

Abhandlungen zur Quellenforschung

„Inconsequenz Spinoza's“?

Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik

in *Jenseits von Gut und Böse* 13

ANDREAS RUPSCHUS und WERNER STEGMAIER

*Zusammenfassung:* Im dreizehnten Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* distanziert sich Nietzsche von Spinozas Begriff der Selbsterhaltung. Hierfür gibt Nietzsche zwei Gründe an: Zum einen hält er den Selbsterhaltungstrieb, als Prinzip genommen, für überflüssig und setzt ihm den Willen zur Macht als fundamentaleres, die Selbsterhaltung bereits in sich begreifendes Prinzip entgegen. Zum anderen sei besagter Trieb zudem noch eine „Inconsequenz“, sofern Spinozas antiteleologisches System durch den teleologischen Gedanken der Selbsterhaltung unterminiert werde. Die Abhandlung macht Adolf Trendelenburgs (1802-1872) Aufsatz *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* als mutmaßliche Quelle für Nietzsches Diktum „Inconsequenz Spinoza's“ ausfindig und umreißt kurz Trendelenburgs diesbezügliche Argumentation. Im Anschluss daran wird die Frage diskutiert, ob Nietzsche's Kritik an Spinoza ihre Berechtigung hat, oder ob sie selbst inkonsequent ist.

**Schlagwörter:** Selbsterhaltungstrieb, Wille zur Macht, Kraft, Teleologie, Principien-Sparsamkeit.

*Abstract:* In the thirteenth aphorism of *Beyond Good and Evil* Nietzsche refuses Spinoza's concept of self-preservation. Nietzsche gives two reasons: First, he considers self-preservation a superfluous principle while the will to power is a more fundamental one. Secondly, Nietzsche calls the self-preservation an “inconsistency” since it would ruin Spinoza's anti-teleological system by infiltrating it with a teleological concept. The article detects Adolf Trendelenburg's (1802-1872) treatise *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* as most likely to be the source of Nietzsche's words “Spinoza's inconsistency” and summarizes Trendelenburg's argumentation against Spinoza. Afterwards it is discussed whether Nietzsche's criticism at Spinoza is accurate or inconsistent itself.

**Keywords:** self-preservation, will to power, strength, teleology, economy of principles.

In *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 13 führt Nietzsche, nach *Also sprach Zarathustra* zum ersten Mal im aphoristischen Werk, seinen Begriff des Lebens als „Wille zur Macht“ ein — und setzt ihn gegen den „Selbsterhaltungstrieb“. Einen Selbsterhaltungstrieb „als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen“ verbiete „die Methode, die wesentlich Principien-Sparsamkeit sein“ müsse; er gehöre zu den „überflüssigen teleologischen Principien“. Denn „die Selbsterhaltung“ sei „nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon“, dass „etwas Lebendiges seine Kraft auslassen“ wolle, es wolle immer *mehr* als Selbsterhaltung, nämlich, wie es dann in *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 349 heißt, „Wachsthum“. Nietzsche setzt den Willen zur Macht dort gegen den „Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom „Kampf um's Dasein““. Dieser Kampf um's Dasein sei „nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich

allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist." Dass „unsre modernen Naturwissenschaften“ so sehr dem Prinzip der Selbsterhaltung anhängen, sei unter anderen Spinoza zu verdanken: „einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, [mussten] gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende [...] sehen [...]: — es waren eben Menschen in Nothlagen.“ (FW 349) Bei Spinoza, so Nietzsche wiederum in JGB 13, verdanke sich der Ansatz eines Selbsterhaltungstriebes einer bloßen „Inconsequenz“. Doch schon Spinoza selbst hielt aus Nöten und Bedürfnissen geborene Prinzipien für „Einbildungen“ (figmenta), und zu den menschlichen Einbildungen gehören vor allem die *causae finales*, die Zwecke (Eth., Appendix zu Buch I). Sie sind, auch für Spinoza, überflüssige teleologische Prinzipien. Gehörte Spinozas eigenes Prinzip, der *conatus in suo esse perseverandi*, das Streben, in seinem Sein zu verharren,<sup>1</sup> dazu? *War Spinoza inkonsequent?*

Nietzsche hat Spinoza bekanntlich als „einen Vorgänger und was für einen!“ emphatisch begrüßt, dessen „Gesamttenzend“ der seinen entspreche: „wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft.“<sup>2</sup> Er setzte sich in seinem veröffentlichten Werk und in seinen Notaten immer wieder mit ihm auseinander, würdigte ihn denkbar hoch und kritisierte ihn scharf. Spinoza blieb für ihn, neben Sokrates, der irritierendste Denker.<sup>3</sup> War Nietzsche inkonsequent, als er ihn der Inkonsequenz zieh?

In JGB 13 begründet Nietzsche seine Behauptung der Inkonsequenz Spinozas nicht weiter, sondern scheint sie als bekannt vorauszusetzen. Dann müsste er eine Quelle dafür gehabt haben. Die nächstliegende wäre Kuno Fischers Handbuch *Geschichte der neuern Philosophie*, das Spinoza ausführlich behandelt und das Nietzsche nachweislich gerade in Hinblick auf Spinoza konsultiert hat.<sup>4</sup> Wurzer und Brusotti gehen davon aus, dass Nietzsches „erste[r] tiefere[r] Kontakt mit Spinozas Lehre durch Fischers Text“<sup>5</sup> erfolgt sei. Fischer hielt Spinozas System jedoch keineswegs für inkonsequent, sondern erinnerte an Fichtes Diktum, „dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische* [...], und das *spinozische*“.<sup>6</sup> Bei Fischer findet sich aber auch ein Abschnitt, in dem er sich mit dem

---

1 Spinoza, Eth. III, Demonstr. zu Prop. LVII; vgl. Eth. III, Prop. VI-VIII (*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*), und Demonstr. zu Prop. XXXVII (*conatu[s], quo homo in suo esse perseverare conatur*). Zitiert wird nach Spinoza, *Opera - Werke*. Lateinisch und deutsch, 4 Bde., hg. v. Konrad Blumenstock, Bd. 2, Darmstadt 1967.

2 Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, KSB 6, Nr. 135, S. 111.

3 Vgl. Werner Stegmaier, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 90-128, hier S. 109-119 („Der Grenzfall Spinozas“), mit Verweisen auf aktuelle Literatur zu Nietzsches Verhältnis zu Spinoza.

4 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2. Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Heidelberg 1865. Vgl. William Stefan Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*. Inaugural-Diss., Freiburg i. Br. 1974, S. 68-71, und Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Philosophische und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin / New York 1997, S. 351-353.

5 Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis*, S. 352.

6 Die Passage stammt aus der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794: „Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! [...] und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische*, welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozische*, welches

Beitrag Adolf Trendelenburgs von 1849 für die Akademie der Wissenschaften *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* auseinandersetzt.<sup>7</sup> Es war Trendelenburg, der Spinoza die „Inconsequenz“ vorwarf, er habe, obgleich seiner Philosophie jegliche Teleologie fern liegen sollte, sich eben mit seinem Prinzip der Selbsterhaltung teleologischen Denkens schuldig gemacht. Fischer umreißt in knappen Worten Trendelenburgs ausführliche Argumentation, wonach Spinoza „unwillkürlich in die teleologische Vorstellungsweise geräth, die er im Principe verneint“.<sup>8</sup> Trendelenburgs Begriff „Inconsequenz“ nimmt Fischer jedoch nicht auf.

Nietzsche seinerseits übernahm Kuno Fischer nicht einfach. Schon bei seiner ersten Lektüre (Nachlass 1871/72, KSA 7, 19[259]) notierte er zu ihm: „Anzugreifen“, und als er dann im Frühjahr 1887 — also nach der Veröffentlichung von JGB — in der Bibliothek zu Chur sich bei ihm erneut über Spinoza informiert,<sup>9</sup> vermerkt er „Trotz K. Fischer“ (Nachlass 1887, KSA 12, 7[4], S. 262, vgl. GM II 15). In JGB 13 folgt er sichtlich dem von Fischer angegriffenen Trendelenburg, und dass er Trendelenburgs Schlüsselwort „Inconsequenz“ übernahm, spricht dafür, dass er auch bei ihm selbst nachgelesen hat. Weitere Zeugnisse sind uns dafür jedoch nicht bekannt. Trendelenburg — und darum ist man wohl bisher (unsres Wissens) nicht auf ihn gestoßen — spielt ansonsten keine bedeutende Rolle bei Nietzsche. Er kannte Trendelenburg wohl, erwähnt ihn im Nachlass von 1873 und 1874 drei Mal (KSA 7, 29[199], 30[16], 32[75]), allerdings nur beiläufig. Er scheint ihn auch nicht sehr geschätzt zu haben: „Die Philosophie rein zur Wissenschaft zu machen (wie Trendelenburg) heisst die Flinte in's Korn werfen.“ heißt es an der ersten Stelle, an der er ihn nennt (KSA 7, 29[199]).<sup>10</sup> Adolf Trendelenburg (1802-1872), der in Berlin die Professur für praktische Philosophie und Pädagogik bekleidet und großen Einfluss gewonnen hatte, von 1847 bis 1871 Sekretär der philosophisch-historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften war und über viele ihrerseits einflussreiche Schüler verfügte, war, als Nietzsche an den Aphorismen für *Jenseits von Gut und Böse* arbeitete, noch immer ein sehr bekannter Name.<sup>11</sup> Trendelenburg suchte in seinen *Logischen Untersuchungen* von 1840, die 1870 in 3., überarbeiteter Auflage erschienen, die zu seiner Zeit

---

sie überspringt.“ (Johann Gottlieb Fichte, *Zur theoretischen Philosophie I*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, in: *Sämtliche Werke*, Berlin 1845/46, Bd. 1, Nachdruck Berlin 1971, S. 101.) Fischer zitiert Fichtes Satz in der Ausgabe von 1865 nicht, sondern paraphrasiert ihn nur, wobei er einen leichten Seitenhieb gegen Fichte austeilte: „Hier bildet Fichte den Gegenfüßler Spinoza's, der jenen ewigen Zusammenhang der Dinge als moralische Weltordnung begreift und diesen seinen Gegensatz zu Spinoza selbst charakteristisch genug erklärte: es gebe nur zwei consequente Systeme, die Lehre Spinoza's und die seinige, und von diesen beiden Systemen sei jenes falsch und das seinige richtig.“ (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, S. 561 f.).

<sup>7</sup> Adolf Trendelenburg, *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*. Aus den Denkschriften der königl. Akademie der Wissenschaften. 1849, in: Ders., *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2. *Vermischte Abhandlungen*, Berlin 1855, S. 31-111. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, der S. 564-569 auf Trendelenburg eingeht, verweist S. 569 auf diesen Erscheinungsort. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf Trendelenburgs Abhandlung.

<sup>8</sup> Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, S. 566.

<sup>9</sup> Vgl. Montinari, *Chronik*, KSA 15, S. 164, und Nachlass 1887, KSA 12, 7[4], S. 262-264.

<sup>10</sup> Voraus geht allerdings eine Überlegung zur „Bedrängniss der Philosophie“, in der Nietzsche die „Anforderungen an den Philosophen“ „grösser als je“ ansetzt (KSA 7, 29[198]). Und diesen Anforderungen wurden nach Nietzsche bekanntlich nicht einmal Kant und Hegel gerecht (vgl. JGB 211).

<sup>11</sup> Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986, passim.

konkurrierenden Systeme zu typisieren und in materialistische und idealistische zu sortieren, um sie dann in einen 'idealen Realismus' in der Tradition von Platon und Aristoteles zu integrieren.<sup>12</sup> Der Spinozismus konnte dabei insofern Vorbild sein, als er Körper (Corpus) und Geist (Mens) als zwei Attribute derselben Substanz verstand. Aber eben weil Geist nach Trendelenburg nicht ohne Zwecke gedacht werden kann, lief der Spinozismus für ihn doch auf einen Materialismus hinaus. Er machte, so Fischer, „die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme“.<sup>13</sup>

Seine Argumentation in seiner Abhandlung *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* war folgende. Er fragte im Rahmen einer umfassenden Interpretation von Spinozas Philosophie, „welche Stellung jener fruchtbare Satz, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebe, zu dem Grundgedanken des Systems habe.“ (S. 80) Dieser Grundgedanke liege in der völligen Trennung der Attribute des Körpers oder der Ausdehnung und des Geistes oder des Denkens als unserer beider Sichtweisen auf die eine Substanz. „[I]n Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken und mit seiner ausdrücklichen Lehre“ umgehe Spinoza „auf jede Weise den Zweck.“ (S. 81) Wenn er daher den Beweis für den Satz der Selbsterhaltung „nur negativ“ (S. 82) führe, indem er festhalte, dass kein Ding sich selber zerstören könne, sondern es zur Zerstörung einer äußeren Ursache bedürfe,<sup>14</sup> so ist dies nach Trendelenburg zunächst konsequent, da der Selbsterhaltungstrieb bei Spinoza auch keinen andern Sinn haben könne als ebendiesen. Gleichwohl komme hier in Spinozas System fatalerweise ein teleologisches Moment hinein:

Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dass jedes Ding in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung. (S. 82 f.)

Der Beleg für diesen Fehltritt Spinozas zeige sich in der Definition der Tugend (virtus) und Macht (potentia) in Eth. IV, Def. 8, die Trendelenburg wie folgt übersetzt: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, inwiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur kann verstanden werden.“ (S. 83)<sup>15</sup> Sofern Spinoza hier und in Eth. IV, Prop. 37, Schol. 1 „etwas aus dem Theil als solchem, aus den Gesetzen der Natur des Menschen allein zu verstehen“ versuche, entstehe ein Widerspruch gegen sein eigentliches Bestreben, alles aus der Einen Substanz zu erklären (ebd.). Die Natur des Menschen hat dann doch eigene Zwecke, die sich nicht aus ihrer bloßen Determination verstehen oder gar ableiten lassen. Trendelenburg fasst seine Analyse und Kritik wie folgt zusammen:

---

12 Vgl. ebd., S.171-174.

13 Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, S. 564.

14 Vgl. Eth. III, Prop. IV.

15 Nietzsche notierte sich seinerseits die Stelle in Chur. Vgl. Nachlass 1887, KSA 12, 7[4], S. 261.

Wenn das Endliche determiniert und alle Determination Verneinung ist, so liegt dennoch in dem determinierten Wesen, wie es da erscheint, wo allein aus den Gesetzen der eigenen Natur Wirkungen sollen begriffen werden, etwas Positives, das über die bloße Schranke hinausgeht. Spinoza setzt hier, ohne abzuleiten. Es kommt auf den Grund der Unterscheidung an, der, wenn die wirkende Ursache nicht genügt, um die Tatsache des Organischen zu begreifen, auf einen die Determination bestimmenden Gedanken und damit auf jene Teleologie führen wird, welche der Grundgedanke des Spinoza nicht verträgt. Um die Lücke auszufüllen, muss man an dieser Stelle stillschweigend die Vorstellung des zweckbestimmten Lebens unterschieben. (S. 83 f.)

Selbsterhaltung im „individuellen Leben“ (S. 82), insbesondere im Menschlichen, könne, so Trendelenburg weiter, „ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden“ (S. 110), da sie sonst nichts weiter als „die *vis inertiae*“, „die Kraft der Trägheit“ sei (S. 82). Aber nur als eine solche negative „Kraft der Trägheit“, die sich nicht selbst zerstören kann, sei sie mit Spinozas System zu vereinbaren. Werde sie dagegen positiv als Streben nach Selbsterhaltung gefasst, sei sie auf ein Ziel, eben die Selbsterhaltung, ausgerichtet und also teleologisch. Weitere „Einwürfe“ Trendelenburgs können hier beiseite bleiben. Er schließt mit der „Inconsequenz“ Spinozas: „Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken misst.“ (S. 110)

Fischer wendete dagegen ein, Trendelenburg habe den „Grundgedanken“ Spinozas von vornherein „nicht richtig bestimmt“. Das Verhältnis der Attribute sei keineswegs der Grundgedanke, das Attribut nicht einmal „der Grundbegriff“, sondern eben „Gott oder die Substanz.“ Und weder „Teleologie und Materialismus“ noch „Gedanke“ und „Kraft“ müssten einander ausschließen: „Man kann der Materie selbst typische oder zweckthätige Kräfte inwohnen und also die Materie zweckthätig wirken lassen.“ Der Punkt Spinozas sei ja eben gewesen, dass auch das Denken Kraft sei, nur eben nicht identisch „mit der blinden, gedankenlosen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie der Ausdehnung“.<sup>16</sup> Bei Spinoza verhalte es sich vielmehr so:

Die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die Kraft der Materie erzeugt die Bewegung; aber keine der beiden Kräfte handelt nach Zwecken, sondern jede nach demselben Gesetz und derselben Ordnung wirkender Causalität. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza vollkommen eines in der Verneinung der Zwecke, vollkommen eines in der Bejahung der Causalität, derselben Causalität: darum erzeugen beide unabhängig von einander dieselbe Ordnung der Dinge.<sup>17</sup>

So stellt sich für Fischer die Frage nach einer Inkonsequenz in Spinozas Begriff der Selbsterhaltung gar nicht, und er gibt darum auf sie auch keine Antwort.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, S. 566-568.

<sup>17</sup> Ebd., S. 568.

<sup>18</sup> Die 2. Auflage von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* von 1865, die Nietzsche benutzte, hatte im Zug der Kontroverse über Spinoza mit Adolf Trendelenburg schon erhebliche Veränderungen erfahren, und was als wissenschaftliche Kritik begonnen hatte, sollte in späteren Jahren zur offenen Feindseligkeit ausufern (1856 hatte

---

Trendelenburg sich noch für die Habilitation Fischers eingesetzt; vgl. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, S. 261). Fischer hatte Trendelenburgs Spinoza-Aufsatz von 1849 schon in der 1. Auflage des ersten Bandes seiner *Geschichte der neuern Philosophie* von 1854 (Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 1: Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie, Mannheim 1854) kritisiert. Da war noch von einem „scharfsinnigen Vortrage“ Trendelenburgs und von einer „gelehrte[n] und einsichtsvolle[n] Schrift“ die Rede (Fischer 1854, S. 568, 572), der er freilich nicht voll zustimmen könne, und das Hauptargument war noch ein historisches: „Die logische Antithese, welche Trendelenburg in dem Gegensatz von Materialismus und Teleologie begreift, kann erst nach Spinoza auftreten [...]“ (ebd., S. 571) Trendelenburgs „Inconsequenz“-Vorwurf kommt noch nicht zur Sprache. Trendelenburg scheint auf diese Kritik Fischers an seinem Spinoza-Aufsatz auch nicht öffentlich reagiert zu haben. Dann freilich, in der 2. Aufl. seiner *Logischen Untersuchungen* von 1862, unterwarf er seinerseits Fischers systematisches Hauptwerk, sein *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (Stuttgart 1852), der systematischen Kritik (Leipzig 1862, Bd. 1, S. 121-129), und von da an eskalierte der Streit zwischen beiden (vgl. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, S. 261 f.). Nun erklärte Fischer in der 2. Aufl. seiner *Geschichte der neuern Philosophie* von 1865 Trendelenburgs Argumentation für „gescheitert“ (S. 569); er habe den Grundgedanken Spinozas von Anfang an systematisch verdreht. Daraufhin veröffentlichte Trendelenburg im dritten Band seiner *Historischen Beiträge* neben seinem Aufsatz „Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit“, der eine lang anhaltende Kant-Kontroverse auflöste, einen weiteren Aufsatz zu Spinoza mit dem Titel „Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza’s Werken und deren Ertrag für Spinoza’s Leben und Lehre“ (in: *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. 3: Vermischte Abhandlungen, Berlin 1867, S. 277-398). Wiewohl es hier weitgehend um Quellenforschung zu Spinoza ging, schaltete er einen langen Abschnitt (S. 361-376) zu Fischers Spinoza-Interpretation ein, indem er ihm seinerseits vorwarf, er habe, indem er die Attribute als „Kräfte“ verstanden habe, den Grundgedanken Spinozas missdeutet. Denn nach Spinoza seien Attribute „wie verschiedene Definitionen oder Ausdrücke Einer und derselben Sache“ (S. 368), die, anders als Kräfte, nicht aufeinander wirken könnten. Und so bringe Fischer selbst ungewollt wieder Zwecke ins Spiel. Denn: „So lange die Attribute Ausdehnung und Denken als ‚zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte‘ angeschauet werden, ist der Zweck im Grunde der Dinge denkbar [...]“ (S. 371) Dem mag man folgen oder nicht; Trendelenburg ging es hier sichtlich darum, nun auch bei Fischer einen Denkfehler zu finden. Damit endete die Spinoza-Kontroverse zwischen Fischer und Trendelenburg selbst. Fischers *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift* (1. u. 2. Aufl. Jena 1870) handelte nur noch von der Kant-, nicht mehr von der Spinoza-Frage, vor allem aber ging es nun um akademischen und persönlichen Streit; Fischer unterstellte Trendelenburg jetzt pauschal wissenschaftliche Inkompetenz. Dies erregte natürlich einiges Aufsehen, diverse Rezensionen und Stellungnahmen erschienen, vornehmlich in den von Julius Bergmann, einem Lotze- und Trendelenburg-Schüler, herausgegebenen *Philosophischen Monatsheften*, und hier von Trendelenburg-Verehrern. So verfasste Richard Quäbicker Rezensionen zu „Adolph Trendelenburg: Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig. Verlag von S. Hirzel 1869“ und „Anti-Trendelenburg. Eine Duplik von Kuno Fischer. Jena. Herman Dabis 1870“ (beide erschienen im 4. Band von 1869/70 der *Philosophischen Monatshefte*, S. 236-249 bzw. 408-413). In der ersten wurde Kuno Fischer in Sachen Spinoza „eine durchaus unglückliche Polemik gegen Trendelenburgs wahrhaft geniale, die innersten Denkmotive des Spinozischen Philosophirens mit unvergleichlicher und noch nicht dagewesener Klarheit blosslegende Abhandlung“ zugeschrieben. Auch der Trendelenburg-Schüler Andreas Ludwig Kym trat — in demselben Band der *Philosophischen Monatshefte* — in seinem Artikel „Trendelenburg’s logische Untersuchungen und ihre Gegner. Zweite Abhandlung. Kritik der Wissenschaftslehre Kuno Fischer’s“ (S. 434-483) erwartungsgemäß für seinen Lehrer ein, brachte jedoch nichts mehr zur Spinoza-Kontroverse, wiewohl er 1846 eine Dissertation über Spinoza vorgelegt hatte (Ludovicus Kym, *De iuris notione Spinozae. Dissertatio inauguralis philosophica*, Berolini 1846). Die spätere Nürnberger Dissertation des livländischen Pastors Reinhold Walter setzte sich zwar mit beiden Philosophen und ihrer Spinoza-Interpretation ausdrücklich auseinander, ohne dazu aber bemerkenswert Neues beizutragen (Reinhold Walter, *Ueber das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinoza’s mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei Kuno Fischer, Erdmann und Trendelenburg. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der hochlöblichen philosophischen Facultät der Universität Erlangen, Nürnberg 1871*). Hermann Cohen, der sich erneut mit der Fischer-Trendelenburg-Kontroverse befasste (und als Jude scharfer Spinoza-Gegner war), bezog sich nur noch auf den Streit um Kants Transzendente Ästhetik (Hermann Cohen, *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*, in: Ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Bd. 1, herausgegeben von Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin 1928, S. 229-275).

Für Nietzsche scheint in JGB 13 die „Inconsequenz Spinoza’s“ eher Nebensache zu sein, er fügt sie nur in Parenthese ein. Aber Nietzsches Parenthesen haben es oft in sich, und die scheinbare Nebensache ist für ihn immerhin eine der Ursachen für eine jahrhundertlange methodische Verfehlung der Naturwissenschaften und der Philosophie, deren Aufdeckung nun zu dem neuen, sparsameren Prinzip des Willens zur Macht führen und es plausibel machen soll. Wir können die Prinzipien der Selbsterhaltung und des Willens zur Macht selbst hier nicht in ihrem Verhältnis zueinander diskutieren,<sup>19</sup> sondern fragen abschließend lediglich, ob Trendelenburgs ‘Einwurf’, den Nietzsche offenbar vorbehaltlos übernimmt, ‘trotz K. Fischer’ berechtigt und ob er überhaupt entscheidbar ist und, wenn nicht, ob Nietzsche Spinoza nicht auch hier näher steht, als er zu vermuten oder vorzugeben scheint.<sup>20</sup>

Dazu typisieren wir nicht Spinozas ‘System’, um es dann in vorgegebene Gegensätze einzusortieren, sondern treten in dessen eigenen Kontext ein. Spinozas *Ethik* wird meist als Metaphysik gelesen. Sie ist jedoch als Ethik gedacht, und Ethik ist sie eben darin, dass sie irreführende teleologische Prinzipien überflüssig machen will.<sup>21</sup> Denn Denken in Zwecken ist nach Spinoza (Eth., Appendix zu Buch I) bloßes Wunschenken, mit dem jeder seinem Nutzen folgt und dabei doch nur, ohne sich dessen bewusst zu sein, von seinen Bedürfnissen geleitet ist.<sup>22</sup> Dies führe unvermeidlich zum Streit, bis dahin,

---

19 Vgl. die Diskussion bei Günter Abel, Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 367-384, und ders., Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin / New York 1984, 2. Aufl. 1998, S. 49-59. Abel zitiert JGB 13 zustimmend (“Gemessen an dem als ursprünglicher anzusetzenden Steigerungs- und Auslassungscharakter ist der Erhaltungsgedanke immer noch teleologisch.” (ebd., S. 52 f.)), geht aber nicht auf die Trendelenburg-Fischer-Kontroverse ein. Später heißt es dann vorsichtiger, “daß das bereits mit einer starken anti-teleologischen Kapazität ausgestattete neuzeitliche Erhaltungsprinzip seinerseits teleologisch zu werden droht [!], sobald es in den Bereich der Ethik ausgeweitet wird.” (ebd., S. 57).

20 Auch Martin Mulrow hat in seinem Art. Selbsterhaltung in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel / Darmstadt 1995, Sp. 393-406, hier 400, die These Nietzsches (bzw. Trendelenburgs, den er nicht anführt) von der Inkonsequenz Spinozas ohne weiteres akzeptiert. Kelly Lynch, „Die Inkonsequenz Spinozas“. Notes on Nietzsche and Spinoza. Short Commentary On Beyond Good And Evil, Chapter 1, # 13, in: De philosophia 3 (1982), S. 45-53, hier S. 51, geht so weit, Spinoza gegenüber Nietzsche und Darwin zu entschuldigen: „In fairness it must be admitted that Spinoza, having been acquainted neither with Nietzsche nor with Darwin and modern, at least nineteenth-century, biology, did not quite put the question this way“. Auch Lynch befasst sich nicht mit der Frage, welcher Quellen sich Nietzsche bedient haben könnte. Laurence Lampert, Nietzsche’s Task. An Interpretation of *Beyond Good and Evil*, New Haven / London 2001, S. 43-45, geht in seiner Interpretation von JGB 13 auf Nietzsches Vorwurf an Spinoza gar nicht ein. Thomas H. Brobjer, einer der besten Kenner von Nietzsches Quellen, berichtet in: Nietzsche’s Knowledge of Spinoza, in: Vesa Oittinen (Hg.), Spinoza in Nordic Countries, Helsinki 2004, S. 203-216, und ders., Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana / Chicago 2008, S. 77-82, ausführlich auch über die vielfachen Quellen von Nietzsche’s Spinoza-Kenntnis (über Spinoza hatte Nietzsche schon bei Karl Schaarschmidt im Sommersemester 1865 in Bonn gehört, auch Schopenhauer und Lange verwiesen auf Spinoza, Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, die er 1868 und 1873 durcharbeitete, und Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, die Nietzsche ebenfalls während dieser Zeit las, enthielten Kapitel zu Spinoza, und in der Folge begegnete Nietzsche Spinoza immer wieder, nicht nur bei Kuno Fischer), und bestreitet, dass Nietzsche je Spinoza selbst gelesen habe, auch nicht in Chur (vgl. dazu seine Quellenforschungen in Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 418-421, hier 421). Trendelenburg erwähnt auch er nicht.

21 Zur kurzen Gesamtinterpretation vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin / New York 2008, S. 65 f.

22 So las Spinoza auch Schopenhauer, der ihn allerdings für seine *konsequente* Zurückweisung jeder Teleologie scharf tadelte. Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Kap. 26 (“Zur Teleologie”), in:

dass jeder sich seinen eigenen Aberglauben ausdenke. Dem kann nach Spinoza das ‘geometrische’ Denken abhelfen, das als solches alle teleologischen Prinzipien ausschließt: befolge man konsequent seine andere Wahrheitsregel (*aliam veritatis normam*), so ermögliche dies, Schritt für Schritt die Gott-Natur in ihrer eigenen Notwendigkeit einzusehen, sie dabei lieben zu lernen und so freudig von allem Wunschdenken abzulassen. Da Gott keine Bedürfnisse habe, denke er auch nicht in Zwecken, und so könne auch die Natur keine Zwecke haben. Auch der *conatus in suo esse perseverandi*, den Spinoza dann im III. Buch der *Ethik* einführt, das vom Ursprung und der Natur der Affekte handelt, ist, das ist unumstritten, von ihm anti-teleologisch gedacht. Trendelenburg behauptet nur und wohl mit Recht, dass der *conatus*, als *positives* Prinzip gefasst, nach dem alles nach seiner Erhaltung *strebt*, also das *Ziel* seiner Erhaltung hat, teleologisch wird (vgl. *Eth.* III, Prop. VI). Doch Spinoza selbst fasst es eben nicht positiv, sondern führt es so ein, dass alles nur von einer äußeren Ursache zerstört werden könne (*Eth.* III, Prop. IV),<sup>23</sup> und erläutert dies so, dass es sich allem widersetze (*opponitur*), was sein Dasein aufheben könne (*Eth.* III, Prop. VI, Dem.). Das kann im Kontext nur so verstanden werden, dass alles sich insofern selbst erhält, als es sich dem widersetzt, von anderem zerstört zu werden.<sup>24</sup> Dies wiederum ist ein analytisch wahrer Satz, nach dem mit dem *conatus* über die Abwehr von Abträglichem hinaus kein *bestimmtes* Ziel verbunden, er also nicht teleologisch verstanden werden muss (wie Trendelenburg meinte). Auf die Selbsterhaltung angewendet, greift der Begriff des Teleologischen nicht mehr, unterscheidet er nichts mehr. Bestimmte Zwecke kann nur etwas haben oder nicht haben, das sich in irgendeiner Weise im Zusammenhang der Gott-Natur (aus welchen Gründen auch immer) selbst erhält, kurz: das seinerseits als etwas, nach Spinoza als Modus, identifizierbar ist. So kann man gar nicht sinnvoll unterscheiden, ob Selbsterhaltung ein teleologisches oder nicht-teleologisches Prinzip ist. Der Begriff des Teleologischen läuft hier leer.

Für uns identifizierbar sind nach Spinoza Modi im Wirkungszusammenhang (*connexio*)<sup>25</sup> der einen Gott-Natur. In diesem umfassenden und überkomplexen (und in diesem Sinn göttlichen) Wirkungszusammenhang erfährt jeder Modus alle übrigen durch die Affekte, die sie an oder in ihm auslösen. Ein Modus ist nicht mehr als eine identifizierbare Wirkungseinheit im für ihn wiederum unübersehbaren Wirkungszusammenhang von Affekten, und er besteht nur insofern und nur so lange, wie er sich in der Auseinandersetzung mit allen übrigen erhält, also nicht zerstört wird. Er hat insofern

---

Ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Arthur Hübscher, Leipzig 1938, S. 372-390, hier S. 388: “Ihm [Spinoza] war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die stärkste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem *est enim verum index sui et falsi* genügt habe. Spinoza nun aber wußte sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses Jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit Derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urtheilen zu müssen.” Nietzsche dürfte der Passus gut bekannt gewesen sein, zumal er einmal (1868) vorgehabt hatte, eine Dissertation “Zur Teleologie oder Zum Begriff des Organischen seit Kant” zu verfassen (vgl. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 3, München 1979, S. 368).

23 Vgl. schon Descartes, *Principia Philosophiae*, II, 37.

24 Das gilt, so Spinoza, *Eth.* III, Prop. IX, und *Eth.* IV, Prop. XXII, Cor., auch für die mens und ihre virtus.

25 Vgl. *Eth.* II, Prop. VII, und V, Prop. I, Demonstr.

auch kein Ziel, seine Selbsterhaltung ist sein bloßes (Noch-)Dasein. In der unentwegten Auseinandersetzung mit allen übrigen aber kann er auch nicht stets derselbe bleiben, sondern sein *conatus in suo esse perseverandi* wird stets zu einer Steigerung oder Schwächung seiner Handlungsfähigkeit oder Macht (*potentia*) führen.<sup>26</sup> Er kann nichts anderes als das, was Nietzsche in JGB 13 vom Lebendigen sagt: „seine Kraft auslassen“, und, wie Nietzsche dann in JGB 22 sagt, wie „jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz“ ziehen. Denn alles, auch das Denken, wird nach Spinoza durch Affekte, nicht durch Zwecke bewirkt; beim Handeln ist der Freiheitsspielraum eines Affekts gegenüber anderen Affekten erweitert, beim Leiden verringert (Eth. III, Def. II u. III), das erste wird mit dem Affekt der Freude (*laetitia*), das zweite mit dem Affekt der Trauer (*tristitia*) erfahren. Am meisten gesteigert aber wird die Handlungsfähigkeit durch das Denken, das die Ursachen hindernder Affekte durchschaut und sie so unwirksam macht. Dabei überwindet der ‘Selbsterhaltungstrieb’ (*appetitus*) das nur Triebhafte an ihm selbst, er wird zum Trieb der Überwindung seiner selbst, der Selbstüberwindung. Die effektivste Selbsterhaltung und Selbstüberwindung ist dann die der tiefsten und weitesten Einsicht in den Wirkungszusammenhang der Gott-Natur. Sie befreit dazu, ihn zu lieben, und diese Liebe ist, da jeder Modus dem Wirkungszusammenhang der Gott-Natur ja selbst angehört, die einsichtige Liebe der Gott-Natur zu sich selbst (*amor Dei intellectualis*; Eth. V, Prop. XV u. XXXV f.).

So, aus Spinozas eigenem Kontext verstanden, verschwindet die „Inconsequenz“, und zugleich rückt Spinozas Denken sehr nahe an Nietzsches Denken heran. Die *Modi* brauchen, scheint es, nur in Willen zur Macht und der *amor Dei intellectualis* in den *amor fati* übersetzt zu werden. Umgekehrt lässt sich die „Machterweiterung“, die Nietzsche so scharf von der „Selbsterhaltung“ trennen will (FW 349), auch bei ihm nicht wirklich von ihr trennen, — weil auch er von einem sich unentwegt umorganisierenden Wirkungszusammenhang von sich dabei ebenfalls unentwegt umorganisierenden Wirkungseinheiten ausgeht. So spricht er denn laufend von „Selbsterhaltung“ und „Selbsterhaltungstrieb“ und bestreitet zugleich, dass es einen solchen Trieb gibt,<sup>27</sup> sein Denken oszilliert in der Frage. Er entrinnt der Oszillation schließlich, indem er „Selbsterhaltung und Selbsterweiterung“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 19) bzw. die „tiefsten Erhaltungs- und Wachstums-Gesetze[]“ (AC 11) und „Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen“ (Nachlass 1886, KSA 12, 2[165], S. 149; Nachlass 1887, KSA 12, 9[38] u.ö.) miteinander koppelt. Auch sein Prinzip des Willens zur Macht ist, wie er sich später notiert, mit dem „Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ verknüpft (Nachlass 1887/88, KSA 13, 11[73]) und soll doch kein teleologisches Prinzip sein. Was trennt Nietzsche dann noch von Spinoza? Dessen Ausgang von der einen Substanz der Gott-Natur, die für jeden Modus und also für jeden von uns doch nur als

---

26 Im Nachlass 1888, KSA 13, 14[121], notierte Nietzsche: “Der Satz des Spinoza von der Selbsterhaltung müsste eigentlich der Veränderung einen Halt setzen: aber der Satz ist falsch, das Gegentheil ist wahr. Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...” Nicht der Satz Spinozas, sondern Nietzsches zu enge Deutung könnte falsch sein.

27 Vgl. (neben zahlreichen Notaten) im veröffentlichten Werk MA I 92, 102, 104 einerseits und FW 109 andererseits.

umfassender und überkomplexer Wirkungszusammenhang erfahren werden kann? Sein Pantheismus, der, wie Nietzsche in seinem Lenzer Heide-Entwurf gewahr wurde, doch auch einen „Glauben an die „ewige Wiederkunft““ zulassen könnte, oder seine „bejahende Stellung“, die Spinoza „mit seinem logischen Grundinstinkte“ gewann, was nach Nietzsche, wie nicht anders denkbar, „ein Einzel-Fall“ gewesen sei — so wie auch der Nietzsches einer sein könnte (Nachlass 1886/87, KSA 12, 5[71]7-8, S. 213 f.)? Und schließlich folgte, worauf Hans Blumenberg aufmerksam gemacht hat, auch Spinoza mit seinem *conatus in suo esse perseverandi* durchaus der „Methode“ der „Prinzipien-Sparsamkeit“: „Nietzsche konnte nicht sehen, daß für Spinoza gegen die scholastisch-cartesische *creatio continua* gerade dies [sc. der Selbsterhaltungstrieb] der Inbegriff von methodischer Ökonomie sein mußte, während er selbst darin einen Überschuß wahrnimmt, weil er glaubt, ein noch umfassenderes Prinzip gefunden zu haben.“<sup>28</sup> Nietzsche, der, um Spinoza von sich zu distanzieren, auch schon einmal zu einem wenig haltbaren Argument eines von ihm wenig geschätzten Autors griff, wurde gegenüber Spinoza, wenn man so will, selbst inkonsequent.<sup>29</sup>

---

28 Hans Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main 1996, S. 144-207, hier S. 199.

29 Zu JGB 13 finden sich in den nachgelassenen Notaten zwei Vorstufen, die erste vom Sommer-Herbst 1884 (KSA 11, 26[277], S. 222 f.), die zweite vom Herbst 1885-Herbst 1886 (KSA 12, 2[63], S. 89 / KGW IX 5, S. 151). (Montinari verzeichnet in seinem Kommentar beide Vorstufen nicht, kommentiert auch nicht JGB 13; das spätere Notat weist nach KGW IX 5, S. 151 keine — bei Nietzsche sonst üblichen — Korrekturen auf). In beiden ist Spinoza noch gar nicht erwähnt, in beiden auch nicht der "Wille zur Macht", in beiden aber erscheint das Wort "Consequenz" bzw. "Consequenzen" ("die Erhaltung ist nur eine Consequenz" / "die "Erhaltung" ist nur eine der Consequenzen davon"). So hat Nietzsche "Spinoza", "Wille zur Macht" erst zusammen nachgetragen und nun auch gleich "Consequenz" in eine "Inconsequenz Spinoza's" verwandelt. Spinoza hat danach lediglich die letzte Konsequenz noch nicht gezogen, die Konsequenz vom Ansatz eines durchgehenden Wirkungszusammenhangs von Affekten auf das einfache (freilich in sich komplexe) "Prinzip" des "Willens zur Macht" — unter Verzicht auf die in seinem System ohnehin fragwürdig gewordene Rede von Gott.