

Reinhard Margreiter (2000)

## Nietzsche: Das Problem der Wissenschaft, der Geschichte und des historischen Gedächtnisses

Es geht in den folgenden Ausführungen<sup>1</sup> um Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Problem der Wissenschaft, der Geschichte und des historischen Gedächtnisses, und es geht um ein Teilproblem des Tagungsthemas „Nietzsche und die Kultur“. Inwiefern es sich dabei auch um einen Beitrag zum Thema „Europa“ handelt, liegt auf der Hand, denn mindestens in dreifacher Hinsicht haben Nietzsches Überlegungen zur Kultur eine „europäische“ Dimension. Zum einen zählt Nietzsches Denken selbst schon – als das Denken eines profilierten Lebensphilosophen und eines Antizipators der Theorie kultureller Semiotik – zum Kernbestand der europäischen Philosophiegeschichte. Zum anderen entwirft Nietzsche prospektive und normative Gedanken zum „guten Europäer“. Er fordert – dezidiert in seiner mittleren Schaffensperiode – einen Menschentyp und eine Lebensform, die den Idealen der klassischen Aufklärung und der Zurückweisung engstirniger moderner Nationalismen verpflichtet sind. Drittens aber erweist sich Nietzsche immer wieder als ein nahezu unerschöpflicher Referenzautor für unterschiedlichste kulturelle Fragen. Seine Gedanken erhalten in neuen historischen Situationen oft unverhoffte Aktualität – man denke beispielsweise an die jüngste postmoderne Nietzsche-Rezeption, aber auch an die Sloterdijk-Debatte über „Züchtung“ und „Menschenpark“.<sup>2</sup> Wir sehen uns immer wieder mit nach Interpretation drängenden historischen Problemlagen konfrontiert, in denen ein Rückgriff auf Theoreme Nietzsches zwar kein Rezept darstellt, sich zumindest aber als erkenntnisfördernd erweist. Als „Problemdenker“ nämlich ist Nietzsche auch dann relevant, wenn wir uns dazu veranlasst sehen, seine Lösungsvorschläge *nicht* zu akzeptieren.

Europa – das durch die nunmehrige geschichtliche Realität und durch den besonderen geschichtlichen Charakter der Europäischen Union zu einem konkret

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Text kann als Ergänzung gelesen werden zu: Reinhard Margreiter: „Der innere Zusammenhang von Geschichts- und Sprachphilosophie in den Frühschriften Nietzsches“, in: *Synthesis philosophica* 21, vol. 1/fac. 1, Zagreb 1996, 5 – 18.

<sup>2</sup> Vgl. Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt a.M. 1999 und die über Sloterdijks Thesen geführte Diskussion in der Wochenzeitung DIE ZEIT.

fassbaren politischen Projekt geworden ist und das in den nächsten Jahrzehnten zu einem sozial und kulturell vielversprechenden Experimentierfeld zu werden verspricht – hat sich mit dem Problem der Wissenschaft, der Geschichte und des historischen Gedächtnisses heute in einer Form auseinander zu setzen, die weder an die billigen wissenschaftsgläubigen und wissenschaftsfeindlichen Klischees der Vergangenheit anknüpfen kann, noch auch an die überlieferten nationalen Geschichtsschreibungen und Selbstverständnisse. Die europäische Gesellschaft – nicht anders freilich als all jene Gesellschaften weltweit, die durch den Prozess wechselseitiger ökonomischer Verflechtung dem neuzeitlich-europäischen Mentalitäts-Modell gefolgt sind – ist bekanntlich eine von moderner Technologie und Wissenschaft geprägte Sozietät. Diese Prägung reicht, sie kolonisierend, weit in die Lebenswelt und in den privaten Alltag hinein. Längst sind wir uns im Klaren darüber, dass dies nicht nur als einliniger Fortschritt zu bewerten ist, sondern auch gewaltige – vorwiegend ökologische und soziale – Probleme mit sich bringt. Ihre Lösung, mag sie auch von den derzeit herrschenden und mittelfristig dabei profitierenden „Eliten“ hinausgezögert werden, steht dringlich auf der historischen Tagesordnung: Atom-, Gen- und Informationstechnik bezeichnen vermutlich die drei zentralen, augenfälligsten Problembereiche. Wie mit Wissenschaft künftig weiter umzugehen sein wird – ob die Maßstäbe dafür, wie manche behaupten, sich aus den Wissenschaften selbst und der wissenschaftlichen Praxis heraus ergeben oder ob sie nicht doch von außen, von anderen Instanzen her, anzulegen sind – das ist eine der anstehenden großen Zeitfragen, die wir in einer radikalen und prägnanten Form bereits bei Nietzsche formuliert und erörtert finden.

Die Wissenschaft, die Nietzsche – und zwar in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* (1874)<sup>3</sup> – am frühesten und am ausführlichsten problematisiert, ist die Geschichtswissenschaft. Es handelt sich um eine wissenschaftliche Disziplin, die zwar technologisch nicht und ökonomisch nur geringfügig verwertbar erscheint, die aber in einem wichtigen Korrespondenzverhältnis zum Selbstverständnis – und damit zum erfolgreichen Funktionieren oder Nichtfunktionieren – sozialer und politischer Gebilde steht. Sie ist eingebettet in kulturell-historische Gedächtnisse und steht mit diesen, als ihrer sozusagen „lebensweltlichen“ Dimension, in enger Wechselbeziehung. Sie elaboriert nicht selten deren Vorurteile, die außer- und nebenwissenschaftlicher Natur sind, indem sie solchen *common sense* in einen wissenschaftlichen Diskurs übersetzt.

Sie setzt aber auch Veränderungsakzente und wirkt korrigierend auf den *common sense* zurück. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen: Wie geht Europa, die werdende Nation, heute und künftig mit seinem historischen Gedächtnis um – mit der Geschichte seiner regionalen und nationalen Partikularitäten, aber auch mit seiner Gesamtgeschichte? Wie konstruiert dieses neue Europa sein neues historisches Selbstverständnis? Auch dazu finden wir – sowohl methodisch wie auch inhaltlich – bei Nietzsche Einschlägiges. Das Projekt Europa müssen wir – indem es sich nicht nur um ein Faktum, sondern evidenterweise auch um eine vorläufig un abgeschlossene Zukunftshoffnung und um eine (vor allem die Forderung nach Demokratie und Grundfreiheiten beschwörende) Werte-Instanz handelt – als eine volitive Konstruktion begreifen, die in einer vielschichtigen Spannung zwischen Empirie und Spekulation steht, zwischen den Niederungen historischer Fakten und idealisierend-affirmativen Höhenflügen ideologischer Zuweisungen. Hier ist an Nietzsches Einsicht zu erinnern, dass alles Wissen – und dies gilt nicht nur, aber doch vor allem auch für die Historie – stets aus bestimmten lebenspraktischen Bedürfnissen entspringe und dass sie diesen Bedürfnissen zu dienen habe.

Ich behaupte nun freilich nicht, dass es sich beim Problem der Wissenschaft, der Geschichte und des historischen Gedächtnisses um das alleinige und schlechthinnige Zentrum in Nietzsches Denken handle, um seinen „Hauptgedanken“. Wohl aber handelt es sich um eines der wichtigsten, viele Perspektiven des Werks miteinander verknüpfenden Motive seiner Philosophie. Ob es in dieser Philosophie denn überhaupt einen „Hauptgedanken“ gebe, ist bekanntlich ein alter Zankapfel unter den Nietzsche-Interpreten. Zwei besonders prominente dieser Interpreten, Martin Heidegger<sup>4</sup> und Karl Jaspers<sup>5</sup>, haben in ihren mittlerweile klassischen Nietzsche-Büchern ein solches Hauptthema identifizieren wollen. Sie haben es allerdings sehr gegensätzlich bestimmt. Für Heidegger stellt Nietzsche – in der Manier klassischer Metaphysik – die Frage nach dem Sein des Seienden, die er mit der These des Willens zur Macht beantwortet. Nietzsche ist für ihn der „letzte Metaphysiker“, der eine positive Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit zu geben sucht. Anders stellt sich die Sicht der Dinge bei Jaspers dar, der Nietzsches Denken – wie es

---

<sup>3</sup> In: KSA (= Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli undazzino Montinari), München-Berlin/New York 1980), Bd. I, 243 – 334. Vgl. dazu Volker Gerhardt: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1988.

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen 1961 (= eine Zusammenstellung von zwischen 1936 und 1940 gehaltenen Vorlesungen und zwischen 1940 und 1946 geschriebenen Abhandlungen).

<sup>5</sup> Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1936. Vierte Aufl. 1981.

zuvor schon der Neukantianer Hans Vaihinger und der Sprachtheoretiker Fritz Mauthner getan hatten – als eine radikale, alle positiven Aussagen aufhebende Version der kantischen Transzendentalphilosophie interpretiert: als einen „Fiktionalismus“ und „Nihilismus“, dessen These lautet: Jeder Gedanke, jede Erkenntnis sei ein irrales Konstrukt. Es gebe keine Referenz von Denken auf Wirklichkeit. Nietzsches Destruktion objektiver Erkenntniskonzeptionen, meint Jaspers, sei aber letztlich auch auf Nietzsche selbst anzuwenden. Sein erkenntnistheoretischer Kriegszug gegen die „Wahrheit“ verunmögliche jede Aussage über die Realität, weil diese bei Nietzsche ja von vornherein als unfassbar, ungreifbar und undenkbar angesetzt werde. Dieses Denken streiche seine eigenen Inhalte durch, es paralysiere sich selbst. Was nach Jaspers aber dennoch bemerkenswert an Nietzsche bleibt, ist seine – man könnte freilich fragen: von Jaspers unterstellte? – existenzielle Haltung: nämlich die Haltung einer ebenso radikalen wie endlosen und, wie schon erwähnt, in sich paradoxen Wahrheitssuche – paradox deshalb, weil Nietzsche den Begriff der Wahrheit, dem er so strikt verpflichtet sei, zu einem Missverständnis, zu einer bestimmten Form von Irrtum erklärt habe.

So einflussreich die Deutungen von Heidegger und Jaspers für die spätere Nietzsche-Rezeption auch gewesen sein mögen, beide gelten heute zu Recht als überholt. Denn Nietzsche ist weder ein klassischer Metaphysiker, noch ist sein Denken bloß eine existenzielle Haltung und bar aller Inhalte. Was in der Nietzsche-Interpretation sachlich weiterhilft, ist die von Nietzsche selbst so nachdrücklich empfohlene Methode des *Perspektivismus*: Gegenstände und Sachgebiete, aber auch Texte können demnach von verschiedenen Optiken her in eine jeweilige Einheit der Wahrnehmung und Deutung gebracht werden. Das gilt auch für den sachlich orientierten Blick auf Nietzsches Philosophie. Perspektivisch ist es in mehrfacher Weise möglich und sinnvoll, dieses vielfältige und vielschichtige Werk von ganz bestimmten Fragestellungen her zu lesen. Manche dieser Fragestellungen erweisen sich als besonders geeignet, weite Teile des Oeuvres als sinnvolle, kohärente Einheit erscheinen zu lassen und sie erfolgreich, wie man sagen könnte, „hermeneutisch zu organisieren“. Eine solch erfolgreich organisierende Perspektive ist nun eben die Idee der Wissenschaftskritik, genauer: der Genealogie und Funktionsanalyse von Wissenschaft, wobei Nietzsche die Geschichtswissenschaft als prägnantes Beispiel heranzieht. Es geht ihm – über die Geschichtswissenschaft hinaus – darum, dem generellen Phänomen der Wissenschaft auf die Spur zu kommen, es nicht als selbstverständlich hinzunehmen und es nicht – wie die neuzeitliche

Philosophie vorexerziert hat (von Bacon und Descartes über Kant bis hin zu Neukantianismus und Analytischer Philosophie) – als unhinterfragten Maßstab allen Denkens und aller Erfahrung zu akzeptieren.

Um das „Problem der Wissenschaft“, dem Nietzsche nachgeht, zu positionieren, können wir an die in der Jaspers-Interpretation so betonte Destruktion der Wahrheit anknüpfen. Denn ihrem traditionellen Selbstverständnis nach geht es den Wissenschaften ja um Wahrheit im essentiellen Sinn – und um nichts sonst. Essentielle Wahrheit meint: Übereinstimmung von Denken und Sein, Abbildung des Seins im Denken oder zumindest: Isomorphie bzw. verlässliche, eindeutige Korrespondenz zwischen diesen beiden Bereichen. Heute – nicht zuletzt vor dem Hintergrund von Konstruktivismus und Neopragmatismus – haben die meisten von uns freilich eher ein instrumentelles und ein dezidiert nicht-realistisches Wissenschaftsverständnis – so wie wir auch einen nicht-referentiellen, anti-realistischen Wahrheitsbegriff bevorzugen.<sup>6</sup> Die Ausbildung eines solch revidierten Verständnisses von Wissenschaft und Wahrheit aber findet sich bei Nietzsche antizipiert, wenn er behauptet:

- dass es Wahrheit in einem realistischen, abbildlichen, referentiellen Sinn nicht gebe;
- dass unser Denken grundsätzlich ein Konstruieren sei, eine Art zweiter Schöpfung – und zwar *ohne* Isomorphie zur ersten (uns unbekanntem, strukturell verschlossenen) Schöpfung, d.i. zu einer an sich seienden, dem menschlichen Denken und Begreifen unzugänglichen Realität;
- dass Wissenschaft – als systematisches, primär auf Naturbeherrschung und Pragmatismus zielendes Denken – eine besondere und besonders radikale Version solchen Konstruierens sei; und
- dass eben dieses schöpferische Konstruieren – dessen konstitutive Nicht-Übereinstimmung mit der Realität an sich – unsere menschliche Realität als solche ausmache und dass sie keineswegs als defiziente Beschränkung zu bewerten sei, sondern als positive, genuine Möglichkeit, unser Dasein selbsttätig gestalten zu können.

Nietzsches persönliche Lebenswelt – von Schulpforta bis zur Baseler Professur und darüber hinaus – war, auf dem Boden einer religiös geprägten Kindheit und im Kontrast dazu, weitgehend von zeitgenössischen wissenschaftlichen

---

<sup>6</sup> Zum Spektrum philosophischer Wahrheitstheorien vgl. Bruno L. Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1978. Zweite Aufl. 1993.

Anschauungen und vom akademischen Betrieb bestimmt. Nietzsche verstand sich, auch wenn er dieses Selbstverständnis schon früh durch eine persönliche Konversion hin zu Kunst und Mythos und hin zu einer neuen Gestalt von Philosophie überwinden wollte<sup>7</sup>, als Wissenschaftler: freilich als einer, dem das Wissen als solches – seine Herkunft, seine Motive, seine Funktionalität, seine Einbettung und Rolle in der Kultur – zum Problem wurde. Kaum einem anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts wurde die methodologische Fehlhaltung des Positivismus, die in seiner (mehr oder weniger stets „naiven“) Abbildtheorie des Bewusstseins zum Ausdruck kommt, so drastisch klar. Keiner hat den artistisch-artifiziellen Charakter von Wissenschaft und Philosophie so deutlich erkannt. Wobei sich Nietzsche überdies – was ihn von den heutigen Konstruktivisten distanziert – bemüht hat, hinter der Konstruktivität noch weitere Horizonte von Handeln, Verhalten und Sinngebung zu entdecken: nämlich deren psychologische, soziologische und biologische Motive. Dieser Versuch Nietzsches, noch einmal eigens – in einem eigenen konstruktiven Vorstoß – den Grund menschlicher Konstruktivität freizulegen, hat wesentlich die ältere Nietzsche-Rezeption beeindruckt.<sup>8</sup> Während die postmoderne, semiotisch interessierte Rezeption das Konstruktivitäts-Moment fokussiert (und gegenüber den damit verbundenen Fragen nahezu isoliert) hat, interessierten sich die früheren Nietzsche-Interpreten fast ausschließlich nur für das Feld der dahinter liegenden Motive – und dabei vor allem für das Theorem des Willens zur Macht. Aus diesem Grund wurde Nietzsches Leistung in puncto Wissenschaftskritik lange Zeit unterschätzt bzw. ausgeblendet und sein Denken, zu Unrecht, als primär psychologisch oder metaphysisch missverstanden.

Der frühe, mittlere und späte Nietzsche hat sich in unterschiedlicher Perspektivierung mit dem Problem der Wissenschaft befasst. Diese ist für ihn nichts Selbstverständliches und Harmloses, kein unbefragter positiver Wert, sondern Gefahr und Herausforderung, Risiko und Chance zugleich. Sofern Wissenschaft mit Wissen und dieses mit Erfahrung und Realität konnotiert, stellt sie einen thematischen Zugang dar zur philosophischen Grundfrage, die dem Zusammenhang von Sein, Denken und Handeln nachgeht. Wissenschaft ist ein Element – und, wie Nietzsche im Frühwerk meint: sogar ein sprengendes Element – der Kultur, d.h. sie steht mit den anderen Kulturelementen (wie Kunst und Religion) in einem konstitutiven und hochgradigen Spannungs- bzw. Ausschließungsverhältnis.

---

<sup>7</sup> Für diese „Konversion“ steht vor allem Nietzsches Erstlingschrift *Die Geburt der Tragödie* (vgl. KSA I, 9 – 156).

So schreibt Nietzsche in seiner 1886, nach 15-jährigem Abstand, verfassten neuen Vorrede zur *Geburt der Tragödie*: „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht notwendig 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.“ (KSA I, 13)

Von der frühen hin zur mittleren Phase seiner Philosophie ändert sich dann aber Nietzsches Einschätzung und Bewertung von Wissenschaft. In der *Geburt der Tragödie* und in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* ist sie noch Objekt einer abwertenden Kritik, fungiert sie sozusagen noch als Buhmann und steht im Schussfeld der dort formulierten Zeit- und Kulturkritik. Kultur wird vom frühen Nietzsche – quasi romantisch – als ein harmonischer Gesamtzusammenhang aller Lebensbereiche und Lebensumstände gedacht, der sich konstituierte durch Kunst und Mythos und eben *nicht* durch Wissenschaft, die erst später als fremdes, störendes Moment hinzukomme. Kultur wird gedacht als eine in sich abgerundete, ursprüngliche Welt, als „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (KSA I, 334). In diese Welt – konkret: in die Welt des klassischen Griechenland – sei historisch dann mit einem Mal die Wissenschaft eingebrochen oder, wie die Umschreibungen lauten: der Intellektualismus, der „Sokratismus“, die alexandrinische und, als deren Fortsetzung, die moderne Wissenschaft. Man solle – so das Programm der Frühschriften Nietzsches – die Wissenschaft aus der Kultur zwar nicht wieder zur Gänze vertreiben, sie aber doch zurückstutzen auf ein angeblich „gesundes“, ein lebensverträgliches Maß. „Sokratismus“ ist für Nietzsche die Hypertrophie und die Verselbständigung des begrifflich-theoretischen Denkens. Das von ihm verordnete Gegenmittel heißt: weise, d.h. der Ökonomie des Lebens gemäße Beschränkung des Intellekts.

Die Epitheta „furchtbar, gefährlich, problematisch, fragwürdig“, die Nietzsche im vorhin genannten Zitat der Wissenschaft zuordnet, sind nicht unbedingt pejorativ gemeint. Denn jetzt – 1886 – hat er seine Ansicht längst geändert. Die Wissenschaft wird nicht mehr als ein geschichtlicher Betriebsunfall interpretiert, sondern stellt eine Art Seinsgeschick dar, eine nicht mehr revidierbare und auch nicht mehr revidierbar sein sollende welthistorische Veränderung in der menschlichen Daseinsweise. Der moderne Mensch, meint Nietzsche seit seiner mittleren Periode, habe keine Wahl: er müsse die Herausforderung der

---

<sup>8</sup> Zur Rezeptionsgeschichte vgl. den Sammelband von Jörg Salaquarda: *Nietzsche*. Darmstadt 1980.

Wissenschaft annehmen, sich ihr stellen. Deren positive, innovative Seiten werden betont. Sie erscheint jetzt als ein vielschichtiges Phänomen, nicht als etwas, das es bloß abzuwehren gilt, sondern als etwas, das eine große, unabweisbare Auseinandersetzung herausfordert. In dieser Auseinandersetzung, meint Nietzsche, werde sich das menschliche Dasein selbst entscheidend verändern. Dennoch bleibt seine Beurteilung von Wissenschaft ambivalent. Er stellt eine Plus-Minus-Rechnung an Vor- und Nachteilen auf. Einerseits ist wissenschaftliche Betätigung für ihn ein Ausdruck der Haltung von Ängstlichkeit, Mittelmäßigkeit und Biedersinn, andererseits aber auch ein Ausdruck der Haltung von Fleiß, Konsequenz, Unbeirrbarkeit und – im rücksichtslosen Insistieren auf das alte, quasi religiöse Ideal der „Wahrheit“ – von Tatkraft und Mut. Dies gilt aber nur, sofern sich die Wissenschaft aus religiösen und moralischen Bindungen sowie aus den Bindungen an die traditionelle Philosophie emanzipiert habe (was dann, wie oben dargelegt, auch zu einer Revision des Wahrheitsbegriffes führen muss).

Die traditionelle Philosophie bzw. Metaphysik – Nietzsche meint damit den moralisch getönten Idealismus von Platon bis Kant, von Aristoteles bis Hegel – als Vorläufergestalt von Wissenschaft deutet er als Nebengleis und Nebengestalt der christlichen Religion. Zwar habe historisch gerade die Philosophie – gemeinsam mit der christlichen Moral – das Streben nach Wahrheit ausgebildet und zum Imperativ erhoben, zwar sei gerade sie die Geburtshelferin und lange Zeit die Begleiterin der Wissenschaft gewesen. Doch im Festhalten an ihren moralischen und religiösen Wurzeln sei sie immer mehr in einen krassen Gegensatz zum eigenen Ideal, dem Ideal der Wahrheit, geraten.<sup>9</sup>

Der religiöse Impetus auf Wahrheit, meint Nietzsche, werde mittlerweile von anderen Instanzen wahrgenommen und zu seiner letzten Konsequenz geführt: von selbstreflexiver Wissenschaft und einem neuen Konzept von Philosophie. Die ungebremste Reflexion des Wissens auf sich selbst führe – indem es seiner eigenen Konstruktivität innewird – zur Destruktion des Wahrheitsbegriffs, genauer: zur Destruktion jeder Abbildungs- und Referenztheorie von Wahrheit, wie sie sich in der klassischen Formel von der „adaequatio intellectus et rei“ ausdrückt. Damit ist für Nietzsche freilich *nicht* – wie Jaspers unterstellt – das Ende allen Wissens und aller Wissenschaft behauptet. Vielmehr sollte man

---

<sup>9</sup> Zu Nietzsches parallel konzipierter Religions- und Philosophiekritik vgl. Reinhard Margreiter: *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche*. Meisenheim 1978, sowie ders.: „Die Verwindung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. Zur Rekonstruktion der Gottesbegriffe Nietzsches“, in: *Nietzsche Studien* 20 (1991), 48 – 67.

Nietzsches doppeltes Unternehmen – die gleichzeitige Destruktion von abendländischer Metaphysik *und* positivistischer Wissenschaftlichkeit – verstehen als methodologische Vorarbeit und Aufräumarbeit dahingehend, dass wir den Blick frei bekommen für die Möglichkeit – und zugleich für die Unausweichlichkeit – eines angemessenen, und d.h. nicht-realistischen, konstruktiven Denkens. Es geht um eine Neubestimmung der alten Frage nach dem Charakter und nach dem Zusammenhang von Sein, Denken und Handeln – um eine Neubestimmung angesichts einer Erfahrung und eines Horizonts, den der Lebensphilosoph Nietzsche mit dem unbestimmten, aber gleichwohl treffenden Begriff „Leben“ bezeichnet. Allein das „Leben“, meint er, könne den verbindlichen Maßstab liefern für alle denkbaren Optionen der Kultur.

Wie aber nähern wir uns dem Leben, in dem wir uns erklärtermaßen ja schon immer befinden? Wie können wir es denken? Wie adäquat erfassen? Wie kommt – in den Worten Zarathustras – das „Ich“ zum „Selbst“? Die Antwort versucht Nietzsche in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* mit einem von Kant entlehnten Begriff, dem der *Urteilkraft*, zu geben.

\*

Damit komme ich zur Spezifizierung des Themas Wissenschaft im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft. Dieser Spezifizierung ist die *Zweite Unzeitgemäße Betrachtung – Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* – gewidmet. Nietzsche spricht darin von der „historischen Krankheit“, die sein Zeitalter erfasst habe, und davon, dass die Historie „dem Leben dienen“ müsse, nicht umgekehrt. Das historische Gedächtnis sei kein Selbstzweck, es habe mit den Mächten des „Unhistorischen“ und des „Überhistorischen“ eine sinnvolle Synthese einzugehen – d.h. mit dem teilweise notwendigen Vergessen und Verdrängen von Wissen (das ist das Unhistorische) sowie mit der ebenfalls notwendigen Transformation von Wissen in Weisheit (damit bezeichnet Nietzsche das Überhistorische). Wissen und Wissenschaft – bzw. *Geschichtserinnerung* und *Geschichtswissenschaft* – seien nur in dosierter Weise sinnvoll. Die drei Formen der Geschichtsbetrachtung, die Nietzsche klassifiziert – monumentalisch, antiquarisch, kritisch –, seien situativ in ihrem jeweiligen Recht zu begreifen und zu akzeptieren.

Diese Formen ergeben sich aus drei unterschiedlichen Lebensbedürfnissen – und wir können auch sagen: jeweils legitimen ideologischen Bedürfnissen. Da gibt

es einmal das Bedürfnis des menschlichen Lebens, sich in seiner Kraft und in seinen Energien zu entfalten. In diesem Fall wird eine *monumentalische* Haltung verlangt, d.h. die Konstruktion einer sogenannten „großen“ Vergangenheit als Vorbild für Gegenwart und Zukunft. Ein zweites Bedürfnis, nämlich des Bewahrens von bisher Erreichtem und des Sich-Einfügens in lebensweltliche Geborgenheit, verlangt hingegen nach dem *antiquarischen* Geschichtsbild. Das meint: Geschichte als bergende Hülle auch für die kleinen und alltäglichen Dinge des Lebens. Schließlich gibt es noch ein drittes, wiederum ganz anders gelagertes Bedürfnis: nach Kritik und Selbstkritik, nach Revision bisheriger, nicht zufriedenstellender Lebensumstände. Dieses *kritische* Bedürfnis verlangt nach einem schonungslosen Urteil über das Vergangene. Mit solchem Urteil schaffen wir uns historischen Freiraum und die Möglichkeit eines je anderen Anfangs. Es gibt also eine beflügelnde, eine harmonisierende und eine kathartische Funktion des historischen Gedächtnisses. Keine von ihnen ist von vornherein überlegen und vorrangig, jede ist eine spezielle Form von Lebensbewältigung. Ihre Gemeinsamkeit aber besteht darin, dass „ihre Beschäftigung mit der Geschichte“ – auch wenn sie in unterschiedlichen Modi erfolgt – „nicht im Dienste der reinen Erkenntnis, sondern des Lebens steht“ (KSA I, 255).

Diese Überlegungen Nietzsches zur Historie sind die Applikation seiner allgemeinen Überlegungen zu Wissenschaft und Wissen auf eine spezielle Wissenschaft und auf ein spezielles Wissen. Auch Geschichte ist – wie jegliche Wissenschaft – nicht bloße Abbildung der Wirklichkeit bzw. des Geschehenen, nichts Erkenntnisrealistisches also, sondern stellt eine schöpferische Konstruktion dar, die sich aufbaut aus Sinnesreizungen sowie deren Übersetzung in sprachabhängige Begriffe und Theorien. Aus dem Strom sinnlicher Wahrnehmung formt der Mensch – womit er den Prozess der Erfahrung und den Aufbau der Kultur vorantreibt – zunehmend abstrakter werdende begrifflich-theoretische Fixierungen, deren Künstlichkeit meist unbewusst bleibt oder bald schon wieder vergessen wird.<sup>10</sup> All diese Fixierungen aber, ob bewusst oder unbewusst, sind im Grunde nichts weiter als lebenspraktische Orientierungshilfen – es sind „Geländer am Strome“, wie es im *Zarathustra* heißt. Als Orientierungshilfen sollen sie das erfolgreiche Funktionieren der individuellen und sozialen Psyche gewährleisten – und eben das heißt: „dem Leben dienen“.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu Nietzsches Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1871), in: KSA I, 873 – 890.

Außerhalb des lebensdienlichen Kontextes haben die Fixierungen keine Legitimation, im Gegenteil: ihr Wuchern, ihre Verselbständigung kann in Dysfunktionalität, in Lebensfeindlichkeit umschlagen. In diesem Sinn weist Nietzsche hin auf die Gefahr begrifflich-theoretischer Hypertrophie, auf die Gefahr eines „Zuviel an Wissenschaft“ im Gesamthaushalt einer Kultur. Er plädiert somit – in heutiger Terminologie – für eine Ökologie des Wissens und der Wissenschaften. Seine frühen bildungspolitischen Vorstellungen zentrieren in der These, Bildung und Wissenschaft seien einer lebensdienlichen Beschränkung zu unterziehen. Begriffe und Theorien müssten elastisch bleiben, eingetaucht in den und pulsierend im Strom des vor- und unbewussten Lebens.

Was dieses „Leben“ betrifft, so organisiert es sich nach Nietzsche nun freilich bei Mensch und Tier in verschiedener Weise. Dem Tier komme bewusstlos-instinktives Handeln als Lebensprinzip zu. Dem Menschen hingegen komme als Lebensprinzip zwar nicht, wie seit Aristoteles in der westlichen Tradition behauptet, der vom Leib abgehobene Intellekt zu, wohl aber die Fähigkeit der *Urteilkraft*. Diese ist – nicht primär auf Abstraktionen ausgerichtete und nicht im strengen Sinn regelgeleitete – *praktische Klugheit*, sie steuert je und je konkret den Gesamthaushalt des menschlichen Lebens – also Bewusstes *und* Unbewusstes, das Geistige *und* das Leibliche, den Intellekt *und* das Gefühl gleichermaßen. Eben weil die Urteilkraft nicht aus dem Intellekt allein heraus festzustellen und zu begründen ist, experimentiert Nietzsche später mit den Kategorien der „Gesundheit“ und des „Willens zur Macht“ als Instanzen der Urteilkraft. Es geht ihm in diesen experimentellen Überlegungen um die Instanz eines lebensdienlichen Regulators für den menschlichen „Gesamthaushalt“, den menschlichen Oikos. „Krankheit“ bedeutet in diesem Zusammenhang ein biologisch bedingtes Defizit an Urteilkraft – auch wenn dieses Defizit wiederum neue, raffinierte, interessante Formen des Lebens hervorbringen mag: den „décadent“, der sich gegebenenfalls selber überwinden kann. Für die Einschätzung von Wissenschaft heißt das: Sie kann nicht ausschließlich aus sich selbst heraus beurteilt werden.

Woraus die Urteilkraft ihre Vorstellungen schöpft, ist die Dimension der *memoria*, des Gedächtnisses.<sup>11</sup> Den Menschen bezeichnet Nietzsche als das Tier, das nicht vergessen kann – und das sich dennoch gezwungen sieht, vergessen zu

---

<sup>11</sup> Zur gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Diskussion zum Thema Gedächtnis vgl. die zahlreichen Aufsätze, Monografien und Sammelbände von Jan und Aleida Assmann.

müssen: ein Tier also, das mittels der Urteilskraft Selektionen und Gestaltbildungen seines Wissens und seines Sich-Erinnerns vornehmen muß. Später, im *Zarathustra*, heißt es: Der Mensch sei „der Schätzende“. Schätzen bedeutet nicht nur Werten, sondern vor allem auch Messen, Maßgabe und Konstruktion. Diese entspringt dem Leben und weist (und wirkt) auf das Leben zurück. Wissen hat eine volitive und – eben damit – eine ideologische Dimension. Doch erlaubt uns die strukturelle Offenheit und Perspektivität unseres Bewusstseins, dass wir unsere Wahrnehmungen und Gedanken auch kritisieren und relativieren können, dass wir Verengungen und Verhärtungen des Denkens aufbrechen und ihnen ausweichen, dass wir, kurzum, stets *verschiedene Wege* einschlagen können. Das Ideologische in unserem Bewusstsein ist demnach zwar ein Konstituens, aber keineswegs unhintergebar. Zwar sind wir Gefangene einer jeweiligen Perspektivierung, aber dennoch sind wir prinzipiell imstande, aus den jeweiligen Gefängnissen auch wieder auszubrechen.<sup>12</sup> Wir können uns immer wieder neue Perspektiven, und damit neue Handlungsräume, erobern.

Ich kehre abschließend zu meinen Eingangüberlegungen zurück. Europa hat heute wohl endgültig – auch wenn es retardierende Momente gibt – eine Reihe alter, unpassend gewordener Ideologien verabschiedet: den klassischen Liberalismus, einige Spielarten des Marxismus, aber auch den Faschismus. All diese Modelle haben sich in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Ausmaß überlebt, d.h. sie sind irgendwann einfach nicht mehr „lebensdienlich“ gewesen (falls sie es denn je waren). Freilich sind sie deshalb noch lange nicht gänzlich tot. Manche ihrer Segmente fungieren noch immer oder schon wieder als Baustein für jetzige Verhältnisse oder für andere, neue, künftige Modelle. Europa ist nach wie vor eine der großen Experimentier-Werkstätten der Menschheit. In diesem *experimentellen* Sinn hat auch Nietzsche Europa verstanden.<sup>13</sup> Wir haben es in der Kultur – im Blick auf die uns begegnende Wirklichkeit und im Umgang mit ihr, im Blick auf uns selbst und unsere Selbstgestaltung – mit dem von Nietzsche formulierten „Strom des Werdens“ zu tun, d.h. mit ständiger Umschichtung alles Gegebenen, alles selbstverständlich Gewordenen und sich als vorläufig Erweisenden. Der Mensch bleibt bis auf

---

<sup>12</sup> Das gilt – zumindest bei näherem Hinsehen – auch für die Bereiche Sprache und Gottesglaube. Das „Sprachgefängnis“, von dem Nietzsche beispielsweise in der *Götzendämmerung* (KSA VI) spricht, und die der indogermanischen Grammatik – angeblich – inhärente Gottesvorstellung sind suggestive, aber keineswegs determinierende Faktoren in der Konstituierung von Denkgebilden.

<sup>13</sup> Und, wie man hinzufügen könnte, auch sich selbst und seine eigene Philosophie! Vgl. Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln-Wien 1980.

weiteres das „noch nicht festgestellte Tier“. Es gibt in der Gattungsentwicklung vermutlich kein Finale – weder den „Übermenschen“ noch den „letzten Menschen“. Und auch die unter dem Titel *Globalisierung* firmierende *Amerikanisierung*, die Europa derzeit in Atem hält und in – begrenzte – Verwirrung seines Selbstverständnisses und seiner Selbstsicherheit stürzt, wird keineswegs die ultimative, nicht mehr revidierbare Lebensform gewesen sein.

\*

### *Zusammenfassung:*

Für den Mainstream der neuzeitlichen Philosophie ist Wissenschaft ein „Faktum“ (Kant) im Sinne eines nicht zu hinterfragenden Ausgangspunktes und selbstverständlichen Maßstabs allen Denkens. Im Gegensatz dazu betrachtet Nietzsche sich selbst als den ersten Philosophen, der das „Problem der Wissenschaft“ als solches zum Gegenstand eines freien, undogmatischen, nur der Sache selbst verpflichteten Räsonnierens gemacht habe. Ohne solch wissenschaftsfromme Tabus der philosophischen Tradition zu berücksichtigen und ohne Rekurs auf vorgängige Einordnungen von Wissenschaft unter ein angeblich „höheres“, überlegenes Konzept metaphysischer, religiöser und politischer Provenienz fragt Nietzsche nach den psychologischen Motiven des „wissenschaftlichen Geistes“, nach dessen sozialer und kultureller Genealogie und nach seinem – sprachlich (und d.h. für Nietzsche: metaphorisch) vermittelten – Konstitutionscharakter. Dieses experimentelle Herangehen an das Phänomen Wissenschaft, das insbesondere die Auswirkungen auf die Gestalt der Kultur und auf das menschliche Selbstverständnis im Blick hat, versucht Wissenschaft an Parametern zu messen, die sowohl in ihr selbst als auch außerhalb ihrer selbst liegen und sie ihrerseits bestimmen. Diese Parameter sind das „Leben“ und – in der späteren Fassung dieses Begriffs – „Gesundheit“ und „Wille zur Macht“. Nicht immer deutlich genug, letztlich aber unzweifelhaft geht es Nietzsche dabei pointiertermaßen nicht um den Rückgang auf eine anti- oder präszientifische Position, sondern um eine gesteigert-veränderte, freie und selbstreflexive Form von Wissenschaftlichkeit bzw. von „Urteilkraft“. Schon in seiner frühen Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* exemplifiziert Nietzsche diese Urteilkraft am Beispiel der Geschichte und des historischen Gedächtnisses, das er als die jeweils notwendige, den Gegenwartsbedürfnissen pragmatisch anzupassende Gratwanderung zwischen

Bewahren und Vergessen, zwischen Wissens-Akkumulation und Wissens-Amnesie bestimmt.

### *Literatur*

Heidegger, Martin: *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen 1961.

Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1936. Vierte Aufl. 1981.

Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln-Wien 1980.

Margreiter, Reinhard: *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche*. Meisenheim 1978.

Ders.: „Die Verwindung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. Zur Rekonstruktion der Gottesbegriffe Nietzsches“, in: *Nietzsche Studien* 20 (1991), 48 – 67.

Ders.: „Der innere Zusammenhang von Geschichts- und Sprachphilosophie in den Frühschriften Nietzsches“, in: *Synthesis philosophica* 21, vol. 1/fac. 1, Zagreb 1996, 5 – 18.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA)*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München-Berlin/New York 1980.

Puntel, Bruno L.: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1978. Zweite Aufl. 1993.

Salaquarda, Jörg (Hg.): *Nietzsche*. Darmstadt 1980.

Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt a.M. 1999.