

„Wissenschaft“ als Vorurteil.
Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der
Fröhlichen Wissenschaft

Werner Stegmaier

Im Kontext des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft* führt Nietzsche die „Horizont-Linie[n]“ (KSA 3, 625) seiner Wissenschaftsphilosophie prägnant zusammen. In seiner Aphorismen-Kunst wird die Form der Mitteilung, scheinbar nur literarische Einkleidung, integraler Bestandteil der Mitteilung. Seit die Wissenschaft nicht mehr unkritisch auf eine unabhängig von ihr gegebene Sache setzen kann, ist es nur noch die Sachlichkeit im Sinn der Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen, also die Form der Mitteilung, die sie konstituiert, und Nietzsche bringt das in *seiner* Mitteilung zum Ausdruck. Dabei wird jedes Wort, jedes Zeichen bedeutsam. Durch Anführungszeichen im Titel („Wissenschaft als Vorurteil“) zeigt Nietzsche an, dass er den Sinn von ‚Wissenschaft‘ verschieben wird. Er spricht in einem neuen Sinn von den bis dahin (und noch immer) tabuierten „Gesetzen der Rangordnung“ der „Gelehrte[n]“ und entwirft zunächst eine Wissenschaftsethik: „die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen“ der Wissenschaft sollen von denen ferngehalten werden, die nicht den „Muth“, den „Blick“ und den Geist für sie haben (KSA 3, 624 f.). Nietzsche nimmt dabei keinen theoretisch erhabenen Standpunkt ein, sondern greift nach seiner erklärten ‚Kriegs-Praxis‘ persönlich an, kompromittiert sich selbst – Wissenschaft wird in ihren moralischen Implikationen beobachtbar. Die Rangordnung des philosophischen Blicks auf die Wissenschaft kann nicht allgemeingültig sein, sondern wird von unterschiedlichen ‚Geistern‘ unterschiedlich, perspektivisch, wahrgenommen. So ist sie zuletzt eine Frage des ‚Geschmacks‘, und die Wissenschaftsethik wird zu einer Wissenschaftsästhetik. Bei ihr kommt es darauf an, die ‚Welt-Interpretationen‘ zu vervielfältigen, um sie füreinander erfahrbar und die ‚Musik des Lebens‘ wieder hörbar zu machen, die, nach Nietzsche, die Philosophie seit Sokrates und Platon gelegnet hat.

1. Methode: Kontextuelle Interpretation

Eine kontextuelle Interpretation will nicht länger „wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ (VM 137,

KSA 2, 436) Sie zieht zur Interpretation von Nietzsches Philosophie nicht Stücke aus verschiedensten Texten zusammen, sondern hält sich, wie Nietzsche es für eine Philologie seiner Philosophie nachdrücklich verlangt hat, an die Texte, wie er sie selbst komponierte, um sie in ihren eigenen, internen und externen, Kontexten zu erschließen. Das gilt auch und gerade für seine Aphorismen und Aphorismen-Bücher. Auch hier muss man zu bestimmten Themen bestimmte Aphorismen auswählen. Doch die schriftstellerische Form des Aphorismen-Buchs bietet das, da jeder Aphorismus für sich allein stehen kann, von sich aus an, und durch die Anordnung der Aphorismen verweist sie zugleich auf weitere Kontexte, in denen Nietzsche den jeweiligen Aphorismus verstanden wissen will. Folgt man diesen Kontexten und verfolgt man Nietzsches Begriffsgebrauch in seinem Werk im ganzen, verschwinden die scheinbaren Ambivalenzen und Widersprüche, die Nietzsche notorisch zugeschrieben werden, jedoch nur dann auftreten, wenn man sein Philosophieren in kontextunabhängige Systeme zu zwingen sucht, was er entschieden abgelehnt hat. Nietzsches Texte könnten interessanter sein als alle Systeme, die wir aus ihnen bilden.

Die internen und externen Kontexte von Nietzsches Texten sind jedoch unabgrenzbar, und irgendwo wird man ihre Erschließung abbrechen müssen. Dies gilt nicht nur für das Lesen von Texten, sondern auch für das Erleben des Lebens. Es hat nur die Grenzen, die man selbst zieht. Die Grenzen einer Interpretation sind darum die eigenen. Auch eine noch so sorgfältige Philologie von Nietzsches Philosophie wird deshalb nicht vermeiden können, „eine Interpretation dazwischen zu mengen“ (NL 1888 15[90], KSA 13, 460). Aber sie wird das Dazwischen-Mengen minimieren, indem sie sich so weit wie möglich von Nietzsches eigenen Kontexten leiten lässt.

Im Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft* hat Nietzsche seine Wissenschaftsphilosophie konzentriert exponiert und sie in einer schriftstellerischen Form inszeniert, die plausibilisiert, indem sie nicht definiert, sondern irritiert und fasziniert. Die schriftstellerische Form zeigt, was Nietzsche nicht aussprechen kann oder nicht aussprechen will, worüber er schweigt. Eine kontextuelle Interpretation wird sie nicht als äußerliche abtun, sondern ihren ‚Fingerzeigen‘ folgen. Die veröffentlichten Texte weisen, wie Claus Zittel es formuliert hat, einen „Reflexionsgrad“ mehr auf als die scheinbar oft klareren nachgelassenen Notate (Zittel 2000, 139). Die Form der Mitteilung ist für Nietzsche ein integraler Bestandteil nicht nur seiner Wissenschaft, sondern der Wissenschaft überhaupt. Was man die Sache nennt, die eine Wissenschaft vor sich hat, entsteht erst durch Versachlichung, durch dauernde und immer nur begrenzt gelingende Anstrengung individueller Wissenschaftler, zugunsten einer möglichen Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen von ihrer Individualität abzusehen.¹ Wissenschaft konstituiert sich als Form der Mitteilung, als kritische

1 Vgl. Stegmaier (2008, S. 274 f., 432–434, 509–513).

Disziplinierung des Zeichengebrauchs.² Die Bedingungen ihrer Möglichkeit sind Thema des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*.

Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* hat Nietzsche seine Aphorismen-Kunst zur höchsten Reife gebracht, und der Aphorismus Nr. 373 ist einer der Höhepunkte dieses Buches.³ Ich kann in diesem kurzen Beitrag nur eine hoch vereinfachte, oberflächliche Interpretation in thetischer Form geben.⁴ Aber auch das gehört zum Thema des Aphorismus.

2. Titel und Thema: Sinnverschiebung der ‚Wissenschaft‘

Das erste Zeichen des Aphorismus ist ein Anführungszeichen. „Wissenschaft“ steht im Titel und „wissenschaftlich“ im Text auch weiterhin in Anführungszeichen (KSA 3, 624–626). Nietzsches Anführungszeichen kündigen regelmäßig Sinnverschiebungen an.⁵ Thema des Aphorismus ist die Sinnverschiebung oder, mit einem hier nicht gebrauchten Begriff Nietzsches, die Umwertung der Wissenschaft. Wissenschaft garantiert nicht schon, wie man es bisher erwartet hat, allgemeingültige Urteile, sondern ist, eben in Bezug auf diese Erwartung, ein „Vorurteil“ (KSA 3, 624).

2 Vgl. Stegmaier (2008, 507–523).

3 Giorgio Colli nimmt gerade den Aphorismus Nr. 373 als Beispiel dafür, dass das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* die „magische[...] Harmonie“ der ersten vier Bücher nicht mehr erreiche: Während, so Colli, der Aphorismus Nr. 373 „grimmig die Wissenschaft kritisiert“, fordere der Aphorismus Nr. 293 „gelassen und scharfsinnig ihre Anerkennung“ (KSA 3, 663). Doch die beiden Aphorismen handeln von etwas anderem: Nr. 293 von der Strenge, Nr. 373 von der Enge der Wissenschaft. Beides widerspricht einander nicht, sondern gehört für Nietzsche zusammen, und auch in Nr. 373 erkennt er die Wissenschaft als solche auch durchaus an. So ist Nr. 373 eher ein Beispiel dafür, dass sich der Sinn eines Aphorismus erst im Kontext mit anderen, hier mit Nr. 360 und Nr. 374, und zugleich aus dem in ihm angeschlagenen Ton erschließt.

4 Eine ausführlichere Interpretation im Kontext des V. Buchs der FW erscheint in Stegmaier (2011, Kap. 13.2).

5 Das gilt auch für die Wendung „wissenschaftlich in eurem Sinne“ in FW 373: „in eurem Sinne“ steht für eine Sinnverschiebung und damit für Anführungszeichen. Zu Nietzsches Gebrauch der ‚Gänsefüßchen‘ vgl. Blondel (2000), Derrida (1986), Gebhard (1980), Stegmaier (1994, 77 f.).

3. Wissenschaftssoziologie: Gesetze der Rangordnung in der Wissenschaft

Der Text selbst setzt mit „Gesetzen“ ein („Es folgt aus den Gesetzen“, KSA 3, 624). Gesetze sind schlechthin allgemeingültige Aussagen. Später greift Nietzsche die mathematischen Physiker dafür an, dass sie „alles Dasein“ aus „den ersten und letzten Gesetzen der Mechanik“ endgültig erklären wollen, was sich in der Tat bald schon als Illusion erwies. Wenn auch er von Gesetzen spricht, nimmt er die „Perspektive“ der Wissenschaft ein und teilt damit ihr „Vorurteil“. Er startet vom Standpunkt der Wissenschaft und verschiebt den Sinn von ‚Wissenschaft‘ in einer in vielem ungewöhnlichen wissenschaftlichen Argumentation.

Er, Nietzsche, spricht von „Gesetzen der Rangordnung“ (KSA 3, 624) ohne Anführungszeichen; „das Problem der Rangordnung“ hat er zuvor als *seine* „Aufgabe“ gestellt (MA I Vorrede 7, KSA 2, 21).⁶ Er ordnet, rankt, ratet die „Gelehrten“, seien es Wissenschaftler oder Philosophen, nach dem Maß der ‚Geistigkeit‘, der Fähigkeit, souverän mit wissenschaftlichen und philosophischen Unterscheidungen umzugehen. Mit diesem Begriff des Geistes (vgl. Stegmaier 1997) – im Aphorismus erscheint er zuerst in der Wendung vom „geistigen Mittelstand“, dann in der Verbindung „Geisteskrankheit“ (FW 373, KSA 3, 624 f.) – ist er nahe bei Hegel, den er jedoch in JGB 211 als „philosophischen Arbeiter“ eingestuft hat (KSA 5, 144). Rangordnung in der Geistigkeit von Gelehrten stellt die Möglichkeit der Allgemeingültigkeit in der Wissenschaft in Frage. Danach sehen sich die einen von Problemen bedrängt, die die andern noch nicht einmal sehen. Doch diese andern bestimmen die Maßstäbe. Der Druck einer scientific community auf gemeinsame Probleme und Methoden, sie zu lösen, bringt, wissenschaftssoziologisch betrachtet, einen „geistigen Mittelstand“ hervor, der „Gesetze der Rangordnung“ naturgemäß nicht akzeptieren kann. Auf eine geistige Rangordnung, wenn es sie denn gibt, hat jeder von seinem Rang aus eine andere Perspektive,⁷ und so kann es von ihr kein allgemeingültiges Verständnis und erst recht keine allgemeingültigen „Gesetze“ geben. Ihre „Gesetze“, wenn es sie denn gibt, sind keine Gesetze einer allgemeingültigen Wissenschaft. Nietzsche kündigt damit schon im ersten Satz eine andere Wissenschaft an.

6 Man hat das Problem und den Begriff der Rangordnung, wenn man sie überhaupt beachtet hat, meist politisch verstanden. Wotling, (2010), hat nun ihren physiologischen Sinn entfaltet.

7 Schon Descartes hat seinen *Discours* ironisch damit eröffnet, dass der gesunde Menschenverstand (*bon sens*) die bestverteilte Sache der Welt sei, *weil* jeder glaube, damit gut ausgestattet zu sein und selbst die, die sonst schwer zufriedenzustellen seien, nicht mehr davon wünschten, als sie haben.

Auch wir würden es wohl empört ablehnen, von „Gesetzen der Rangordnung“ in der Wissenschaft zu sprechen, wenn wir nicht über Nietzsche sprechen würden, der davon spricht.⁸ Denn als an Universitäten arbeitende und einer möglichst allgemeingültigen Lehre verpflichtete Wissenschaftler gehören wir geradezu per definitionem dem „geistigen Mittelstand“ an, der „die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen“ kann (FW 373, KSA 3, 624) und, so Nietzsches nächster Schritt, auch nicht *darf*. Wir müssen uns selbst zu überwinden versuchen, um Nietzsches Problem auch nur zu sehen. Nietzsche hilft dabei mit.

4. Die eigentlichen großen Probleme und Fragezeichen der Wissenschaft

Das ‚eigentliche[...] grosse [...] Problem[...]‘ der Wissenschaft ist für ihn eben die „Rangordnung“ (FW 373, KSA 3, 624). Er gebraucht das Prädikat ‚groß‘ tausende Male in seinem Werk, weithin (a) im gewohnten Sinn, dem pragmatisch messenden oder *quantitativen* von ‚mehr als üblich‘, ‚überragend‘, häufig auch (b) in dem emphatisch wertenden oder *qualitativen* von ‚eindrucksvoller‘, ‚wirkungsvoller‘, ‚bedeutsamer als üblich‘. ‚Große Menschen‘ in diesem Sinn setzen Maßstäbe. Im späten Werk kommt (c) ein dritter, *dialektischer* Sinn hinzu. Danach ist groß, was auch noch seinen Gegensatz, der es negiert, einbeziehen, für sich fruchtbar machen und sich dadurch steigern kann, wie z. B. die „grosse Vernunft“ des Leibes die „kleine“ und scheinbar reine Vernunft (Z I Verächter, KSA 4, 39), die „grosse Gesundheit“ Krankheiten, die sie überwindet (FW 382, KSA 3, 635–637; EH Z 2, KSA 6, 337 f.), oder der „grosse Ernst“ der Wissenschaft die Fröhlichkeit, die sie bisher ausgeschlossen hat (FW 382, KSA 3, 637). In diesem Sinn entscheidet die „grosse Entscheidung“ über die Kriterien der Entscheidung, sie macht „den Willen wieder frei“ (GM II 24, KSA 5, 336), und in diesem Sinn wären dann auch „grosse Probleme“ die, mit denen sich erst entscheidet, was überhaupt als Problem gelten soll, Probleme, die das Problembewusstsein und damit den Problemsteller selbst verändern.

Mit dem Wort „eigentlich“ werden die Probleme noch einmal problematisiert. ‚Eigentlich‘ ist das eigentliche Philosophen-Wort (so hat es Heidegger gezielt eingesetzt): es verweist auf einen Hintergrunds-Sinn, der den gewohnten Sinn als bloßen Vordergrunds-Sinn erscheinen lässt, ohne dass der Hintergrunds-Sinn selbst in der Regel ausgesprochen wird. Mit ‚eigentlich‘ wird etwas

8 Nietzsche wollte eine Vorrede damit einleiten, „daß die Wissenschaft im Bunde mit der Gleichheits-Bewegung vorwärts geht, Demokratie ist, daß alle Tugenden des Gelehrten die Rangordnung ablehnen“ (NL 1885–1886 2[179], KSA 12,155).

zum Problem gemacht, ohne dass das Problem benannt, geschweige denn schon eine Lösung angezeigt wird. Das Wort verweist in einen offenen Problemhorizont. Nietzsche erwähnt die „grossen Probleme“ vier Mal in seinen veröffentlichten Werken (und nur in ihnen),⁹ ohne dabei je ein konkretes Problem zu benennen. Das spricht dafür, dass es bei den „eigentlichen grossen Problemen“ um das Problem des Problematisch-Werdens, das Setzen von „Fragezeichen“ überhaupt geht (FW 373, KSA 3, 624). Die Wissenschaft ist Teil des Problems des Problematisch-Werdens, soweit sie verhindert, ‚grosse Probleme‘ zu stellen, d. h. sich selbst als Problem zu sehen.

5. Wissenschaftsphilosophie: Mut und Blick für große Probleme

Wenn Nietzsche sagt, durchschnittliche Gelehrte „dürfen“ die grossen Probleme und Fragezeichen „gar nicht in Sicht bekommen“, geht er das Problem des Problematisch-Werdens normativ an. Maßstab sind jedoch nicht moralische Normen, sondern die grossen Probleme selbst, die von durchschnittlichen Gelehrten ferngehalten werden sollen. Wer das tun soll, lässt er wiederum offen. Es müssten wohl ihrerseits ‚grosse Philosophen‘ sein, von denen Nietzsche im späten Werk nur noch als künftigen spricht, deren Zukunft er beschwört im Zweifel, ob es sie jemals geben wird. Nietzsches Norm der Wissenschaft ist die ungewisse Zukunft der Wissenschaft, ihre Fähigkeit, sich ‚grossen Problemen‘ zu stellen, die alle bisherige Wissenschaft in Frage stellen könnte. Dieser Norm aber werden sich gerade durchschnittliche Gelehrte naturgemäß verschließen. So kommen neue wissenschaftsphilosophische Unterscheidungen ins Spiel: „Muth“, „Fürchten“ und „Hoffen“, „Bedürfniss“ und „Befriedigung“, „Ruhe“, also Stimmungen, Gefühle, Nöte als individuelle Bedingungen des scheinbar allgemeingültigen wissenschaftlichen Erkennens (FW 373, KSA 3, 625). Wissenschaft ist gegen ihr Vorurteil nicht Herrin ihrer selbst. Nach dem vorausgehenden Aphorismus Nr. 355 verstehen Philosophen und Wissenschaftler unter „Erkenntniss“ (ebenfalls in Anführungszeichen) nicht viel anderes als „das Volk“: „etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden“ aus dem „Instinkt der Furcht“ heraus. Und so müsste Wissenschaftsphilosophie darauf zielen, die Wissenschaftler(innen) nicht nur in ihrem Zeichengebrauch zu disziplinieren, sondern darüberhinaus ihre individuellen Kräfte ‚fröhlich‘ frei- und sie instandzusetzen, gerade das Bekannte und scheinbar Selbstverständliche „als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als ‚ausser uns“

9 Außer in FW 373 in M 127 („Die grossen Probleme liegen auf der Gasse“, KSA 3,117), in FW 345 („die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen“, KSA 3, 577) und in WA 1, KSA 6,14.

(FW 355, KSA 3, 594). Die Furchtlosigkeit gehört, nach dem Titel des V. Buchs der FW, zur Fröhlichkeit der Wissenschaft.

6. Wissenschaftsethik: Moralischer Angriff auf moralische Wissenschaftsphilosophien

Und dann greift Nietzsche an, folgerichtig als Individuum ein anderes Individuum. Nach seiner in EH ausdrücklich gemachten „Kriegs-Praxis“ greift er grundsätzlich und so auch hier „nur Sachen an, die siegreich sind,“ nur, wo er „keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, wo ich mich allein compromittire“, Personen nur, wo er sich ihrer „wie eines starken Vergrößerungsglases“ bedienen kann, „mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann“, und nur, „wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt.“ (EH weise 7, KSA 6, 274 f.) Das alles trifft zu auf sein Verhältnis zu Herbert Spencer.¹⁰ Nietzsche charakterisiert und stereotypisiert ihn so drastisch („pedantische[r] Engländer“), dass er sich damit selbst kompromittiert und mehr noch durch den „Ekel“, den ihm Spencers Wunsch nach einem Fortschritt der Evolution zum Guten und sein Wille zu „endlicher Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus‘“ als „letzten Perspektiven“ erregt (FW 373, KSA 3, 625). Sein Ekel, ein moralischer Affekt, gilt nicht der Person, sondern deren durchschnittlich-moralischen Hoffnungen. Er setzt so offen Moral gegen Moral, aber seine reflektierte, sich ihrer leitenden Affekte bewusste Moral gegen eine unschuldige, unreflektierte Moral oder seine problembewusste gegen eine problemlose Moral: die „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch“ wird, wie Nietzsche schon in JGB 228 geschrieben hatte, zur Rangordnung „zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165). Die Rangordnung bekommt einen moralischen Sinn, und die Wissenschaftsphilosophie erweitert sich zur Wissenschaftsmoral.

7. Ethische Mitteilung der Wissenschaftsethik

Nach diesem ersten Angriff setzt Nietzsche Auslassungspunkte, sein Zeichen, um den Leser daran zu erinnern, dass er einen Text liest, der ihn irritiert und vielleicht auch schon, durch das Tempo, das er durch immer weiter ausgreifende

10 Die Belege zu Nietzsches Verhältnis zu Herbert Spencer wurden zuletzt von Maria **Cristina Fornari** aufgearbeitet (Fornari 2005 und Fornari 2006) und von Thomas H. Brobjer zusammengefasst (Brobjer 2008, 219–223). Fornari arbeitet auch heraus, worin Spencer Nietzsche zur Kritik eigener Annahmen, also zu Selbstüberwindungen, angeregt haben könnte. Vgl. dazu auch Ottmann (1999, 130–137).

Sätze, einen Satzbruch und einen empörten Ausruf gewonnen hat, fasziniert hat; er gibt ihm einen Moment, um sich dessen gewahr zu werden, dass da eine Moral aus der Perspektive einer andern Moral beobachtet wird, und dabei zu beobachten, dass er, der Leser, dies wiederum aus der Perspektive seiner Moral beobachtet. So wird sich augenblicklich zeigen, ob er selbst für oder gegen Spencer Partei ergreift oder, reflektierter, ob er für oder gegen diese Art von Kriegs-Praxis ist. Nennen wir Ethik die Reflexion von Moralien, auch und gerade der eigenen (statt einer Begründung allgemeingültiger moralischer Normen im eigenen Interesse),¹¹ so wird hier ein geistvoller Test auf die Geistigkeit der Wissenschaftsethik des Lesers gemacht, ohne dass ihm das gesagt wird.

8. Blindheit der Wissenschaft für das Problem der Moral

Mit dem zweiten Beispiel („Ebenso“) erweitert Nietzsche den Horizont seiner Argumentation von einer wissenschaftlichen Position auf die Position der Wissenschaft überhaupt. Er nähert sich ihr über den „Glauben“ „so viele[r] materialistische[r] Naturforscher“ „an eine ‚Welt der Wahrheit‘“, der durch Kants Kritik theoretisch längst überwunden ist und mit dem man sich philosophisch nun nicht mehr „zufrieden geben“ kann (FW 373, KSA 3, 625; vgl. FW 109, KSA 3, 467 ff.). Doch dies ist nicht nur ein theoretisches, sondern seinerseits ein moralisches und damit ein ‚grosses Problem‘, das man nicht leicht zu Gesicht bekommt. Zuvor, im Aphorismus Nr. 344, hatte Nietzsche, über Kant hinausgehend, davon gehandelt, dass Wissenschaft als solche „auf dem Boden der Moral“ steht: sofern nämlich auch sie „Selbstlosigkeit“ voraussetzt, ein Selbst, das von sich selbst, von allem, woran es sich selbst kenntlich wird, seinen Bedürfnissen und Nöten, Affekten und Stimmungen, eigenen Vorteilen und eigenwilligen Urteilen zugunsten von ausschließlich allgemein Gültigem absehen soll (KSA 3, 576). Steht die Wissenschaft aber auf demselben Boden wie die Moral, ist sie unvermeidlich blind für das Problem der Moral und hat an ihr ihre Grenze. Sieht sie dies als Problem, stehen die Kriterien der Wissenschaft und der Moral ihrerseits zur Entscheidung, einer ‚grossen Entscheidung‘ über ihre bisherigen Unterscheidungen.

9. Herausforderung zur Entscheidung über Welt-Interpretationen

Nietzsche nimmt dem Leser die ‚grosse Entscheidung‘ nicht ab; er treibt ihn stattdessen wiederum unausgesprochen in eine sorgfältig inszenierte Entscheidungssituation. Er hat sich, so liest es der Leser, in Zorn geschrieben: neuer

11 Vgl. Stegmaier (2008, 543 f., 591 ff.).

Satzbruch, Gedankenstrich, erregte rhetorische Fragen, auftrumpfende Belehrung, Anrede an die Gelehrten selbst, zu denen auch er, der Leser, gehören könnte („wie? wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen? Man soll es vor Allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen: das fordert der gute Geschmack, meine Herren, der Geschmack der Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht!“). Schließlich massive Beleidigungen („das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist“ [...] „Eine ‚wissenschaftliche‘ Welt-Interpretation, wie ihr sie versteht, könnte [...] eine der dümmsten [...] sein“ (FW 373, KSA 3, 625 f.)).¹² Nietzsche widerlegt die mathematischen Physiker nicht in ihrem Glauben an eine berechenbare und in ihrer Berechenbarkeit wahren Welt (und uns nicht in unserem Vertrauen auf die mathematischen Physiker), und er könnte sie ja auch nur widerlegen, wenn er mehr von der wahren Welt wüsste als sie, sondern entwirft lediglich einen weiteren Horizont, in dem die Beschränktheit jenes Glaubens (und unseres Vertrauens) sichtbar wird. Dies ist dann kein Horizont einer „Welt der Wahrheit“ mehr, sondern einer Welt der Entscheidung zwischen „Welt-Interpretationen“ (FW 373, KSA 3, 625), die zuletzt von individuellen Orientierungen und ihren Bedürfnissen und Nöten abhängen. Nietzsche versetzt den Leser unmittelbar in den Streit konkurrierender Orientierungen, lässt ihn, wie die Sachlage es verlangt, sich selbst entscheiden.

10. Wissenschaftsästhetik: Vervielfältigung von Welt-Interpretationen

Eine Entscheidung, die keinen allgemeingültigen Kriterien folgt, ist zuletzt Sache des „Geschmacks“. Nietzsche erweitert die Wissenschaftsphilosophie damit nach der Wissenschaftsethik zur Wissenschaftsästhetik. Er ruft dazu wiederum moralisch auf („das fordert der gute Geschmack“), nimmt die Ethik in die Ästhetik mit. In der ‚Fröhlichkeit‘ des ästhetischen Urteils bleibt der ethische Ernst des wissenschaftlichen Urteils erhalten. So aber bekommt die Wissenschaft erst ‚Sinn‘: „eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt“ (FW 373, KSA 3, 626). Sie bekommt Sinn eben durch theoretisch nicht letztzubegründende und darum von jedem Wissenschaftler ethisch

12 Schon zuvor, in JGB 27, hatte Nietzsche die „guten Freunde“, die es sich mit ihrem Verständnis „bequem“ machen, weil sie sich seiner allzu sicher sind, gezielt beleidigt („so hat man noch zu lachen; – oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde, – und auch zu lachen!“, KSA 5, 45 f.). Im vorbereitenden Notat NL 1885–1886, 1[182], KSA 12, 50 f., *spricht* Nietzsche vom Beleidigen, im veröffentlichten Aphorismus beleidigt er wirklich. Vgl. Stegmaier (2000).

zu verantwortende Entscheidungen unter möglichen und, wie Nietzsche im folgenden Aphorismus Nr. 374 ausführt, „unendliche[n] Interpretationen“ der Welt (KSA 3, 627). Der „Instinkt der Furcht“ (FW 355, KSA 3, 594) wird sie zu beschränken suchen, möglichst auf eine einzige „Welt-Interpretation“. Ein furchtlos-fröhlicher Philosoph wird dagegen auf ihre Vervielfältigung drängen und sich selbst zum „Experiment“ dafür machen (FW 324, KSA 3, 552), wie weit Menschen damit kommen können, ohne zu verzweifeln und „dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen“ (FW 374, KSA 3, 627).

11. Perspektiven-Wechsel von der Wissenschaft zur Philosophie

Welt-Interpretationen zu beschränken, ist nach dem Selbstverständnis der Wissenschaften methodisch zulässig und notwendig, nach dem Selbstverständnis der Philosophie, jedenfalls Nietzsches Selbstverständnis als Philosoph, dagegen nicht. Die *Beschränkung* wird dann bei ihr, der Philosophie, zur *Beschränktheit*, zur moralischen Selbstgerechtigkeit („Das allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in eurem Sinne [...] geforscht und fortgearbeitet werden kann“). Bei genauerem Hinhören ist Nietzsches Sprache gegenüber den Wissenschaftlern denn auch weniger beleidigend, als es scheint: „Idiotismus“ heißt „eigentlich“ genau dies, Beschränkung auf eine Perspektive, der Geist im zu Beginn des Aphorismus eingeführten Sinn wird krank, wenn er durch Beschränktheit in seiner Beweglichkeit gelähmt wird, und Dummheit könnte als Perspektiven-Armut besser definiert sein denn als Intelligenz-Defizit (Kluge und Schlaue müssen nicht intelligenter sein als andere, aber mehr Perspektiven haben, um eine Situation überlegen zu bewältigen). Und all dies sagt Nietzsche betont hypothetisch („gesetzt, dass“, „vielleicht“, „könnte ... sein“).

Er steigert noch einmal das Tempo und die Erregung – neue Parenthesen, einander überstürzende rhetorische Fragen – und wechselt dann plötzlich die Szene: „dies den Herrn Mechanikern in's Ohr und Gewissen gesagt, die heute gern unter die Philosophen laufen“. Die „Herrn Mechaniker“ sind wohl dieselben Herrn wie zuvor. Aber Nietzsche spricht sie nun nicht mehr an, sondern spricht über sie als Dritte, er hat sich inzwischen unauffällig von ihnen abgewandt, seinerseits die Perspektive gewechselt. Er spricht nun offenbar als Philosoph zu Philosophen. Dass dem Mechanismus huldigende Wissenschaftler ihren Mechanismus zur Philosophie machen und diese ihrerseits mechanistisch als „Lehre von den ersten und letzten Gesetzen“ verstehen, ist nur für einen wirklichen Philosophen zu erkennen, und als solcher bedient sich Nietzsche nun ‚fröhlich‘ nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch dichterischer Figuren. Er plausibilisiert seine philosophische „Welt-Interpretation“ mit Metaphern des

Leibes („Wäre es umgekehrt nicht recht wahrscheinlich, dass sich gerade das Oberflächlichste und Aeusserlichste vom Dasein sein Scheinbarstes, seine Haut und Versinnlichung am Ersten fassen liesse? vielleicht sogar allein fassen liesse?“). Er deutet nun die Erkenntnis des „Daseins“ als Begegnung von Leibern, und dazu gehört all das, wovon er teils gesprochen und was er teils gezeigt hat: Irritation, Emotion, Leidenschaft, Behauptungswille, Wissenschaft nicht als reduzierte Mechanik der Formulierung und Begründung von „ersten und letzten Gesetzen“, sondern in ihren komplexen „Bedürfnissen“, „Wünschen“ und „Befriedigungen“ (FW 373, KSA 3, 625 f.). Diese Komplexität der Wissenschaft fordert selbst eine andere Wissenschaft, keine reduktionistische, sondern eine perspektivistische, keine auf eine Methode festgelegte, sondern mit vielfältigen Methoden spielende. Auch sie hat es mit Oberflächen zu tun, weiß aber, dass es nur Oberflächen sind.

12. Die Musik des Lebens

Zum Schluss bringt Nietzsche, scheinbar nur als Beispiel, die Musik ins Spiel. An der Oberfläche bleibt er bei der Wissenschaftsästhetik: Musik, mechanistisch „gezählt, berechnet, in Formeln gebracht“, verliert offensichtlich den Charakter der Musik, würde etwas anderes als das, was bisher als Musik verstanden wurde. Ihr Sinn würde verschoben, wenn nicht verloren. Wie zuerst „Wissenschaft“, so steht jetzt, am Schluss des Aphorismus, „Musik“ in Anführungszeichen, wie zuerst von der „Rangordnung“ der Gelehrten, so ist jetzt vom „Werth einer Musik“ die Rede, wie zuerst von den „eigentlichen grossen Problemen“, so jetzt „von dem, was eigentlich an ihr [der Musik] ‚Musik‘ ist“ (FW 373, KSA 3, 624–626). Anfang und Ende des Aphorismus verweisen aufeinander, die Auslassungspunkte am Ende weisen an den Anfang zurück. Die Musik wird darum mehr als nur ein Beispiel sein. Man hat von ihr nur etwas „begriffen, verstanden, erkannt“ (FW 373, KSA 3, 626), wenn man von ihr auch in irgendeiner Weise ‚ergriffen‘, ‚bewegt‘, leiblich ‚mitgenommen‘ wird. Doch das Theoretische, Moralische und Ästhetische ist darin nicht zu trennen; ‚Musik‘ ist im griechischen Sinn die wissenschaftliche und künstlerische Bildung zugleich. So ist sie mehr als Musik, ist Nietzsches Metapher für einen weniger beschränkten, vorurteilsfreieren Begriff der Wissenschaft, ihr ins Philosophische verschobener Sinn, für den er ansonsten den Begriff der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ hat. Nietzsche lässt auch bei der Musik offen, „was eigentlich an ihr ‚Musik‘ ist!...“ (FW 373, KSA 3, 626) Aber er hat es im vorausgehenden Aphorismus Nr. 372, schon gesagt (vgl. Stegmaier 2004): „die Musik des Lebens“, die „ehemals“ „die Philosophen“ hörten, als sie die Sinne noch „fürchteten“, weil sie noch nicht durch „Ideen“ beruhigt, befriedigt, gezähmt waren. Sokrates und Platon, so Nietzsche, zwangen sich, „das Leben“ zu überhören,

„insofern Leben Musik ist“ und die Sinne überwältigt, sie „leugnete[n]“ sie, und so war es auf Jahrtausende bei der Beschränkung der Wissenschaft aufs Theoretische geblieben (KSA 3, 623 f.).

Im Druckmanuskript des Aphorismus Nr. 373 hatte sich Nietzsche noch direkt auf den Aphorismus Nr. 372 bezogen: „Die Naturforscher des mechanistischen Bekenntnisses leugnen im Grunde gleich allen Tauben, daß es Musik giebt, daß das Dasein Musik ist, selbst daß es Ohren geben dürfe ... Sie entwerthen damit das Dasein.“ (KSA 14, 275). Im veröffentlichten Text sagt er das nicht, sondern zeigt es mit der Musikalität seines Textes.

Literaturverzeichnis

- Blondel, Éric (2000): „Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie“ [1973]. In: Jean-François Balaudé/Patrick Wotling (Hg.): *Lectures de Nietzsche*. Paris (Le Livre de Poche), S. 71–101.
- Brobjer, Thomas (2008): *Nietzsche and the „English“: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. Amherst, N.Y (Prometheus Press).
- Derrida, Jacques (1986): „Sporen. Die Stile Nietzsches“ [1973] (übers. von Richard Schwaderer und Werner Hamacher). In: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt am Main, Berlin (Ullstein), S. 129–168.
- Fornari, Maria Cristina (2005): „Die Spur Spencers in Nietzsches ‚moralischem Bergwerke‘“. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 34, S. 310–328.
- Fornari, Maria Cristina (2006): *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa (ETS).
- Gebhard, Walter (1980): „Philosophie auf Gänsefüßchen. Zum Gebrauch des Apoptrophs in der Sprache Nietzsches“. In: Heinz Rupp/Hans-Gert Roloff (Hg.), *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*. Bd. 1. Bern, Frankfurt am Main (Lang), S. 267–274.
- Ottmann, Henning (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, New York (de Gruyter).
- Stegmaier, Werner (1994): *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation*. Darmstadt (WBG)
- Stegmaier, Werner (1997): „Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart“ [ersch. 1998]. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 26, S. 300–318.
- Stegmaier, Werner (2000): „Nietzsches Zeichen“. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 29, S. 41–69.
- Stegmaier, Werner (2004): „‚Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft“. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 33, S. 90–128.
- Stegmaier, Werner (2008): *Philosophie der Orientierung*. Berlin, New York (de Gruyter).
- Stegmaier, Werner (2011): *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin, Boston (de Gruyter).
- Wotling, Patrick (2010): „Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d’obéissance selon Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 39, S. 39–54.

Zittel, Claus (2000): „Nachlaß 1880–1885“. In: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar (Metzler) S. 138–142.