, mit dem die Grundvoraussetzungen des europäischen Denkens aufgelöst sind, bringe wohl „Verdüsterung“, Erwartung von „Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“, aber auch „Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung“, „Dankbarkeit“, daß „der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist“, „Erstaunen, Ahnung, Erwartung“, nun von neuen Voraussetzungen aus neu denken zu können. Dies ist, sehr genau, die Grundstimmung von Hausdorffs SI.

Nietzsche wollte, daß die schwermütige Heiterkeit sich durch Lachen ermutige, und widmete dem Lachen den ganzen IV., wiederum nachträglichen Teil von *Also sprach Zarathustra*, dem Lachen, zu dem die ‚höheren Menschen‘ bisher nicht fähig gewesen seien: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter. Keinen Anderen fand ich heute stark genug dazu.“ und „Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir – lachen!“⁵⁶

Auf dem Höhepunkt des IV. Teils, dem „Eselsfest“, bei dem die um Zarathustra versammelten ‚höheren Menschen‘ einen Esel anbeten, läßt Nietzsche Zarathustra sagen:

Vergesst diese Nacht und diess Eselsfest nicht, ihr höheren Menschen! Das erfandet ihr bei mir, Das nehme ich als gutes Wahrzeichen, – Solcherlei erfinden nur Genesende!

Und feiert ihr es abermals, dieses Eselsfest, that's euch zu Liebe, that's auch mir zu Liebe! Und zu meinem Gedächtniss! (Za IV, Das Eselsfest 3, KSA 4, S. 394)

Hausdorff hat das Eselsfest nicht vergessen. Er beschließt seine Vorrede zu SI:

⁵⁵ Mongré: Tod und Wiederkunft, a. a. O., S. 1289.

⁵⁶ Za IV, Vom höheren Menschen, KSA 4, S. 366 u. 368.

Der Namenstag des Heiligen [S. Ilario] wurde durch eine feierlich-närrische Eselssegnung begangen, wobei unser Aller Wunsch, dass das Eselsgeschlecht nicht aussterben möge, in verständlicher Symbolik zur Sprache kam. Der Autor versäumte nicht, sich selbst auf die Seite der Eselinnen zu stellen und für sein Eselsfüllen von Buch den Segen des frohgelaunten Heiligen zu erleben.

S. Ilario bei Genua, am Tage S. Ilario 1897.

5.2.2. Das Werk: Distanz zu Nietzsche

Hausdorff folgte Nietzsche dennoch nicht als Nietzscheaner. Er wollte neben ihm, nicht hinter ihm gehen. In seiner Selbstanzeige von SI hebt er das besonders hervor:

Mein Buch, das sich äußerlich als Aphorismensammlung giebt und gern aus dieser stilistischen Noth eine Tugend machen möchte, ist aus einem andauernden Ueber-schuß guter Laune, guter Luft, hellen Himmels entstanden: Seine unmittelbare Heimath, von der es den Namen führt, wäre am ligurischen Meer zu suchen, halbwegs zwischen dem prangenden Genua und dem edelgeformten Vorgebirge von Portofino. An diesem seligen Gestade, das vor der eigentlichen Italia diis sacra den milden Winter und die berühmten Palmen voraus hat, bin ich dem Schöpfer Zarathustras seine einsamen Wege nachgegangen, – wunderliche, schmale Küsten- und Klippenpfade, die sich nicht zur Heerstraße breittreten lassen. Wer mich deshalb einfach zum Gefolge Nietzsches zählen will, mag sich hier auf mein eigenes Geständniß berufen. Anderen wieder, den Verehrern Nietzsches, werde ich zu wenig ausdrückliche Huldigung in mein Buch gelegt haben; vielleicht tröstet sie, daß diese Schrift im Ganzen nicht auf den anbetenden Ton gestimmt ist und auf keinen Ruhm lieber verzichtet als auf den weihevoll beschränkter Gesinnungstüchtigkeit. Ich muß darauf rechnen, Fanatiker und Partaiseelen aller Art zu verletzen; wer irgend zur biederen Emphase, zum weltverbessernden Pathos, zum ‚moralischen Großmaul‘ neigt, Dem mag mein heiliger Hilarius als Sendling der Hölle gelten. Man wird ihm das Schlimmste nachsagen: für die Wissenschaft wird er nicht langweilig genug, für die Literatur nicht Bohème genug sein, vorn wird es an System und hinten an Idealismus fehlen. Vielleicht aber darf ich hoffen, einigen sensiblen Genußmenschen mit der kühlen, säuerlichen Skepsis meines Buches und seiner muthwilligen, respektlosen, halb einsiedlerischen, halb mondänen Philosophie einen Wohlgeschmack zu bereiten, wobei es gar nicht in Betracht kommt, ob meine ‚Ansichten‘ über Kultur, Religion, Bildung, Weib, Liebe, Methaphysik⁵⁷ geglaubt werden oder nicht. C'est le ton qui fait la musique; und wenn meine Themen keinen Anklang finden, so weiß vielleicht das Tempo, der Vortrag verwöhnten Ohren zu gefallen. Mit dieser Selbsteinschätzung, die weder von Bescheidenheit noch von Anmaßung ganz frei ist, halte ich den Lesern der ‚Zukunft‘ gegenüber um so weniger zurück, als ich gerade unter ihnen jene Spezies Menschen, an deren Beifall allein mir liegt, am Ehesten vertreten glaube, – die Spezies freier, genußfähiger, wohlgelaunter Menschen, die aller feierlichen Bornirtheit und polternden Rechthaberei niederer Kulturstufen entwachsen sind. Paul Mongré.⁵⁸

⁵⁷ Falsche Schreibung im Text.

⁵⁸ In: Die Zukunft (20. 11. 1897). S. 361. – In seinem Begleitschreiben an Heinrich Köselitz vom 8. Oktober 1897 zur Übersendung von SI betont Hausdorff ebenfalls seine „enge Zugehörigkeit zu Nietzsche“, aber auch „eine behutsame Zurückhaltung von Nietzsche“: Er habe „Nietzsche'n in erster Linie die souveraine Skepsis, den Ekel vor Moraltrumpeten und Gesinnungs-

Nietzsches Geschmack und Themen zu teilen und dennoch Skepsis gegen ihn zu bewahren, war und ist nicht leicht, zumal für einen jungen Menschen in einer ungesicherten Situation. Angesichts der Begeisterung einerseits, der Erbitterung andererseits, die sich an Nietzsche allenthalben entzündete, mußte Distanz „säuerlich“ wirken. Doch skeptische Distanz wahren zu können, auch und gerade gegenüber seinen eigenen Schriften, gehörte nach Nietzsche selbst zu den Tugenden, die er sich am meisten von seinen „Freunden“ erhoffte. Sie blieb die Ausnahme.

Hausdorff, der eine solche Ausnahme war, könnte dabei, so wäre zu vermuten, die Mathematik geholfen haben. Aber die Mathematik hätte ihm Nietzsche auch leicht verschließen können. Eine so starke Affinität die europäische Philosophie zur Mathematik auch hatte, von Pythagoras und Platon über Descartes und Pascal bis zu Husserl, Whitehead und Russell und den mathematischen Logikern und Analytischen Philosophen im 20. Jahrhundert, Nietzsche hatte sie nicht, und nicht nur aus Unvermögen nicht: es gehörte zu seiner (wie zu Kants) Philosophie, das Denken auch nicht mehr an vorgegebene mathematische und logische Standards zu binden. Was die Mathematik betrifft, ist mehr als Hausdorffs Distanz zu Nietzsche seine Nähe zu ihm erstaunlich.

Umgekehrt verhält es sich bei seinem Judentum. Nietzsche stand, auch hier eine Ausnahme in der europäischen Philosophie, dem Judentum nahe: nicht so sehr, weil es ihn angezogen hätte, sondern weil der Antisemitismus seiner Zeit ihn abstieß. Er hatte, so sehr er (vor allem in seiner *Genealogie der Moral*) das Judentum angriff – als Nährboden des Christentums –, seine große Bedeutung für das europäische Denken und für die europäische Zukunft an vielen Stellen in bewegenden Worten ausdrücklich gewürdigt,⁵⁹ und jüdische Intellektuelle gehörten zu den ersten, die, teils ohne Rücksicht auf ihr Judentum, teils bewußt als Juden, in ihm einen großen Philosophen erkannten.⁶⁰ Hausdorff jedoch scheinen wie sein Judentum überhaupt auch Nietzsches Auseinandersetzungen mit dem Judentum wenig interessiert zu haben.

Am ungewöhnlichsten ist, daß ihn Nietzsches berühmte ‚Lehren‘, die so viele damals elektrisierten, kaum berührten. Die Lehre vom Übermenschen taucht in SI nur in romantischer Brechung auf,⁶¹ die Lehre vom Willen zur Macht gar

schreihälsen und bayreuthisch blinzelnden Parteischäften abgelernt“ und lehne allen Nietzsche-Kult ab.

⁵⁹ Vgl. zuletzt Yovel, Yirmiyahu: *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Cambridge, Oxford 1998. S. 103–184; Stegmaier, Werner: Nietzsche, die Juden und Europa. In: ders. (Hg.): *Europa-Philosophie*. Berlin, New York 2000. S. 67–91 (s. dort weitere Literatur).

⁶⁰ Vgl. Stegmaier, Werner/Krochmalnik, Daniel (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*. Berlin, New York 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36); Golomb, Jacob (Hg.): *Nietzsche and Jewish Culture*. London 1997, dtsh. Übers. H. Dahmer, Wien 1998.

⁶¹ Vgl. SI, S. 368.

nicht. In einem späteren Artikel distanziert sich Hausdorff scharf von ihr.⁶² Er stellt dort den „gütigen, maßvollen, verstehenden Freigeist Nietzsche und den kühlen, dogmenfreien, systemlosen Skeptiker Nietzsche“ dem späten Nietzsche entgegen, in dem er einen dogmatischen Fanatiker und Religionsstifter sieht:

Den alten Moralfanatismus hat ein neuer abgelöst, der nicht minder gewaltsam das Wirkliche systematisiert und dogmatisiert.

Was ihn an Nietzsche fesselte, war die Einheit von Leben, Denken und Schreiben aus eigenem ‚Geschmack‘ und eigener Verantwortung, von der wir gesprochen haben. Er bewies damit aus heutiger Sicht ein seltenes Gespür. Nietzsche faßte jene Einheit als ‚Stil‘ eines Individuums, und seine Kritik der herkömmlichen Metaphysik und Moral, die er mit „starken Gegen-Begriffen“ (Nachlaß 1888, KSA 13, 23[3] 3) inszenierte, war darauf ausgerichtet, diesen Stil und in ihm das unhintergebar Individuelle auch im Denken freizusetzen. Von der Nietzsche-Forschung ist dieser stillere, ‚feinere‘ Nietzsche jenseits der lauten Lehren erst nach und nach erschlossen worden.⁶³

Nietzsche hatte, was oft immer noch verkannt wird, die berühmten Lehren nicht im eigenen Namen vorgetragen, sondern sie Zarathustra, einer poetisch-mythischen Kunstfigur, in den Mund gelegt.⁶⁴ Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen läßt er noch nicht einmal Zarathustra, sondern dessen Tiere ausplaudern, die, wie Nietzsche Zarathustra sagen läßt, sogleich ein „Leier-Lied“ daraus machen (Za III, Der Genesende 2, KSA 4, S. 275). Er selbst erwähnt sie nur noch im Rückblick des *Ecce Homo* und stellt sie dann als „Grundconception“ von *Also sprach Zarathustra* heraus.⁶⁵ Nur diese ‚Lehre‘, von der sich Nietzsche einerseits so weit distanzierte und mit der er sich andererseits so stark identifizierte, nimmt Hausdorff philosophisch ernst und setzt sich fundiert mit ihr auseinander – mit nachhaltigen Folgen für sein eigenes Denken. Diese Auseinandersetzung verbindet zugleich am sichtbarsten seine im übrigen ganz unterschiedlichen Werke. SI schließt mit einer Kritik des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, CK beginnt mit ihr, um aus ihr dann mit mathematischen Argumenten eine eigene philosophische Position, den „Transcendenten Nihilismus“, zu entwickeln.

⁶² Mongré: *Der Wille zur Macht*, a. a. O. (1902). – Anlaß des Artikels war die Publikation der Nachlaß-Kompilation von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast mit dem Titel „Der Wille zur Macht“.

⁶³ Vgl. Simon, Josef: Das neue Nietzsche-Bild. In: *Nietzsche-Studien* 21 (1992). S. 1–9.

⁶⁴ Vgl. Stegmaier, Werner: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida. In: Simon, Josef (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main 1995. S. 214–239; ders.: Nietzsche's Zeichen. In: *Nietzsche-Studien* 29 (2000). S. 41–69.

⁶⁵ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, Za 1, KSA 6, S. 335. – Vgl. Stegmaier, Werner: Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der Ewigen Wiederkehr, in: Schirmer, Andreas/Schmidt, Rüdiger (Hg.): *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar 1999. S. 295–309.

In SI nimmt Hausdorff auch nicht, wie der Untertitel *Gedanken aus der Landschaft Zarathustras* nahelegt, Nietzsches Form der philosophischen Dichtung auf. Als originale Form Nietzsches war sie nicht nachzuahmen und in ihrem wuchtigen Pathos Hausdorff wohl auch fremd. Statt dessen trägt er seine Gedanken in der Form des Aphorismen-Buchs vor, der Form, die am besten jene individuelle Einheit von Leben, Denken und Schreiben ausdrücken konnte, die Nietzsche vorgelebt hatte, und rundet es mit „Sonetten und Rondels“ ab; auch darin scheint *Die fröhliche Wissenschaft*, die Nietzsche mit „deutschen Reimen“ eingeleitet und mit „Liedern des Prinzen Vogelfrei“ beschlossen hatte, das Vorbild abzugeben zu haben. Der Aphorismus ist eine schriftstellerische Form mit einer eigenen ‚Philosophie‘. In ihm ist auf alles Schematische, Systematische, Pedantische, Gelehrte verzichtet. Er lebt ganz von der Prägnanz. Jeder Aphorismus muß für sich selbst stehen, muß knapp, ausdrucksstark, pointenreich, vielsagend sein, ohne daß man ihm abstrakte Aussagen, allgemeine Lehren in irgendeiner Form entnehmen könnte.⁶⁶ Aphorismen sind Kunstwerke des Denkens und wollen als Kunstwerke verstanden werden, d. h. immer noch anders, als man es begrifflich formulieren kann. Sie sind, philosophisch ausgedrückt, die Form eines individuellen Denkens, das auch von andern nur individuell verstanden werden kann.

Nietzsche hat zuletzt von sich gesagt: „ich bin eine nuance“⁶⁷ – „nuance“ klein geschrieben, als Fremdwort aus dem Französischen. Eine Nuance ist stets eine Nuance *von etwas*, sie ist diesem Etwas ähnlich und doch auf eine unbestimmte und unbestimmbare Weise anders. So ist eine Nuance im Denken die Nuance eines geprägten Begriffs, die auf eine Weise von ihm abweicht, die begrifflich nicht zu fassen ist.⁶⁸ Sie ist damit nicht lehrbar und will nicht lehrbar sein. Das Lehrbare im griechischen Wortsinn ist das Mathematische. Die Nuance ist danach am weitesten vom Mathematischen entfernt, sie ist, wenn man will, das Nicht-Mathematische *par excellence*.

„Nüance“ (in dieser Schreibung) ist ein Schlüsselbegriff in SI. Fern von allem Lehrbaren, Definierbaren, Berechenbaren, Festlegbaren überhaupt geht es Hausdorff um die „feinen Schiebungen und Gleitungen“ im Leben, Denken und Schreiben der Menschen. Im Aphorismus Nr. 39 schreibt er:

Menschen sind keine Prinzipien und der verrechnet sich, der sie zu berechnen unternimmt. Für Einen, der mit der Natur und ihren Gesetzmäßigkeiten zu thun hat, ist der Umgang mit Menschen eine Erholung, ein Sprung in's Gegensätzliche [...].

⁶⁶ Vgl. Borsche, Tilman: System und Aphorismus. In: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg 1992. S. 48–64.

⁶⁷ EH, WA 4, KSA 6, S. 362. Vgl. Nachlaß 1886 /1887, KSA 12, 7[7]: „Der Sinn und die Lust an der Nüance (die eigentliche Modernität), an dem, was nicht generell ist [...]“

⁶⁸ Vgl. Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz, a. a. O., S. 348 f.

Der Mathematiker und Naturwissenschaftler Hausdorff springt hier ins Gegensätzliche, um sich von Mathematik und Naturwissenschaft zunächst einmal zu erholen – durch Philosophie und Psychologie. Hauptthema im Großteil des Buches ist das Ich im delikaten Verhältnis zu andern und im noch delikateren Verhältnis zu sich selbst. In ständig wechselnden Perspektiven geht es der Kunst des „feinen und langsamen Einander-Errathen[s] und Sicheinander-Anpassen[s], [...] der zierlichen Aufrechterhaltung schwebender und leicht zerstörbarer Gleichgewichtslagen“ nach,⁶⁹ will es die Augen öffnen „für dieses Spiel allerzarterster Anzeichen“.⁷⁰ Das Ich, so schält sich heraus, ist ein „Inbegriff von tausend Geschmacksnüancen“, eine „undefinierbare Ich-Nüance“,⁷¹ und wo es sich am deutlichsten so erfährt, ist das Verhältnis zum „Weibe“: Hausdorff betrachtet, auch hier „kühl“ und „säuerlich“, die Liebe als ein Experimentierfeld zur Erfahrung von Ich-Nüancen.⁷²

Alles ist auf das Momenthafte, Zufällige, Aufblitzende abgestellt, die Übergänge sind fließend, Themenfelder lassen sich kaum abgrenzen, die Zwischentitel zeigen eher Formen als Inhalte, eher Stimmungen als Gegenstände an: „Spätlings-Weisheit“ – „Einer und Nullen“ – „Vom Normalmenschen“ – „Pour Colombine“ – „Müssiggang und Wetterglück“ – „Denken, Reden, Bilden“ – „Splitter und Stacheln“ – „Von den Märchenerzählern“. Immer wieder Kunst, Literatur, Musik, Wissenschaft, Moral, Religion, Philosophie, vor allem aber Leben in Einsamkeit und mit andern, Vorurteile und Illusionen, die man zu diesem Leben braucht und nicht braucht. Gestus der Berührung, nicht des Zugriffs, Seitenblicke und Rücksichten, keine harte Ausleuchtung. Erst am Ende, vor den Sonetten und Rondels, ein klassisches philosophisches Thema, der Übergang zu CK: „Zur Kritik des Erkennens“. Hausdorff beschreibt sein Denken selbst als „das halbtraumhafte Sinnen“ einer „einsam schweifenden Seele“ „in der schweremüthigen Stille“.⁷³ Es hat etwas Müdes, Resignatives, Todesverhangenes,⁷⁴ die bleichen Farben der *décadence*. In der unendlichen Verfeinerung werden die Bindungen ans Leben zart wie Seidenfäden, und man hätte in ‚Mongré‘ einen vollkommenen Dandy des *fin de siècle* vor sich, wäre er dafür nicht doch zu klug und zu anständig und zu wenig selbstverliebt. Die Tugenden, von denen er spricht und die er in seinem Denken und Schreiben auch beweist, sind wiederum die Nietzsches (und wiederum nicht die seines Zarathustra, sondern die, von denen er vor allem in den Aphorismen-Büchern spricht und die er dort beweist): kompromißlose Nüchternheit und Redlichkeit gegen sich selbst, Takt, Vornehmheit

⁶⁹ SI, Nr. 25, S. 31.

⁷⁰ SI, Nr. 257, S. 160.

⁷¹ SI, Nr. 130, S. 106; Nr. 175, S. 120.

⁷² Vgl. SI, Nr. 286, S. 192; Nr. 292, S. 195; Nr. 319, S. 219; Nr. 348, S. 243; Nr. 349, S. 244.

⁷³ SI, Nr. 266, S. 169.

⁷⁴ Vgl. SI, Nr. 191, Nr. 194, Nr. 226.

und Gerechtigkeit gegenüber ändern.⁷⁵ Als „höchstes Ethos“ stellt Hausdorff, ebenfalls mit Nietzsche, die „*Ehrfurcht vor sich selbst als einem Schaffenden*“ heraus.⁷⁶ Er nähert dabei den Begriff des Schöpferischen dem des Individuellen überhaupt an:

Wer ist schöpferisch? Nicht wer Bücher schreibt oder Bilder malt oder Schlachten gewinnt; das ist bestenfalls die Aussenseite der eigentlichen Productivität, das Geschaffenhaben und aus den Schlachten des Schaffens wieder-ans-Tageslicht-Kommen. Fruchtbar ist Jeder, der etwas sein eigen nennt, im Schaffen oder Geniessen, in Sprache oder Gebärde, in Sehnsucht oder Besitz, in Wissenschaft oder Gesittung; fruchtbar ist alles, was weniger als zweimal da ist, jeder Baum, der aus seiner Erde in seinen Himmel wächst, jedes Lächeln, das nur einem Gesichte steht, jeder Gedanke, der einmal Recht hat, jedes Erlebnis, das den herzstärkenden Geruch des Individuums ausathmet!⁷⁷

Die individuellen und inter-individuellen Verhältnisse sind in der Philosophie und Ethik, aber auch in den Wissenschaften in dem Grad bedeutsamer geworden, in dem das Allgemeine – in Gestalt einerseits von ‚festen‘ Begriffen und Methoden, andererseits von ‚universalen‘ Normen und Werten – fragwürdiger geworden ist. Angesichts der unaufhebbaren Ungewißheiten und Uneindeutigkeiten im Menschlichen und Zwischenmenschlichen, aber auch im Wissen der Wissenschaften war für Hausdorff alles Allgemeine eine „heilige Lüge“:

... wo nur irgend Bestand und Beständigkeit verehrt wird, sollte auch der heiligen Lüge ein Altar geweiht sein. Es ist unmöglich, die Dauer einer Fähigkeit, das Leben einer Überzeugung, die Treue einer Neigung zu verbürgen; aber es ist stets möglich, den Schein dieser Dinge im Zusammenleben mit Anderen zu wahren. Wir können für unsere Oberfläche eintreten, nicht für unser Inneres; wir können Wirkungen versprechen, nicht auch Ursachen.⁷⁸

Ist jedes Individuum eine Nüance, so denkt es auch alles Allgemeine in seiner Nüance, „à son gré“, als Individuum, und es selbst kann seine Nüance nicht eher begreifen als andere.

Nietzsche hat dafür den Begriff des „Pathos der Distanz“.⁷⁹ Hausdorff hält auf Distanz auch zu Nietzsche. Er bleibt Nietzsche dennoch so nah, daß die Gedanken des SI für jemanden, der Nietzsche kennt, nicht überraschend sind; viele Rezensenten sollten darauf bestehen.⁸⁰ Gleichwohl nötigt das Buch Re-

⁷⁵ Was insbesondere Vornehmheit für Nietzsche konkret bedeutet, hat er sich in einer Notiz zusammengestellt: Vgl. Nachlaß 1885, KSA 11, 35[76].

⁷⁶ SI, Nr. 63, S. 60.

⁷⁷ SI, Nr. 35, S. 37.

⁷⁸ SI, Nr. 40, S. 41.

⁷⁹ Hausdorff zitiert ihn SI, Nr. 240, S. 143.

⁸⁰ Ein Buch, das es auf individuellen Geschmack anlegte, mußte auf unterschiedliche Geschmäcker stoßen. Die kühle Distanz, die es in der Vorrede einforderte – dies Buch „füllt keine Lücke aus, kommt keinem tiefgefühlten Bedürfnisse entgegen, es ist stolz darauf, überflüssig zu sein“ –, wurde ihm gewährt. Wie es der Untertitel von SI nahelegte, wurde Hausdorff alias Paul Mongré als Nietzscheaner wahrgenommen, freundlich oder unfreundlich. Erich Adickes, der

spekt ab, eben dadurch, daß Hausdorff, wo Nietzsche alles noch so „Menschliche, Allzumenschliche“ mit scheinbar leichter Hand in die großen Dimensionen der Philosophie und Geistesgeschichte stellt und stellen kann, sich weise zurückhält und nur von dem spricht, wovon er aus eigener Erfahrung sprechen kann. Auch dies ist eine Weise des Vornehmen.

5.3. Aufnahme und Kritik des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Wovon Hausdorff aus eigener Erfahrung sprechen kann, ist aber vor allem die Mathematik. In den (vor-)letzten Abteilungen von SI („Von den Märchenerzählern“ und „Zur Kritik des Erkennens“) meldet sich der Mathematiker und Naturwissenschaftler zurück. Nun heißt es mit einem Mal, Nietzsche und der Philosophie überhaupt fehle „der dürre Ernst der wissenschaftlichen Verallgemeinerung“, und sie bringe es nur zu „bezaubernden Halbwahrheiten“.⁸¹ Hausdorff ist zwar bereit, darin auch eine Tugend zu sehen:

als Kant-Forscher renommiert werden sollte, schrieb in: Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte, Bd. 8, 1897, S. (4)23b: „Auf das Nachbeten folgt hier das Nachtreten, auf das Nachklaffen das Nachäffen. Das Buch enthält Aphorismen mit viel Halb-Wahrem oder Ganz-Falschem; einige gute Gedanken helfen uns nicht über das Gezierte, Gespreizte, Ueberspannte, Gesucht-Paradoxe hinweg, von dem das Werk voll ist. Nietzsches Gedanken nachahmen wollen und seine stilistische Gestaltungskraft besitzen, nicht einmal das Blendende seiner Gedanken: das ist geschmacklos [!] und rücksichtslos.“ Lou Andreas-Salomé sprach in: Die Zeit. Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Nr. 205, 3. September 1898, S. 157, von „einem zweiten Aufguck“. Für Hans Gallwitz (in: Preussische Jahrbücher, Bd. 91, Januar bis April 1898, S. 555–562) drohte hier ein „vielseitiges Bildungsstreben“ sich „in ungeheuerliche Phantastereien“ zu verlieren, geriet „auf der Suche nach immer neuen Anregungen und Aufregungen“ in „Schrankenlosigkeit und Regellosigkeit“, wo Nietzsche „mit brutaler Faust willkürliche Schranken gezogen und harten, grausamen Zwang gepredigt für alle die Vielzuvielen, die in sich selbst kein Gesetz tragen und aus sich nicht zu fruchtbarem Schaffen kommen.“ Das Ende werde „geistige Feinschmeckerei, Uebersättigung und Lebensüberdruß“ sein. Mongré dürfe „nicht ein Schüler Nietzsches“ genannt werden. Ein anonymer Rezensent der *Neuen Deutschen Rundschau* (Jg. 8, Heft 12, 1897, S. 1311) fand in SI dagegen „[v]ielleicht das geistvollste Buch, das seit den Zarathustra-Büchern erschien. [...] Von einer Nietzsche-Nachahmung ist keine Spur. Nur die Freiheit des Geistes, die heiter-heilige Sant' Ilario-Stimmung ist Nietzsche vergleichbar.“ (Wertvolle Hinweise auf diese und weitere Rezensionen gibt Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Band I: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr. Ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1867–1900. 2., verbesserte und ergänzte Auflage. Berlin, New York 1998. Monographien und Texte der Nietzsche-Forschung. Bd. 3, und ders.: Nietzsche und der deutsche Geist. Band II: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum vom Todesjahr bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1901–1918. 2., verbesserte und ergänzte Auflage. Berlin, New York 1998. Monographien und Texte der Nietzsche-Forschung. Bd. 9).

⁸¹ SI, Nr. 378, S. 315.

Leider hat sich die Philosophie, namentlich die deutsche, immer zu sehr in der Nähe der Wissenschaft aufgehalten, statt sich unbefangen als das zu geben, was sie ist, als Religion oder Kunst auf Umwegen [...].

„Beweise sind,“ schickt er voraus,

bei allen Philosophen, das Verdächtige und überdies Langweilige, eine bloße Stubenhockerei aus missverstandener Gewissenhaftigkeit, ein gelchrt sein sollender Formalismus, den der Autor sich so wenig schenken zu dürfen glaubt, so gern ihn der Leser schenken würde. Geistreich, unterhaltend, bisweilen grandios sind höchstens die philosophischen Gedanken, die aufblitzenden und schon wieder verschwindenden Perspektiven, jene Plötzlichkeiten und Abgrundsblicke, die uns mitten im Nebel etwas vom Hochgebirge verrathen; aber der Nebel – die sogenannten Beweise – taugt nichts.⁸²

In diesem Stil hat er bisher selbst philosophiert. Das genügt ihm nun nicht mehr. Nun läßt er sich doch auf Beweise und ihre Kritik ein. Anlaß sind die sogenannten naturwissenschaftlichen Beweisversuche, mit denen Nietzsche die ‚Lehre‘ der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu stützen versuchte. Sie können nach Hausdorffs Urteil so nicht stehen bleiben. Zudem war um sie inzwischen ein wirrer Streit entstanden. Da Nietzsche in den von ihm veröffentlichten Werken nach *Also sprach Zarathustra* nicht mehr auf den Wiederkunftsgedanken zurückgekommen war, es sei denn in Andeutungen;⁸³ und *Ecce Homo*, in dem er ihn emphatisch als „Grundconception“ des *Zarathustra* herausstellte, noch nicht publiziert war, waren andere Quellen gefragt. So berichtete Lou Andreas-Salomé,⁸⁴ die sich auf persönliche Gespräche mit Nietzsche aus eben der Zeit berufen konnte, als er mit der Wiederkunftsidee schwanger ging, er habe die Absicht gehabt, deren „Verkündigung davon abhängig zu machen, ob und wie weit sie sich wissenschaftlich werde begründen lassen.“ Er sei der „irrhümlichen Meinung“ gewesen,

als sei es möglich, auf Grund physikalischer Studien und der Atomenlehre, eine wissenschaftlich unverschiebbare Basis dafür zu gewinnen. Damals war es, wo er beschloß, an der Wiener oder Pariser Universität zehn Jahre ausschließlich Naturwissenschaften zu studieren. Erst nach Jahren absoluten Schweigens wollte er dann, im Fall des gefürchteten Erfolges, als Lehrer der ewigen Wiederkunft unter die Menschen treten.

Doch „[s]chon ein oberflächliches Studium“ habe ihm bald gezeigt, „daß die wissenschaftliche Fundamentierung der Wiederkunftslehre auf Grund der atomistischen Theorie nicht durchführbar sei“, und so habe er sich davon gelöst:

Was wissenschaftlich erwiesene Wahrheit werden sollte, nimmt den Charakter einer mystischen Offenbarung an, und fürderhin gibt Nietzsche seiner Philosophie über-

⁸² SI, Nr. 406, S. 349.

⁸³ Vgl. JGB 56, KSA 5, S. 74 f.

⁸⁴ Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien 1894. Neudruck, hg. v. Ernst Pfeiffer und mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer. Frankfurt am Main 1983. S. 256–259.

haupt als endgiltige Grundlage, anstatt der wissenschaftlichen Basis, die innere Eingebung – seine eigene persönliche Eingebung. [...] Daher wird auch der theoretische Umriß des Wiederkunfts-Gedankens eigentlich niemals mit klaren Strichen gezeichnet; er bleibt blaß und undeutlich und tritt vollständig zurück hinter den praktischen Folgerungen, den ethischen und religiösen Konsequenzen, die Nietzsche scheinbar aus ihnen ableitet, während sie in Wirklichkeit die innere Voraussetzung für ihn bilden.

Die „Mystik“ einer „geoffenbarten“ Wiederkunftslehre,⁸⁵ zu der sich Lou Andreas-Salomé schon 1892 in Zeitschriften-Artikeln geäußert hatte, wollte Heinrich Köselitz nicht gelten lassen. In Kenntnis von Nietzsches Nachlaß bestand er in seiner Vorrede zur Neuausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* auf der ‚wissenschaftlichen‘ Deutung der Wiederkunftslehre, die Nietzsche sich in seinen Notizen in immer neuen Anläufen zurechtzulegen versucht hatte, ohne je damit öffentlich hervorzutreten. Deren – insbesondere für Hausdorff – wesentliche Voraussetzung war dabei einerseits die Unendlichkeit der Zeit, andererseits die Endlichkeit der ‚Kraft‘ oder ‚Energie‘:

Ehemals dachte man, zur endlichen Thätigkeit in der Zeit gehöre eine unendliche Kraft, die durch keinen Verbrauch erschöpft werde. Jetzt denkt man die Kraft stets gleich, und die braucht nicht mehr unendlich groß zu werden. Sie ist ewig thätig, aber sie kann nicht mehr unendliche Fälle schaffen, sie muß sich wiederholen: dies ist mein Schluß. (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[269])

Aus der Endlichkeit der Kraft schloß Nietzsche auf die Endlichkeit auch der möglichen ‚Kraftlagen‘ und also, unter der Bedingung der Unendlichkeit der Zeit, auf eine ‚Wiederkehr‘ dieser Kraftlagen:

Unendlich neue Veränderungen und Lagen einer bestimmten Kraft ist ein Widerspruch, denke man sich dieselbe noch so groß und noch so sparsam in der Veränderung, vorausgesetzt, daß sie ewig ist. Also wäre zu schließen 1) entweder sie ist erst von einem bestimmten Zeitpunkte an thätig und wird ebenso aufhören – aber Anfang des Thätigseins zu denken ist absurd; wäre sie im Gleichgewicht, so wäre sie es ewig! 2) oder es giebt nicht unendlich neue Veränderungen, sondern ein Kreislauf von bestimmter Zahl derselben spielt sich wieder und wieder ab: die Thätigkeit ist ewig, die Zahl der Produkte und Kraftlagen endlich. (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[305])

Hausdorff schien ein solcher ‚mechanistischer‘ Beweis der Wiederkunftslehre weder in seinen Voraussetzungen noch in seinen Folgerungen haltbar. Er teilte dies Heinrich Köselitz in seinem ersten Brief an ihn vom 17. Oktober 1893⁸⁶ in aller Offenheit mit. Auch und gerade bei ihrer „Verbündung zu höchsten Zwecken“, nämlich dem Werk Nietzsches zu dienen, wolle er sich „das Widereinander vorbehalten“ und „gleich zum ersten Male eine fröhliche Gegnerschaft eröffnen“, indem er „für Frau Andreas-Salomé eine Lanze breche“. Er tat das,

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Verwahrt im Goethe-Schiller-Archiv Weimar.

indem er Köselitz eine mathematische Widerlegung des mechanistischen Beweises skizzierte, den Kern der Widerlegung, die er später in SI⁸⁷ und CK⁸⁸ vortrug:

Rein mechanistisch betrachtet ist der Gedanke einer Erschöpfbarkeit der Weltzustände sogar falsch und beruht auf einer Amphibolie des Unendlichkeitsbegriffes, die man ganz nach Kantischem Schema kritisieren könnte. Nur soviel: Die Zeit ist eine eindimensionale Mannigfaltigkeit, ein ∞^1 , die Gesamtheit aller Weltzustände eine unendlichdimensionale, ein ∞^∞ ; jene kann also diese nur partiell realisieren, keinesfalls erschöpfen. Bestünde die Weltgeschichte aus der Bewegung eines blossen Punktdreiecks im Raume, so hätten wir ∞^3 mögliche Weltzustände (denn die relative Lage dreier Punkte gegen einander hängt von drei Bestimmungsstücken, z. B. den drei Dreiecksseiten, ab) und zu ihrer Unterbringung nur ∞^1 Zeitaugenblicke; es würden also ∞^2 Weltzustände unrealisiert bleiben, geschweige dass Zeit zu Wiederholungen übrig wäre. So also lässt sich die Periodizität des Weltverlaufs nicht erweisen; sie lässt sich in diesem Sinne überhaupt nicht erweisen.

Damit wird der Wiederkunftsgedanke für Hausdorff jedoch nicht hinfällig. Er fuhr fort:

wohl aber lässt sich zeigen, dass Nietzsches metaphysischer Gedanke erkenntnistheoretisch denkbar ist, und zwar ohne Rücksicht auf mechanistische, spiritualistische, solipsistische oder sonstwelche Interpretation des Weltinhalts, denkbar also als rein formalistische Beziehung zwischen einer beliebigen Welt und den Bedingungen, unter und in welchen sie sich kundgibt. Dies auszuführen verbietet die Gelegenheit; ...

Die Gelegenheit ergriff er in CK. Hier schloß er zunächst:

ich wollte nur die Umdeutung der grössten Zarathustra-Lehre zu einer bloss speculativen, noch dazu bedenklichen und dann ganz anders zu wendenden Gehirnphantasie befehlen. Für das aber, was Nietzsche eigentlich dem Übermenschen als Geschenk in dieser Lehre mit auf den Weg gegeben, ist vor allem das Kapitel ‚Vom Gesicht und Räthsel‘ zu Rathe zu ziehen; und dafür finde ich die Mystik der Frau Andreas nicht zu hoch gegriffen.

Der Mathematiker Hausdorff zog Mystik fehlgeleiteter Wissenschaftlichkeit vor.

Scharf gegen Lou Andreas-Salomés ‚mystische‘ und für die ‚mechanistische‘ Deutung des Wiederkunftsgedankens äußerte sich jedoch auch Rudolf Steiner, der, auf Grund seiner zeitweiligen Mitarbeit im Nietzsche-Archiv, wie Köselitz Einsicht in den Nachlaß hatte. Anders als Köselitz nahm er aber an, daß Nietzsche selbst die Unbeweisbarkeit des Gedankens erkannt und ihn darum aufgegeben habe.⁸⁹ Darüber hinaus machte Steiner darauf aufmerksam, daß der Wiederkunftsgedanke in der mechanistischen Formulierung schon bei Eugen Dühring, in dessen *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebens-*

⁸⁷ Vgl. bes. Aph. Nr. 406, S. 349–354.

⁸⁸ Vgl. bes. Cap. 3: Gegen die Metaphysik, S. 30–55.

⁸⁹ Vgl. Hoffmann: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs, a. a. O., S. 463–473.

gestaltung (Leipzig 1875) zu finden war, den Nietzsche kurz vor seiner emphatischen Entdeckung, im Juli 1881, studiert hatte – Dühring hatte den Gedanken jedoch abgelehnt.⁹⁰

Auch die Herausgabe des Nachlasses führte keine Klärung herbei. Die Notizen zur ewigen Wiederkunft erschienen, ediert von Fritz Koegel, 1897 im XII. Band der von 1894 bis 1904 unter der Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche von verschiedenen Herausgebern besorgten Großoktavausgabe in 15 Bänden. Koegel kompilierte dort unter dem Titel „Die ewige Wiederkunft des Gleichen. Entwurf (Sommer 1881)“ (S. 1–130) 235 Aphorismen aus unterschiedlichen Fundorten zu einem „Werk“, das Nietzsche selbst so weder geschaffen noch beabsichtigt hatte. Dies löste heftige öffentliche Auseinandersetzungen aus.⁹¹ Der Band wurde schließlich eingestampft und 1901 von Ernst und August Horneffer, die Elisabeth Förster-Nietzsche neu als Herausgeber bestellt hatte, „völlig neu gestaltet“. Auch Hausdorff griff in den Streit ein.⁹² In einem Artikel „Nietzsches Wiederkunft des Gleichen“, der im Mai 1900, also bereits nach der Veröffentlichung von SI und CK, erschien, suchte er „dem unerfreulichen Herausgeberstreit irgend einen Nutzen, eine Anleitung zum Bessermachen, abzugewinnen“. Er nahm Koegels Kompilation nicht in Schutz, ließ sie aber insoweit gelten, als man durch sie nicht „völlig irregeführt“ werde. Ein „urteilsfähiger Leser“ sei trotz „Koegels verunglückter Anordnung“ imstande, „ein klares Bild von Nietzsches Wiederkunftslehre zu gewinnen“.⁹³

⁹⁰ Vgl. Hoffmann, a. a. O. – Tatsächlich war der Gedanke bekanntlich noch viel älter; Nietzsche hatte ihn selbst schon früher bei den Pythagoreern gefunden und auch darauf verwiesen. Vgl. UB II (HL) 2, KSA 1, 261: „Im Grunde ja könnte das, was einmal möglich war, sich nur dann zum zweiten Male als möglich einstellen, wenn die Pythagoreer Recht hätten zu glauben, dass bei gleicher Constellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis auf's Einzelne und Kleine sich wiederholen müsse: so dass immer wieder, wenn die Sterne eine gewisse Stellung zu einander haben, ein Stoiker sich mit einem Epikureer verbinden und Cäsar ermorden und immer wieder bei einem anderen Stande Columbus Amerika entdecken wird.“ Außerdem ließ er sich bei Heraklit, bei den Stoikern und später bei Leibniz und anderen nachweisen. Hausdorff hat in seinem Beitrag *Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen* die Geschichte des Gedankens im Anschluß an Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (1844–1852, mit mehreren erweiterten Auflagen), und Henri Lichtenberger und Elisabeth Förster-Nietzsche, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, Dresden 1899, kurz zusammengefaßt.

⁹¹ Hoffmann, a. a. O., stellt sie ausführlich und mustergültig dar.

⁹² Zu Näherem vgl. Hoffmann, a. a. O., S. 372–376, Brieskorn: Felix Hausdorff. Elemente einer Biographie (Ms.), und Stegmaier, Werner, Einleitung zum Bd. 7 der Gesammelten Werke Felix Hausdorffs (im Erscheinen).

⁹³ Hausdorff verweist in seinem Begleitschreiben zur Übersendung von CK an Heinrich Köselitz vom 12. Oktober 1898 ausdrücklich auf Koegels Zusammenstellung. – In seinem Artikel machte er zugleich einen zukunftsweisenden Vorschlag zur Edition, nämlich „Zettelwirtschaft zu treiben und den Nachlaß unverkürzt herauszugeben“, wie es, Jahrzehnte später, dann auch durch Giorgio Colli und Mazzino Montinari geschah. Wie einst bei Goethe könne nun auch bei Nietzsche „jeder Zettel liebenswert und bedeutend sein“. Seine Zettel vollständig und in chronologischer Folge abzdrukken könne „von der Willkür selbständig ‚denkender‘ Herausgeber“ erlösen, von denen – auch Ernst Horneffer hatte sich gerade mit einer eigenen Deutung

Hausdorff wußte, wie Nietzsche selbst in seinem veröffentlichten Werk, den Wiederkunftsgedanken von seiner ‚wissenschaftlichen‘ Beweisbarkeit zu trennen. „Wieviel man“, hatte er in SI geschrieben,

auf Nietzsches glänzende Speculation von der ewigen Wiederkunft geben will, wird dem Einzelnen zu überlassen sein; auf die Art Beweis, die hinterher dazu ersonnen und jetzt in seinem Nachlass zum Vorschein gekommen ist, rathe ich jedenfalls nichts zu geben.⁹⁴

Der Wiederkunftsgedanke erschien ihm gerade in seiner Unbeweisbarkeit als eine gewaltige Conception, ein Mysterium, das schon als Möglichkeit aufregt, erschüttert, ungeheure Folgerungen zuläßt. Wir treten diesem ‚abgründlichen Gedanken‘ nicht zu nahe, wenn wir seinen oberflächlichen Beweis verwerfen.⁹⁵

Wäre er beweisbar und lehrbar und damit für jedermann nachvollziehbar, hätte ihn Nietzsche kaum ‚abgründlich‘ (Za III, Vom Gesicht und Räthsel, 2) nennen können. Seine Wirkung könnte eben darin liegen, daß er ‚erschüttert‘, *obwohl* oder *gerade weil* er nicht beweisbar ist, daß er Beweisversuche provoziert und zugleich scheitern läßt. Hausdorff erkannte in der Wiederkunftslehre nicht eine Metaphysik, sondern ein Mittel *gegen* die Metaphysik, eine Gegen- oder Anti-Metaphysik. Er versteht unter ‚Metaphysik‘

einfach diejenige Auffassung der Dinge [...], die über die Analysis der gegebenen Erscheinungen hinaus positiv einschränkende Voraussetzungen über das Reale an sich zu machen wagt.⁹⁶

Danach ist die Wiederkunftslehre, sofern sie ‚positiv‘ über die Welt und den Zeitverlauf im ganzen spricht – alles kehrt ewig wieder –, eine metaphysische Aussage, eine von aller Erfahrung unabhängige Aussage a priori. Sie hebt jedoch nicht, wie die traditionelle Metaphysik, den Zeitverlauf in eine Ewigkeit auf, die ‚positiv‘ für sich bestünde, sondern umgekehrt die Ewigkeit in den Zeitverlauf – ewig ist alles, sofern es unendliche Male wiederkehrt. Der Zeitverlauf ist aber erfahrbar, und insofern ist die Aussage von der ewigen Wiederkehr des Gleichen

der Wiederkunftslehre als solcher ausgewiesen – immer nur neue Eingriffe zu gewärtigen seien. Statt dessen solle eine (insbesondere vom Nietzsche-Archiv und Elisabeth Förster-Nietzsche) unabhängige und nach rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten arbeitende Herausgeberkommission bestellt werden. Der Streit beruhigte sich dadurch nicht, er ging in unverminderter Heftigkeit weiter. Hausdorff beteiligte sich nicht mehr daran. Als er im Juni 1900 einen zweiten Artikel mit seiner eigenen Deutung der ewigen Wiederkunft veröffentlichte („Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen“), warf ihm Horneffer vor, er könne „nicht aufhören [...], naturwissenschaftlich zu denken. Ich wage zu behaupten, daß es ihm an wirklichem philosophischem Verständnis fehlt.“ (Horneffer, Ernst: Die Nietzsche-Ausgabe. In: Die Zeit, 28. 7. 1900) Als man Hausdorff anbot, darauf zu antworten, verzichtete er darauf.

⁹⁴ SI, Nr. 406, S. 349.

⁹⁵ SI, Nr. 406, S. 354.

⁹⁶ CK 33.

„eine Aussage a posteriori“. ⁹⁷ Andererseits ist im Zeitverlauf aber gerade dies *nicht* erfahrbar, daß alles ewig wiederkehrt – sofern nämlich die Erfahrung selbst dem Zeitverlauf angehört und sie ihn nicht transzendieren kann, um seine Wiederkehr zu beobachten. Der Wiederkunftsgedanke *verlangt* auf diese Weise, beides zu denken, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Metaphysik und Erfahrung, wo man sie nicht zusammen denken kann, weil man sich nicht zugleich *im* Zeitverlauf und *außerhalb* des Zeitverlaufs aufstellen kann. Der Wiederkunftsgedanke *provokiert* so das metaphysische Denken und *lähmt* es zugleich, er läßt das Denken zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, Transzendenz und Immanenz, a priori und a posteriori *oszillieren*. In CK nutzt Hausdorff diese Oszillation, um alle Transzendenz und Metaphysik als kontingent zu erweisen.

5.4. *Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch* (1898)

CK setzt die in SI begonnene „Kritik des Erkennens“ fort. Es ist bedeutend kürzer als SI und stark von mathematischen Überlegungen bestimmt. Es hat eine völlig andere „Stimmung“, ist ganz als klassische Abhandlung angelegt. Hausdorff will hier selbst *beweisen*, wenn auch nur negativ: Er will im Ausgang von Nietzsches Wiederkunftslehre mit mathematischen Mitteln die Unbeweisbarkeit aller transzendenter Weltdeutungen beweisen.

Alles Persönliche, son gré, nimmt er nun wieder zurück. Es wird nun eher hinderlich. Auch seine „Laienschaft“ in der Philosophie wird ihm nun zur „Noth“. Er ist redlich genug, aus ihr nicht, wie er in der Vorrede schreibt, ein „Anzeichen höherer Berufung“ zu machen, wie es Autodidakten und Dilettanten gerne tun. Aber ganz ohne eine Art von Berufung kommt er doch nicht aus. Er schildert sie nochmals in nietzscheschem Stil:

Aber setzen wir einmal den umgekehrten Fall: nicht ich trete an das Problem heran, sondern das Problem an mich! Ein Gedanke blitzt auf, der ungeheure Folgerungen zuzulassen scheint, verwandte Gedanken krystallisiren sich an: ein ganzer grosser philosophischer Zusammenhang entschleiert sich vor demjenigen, der von Berufswegen gar nicht und durch persönliche Liebhaberei nur ungenügend zur Erfassung und Darstellung solcher Zusammenhänge ausgerüstet ist! Welcher Eigensinn von einem Problem, sich ausserhalb des Faches seinem Löser aufzudrängen!⁹⁸

Ermutigt durch seinen Gedanken, zeigt er jetzt, bei aller Bescheidenheit, ein beträchtliches philosophisches Selbstvertrauen. Er bekennt sich zu einer „Art System“, das durch folgerechte Schlüsse aus einem „Princip“ gewonnen werde. Mehr hatten auch die zu seiner Zeit so verrufenen Deutschen Idealisten nicht

⁹⁷ SI, Nr. 405, S. 345.

⁹⁸ CK iii f.

geltend gemacht. Dem entspricht seine Fragestellung. Hausdorff will „das uralte Problem vom transcendenten Weltkern noch einmal in Angriff“ nehmen, nun, um es vollkommen zum Verschwinden zu bringen. Sein „Gedanke“ lasse sich dabei weitgehend unabhängig von philosophischer Gelehrsamkeit darlegen, zwar nicht ohne ein „gewisses Mass philosophischer Denk- und Ausdrucksweise“, aber doch ohne „eine überflüssige und das Verständnis erschwerende Entfaltung gelehrten Apparates“ und Einreihung „in den historischen Zusammenhang“. Die „eigenthümliche Betrachtungsweise“ liege in der Heranziehung der Mathematik für die philosophische Argumentation, und dies rechtfertige „eine Abweichung von der wissenschaftlichen Norm“.

Die Darstellung ist jedoch auch nicht mathematisch und soll „von mathematischen Voraussetzungen unabhängig“ sein, nicht auf spezifischen mathematischen Theoremen beruhen. Hausdorff tritt so weder als Philosoph noch als Mathematiker, sondern im „Grenzgebiet“ von Philosophie und Mathematik auf. Er hofft, „die Theilnahme der Mathematiker für das erkenntnistheoretische Problem und umgekehrt das Interesse der Philosophen für die mathematischen Fundamentalfragen wieder einmal lebhaft anzuregen“. Die „Neuheit“ seines „Grundgedankens“ will er, da er auf die Einreihung seiner Gedanken „in den historischen Zusammenhang des bisher Gedachten“ verzichtet, nicht verbürgen; er könne „in Einzelheiten schon Entdecktes wiederentdeckt haben“. Neu aber sei in jedem Fall „die allgemeine Fassung und der innere Zusammenhang“ seiner Resultate; für sie und nur für sie beansprucht er „Priorität“.⁹⁹

Tatsächlich führt Hausdorff in origineller Weise Philosophie und Mathematik auf ihrem neuesten Stand zusammen. Er setzt Kants und Nietzsches anti-metaphysische Gedankenexperimente mit den Mitteln der rasch sich entwickelnden neuen Mengenlehre und der neuen Riemannschen Geometrie fort, zieht auf dem Standpunkt von Nietzsches „Experimental-Philosophie“¹⁰⁰, die sich von allem a priori gelöst hat, in einem „logischen Experiment“¹⁰¹ mit Hilfe der Riemannschen Geometrie, die sich (u. a.) vom euklidischen Parallelenaxiom gelöst hat, Folgerungen für Kants „Experiment“ des „transzendentalen Idealismus“ von Raum und Zeit. Er nennt das „erkenntnistheoretischen Radicalismus“: die Möglichkeit von Aussagen über das ‚Sein‘, die ‚Dinge‘, die ‚Welt‘, wie sie ‚an sich‘ sein mögen, soll auf Null zurückgeführt werden. Das Ergebnis wird der „transcendente Nihilismus“ sein.

Die begrifflichen Vorgaben auf Seiten der Philosophie entnimmt Hausdorff dementsprechend Kants *Kritik der reinen Vernunft* und wiederum Nietzsche. Das

⁹⁹ CK iv–vi.

¹⁰⁰ Vgl. Nietzsche, Nachlaß 1888, KSA 13, 16[32]: „Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, ...“

¹⁰¹ Hausdorff: Raumproblem, a. a. O., S. 19.

Programm von Hausdorffs „erkenntnistheoretischem Radicalismus“ ist, mit dem im Titel von CK genannten Gegensatz von Chaos und Kosmos, von Nietzsche vorformuliert, im 109. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*:

Hüten wir uns! – Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren? Wir wissen ja ungefähr, was das Organische ist: und wir sollten das unsäglich Abgeleitete, Späte, Seltene, Zufällige, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen, Allgemeinen, Ewigen umdeuten, wie es jene thun, die das All einen Organismus nennen? Davor ekelt mir. Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort „Maschine“ eine viel zu hohe Ehre an. Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklichen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen. [...] ¹⁰²

Mit seinem refrainartig wiederholten „Hüten wir uns!“ warnt Nietzsche vor allen Versuchungen, die Welt, wie sie an sich ist, erkennen zu wollen. Die Lokungen, die sich dafür anbieten, die Konzeptionen des Weltgeschehens als Organismus, als Maschine, als Kreisbewegung, als Gesetz, als Leben und als Schaffen von Neuem, sind allesamt „ästhetische Menschlichkeiten“, wohlgefällige Anthropomorphismen, Metaphern aus dem menschlichen Erfahrungskreis. Sie unterstellen dem Geschehen einen von Anfang an geordneten Verlauf, der im Geschehen selbst nicht nachzuweisen ist. Nietzsche setzt dem das neue evolutionstheoretische Denken entgegen, das keinen solchen Verlauf voraussetzt.¹⁰³ Danach ist das ‚Lebendige‘ aus dem ‚Toten‘ in einer ‚Entwicklung‘ hervorgegangen, die dies nicht zum ‚Ziel‘ hatte, sondern ihrer eigenen Notwendigkeit des ‚Spiels‘ von Variation und Selektion folgt. Von hier aus eröffnete sich die Mög-

¹⁰² Unter diese „ästhetischen Menschlichkeiten“ zählt Nietzsche im folgenden die Rede von glückten oder verunglückten Würfen der Natur, von ihrer (Un-)Vollkommenheit und (Un-)Schönheit, vom Selbsterhaltungstrieb und von Gesetzen, von Zufall und Zweck, vom Gegensatz von Tod und Leben, von der Schaffung von Neuem, von Substanzen und von Materie in der Natur.

¹⁰³ Vgl. Stegmaier, Werner: Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. In: Nietzsche-Studien 16 (1987). S. 264–287, und Marti, Urs: Ludwig Steins Nietzsche-Kritik. In: Nietzsche-Studien 16 (1987). S. 353–381, bes. S. 371 ff. Da sich Nietzsche auch scharf gegen „die Schule Darwins“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 14) geäußert hat, wird über seine Stellung zum evolutionstheoretischen Denken weiter diskutiert. Man hat hier jedoch Darwin von seiner „Schule“, d. h. vom Darwinismus und insbesondere vom Sozialdarwinismus, zu unterscheiden.

lichkeit, die Natur im ganzen ohne vorgegebene Ordnung zu denken.¹⁰⁴ Es wurde denkbar, daß, was als ewige Ordnung des Universums erschien, eine seltene, unwahrscheinliche Möglichkeit, eine Ausnahme unter wahrscheinlicheren anderen ist, und daß, was als ewige Ordnung der lebendigen Natur erschien, eine „Ausnahme der Ausnahmen“ ist. Der Kosmos, den wir von „der Kruste der Erde“ aus wahrnehmen und der so lange als wahr, gut und schön galt, wäre dann nur eine unter vielen denkbaren Variationen dessen, was uns im ganzen unzugänglich, darum ohne „Ordnung“ und also „Chaos“ ist; unser Kosmos wäre dann, nach unseren Begriffen, „zufällig“ aus diesem Chaos ausgewählt worden. Er wäre dann, wie Hausdorff sein Buch überschreibt, „Chaos in kosmischer Auslese“.

In einer vorbereitenden Notiz für den Aphorismus Nr. 109 der FW (die er wiederum nicht veröffentlichte) trägt Nietzsche den Begriff des Chaos auch in die ‚wissenschaftliche‘ Formulierung des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen ein:

Hüten wir uns, diesem Kreislaufe irgend ein Streben, ein Ziel beizulegen: oder es nach unseren Bedürfnissen abzuschätzen als langweilig, dumm usw. Gewiß kommt in ihm der höchste Grad von Unvernunft ebenso wohl vor wie das Gegenteil: aber es ist nicht darnach zu messen, Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All. – Hüten wir uns, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken, nach der falschen Analogie der Kreisbewegung innerhalb des Ringes: es gab nicht erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine fest kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz, so wie die Kraftmenge Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge; also nicht durch falsche Analogie die werdenden und vergehenden Kreisläufe z. B. der Gestirne oder Ebbe und Fluth Tag und Nacht Jahreszeiten zur Charakteristik des ewigen Kreislaufs zu verwenden. (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[157])

Und im Zug einer Auseinandersetzung mit Spinoza notiert er kurz danach:

Chaos sive natura: „von der Entmenschlichung der Natur“.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Zunächst versuchte Ludwig Boltzmann, der Begründer der statistischen Thermodynamik, Darwins Leistung in der Physik nachzuvollziehen (vgl. Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle: Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München, Zürich 1980. S. 206, und Mainzer, Klaus. Symmetrien der Natur. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Berlin, New York 1988. S. 358–360). Seither wurde die Zeit in der Physik Schritt für Schritt aus einem vorgegebenen Maß zu einem Faktor des Naturgeschehens umgedacht, der theoretisch verschieden konzipiert werden kann. Zeit ist danach, so Manfred Eigen ganz im Sinne Nietzsches, „nicht einfach die Koordinate eines geometrischen Universums, sondern verflochten mit der materiellen Komplexität unserer Welt, mit uns selbst“ (Eigen, Manfred: Evolution und Zeitlichkeit. In: Link, Christian [Hg.]: Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht. Stuttgart 1984. S. 215–237, hier S. 236).

¹⁰⁵ Nachlaß 1881, KSA 9, 11[197]. Vgl. auch Nachlaß 1882, KSA 9, 21[3].

Nach dem ‚Tod Gottes‘ oder dessen, was als ‚Gott‘ gegolten hatte, ist in Spinozas Formel ‚deus sive natura‘ nun ‚Chaos‘, Unbegreiflichkeit schlechthin, zu setzen.¹⁰⁶

Nietzsche fordert auf, das Chaos anzunehmen, um ihm selbst eine Ordnung, einen Kosmos abzugewinnen. ‚Erkenntnis‘ ist dann nicht mehr so zu verstehen, daß sie etwas wiedergibt, das schon feststeht, sondern so, daß sie aus etwas, das selbst nicht zu fassen ist, etwas gestaltet oder ‚schafft‘:

Wille zur Macht als Erkenntnis

nicht „erkennen“, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut. (Nachlaß 1888, KSA 13, 14[152])

Das Äußerste leisten nach Nietzsche hier Logik und Mathematik. Mathematik ist für Nietzsche (wie für Hausdorff) „angewandte Logik“, und beide sind „Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre“.¹⁰⁷ Mit beiden ist ein „Simplifications-Apparat“ geschaffen, durch den wir „das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam [...] filtrieren“ (Nachlaß 1885, KSA 11, 34[249]), ein „Formen-Schema und Filtrirapparat“, mit dessen Hilfe wir es „verdünnen und vereinfachen“ (Nachlaß 1885, KSA 11, 38[2]). Die „Wirklichkeit“ ist demgegenüber „unsäglich anders complicirt“ (Nachlaß Juni 1885, KSA 11, 34[249]), auf eine Weise anders strukturiert, daß wir darüber keinerlei Aussagen machen können. Wir können sie nur in unserem „Schema“ denken, und dieses Schema können wir „nicht abwerfen“: „wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn.“ (Nachlaß 1886/1887, KSA 12, 5[22]).

Im FW 374 formuliert Nietzsche das so:

Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte: zum Beispiel, ob irgend welche Wesen die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können (womit eine andre Richtung des Lebens und ein anderer Begriff von Ursache und Wirkung gegeben wäre). Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die

¹⁰⁶ Mit dem Gegensatz von Chaos und Kosmos (oder Chaos und Ordnung) war Nietzsche schon früh umgegangen. Vor allem in PHG und UB II hatte er häufig von ihm Gebrauch gemacht. Hier bezieht er ihn vorwiegend, in FW 109 nur noch auf die ‚astrale Ordnung‘. Nach FW gebraucht er ihn auch für den Menschen selbst, dies dann aber nicht mehr nur in kritischem, sondern auch in ermutigendem Sinn. Vgl. Za, Vorrede 5, KSA 4, S. 19, JGB 224, KSA 5, S. 158, und JGB 225, KSA 5, S. 161.

¹⁰⁷ Vgl. GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 3, KSA 6, 67: „Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik. In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem; ebensowenig als die Frage, welchen Werth überhaupt eine solche Zeichen-Convention, wie die Logik ist, hat. –“

Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt.

Damit ist auf philosophische Weise das Programm formuliert, das Hausdorff in CK mit mathematischen Mitteln durchführt: unser Schema (unsere Ordnung, unseren Kosmos) *als* Schema sichtbar zu machen, dazu eine seiner Bedingungen, ‚zum Beispiel‘ die Zeit, zu variieren und so die Möglichkeit unendlicher Interpretationen der Welt zu eröffnen, die dann nicht mehr als Kosmos hingenommen wird, sondern als Chaos verstanden werden kann. Was Nietzsche als Beispiel nennt, die Zeit, ist Hausdorffs Ansatzpunkt für sein logisch-mathematisches Experiment. Von ihr aus führt er es, in bestimmten Grenzen (s. u.), analog auch für den Raum durch. Die Überlegungen zum Raum führen ihn zur reinen Mathematik zurück. In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig am 4. Juli 1903 macht er nur noch das Raumproblem zum Thema.

Er hakt bei Kant und seiner These von der Mathematik ein, nach der sie in der reinen Anschauung ‚intuitiv‘ ihre Begriffe ‚konstruiert‘.¹⁰⁸ Die These blieb unter Mathematikern immer umstritten. Mathematik ist, so auch Hausdorff, keine (in welcher Weise auch immer) anschauende, sondern (wie für Nietzsche) rein formale Wissenschaft; gerade als rein formale Wissenschaft könne sie die Anschauung überschreiten. Damit aber fällt für Hausdorff das ‚Transzendente‘ überhaupt, das Kant zwischen dem ‚Transzendenten‘ und dem ‚Empirischen‘ eingeführt hatte, um die Möglichkeit der Mathematik und der ‚reinen Naturwissenschaft‘ von den ‚Grenzen‘ der Erfahrung aus denkbar zu machen, ohne sie zu überschreiten. Hausdorff läßt nur noch den Gegensatz des Transzendenten und des Empirischen gelten und verzichtet auf die Denkmöglichkeiten der Transzendentalphilosophie. Dadurch schafft er sich Raum für sein eigenes philosophisch-mathematisches Gedankenexperiment.

Hausdorff unterstellte wie die meisten seiner Zeit, daß Kants transzendente Anschauungsformen von Zeit und Raum an die lineare Zeit und den dreidimensionalen euklidischen Raum gebunden seien.¹⁰⁹ Statt dessen geht er nun, in Kenntnis der Riemannschen Geometrie, davon aus, daß die lineare Zeit und der dreidimensionale euklidische Raum nicht die einzig möglichen und insofern nicht ‚notwendig‘, sondern ‚zufällig‘ sind, und nimmt das zum Anlaß zu zeigen,

¹⁰⁸ Vgl. Kant, KrV, Transzendente Methodenlehre, Die Disziplin der reinen Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche, A 712/B 740 ff.

¹⁰⁹ In Kants Formulierung des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“ (KrV, A 158/B 197): „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“ fehlt jedoch an der zweiten Stelle der bestimmte Artikel ‚die‘. Danach könnte es auch nach Kant weitere und andere „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ geben, von denen jedoch zumindest vorläufig nichts gesagt werden kann.

daß *alles* die Erfahrung Überschreitende, sei es transzendental oder transzendent, zufällig, kontingent, empirisch ist. Er zeigt das von dem uns allein Zugänglichen, dem ‚Kosmos‘ aus, den ‚wir‘ erfahren. Sein Argument ist: Sofern wir diesem Kosmos angehören, auch mit unserem Denken, können wir weder über ihn hinausgehen noch über ihn hinaussehen, können wir ihn in keiner Weise transzendieren. *Weil* wir nicht über ihn hinausgehen und -sehen können, sind wir versucht, diesen unseren Kosmos für den einzig möglichen und also für die Ordnung der Welt ‚an sich‘ zu halten, und diese Versuchung wurde durch die unserer Anschauung entgegenkommende euklidische Geometrie bestärkt. Die neue(n) Geometrie(n) bieten nun die Möglichkeit, sich von dieser Versuchung zu befreien: indem man von dem scheinbar einzig möglichen Kosmos aus gezielt ein Chaos erzeugt, vor dem aus dieser Kosmos nur als einer unter vielen möglichen erscheint. Hausdorff erzeugt dieses Chaos, um „das ‚Ding an sich‘“ immer weiter „zurückzuschieben“ (CK 30).

Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bekommt dabei heuristische Funktion. Auch sie ist für Hausdorff, wie er im Kapitel „Gegen die Metaphysik“ schreibt, noch eine „menschlich-allzumenschliche Hypostase“:

Eine seltsame Art metaphysischer Unzerstörbarkeit waltet an dem erstarrten Flusse des Werdens; es ist nicht die der Seele, oder des Willens, oder der Materie, oder irgend einer menschlich-allzumenschlichen Hypostase. Will man einen Namen für dieses unzerstörbare Etwas, das beharrende Substrat des Wandels und Wechsels, das die Möglichkeit einer *ewigen Wiederkehr des Gleichen* in sich trägt, so nenne man es etwa die *existentia potentialis*, τὸ δυνατόν ὄν: es ist das Reservoir des Daseins, dessen Realitätsgehalt durch den Process des zeitlichen Ablaufs nicht vermindert und durch millionenfache Wiederholung dieses Processes nicht erschöpft wird – die Möglichkeit des Daseins, die sich auch durch ewig erneutes Wirklichwerden nicht aufzehrt und ausgiebt, der gegenüber das Wirklichwerden selbst als wesenlos und illusionistisch erscheint. (CK 32)

Die ewige Wiederkehr des Gleichen setzt einen bestimmten Kosmos oder, wie Hausdorff sagt, einen bestimmten „Zeitinhalt“ voraus, eine „innere Constitution und Verknüpfung der Weltzustände“, die ewig wiederkehren soll (CK 30). Diese Konstitution ist jedoch nur eine unter vielen möglichen. *Welche* unter den vielen möglichen sie ist, läßt sich nicht feststellen; man müßte sich sonst außerhalb der Welt aufstellen können. Daß Nietzsche noch von einem bestimmten Zeitinhalt ausgeht, läßt für Hausdorff nicht nur seinen Beweis scheitern, er macht damit selbst auch noch eine metaphysische Voraussetzung. Dennoch wirkt die Wiederkehrslehre befreiend auf das Denken, nämlich eben dadurch, daß die Wiederkehr, die sie zu denken herausfordert, nicht feststellbar ist, daß sie, wie oben dargestellt, das metaphysische Denken zugleich provoziert und lähmt und so gegenüber transzendenten Prinzipien oszillieren läßt.

Schon Kant hatte auf seine Weise transzendente Prinzipien der Welt als Illusionen der Vernunft erwiesen. Um nicht seinerseits neue Prinzipien einführen

zu müssen, war er „apagogisch“ vorgegangen, und an diesen „Gang“ hält sich nun auch Hausdorff: er beweist seinen „transcendenten Idealismus“, die Behauptung einer unbegrenzten Vielfalt transzendenter Möglichkeiten, indem er den „transcendenten Realismus“, die Behauptung einer bestimmten transzendenten Wirklichkeit, widerlegt (CK 6). Hausdorff gesteht ein, daß „dieses Verfahren einseitig und sein Gültigkeitsgebiet beschränkt“ ist: Doch „dafür reichen wir mit wenigen einfachen Betrachtungen von geradezu syllogistischer Zuverlässigkeit aus“ (CK 6).

Diese einfachen Betrachtungen bestehen im Kern in mathematisch willkürlichen Transformationen der ‚gegebenen empirischen Phänomene‘ von Zeit und Raum. Sie werden gedanklich willkürlich so variiert, daß ihre scheinbar ‚an sich‘ gegebene, ‚kosmische‘ Bestimmtheit in lauter ‚transcendente‘ Unbestimmtheiten zerfällt. Die Methode ist, „bei festgehaltener empirischer Vorderseite die transcendente Rückseite möglichst stark umzuformen“, so daß die empirische Vorderseite, ohne zerstört zu werden, als „recht empirisch-zufällig“ erscheint (CK 74), eine „paradoxe compatibilitas incompatibilium“ zu erzeugen, „in der schliesslich der ganze transcendente Idealismus zum A und O verdichtet“ (CK 180 f.). Durch dieses Variationsverfahren wird vor Augen geführt, daß den Formen von Zeit und Raum, die ‚wir‘ für wirklich halten (und von denen Hausdorff glaubt, daß auch Kant sie für wirklich hielt), ‚an sich‘, ‚jenseits‘ unseres Bewußtseins oder ‚transzendent‘ nichts entspricht.

Der Mathematiker sagt kurz: zwischen den Zeitpunkten, Raumpunkten und Raumzeitpunkten des empirischen Bereichs einerseits, des transcendenten andererseits bestehen vollkommen willkürliche Transformationen. – Hier öffnet sich der Blick auf eine unerschöpfliche Fülle transzendenter Möglichkeiten, die alle unbeschränkt zulässig sind, auch wenn nur eine einzige unter Millionen das Phänomen unserer empirischen Bewußtseinswelt erzeugt. (CK 143)

Aus Kants ‚transzendentalen Idealismus‘ wird bei Hausdorff so ein ‚transcendenter Idealismus‘: statt als bestimmte, ‚a priori im Gemüt bereitliegende‘ Formen unserer Anschauung werden Zeit und Raum als bloße, unter anderen mögliche Formen gedacht.

Der Raum setzt nach Hausdorff dem Argument der willkürlichen Variation engere Grenzen als die Zeit. Die Bestimmung des empirischen Effekts der willkürlichen Variation sei hier „dadurch erschwert, dass die Gesetze des Raumes nicht gleich den Gesetzen der Zeit einfache, umfassende, unwegdenkbare Bedingungen menschlicher Bewusstheit sind“ (CK 75).¹¹⁰ In Bezug auf die Zeit sind

¹¹⁰ Die nichteuklidische Geometrie und ihre inzwischen erfolgten Weiterungen (vgl. zur Erläuterung CK 106 f.) spielen dabei, so Hausdorff in seiner Antrittsvorlesung über *Das Raumproblem*, „nur die Rolle des logischen Experiments, durch welches wir die Axiome der euklidischen Geometrie isolieren und ihre gegenseitige Unabhängigkeit, ihre Stelle im Gefüge des Ganzen, ihren Beitragswert zum Aufbau des euklidischen Systems erkennen“, auf das die alltägliche Orientierung

dagegen, so Hausdorff, „beliebig viele andere Welten beliebigen Inhalts denkbar, dargestellt durch Zeitlinien, auf denen Gegenwartspunkte ihr Spiel treiben“ (CK 152).

Hausdorffs ‚transcendenter Idealismus‘ verträgt sich wie schon Kants ‚transzendentaler Idealismus‘ – das ist für beide ausschlaggebend – mit dem ‚Empirismus‘ von Zeit und Raum, dem Glauben an deren Wirklichkeit, ohne den die alltägliche Orientierung unmöglich würde. Bei Kant hieß es:

Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar zugleich die transzendente Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.¹¹¹

Und Hausdorff sagt nun:

empirische Realität und transcendente Irrealität sind mit einander verträglich (CK 180).

Es wird lediglich der Glaube an eine transcendente und notwendige Wirklichkeit auf den Glauben an die zufällige empirische Wirklichkeit kritisch eingeschränkt. Es ist Hausdorffs „Fundamentalsatz“, daß Veränderungen in den Strukturen von Zeit und Raum gar nicht bemerkt würden, weil sich dadurch auch „unser Bewusstsein“ entsprechend verändern würde (CK 16). Beschleunigte oder verlangsamte sich der Zeitablauf, so beschleunigte oder verlangsamte sich auch unsere Erfahrung des Zeitablaufs, und wir würden die Zeit unverändert erfahren. Unabhängig davon, wie die Zeit jenseits unserer Erfahrung verläuft und der Raum sich krümmt, können wir darum *unserer* Erfahrung in *unserer* Zeit und *unserem* Raum trauen. Wir sollten lediglich nicht glauben, daß wir dabei Zeit und Raum ‚an sich‘ erfahren. Was sie ‚an sich‘ sind, bleibt prinzipiell offen.

Hausdorff formuliert seinen „Fundamentalsatz“ so:

Der Gegenwartspunkt bewegt sich auf der Zeitlinie in ganz beliebiger, stetiger oder unstetiger Weise. Die transcendente Succession der Weltzustände ist willkürlich und fällt nicht in unser Bewusstsein (CK 16).

Und die syllogistische Formulierung lautet dann:

Nehmen wir an, eine bestimmt gewählte Succession *A* der Weltzustände erzeuge unser empirisches Weltphänomen. Wird nun eine andere Succession *B* gewählt, und

terung eingestellt ist. Mit ihr wird ein „prinzipielles Verständnis der euklidischen [Geometrie] möglich“, nämlich daß sie nur eine von vielen möglichen Geometrien und in welcher Weise sie dies ist. Diese „Kritik“ ist „empirisch“, sofern auf ein gegebenes Axiomensystem ein „Komplex freigewählter Axiome mit denknötigen Konsequenzen“ angewendet und gezeigt wird, daß das gegebene Axiomensystem „gegenüber anderen gleichberechtigten zu Folgerungen führt, die sich zur Beschreibung realer Vorgänge als geeignet erweisen“. Das Wort Empirie soll dabei „nur den Gegensatz zur formalen Logik bezeichnen und durchaus nicht so eng gefaßt werden [...], daß es Struktureigentümlichkeiten des menschlichen Bewußtseins ausschließt“ (19 f.).

¹¹¹ Kant, KrV, A 28/B 44.

fielen diese Veränderung in unser Bewusstsein, so müsste das irgendwann einmal, etwa während der empirischen Zeitstrecke t , zu spüren sein. Da wir selbst aber, mit all unserem Bewusstseinsinhalt, dem Inbegriff aller Weltzustände, der Zeitlinie, eingegliedert sind, so hiesse das, dass durch die Vertauschung $A-B$ etwas in die Zeitstrecke t hineingekommen wäre, was vorher nicht darin war; diese Vertauschung hätte demgemäß nicht nur die Reihenfolge, sondern, gegen die Voraussetzung, auch die innere Struktur der Weltzustände verändert. Unsere Sonderung des Zeitinhalts vom Zeitablauf implicirt also den merkwürdigen Sinn, dass jener gegen diesen sich völlig indifferent verhält, so indifferent wie die Gestalt und Beschaffenheit einer Linie gegen die Möglichkeit einer Punktbeziehung. (CK 16 f.)

Daß man nichts darüber sagen kann, was Zeit und Raum an sich sind, belegt Hausdorff im Rückgriff wiederum auf Nietzsche mit dem Namen „transcendenter Nihilismus“.

Warum den Namen scheuen? unser Idealismus läuft hier, wenn es die letzte Konsequenz gilt, in die scharfe und gefährliche Spitze eines transcendenten Nihilismus aus ... (CK 188)

Der „transcendente Nihilismus“ ist der „transcendente Idealismus“, sofern er die „transcendente Irrealität“ von Zeit und Raum bezeugt. Der Name soll, so Hausdorff, bekräftigen, daß unserer Erfahrung jede „transcendente Garantie“ fehlt (CK 160), und anzeigen, daß nach dem religiösen nun auch der „philosophische Jenseitigkeitswahn“ seine Zeit gehabt hat (CK 55). Hausdorff schildert den Nihilismus ähnlich wie Nietzsche: der Glaube an

„eine höhere Stufe von Werth und Wahrheit jenseits des Bewusstseins“ ist das „Grundverfehlt“ der Metaphysik, „die transcendent Welt erscheint, mit immanenter Masse gemessen, als unsinnigste, unerträglichste, vernunftloseste aller Weltformen, als tiefste Entwertung menschlicher Werthe, als grausamer Hohn selbst auf die Grundvoraussetzungen des werthschätzenden und wertheschaffenden Lebens!“ (CK 49–51)

Andererseits verliert der Nihilismus in Hausdorffs Erkenntniskritik das Schreckenerregende, sofern er nun einen methodischen und damit konstruktiven Charakter bekommt. Er wird, wie Hausdorff dann in seiner Antrittsvorlesung sagt, zu einem „besonnenen“ oder „geläuterten Empirismus“ mit „idealistischer Färbung“:

Ganz so verzweifelt steht die Sache doch nicht.¹¹²

Man muß über den Verlust des Jenseits und seiner „transcendenten Garantien“ desto weniger verzweifeln, je mehr man Vertrauen in die Evolution gewonnen hat. An die Stelle von Kants transzendentalphilosophischer Konstitution tritt bei Hausdorff mit Nietzsche die Darwinsche „Auslese“, an die Stelle der Kantischen Vernunft als gottgebene „Naturanlage“ das Bewußtsein als „selektive Vorrichtung“.

¹¹² Hausdorff: Das Raumproblem, a. a. O., S. 17, 18, 20.

„tuning“ oder „Eliminationsapparat“. Das Bewußtsein ist dann nichts anderes als „ins Erkenntnistheoretische übersetzte Zuchtwahl“.¹¹³

Jede Art Bewusstsein schneidet von selbst aus dem Inbegriff aller Fälle den Specialfall heraus, in dem allein die Vorbedingungen dieses Bewusstseins erfüllt sind; es wirkt als Sieb, als Selection, als Zwangsverbindung für sonst unabhängige Einzeldinge, als Gesetzlichkeit innerhalb eines Zufallsspieles, als Kosmos mitten im Chaos – natürlich nur ‚subjectiv‘, nur für den Träger dieses und keines anderen Bewusstseins!¹¹⁴

Daraus ergibt sich dann jedoch eine Vielzahl, ein „Nebeneinander von Bewusstseinswelten“, eine „pluralité des mondes“ (CK 29). In ihnen kann a priori nichts Gemeinsames mehr vorausgesetzt werden; sagt man darum ‚wir‘, ‚unsere‘ Welt, ‚unser‘ Bewußtsein, sagt man schon zuviel. Auch die Einheit der empirischen Welt löst sich auf:

Also eine pluralité des mondes, die anzuerkennen uns obliegt, gerade weil wir uns nicht von ihr durch Erfahrung überzeugen können, sondern immer auf unsere Eine Zeitlinie angewiesen bleiben.¹¹⁵

Die Spitze der Argumentation richtet sich am Ende von CK darum nicht mehr so sehr gegen die Philosophie – hier waren die Türen ja schon offen – als gegen „die Naturwissenschaft“. Im Unterschied zur „eingeständlichen“ Metaphysik der Philosophen hänge die Naturwissenschaft einer „verlarvten“ Metaphysik an (CK 209), sofern sie nämlich noch immer an Naturgesetze als Gesetze der Natur selbst glaube, der „mystischen Hypostase einer Natur“ anhängen, „die freiwillig sich unter Gesetze stellt“ (CK 135):

Wir haben mitten im Herzen der exactesten Wissenschaft einen Rest metaphysischen Aberglaubens entdeckt; gerade sie, die sich in allen Einzelheiten von jeder mythologischen Weltauffassung fern weisst, scheint in der Hauptsache entschlossen, Mythologie à la outrance zu treiben. (CK 131)

Zuletzt formuliert Hausdorff seinen „besonnenen Empirismus“ als Philosophie der Orientierung, einer „Orientierung im Weltwirrsal“ (CK 160). Auch wenn die Rede von der Erkenntnis der Natur oder der Welt, wie sie an sich sind, leer wird, bleibt, wie erwähnt, die Orientierung in ihr erhalten. Der Begriff der Orientierung wurde ebenfalls von Kant in die Philosophie eingeführt.¹¹⁶ Hausdorff nutzt auch einige seiner Argumente in CK, allerdings ohne Kants

¹¹³ SI, Nr. 411, S. 360 f.

¹¹⁴ CK 202 f. – Vgl. CK 133 und auch schon SI, Nr. 388, S. 329: „das Chaos wird durchgesiebt zum Kosmos“, das „Sieb“ ist „das logische Netz“, durch das ein Kosmos aus dem Chaos herausfällt. S. auch SI, Nr. 410.

¹¹⁵ CK 152. Vgl. schon SI, Nr. 407, S. 354: „Jedem gefällt seine eigene Nase, Jeder nennt sein Chaos Kosmos.“

¹¹⁶ Vgl. Stegmaier, Werner, ‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17.1 (1992). S. 1–16.

einschlägige Orientierungsschrift zu beachten.¹¹⁷ In der Antrittsvorlesung rückten die Begriffe „Orientierungszweck“ und „Orientierungswert“ ins Zentrum.¹¹⁸ Hausdorff erläutert dort sein Verfahren der topologischen Transformation anhand der „Zuordnung zwischen Karte und Original“. Die Zuordnung ist, im Blick auf das Verhältnis von empirischer und transzendenter Welt, „beliebig“, sofern wir „das Projektionsverfahren“ und „folglich auch das Urbild“ nicht kennen:

Aber der Orientierungswert des empirischen Raumes leidet darunter nicht; wir finden uns auf unserer Karte zurecht und verständigen uns mit anderen Kartenbesitzern; die Verzerrung fällt nicht in unser Bewußtsein, weil nicht nur die Objekte, sondern auch wir selbst und unsere Meßinstrumente davon gleichmäßig betroffen werden. Die deformierte Karte wird auf ein deformiertes Gradnetz bezogen.¹¹⁹

6. Felix Hausdorff als Philosoph

Man wird Felix Hausdorff alias Paul Mongré einen Philosophen nennen können. Er war nicht nur Nietzscheaner, er hatte *seinen* Gedanken. Philosoph war er auch in seiner Grundhaltung, daß er es sich in Fragen der Lebens- und

¹¹⁷ Vgl. CK 90.

¹¹⁸ Hausdorff: Das Raumproblem, a. a. O., S. 14 f. (hier auch die folgenden Stellen).

¹¹⁹ CK fand wenig Resonanz. Seine Metaphysik-Kritik fiel in eine Zeit, als die Metaphysik ohnehin nur noch wenig galt, mit seinem Beweisverfahren konnte man wenig anfangen. Der anonyme Berichterstatter der *Kantstudien* (4, 1899, Litteraturbericht, S. 339) fand Hausdorffs Position „gründlich verschoben“, Rudolf Steiner empfahl zwar das Buch in einer weitschweifigen Besprechung im *Magazin für Litteratur* vom 9. Juni 1900 als „höchst merkwürdig“ und „anregend, ja für den, der sich intensiv für die höchsten Daseinsfragen interessiert, sogar aufregend“, wies seine Argumentation aber zugleich als „nur“ mathematisch stichhaltig zurück. Paul Mongré denke ganz mathematisch – und Mathematik folge ihren eigenen „Denknotwendigkeiten“, die über die „Wirklichkeit“ nichts aussagten und in CK nur zu „Extravaganzen des Begriffs“ führten. 20 Jahre später sandte Moritz Schlick seine Schrift *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1. Aufl. Berlin 1917, von der 2. Aufl. 1919 an mit dem Untertitel *Zur Einführung in das Verständnis der Relativitäts- und Gravitationstheorie*) an Hausdorff, erhielt von ihm CK und fügte daraufhin der 4. Auflage seiner Schrift (1922) die Fußnote bei: „Leider habe ich erst nach Erscheinen der zweiten Auflage dieser Schrift das höchst scharfsinnige und faszinierende Buch kennen gelernt. Das fünfte Kapitel dieses Werkes gibt eine sehr vollkommene Darstellung der oben im Text folgenden Erörterungen. Nicht nur die Gedanken Poincarés, sondern auch einige der oben hinzugefügten Ergänzungen sind dort bereits vorweggenommen.“ (28) Auch Kurt Gödel äußerte sich in: A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy (1949) ebenfalls sehr anerkennend über CK (jetzt in: Gödel, Kurt: *Collected Works*. Volume II: *Publications 1938–1974*, ed. Solomon Feferman et al. New York, Oxford 1990. S. 203, Anm. 4.). Max Bense, der während seines Studiums in Bonn Hausdorff selbst noch gehört hatte und zu einem neuen Hausdorff, einem neuem Grenzgänger zwischen Mathematik auf der einen und Philosophie und Dichtung auf der andern Seite, wurde, veranstaltete 1976 einen Nachdruck von CK (Agis-Verlag Baden-Baden) und machte in vielen seiner Werke zur semiotischen Informationsästhetik auf es aufmerksam. Bedeutsam wurde für ihn vor allem der Selektionsgedanke. Durch ihn scheint wiederum Norbert Bolz auf Hausdorff gestoßen zu sein

Weltorientierung nicht leicht, nicht „bequem“ machen, sich nicht mit gängigen Plausibilitätsstandards zufrieden geben wollte, sondern sie, wo es ihm möglich war, von anderen Denkmöglichkeiten her in Frage zu stellen suchte. Er wollte sich nicht in seine Wissenschaft, die Mathematik, zurückziehen, sondern überall „die Dissonanz vernehmen, in das Unfügsame, Incongruente der Dinge ohne Prokrustes-Gelüste hineinschauen“ (SI, Nr. 171), und auch in der Mathematik war für ihn, wie er in seinem Vorwort zu den *Grundzügen der Mengenlehre* sagt, „schlechthin nichts selbstverständlich, das Richtige häufig paradox, das Plausible falsch“. Ging es ihm in SI um kulturelle, moralische, religiöse Plausibilitätsstandards, so in CK um die Plausibilitätsstandards der theoretischen Erkenntnis. Beide verbindet das Thema der Kontingenz und Zeitlichkeit: der Kontingenz und Zeitlichkeit des Denkens des Einzelnen in SI, wo er keine allgemeinverbindlichen Normen mehr annahm, der Zeitlichkeit selbst in CK, wo er alle apriorischen Voraussetzungen der Zeit gezielt aufhob. Er stieß damit zu einem der zentralen Anliegen der Philosophie (und nicht nur der Philosophie) des 20. Jahrhunderts vor: die Welt in ihrer Kontingenz und Zeitlichkeit denken zu lernen. Wie Henri Bergson, Alfred North Whitehead (ebenfalls von Hause aus Mathematiker) und Martin Heidegger suchte er die Zeit nicht mehr vom Sein, sondern das Sein von der Zeit her zu verstehen. Mit dem frühen Ludwig Wittgenstein teilt Hausdorff die Einsicht, daß die Welt als die „Gesamtheit der Tatsachen“ eine „Projektion“ unserer Art von Logik ist und daß wir die „Form der Abbildung“ selbst *in* der Welt nicht abbilden, sondern nur zeigen können und darüber hinaus „schweigen“ müssen. Sofern das Ethische jenseits des Sagbaren, nicht in normativen Aussagen liegt, hat Hausdorff sich wie Heidegger und Wittgenstein gegenüber einer Ethik zurückgehalten. Der Gedanke, daß unsere Bewußtseinswelten spezifische Selektionen oder Komplexitätsreduktionen eines seinerseits nicht Bestimmbaren sind, ist gegen Ende des 20. Jahrhunderts zum Leitgedanken der Systemtheorie Niklas Luhmanns geworden. Seither werden Kosmos und Chaos als System und Umwelt gedacht.

Gegen das Denken der Genannten gehalten, zeigt sich aber auch die Grenze von Hausdorffs philosophischem Denken. Er beschränkte den denkbar weiten und bis heute noch nicht ausgeschrittenen Horizont von Nietzsches Denken so, daß, bei aller „Freigeisterei“, das logisch-mathematische Denken unberührt blieb. Dadurch wurde zwar ein neuer „erkenntnistheoretischer Radicalismus“ möglich, zugleich aber ein weiterer Rückgang zu den Bedingungen des Denkens überhaupt, wie ihn Nietzsche und die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts gewagt haben, verschlossen. Die methodische Öffnung der Philosophie zur Ma-

(Chaos und Simulation. München 1992. 2. Aufl. 1998. S. 60 f.). Erstaunlich ist, daß Robert Musil, der Hausdorffs Interessen an Mathematik und an Nietzsche wie kaum ein anderer Intellektueller seiner Zeit teilte, CK (und SI) offenbar nicht gekannt hat.

thematik hin, die die augenscheinliche raum-zeitliche Ordnung des Kosmos als spezifische Selektion aus unendlichen vielen anderen Möglichkeiten erkennen ließ, erzwang Begrenzungen der Philosophie nach anderen Seiten. So schenkte Hausdorff, anders als Nietzsche, den sprachlichen Ordnungen der Lebenswelten und ihren unendlichen individuellen Variationen wenig Beachtung; der Rückgang zu den Bedingungen des Denkens im 20. Jahrhundert war aber vor allem ein Rückgang zu Sprache, Zeichen und Kommunikation. Von ihnen her stellten sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts auch die ethischen Fragen neu, und die ästhetischen rückten weiter in den Mittelpunkt. Daneben traten erkenntnistheoretische, metaphysische und insbesondere kosmologische Fragen zurück.

Hausdorff wußte selbst von den Grenzen seines philosophischen Denkens und hielt sich, zugleich selbstbewußt und bescheiden, in ihnen. Nach CK hat er seinen Gedanken weiter plausibel gemacht und gegen unzulässige Weiterungen verteidigt, er hat ihn philosophisch aber nicht mehr produktiv weitergetrieben, sei es, weil ihn nun seine mathematische Produktivität ganz in Anspruch nahm, sei es, weil er befürchtete, daß ihm zu weiterer und tieferer philosophischer Arbeit doch die Voraussetzungen fehlten.