Spring 5-2010

Das ‚Problem der Wissenschaft‘ oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft

Babette Babich

Fordham University, babich@fordham.edu

Follow this and additional works at: https://fordham.bepress.com/phil_babich

Part of the [Continental Philosophy Commons](#), [History of Science, Technology, and Medicine Commons](#), and the [Philosophy of Science Commons](#)

Recommended Citation

Babich, Babette, "Das ‚Problem der Wissenschaft‘ oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft" (2010). *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. 32.
https://fordham.bepress.com/phil_babich/32

This Article is brought to you for free and open access by the Philosophy at DigitalResearch@Fordham. It has been accepted for inclusion in Articles and Chapters in Academic Book Collections by an authorized administrator of DigitalResearch@Fordham. For more information, please contact considine@fordham.edu.

Das „Problem der Wissenschaft“ oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft

Babette Babich

„ein Problem mit Hörnern...“

Im Folgenden möchte ich mich mit der Frage nach Nietzsches Wissenschaftsverständnis beschäftigen. Es gilt dabei im Voraus zu bemerken, dass die Art und Weise, wie Nietzsche die Wissenschaft auffasst, *als eine solche* dem philosophischen Diskurs, insbesondere der Wissenschaftstheorie, kaum fremder sein könnte, und zwar von der *Geburt der Tragödie* an, wo die Wissenschaft „als problematisch, als fragwürdig“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2) bezeichnet wird, d. h. als das zentrale Problem eines Buches, das Nietzsche selbst retrospektiv als von Grund auf „fragwürdig“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) betrachtet hat. In der modernen bzw. post-modernen und „globalisierten“ Welt der Gegenwart nimmt die Wissenschaft ungeachtet gewisser Ausnahmen¹ nicht nur unhinterfragt, sondern in wachsendem Maße den Platz der Philosophie ein, ein Wechselspiel insofern, als die etablierte Philosophie lange durch das besetzt war, was Richard Rorty „Physikneid“² nannte und als die „Sorge, auch ja ausreichend wissenschaftlich vorzugehen“³ charakterisierte.

Doch die meisten Forscher, ob nun Spezialisten oder nicht, sind relativ sicher, dass Nietzsche nur unzureichend „wissenschaftlich“ ist, und es ist in diesem Zusammenhang nicht ganz unerheblich, dass sein Philosophieren von Anfang an nicht als Philosophie im wahren Sinne betrachtet wurde.

- 1 Explizit kritische Auffassungen der Wissenschaft sind in der akademischen Philosophie selten; Autoren wie Th. W. Adorno oder Martin Heidegger, die sich hier erwähnen ließen, blieben einander fremd.
- 2 Richard Rorty, *A Tale of Two Disciplines*, in: *Callaloo*, 17/2, 1994, S. 575–585. Siehe weiter B. Babich, *Politik und die analytisch-kontinentale Trennung in der Philosophie: Zu Heideggers sprechender Sprache, Nietzsches lügender Wahrheit und der akademischen Philosophie*, in: „Eines Gottes Glück, voller Macht und Liebe“. Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger, Weimar 2009, S. 209–232.
- 3 Rorty, *A Tale of Two Disciplines*, S. 576.

Diese Grenzlage mag der Grund dafür sein, dass es an den Philosophischen Seminaren fast aller Universitäten in Deutschland und auch anderswo keine wirklichen Nietzscheforscher gibt.⁴ Wenn Nietzsche überhaupt auf der philosophischen Bühne erscheint, dann als ein „moralischer“, kultur-kritischer Denker oder mit Bezug auf seine Hinweise für die Ästhetik, vor allem die Literatur.

Bereits im Rückblick auf sein erstes Buch, bestimmt Nietzsche sein eigenes Vorhaben jedoch nicht als ein moralisches oder kulturelles, sondern als eine kritische Untersuchung der „Wissenschaft selbst, unsere[r] Wissenschaft“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1), wobei er unter „Wissenschaft“ die Wissenschaft als Ganze und nur in einer besonderen Hinsicht die Wissenschaftler der klassischen Philologien im Auge hat. „Ja“, so lautet seine Frage, „was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft? Wozu, schlimmer noch, woher – alle Wissenschaft?“ (Ebd.) Die Frage, die Nietzsche hier aufwirft, ist als die für ihn prototypische Frage nach der Genealogie populär geworden. Charakterisiert man sein Fragen jedoch in dieser Weise, tendiert man dazu, die kritische Schärfe seiner Überlegungen zu übergehen: Was genau ist die Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft und was ist es, was sie *für uns* nötig sein lässt?

Zugleich ist es aufschlussreich, dass Nietzsche diese Frage aufwirft, und ein nachdrücklich wissenschaftlicher und historischer Beweis seiner Zeit und seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit, wenn er dann in seinem *Antichrist* unter Berücksichtigung dieser Fragestellung hinterfragt, warum die moderne Wissenschaft so lange braucht, um sich innerhalb dieser Kritik zu etablieren.

Durch Erwägung der Frage nach Entstehung und Entwicklung der modernen Wissenschaftskultur von Beginn bis zum Ende seines arbeitsreichen Lebens,⁵ greift Nietzsche die progressiven Konventionen modernen

4 Selbstverständlich gibt es Ausnahmefälle, aber wie stets bestätigen die Ausnahmen die Regel. Im Falle Deutschlands macht es dieses Defizit schwierig, Studenten aus aller Welt, die sich, wie viele andere, mit Nietzsche befassen möchten, diesbezüglich Kollegen zu empfehlen. Eine vergleichbare Herausforderung bildet natürlich Heidegger.

5 Vgl. PHG 1, KSA 1, S. 804, 813; N 1876, KSA 8, 23 [8] usw. zusätzlich zu dem hier in Frage stehenden Abschnitt aus *Der Antichrist*, der mit der Klage beginnt: „Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst“ (AC 59). Der Mathematiker und Historiker Lucio Russo hat diese Perspektive kürzlich für eine moderne Aufmerksamkeit wiedergewonnen, wenn er auch sonst Nietzsches Reserviertheit gegen den Triumph der Alexandrinischen Kultur kaum teilt, und Nietzsche wiederum für seinen Teil die Kontinuität zu Platon und Aristoteles betont; vgl. Lucio Russo, *Die vergessene Revolution oder die Wiedergeburt des antiken Wissens*, übers. von Bärbel Deninger,

wissenschaftlichen Forschens sowie das Thema ihrer Ausweitung kritisch auf. So bemerkt er mit Bezug auf Wissenschaft und Technik im alten Griechenland, dass sich die Griechen, obgleich „alle wissenschaftlichen Methoden [...] bereits da“ (AC 59) waren, nichts aus dem von ihnen entwickelten Methodenspektrum und seinen theoretischen, mathematischen und – in einem für uns heute überraschenden Ausmaß – technologischen Raffinessen machten.⁶ Zur Veranschaulichung könnte man z. B. das in Nietzsches Todesjahr (1900) entdeckte „Radierwerk von Antikythera“ anführen.⁷

Nietzsche wirft also die Frage nach dem *Entstehen* der Wissenschaft als solcher auf. Und gerade die Griechen, Quelle von so vielem, was wir als den Kern westlicher Wissenschaftskultur betrachten, stellen in dieser Hinsicht ein Rätsel dar. Wessen bedurfte es zur Entfaltung der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft als solcher? Der Mathematik? Der Theorie? Der Technik? Wenn ja, so scheint Nietzsche hier zu argumentieren, haben in allen drei Fällen – Mathematik, Theorie, Technik – die Griechen lange vor Kopernikus, Kepler oder Galilei, lange vor Leibniz oder Newton, bereits jede Voraussetzung für die Entwicklung der Wissenschaft insoweit besessen, als sie über sämtliche technischen und methodologischen Voraussetzungen für die „Einheit der Wissenschaft“, also für „die Naturwissenschaft im Bunde mit Mathematik und Mechanik“ (AC 59) verfügten. Aus unserer kontemporären Perspektive betrachtet bedeutet das, die Griechen hätten bereits

Heidelberg 2005. Über griechische Wissenschaft in einem weiteren Sinne vgl. Arpad Szabó, *Das geozentrische Weltbild*, München 1992, Charles Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, Fritz Kraft, *Geschichte der Naturwissenschaft I. Die Begründung einer Geschichte der Wissenschaft von der Natur durch die Griechen* 1971 sowie Dirk Couprie, Robert Hahn u. Gerard Naddaf (Hg.), *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, Albany 2003.

6 Vgl., nicht mit Bezug auf Nietzsche, aber im Allgemeinen zu diesem Thema Aage Gerhardt Drachmann, *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity*, Madison 1963, John P. Oleson, (Hg.), *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*, New York 2008 und Russo, *Die vergessene Revolution*.

7 Zum Mechanismus von Antikythera siehe Derek de Solla Price, *An Ancient Greek Computer*, in: *Scientific American* (June 1959), S. 60–67, ders., *Gears From the Greeks: The Antikythera Mechanism – A Calendar Computer from ca. 80 B.C.*, New York 1975 sowie aktueller und populärer J. R. Minkel, *Unique Marvel of Ancient Greek Technology Gives Up New Secrets*, in: *Scientific American* (November 29, 2006) und Tony Freeth u. a., *Calendars with Olympiad display and eclipse prediction on the Antikythera Mechanism*, in: *Nature*, 454, 2008, S. 614–617.

„auf dem allerbesten Wege“ (ebd.) zu unserem modernen Wissenschaftsverständnis sein können. Längst aufgeschlossen für den „Thatsachen-Sinn“, hätte ihre empirische Sensibilität das Zeug dazu gehabt, in so etwas wie die *moderne* technologisierte Wissenschaft einzumünden. Und dies ist schon deshalb bemerkenswert, als sowohl die griechische als auch die römische Wissenschaft durch keine anti-empiristische oder klerikale Tradition unterdrückt wurden, sondern, so der Altphilologe Nietzsche, „bereits Jahrhunderte“ (ebd.) bestanden und eine Vielzahl von ‚Schulen‘ und ‚Traditionen‘ hervorgebracht hatten.⁸

Der Punkt, auf den Nietzsche hier aufmerksam machen möchte, liegt heutigen Überlegungen zur Wissenschaftsphilosophie der Griechen, die zur Unterstützung seiner Behauptungen herangezogen werden könnten, eher fern. Und hier, in seiner damals unveröffentlichten Schrift *Der Antichrist* (obgleich man ähnliche Überlegungen in seinem ganzen Werk findet), ist es bezeichnend, dass Nietzsche sogar weniger Quellenmaterial für seine Behauptungen heranzieht als in seiner früheren, veröffentlichten Diskussion zum Ursprung der Tragödie „aus dem Geiste der Musik“⁹. In diesem späteren Text soll die Behauptung nämlich als eine Herausforderung verstanden werden, und wenn Nietzsche seine Überlegung mit der Frage abschließt: „Versteht man das? Alles Wesentliche war gefunden, um an die Arbeit gehn zu können“ (AC 59),¹⁰ dann ist der Leser gut beraten, zur Kenntnis zu nehmen (was gar nicht so einfach ist in einem Text über den Antichrist), dass diese Herausforderung sich von seiner frühen Bezugnahme auf die Sokratische Erfindung der Vernunft und das, was er das *Alexandrinische* Zeitalter nennt, kaum entfernt hat. Ich werde unten auf einige Fragen im Einzelnen eingehen.

Warum Wissenschaft? Warum Vernunft und Rationalität? Warum technische Weiterentwicklung und was wir in unserer fortwährenden Missdeutung von Technologie als Wissenschaft die typischen Zeichen des technischen Fortschrittes nennen? Was in uns nötigt uns dazu, Wissenschaft und Rationalität, Logik und Wahrheit derart und zunehmend über alles zu feiern? Mit anderen Worten: Was ist der Unterschied zwischen dem, was Nietzsche „das tragische Wissen“ nennt und dem modernen, wissenschaftlichen Wissen? In demselben Sinne, in dem Nietzsche fragt: Was in

8 Siehe wieder Couprie/Hahn/Naddaf, Anaximander in Context sowie Russo, Die vergessene Revolution.

9 In einer kritischen Parallele beginnen wir erst heute, die wörtliche Bedeutung von Nietzsches Titelbehauptung im Hinblick auf die Tragödie zu entdecken.

10 Vgl. auch PHG 1, KSA 1, S. 804, 813; N 1876/1877, KSA 8, 23[8] usw.

uns *will* die Wahrheit, fragt er: Was in uns *braucht* die Wissenschaft? Man bemerke, dass Nietzsche sich nicht anmaßt, über den Wert von Wahrheit oder Wissenschaft generell zu urteilen; demzufolge unterstellt er auch nicht, dass sowohl Wahrheit als auch Wissenschaft erstrebenswert sind oder sein sollten. In seinem „Versuch einer Selbstkritik“ geht Nietzsche vielmehr einen Schritt weiter, wenn er suggeriert, dass Wahrheit Lüge ist (dass ihr Wert nicht das ist, was er vorgibt, zu sein) und zugleich hinsichtlich der Wissenschaft andeutet, dass sie – wider ihre viel gerühmte Neutralität – „moralisch gesprochen“ nicht mehr sein könnte als ein Stück „Feig- und Falschheit? Unmoralisch geredet, eine Schlaueit?“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1)

Nietzsche schließt diesen Rückblick – und es ist nicht unerheblich, dass er für den Rest seines Lebens mehr und mehr mit solchen Rückblicken befasst sein wird – mit der tanzenden, spöttischen Ironie Zarathustras, der seine Jünger ermuntert: „Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch, höher! Und vergesst mir auch die Beine nicht! Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer, und besser noch: ihr steht auch auf dem Kopf!“ (Za, Vom höheren Menschen 17) Nietzsches Zarathustra lädt uns zum Lachen ein, und wir lachen mit, aber wie die Herde zu Beginn seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* vergessen wir sofort wieder, worüber wir gelacht haben. Vor allem vergessen wir die ursprüngliche Frage von Nietzsches Buch, die lautet: Wie ist das Zusammenwirken von Apoll und Dionysos zu verstehen? Was hat diese Zweierheit mit „aesthetische[r] Wissenschaft“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) zu tun? Inwiefern ist die Tragödie die aus ihrer Vereinigung entsprungene Tochter? Und warum stirbt die Tragödie, so betrachtet „zugleich Antigone und Cassandra“ (GT 4, KSA 1, S. 42), durch ihre eigene Hand? Aber Nietzsche wiederholt seine Frage und bekräftigt seine Antwort in dieser Reprise (denn es gibt nichts Besseres als die Rückkehr zu einer These): „Worauf weist jene Synthesis von Gott und Bock im Satyr? Aus welchem Selbsterlebnis, auf welchen Drang hin musste sich der Grieche den dionysischen Schwärmer und Urmenschen als Satyr denken?“ Wie verbanden die Griechen Jugend und Kraft mit dem „Willen zum Tragischen“? (GT, Versuch einer Selbstkritik 4)

Voller Jugend, voller Härte und tragisch gestimmt – ist das also die Bedeutung von Nietzsches Unterscheidung zwischen dem „Pessimismus als Stärke“ und dem „Pessimismus als Niedergang“ (N 1887, KSA 12, 9[126])? Was bedeutet der „Wille zum Tragischen“? Was ist das Tragische überhaupt? Müssen wir auf Hölderlin zurückgreifen, den Nietzsche mindestens so oft zitiert wie Sophokles oder Schopenhauer, wenn er die Frage nach dem Tragischen aufwirft, die sich in die Sprache des Pessimismus als Stärke verwandelt? Und verlangt das nicht wiederum, Empedokles ins

Spiel zu bringen? Aber diese Frage ruft das Problem Schopenhauer in Erinnerung, das seinen eigenen epistemologischen Bruch impliziert; das Problem der tragischen Weisheit wird hier zum Problem des tragischen Wissens, d. h. zu einem Problem, das die auch Kant betreffende Frage nach dem philosophischen Nihilismus zur Voraussetzung hat.

Können wir das heutzutage verstehen, wir modernen Freidenker und Wissensverfolger? Denn zusammen mit dem Fragekomplex der *Geburt* oder des Ursprungs der Tragödie vergessen wir die Frage nach der Wissenschaft, die mit Hörnern versehene Frage nach der Wissenschaft, d. h. die Frage nach der Wissenschaft *als solcher* – und hier kann man sich wieder gut vorstellen, dass Nietzsche im Grunde fast ausschließlich mit sich selbst geredet hat.

Fest steht, dass bis heute relativ wenig Forscher die Frage nach Nietzsche und der Wissenschaft ernst genommen haben, und von den wenigen, die es taten, haben noch weniger es gewagt, die Wissenschaft selbst in Frage zu stellen – und nur dies, die Wissenschaft selbst als problematisch darzustellen, gilt für Nietzsche! Die Mehrzahl derer, die sich mit diesen oder verwandten Fragen beschäftigen, neigen dazu, Nietzsche zu verbessern bzw. zu korrigieren, indem sie die Frage aufwerfen, welche Art von Naturwissenschaft Nietzsche gemeint und rechtmäßig gekannt haben könnte, oder aber bzw. darüber hinaus verweisen sie auf seine Bewunderung der Wissenschaft.¹¹ Statt Nietzsches Kritik der Wissenschaft aufzugreifen, haben die meisten, die dieses Thema überhaupt behandelt haben, es für produktiver erachtet, Nietzsches *eigenes* Wissenschaftsverständnis zu kritisieren¹² oder – vor allem

11 Für zusätzliche Lesarten des Themas Nietzsche und die Wissenschaft vgl. Babette Babich u. Robert S. Cohen (Hg.), *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht 1999 I und II sowie Gregory Moore u. Thomas Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004. Das Thema zieht jedoch langsam mehr Interesse auf sich, wie die Beiträge der Ausgabe 2008 von *Estudios Nietzsche: Nietzsche y la Ciencia* zeigen (Luis E. de Santiago Guervós (Hg.), *Estudios Nietzsche: Nietzsche y la Ciencia* 8 [2008]) sowie der Kongress der UK Friedrich Nietzsche Society im September 2009 in Oxford, der, wenn auch sehr analytisch, zum Thema *Nietzsche and „Mind“* (was nicht unbedingt mit „Geist“ übersetzt werden sollte) tagte.

12 Vgl., um nur ein Beispiel zu nennen, Wolfgang Dreyer u. Wolf Weiss, Geschichten der Thermodynamik und obskure Anwendungen des zweiten Hauptsatzes, in: Weierstraß-Institut für Angewandte Analysis und Stochastik, 1997, Nr. 330; publiziert auch unter W. Dreyer, W. Müller und W. Weiss (Hg.), *Tales of Thermodynamics and Obscure Applications of the Second Law*, in: *Continuum Mechanics and Thermodynamics*, Volume 12, 2000, Number 3, S. 151–184, aber auch Friedrich Ulfers u. Mark Cohen, *Friedrich Nietzsche as Bridge from Nineteenth-Century Atomistic Science to Process Philosophy in Twentieth-Century Physics*,

in jüngster Zeit – es wegzuerklären, es aus der kritischen philosophischen Betrachtung zu eliminieren, indem sie Nietzsche mit der, die Geschichte der Wissenschaft implizierenden, Ideengeschichte in Verbindung brachten.¹³ Meine eigene Studie als eine differenziert ausformulierte Deutung Nietzsches von Heidegger her bildet offensichtlich eine Ausnahme von dieser Lesart, und ich darf wohl behaupten, dass ich Verbündete hier allein in Dominique Janicaud und Rainer Schürmann gefunden habe, und wenn wir die Frage nach der Wahrheit mit einbeziehen, vielleicht noch in Jean Granié.¹⁴

Anstelle der modernen Konstellation, die die Philosophie bestenfalls als Handlanger der Wissenschaft begreift, wirft Nietzsche die Frage nach der Wissenschaft als eine *philosophische* auf; ferner will er erhellen, inwiefern sie die Mittel der Kunst als einer selbstbewussten und unschuldigen Form der Täuschung gebraucht – ein Schachzug, der es ihm erlaubt, von der Wissenschaft als einer „Schlauheit“ zu sprechen.

Die Grundlage der Kunst ist für Nietzsche methodologisch insofern unverzichtbar, als „das Problem der Wissenschaft nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden [kann] –.“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2) Wie angedeutet, rückt Nietzsche die Wissenschaft in die Nähe der Kunst und unterscheidet beide allein durch die Begriffe des reflexiven Bewusstseins bzw. der Redlichkeit. Anders als bei Wissenschaft oder Religion, handelt es sich bei der Kunst um eine Täuschung mit ‚gutem Gewissen‘. Darüber hinaus entbehrt sie der Feindseligkeit gegen das Leben, die sowohl die Religion als

Literature, and Ethics, in: *West Virginia University Philological Papers* 49, 2002, S. 21–29 sowie Čapeks ältere Beiträge in: *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Princeton 1961 und Alwin Mittasch zur Chemie. Hinzufügen sollte man auch die derzeit expandierende Literatur zu Hausdorff und Nietzsche. Siehe dazu Erhard Schulz, *Felix Hausdorff and the Hausdorff Edition*, in: *Newsletter of the European Mathematical Society*, Issue 55, 2005, S. 23–25 sowie Werner Stegmaier, Ein Mathematiker in der Landschaft Zarathustras. Felix Hausdorff als Philosoph, in: *Nietzsche Studien* 31, 2002, S. 195–240.

13 Vgl. z. B. Robin Small, *Nietzsche in Context*, Aldershot 2001 sowie Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002.

14 Siehe Babette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany 1996 (- dt. Nietzsches wissenschaftstheoretische Betrachtungen. Die Wissenschaft illuminiert als Kunst und die Kunst als Leben, Zürich 2009). Zu Heideggers Deutung von Nietzsche und die Wissenschaft B. Babich, 'The Problem of Science' in Nietzsche and Heidegger, in: *Revista Portuguesa de la Filosofia* 63, 2007, S. 205–237. Andere Ausnahmen finden sich bei Alwin Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952 und, jüngeren Datums, Small, *Nietzsche in Context*.

auch die Wissenschaft auszeichnet, insofern „alles Leben auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivistischen und des Irrthums“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 5) beruht. Anders als es das Ideal wissenschaftlicher Wahrheit will, braucht das Leben „Illusionen“, d. h. „für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten“ (N 1872/1873, KSA 7, 19[43]).

Die Wahrheit ist, wie Nietzsche uns erinnert, nicht immer oder zwangsläufig ein Nutzen für das Leben, und manche Wahrheiten sind, wie es in dem Nachlassfragment *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* heißt, sogar gefährlich und dem Leben feindlich. An anderer Stelle macht er darauf aufmerksam, dass manche Wahrheit bitter, voller Hass oder abstoßend usw. ist (z. B. GM I, 1). Kurz, es ist nach Nietzsche „nicht möglich [...] mit der Wahrheit zu leben“ (N 1888, KSA 13, 16[40] 7). Daher brauchen wir die Kunst, und das bedeutet auch, dass wir der Wissenschaft als einer Kunst bedürfen, um nicht an der Wahrheit zugrunde zu gehen.¹⁵ Die Wissenschaft als eine Art „Notwehr“, wie Nietzsche sagt, „gegen – die Wahrheit“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) zu begreifen, stimmt auch mit seiner Definition der Wissenschaft als dem „jüngste[n] und vornehmste[n]“ (GM III, 23) asketischen Ideal am Ende von *Zur Genealogie der Moral* überein.

„Wozu – schlimmer noch, woher alle Wissenschaft?“

Was macht die Wissenschaft zur Wissenschaft? Im modernen Sinne des organisierten Wissens oder des mit der empirischen Welt, der Natur oder dem Sozialen befassten Lern- oder Forschungsprozesses, wird die Wissenschaft üblicherweise für ein methodisches Verfahren (im Sinne der quantifizierenden Analyse) gehalten. Eben dies charakterisiert die Wissenschaft als eine *Methode*, wie auch Nietzsche es vor Augen hatte: „auf der Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist“ (MA I, 635). Folglich bezieht er sich im Kontext seiner frühen Überlegungen zu seinem Erstlingswerk über die griechische Tragödie und Kunst, in dem er das Problem der Wissenschaft aufwirft, auf sie in diesem sehr weiten Sinne. Nietzsche beschwört hier den spezifisch *szientifischen* Charakter der Wissenschaft.

Seine Rede von Wissenschaft im Hinblick auf Ästhetik und Philologie in seinem ersten Buch über die Tragödie geht somit sowohl von der Anlage her wie auch tatsächlich über die „aesthetische Wissenschaft“ (ob mit Blick auf

15 „[W]ir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.“ (N 1888, KSA 13, 16[40] 6)

die klassische Literaturtheorie im Besonderen oder die Kunst im Allgemeinen) hinaus.¹⁶ Folglich spricht Nietzsche in seinem ersten Buch nicht nur über Logik und Vernunft, sondern auch über die Arbeitsweise von Maschinen, und dies nicht nur allegorisch und historisch, sondern, wo ersich auf die mechanisierte Lebensart der Moderne bezieht, in einem ebenso wörtlichen wie aktuellen Sinn. Wenn der frühe Nietzsche mit der Philologie als dem methodischen Instrumentarium einer ‚Wissenschaft‘ von der Ästhetik seinen Anfang nimmt, beschränkt er sich deshalb offenbar nicht auf die klassische Weise von Kritik, wie sie in seinen späten Texten vorherrscht, in denen er seine Beispiele ausdrücklich aus der Physik, der Chemie, der Biologie, der Psychologie der Wahrnehmung usw. nimmt.

Für Nietzsche stellt sich das Problem der Wissenschaft von Anfang an als ein Problem dar, das von den Grenzen der wissenschaftlichen Selbstbegründung herrührt. Weder Aristoteles noch Newton oder Kant (und noch weniger Gödel mit seinen Überlegungen zu den formalen Einschränkungen formal-systematischer Begriffsbildung) hätten mit der Sprache einer solchen Umgrenzung gerungen.¹⁷ Aber Nietzsche geht über die Frage des kritischen Fundaments und das Prinzip der Methode hinaus und erweitert seine Kritik über die eigene Disziplin hinaus konsequent zu einer an der Naturwissenschaft als solcher. Dabei ist es wichtig zu bemerken, dass die historischen Referenten der von Nietzsche kritisierten wissenschaftlichen Disziplinen nicht den heutigen entsprechen.¹⁸ So spricht er etwa von Psychologie (ich

16 Siehe B. Babich, „Une promesse de bonheur“ – Schönheit und Kultur, Weimar 2009, S. 7–43.

17 Dass diese Bemerkung sich gegen die politisch richtige Epistemologie richtet, liegt auf der Hand. Vgl. dazu den Schlussteil von B. Babich, *Early Continental Philosophy of Science: 1890–1930*, in: Keith Ansell-Pearson (Hg.), *The New Century Volume Three: History of Continental Philosophy*, Chesham, UK 2009 sowie im Allgemeinen und mit besonderem Bezug auf Thomas Kuhn, Ludwik Fleck und Paul Feyerabend und die Politik von Denkart: Babette Babich, *From Fleck's Denkstil to Kuhn's Paradigm: Conceptual Schemes and Incommensurability*, in: *International Studies in the Philosophy of Science*, 7 1/1 (2003), S. 75–92.

18 Vgl. zu Nietzsche und den wissenschaftlichen Einflüssen seiner Zeit (African Spir, Eugen Dühring, Gustav Teichmüller und Friedrich Lange, aber auch Ernst Haeckel, Richard Avenarius usw.) Small, *Nietzsche in Context*. Der Chemiker Alwin Mittasch bietet eine verständnisreiche Deutung von Nietzsches Verhältnis zur Naturwissenschaft in Alwin Mittasch, *Nietzsches Stellung zur Chemie*, Berlin 1944, ders., *Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 16, 1943 und ders., *Der Kraftbegriff bei Leibniz, Robert Mayer, Nietzsche*, in: *Proteus* 3, 1942, S. 139–161. Neben den Hinweisen in Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science* vgl. auch die umfangreiche (aber keineswegs erschöpfende)

erinnere an seine ambivalente Anspielung auf die ‚englischen Psychologen‘ und ihr mechanistisches Interesse am Altruismus zu Beginn der *Genealogie der Moral* und bezieht sich dabei offensichtlich immer wieder auf die Biologie oder Medizin usw.

Um Nietzsches Bezugnahme auf die „Psychologie“ – die englische oder welche auch immer, ganz offenbar bezieht er sich auf die Wissenschaft als solche – hier angemessen zu fassen, ist viel interpretatives Einfühlungsvermögen vonnöten. Im Grunde benötigt man die gesamten Mittel der hermeneutischen und phänomenologischen Tradition der Philosophie.¹⁹ Seinem Gebrauch des Wortes ‚Psychologie‘ kommt noch die Kognitionstheorie am nächsten, insofern er sich auf die Analyse des Bewusstseins sowohl von seinen organischen wie seinen überorganischen ‚psychologischen‘ Schichten her bezieht als auch im Sinne der gegenwärtigen Kulturtheorie. Auch der

philosophisch ausgerichtete Bibliographie zur Frage ‚Nietzsche und die Wissenschaft‘ in Babich u. Cohen (Hg.), *Nietzsche's Theories of Knowledge*, S. 341–358.

- 19 Zu einer Deutung der Verwirrungen, die eine einfache Übersetzung dieses Begriffes in seinem gegenwärtigen Gebrauch mit sich bringt, vgl. Robert C. Holub, *The Birth of Psychoanalysis from the Spirit of Enmity: Nietzsche, Rée and Psychology in the Nineteenth Century*, in: Jacob Golomb, Weaver Santaniello u. Ronald Lehrer (Hg.), *Nietzsche and Depth Psychology*, Albany 1999, S. 149–170. Insofern Holub auf einer präsentischen Definition von Naturwissenschaft beharrt, schließt er ihre Verwendung durch Nietzsche aus. Vgl. auch Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago 1994. Sowohl Holub als auch Parkes richten ihre Aufmerksamkeit bedauerlicherweise weniger darauf, was Nietzsche im Sinn gehabt haben könnte, wenn er sich selbst einen Psychologen nannte, als darauf, seine Rezeption dessen zu verfolgen, was Holub den „Kanon“ psychologischer Lehrbücher und die psychoanalytische Tradition nennt. Jenseits solcher Ideengeschichte sollten Leser, die der Frage nach der Psychologie nachgehen möchten, mit der Lektüre von Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Knowledge*, London 1995 beginnen und (im Geist der Kontextualisierung) mit einer Lektüre Ernst Machs und seiner „Psychologie der Forschung“ fortfahren. Hans Kleinpeter, *Der Phänomenalismus: Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*, Leipzig 1913 hebt S. 209 ff. die Verbindung zu Mach hervor, indem er ihm auf S. 239 seines 1912 entstandenen Essays zu Nietzsches Theorie des Wissens zitiert (Hans Kleinpeter, *Der Pragmatismus im Lichte der machsche Erkenntnislehre*, in: *Wissenschaftliche Rundschau* 2, 1912). Carl F. von Weizsäcker, *Nietzsche: Perceptions of Modernity*, in: Babich u. Cohen (Hg.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science II*, S. 221–240 betont, dass Mach Nietzsches radikalen Skeptizismus teilte, S. 227. Vgl. auch Renate Reschke, *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin 2000, S. 187 ff. und B. Babich, *Continental Philosophy of Science: Mach, Duhem, and Bachelard*, in: Richard Kearney (Hg.), *Routledge History of Philosophy*, Bd. VIII, London 2003. Neue Auflage, S. 175–221.

Begriff „Physiologie“ impliziert eine doppelte Herausforderung für den Interpreten. Wenn Nietzsche von der Physiologie des Menschen als der Basis für seine Bedürfnisse im Blick auf Ernährung und Klima spricht, scheint er seiner Zeit und ihren voreingenommenen Vorstellungen zu folgen; zugleich verlangt gerade sein Gebrauch dieser damals geläufigen Vorstellungen alle Sorgfalt einer gründlichen Lektüre.²⁰ Die Aufgabe einer historischen Herangehensweise ergibt sich aus unseren eigenen, allzu beharrlich der Gegenwart verpflichteten Begriffen, vor allem dann, wenn die Rede vom Körper zu der über das Geschlecht übergeht, wie es bei Nietzsche in solchen Zusammenhängen theoretisch wie affektiv schnell der Fall ist.²¹

Neben der Untersuchung der historischen Ideen als Geschichte wissenschaftlicher Begriffe und Konzepte ergeben sich auch Probleme aufgrund von Nietzsches Ansichten, die häufig verwirrend sind, was sich jedoch nur zum Teil auf seine Rhetorik zurückführen lässt. So irritieren bekanntlich seine Bemerkungen über Darwin die Kommentatoren; die einen halten ihn

- 20 Sehr generell zum Thema Leib Guido Rappe, *Nietzsche und der Leib. Aktuelle und historischen Perspektiven*, hg. von Renate Reschke u. a., *Nietzscheforschung*, Bd. 5/6, Berlin 2000, S. 135 ff. sowie Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975 und Stephan Grätzel, *Physiologie der Kunst. Eine Grundlegung der Vernunft des Leibes*, in: *Nietzsche-Studien* 13, 1984, S. 394–398. Zum Thema Bauch vgl. Michel Onfray, *Le ventre des philosophes*, Paris 1989. Heute, nach Foucault, ist es leichter vom Leib zu sprechen sowie nach Hadot vom Therapeutischen in und als Philosophie, und so werden wir allmählich auch wieder Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes* lesen können. Während ich früher das „Öko-Physiologische“ betont habe hinsichtlich des nicht wegzudenkenden Verhältnisses zwischen Leib und Umwelt bei Nietzsche, spricht Günter Abel, *Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib*, in: Mihailo Djurić (Hg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, S. 100–130 eher von Interpretation, vgl. auch Silvano Longo, *Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1987. Neben anderen Autoren, die (meist aus literarischer Perspektive) zu diesem merkwürdig schwierigen Thema geschrieben haben, vgl. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* sowie Marc A. Weiner, *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*, Lincoln, NE 1997, vgl. vor allem sein 5. Kapitel „Icons of Degeneration“ und den Abschnitt über Nietzsche, der überschrieben ist mit „Eyes of the Onanist or the Philosopher who Masturbated“.
- 21 Zu einer ausführlichen Diskussion mit weiteren Hinweisen B. Babich, *Nietzsche und Wagner: Sexualität*, übers. von Martin Suhr, in: H. J. Birx, N. Knoepffler u. S. L. Sorgner (Hg.), *Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2008, S. 323–341. Ich komme weiter unten auf meine Behauptung zurück, dass Nietzsche Sexualität als ein Mittel wissenschaftlicher Forschung betrachtete, vor allem in Bezug auf seine „eigene“ Wissenschaft, vgl. B. Babich, *Reading David B. Allison*, in: *New Nietzsche Studies*, Bd. 6, 2005, und 7, 2006, S. 241–254, S. 252.

daher für einen Darwinisten, die anderen für einen Anti-Darwinisten. Nietzsche selbst wies auf Darwin eher im Allgemeinen und als Vertreter wissenschaftlicher Modernität hin oder er beschimpfte ihn und nicht nur in scheinbar negativem Sinne. In einem mit „Anti-Darwin“ überschriebenen Abschnitt in der *Götzendämmerung* kann Nietzsche durchaus spötteln, dass die Idee des *survival of the fittest* es fertigbringe, den Geist vollständig außer Acht zu lassen (wobei die Klugheit evolutionär betrachtet jede Form der *fitness* übertrumpft, ohne deswegen weniger ‚dekadent‘ zu sein: „Darwin hat den Geist vergessen (– das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist. [...] Man muss Geist nötig haben, um Geist zu bekommen“ (GD, Streifzüge 14).²² Dementsprechend betrachtet Nietzsche Darwin zusammen mit John Stuart Mill und Herbert Spencer als respektables Mittelmaß (JGB 253). Auf diese Weise klärt er den soeben im Zusammenhang mit seinen Erkenntnissen genannten Punkt zur Überlegenheit der Sklavenmoral und der demnach unaufhaltsamen Wirkung eines Sklavenaufstands auf die Moral: „Nichts steht bis übermorgen, eine Art Mensch ausgenommen“, heißt es da voller Reue: „die unheilbar Mittelmässigen“ (JGB 262).²³ Worum es dabei geht, ist das falsche begriffliche Schlittern zwischen dem

22 Gegen einige andere Auffassungen reimt er auf präzise, provokative Weise: „An die deutschen Esel. Dieser braven Engländer / Mittelmäßige Verstand / Nehmt ihr als ‚Philosophie‘? / Darwin neben Goethe setzen / Heißt: die Majestät verletzen – / majestatem Genii! aller mittelmäßigen Geister // Erster – das sei ein Meister, / und vor ihm auf die Knie! / Höher ihn herauf zu setzen / Heißt – – –“ (N 1884, KSA 11, 28[45]); in der folgenden Notiz offeriert er eine weitere Variante (vgl. ebd., 28[46]).

23 Zu einer repräsentativen ‚pro-darwinistischen‘ Deutung von Nietzsches Denken vgl. Scott H. Podolsky u. Alfred I. Tauber, Nietzsche’s Conception of Health: The Idealization of Struggle, in: Babich u. Cohen, Nietzsche, Epistemology and Philosophy II, S. 299–311. Zu beachten ist auch Daniel Dennetts beiläufige Randbemerkung: „Nietzsche’s idea of a will to power is one of the stranger incarnations of sky hook hunger.“ Dennetts Bemerkung gehört in den Kontext seiner These von Nietzsches ‚evolutionärem Darwinismus‘, die erfolgreich an Nietzsche als eine Art Autorität appelliert, vgl. Daniel Dennett, Darwin’s Dangerous Idea, London 1996. Carl Friedrich von Weizsäcker weist auf Georg Picht’s Behauptung hin, dass Nietzsches Darwinismus bestenfalls ein Lamarckismus war, vgl. von Weizsäcker, in: Babich u. Cohen, Nietzsche, Epistemology and Philosophy II, S. 223. Vgl. auch Dieter Henke, Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung, in: Nietzsche-Studien 13, 1984, S. 189–210 sowie John Richardson, Nietzsche’s New Darwinism, Oxford 2004. Gegenwärtig wird dagegen Nietzsches Anti-Darwinismus hervorgehoben, vgl. Babich, Nietzsche’s Philosophy of Science, Kap. 5.

Gedanken der *fitness* und Selbsterhaltung und dem der Erhaltung der Gattung.

Was mich beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen am meisten überrascht ist, immer das Gegenteil vor Augen zu sehen von dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen will: die Selektion zu Gunsten der Stärkeren, Besser-Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegenteil greift sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der unter mittleren Typen. (N 1888, KSA 13, 14[123])

Wir haben schon bemerkt, dass das, was Nietzsche einen *Mangel an Wissenschaft* nennen würde, vor allem ein „Mangel an Philologie“ (JGB 47) ist, erweitert um Geschichte und, wie ich hinzufügen möchte, *Wissenschaftsgeschichte*. Unsere eigene historische Wissenschaftlichkeit oder Erfahrung in Bezug auf die Frage nach der Wissenschaft hat sich in der Zwischenzeit zweifellos verbessert, und wir wissen in der Folge neuester soziologischer und anthropologischer Studien bezüglich der Wissenschaft und ihren Technologien mehr als jede frühere Historikergeneration (einschließlich der Ideen- und Wissenschaftsgeschichtler).²⁴ Aber es ist ebenso klar, dass wir gerade erst am Anfang einer solchen Neubewertung eines alten und noch immer „anerkannten“ Blickes auf die Genese und Entfaltung der Wissenschaft stehen.²⁵ Jeder angemessenen Einschätzung des Themas ‚Nietzsche und die Wissenschaft‘ muss daher eine Erhellung der Zusammenhänge von Nietzsches eigener Zeit vorausgehen, und in Teilen ist diese Aufgabe durchaus im Gange. Aber die Dauerhaftigkeit der an die Whig-Partei erinnernden Auffassungen („Präsentismus“, d. h. die sog. ‚whiggische Geschichtsinterpretation‘, wobei, wie Ernst Mayr es beschreibt, „die neuere Geschichte als ein fortschreitendes Ausdehnen der Menschenrechte zu verstehen [ist], wobei gute, vorwärtsblickende Liberale sich in beständigem Kampf mit den rückwärtsblickenden Konservativen befanden“)²⁶ entspricht der außeror-

24 Vgl. Steven Shapin u. Simon Schaffer, Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life, Princeton 1985; Peter Dear, Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution, Chicago 1995 sowie Ludwik Fleck, The Genesis and Development of a Scientific Fact, übers. von F. Bradley u. T. Trenn, Chicago 1979/1935.

25 Vgl. Fleck, The Genesis and Development of a Scientific Fact und, allgemein, die Diskussion bei B. Babich, Early Continental Philosophy of Science: 1890–1930, in: Keith Ansell-Pearson (Hg.), The New Century Volume Three: History of Continental Philosophy, Chesham, UK 2010.

26 Ernst Mayr, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt: Vielfalt, Evolution und Vererbung, Frankfurt am Main 1982, S. 10. Butterfield war sehr wichtig nicht

deutlichen Schwierigkeit, herrschende oder moderne Werte infrage zu stellen. Dies zu tun jedoch betrachtete Nietzsche als für jede wissenschaftliche Forschung fundamental: uns selbst mitsamt unseren Annahmen und Überzeugungen infrage zu stellen. Eine solche kritische Selbstreflexion bildet die Essenz jeder Kritik, und zwar deshalb, weil wir als die Infragestellenden uns in der Reflexion selbst im Wege stehen. Wie die Kulturanthropologen, ob nun aus anderen Wissensdiskursen, wie Latour, Pickering usw.,²⁷ oder von anderen Gesellschaften, wie Geertz, Levi-Strauss usw. schmerzvoll gelernt haben (oder besser gesagt: noch immer im Begriff des Erlernens sind), kann man sich zwar bemühen, seinen Studien und Themen gegenüber Neutralität aufzubringen, aber dennoch immer wieder daran scheitern, diese auch zur Anwendung zu bringen.

Wie in allen anderen Dingen auch, existiert hier eine Kluft zwischen dem, was wir wissen, und dem, was wir tun. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Sache des Wissens, dem wir unser Handeln nicht anzupassen in der Lage sind. Zugleich wissen wir nicht, was wir zufällig, ungewollt und so unvermeidlich in unsere eigene Wissensanstrengung hineinschmuggeln, und zwar nicht nur in Bezug auf das, was sich außerhalb unserer selbst befindet, sondern (und das war Nietzsches eigentliche philosophische Einsicht) ebenso in die Wissensbemühung in Bezug auf uns selbst.

Wissenschaft „als problematisch, als fragwürdig“

In Bezug auf die Frage nach der Bedeutung der ‚Wissenschaft‘ für Nietzsche, bestand mein Anliegen bis jetzt darin, Nietzsches Kritik der Wissenschaft so zu erhellen, dass sich diese kritische Perspektive möglicherweise in die überlegene Position der philosophischen Disziplin der Wissenschaftstheorie

nur für Kuhn, wie viele Forscher es betonen, sondern auch für Feyerabend. Vgl. für einen allgemeinen Überblick Carlos Spoerhase, Anachronism und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaft: in Lutz Danneberg u. a. (Hg.), *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und Wissenschaften / Yearbook for the History of Literature, Humanities and Sciences* Berlin 2004, S. 169–240. Vgl. Herbert Butterfield, Die Gefahren der Geschichte, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 1, 1950, S. 525–539.

- 27 Ein Beispiel ist Bruno Latours beinahe widerrufartiges Buch *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, vgl. Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora: Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2006, 2. Aufl. [- engl. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, 1999].

überführen lässt. Mit Heidegger halte ich Nietzsches Verständnis (und seine Kritik) von Wissenschaft und Logik bzw. Wahrheit für essenziell philosophisch, und zwar eben aus dem Grund, weil Nietzsche, bevor er den Wert der Wissenschaft einfach für gegeben hält, die Frage nach der Wissenschaft als solcher aufwirft. Zusammengefasst stellt Nietzsches philosophische Kritik der wissenschaftlichen Vernunft die kritische *Rationalität* der Wissenschaft infrage. Auf diese Weise glaubt er die Frage nach der Wissenschaft eher als ein lebendiges und dynamisches denn als ein offensichtliches und lösbares Problem zu stellen.²⁸ Sein Projekt impliziert die Artikulation des Problems der Wissenschaft als solcher, was bedeutet, dass Nietzsche um die wesentliche Schwierigkeit einer Hinterfragung der Wissenschaft weiß.

Tatsächlich nämlich bildet die Wissenschaft als Autorität und als ‚Methode‘ die übliche Basis für die Mittel der Kritik oder kritischen Hinterfragung überhaupt. Aus dieser Einsicht heraus hält Nietzsche das Unterfangen, „das Problem der Wissenschaft selbst [...] als problematisch, als fragwürdig“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2) aufzuwerfen, für eine Aufgabe, die erst im Laufe der Zeit zu bewältigen ist, und nicht nur für einen geltend zu machenden Aspekt oder ein Rätsel, das seiner Lösung harret.

Ausgehend von einer so langfristigen Prognose des ‚Problems der Wissenschaft‘, nimmt Nietzsche zugleich in Anspruch, der *erste* zu sein, der die Frage nach der Fragwürdigkeit der Wissenschaft aufwirft. Wenn er gerne behauptet, er wolle noch über Descartes hinausgehen – „Es muß besser gezweifelt werden als Descartes!“ (N 1885, KSA 11, 40[25])²⁹ – und wenn er zweifellos kritischer als Kant war in der Suche nach dem entscheidenden Punkt, an dem das kritische Projekt gegen sich selber gewendet werden könnte, unterscheidet sich Nietzsche jedoch vom Projekt philosophischer Aufklärung im Allgemeinen dadurch, dass er seine *eigene* vorsätzlich provokative Aufklärung als ein Problem an der Grenze kritischer Reflexion nicht davon ausnimmt. Auf diese Weise unterstreicht er kontinuierlich die Wichtigkeit der Selbstkritik. Das heißt allerdings nicht, dass Nietzsche beansprucht, seine Selbstkritik jemals zu einem Ende zu bringen. Er überschreibt sein später verfasstes Vorwort zur zweiten Auflage der *Geburt der Tragödie* mit den Worten „Versuch einer Selbstkritik“, und wir tun gut

- 28 Für eine Diskussion mit weiteren Hinweisen vgl. B. Babich, *Continental Philosophy of Science*, in: Constantin Boundas (Hg.), *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, Edinburgh 2007, S. 545–558.

- 29 Nietzsche behauptet: „Es giebt keine unmittelbaren Gewißeheiten: cogito, ergo sum setzt voraus, daß man weiß, was ‚denken‘ ist und zweitens was ‚sein‘ ist [...]“ (N 1885, KSA 11, 40[24]) und hält fest: „Der Glaube an die unmittelbare Gewißeheit des Denkens ist ein Glaube mehr, und keine Gewißeheit!“ (ebd., 40[25])

darán, den provisorischen Charakter einer solchen Unternehmung zu betonen. Auf dieselbe Weise spricht Nietzsche davon, ein „Fragezeichen“ nach sich selbst und nicht nur nach den eigenen „Leibworten und Lieblingslehren“ (JGB 25) anzubringen, und rät seinen Lesern, [ihr solltet] lachen lernen“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 7), wobei er empfiehlt, so lange über sich selbst lachen zu lernen wie man lachen müsste, „um aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen“ (FW 1, KSA 3, S. 370). Zu kritisieren setzt stets bestimmte Annahmen voraus, weshalb es dem Kritisierenden nicht gestattet ist, sich selbst von der Kritik auszunehmen. Eine solche Exklusion, so wirft Nietzsche den Ansprüchen der Möchte-gerne-„freien Geister“ vor, ist ein bloßes Sich-verleitenlassen von Kritik.

Selbstkritik, Kritik eigener stillschweigender Voraussetzungen, muss ein ständiger Begleiter philosophischer Kritik sein, aber – und daran erinnert uns Nietzsche ebenso schnell – wo kann man sich um willen einer solchen Selbstkritik eigentlich positionieren? Indem er die Frage nach dem Subjekt aufwirft, indem er herausfordernd behauptet, es gebe niemanden, der denkt, wird der vom Cartesianismus bereitgestellte Archimedische Punkt eines denkenden Subjekts dort suspendiert, wo er auftaucht: im Nirgendwo, und das ist, gelinde gesagt, ein sehr fragwürdiger Grund. Das Resultat ist eben jenes Gefühl von Beschwingtheit, das Nietzsche als für die Moderne charakteristisch beschreibt, einer Ära ohne genau bestimmbares Oben und Unten (und das daran ausgerichtete Orientierungsvermögen), ohne Glauben an Gott, und zunehmend in Ermangelung jenes sicheren Grundes menschlicher Subjektivität als letzter Zuflucht. Daher legt Nietzsche uns nahe, das Projekt eines solchen ‚grundsätzlichen Misstrauens‘ auch dort zu verfolgen, wo es für eine Art allgemeiner Unbedarftheit erklärt wird.³⁰ Dieses *Misstrauen*, dieses radikale Hinterfragen ist der beste Rat, den Nietzsche uns

30 Das heißt Nietzsches „Blindheit zu zweien“ (MA I, Vorrede 1). Paul Ricœur hat Nietzsche sehr wirkungsvoll mit Marx und Freud zu einem Triumvirat zusammengestellt. Während er „Consciousness and the Unconscious“ schrieb, dachte er über das Wort ‚Verdacht‘ nach, indem er Nietzsche mit La Rochefoucauld verband (eine Verbindung, die wiederum Lacan für treffend hielt); siehe Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris 1965, S. 40–44. Vgl. auch Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, in: Martial Guerolt (Hg.), Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Paris 1967, S. 183–192. Indem er Nietzsche (zusammen mit Marx und Freud) einen „Meister des Verdachts“ nannte, übernahm Ricœur Nietzsches bereits eingebürgerten Aufruf zum „Verdacht“; Nietzsche hatte den Leser in einem spät geschriebenen Vorwort zu *Menschliches Allzumenschliches* erinnert: „Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt...“ (MA I, Vorrede 1). Ricœurs koordinierte Bezugnahme ist in der Zwischenzeit Standard geworden, vgl. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris 1991 [1977].

als Philosophen, als Argonauten der Gefahr zu geben vermag. Die Gefahr ist hier wesensmäßig insofern, als es sich bei dem Projekt des Misstrauens um einen ständigen Imperativ handelt und Kritik nicht ihre eigene Widerrufung impliziert: zu wissen, dass man nichts weiß, bedeutet nicht, dass dieses Nichtwissen zu einem Wissen über sich selbst wird. Sich des Zweifels bewusst zu sein, entbindet einen nicht von der Hinterfragung.

Wenn man sagen kann, dass der erkenntnistheoretische Kern der *Geburt der Tragödie* in dem tragischen Wissen besteht, dass sich die kritische Schlange als logisches Ouroboros des theoretischen Wissens unweigerlich selbst in den Schwanz beißt, deutet ein Argument in der *Götzendämmerung* auf die eher verzweifelte denn blinden Umstände dieser Errungenschaft hin. Mit dem Verlust der Wahrheit sind wir auf gleiche Weise verdammt dazu, auf die Rubrik der „scheinbaren“ Welt zu verzichten.³¹ Zugleich ist es, wie Nietzsche sagt, klar, dass die Einsicht in ihren illusorischen Charakter nichts an ihr ändert (N 1881, KSA 9, 11[162]). Er spricht vom „tragische[n] Problem Kants!“ (N 1872/1873, KSA 7, 19[104]; vgl. GT 15); und was er hier als den „tragischen Konflikt“ bezeichnet, ist die Einsicht, dass die menschliche Gemeinschaft und Kultur ohne Kunst, d. h. ohne die Lüge oder Illusion der Kunst, nicht leben kann. Dabei handelt es sich weniger um einen Kantianismus Nietzsches als vielmehr um seine Bereitschaft, die nihilistischen Konsequenzen der Einsichten Kants ans Licht zu bringen (vgl. SE 3) – eine Bereitschaft von nicht minderer Ernsthaftigkeit, wenn auch aus einer anderen Sensibilität hervorgegangen, als das Bemühen Jacobis und Kleists: „Wahrheit tötet – ja tötet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist)“ (N 1873, KSA 7, 29[7]).

Es handelt sich dabei um den tragischen Sackbahnhof der Wissenschaft oder des Wissens überhaupt. Der logische Entwurf sowohl der Wissenschaft als auch des tragischen Mythos geht dabei, zerstört von derselben Einsicht und ihren Konsequenzen (GT 15 und GT 18), unter.³² Die Schwachstelle ist

31 Reiner Schürmann nimmt diese Nietzscheanische Dynamik sowie seine frühere Einsicht in das Wesen des tragischen Wissens als Ausgangspunkt für sein posthum veröffentlichtes Buch *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin 1996. Eine Lektüre von Schürmanns Darstellung dieser Frage, zwischen Wittgenstein, Heidegger und Arendt, Augustin und vielleicht und vor allem: Meister Eckhart, ist zu empfehlen.

32 Das metaphorische Bild eines abgedrifteten Schiffes findet sich wieder in Neuraths analytischer Metapher des Planke für Planke vollzogenen Wiederaufbaus eines auf offener See sinkenden Schiffes und taucht wieder bei Blumenberg mit Bezug auf neue Welten in einem säkularen Sinne auf. Vgl. jedoch Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1998, S. 199 in

dabei die Frage nach der grundlegenden Transparenz; sie taucht erneut in dem auf, was Nietzsche später als die Grenze der subjektiven Selbsterkenntnis thematisiert. In diesem Sinne stellt das Problem des Subjekts das eigentliche Problem der Kritik dar, ganz so, wie Martin Heidegger und Hannah Arendt sowie Theodor Adorno und Herbert Marcuse die Frage aufgenommen haben. Das kritische Vorgehen, ja jedes kritische Projekt, untersteht unabweisbar der Verfälschung, eben deshalb, weil auch ein Organon der Reflexion nicht vollständig auf den Kopf gestellt werden kann.

Aufgrund der reflexiven Grenze einer jeden Form von Kritik, betont Nietzsche, dass „das Problem der Wissenschaft“ nicht aus sich selbst heraus, d. h. vom Boden der Wissenschaft selbst (GT, Versuch einer Selbstkritik 2) erkannt (konzipiert und durchdacht) werden kann. Wir sind dazu bestimmt (wir kennen die Antwort bereits!), das Licht der Kunst zu gebrauchen. Aber wie sieht das aus? Was erscheint in diesem Licht?

„Wissenschaft unter der Optik des Künstlers“: Epistemologische Richtigkeit und der Widerstand gegen Nietzsches Kritik als einer Anti-Wissenschaft

Wie wir es bereits als Nietzsches Ambition vernommen haben, bedeutet tiefer zu zweifeln als Descartes (N 1885, KSA 11, 40[23–26]), die fundamentale, das denkende Subjekt begründende Kraft des zweifelnden Subjekts infrage zu stellen. Nietzsche notiert: „– Descartes ist mir nicht radikal genug. Bei seinem Verlangen, Sicheres zu haben und ‚ich will nicht betrogen werden‘ thut es Noth zu fragen ‚warum nicht?‘“ (N 1885, KSA 11, 40[10])

Diese Kritik wurde für Heidegger richtungsweisend, und Hannah Arendt (wobei ich behaupte, dass es sich dabei mehr um eine für Heidegger bestimmte Anspielung handelt) weist auf die Stichhaltigkeit eben dieser Kritik hin, wo sie in ihren Notizen zu *Vita activa oder Vom tätigen Leben* Nietzsches Entdeckung zitiert, dass das Cartesische „*cogito ergo sum* einen logischen Fehler beinhaltet [...]. Es müsste heißen: *cogito, ergo cogitationes sunt*, und das geistige Bewusstsein, das im *cogito* ausgedrückt wird, beweist nicht, dass ich bin, sondern nur, dass das Bewusstsein ist.“³³

einem deutlicher in Nietzsches kritischem Sinne emphatischem erkenntnistheoretischem Zusammenhang.

33 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 367. Vgl. „Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes“: darauf läuft die argumentatio des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als

Als ein unaufhörliches Fragen oder, wie er sagen würde, als eine philosophische und wissenschaftliche Annäherung an das Problem der Wissenschaft, verfolgt Nietzsches grundsätzliche Infragestellung des theoretischen oder szientifischen Wissens das Kantische Unternehmen der Kritik in einem noch weitergehenden Sinne als Kant selbst. Nietzsche weigert sich, die Legitimität der synthetischen Urteile *a priori* als gegeben vorauszusetzen, und er weist nicht nur einige zurück, sondern alle (vgl. JGB 4). Streng genommen, so Nietzsche, sollten Urteile wie diese dem Menschen unmöglich sein: „wir haben kein Recht auf sie“, und daher sind es „in unserm Munde [...] lauter falsche Urtheile“ (JGB 4; vgl. JGB 11).

Obwohl auch Kant in seiner ersten Kritik fragt, wie die Urteile der Naturwissenschaften möglich sind, ist er doch weit entfernt davon, die Wissenschaft selbst infrage zu stellen. Und wenn selbst Kant nicht anders als vorsätzlich unkritisch im Hinblick auf die Wissenschaft sein kann, so sind wir heute, wie Nietzsche uns erinnert, in einem viel umfassenderen Sinne unkritisch. Wie bereits erwähnt, wird tatsächlich *jede Form der Kritik an der Wissenschaft* für anti-wissenschaftlich und damit anti-modern und damit irrational gehalten. Aus dieser Überzeugung erinnert die Autorität eines Physikers wie Alan Sokal (der zusammen mit Jean Bricmont die wissenschaftlichen Forderungen nach Dekonstruktion um willen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der belgisch-amerikanischen Wissenschaft ihrerseits de-konstruiert hat)³⁴, die er als ein Mann der Wissenschaft heraufbeschwört, an nichts so sehr wie an die Autorität eines Priesters zu Zeiten des religiösen Glaubens.³⁵ Aber in Bezug auf die gegenwärtige Wissenschaftsphilosophie

„wahr *a priori* ansetzen: – daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, ‚das denkt‘, ist aber einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Thun einen Thäter setzt. Kurz, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht – und nicht nur constatirt – ... Auf dem Wege des Cartesius kommt man nicht zu etwas absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens“ (N 1997, KSA 12, 10[158]; „sowohl das Thun als der Thäter sind fingirt“ (N 1887/1888, KSA 13, 11[113]; GMI 1, 13).

34 Für weitere Hinweise und eine kritische Beurteilung dieses ‚Schwindels‘ vgl. B. Babich, *The Hermeneutics of a Hoax*, in: *Common Knowledge* 6/2, 1997, S. 23–33, sowie in einem größeren Zusammenhang B. Babich, *Paradigms and Thoughtstyles: Incommensurability and its Cold War Discontents from Kuhn’s Harvard to Fleck’s Unsong Lvov*, in: *Social Epistemology* 17, 2003, S. 97–107.

35 Siehe MacIntyres Vorwort, in: Babich u. Cohen, *Nietzsche and the Sciences I*, x-xii, sowie George Levine, *What is Science Studies For and Who Cares?*, in: A. Ross (Hg.), *Science Wars*, Durham, NC 1996, S. 123–138. Nietzsche war einer der ersten, die dies kritisch ins Auge fassten, aber Auguste Comte nahm die Ähnlichkeit zum Anlass, eine positivistische „Religion“ zu verkündigen.

bedeutet das, dass die gesamte philosophische Rezeption von Sokals Schwindel (sowohl seines Artikels als auch seiner Selbstinterpretation dieses Beitrages) mit Kritik gezielt zurückhielt, und stattdessen den Versuch unternahm, sie zu erklären oder zu rechtfertigen.³⁶

Eine unweigerlich unkritische Verherrlichung der Wissenschaft (deren Werke durch die imposanten Leistungen des wissenschaftlich-technischen Konstruktionswesens in Gestalt von Straßen, Aquädukten und Brücken oder in den dampf- und ölbetriebenen Erfindungen aus Nietzsches Maschinenjahrhundert oder dem heutigen sogenannten Informationszeitalter veranschaulicht werden)³⁷ hat die intellektuelle Kultur nicht erst seit den Tagen Newtons, sondern schon seit Lukrez charakterisiert.

Es gibt tatsächlich Leute – mit Nietzsche an der Spitze, wenn er die bereits erwähnte Frage aufwirft, warum sich dies *so* lange hinzog –, die die Wissenschaft für die rechtmäßige Erbin von Platon Akademie halten und seine proto-cartesische Idealisierung der Geometrie eine *conditio sine qua non* für die Weisheit selbst.³⁸ Unter den Wissenschaftstheoretikern steht Paul Feyerabend, wenngleich er kein Advokat von Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Vernunft ist, allein da mit seinem Ruf nach radikaler Skepsis bezüglich der Ansprüche und Tätigkeiten der Wissenschaft: Ein im Namen der Wissenschaft selbst aufgerufener Skeptizismus, wie Nietzsche ihn bereits zuvor als radikales Hinterfragen eingefordert hatte.³⁹ Eben dies war das

36 Das ist zweifellos der Grund, dass kein Wissenschaftsphilosoph etwas für oder gegen Sokals populären anti-dekonstruktiven Schwindel bezüglich der kulturellen kritischen Leichtgläubigkeit und Schuldhaftigkeit zu sagen hat. Die meisten etablierten Philosophen und Wissenschaftshistoriker, wie etwa Gerald Holton oder auch Peter Caws, nickten einfach billigend und applaudierten zum Erfolg. Dieses Debakel einen ‚Wissenschaftskrieg‘ zu nennen (wie allgemein getan) ist keine kleine Dummheit, denn keine einzige Instanz (geschweige denn mehrere) einer solchen Schlacht käme jemals zustande. Sowohl die populären als auch die akademischen Medien bemühten sich dabei, die Seite des wissenschaftlichen Establishments zu repräsentieren, indem sie dieser Perspektive ausschließlich die freien Assoziationen und überbeanspruchten Absichten der Wissenschaftssoziologen und andere Formen der Kulturkritik entgegensetzten und eine philosophisch ausgerichtete Kritik und Debatte im Großen und Ganzen ausklammerten. Das weitgehende Schweigen anerkannter Wissenschaftsphilosophen ist demnach eines, das auf eindruckliche Weise sein volles Einverständnis kundtut.

37 Zu beachten ist, dass diese Hinweise nicht die *theoretischen* Leistungen der Wissenschaft auflisten, sondern Errungenschaften moderner Technik.

38 Siehe David Lachterman, *The Ethics of Geometry*, London 1993.

39 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, London 1987. Feyerabend bestätigt, dass er Nietzsche gelesen hat, behauptet jedoch, er sei ihm unsympathisch. (Persönliche Briefe an die Verfasserin.)

Problem der Wissenschaft, wie es Nietzsche, der behauptete, dass das Erkennungszeichen des 19. Jahrhunderts weniger der Sieg der Wissenschaft als vielmehr der Sieg der Methode über die Wissenschaft (N 1888, KSA 13, 15[51]) war, beschäftigt hatte. Der behauptete Sieg der Methode über die Wissenschaft stellt die Methode *per se* infrage; Nietzsches kritisches Vorhaben dagegen (noch einmal: radikaler als Descartes, kritischer als Kant) sucht die Frage nach der Möglichkeit *sämtlichen* Wissens philosophischer (epistemischer) Begründungen der Wissenschaft (als Kunst) im Lichte dessen aufzuwerfen, was er Kunst nennt.

Als Kunst aufgefasst, stellt sich die Wissenschaft als eine Art von *techné* heraus (Heideggers kritische Philosophie der Technik verwendet eine ähnlich aufschlussreiche Syntaxanalyse moderner Wissenschaft und Technik). Die Wissenschaft stellt als eine solche künstlerische Praxis ein Mittel dar zur Konstruktion dessen, was für wissenschaftlich und damit für wahr gehalten werden *soll*. Sie richtet sich gegen die Physiker, die davon sprechen, die spezifische „Gesetzmäßigkeit der Natur“ zu entschlüsseln – als würde die ‚Natur‘ im Bild idealer Demokratie irgendwelchen ‚Gesetzen‘ folgen, wie Nietzsche protestiert, wobei er als ‚ein alter Philologe‘ spricht und damit solches Reden wie nebenbei korrigiert. Naturgesetze sind streng genommen, so der fundamentale Kritikpunkt Nietzsches, nur auf Kosten einer unvermeidlichen und wirksamen Äquivokation mit Sozial- oder Menschengesetzen gleichzusetzen; doch wir neigen ständig zu diesem Fehlschluss: „Überall Gleichheit vor dem Gesetz, – die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir“ (JGB 22). Für Nietzsche besteht die *Idee* einer solchen Gesetzmäßigkeit „nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten ‚Philologie‘, – sie ist kein Thatbestand, kein ‚Text‘“ (ebd.).

Als eine Kunst oder *techné*/Technik ist die Wissenschaft ein Instrument zur Herstellung dessen, was als *wissenschaftliche* Wahrheit gelten kann. Daher plädiert Nietzsche im dritten Buch (und nicht nur hier) von *Zur Genealogie der Moral* für einen Vergleich zwischen den asketischen Praktiken und Idealen der religiösen und denen der wissenschaftlichen Weltentwürfe. Das asketische Streben nach Wahrheit beschreibt Nietzsche als verfremdend und äußerlich. Denn statt von einer einfachen Wahrnehmung – eine solche ist für Nietzsche höchstens das idealistische Hirngespinnst eines Sehens und Sagens der Wahrheit – hängt der Drang nach Wissen von der menschlichen oder anthropomorphistischen Richtung des ego-logozentrischen Umgangs mit der Welt ab: „Zuletzt“, schreibt er, ist „jedes Naturgesetz [...] eine Summe von anthropomorphischen Relationen“, und fährt fort zu betonen: „Besonders die Zahl“ (N 1872/1873, KSA 7, 19[237]), als wollte er das moderne wissenschaftliche Ideal quantifizierender Objektivität herausfor-

dern. Dies können wir als Nietzsches Protagoreisches Prinzip *qua* Prokrustesprinzip von Delphi betrachten: „Der *Mensch* als Maaß der Dinge ist ebenfalls der Gedanke der Wissenschaft“ (ebd., vgl. JGB 3). Oder, wie er es an anderer Stelle fasst: „Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische zu verstehen: noch richtiger, auf den ungeheuersten Umwegen immer zum Menschen zurückzukommen.“ (N 1872/1873, KSA 7, 19[91])

Nietzsches Überlegungen zu Wahrheit und Lüge kehren immer wieder zum Problem der Logik als Folge von Sokrates' Umwertung der Philosophie zurück, da mit Sokrates das Ideal der Wahrheit und „die Wahrhaftigkeit in den Besitz der Logik“ gerieten (N 1872/1873, KSA 7, 19[216]). Wenn wir zu Aristoteles weitergehen, findet die Herausforderung der „unendliche[n] Schwierigkeit des richtigen Rubrizirens“ (ebd.) ihre Lösung im Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, insofern Aristoteles dieses erste Prinzip ganz abgesehen von jeder Notwendigkeit (oder besser: Möglichkeit) seiner Demonstration als eine grundsätzliche Voraussetzung herausstellt (Met. 1005b 15–25). Dasselbe Prinzip legt die Bedingungen fest für das, was Nietzsche den Konflikt zwischen Kunst und Wissen nennt. Folglich endet die Auflistung philosophischer Schlüsselbegriffe der alten Griechen in Nietzsches frühem Nachlass mit einem lateinischen Wort, das in seiner scholastischen Ausblühung zu einem vorherrschenden Instrument der Philosophie aufgestiegen ist: ‚quidquid est est: quidquid non est, non est‘ (N 1873, KSA 7, 26[1]).

Der Ausgang dieses Identitätskonfliktes war dabei von Anfang an entschieden.⁴⁰ Es gibt keine artikulierbare oder logische Basis für den Streit zwischen irrationalen und rationalen oder logischen (d. h. *rationalen*) Gründen. Aus dem gleichen Grund gibt es keinen Disput (keine *ratio*; keine Analogie oder keinen Vergleich) zwischen der (irrationalen) Kunst und dem Wissen oder der Wissenschaft. Die üblichen Wissenschaftsphilosophen zusammen mit einer überwältigenden Mehrheit von Forschern aus anderen Disziplinen einschließlich der Naturwissenschaftler vernehmen die Behauptungen Nietzsches bezüglich der Wissenschaft lediglich als wirren Eindruck dessen, was sie gelegentlich, fasziniert genug, als das ‚Dionysische‘

40 Die Logizität von Philosophie und Wissenschaft wurde traditionell als ein (eristischer) Kampf betrachtet, bei dem das beste Argument gewinnt und die ‚verlierenden‘ Behauptungen als irrational oder irrelevant konsequent zum Schweigen gebracht wurden. Die Standards für diesen Wettkampf werden durch die Logik bestimmt. Daher musste auch der Streit, den Nietzsche zwischen Kunst und Wissen entzündete, zu den Bedingungen eines solchen logischen Gefechtes ausgetragen werden.

(das *per definitionem* oder aber notgedrungen irrational ist) zu charakterisieren pflegen.⁴¹ Diese Dementierung ist nicht das Ergebnis philosophischer Reflexion und wissenschaftlicher Argumente, sondern eine, um Nietzsches Wort zu gebrauchen, bereits im Voraus bestehende ‚Überzeugung‘. Die Wissenschaftsphilosophen nehmen es schlicht als gegeben hin, dass die Naturwissenschaftler genau wissen, *was* sie tun, dass sie wissen, *was Wissenschaft ist*, und dass es der Gegenstand bzw. das Ziel der Wissenschaft ist, die reine und einfache Wahrheit ans Licht zu bringen.

Neuere Arbeiten innerhalb der Geschichte und Soziologie der Wissenschaften unterstützen den *Geist* von Nietzsches Fragen, insofern sie die Bedingungen wissenschaftlicher Urteile und Forschung betrachten; aber, und wie oben angedeutet werde ich zu diesem Punkt am Schluss zurückkommen, Wissenschaftsgeschichte und -soziologie dieser Art macht um den Sinn dieser Fragestellung ziemlich eindeutig einen großen Bogen.⁴² Naturwissenschaftler, Wissenschaftsphilosophen wie Nietzsche sie unterstützt hätte, wären ebenso gut Philosophen der Zukunft wie ‚Wissenschaftler‘ der Zukunft (in demselben strengen und zwingenden Sinne wie Nietzsche ein Wissenschaftler war). Und nur als Wissenschaftler könnten sie Philosophen ‚der Gefahr‘ sein, fähig nicht allein zu Gedankenexperimenten, sondern voller Wagemut für die Möglichkeit, dass die Wahrheit selbst sich als weniger wert denn der Irrtum erweisen könnte, und, was vielleicht von noch größerer hermeneutischer Bedeutung ist, dass die Wahrheit möglicherweise einer komplexen Aufmerksamkeit für ihre jeweiligen Umstände und ihren Kontext bedarf, und dass man sich als Forscher einer solchen wissenschaftlichen Untersuchung willig zeigt, sich selber einer ähnlich radikalen – und immer neuen – Selbstkritik zu unterwerfen.

41 Der Wissenschaftshistoriker Gerald Holton unterscheidet demzufolge (auf Albert Szent-Gyorgyis Vergleich zwischen sich und Einstein anspielend) zwischen apollinischen und dionysischen Tendenzen in der Geschichte und Philosophie der Wissenschaft. Siehe Gerald Holton, *The Scientific Imagination: Case Studies*, Cambridge 1978, S. 87–110.

42 Soziologische Studien zur Wissenschaft, verbunden mit der früher zitierten jüngeren Wissenschaftsgeschichte, machen hier zwar einen konzeptionellen Unterschied, aber nicht radikal genug, so dass man schlicht voraussetzen darf, was Nietzsche als die Frage nach dem Problem der Wissenschaft als solcher aufwarf. Für ein Resümee und Ausblick bezüglich der Relevanz solcher soziologischen Studien siehe Rom Harré, *The Philosophies of Science*, Oxford 1972, S. 219–229 sowie John Ziman, *No Man Is An Island*, in: B. Babich (Hg.), *Hermeneutic Philosophy of Science*, Van Gogh's Eyes and God, Dordrecht 2002, S. 203–217.

Alexandrinische Kultur und Wissenschaft: Göttliche Maschinen

Nietzsche hat sich mit der Wissenschaft von Anfang an befasst. Folglich stellt seine Schrift über die Tragödie allenthalben eine Parallele dar zwischen „jene[m] zuerst in der Person des Sokrates an's Licht gekommenen Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens“ (GT 17, KSA 1, S. 111) – das heißt, wie er es mit anderen, heute vertrauteren Begriffen ausdrückt: zwischen dem „Geist der Wissenschaft“ (ebd.) – und dem „Geiste der Musik“.⁴³

Mit dem „Rüstzeug der Wissenschaft selbst“ umreißt die Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, wie Nietzsche Kant hier liest, im Grunde „die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt“, um schließlich „den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entschieden zu leugnen“ (GT 18, KSA 1, S. 118). Auf diese Weise, so Nietzsche, bedeutet Kants philosophisches Erbe die *logische* Destruktion der „zufriedne[n] Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik, durch den Nachweis ihrer Grenzen“ (GT 19, KSA 1, S. 128).

Im Zentrum von Kants kritischer Philosophie entdeckt Nietzsche das, was er die „Sokratische“ oder auch Alexandrinische Kultur des Wissens nennt. Mit Nietzsches Begrifflichkeit aus der *Genealogie der Moral*, ist die Alexandrinische Kultur der Höhepunkt der in der Sklaven-Moral ausgedrückten optimistischen Gutgläubigkeit, die auch die wissenschaftliche, speziell die wissenschaftlich-technische Kultur charakterisiert.

Um diese optimistische Wissenskultur mit Leben zu erfüllen, stellt sich die Wissenschaft nicht einfach als grenzenloser Wissensdrang dar, sondern vielmehr als die idealisierte Form dessen, was Nietzsche einen „unumschränkt sich wählende[n] Optimismus“ (GT 18, KSA 1, S. 117) nennt.⁴⁴ Das Ideal bzw. die phantastische Vorstellung einer durch Wissenschaft verwirklichten unbeschränkten Macht beschreibt die moderne Kultur auf der tausendjährigen Basis des „Glauben[s] an das Erdenglück Aller“ (ebd.) und bietet so eine erste Genealogie der modernen technologischen und *verbraucherorientierten* „Forderung eines solchen alexandrischen Erden-

glücks“, die ihren zeitgemäßen Ausdruck noch immer in der „Beschwörung eines Euripideischen deus ex machina“ (ebd.) findet.

Heute fährt man fort, die Maschine als einen mechanistischen Ersatz für das Göttliche zu begreifen, eine Substitution, die Jean-Paul Sartre an der Seite von Heidegger und Jacques Ellul als ein „den Menschen an die Stelle Gottes setzen“ beschrieben hat. Im Zusammenhang seines ersten Buches beschwört Nietzsche die mechanischen Tricks zur Herstellung einer maschinellen Gottheit. Dieser „Mechanismus“ ist der Zusammenhang der Idee einer „irdischen Consonanz“ (GT 17, KSA 1, S. 115), die an die Stelle des metaphysischen Trostes der vergangenen Generationen, sei es dem der Antike, sei es dem des mehr kirchlichen mittelalterlichen Europa, tritt. In diesem Sinne ist der mechanische Gott der Gott der modernen Wissenschaft, der technologisierten Welt des 19. ebenso wie des 20. und auch noch des 21. Jahrhunderts.⁴⁵

Folglich taucht das Bild von Nietzsches „Gott der Maschinen und Schmelztiegel“, das in der *Geburt der Tragödie* verwendet wird, nicht nur in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* wieder auf, sondern wird im Dritten Buch der *Genealogie der Moral* zu seinem Höhepunkt getrieben, wo Nietzsche das Ganze unserer modernen „Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit“ (GM III, 9, KSA 5, S. 357) verurteilt. Dieselbe mechanistische und maschinentechnische Gesinnung durchdringt unsere wissenschaftliche Haltung uns selbst gegenüber: wir „schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“, so Nietzsche, und „[h]interdrein heilen wir uns selber [...] wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts Anderes sei, als Nüsseknacken“ (ibid.). Durchdachter, ironischer beschwört Nietzsche „die machinale Thätigkeit“ (GM III, 18, KSA 5, S. 382) als das bevorzugte moderne Mittel, das Empfindungsvermögen zu betäuben: „man nennt heute diese Thatsache, etwas unehrlich, ‚den Segen der Arbeit‘“ (ebd.). Das Mechanische kann durchaus als eine Weise der Narkotisierung wirken, denn, wie Nietzsche beobachtet, „sie ist eng, diese Kammer des menschlichen Bewusstseins!“ (Ebd.) Die heutige vernetzte und mediatisierte Welt

43 Siehe B. Babich, Wort und Musik in der antiken Tragödie. Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft*, übers. von Harald Seubert u. Heidi Byrnes in Zusammenarbeit mit der Autorin, in: Nietzsche-Studien 37, 2008, S. 230–257.

44 Ich verbinde diesen Punkt mit den zentralen Aspekten von Heideggers *Einführung in die Metaphysik* und seinen *Beiträgen zur Philosophie* in B. Babich, Heidegger's Will to Power, special issue on Nietzsche, in: Journal of the British Society for Phenomenology, 38/1, 2007, S. 37–60.

45 Fritz Langs Moloch-Maschine in seinem Film *Metropolis* von 1927 zeigt uns, wie ein solcher religiöser Kult der Maschine aussehen könnte. Siehe dazu Lynn White, *Medieval Religion and Technology*, Berkeley 1968 und David Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York 1997 sowie Ivan Illich u. Ylva Eriksson, *Selbstbegrenzung: Eine politische Kritik der Technik*, München 1998.

(Internet, Mobiltelefone usw.) hat die Metaphorizität von Nietzsches Anrufung einer solchen Beschwörung gottgleicher Vorzüge der Maschine transformiert; sie schiene unter der Voraussetzung perfekt, dass wir die Frage nach der „Realität“ überhaupt beiseite lassen (wie wir es tatsächlich tun). Ich spreche hier natürlich vom Internet: dem realen und zugleich virtuellen Raum, der das moderne Leben so sehr beschäftigt, dem *gaming*-Leben ebenso wie dem Leben als andere Identität, aber auch der alltäglichen Kommunikation, dem Austausch und Ausdruck – *banking*, Einkäufe, Flugtickets, *downloads* von Filmen und Musik usw.⁴⁶

In Anbetracht dessen, was die Phänomenologie uns über uns selbst gelehrt hat, bedeutet die Kraft der Intentionalität des Bewusstseins, dass wir uns selbst schöpferisch darstellen können (und dies auch tun), aber es bedeutet zugleich, dass dies in virtuellen Verwandlungen geschieht, die wir in zunehmendem Maße als „real“ wahrnehmen: unsere Leidenschaften oder zumindest das, was wir für „uns selbst“ halten, werden zunächst auf den Bildschirm projiziert und dann dort wiederentdeckt, auf einen Bildschirm, der in keiner Hinsicht so etwas wie eine tragische *skene* darstellt, einen Weltentraum oder ein Netz von Fantasie und irrealer Räumlichkeit: jede Tiefe wie alle Greifbarkeit völlig unnötig, nicht mehr als ein perspektivisches Merkmal. Diese un- oder hyperreale Welt *à la* Baudrillard, einer nur durch die oder in den gesellschaftlichen Medien zugelassenen oder anerkannten Wirklichkeit, lässt sich auch in ökonomischen Begriffen umreißen: Werbung und Profit, als Unterhaltung verbreitet und mit dem Reiz augenblicklicher Kommunikation versehen, mit jedem, überall, auf Abruf.

Das ist freilich ein Thema für einen anderen Aufsatz; unser gegenwärtiges menschliches Dasein wird jedoch, ob arm, ob reich, in welchem Teil der Welt auch immer, mehr und mehr durch die Technik bestimmt, durch dieselbe Technik, deren Zerstörungen rasant fortschreiten, was uns im Wesentlichen entgeht, da wir so von den Welten unserer eigenen Phantasie – unseren Erfindungen und technischen Räumen eingenommen sind – dass wir uns um die „Natur“ nicht länger kümmern: d. h. um die reale Welt der Fische, Vögel, Tiere und der Lebewesen, die so rasant dezimiert werden, als gäbe es Armageddon schon längst, vor allem auch, wenn wir uns (was wir in der Regel nicht tun) die Armen Afrikas, Asiens, Südamerikas und nicht zuletzt Europas oder Amerikas vor Augen führen. Aber nur wenige Wissenschaftler befassen sich mit *dieser* Welt, und die Medienwissenschaft scheint – in der Folge von Donna Haraway oder Kittler oder auch manchen

46 Baudrillard, aber auch Adorno und Horkheimer sowie Ellul und Illich deuten diese Ablenkungen in ihrer Kritik der Kulturindustrie als Schein oder Lebensersatz.

Texten von Deleuze, Foucault und vor allem Lyotard, und dazu Agamben und Badiou und natürlich Vattimo – davon überzeugt, dass eben dieser „Zusammenhang“ zukünftig das Versprechen des wissenschaftlichen Optimismus erfüllen wird.⁴⁷

Irrtum, Chaos und der Gedanke des wissenschaftlichen „Gesetzes“

Ich habe die Gefahren des Trends aufgezeigt, das, was Nietzsche als „alexandrinische Cultur“ bezeichnet, seinen Bezug auf das Wissen, die Wissenschaft und den „theoretischen Menschen“, als übertrieben zu betrachten, wie z. B. in seiner Anrufung Schopenhauers und insbesondere Kants, der die Grenzen der wissenschaftlichen Vernunft mit dem „Rüstzeug der Wissenschaft selbst“ artikuliert (GT 18, KSA 1, S. 118), wenn wir diese Punkte ablehnen oder einfach außer Acht lassen: wie die Logik, wie wir es schon am Anfang betont haben, um sich selbst kreist, bis sie „endlich sich in den Schwanz beißt“ (GT 15, KSA 1, S. 101) usw. Ich habe auch die Beharrlichkeit des Vorurteils aufgezeigt, dass Nietzsche, der – anscheinend und deshalb sehr häufig bemerkt – nur wenig von Wissenschaft und noch weniger von Mathematik verstand, sich kaum auf diesem Gebiet habe bewähren können. Nietzsche wendet sich also, mit oder ohne seinen Zarathustra, an Laien, die es gewohnt sind, Experten innerhalb der Naturwissenschaften ausschließlich Verehrung entgegenzubringen. Denn nur der Experte verfügt über Kompetenz. Oder so scheint es uns zumindest. So fahren wir in der Unterstellung fort, Nietzsche irre, wo er von Wissenschaft spricht. Und lesen also seine Betrachtungen zur Moralphilosophie oder Kunst oder gelegentlich Politik, und wähnen uns zugleich davon befreit, uns mit seinen Auffassungen von Wissen, Wahrheit und speziell Wissenschaft zu befassen. Also doch: Nietzsche lag in diesen Dingen falsch und wir versuchen lediglich ihn in der Vorstellung zu lesen, er *könnte* richtig gelegen haben.

Dass solche Vorurteile nur schwer zu brechen sind, liegt in der Natur des Vorurteils. Aber selbst nach den etablierten Termini der „allgemein akzeptierten“ Ideen- oder Wissenschaftsgeschichte, ist historisch betrachtet nichts falsch an Nietzsches Beobachtung, dass über die

47 In diesem Zusammenhang siehe B. Babich, 'Thus Spoke Zarathustra'. Nietzsche and Hermeneutics in Gadamer, Lyotard, and Vattimo, in: Jeff Malpas u. Santiago Zabala (Hg.), *Consequences of Hermeneutics*, Northwestern University Press 2010.

letzten Jahrhunderte die Wissenschaft gefördert [wurde], theils weil man mit ihr und durch sie Gottes Güte und Weisheit am besten zu verstehen hoffte [...] (wie Newton) [...] theils weil man an die absolute Nützlichkeit der Erkenntniss glaubte, namentlich an den innersten Verband von Moral, Wissen und Glück (wie Voltaire). Theils weil man in der Wissenschaft etwas Selbstloses, Harmloses, Sich-selber-Genügendes, wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben meinte, an dem die bösen Triebe des Menschen überhaupt nicht theilhaftig seien [...] der sich als Erkennender göttlich fühlte [Spinoza]...“ (FW 37).⁴⁸

Für Nietzsche gäbe es die modernen Wissenschaften mitsamt dem Zubehör an technischen Fortschritten, die viele von uns als für mit der Wissenschaft identisch halten, nicht, „wenn ihnen nicht die Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen vorangelaufen wären als die, welche mit ihren Verheissungen und Vorspielungen erst Durst, Hunger und Wohlgeschmack an verborgenen und verbotenen Mächten schaffen mussten“ (FW 300).⁴⁹

Und historisch betrachtet ist auch nichts Falsches an seiner Überlegung bezüglich des Staunens, nicht in wissenschaftliche Revolutionen und Entdeckungen involviert zu sein, sondern in ihre Gleichförmigkeit und ihre spezifische Weise des Fortschritts, also darin, dass „die Wissenschaft Dinge

48 Es gibt eine wichtige Tradition in der Geschichte der Wissenschaft, vorbereitet insbesondere durch Frances Yates und Betty Jo Teeter Dobbs sowie heute und gerade in letzter Zeit u. a. Lawrence Principe, die die überwiegend alchemistische Basis dessen erforscht hat, was Nietzsche die „Vorspiele der Wissenschaft“ (FW 300) nennt und unseren allzu menschlichen, allzu alexandrinischen, wie wir sagen könnten, Geschmack an magischen und geheimnisvollen Kräften, ein Geschmack, der sich weniger als Hemmnis oder Vorurteil herausstellt als vielmehr als unabdingbare Kultivierung nicht so sehr des Gedankens oder der theoretischen Konstruktion der Naturwissenschaft als eben praktischer Techniken. Vgl. den jüngeren populären Beitrag von Arthur Greenberg, *From Alchemy to Chemistry in Picture and Story*, Cambridge 2007 sowie Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge 2005 ebenso wie die Aufstellung gesellschaftlicher Fortschritte von Allen G. Debus (Hg.), *Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix*, Huddersfield 2004. Für weitere Hinweise vgl. Principe, *The Aspiring Adept*.

49 Wie unter anderen der Wissenschaftshistoriker Peter Dear Nietzsches Geschichte der Wissenschaft (welche Nietzsche als eine Geschichte der „Irrtümer“ bezeichnet) erhärten kann, dass die Gründe für das Streben der Wissenschaft in der Vergangenheit sowie die Wertschätzung des wissenschaftlichen Objektes in Antike und Mittelalter vom praktischen und anwendungsorientierten Aspekt, der heute von Wissenschaft untrennbar gedacht wird, abwichen, so bestätigt der Historiker William Eamon Nietzsches Auffassung von den alchemistischen und verbotenen „Vorspielen der Wissenschaft“; vgl. William Eamon, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Early Modern Culture*, Princeton 1996 und Dear, *The Intelligibility of Nature*.

ermittelt, die Stand halten und die immer wieder den Grund zu neuen Ermittlungen abgeben – es könnte ja anders sein!“ (FW 46) Tatsächlich sind die schiere Möglichkeit einer wissenschaftlichen Revolution und das Wesen des Wandels, der Teil solcher Revolutionen wäre, genau das, was „anders“ sein könnte, worauf sich wiederum Nietzsche bezieht. In dieser Hinsicht verwandelte Einstein die Naturwissenschaften, transformierte Gödel die Mathematik und Mengenlehre in Philosophie usw.⁵⁰ Abgesehen von der Frage nach der letzten Wahrheit stehen Nietzsches Beobachtungen in Einklang mit den historischen Erkenntnissen der Wissenschaft, selbst mit ganz zentralen, und das bedeutet nichts weniger, als dass er zumindest die historischen, die gesellschaftlichen, ja die alltäglichen ‚Fakten‘ auf seiner Seite hat. Nietzsches Anliegen ist, wie das jedes Philosophen, der über die Wissenschaft nachdenkt, solche faktischen Details zu verstehen und zu interpretieren.

Vor allem fällt Nietzsche dabei auf, dass die moderne Wissenschaft, die sich ursprünglich gegen die Religion richtete, selbst den Status einer Religion erlangt hat.⁵¹ Daher bezeichnet er das christliche Urteil über die Wissenschaft als eher nebensächlich und zufällig: „Die Wissenschaft ist Etwas von zweitem Range, nichts Letztes, Unbedingtes, kein Gegenstand der Passion“ (FW 123). Wenn die Wissenschaft im Altertum als „das beste Mittel der Tugend“ (ebd.) gepriesen wurde, verlangt die beispiellose Tatsache, dass die moderne Wissenschaft jenseits einer solchen Beziehung zur Vollkommenheit der Tugend „mehr sein will als ein Mittel“ (ebd.), nach Nietzsche einer weiterführenden historischen Reflexion.⁵²

Wie feinfühlig er hinsichtlich der Geschichte auch sein mag – Nietzsche kann die Wissenschaftsgläubigen unter uns nur irritieren, wenn wir bei ihm lesen:

50 Siehe weiter B. Babich, *Early Continental Philosophy of Science: 1890–1930*, in: Keith Ansell-Pearson (Hg.), *The New Century Volume Three: History of Continental Philosophy*, Chesham, UK 2010.

51 Diese noch heute schwer zu sehende Verwandtschaft hat Heidegger immer wieder zur Kenntnis genommen. Siehe dazu Paul Valadier, *Science as New Religion*, in: Babich u. Cohen (Hg.), *Nietzsche and the Sciences II*, S. 241–252.

52 In diesem Geiste charakterisiert Dear speziell die moderne Wissenschaft (die, wie er festhält, von gegenwärtigen Forschern oft als „Techno-Wissenschaft“ beschrieben wird, um ihren praktischen oder anwendungsorientierten Charakter hervorzuheben) aus ähnlichen Gründen wie Nietzsche als eine Chimäre oder einen „Hybriden“. In seinem Buch *The Intelligibility of Nature* (2006) macht Dear, obwohl bescheidener als Nietzsche, diesen Punkt mit einer gewissen Energie geltend, vielleicht weil er in seinen verschiedenen früheren Büchern trotz wiederholter Hinweise nur auf spärliche Resonanz gestoßen war.

Mathematik – Wir wollen die Feinheit und Strenge der Mathematik in alle Wissenschaften hineintreiben, soweit diess nur irgend möglich ist, nicht im Glauben das wir auf diesem Wege die Dinge erkennen werden, sondern um damit unsere menschliche Relation zu den Dingen festzustellen. Die Mathematik ist nur das Mittel der allgemeinen und letzten Menschenerkenntnis. (FW 246)

Mit diesen Worten wiederholt und verfeinert Nietzsche nur seine frühere Kritik an der Idealisierung der Natur als einem Ausdruck des Göttlichen *per se*: „Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“ (FW 109) Wir missverstehen diesen Punkt, auch wenn es eine ziemlich populäre Fehldeutung geworden ist, wenn wir Nietzsches ‚vernatürlichte‘ Menschlichkeit für Naturalismus im heutigen Sinne halten und unabhängig von seinen kritischen Betrachtungen wissenschaftlicher Erkenntnis als einem Mittel für die Vermenschlichung der Natur: „Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben“ (FW 112) – und dabei lügen, sowohl konventionell (Herde) als auch (wie praktisch!) in Bezug auf uns selbst.

Nichts davon bedeutet, dass Nietzsche selbst von der Wissenschaft unberührt blieb. Er hat sich selber als Wissenschaftler betrachtet; demzufolge schreibt er im Namen der Wissenschaft und bezeichnet seine ursprüngliche Arbeit innerhalb der Klassischen Philologie als wissenschaftlich, ebenso wie er die wissenschaftliche Atmosphäre als sein ureigenstes Element begreift: „Unsere Luft – Wir wissen es wohl: wer nur wie im Spaziergehen einmal einen Blick nach der Wissenschaft hin thut, nach Art der Frauen und leider auch vielen Künstlern...“ (FW 293). Aber zugleich zeigt Nietzsche sich von der Wissenschaft nicht eingeschüchtert und hält eher im Kantischen Sinne dafür, dass eben diese kritische Sichtweise den Schlüssel zu ihr bildet. So variiert er eine Sichtweise Vicos: „Wir erst haben die Welt, die den Menschen etwas angeht, geschaffen!“ (FW 301)

Im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, fünf Jahre nach Abschluss des vierten Buches verfasst, kehrt Nietzsche zu der kritischen Frage nach den Überzeugungen zurück, genauer zu den Vorurteilen, die der wissenschaftliche Geist eigentlich ausschließen sollte. Aber das Problem ist, dass „auch die Wissenschaft auf einem Glauben [ruht], es giebt gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft“ (FW 344). Es kann sie auch nicht geben. Ohne irgendwelche Annahmen, seien sie nun mythischer oder axiomatischer Art, ohne philosophische Voraussetzungen, kann es für die Wissenschaft keinen

Ausgangspunkt geben. Nietzsche ist noch radikaler: „Die Frage, ob Wahrheit noth thue, muss nicht nur schon vorher bejaht, sondern in dem Grade bejaht sein, dass der Satz, der Glaube, die Ueberzeugung darin zum Ausdruck kommt, es thut nichts mehr noth als Wahrheit, und im Verhältniss zu ihr hat alles Uebrige nur einen Werth zweiten Rangs.“ (Ebd.)

Der Glaube an den Wert der Wahrheit steht somit an erster Stelle. Dies wiederholt eines seiner frühesten und bleibensten Anliegen. Könnte der „Wille zur Wahrheit“, so deutet Nietzsche an, nicht „ein versteckter Wille zum Tode sein?“ (Ebd.). Vor allem ist es eine grundlegende und verbindliche Überzeugung der Wissenschaft, sie sei gerade dadurch ausgezeichnet, dass sie mehr darstelle als ein Ausdruck der ‚Anmenschlichung‘. Das zeigt sich für Nietzsche in

jenem Glauben, mit dem sich jetzt so viele materialistische Naturforscher zufrieden geben, dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Werthbegriffen ihr Äquivalent und Maass haben soll, an eine ‚Welt der Wahrheit‘, der man mit Hülfe unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte. (FW 373)

Dennoch verfiht Nietzsche: „Eine ‚wissenschaftliche‘ Welt-Interpretation [...] könnte [...] immer noch eine der dümmsten, das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein.“ (FW 373) Irritierend oder nicht (Wissenschaftler neigen wie gesagt dazu, solche Erklärungen als persönliche Angriffe zu verstehen) – Nietzsches Behauptung ist nicht gegen die Wissenschaft oder Wissenschaftler gerichtet. Es handelt sich im Grunde um die Einsicht Occams, verpackt in aufgeklärte, moderne, kritische, aber ebenso lehrhafte Begriffe: denn „eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell *sinnlose* Welt!“ (Ebd.) Auf diese Weise kann Nietzsche dafür halten, dass der mechanistische Reduktionismus (und das bedeutet zugleich das formalistische Vorgehen der Wissenschaft) das Ziel des Verstehens unterminieren kann. Und um dies zu erläutern, gibt er uns mit Blick auf seine frühere Hinweise auf die „Chladnischen Klangfiguren“⁵³ ein Beispiel, das,

53 Siehe WL 1, KSA 1, S. 879. Vgl. Ernst Florens Friedrich Chladni, Entdeckungen über die Theorie des Klangs sowie mit systematischer Darstellung die verschiedener Figuren, je nach Ton, ausgetattet Chladni, Die Akustik, Leipzig 1802. Vgl. zu den Klangfiguren die Physiker Michael Faraday, Über eine eigenthümliche Klasse akustischer Figuren, und über gewisse Formen, welche Gruppen von Theilchen auf schwingenden elastischen Flächen annehmen, in: Annalen der Physik und Chemie, Bd. 102, St 2 (1832), S. 193–251 plus Tafel VI sowie Hans Christian Ørsted, On Acoustic Figures, in: Selected Scientific Works of Hans Christian Ørsted, übers. von Karen Jelved, Andrew Jackson u. Ole Knudsen, Princeton NJ 1807, S. 261 f. Siehe dazu Ernst H. Weber u. Wilhelm Weber, Wellenlehre auf Experimente gegründet,

wenn wir an die heutige Psychologie (und nicht nur an diese) denken, noch immer sein Gewicht behält: „Gesetzt, man schätze den Werth einer Musik darnach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne – wie absurd wäre eine solche ‚wissenschaftliche‘ Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr ‚Musik‘ ist!...“ (Ebd.)⁵⁴

Es handelt sich dabei um ein zu Recht bestechendes Bild: Was ist die ‚Musik‘ an der Musik? Was hat die Wissenschaft uns in dieser Hinsicht zu sagen?⁵⁵ Die Klangfiguren bieten uns nichts weniger als ein Bild: Man kann auf diese Weise *sehen*, was sonst nur zu *hören* ist. Hervorgerufen durch die den jeweiligen Tönen entsprechende akustische Welle könnte man wohl der Fantasie nachhängen, dass mittels dieser Formen eine Tauber „hören“ könnte, beinahe, wie Nietzsche es ausdrücken würde, mit dem Auge.

Wie eine „gezählte, berechnete, in Formeln“ gebrachte Musik ist auch das durch mechanistische Begriffe zum Ausdruck gebrachte Ideal der Objektivität; daher schreibt Nietzsche über „unser neues Unendliches“, dass „der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formeln zu sehn und nur in ihnen zu sehn“. „Wir können nicht um unsre Ecke sehn [...]“ (FW 374) Der Schluss,

Leipzig 1825 und allgemein zu akustischen Vibrationengestalten, Mary Waller, Chladni Figures, A Study in Symmetry, London 1961. Neuerdings sind die Figuren in der Mikrowelt wieder von Interesse, vgl. M. Dorrestijn, A. Bietsch, T. Açıkalın, A. Raman, M. Hegner, E. Meyer u. Ch. Gerber, Chladni Figures Revisited Based on Nanomechanics, in: Physical Review Letters, Bd. 98/2, 2, 2007, S. 026102-1-026102-4. Jenseits der Physik, etwa für eine historische Untersuchung der Metapher oder Übertragung in die Physiologie und die Wirkung derselben in der Naturwissenschaft, siehe Laura Otis, The Metaphoric Circuit: Organic and Technological Communication in the Nineteenth Century, in: Journal of the History of Ideas, 2002, S. 105–128. Otis schließt, obgleich eher analytisch gesinnt, sogar einen Hinweis auf Nietzsche ein (ebd. S. 125 f.). Eine weiterführende und gründliche Untersuchung findet man bei Thomas Hankins u. Robert Silverman, Instruments and the Imagination, Princeton 1999.

54 Man könnte meinen, dass wir diesen Punkt Nietzsches begriffen haben; die Tendenz zur Quantifizierung in fast allen Bereichen, in der Musikwissenschaft nicht weniger als in der politischen Theorie, Soziologie oder Philosophie deutet jedoch auf anderes hin.

55 Am nächsten kommt hier noch Adorno, wenn er die Grenze der Notation bespricht, das heißt einer notierten, jedoch nie getönt habenden Musik. Vgl. Adorno zu Chladni und Ritter in: Nadelkurven, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1984, Bd. 19, S. 525–529 sowie: Die Form der Schallplatte, in: ebd., S. 530–534. im Allgemeinen vgl. Mark Katz, Capturing Sound: How Technology Has Changed Music, Berkeley 2004.

den Nietzsche aus dieser Einsicht zieht, ist *keine* anti-wissenschaftliche Perspektive, sondern die sehr wissenschaftliche Bescheidenheit der Beschränkung.

Nietzsches wissenschaftlichste, kritischste Hoffnung ist die folgende: „[I]ch 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.“ (Ebd.) Ich habe diese Perspektive der Perspektive einmal als Nietzsches „perspectivalism“ oder „meta-Perspektivismus“ bezeichnet⁵⁶ und es ist dieser meta-perspektivische (weder *perspektivistische* noch *relativistische*) Blickwinkel, der Nietzsche sagen lässt: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.“ (Ebd.) Derselbe [Meta-]Perspektivismus kommt zum Ausdruck, wo Nietzsche hinsichtlich des „Bewusstseins der Lebewesen“ anmerkt, dass „die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird“ (FW 354), ebenso wie er behauptet, dass alles, worüber gesprochen wird, durch die Verwendung eines und desselben Zeichens nivelliert wird.

Indem er erklärt: „Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen“ (ebd.), fordert Nietzsche uns auf, über das, was wir für Wissen halten, nachzudenken, was die Frage nach sich zieht, was Wissen aus einer radikaleren Perspektive betrachtet sein könnte; und dies wiederum heißt, eine philosophische Perspektive auf die Frage nach dem Wissen (als Wissenschaft) von der Antike bis zu Kant zu werfen. Aus dieser kritischen Perspektive bedeutet der Anspruch zu wissen oft schlicht und einfach, dass etwas Fremdes „auf etwas Bekanntes zurückgeführt [...]“ wird (FW 355).

Die *askesis* der Wissenschaft

In *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* geht Nietzsche die Schematisierungen der Sklaven-Moral, ihre Einschärfung von Schuld sowie, sehr elliptisch, die gänzliche Undefinierbarkeit des souveränen Individuums⁵⁷

56 Siehe Nietzsches eigene Diskussion dieses Aspektes in seiner *Genealogie der Moral*; vgl. auch Babich, Nietzsche's Philosophy of Science, S. 46 ff.

57 Hannah Arendt verweist in *The Human Condition* auf die Wichtigkeit von Nietzsches Betonung des Versprechenkönnens und der Souveränität. Frederick Dolan,

an. Von Anfang an macht sein Programm deutlich, worin er die Gefahren des asketischen Ideals sieht. Wie der Hinweis auf den alexandrinischen, gegen das Leben gerichteten Aspekt verdeutlicht haben sollte, korrespondiert das asketische Ideal der modernen und vernunftorientierten Empfänglichkeit unseres gegenwärtigen wissenschaftlichen Zeitalters.

Obgleich wir ihn von Nietzsches Kritik her kennen, wird dieser Aspekt der Sicherheit, Geborgenheit und Zweckmäßigkeit sonst weder aus einer moralischen oder kulturellen, geschweige denn religiösen oder pädagogischen Perspektive mit dem asketischen Ideal verbunden, aber es beruht auf dieser konservativen Vernunft, dass Nietzsche behauptet, das asketische Ideal habe uns „die Gesundheit und den Geschmack verdorben“ (GM III 23, KSA 5, S. 395) und, wie er andeutet, eigentlich alles andere auch.

Das Problem ist bekanntlich, dass das asketische Ideal alle Widersprüche des Lebens ausschließt: „es glaubt daran, dass Nichts auf Erden von Macht da ist, das nicht von ihm aus erst einen Sinn, ein Daseins-Recht, einen Werth zu empfangen habe, als Werkzeug zu seinem Werke, als Weg und Mittel zu seinem Ziele, zu Einem Ziele.“ (Ebd.) Wir erkennen dieses „geschlossene System von Wille, Ziel und Interpretation“ als für die Religion charakteristisch wieder, und Nietzsche ist der Auffassung, dass dieser geschlossene Systemcharakter auf gleiche Weise die Wissenschaft auszeichnet. Aber eben diese Parallele zur Wissenschaft ist das, was immer wieder Verblüffung hervorruft: man unterstellt, dass die Religion das asketische Ideal auf exemplarische Weise darstellt, und man unterstellt auch, dass die Wissenschaft dieses Ideal als seinen erfolgreichsten und längsten Widersacher buchstäblich in der Luft zerreißt.

Nietzsche, der in den ersten beiden Abhandlungen der *Genealogie der Moral* das asketische Ideal zweier historischer Epochen (der antik-mittelalterlichen Ära sowie der frühen Neuzeit) kritisch hinterfragt, meint in der dritten Abhandlung die Vorherrschaft eben dieses asketischen Ideals auch im kulturellen Leben der Gegenwart, der modernen Gesellschaft, voll und ganz aufweisen zu können. Wir können allerdings fragen, und natürlich hätten sich das alle seine Leser fragen können: War das die Mühe wert? Hätte er sich die Mühe machen sollen? Ist der freie Geist nicht schon in alle Bereiche vorgedrungen? Sind wir nicht die Kinder einer erfolgreichen Aufklärung? Wissen wir es nicht besser?

Wir sind mehr als überzeugt davon, die Antwort auf diese Fragen zu besitzen. Schon Nietzsche verfasst den gesamten dritten Teil der *Genealogie der Moral* als eine ausgedehnte Wiederholung seiner Behauptung, dass wir, wie er im Vorwort zu diesem Text erinnert, mehr oder weniger „ungeübt“ in der Kunst des Lesens sind.⁵⁸

Da dies bereits *passé* ist, kann man leicht unterstellen, das asketische Ideal sei ein Problem vergangener Generationen gewesen, zu Nietzsches Zeiten vielleicht das des frühen 19. Jahrhunderts, heute würde man sich auf das gesamte 19. Jahrhundert beziehen. Deshalb sprechen wir noch immer davon, das neue Ideal habe „nicht nur einen langen glücklichen Kampf mit jenem Ideal gekämpft, es sei vielmehr in allen Hauptsachen bereits über jenes Ideal Herr geworden“ (ebd.). Dieses neue, alternative Ideal ist „unsre ganze moderne Wissenschaft“ (ebd.); Nietzsche dagegen behauptet, dass „unsre ganze moderne Wissenschaft“ in Wirklichkeit eben dieses alte asketische Ideal in all seinen ursprünglichen untergründigen Strategien wiederhole.

Eher als ein Widersacher des asketischen Ideals ist die moderne Wissenschaft – und Nietzsche meint damit nicht allein die klassische Philologie oder die historische Forschung, sondern das Ganze der modernen Wissenschaft in ihrem umfassendsten Sinne – die „jüngste und vornehmste Form“ (ebd.) eben dieses asketischen Ideals. Als dieser Kulminationspunkt des asketischen Ideals zeigt sich die Wissenschaft in ihrer besten – was zugleich bedeutet (im Sinne des asketischen Ideals) heuchlerischsten – Form: „die Wissenschaft [ist] heute ein Versteck für alle Art Missmuth, Unglauben, Nagewurm, despectio sui, schlechtes Gewissen – sie ist die Unruhe der Ideallosigkeit selbst, das Leiden am Mangel der grossen Liebe, das Ungenügen an einer unfreiwilligen Genügsamkeit.“ (GM III, 23, KSA 5, S. 397)

In seinem ersten Buch über die Tragödie dreht sich Nietzsches Beschäftigung mit der modernen Wissenschaft um die Idee des Mechanismus. In der Perspektive von Nietzsches Zeit ist nicht nur das Mechanische, sondern im Grunde das Automatische überhaupt operativ für die Idee der Wissenschaft, die wissenschaftliche Methode und besonders die technologischen, anwendungsorientierten bzw. empirischen Wissenschaften in all ihren nach Art eines *perpetuum mobile* ausgerichteten Varianten. Es ist dieser Sinn des Mechanischen, der Nietzsche die Wissenschaft als ein „Mittel der Selbst-Betäubung“ (ebd.) charakterisieren lässt.

Dana Villa und andere haben Arendts Nietzsche-Deutung erst kürzlich ihre Aufmerksamkeit geschenkt, aber das Thema ist kontrovers, nicht nur aufgrund der Komplexität von Nietzsches Kontext, sondern auch, weil Arendt hier Andeutung über Andeutung schichtet.

58 Ich diskutiere dieses Thema und seine Konsequenzen in B. Babich, *On the Order of the Real: Nietzsche and Lacan*, in: David Pettigrew u. François Raffoul (Hg.), *Disseminating Lacan*, Albany 1996, S. 48–63.

Wie auch Adorno und Horkheimer behaupten, handelt es sich bei dieser Selbst-Betäubung gerade um das Ziel der modernen Industrie und Kultur (und wenn wir hierbei die Allgegenwart von *ipods* und *mp3 players*, ganz abgesehen von Film, Fernsehen und *online*-Produktionen als maßgeblich nehmen, schiene dieser Aspekt der Wissenschaft *gerade als Technik* heute ziemlich weit verbreitet). Für Nietzsche ebenso wie für die Gründer der Frankfurter Schule ist eine solche Selbst-Betäubung – Anästhesie, Zerstreuung – weit entfernt davon, harmlos oder müßig zu sein, ganz egal wie sehr die Unterhaltungsindustrie eine gegenteilige oder bewusst neutrale Perspektive dazu einnimmt, eine von unserer eigenen Vorliebe für ein Leben mit *soundtrack* (wie im Film oder Fernsehwerbung) eingenommene Perspektive, oder auch unserer Bemühung, telefonisch oder über E-Mail jederzeit und überall erreichbar zu sein. „Wie oft“, so Nietzsche, „hat das Alles seinen eigentlichen Sinn darin, sich selbst irgend Etwas nicht mehr sichtbar werden zu lassen!“ (GM III, 23, KSA 5, S. 397) Für Nietzsche können wir Forscher und Wissenschaftler am besten verstanden werden als solche, „die nur Eins fürchten: zum Bewusstsein zu kommen...“ (ebd.). Anstelle des Vertrauens, des Glaubens im religiösen oder wissenschaftlichen Sinne, macht Nietzsche ein bestimmtes „Misstrauen“, einen „Skeptizismus“ geltend.⁵⁹ Ein ständiger Verdacht ist für seine „Erkennenden“ (GM III, 24), d. h. für andere als die Menschen der Religion oder der Wissenschaft (beide charakterisiert er als an die Wahrheit Glaubende), durchaus angemessen.

59 Nietzsches Ideal ist die Bejahung, eine Bejahung, die über das Nein-Sagen (MA I, 477) hinausgeht und kritisch gegenüber dem Skeptizismus als einer Therapie der Befreiung ist sowie voller Verdacht gegen die skeptische Bewegung, wo er mehr davon zu finden meint, was er in seinem ersten Buch den ‚logischen Optimismus‘ genannt hatte, als einen genuinen Skeptizismus. Nietzsche, für den „zu wissen, das man nichts weiß“ das Herzstück seiner kritischen Theorie des Wissens bildet, spricht in diesem Sinne sowohl gegen den Dogmatismus als auch gegen den Pyrrhischen Skeptizismus, die beide „unter allen Umständen noch viel zu viel zu wissen vorgeben, zu wissen sich einbilden, nämlich als ob die Unterscheidung, welche sie beide voraussetzen, zu Recht bestehe, die Unterscheidung von einem ‚Wesen der Dinge‘ und einer ‚Erscheinungswelt.‘“ (N 1886/1887, KSA 12, 6 [23]) Der therapeutische Skeptizismus richtet sich auf Optimismus, Leichtigkeit, Ablösung oder Betäubung, daher Nietzsches Identifizierung von Pyrrho mit Buddha. In diesem Sinne entspricht für Nietzsche das Problem des Skeptizismus dem des asketischen Ideals im Allgemeinen: Was verschweigt das asketische Ideal? Für Nietzsche selbst verrät der äußerste Skeptizismus nichts anderes als unsere eigenen „unwiderlegbaren Irrthümer“ (FW III, 265). Hinsichtlich der Literatur über Nietzsche und Pyrrho herrscht kein Mangel.

Was Nietzsche dabei als „Glauben“ an die Wahrheit kritisch hinterfragt,⁶⁰ zeigt sich am deutlichsten unter den Männern der Wissenschaft und ist, wie er sagt, bestimmt durch „jene[n] Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-Wollen vor dem Thatsächlichen, dem *factum brutum*; jener Fatalismus der ‚petits faits‘ [...] das drückt, in’s Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung.“ (Ebd.) Durch seinen charakteristischen „Willen zur Wahrheit“ verrät der Mann der Wissenschaft seinen „Glaube[n] an das asketische Ideal selbst“ (ebd.). Dieser ist nichts anderes als ein „Glaube an einen metaphysischen Werth“, der natürlich ein „Werth an sich der Wahrheit“ ist (ebd.), und Nietzsche betont, dass es allein ein solcher Glaube an den absoluten Wert der Wahrheit ist, der den Pfad der Wissenschaft, einschließlich der Naturwissenschaft, rechtfertigt.

Aber, wie wir uns erinnern: „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft“ (ebd.). Nietzsche bezieht sich hier auf seine *Fröhliche Wissenschaft*, indem er sich selbst ausführlich zitiert:

„Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, das die Wahrheit göttlich ist.“ (Ebd., vgl. FW 344)

Hören wir also, was das Kennzeichen einer möglicherweise aus Nietzsches philosophischem Vermächtnis hervortretenden Philosophie der Wissenschaft sein könnte: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe – der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen...“ (GM III, 24, KSA 5, S. 401). Als wäre er sich bewusst, dass seine Leser schnell dabei wären, diesen kritischen Aufruf zur Prüfung außer Acht zu lassen, fügt Nietzsche dem Abschnitt, aus dem er zitiert hat, einen abschließenden beiläufigen Zusatz hinzu, den er mit einem ganz schlichten Titel anführt (und damit der Wissenschaft vorhält, als die späteste Form des asketischen Ideals eine neue Religion darzustellen): „Inwiefern auch wir noch fromm sind.“ (FW V, 344)⁶¹

60 Man beachte die Wichtigkeit der Bedeutung des Wortes „Vertrauen“ oder „Glauben“ für den Philologen Nietzsche in seiner Kritik von Kants synthetischen Urteilen *a priori*.

61 Hier wäre auch das später verfasste Fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* zusammen mit Nietzsches Vorrede in seine *Morgenröthe* zu bedenken; vgl. GM III, 24.

Dieser Aufruf ist so wichtig und so paradox, dass Nietzsche ihn im folgenden Abschnitt wiederholt: „Nein! Man komme mir nicht mit der Wissenschaft, wenn ich nach dem natürlichen Antagonisten des asketischen Ideals suche [...]“ (GM III, 25, KSA 5, S. 402), denn die Wissenschaft und das asketische Ideal „stehen ja auf einem Boden – [...] Nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die Unabschätzbarkeit, Unkritisierbarkeit der Wahrheit).“ (Ebd.) Für Nietzsche stellt dabei die Selbstverleugnung des Menschen im Angesicht eines unendlichen Universums und einer indifferenten Natur (vor der die Strategie einer modernen Form von Ataraxie am ratsamsten scheint) das eigentliche und selbe Problem dar, wie die Selbstverleugnung des Menschen im Angesicht des jüdisch-christlichen Gottes.

Die Behauptung, die Wissenschaft sei die späteste Verkörperung des asketischen Ideals, wäre irrelevant, würde die Wissenschaft nicht das heuchlerische Projekt darstellen, das sie ist: „Alle meine Ehrfurcht dem asketischen Ideale, sofern es ehrlich ist!“ (GM III, 26, KSA 5, S. 407) Die Wissenschaft, ebenso ihr Asketismus, ist eben *nicht* ehrlich. Und warum sollten sie es auch sein? Eben dies ist der zentrale Punkt von Nietzsches fundamentalkritischer Frage, die von der Beobachtung ausgeht: „[L]ieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“ (GM III, 28). Die zahllosen Studien zu Nietzsches *Genealogie der Moral* haben es bislang nicht geschafft, die Komplexität dieser Behauptung im Zusammenhang dieser als eine Streitschrift gegen die Verhältnisse und Sitten von Nietzsches Zeit gerichteten Abhandlung zu bedenken. Die Interpreten neigen vielmehr dazu, Nietzsches polemische Behauptung als ein Wort über den Willen an sich zu betrachten, während andere wiederum die nihilistische Bedürftigkeit von Nietzsches Philosophie ins Feld führen. Es bleibt also zu fragen, was es bedeutet, dass der Wille das Nichts will?⁶² Und hat ‚das Nichts zu wollen‘ mit der Bedeutung des asketischen Ideals und seiner Bewertung zu tun?

Für Nietzsche veranschaulicht das moderne Ideal der Demokratie dieselbe wissenschaftliche Ordnung, die Alexandre Kojève einst als eine Verschiebung von der antiken Vision einer begrenzten und hierarchischen Ordnung in den unbegrenzten Bereich eines modernen und „grenzenlosen“ Universums, das allein durch die Identität seiner fundamentalen Bestand-

62 Oben (sowie andernorts) habe ich dargelegt, dass eine erste Antwort in den virtuellen Räumen gefunden werden kann, die mehr und mehr die Orte unserer innigsten Begierden bilden – zumindest für einige von uns. Ich spreche hier natürlich vom Nirgendwo des Internets.

teile und Gesetze zusammengehalten wird“⁶³ beschrieben hatte. Was Kojève die „Entwertung des Seins“ als eines solchen nannte, korrespondiert für Nietzsche mit der Entwertung der Werte, das bedeutet natürlich mit dem Nihilismus, den er als den „unheimlichsten aller Gäste“ (N 1885/1886, KSA 12, 2[127]) bezeichnet.

Nietzsche behauptet, dass die moderne Wissenschaft das asketische Ideal der Gegenwart darstellt. Wie die ersten geistreichen Praktiker des asketischen Ideals, leben auch die wissenschaftlichen Erben des asketischen Ideals heute gleichermaßen „im Glauben“, „in der Liebe“, „in der Hoffnung“ (GM I, 14). Und Nietzsches Kritik dieses Glaubens, dieser Liebe und dieser Hoffnung sind auf gleiche Weise relevant, denn was die Religion für das Leben nach dem Tode verspricht, verspricht die Wissenschaft für hier und heute, in einer absehbaren, gewissermaßen gleich um die Ecke liegenden Zukunft. Daher warnt Nietzsche: „[D]iese ‚moderne Wissenschaft‘ – macht auch nur dafür die Augen auf! – ist einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals.“ (GM III, 25, KSA, S. 403) Wo das ursprüngliche asketische Ideal die Wiederauferstehung nach dem Tode (das „ewige Leben“) verspricht, hoffen die Erben des asketischen Ideals der Wissenschaft noch immer, sie könnten sich „auch ewig [...] schadlos halten [...] für jenes Erden-Leben“ (ebd.), wenn nicht im Reiche Gottes, so doch in der Unmittelbarkeit des nahenden Zeitalters der modernen Wissenschaft. Aber die Parallele ist noch stärker. Was bis zum Kommen dieser Welt herausgeschoben wurde, wird nun herausgeschoben, bis die Wissenschaft (der Kampf gegen Krebs, Gen-Forschung im Allgemeinen sowie das Internet oder die Raumfahrt) dies erfüllen kann. Aber der wesentliche Punkt ist für Nietzsche nicht nur die Tendenz zur unaufhörlichen Verschiebung, sondern die Verurteilung, die das Leben als solches erfährt, mit all seinen Feinheiten, die es erst zu dem machen, was es ist.

Nietzsche kann die Wissenschaft die letzte Verkörperung des asketischen Ideals aus dem gleichen Grund nennen, aus dem Judäa über Rom triumphiert hat, was bedeutet, dass das reaktive, asketische Ideal der Schwächeren (der Sklaven) über das vornehme Ideal der Stärkeren gesiegt hat, und zwar zwangsläufig und unvermeidlich. Die Wissenschaft ist die „beste“, das heißt die edelste Verbündete des asketischen Ideals, „weil sie die unbewussteste, die unfreiwilligste, die heimlichste und unterirdischste ist!“ (Ebd.) Deshalb macht die Wissenschaft ihre eigenen Konsequenzen nicht nur nicht geltend, sondern verneint sie. Und hier legt Nietzsche seine eigenen kritischen hyper-

63 Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1968 [1957], S. 2.

kopernikanischen Einsichten in die Konsequenzen der Errungenschaften der wissenschaftlichen kopernikanischen Wende vor: hier „scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – woher? in's Nichts? in's durchbohrende Gefühl seines Nichts?“ (GM III, 25, KSA 5, S. 404)

Vom quasi-göttlichen Lebewesen, geschaffen im Ebenbild Gottes, also von einem Stand, der beinahe Gott („Kind Gottes“, „Gottmensch“) war, sind die Menschen heute auf den mechanischen, eher natürlichen als übernatürlichen Stand der Tiere zurückgefallen. Das Problem dabei ist, dass wir fortfahren, das Animalische aus dem alten metaphysischen Schema zu begreifen, ein Problem, auf das Nietzsche hinweist, wenn er daran erinnert, dass das Menschliche im Erwachen der Wissenschaft „Thier geworden“ ist, „Thier, ohne Gleichnis, Abzug, und Vorbehalt“ (ebd.). Es bedarf keiner metaphorischen Ebene, um zu folgern, dass der Mensch von der Wissenschaft ebenso wirkungsvoll gedemütigt wird wie von der Religion.⁶⁴

Warum haben wir die Wissenschaft, die wir haben, und nicht vielmehr etwas anderes?

Von der Tragödienmusik zur Kausalität und zur Unschuld des Werdens

In seinem „Turiner Brief von 1888“, wie der Untertitel von *Der Fall Wagner* lautet, dem Buch, das Nietzsche nach der *Genealogie der Moral* schreibt, der die Inschrift trägt *ridendo dicere severum*, denkt Nietzsche über das nach, was man den „Geist der Musik“ nennt, und fragt: „Hat man bemerkt, dass die Musik den Geist frei macht? Dem Gedanken Flügel giebt? Das man umsomehr Philosoph wird, je mehr man Musiker wird? –“ (WA 1) Die Relevanz dieses Gedankens für die Wissenschaft und vor allem für eine Philosophie der Wissenschaft ist deutlich genug, insofern er fortfährt, für eine ekstatische Erleuchtung der Welt als ihrem „philosophischen Pathos“

64 Daher geht es um den ganzen Bereich der Wissenschaft: „Alle Wissenschaft (und keineswegs nur die Astronomie, über deren demüthigende und herunterbringende Wirkung Kant ein bemerkenswerthes Geständniss gemacht hat, ‚sie vernichtet meine Wichtigkeit‘...), alle Wissenschaft, die natürliche sowohl, wie die unnatürliche – so heisse ich die Erkenntnis-Selbstkritik – sie ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden, wie als ob dieselbe Nichts als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei [...]“. (GM III, 25, KSA 5, S. 404) Diese „objektive“ Wissenschaft verlangt Respekt – „denn der Verachtende ist immer noch Einer, der ‚das Achten nicht verlernt hat‘...“ (ebd.).

(ebd.) zu plädieren. Und als würde er auf Descartes Bezug nehmen (und hier spricht Nietzsche in Wirklichkeit von sich selbst oder zumindest, denn selbst diese Behauptung ist kompliziert – wir sprechen immer noch über Nietzsche –, von einem *idealen Hörer* von Bizet oder Rossini, eher als Wagner), unterbricht Nietzsche sich selbst erneut, um dieses Pathos zu klären: „- und unversehens fallen mir Antworten in den Schooss, ein kleiner Hagel von Eis und Weisheit, von gelösten Problemen“ (ebd.).

Nietzsche bewegt sich hier sehr schnell, indem er die Schritte seines philosophischen Weges zurückverfolgt und seine kritischen Perspektiven nicht nur bezüglich der Musik, sondern auch der Vernunft, des kausalen Denkens und der Wissenschaft wieder aufnimmt, um die Frage nach dem Leben aufzuwerfen, die sein Denken von Anfang an begleitet hatte. Daher beendet er die *Götzendämmerung* mit einer Überlegung zu nichts weniger Sinnlichem (und nichts weniger Seltsamem für die, die die wissenschaftliche Frage nach der Geburt des tragischen Werkes der Kunst nicht zu *unserer* Frage gemacht haben) als der Orgie als solcher. Für Nietzsche bedeutete die Bezugnahme auf die Orgie eine perfekte wissenschaftliche Anspielung, eine, auf die er durch eine Art proto-phänomenologische Untersuchung stieß und durch die er sich zur erneuten Betonung seines ersten Buches über die Tragödie veranlasst sah: „Die Psychologie des Orgasmus als eines überströmenden Leben- und Kraft-Gefühls, innerhalb dessen selbst der Schmerz noch als Stimulans wirkt.“ (GD, Was ich den Alten verdanke, 5)⁶⁵ Diese explizit empirische und physiologische Überlegung liefert Nietzsche „den Schlüssel zum Begriff des tragischen Gefühls“ (ebd.), einem Gefühl, das er bei Aristoteles ebenso wie bei Schopenhauer vermisst zu haben behauptet. Nietzsche schlägt mit seiner Bezugnahme mehr als eine naturalistische Wende ein insofern, als die Physiologie für ihn als eine phänomenologische Quelle fungiert. Dieses Beharren auf den naturwissenschaftlichen Hinweisen der Physiologie wurde durch den revidierten Untertitel seines ersten Buches, *Die Geburt der Tragödie oder Hellenismus und Pessimismus*, unterstrichen. Dass der in Frage stehende Punkt nur schwer fassbar ist und dass man mehr braucht als einen Untertitel (und selbst mehr als ein neues Vorwort), um dies zu erreichen, wird durch die abschließenden Überlegungen der *Götzendämmerung*, Nietzsches letzter veröffentlichter Schrift, mehr als deutlich.

Zuletzt steht Nietzsches dionysische Emphase eines „Jasagen[s] zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“ (GD, Was

65 Ich diskutiere Nietzsches Anfechtung der Wissenschaft in eben diesem Punkt in B. Babich, Nietzsche und Wagner: Sexualität.

ich den Alten verdanke, 5) auf dem Spiel. Aber um auf den Weg zu einer solchen Bejahung zu gelangen, nennt Nietzsche sein letztes Buch mit Anspielung auf die Dämmerung der Götzen „eine grosse Kriegserklärung“, und betont damit, dass eine solche Bejahung in einem polemischen Geist intendiert ist. Er beginnt mit dem selben Sokrates, den er in seinem ersten Buch mit dem Optimismus von Logik und Wissenschaft gleichgesetzt hatte, also mit einem Namen, der heute für das Ganze der Philosophie und ihrer Feindschaft gegen das Leben stehen könnte.⁶⁶ Das Problem der Philosophie ist demzufolge das Problem einer spezifisch *Sokratischen décadence*. Wie der Künstler ist der Philosoph entweder im Aufstieg befasst und aus diesem Grund lebensbejahend (d. h. lebensverschwendend) oder aber er ist auf dem Abstieg und dementsprechend lebensverneinend (also lebensbe-wahrend- und erhaltend). Wir können dazu auf Nietzsches Beispiel des jugendlichen Schiller oder Goethes in seinen besten Jahren zurückgreifen.⁶⁷

Mit Blick auf die Philosophen betont Nietzsche, dass ihre erste Spezies eigentlich nur untergehen kann (wie Empedokles oder Heraklit untergingen), während die zweite Spezies durch einen spezifischen Gegensatz bestehen bleibt. Von Natur aus rar, verschwinden die Philosophen der aufsteigenden Art früh (daher Nietzsches Überlegungen zur Interpunktion, stilistisch, aber auch real, bezüglich des Todes) und pflanzen sich nur selten fort. Hingegen gibt es keinen Mangel an Philosophen, die dem Durchschnitt entspringen, das bedeutet: der reaktiven oder dekadenten und damit beständigen Art. In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass vom mythischen Stein des Weisen gesagt wird, er werde vom Philosophen der absteigenden, zweiten Art gesucht, der weniger auf Weisheit als auf die Bewahrung und Konser-vierung des Lebens aus ist.

Die *Bewahrung* des Lebens und sein *Ausdruck* sind gegenläufige Impulse, und für Nietzsche hängt unsere Disposition in die eine oder andere Richtung davon ab, ob unsere physiologische oder körperliche Disposition das ist, was er *aktiv* nennt (aufsteigendes Leben) oder *reaktiv* (absteigendes Leben). Um sein Leben zu bewahren, muss man sich, so Nietzsche, vor allem mit Blick auf

66 „Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nichts...“ (GD, Das Problem des Sokrates, 1).

67 Goethes Blütezeit war nicht dieselbe wie die seiner Jugend, eine Unterscheidung, die Nietzsche hinsichtlich der Differenziertheit der Persönlichkeit trifft, und zwar in Bezug auf den Menschen, also die physiologische Konstitution des einzelnen Individuums. Mit anderen Worten: was für Goethe gilt, wäre für einen geringeren Dichter, ganz abgesehen von einem Philosophen wie Schopenhauer, eine viel zu große Frage. Demnach kann im Fall der Musiker Beethoven nur mit Wagner verglichen werden, wobei auch Bizet dem Vergleich standhalten könnte.

seine Gefahren und Risiken gerade so weit wie möglich vom Leben distanzieren.

Auf diese Weise lässt sich Nietzsches Anklage der metaphysischen Philosophen auch mit Hinblick auf die Mathematiker, Biologen und Physiker verstehen: „Alles was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben waren Begriffs-Mumien: es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen...“ (GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie, 1)⁶⁸

Das Problem des endlichen, wechselhaften und stets werdenden Lebens ist für Nietzsches Analyse des dem kausalen Denken innewohnenden Irrtums von zentraler Bedeutung: „Man hat zu allen Zeiten geglaubt, zu wissen, was eine Ursache ist.“ (GD, Die vier grossen Irrthümer, 3) Überall führen wir *zwangsweise* einen Täter und eine Tat ein. Aber, und dabei handelt es sich um eine transzendental-phänomenologische Überlegung: ein solcher Zwang sollte vor allem im Kopf des Täters unproblematisch sein: „Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit auf der That zu ertappen.“ (Ebd.)

Das Problem ist das des freien Willens und der Verantwortlichkeit: „[W]er hätte bestritten, dass ein Gedanke verursacht wird? dass das Ich den Gedanken verursacht?“ (Ebd.; vgl. JGB 19) „Es denkt“, wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* dargelegt hat, „aber dass dieses ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘.“ (JGB 17) Tatsächlich, so Nietzsche, und dies ist die in Klammern gesetzte und unmittelbar empirische Basis für seine Phänomenologie des Geistes, kommt „ein Gedanke [...] wenn ‚er‘ will und nicht wenn ‚ich‘ will“, eine Basis, auf welcher es „eine Fälschung des Thatbestandes ist zu sagen, das Subject ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘“ (ebd.).⁶⁹

68 Nietzsches schlichteste Darstellung im Namen der Wissenschaft geschieht im Namen der empirischen Wissenschaften, bei denen es sich um Wissenschaft handelt insofern, als wir beschlossen haben, „das Zeugniß der Sinne anzunehmen [...]“ (GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie, 3). „Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft.“ Man achte jedoch auf die Auflistung, die Nietzsche bezüglich einer solchen „Noch-nicht-Wissenschaft“ anschließt. Über die Metaphysik hinaus finden wir „Formalwissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik: die Mathematik. In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem...“ (ebd.).

69 Analog schreibt Hannah Arendt: „Der gesehene Baum ist zwar unbezweifelbar Gegenstand eines Sehaktes, dessen ich mir bewußt werden kann, so wie der geträumte Baum fraglos der Gegenstand des Traumes ist, solange der Träumende träumt, aber weder der gesehene noch der geträumte Baum werden es je fertig bringen, wirkliche Bäume zu werden.“ (Arendt, *Vita activa*, S. 273)

Für Nietzsche hat die Psychologie in dieser Hinsicht Fortschritte gemacht; die alten Gewohnheiten des Denkens haben ihre Plausibilität verloren, und dies nicht nur aufgrund der psychologischen Theorien, sondern auch insofern, als Nietzsche es niemals unterlässt, auf das vernachlässigte oder besser missachtete und missverstandene Reich des Unbewussten hinzuweisen:⁷⁰ „Die ‚innere Welt‘ ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von Ihnen.“ (GD, Die vier grossen Irrthümer, 3) Daher besteht der in Frage stehende Fortschritt in der Entdeckung des psychischen Mechanismus der Projektion, dergemäß der Mensch in den Dingen nichts anderes wiederfand als das, „was er in sie gesteckt hatte“ (ebd.).

Nietzsches schärfste Attacke gegen solche „imaginären Ursachen“ befindet sich nicht auf der Ebene des Willens (im Einklang mit seiner Ablehnung der Vorstellung eines Willens wie der einer freien Subjektivität), sondern auf der des Gedächtnisses; hier dargestellt anhand der Erinnerungsarbeit des Traums, und zwar der Umkehr der zeitlichen Ordnung, die jeder Träumende kennt, der seinen Traum hinauszuzögern sucht (und so nebenbei den Schläfer weiterschlafen lässt), ein Bild, das Nietzsche bereits in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* wie auch in seinem später geschriebenen *L'ordre du jour pour le roi* über die Natur des Traumes (FW 22) heraufbeschwört.

Nietzsche untersucht nun die nachträgliche Natur der (äußeren) Ursache im Traum: „einer bestimmten Empfindung, zum Beispiel in Folge eines fernen Kanonenschusses, wird nachträglich eine Ursache untergeschoben (oft ein ganzer kleiner Roman, in dem gerade der Träumende die Hauptperson ist)“; sie (die Empfindung) dauert fort, wartet gleichsam wie auf ihren Auftritt, bis der Ursachentrieb ihr erlaubt, in den Vordergrund zu treten, – „nunmehr nicht mehr als Zufall“ (GD, Die vier grossen Irrthümer, 4).

Der Kanonenschuss ruft demnach den Traum hervor, aber der Traum funktioniert mit oder auf der Basis der Kausalität, so dass der Schuss als nachfolgend erfahren wird, nun „in einer *causalen* Weise auf[tritt], in einer anscheinenden Umkehrung der Zeit“ (ebd.). Das, was später kommt, ist der ganze Traum, „die Motivierung, wird zuerst erlebt, oft mit hundert Einzelheiten, die wie im Blitz vorübergehen, der Schuss folgt...“ (ebd.). Nietzsche expliziert seine Analyse in physio-psychologischen Termini: „Die Vorstellungen, welche ein gewisses Befinden erzeugte“, das bedeutet, die ganze Komplexität der Details, die vom Träumenden in den Traum gewoben werden, „wurden als Ursache desselben missverstanden“ (ebd.). Freud

70 Vgl. außerdem zu Lacan und Nietzsche Babich, *On the Order of the Real*.

schöpfte dies natürlich in allen Einzelheiten aus, insofern eben dieses Missverständnis das Zentrum (also gewissermaßen den ‚Traum‘) des Traumes darstellt. Seit seinen frühesten Schriften zum tragischen Wissen, zu Wahrheit und Lüge, aber auch mit Blick auf die Geburt von Philosophie und Wissenschaft im tragischen Zeitalter, ist die Einsicht für Nietzsche zentral, dass „wir es im Wachen ebenso“ (ebd.) machen.

Täuschung, Erfindung, Lüge, Traum – und die kausale Umkehrung der Zeit? Die Wissenschaft wäre demnach ein subtiles Mittel, ein Mittel zur Lüge, ahnungslos gegenüber dem Trügerischen ihrer Illusionen, unredlich in ihren Verheimlichungen und so der ehrlichen Verstellung der Kunst entgegengesetzt. Ist die Wissenschaft also ein Instrument, das sich um keinen Preis selbst als das beschreiben würde, was sie ist, ein Instrument zur Selbstverteidigung gegen die Wahrheit? Das ist ziemlich starker Tobak für jemanden, der der Wissenschaft gegenüber eigentlich positiv aufgeschlossen ist. Aber Nietzsche sagt, die Wissenschaft könne sich möglicherweise so oder so verhalten. Was bietet er nun selbst stattdessen an?

Genau das, was er von Anfang an behauptet hat: „Gesetzt wir wollen Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ (JGB 1). Als ein Altphilologe, der vorgibt, sich selbst nicht helfen zu können, hatte Nietzsche die Wissenschaftler für das kritisiert, was er ihre „schlechte[n] Interpretations-Künste“ (JGB 1) nannte. Wie auch bei David Strauß' mechanistischem Banausentum, identifiziert Nietzsche das Problem der Wissenschaft auf zweierlei Ebenen als eine hermeneutische Angelegenheit von Sprache und Stil, das die Physiker selbst betrifft – so spricht er eben von „schlechte[r] ‚Philologie‘“ (JGB 22).

Anstatt dem Universum eine Art von Einheitlichkeit zu unterstellen, wie er zu Beginn des dritten Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* herausfordernd schreibt, täten wir besser daran, die Ordnung über uns als eine mögliche Ausnahme zu betrachten. Vielleicht, so Nietzsche, gibt es noch andere Ordnungen als die, die wir sehen, vielleicht sind dort andere Dimensionen als die, die wir sehen können, andere Bezugsrahmen als die, die uns beschäftigen. In diesem Sinne „könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen“ keine Naturgesetze, sondern „gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde“ (JGB 22). Die Pointe dieser alternativen Interpretation besteht gerade darin, dass es eine alternative Interpretation gibt, und Nietzsche beschließt den Einwand, „dass auch dies nur Interpretation ist...“ (ebd.) affirmativ: „Um so besser!“ Dies wiederholt sich in dem, was Nietzsche *seine* Lehre nennt, die Lehre des „Ganzen“ („es

gibt Nichts ausser dem Ganzen!“), wie es in dem ebenso erstaunlichen wie komplexen Schlusswort des mit *Die vier grossen Irrthümer* überschriebenen Abschnittes seiner *Götzen-Dämmerung*, gegen jeden bleibenden Götzen der Moderne, heisst (und Nietzsches Liste hätte, hätte er eine Ahnung davon gehabt, Gene, neurale Prozesse, Meme und jede Form der Konditionierung mit eingeschlossen):⁷¹

Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaften giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst [...]. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. [...] Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen [...]. Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen! – (GD, *Die vier grossen Irrthümer*, 8)

Mit anderen, mit Zarathustras Worten: Es gibt nichts außerhalb, nichts jenseits des Ganzen, und dies zu sagen bedeutet, „die Unschuld des Werdens“ (ebd.) wieder herzustellen. Und dies zu tun impliziert wiederum, Gott zu leugnen, die Verantwortlichkeit zu leugnen, so Nietzsche, „–damit erst erlösen wir die Welt“ (ebd.).

Es ist diese Perspektive, die Perspektive der Bejahung, des Sehens, Segnens und Für-gut-Befindens der Welt, die Nietzsches *amor fati* bedeutet, sein aus freien Stücken gelebtes Leben, so wie es ist, in „Eis und Gebirge“ (GM II, 24), oder, wie er es im Prolog zu *Ecce homo* ausdrückt: „An diesem vollkommenen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sommerblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal.“ (EH, KSA 6, S. 263)

71 Siehe Isabelle Stengers, Diderot's Egg: Divorcing Materialism from Eliminativism, in: *Radical Philosophy* 44, 2007, von der der wichtige Hinweis stammt, dass wir Diderot als einen Kandidaten für das philosophische Staunen angesichts dessen, was ist (Heideggers ‚Sein‘), nehmen könnten und auch als einen Stellvertreter für den noch immer aktuellen Zorn über diese Form des *eliminativen* Materialismus. Dass es auch andere Kandidaten gibt, war das, was ich vor mehr als einem Vierteljahrhundert, als ich über Nietzsches Philosophie der Wissenschaft schrieb, deutlich machen wollte; Stengers betont die politischen Spannungen dessen, was sie ‚akademische Spiele‘ nennt, ist aber zur selben Zeit auffallend pingelig darin, sich nur auf Spieler mit anerkanntem akademischen Kapital oder Ruhm zu beziehen. Sie beruft sich daher sowohl, um über philosophischen Nihilismus als auch über rhetorische Ironie zu sprechen, auf Dostojewski (und nicht auf Nietzsche). Vgl. B. Babich, *Continental Philosophy of Science*, in: Constantin Boundas (Hg.), *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, Edinburgh 2007, S. 545–558, sowie das Schlusskapitel in B. Babich, *Eines Gottes Glück, voller Macht und Liebe*.

Nietzsches Dankbarkeit gegen sein ganzes Leben bedeutet hier seine Segnung und ist als *amor fati* Ausdruck einer wissenschaftlichen *Vision*, nicht einer Wissenschaft, die an die Stelle der offenbarenden Wahrheit eine ultimative Wahrheit setzt, sondern einer neuen, stets voranschreitenden, stets von anderen Interpretationen geleiteten Wissenschaft, einer Wissenschaft, die der Wiederherstellung der Unschuld des Werdens gewidmet ist.

Aus dem Englischen von Cathrin Nielsen.