

HELMUT HEIT

NIETZSCHE ÜBER WISSENSCHAFT, METAPHYSIK
UND PERSPEKTIVISMUS

1. Carlo Gentili / Cathrin Nielsen (Hg.), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2010, 315 S., ISBN 978-3-11-022074-2.
2. Roberto de Almeida Pereira de Barros, *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche von *Menschliches Allzumenschliches* bis *Also sprach Zarathustra**, Berlin (Parerga) 2007, 265 S., ISBN 978-3-937262-60-4.
3. Mattia Riccardi, „Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 14), Basel (Schwabe) 2009, 243 S., ISBN 978-3-7965-2571-1.
4. Tsarina Doyle, *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics. The World in View*, Edinburgh (Edinburgh University Press) 2009, VII + 207 S., ISBN 978-0-7486-2807-0.
5. Claudia Ibbeken, *Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2008, 111 S., ISBN 978-3-8260-3926-3.

Als Nietzsche 1886 seiner *Geburt der Tragödie* eine selbstkritische Vorbemerkung hinzufügt, beansprucht er rückblickend für diese frühe Schrift:

Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das Problem der Wissenschaft selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst (GT, Versuch einer Selbstkritik 2, KSA 1.13).

Wenn man bedenkt, dass die Tragödienschrift Lebensform und Kunst der alten Griechen behandelt, namentlich im Spannungsfeld von dionysischer und apollinischer Kultur, und dabei insbesondere vom Geiste Wagners beeinflusst ist, kann man sich über diese Selbstbeschreibung wundern. In der Tat wurde Nietzsche insgesamt, und nicht etwa nur als Autor der Tragödienschrift, üblicherweise nicht vorrangig als Wissenschaftsphilosoph zur Kenntnis genommen. Das gilt für die Fachliteratur zu Nietzsche und – trotz der mit seinem Namen verbundenen Metaphysik-Kritik – mehr noch für wissenschaftstheoretische Texte, in denen er kaum eine und wenn dann abwertende Rezeption erfahren hat.

Aber auch in der philosophischen Nietzsche-Forschung erscheint er im weitaus überwiegenden Teil der Publikationen vor allem als Kulturphilosoph, als Wert-, als Kunst-, als Lebensphilosoph, als Kritiker des Christentums, als Denker des Tragisch-Existentiellen oder als Verkünder des Individualismus. An dieser Beobachtung, die so ähnlich schon Alwin Mittasch machte,¹ hat sich bis heute zwar einiges geändert, aber gleichwohl leistete Babette Babich 1994 mit ihrer Monographie zu *Nietzsche's Philosophy of Science* noch Pionierarbeit, die allerdings unter Wissenschaftstheoretikern kaum Anklang gefunden hat.² Durch die Publikation von zwei Sammelbänden in der renommierten Reihe der *Boston Studies in the Philosophy of Science*³ ist es ihr jedoch endgültig gelungen, Nietzsche auch auf die wissenschaftsphilosophische Landkarte zu setzen. Man kann ihr daher zwar zustimmen, „Nietzsche is typically regarded neither as a philosopher of science nor an epistemologist“,⁴ auch wenn es nicht erst in der Tradition von Müller-Lauter und Kaulbach eine sehr ernsthafte Rezeption Nietzsches im Feld der theoretischen Philosophie gab. Aber gerade in jüngerer Zeit ist ein stetig zunehmendes Interesse an diesem Themenfeld zu beobachten. Dabei kommt auch die oben genannte Selbstbeschreibung Nietzsches zu ihrem Recht.

Neben verschiedenen systematischen Untersuchungen zu Erkenntnistheorie, Perspektivismus und Metaphysik Nietzsches liegt ein besonderer Schwerpunkt der jüngeren Forschung in der quellenkritischen Rekonstruktion der wissenschaftlichen und wissenschaftsphilosophischen Lektüren Nietzsches. Relativ gut erforscht ist Nietzsches Verhältnis zu einzelnen Aspekten und Figuren des wissenschaftlichen Lebens seiner Zeit wie etwa zur Evolutionstheorie, zur Physiologie, zu Helmholtz, Boscovich oder Robert Mayer. Was fehlt, ist eine umfassende Studie, in der die verschiedenen Elemente der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches auf einer wissenschafts- und geistesgeschichtlich informierten Basis zusammenfassend erörtert werden. „To date, work on the subject of Nietzsche and science has been patchy, leaving a vacuum.“⁵ Es fehlt, wie auch Claus Zittel bemerkt, eine „neuere Arbeit, welche die vielen [...] Einzelstudien zu Nietzsches naturwissenschaftlichen Lektüren in einer groß angelegten Interpretation zusammenführt.“⁶ Gleichwohl hatte Andrea Orsucci schon mit Blick auf den in diesem Zusammenhang be-

¹ Alwin Mittasch, Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952, S. XV.

² Die wissenschaftsphilosophische Nietzsche-Rezeption leidet auch an der in angloamerikanischen Debatten virulenteren Spannung zwischen analytischen und kontinentalen Zugängen; vgl. Alasdair MacIntyre, Preface, in: Babette E. Babich / Robert S. Cohen, Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II (Boston Studies in the Philosophy of Science), Dordrecht 1999, S. XVI f. Dabei könnte indes Babichs dezidiert ‚kontinentale‘ Zugangsweise und ihr normatives Ziel einer „Nietzsche styled philosophy of science“ (Babette E. Babich, Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, New York 1994, S. 35) diese Spannung eher unproduktiv zugespitzt haben. Vgl. auch Babette E. Babich, On the Analytic-Continental Divide in Philosophy. Nietzsche's Lying Truth, Heideggers Speaking Language, and Philosophy, in: C. G. Prado, A House Divided. Comparing Analytic and Continental Philosophy, New York 2003, S. 63–103.

³ Babette E. Babich / Robert S. Cohen (Hg.), Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I, und: Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science.

⁴ Babette E. Babich, Truth, Art, and Life. Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science, in: Babich / Cohen (Hg.), Nietzsche and the Sciences II, S. 1.

⁵ Gregory Moore, Introduction, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), Nietzsche and Science, Aldershot 2004, S. 1–16, hier S. 9.

⁶ Claus Zittel, Naturwissenschaft, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S. 404.

sonders wichtigen, 2004 von Gregory Moore und Thomas Brobjer edierten Sammelband *Nietzsche and Science* den Eindruck, dass mit diesem neuen historisch-genetischen Schwerpunkt zugleich eine Abkehr von Heideggers Deutung der Philosophie Nietzsches verbunden ist. Immerhin habe Heidegger wiederholt erklärt, man solle in der Philosophie nicht die Trivialität historischer Einflüsse und Abhängigkeiten in den Vordergrund stellen.⁷ In der Tat finden sich auch in fast allen hier zu besprechenden Arbeiten in verschiedenem Umfang quellengenetische Verweise. Aber zugleich dokumentieren diese fünf in unterschiedlichen Kontexten entstandenen Bände eine deutlich an Sachfragen orientierte Ausrichtung der Nietzsche-Forschung. Sie behandeln zentrale Probleme der Wissenschaftstheorie Nietzsches und in diesem Zusammenhang natürlich auch sein Verhältnis zu Kant. Darüber hinaus kann insbesondere ein Blick in den von Cathrin Nielsen und Carlo Gentili edierte Sammelband den Eindruck einer völligen Abkehr von Heidegger korrigieren. Gerade die Wissenschafts- und Technikkritik Heideggers bietet für mehrere der dort vertretenen Autoren, wie etwa Babette Babich oder Annamaria Lossi, einen Ausgangspunkt ihrer Nietzsche-Deutung.

1. Im September 2007 fand in der Villa Vigoni eine Tagung zum Tod Gottes und der Wissenschaftsfrage statt, aus der nun der vorliegende Band mit 15 Aufsätzen hervorgegangen ist. In ihrem Vorwort stellen die beiden Herausgeber zu Recht den engen Zusammenhang von Gottestod und Wissenschaft heraus: „Es ist diese in seinem Wort vom ‚Tode Gottes‘ ausgesprochene Einsicht in die Tragweite der Konsequenzen einer in Bezug auf Ontologie, Theologie und Moral Neutralität prästendierenden Wissenschaft, die Nietzsche für die gegenwärtigen Fragen aktuell sein lässt“ (S. V). Gerade in der systematischen Verbindung von erkenntnistheoretischen mit theologisch-kulturellen und moralphilosophischen Fragen ist Nietzsches Originalität und Brisanz auf diesem Feld der allzu stark spezialisierten analytischen Wissenschaftstheorie zu sehen. Schon durch seinen spezifischen Stil der Komposition von Aphorismen z.B. im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* „führt Nietzsche“, wie Werner Stegmaier herausstellt, „die Verwebung von Wissenschaft, Religion und Moral im europäischen ‚Gesamtglauben‘ geradezu sinnlich vor“ (S. 12). Unter dem Titel *Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft* werden von Stegmaier schon (fast) alle Themen der folgenden Beiträge angesprochen, indem er sie in Beziehung zu einer Philosophie der Orientierung stellt. Dabei weist er auch auf den interessanten Umstand hin, dass Nietzsche den Tod Gottes nicht als logische Argumentation, sondern im Rahmen einer Geschichte, nämlich der Geschichte vom toten Menschen ausdrückt. Geschichten liefern keine Gewissheiten, sondern bieten Orientierung durch einen Glauben, auf den man vertrauen und sich verlassen muss. Darin manifestiert sich eine andere, fröhliche Perspektive, die ohne zuverlässiges Wissen auskommt: „Die Fröhlichkeit der Wissenschaft liegt in der Perspektivierung der Wissenschaft selbst, ihrer Öffnung für unendliche Interpretationen, im gelassenen Sich-Einlassen auf das Gegeneinander von Glaubwürdigkeiten oder Plausibilitäten“ (S. 14). Diesem Pluralismus schließt sich Andreas Sommer im Prinzip an. Er schlägt vor, den Tod Gottes experimentalphilosophisch als heuristisches Prinzip zu deuten (S. 20), um damit ein generelles Plädoyer für eine undogmatische „experimentelle Skepsis“ (S. 26) als mögliche Therapie für die Kulturdiagnose des Nihilismus zu verbinden.

⁷ Vgl. Andrea Orsucci, Naturwissenschaft und historisches Denken in Nietzsches Schriften (Sammelbesprechung), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 321–326, S. 321.

Marco Brusotti lenkt den Blick auf den wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit als sublimste Form des asketischen Ideals und weist auf einen wenig bekannten Zusammenhang hin: Nietzsches eigenes früheres „Evangelium“ von 1875 „ist das versteckte Modell, nach dem er in der *Genealogie* die Zielscheibe seiner Angriffe entwirft“ (S. 81). Nachdem schon Stegmaier (S. 7), Sommer (S. 20) und Brusotti (S. 68) auf den Schatten Gottes zu sprechen kommen, wählt Giuliano Campioni diese Metapher zum Zentrum seines Beitrags und zeichnet seine Vor- und Nachgeschichte bei Koeppen, Emerson, Renan, Guyau u. a. nach. Die Nachwirkungen der Gotteshypothese werden in den folgenden Beiträgen immer wieder thematisiert. Den Schluss des Bandes bildet ein Text von Federico Vercellone, der die Möglichkeiten einer bildwissenschaftlichen Perspektive nach einer mutmaßlichen ‚ikonischen Wende‘ ausleuchtet und dabei abgesehen von kurzen Verweisen auf den Tod Gottes am Anfang und Ende des Textes ganz ohne eine Auseinandersetzung mit Nietzsche auskommt. In den anderen Beiträgen hingegen findet sich die ganze Bandbreite der im Titel angesprochenen Themen, die zum Teil in den anschließend zu besprechenden Monographien vertieft werden. Auch wenn die Bedeutung des Bandes von Gentili und Nielsen gerade in der Verbindung besteht, möchte ich doch im folgenden eher religions- und moralphilosophische Erörterungen von eher wissenschaftstheoretischen unterscheiden.

Einige der Beiträge spüren eher den theologischen Implikationen des Gottestodes nach. Edith Düsing verweist (wie schon Stegmaier, S. 4) auf die Einsicht Kants, wonach der Tod Gottes ebenso unbeweisbar sei wie seine Existenz (S. 31, 35), um daraus im Verein mit einem mutmaßlichen „unterdrückten christlich religiösen Vorstellungs- und Gefühlskomplex“ (S. 65) eine gewisse „religiöse Nostalgie“ (S. 65) im Denken Nietzsches nachzuweisen. In der Tat ist auch für Nietzsche die Annahme eines moralischen Gottes nicht logisch widerlegt oder empirisch falsifiziert worden, das wäre wirklich ein Ding der Unmöglichkeit. Sie ist vielmehr „eine viel zu extreme Hypothese“ (Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.212), die überflüssig und daher unglaubwürdig geworden ist. Selbst wenn sich also bei Nietzsche eine gewisse persönliche Melancholie über den Tod Gottes nachzeichnen lässt, so bleibt es doch für ihn ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, diese Hypothese nach dem Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr als valide Annahme zu präsentieren. Zwar ist der Schatten Gottes selbst in den Wissenschaften noch allenthalben gegenwärtig, aber damit lässt sich der abwesende Gott nicht revitalisieren. Damir Barbaric, der die enge Verbindung von Metaphysik, Wissenschaft, Moral und christlicher Religion als daseinsfälschende „„Ausgeburten“ eines ursprünglichen menschlichen Willens zur Kunst“ herausstellt (S. 173), lässt denn auch eine Argumentation wie die Düsings nicht gelten (S. 181 f.). Ohnehin sei Nietzsches Alternative kein reformiertes Christentum, sondern der Polytheismus: „Wir glauben an den Olymp – und nicht an den „Gekreuzigten““ (Nachlass 1888, 16[16], KSA 13.487). Kultur- und moralphilosophische Fragen behandeln auch drei weitere Beiträge. Cathrin Nielsen widmet sich, ausgehend von FW 344, der unhintergehbaren Rolle von Überzeugungen in der Wissenschaft. Anhand einer Interpretation u. a. von Massimo de Carolis zeigt sie auf, wie der „brisante Fortschritt der ‚humanen Technowissenschaften‘“ (S. 206) als „Instinkt des ‚absteigenden Lebens‘“ (S. 223) verstanden werden sollte.⁸ Und während Reinhold Esterbauer u. a. an-

⁸ Mit Blick auf die allgemeine Dekadenzbewegung der abendländischen Kultur scheint diese Einschätzung sicher eher im Sinne Nietzsches zu sein als die optimistischen Überlegungen eines technologisch induzierten Transhumanismus. Vgl. dazu die Beiträge von Stefan Lorenz Sorgner und anderen im *Journal of Evolution and Technology* 20/1 (2009) und 21/1 (2010).

hand einer klugen Kritik des Kreationismus sowie von Richard Dawkins *God Delusion* den Tod Gottes und das Fortleben seiner Schatten in den Naturwissenschaften aufzeigt, hinterfragt Maria Cristina Fornari die moderne Neuroethik (S. 277 f.).

Auch hinsichtlich der mehr theoretischen Fragen darf man in der Tat sagen, dass Nietzsche schon sehr früh mit dem ‚Problem Wissenschaft‘ befasst war. Wie Wolf Zachariat in Erinnerung ruft, findet sich in der *Geburt der Tragödie* eine Kritik am Optimismus der Wissenschaften, deren „tiefsinnige Wahnvorstellung“ darin besteht, das Sein sei „nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren“ (GT 15, KSA 1.99). Mit diesem unmäßigen Vertrauen auf die Vernunft erweist sich der „fortschrittseuphorische Sokratismus der Moderne“ (S. 261) als trügerisches moralisches Fundament der Wissenschaften. Friederike Günther macht auf bemerkenswerte Weise deutlich, dass schon in Nietzsches frühen philologischen Studien über Takt und Betonung eine Verbindung von kritischer Wissenschaft und Wissenschaftskritik besteht. Zum einen erweist Nietzsche die zeitgenössische Idee eines ‚Rhythmus an sich‘ als unhistorischen Irrtum (S. 110 f.). Zum anderen zeigt er am Beispiel des Rhythmus als kulturhistorischer Organisation der Wahrnehmung, dass auch für die wissenschaftliche Analyse das „Vergessen und Übersehen [...] ebenso notwendige Bedingung wie das Erkennen“ ist (S. 118). Babette Babich problematisiert die Ausgrenzung Nietzsches durch eine von „Physikneid“ (S. 123) geprägte Philosophie, wie Richard Rorty es nannte, die ihre kulturellen Aufgaben zunehmend an die Wissenschaften abtritt. Noch immer hätten allzu wenige Forscher „die Frage nach Nietzsche und der Wissenschaft“ hinreichend ernst genommen und „noch weniger [haben] es gewagt, die Wissenschaft selbst in Frage zu stellen“ (S. 128). Anhand einer Vielzahl von Erläuterungen und Exkursen streicht Babich heraus, dass „Nietzsches philosophische Kritik der wissenschaftlichen Vernunft die kritische *Rationalität* der Wissenschaft infrage“ stellt (S. 137). Die Wissenschaften würden ihre eigene Vernünftigkeit weit überschätzen, während sie vielmehr ein „subtiles Mittel, ein Mittel zur Lüge“ sind (S. 167). Der Nutzen der modernen, wissenschaftlichen Weltinterpretation wird von Babich entschieden in Frage gestellt. Auch Annamaria Lossi sieht bei Nietzsche „die Frage nach der Bedeutung der Wissenschaft für das Leben“ (S. 183) im Vordergrund. Hier möchte Lossi der Philosophie eine Vorherrschaft gegenüber der Wissenschaft sichern, indem sie einem voraussetzungs-vollen Relativismus der Wissenschaften einen nicht-relativistischen Perspektivismus der Philosophie gegenüber stellt. Ihre Abgrenzung des Perspektivismus vom Relativismus steht jedoch über ein „trockenes Versichern“⁹ hinaus auf wackeligen Beinen, zumal sie an der Idee intersubjektiv überzeugender Aussagen festhalten will. Insbesondere Carlo Gentili scheint sich zu wenig darüber bewusst zu sein, dass man doch eine gewisse philosophische Spannung produziert, wenn man einerseits konstatiert, dass durch den Tod Gottes „das gesamte Gebäude der wissenschaftlichen Wahrheit in sich zusammengefallen ist“ (S. 235), so dass wir „endlich in der Wahrheit nichts anderes sehen werden als *unsere Perspektive*“ (S. 239), und gleichzeitig mit Blick auf Robert Julius Mayer, Bosovich und Kopernikus daran festhält, Nietzsche könne zu Recht „jirrthümliche Glaubenssätze“ (FW 110) und Denkfehler kritisieren (S. 241 f.). Hier wären doch wenigstens einige Andeutungen nötig, wie man jenseits der traditionellen Logik von Denkfehlern reden und jenseits des traditionellen Wahrheits- und Wissenschaftsbegriffs unterschiedliche Perspektiven evaluieren und eine begründete Rangordnung zwischen ihnen

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: Wolfgang Bonsiepen / Reinhard Heede (Hg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke*, Hamburg 1980, S. 55.

herstellen könnte. Dieses und andere Probleme werden in den anderen Bänden vertiefend behandelt, wobei gegenüber der Wissenschaft wohlwollendere Töne angeschlagen werden.

2. Vielleicht ist die im Vergleich negativere Haltung zur Wissenschaft in dem Band von Gentili und Nielsen auch durch den Fokus auf den Tod Gottes und die Kritik der Metaphysik zu erklären. Bei Roberto Barros erscheint jedenfalls das Verhältnis von Wissenschaft und dem Tod Gottes in einem anderen, positiveren Licht. Zum einen sei der Tod Gottes wesentlich „eine Folge und eine Notwendigkeit des neuen Verständnisses der Natur, das die moderne Naturwissenschaft mit sich bringt“ (S. 182). Zum anderen betont Barros weniger die Gefahr des Nihilismus als vielmehr die Überwindung illegitimer Dogmatismen: „Der Tod Gottes bedeutet dann die Befreiung von der Herrschaft der Wahrheit, eine neue Interpretation von Welt und Natur und die Versöhnung von Wissenschaft und Kunst“ (S. 215). Das Verhältnis und die Entwicklung der Begriffe Kunst und Wissenschaft nach Nietzsches Bruch mit Wagner und Schopenhauer bis zu *Also sprach Zarathustra* ist das Thema dieser 2006 an der Technischen Universität Berlin abgeschlossenen Dissertation. Allerdings kommt Barros auf *Also sprach Zarathustra* nur kurz auf den letzten Seiten zu sprechen, während er zugleich auch die Vorgeschichte von *Menschliches Allzumenschliches*, insbesondere das Griechenbild des frühen Nietzsche rekonstruiert. Den Überlegungen Zachriats nicht unähnlich, kommt Barros zu der Einschätzung, „dass eine mit Kunst gemischte Wissenschaft dem Wahrheitsstreben viel mehr entspricht als der ‚Optimismus der Logik‘“ (S. 40). Die Rekonstruktion von Nietzsches Auffassung der alten Griechen ist Barros besonders wichtig, denn seines Erachtens kehrt Nietzsche im Rahmen einer langjährigen „Redlichkeitsradikalisierung [...] mit *Also sprach Zarathustra* [...] zu seiner tragischen Philosophie zurück“ (S. 254).

Barros beschreibt diesen Prozess in drei Schritten. Nach der frühen, noch von Wagner und Schopenhauer geprägten Artisten-Metaphysik entwickelt Nietzsche eine neue Auffassung von Kunst und Wissenschaft als Ergebnis des historischen Philosophierens in *Menschliches Allzumenschliches* und der Bekämpfung der Metaphysik in *Morgenröthe*. Diese Motive verbinden sich dann mit der schon früher entwickelten Betrachtungsweise der alten Griechen (insbesondere Heraklits) und der zeitgenössischen Wissenschaft (insbesondere des dynamischen Kraftbegriffs, wie er von Günter Abel rekonstruiert wurde) zu einer „neuen“ (S. 164), „redlichen“ (S. 166) und „undogmatischen Wissenschaft, die Nietzsche von nun an betreiben will“ (S. 168). Die Aufgabe der Kunst hingegen besteht in dem „Bejahen einer neuen Welt, die die neue Wissenschaft von der Eingrenzung der moralischen Voraussetzungen befreit“ (S. 178) und die sich des chaotisch-experimentellen Charakters des Daseins bewusst ist. So führt das historische Philosophieren nicht nur zu einer Destruktion des traditionell metaphysischen Wahrheitsbegriffs, sondern es liefert auch den Grund, „die Kunst wieder der Wissenschaft anzunähern, indem auch die Wissenschaft als menschliche Betrachtung und Vorstellung der Welt angesehen wird“ (S. 114). Die Selbstbeschränkung der Wissenschaft ist so wesentlich eine Konsequenz ihres eigenen Wahrheitspathos. Dabei vertritt Barros der Sache nach die These einer positivistischen Haltung Nietzsches, auch wenn er in diesem Zusammenhang nur am Rande gelegentlich auf Jonathan Cohen verweist (S. 94 u.ö).¹⁰ Dennoch lässt er sich leider auf eine Diskussion der von Maudemarie Clark vorgeschlagenen Periodisierung der Wissen-

¹⁰ Jonathan Cohen, Nietzsche's Fling with Positivism, in: Babich / Cohen, Nietzsche and the Sciences II, S. 101–107.

schaftsphilosophie Nietzsches nicht ein.¹¹ Dies ist besonders schade, da er sich insgesamt auf den ‚mittleren Nietzsche‘ konzentriert, ohne auf die weiteren Entwicklungen seiner Wissenschaftsauffassung einzugehen. Auch aus diesem Grund kann Barros *Also sprach Zarathustra* als „Gipfel des Wiederversöhnungsprozesses von Kunst und Wissenschaft“ betrachten (S. 230). Die Basis dieser Versöhnung ist ontologischer und erkenntnistheoretischer Natur. „Vorausgesetzt ist“, wie Barros nämlich ganz richtig sieht, einerseits „ein neues Verständnis der Welt und der Natur als dynamischer Wirklichkeit“ (S. 200). Die andere Voraussetzung liegt in einer „anti-dogmatischen Sichtweise der Philosophie Nietzsches, die aufgrund ihres unentbehrlichen Redlichkeitsbedürfnisses ihre eigene Wahrhaftigkeit in Frage stellt und depotenziert“ (S. 254). Aus der Perspektive seiner späteren Wissenschaftskritik in *Zur Genealogie der Moral* und in *Ecce homo* erscheint dieser etwas harmlose Nietzsche eher wie ein durch den allgemeinen *Wahrheitsgewissheitsverlust* des 19. Jahrhunderts geläuterter Fallibilist.¹² Von einem kritischen Rationalisten im Stile Poppers unterschiede er sich dann vor allem durch eine Affinität zur Kunst.

3. Die Frage, wie die zentralen erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Auffassungen Nietzsches zu rechtfertigen sein könnten, ist vorzüglicher Gegenstand der beachtlichen Arbeiten von Mattia Riccardi und Tsarina Doyle, die beide eine Antwort in der Auseinandersetzung mit Kant suchen. Das ist auch ganz naheliegend, denn der große geistige Gegner der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches ist Kant und dessen Rekonstruktion der Metaphysik in den Grenzen der Vernunft. Aus diesem Grund wird Kant in fast allen hier besprochenen Texten behandelt. Schon Nielsen hatte in ihrem Beitrag herausgestellt, dass „Kant Raum und Zeit als subjektive Bedingungen *unserer* Sinnlichkeit“ betrachtet¹³. Von der kantischen Einsicht in die zu einem nicht reduzierbaren Teil auch vom Menschen gemachte kategoriale Darstellung und Auffassung der Welt führt der Weg zu Nietzsches Perspektivismus. Riccardi geht in seiner exzellenten Arbeit, mit der er 2007 an der Humboldt-Universität zu Berlin promoviert wurde, dem Spannungsfeld von Erscheinung und Ding an sich im Denken Nietzsches nach. Hierbei hat er sich auf produktive Weise für eine quellengeschichtliche Herangehensweise entschieden. Seine These lautet, „dass Nietzsches Verankerung seiner perspektivistischen Erkenntnistheorie in der relationalen Ontologie des Willens zur Macht eine konsequente Eliminierung beider Pole [des Kantischen Dualismus von Erscheinung und Ding an sich] ermöglicht“ (S. 17). Die ersten beiden Kapitel nach der Einleitung behandeln die Auseinandersetzung des frühen Nietzsche mit Kant, insonderheit die Lektüren von Liebmann, Lange, Schopenhauer über Haym und Helmholtz bis zu Czermak, Zöllner, Gerber und Spir. Diese Rekonstruktion verweist auf ein nominalistisch sowie durch das Konzept einer „aktiven Sinnlichkeit“ (S. 63) physiologisch erweitertes kantisches Modell. So teile der junge Nietzsche die Idee einer gegebenen Welt, welche jedoch dem menschlichen Erkenntniszugriff entzogen bleibt: „Exponierter Skeptizismus und die Annahme einer Beschaffenheit ‚an sich‘ der Welt treten demnach als komplementäre Momente auf“ (S. 77).

Beginnend mit Notizen der späteren 1870er Jahre zeichnet sich jedoch eine Abkehr von Schopenhauer und damit auch von Kant und der früheren Artistenmetaphysik ab (S. 101), die nicht zuletzt durch die Lektüre Eugen Dührings beeinflusst ist (S. 93–100).

¹¹ Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990.

¹² Vgl. Gregor Schiemann, *Wahrheitsgewissheitsverlust. Hermann von Helmholtz' Mechanismus im Anbruch der Moderne. Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie*, Darmstadt 1997.

¹³ Gentili / Nielsen (Hg.), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*, S. 210.

Im Rahmen der historisierenden Metaphysikkritik bis Anfang der 1880er Jahre „verkehrt sich Nietzsches Einstellung zur Kunst, der nunmehr die Wissenschaft als positive Kulturinstanz entgegengesetzt wird“ (S. 107). Damit stimmt Riccardi einer zentralen These von Barros zu und weist zugleich jede realistische Deutung der bloß nützlichen Erfahrungswissenschaften zurück (S. 109). Statt dessen erinnert Riccardi an Nietzsches Warnung „An die Realisten“ und deren Irrglauben, so wie ihnen „die Welt erscheine, so sei sie wirklich beschaffen“ (FW 57, KSA 3.421). Aber trotz dieser non-realistischen, agnostischen Haltung des mittleren Nietzsche zeichnet Riccardi eine „systematische“ Tendenz“ (S. 116) im weiteren Denken Nietzsches nach, in der sich die erkenntnistheoretischen und ontologischen Seiten der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches zu einem Gesamtbild fügen. Kernstück dieses tendenziellen Systems ist erstens die von Teichmüller und anderen inspirierte semiotische Theorie der Erkenntnis: Naturwissenschaftliche Erklärungen, schreibt Teichmüller, haben „mit der Wirklichkeit nichts zu tun [...], sondern [sind] nur eine großartig durchgeführte Zeichenlehre“.¹⁴ Das andere Kernstück ist die durch Boscovich, Mach und Liebmann beeinflusste Kritik des wissenschaftlichen Kraftbegriffs, die Nietzsche zu einer dynamischen Ontologie führt, durch die das wissenschaftliche Weltbild vervollständigt wird: „Der Begriff des Willens zur Macht setzt an genau der Stelle an, an der die Naturwissenschaft ihre explikatorische Selbstvertilgung betreibt“ (S. 128). Der Wille zur Macht erhält so in der Lesart Riccardis wieder seine zentrale Stellung im Spätwerk Nietzsches. Zugleich soll durch den Willen zur Macht eine relationale Ontologie skizziert werden, „die auf die Vorstellung von Dingen an sich konsequent und ohne Verlust verzichten kann“ (S. 179). Diese relationale Ontologie entfaltet Riccardi dann vor allem im Kapitel VII.4. (S. 197–205), das insofern als Kernstück der Arbeit gelten kann. Das Dasein ist nicht durch an sich seiende Entitäten charakterisiert, sondern „als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf“ (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385).

Indem Nietzsche, jedenfalls Riccardi zufolge, „die Realität als unaufhörlichen und proteusartigen Wechselwirkungsvorgang von Machtquanten versteht“ (S. 212), kann er einen pluralistischen Perspektivismus als adäquate Form der Erkenntnis ausweisen und zugleich die Gefahr des idealistischen Skeptizismus vermeiden. Hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Status dieser „explizit als ‚Weltauslegung‘ dargestellten Ontologie, die sich keine privilegierte Sonderstellung zur ‚wahren Welt‘ vorbehält, sondern sich als eine Deutung unserer immanenten Welt der Erfahrung versteht“ (S. 223), macht es sich Riccardi am Ende aber vielleicht ein kleines bisschen zu einfach. Tatsächlich präsentiert Nietzsche den Willen zur Macht als „eine zur Mechanik alternative Weltauslegung“ (S. 223, vgl. JGB 22, KSA 5.37), aber ohne hier klare Kriterien zur Theoriewahl zu benennen. So vermeidet Riccardi zwar (im Unterschied zu Doyle) den Fehler, den Willen zur Macht realistisch zu deuten, aber er erklärt uns nicht, wie der *Konkurrenzkampf der Perspektiven* letztlich entschieden werden kann.

4. Bemerkenswerterweise vertritt Tsarina Doyle in ihrer Studie hinsichtlich des Willens zur Macht eine ganz ähnliche Lesart wie Riccardi. Im Unterschied zu dessen quellen- geschichtlicher Herangehensweise interessiert sich Doyle jedoch für die Frage nach den Lektüren Nietzsches nur am Rande. Statt dessen macht sie sich eher im Geiste der analytischen Philosophie daran, eine starke Hypothese aufzustellen, um diese dann in der Aus-

¹⁴ Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau 1882, S. 275 (zitiert nach Riccardi, S. 117 f.).

einandersetzung mit dem Material und einer Reihe zeitgenössischer englischsprachiger Nietzsche-Interpreten zu verteidigen. Dabei verbindet sie noch stärker als Riccardi den epistemologischen mit dem ontologischen Fokus anhand der Verbindung von Selbst und Welt. Hier kehrt sie die von Riccardi (und Heidegger) konzipierte Ordnung sogar um, wonach „Nietzsche’s will to power emerges from his perspectival views on truth and knowledge“ (S. 9).¹⁵ Zugleich geht ihre anti-skeptizistische Lesart Nietzsches noch einen Schritt weiter: „The argument that our knowledge is perspectival yet objective culminates in Nietzsche’s naturalisation of Kantian synthesis in his will to power metaphysics, transferring the ordering principle from human minds to the world“ (S. 3). Gegen die z. B. von Andreas Sommer herausgestellte Idee eines fröhlich-experimentellen Skeptizismus erscheint dieser bei Doyle vor allem als Gefahr. Ihrer Lesart zufolge beabsichtigte Nietzsche „to safeguard rather than undermine the objectivity of human knowledge“ (S. 8, vgl. 41), weshalb sie immer wieder einen „anti-sceptical stance“ (S. 100) herausstreicht. Die Überwindung des kantischen Skeptizismus einer grundsätzlichen Unerkennbarkeit der Welt an sich will Doyle im wesentlichen durch zwei Schritte erreichen, die sich in der These zusammenfassen, „that forces motivated by the desire for power are the ultimate constituents of reality and that both self and world are composed of these forces“ (S. 113). Einerseits hebt Doyle so (wie Riccardi) die Kantische Trennung von Selbst und Welt auf. Denn Nietzsche schließe sich, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Sinnesphysiologie, zwar einer anthropozentrischen Auffassung der Erkenntnis an, aber „the knowing self is not divorced from reality“ (S. 44).¹⁶ Zum anderen bietet Doyle (im Unterschied zu Riccardi) eine realistische Lesart des Willens zur Macht an, denn ihrer Meinung nach sei „reality ordered from within“ (S. 102). Der Wille zur Macht sei somit als Reaktion und naturalistische Vollendung des Kantischen Projekts zu verstehen (S. 161, 169, 193). Der Wille zur Macht wird seinerseits als „most comprehensive perspective“ (S. 134) gerechtfertigt.

Gerade diese Denkfigur verweist auf Doyles mit Blick auf Nietzsche vielleicht anachronistisch wirkenden Realismus. Zwar schreibt Nietzsche in *Ecce homo*, die neue Art Mensch „concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5, KSA 6.370), aber er warnt auch immer wieder vor den Leichtfertigkeiten des Realismus. Doyle zufolge ist jedenfalls auch bei Nietzsche „objective knowledge“ im Rahmen eines „anti-metaphysical [...] internal realism“ möglich (S. 53). Zwar gäbe es kein „extra-perspectival knowledge“ (S. 55), aber dennoch „standards of rational acceptability“ (S. 65). „According to Nietzsche, every perspective that is justified according to our best standards is a perspective in the world“ (S. 68). Diese Form objektiven Wissens trägt so deutlich pragmatisch-kohärentistische Züge, dass man sich fragen kann, wozu man sie noch objektiv und realistisch nennen will. Dass man auch ohne Objektivität noch Argumente austauschen kann, dürfte seit Protagoras bekannt sein. Außerdem erfährt man leider nicht, wie man auf diese Weise dem notorischen Problem der rationalen Wahl zwischen alternativen Perspektiven, z. B. Mechanik vs. Wille zur Macht, beikommen kann.

Verglichen mit der Arbeit von Riccardi vermisst man eine größere Sensibilität hinsichtlich der Entwicklungen und Einflussfaktoren im Denken Nietzsches. Dabei dient sogar die Kompilation *Der Wille zur Macht* in Walter Kaufmanns und R. J. Hollingdales

¹⁵ Riccardi zufolge bewegt sich umgekehrt Nietzsches Denkbewegung von der Ebene der Ontologie zu derjenigen der Erkenntnisfrage: „Sein Perspektivismus fußt in der unabdingbaren Relationalität jedes Geschehens, nicht umgekehrt“ (S. 176).

¹⁶ Auch Riccardi, S. 137, geht davon aus, dass wir intellektuell Zugang zur Welt haben, da wir ein Teil von ihr sind.

Übersetzung eine Generation nach Colli und Montinari noch immer als Quelle für den späten Nachlass Nietzsches. Mitunter entstehen Probleme auch durch die Schwächen von Übersetzungen. Während z. B. das von Hollingdale in seiner *Zarathustra*-Übersetzung gebrauchte Wort „conceive“ eher Assoziationen in Richtung ‚begreifen‘, ‚erfassen‘ weckt, lässt Nietzsche derlei empirische Nebenbedeutungen weg und spricht an dieser Stelle schlicht von „denken“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.110). Ernsthaft problematisch wird es, wenn zwei Zeilen später aus „Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!“ „You should follow your own senses to the end!“ wird. Auf der Basis solcher Texte folgert Doyle, Nietzsche würde hier die Rolle der Sinneserfahrung betonen (S. 70), wobei sie natürlich trotzdem sieht, dass sich Nietzsches Kritik der Gottes-Hypothese von der des Positivismus deutlich unterscheidet. Die sachorientierte Auseinandersetzung mit Autoren wie Hales und Welshon, Poellner, Cox oder Clark ist erhellend, aber es ist doch bedauerlich, dass Doyle die nicht-englischsprachige Diskussionen zu diesem Themenfeld kaum zur Kenntnis nimmt.

5. Abschließend möchte ich auf ein ausgesprochen lesenswertes Büchlein zu sprechen kommen, in dem die Frage nach der Entscheidung zwischen alternativen Interpretationen ins Zentrum rückt. Claudia Ibbekens Untersuchung über den *Konkurrenzkampf der Perspektiven* entstand als Dissertation an der Technischen Universität Berlin und konzentriert sich im Vergleich mit den drei anderen Monographien fast vollständig auf eine Erörterung der Texte Nietzsches. Weder werden umfangreiche quellenkritische Überlegungen angestellt, noch findet eine ausführliche Diskussion der Sekundärliteratur statt, auch wenn sich Ibbeken natürlich auf diese bezieht, vor allem auf die Arbeiten von Friedrich Kaulbach. In sieben Kapiteln geht Ibbeken dem Bedeutungsfeld des Perspektivismus insbesondere durch eine typologisierende Analyse der entsprechenden Metaphern nach, wobei der Band mit einem sehr nützlichen Glossar der einschlägigen Sprachbilder abschließt (S. 98–107). Nach einem biographischen Hinweis, wonach Nietzsche sich selbst eine Begabung, anders zu sehen, diagnostiziert (S. 13), streicht Ibbeken den notwendig-unausweichlichen und zugleich ungerecht-fälschenden Charakter des Perspektivismus heraus. Mit dem Reichtum alternativer Perspektiven entsteht indes zugleich das „Problem der Rangordnung“ (S. 14, vgl. MA I, Vorrede 7, KSA 2.21). Diese Rangordnung ist das historisch veränderliche Produkt eines Konkurrenzkampfes. Die Frage nach der Konkurrenz und dem Wechsel von Perspektiven führt in das Feld von Wahrheit und Irrtum. Ibbeken versteht Perspektivenwechsel vor allem als kämpferische Veränderung (S. 25), die jedoch nicht als Annäherung an Wahrheit verstanden werden kann, denn schließlich „kann es die *eine* verbindliche Wahrheit nicht geben. Es muss *viele* Wahrheiten geben, die alle den Anspruch erheben, nicht nur als Teilwahrheit, sondern als ganze wahr zu sein“ (S. 61). So ein Wahrheitsbegriff gerät natürlich in massive Spannung mit dem traditionell zweiwertigen Gebrauch des Wortes. Ibbeken assoziiert das Wort ‚Wahrheit‘ mit Nützlichkeit (S. 57), Befriedigung (S. 38) und Erfolg (S. 62). Gleichzeitig will sie jedoch einen Perspektivenwechsel auch als „Ent-Täuschung“ (S. 26) und als „Aufgeben von Irrtümern“ (S. 49) verstanden wissen. Dabei ist nicht klar, in welchem Sinne man von „die Realität“ (S. 62) oder sogar „mehr Wirklichkeit“ (S. 52) und „höheren Perspektivitätsstufen“ (S. 15) im Rahmen eines solchen Perspektivismus noch in einem präzisen Sinne reden kann. Schließlich werden bei einem Wechsel der Perspektiven wie etwa dem von Ptolemäus zu Kopernikus (S. 38) nicht Irrtümer durch Wahrheiten ersetzt, sondern eine stärkere Interpretation überwindet eine schwächere: „Immer ist es die für die Weltinterpretation nützlichere Perspektive, die sich durchsetzt“ (S. 57). Eher am Rande verweist Ibbeken in diesem Zusammenhang auf das Modell des Paradigmenwechsels bei Thomas

Kuhn (S. 28 f.),¹⁷ obwohl gerade die im Anschluss an Kuhns *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* geführte Diskussion um die ontologischen und epistemologischen Prämissen und Konsequenzen seiner Theorie auch für ein Verständnis Nietzsches hilfreich sein können.

Insgesamt zeigt der gelungene Sammelband von Gentili und Nielsen (auch wenn naturgemäß nicht alle Beiträge gleichermaßen brillant und überzeugend sind) zusammen mit den beeindruckenden Studien von Barros, Doyle, Riccardi und Ibbeken, dass die Diskussion um Nietzsches Wissenschaftsphilosophie auf einem guten Weg ist. Bedauerlich ist trotzdem, wie selten in den vorliegenden Arbeiten eine Verbindung zu den Entwicklungen der modernen Wissenschaftstheorie von Rudolph Carnap bis Ian Hacking hergestellt wird. Und wo dies geschieht, etwa bei Nielsen oder Babich, werden die Impulse aus der Wissenschaftstheorie eher zurückgewiesen. Umgekehrt ist allerdings die Einstellung gegenüber Nietzsche bei klassischen Wissenschaftsphilosophen ebenfalls unnötig ablehnend, selbst bei dem intellektuell nah verwandten Paul Feyerabend. So informiert uns Babich aus einem persönlichen Schreiben von Paul Feyerabend an sie, „Feyerabend bestätigt, dass er Nietzsche gelesen hat, behauptet jedoch, er sei ihm unsympathisch“ (Babich, S. 244, Fn. 39). Aber man kann zeigen, dass Feyerabend hier eine faktische und produktive Nähe marginalisiert, die in Zukunft noch stärker herausgearbeitet werden sollte.¹⁸ Die vorliegenden Arbeiten dokumentieren nachdrücklich, dass nicht nur die Nietzsche-Forschung von der Wissenschaftstheorie profitieren könnte, sondern sicher auch die Wissenschaftstheorie von der Nietzsche-Forschung.

¹⁷ Auch Werner Stegmaier spricht bei Nietzsche von einer „Temporalisierung der Wissenschaft zu einem großen und unplanbaren Paradigmenwechsel im Sinne Kuhns“ (Gentili / Nielsen (Hg.), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*, S. 15).

¹⁸ Vgl. Helmut Heit / Eric Oberheim, Paul Feyerabend als historischer Naturphilosoph, in: Dies. (Hg.), *Paul Feyerabend. Naturphilosophie*, Frankfurt am Main 2009, S. 7–37, hier S. 16.