

Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche

Rogério Lopes

1. Einleitung

Ziel meines Aufsatzes ist es, die Frage zu stellen, ob die Art und Weise, wie Nietzsche sich auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft bezieht, mithilfe des zeitgenössischen methodologischen Naturalismus beschrieben werden kann. Leiter (2009) hat diese Frage mit einem entschiedenen Ja beantwortet, ohne jedoch die Spannungen, die eine solche Antwort mit sich bringen, ausführlich zu diskutieren. Zumindest aus zwei Gründen scheint die Philosophie Nietzsches sich mit der stärkeren Version des methodologischen Naturalismus nicht so leicht in Einklang bringen zu lassen: Erstens aufgrund des Prinzips des Willens zur Macht, das die These impliziert, dass das Intentionalitätsvokabular primitiver bzw. gründlicher als das physikalistische Vokabular sei, als einer Konsequenz aus der Verwendung des pragmatischen Prinzips der Sparsamkeit auf die ontologische Debatte (JGB 36, KSA 5, 54 f.); zweitens aufgrund Nietzsches Auffassung der spezifischen Aufgabe der Philosophie als einer normativen Aufgabe (JGB 211, KSA 5, 144 f.; GM I Anmerkung, KSA 5, 289). Gegen die starke Interpretation Leiters werden hier die folgenden Thesen vertreten: Nietzsche kann nur insofern als ein Vertreter des methodologischen Naturalismus betrachtet werden, als er der Auffassung ist, dass der Philosoph epistemische Tugenden erst dann gewinnt, wenn er sich mit einer wissenschaftlichen Methode vertraut macht (MA I 256, KSA 2, 212). Das bedeutet, dass er sich zumindest vorläufig den Regeln unterwirft, die innerhalb einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft gelten (MA I 635, KSA 2, 360 f.; JGB 188, KSA 5, 108 ff.). Der Philosoph soll dies tun, um die epistemischen Tugenden zu erlangen, die für die normative Aufgabe der Philosophie unentbehrlich sind. Diese epistemischen Tugenden sind wesentlich skeptischer Natur. Sie zu kultivieren, bedeutet sicherlich, epistemische Werte zu fördern, nicht aber unbedingt für sie (AC 54, KSA 6, 236 f.), geschweige denn für ein kausales, bzw. monokausales Erklärungsmodell Exklusivität beanspruchen zu müssen (JGB 21, KSA 5, 35 f.).

2. Die Interpretation Leiters

In der zeitgenössischen angelsächsischen Rezeption Nietzsches gibt es eine zunehmende Tendenz, ihn als einen methodologischen Naturalisten zu betrachten. Es gibt aber keinen Konsens mehr, sobald es um die Frage geht, welche die begrifflichen Implikationen der Verteidigung einer methodologisch-naturalistischen Position im Bereich der Philosophie seien. Mit solcher begrifflichen Schwierigkeit sieht sich aber nicht nur der Nietzsche-Forscher konfrontiert; sie gilt gleichermaßen für die systematische Diskussion über die Voraussetzungen verschiedener Naturalisierungsprojekte, die in den letzten Jahrzehnten in der analytischen Tradition wieder aufgetaucht sind (vgl. De Caro/Macarthur 2008).

Dass Nietzsche im weiteren Sinne ein Naturalist war, lässt sich nicht mehr bestreiten. Diese minimale Auffassung besagt nur, dass die empirischen Wissenschaften, ihre Resultate sowie ihre Methoden nicht zu vernachlässigen sind. Das ist schon deutlich beim jungen Nietzsche zu erkennen, wie es sich aus seinem im April 1862 niedergeschriebenen Aufsatz *Fatum und Geschichte* entnehmen lässt:

Geschichte u. Naturwissenschaft, die wundervollen Vermächtnisse unsrer ganzen Vergangenheit, die Verkünderinnen unsrer Zukunft, sie allein sind die sichern Grundlagen, auf denen wir den Thurm unsrer Spekulation bauen können. (NL 1862 13[6], KGW I/2, 432)

Auch die amerikanischen Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben ihre eigene Verpflichtung zum Naturalismus in diesem Sinne verstanden. Für John Dewey ist ein Naturalist jeder Philosoph, der „Respekt vor den Ergebnissen der Naturwissenschaften hat“ (Dewey 1944, 2). Gegen diese allzu umfassende Bestimmung des Begriffes könnte mit Geert Keil eingewendet werden, dass, „[w]enn die Alternative zum Naturalismus Obskurantismus und Wunderglauben lautet, dann ... der Naturalismus in einer wissenschaftsgeprägten Kultur alternativlos zu sein“ scheint (Keil 2008, 193). Ein Versuch, Nietzsches Naturalismus mithilfe einer kontrastierenden Liste zu präzisieren, wurde von Janaway neuerdings so formuliert:

He opposes transcendent metaphysics, whether that of Plato or Christianity or Schopenhauer. He rejects notions of the immaterial soul, the absolutely free controlling will, or the self-transparent pure intellect, instead emphasizing the body, talking of the animal nature of human beings, and attempting to explain numerous phenomena by invoking drives, instincts, and affects which he locates in our physical, bodily existence. [...] This is Nietzsche's naturalism in the broad sense, which will not be contested here. (Janaway 2007, 34)

Brian Leiter hat aber recht, wenn er diesen „Naturalismus im weiteren Sinne“ für wenig informativ hält und ihn ironisch als einen „Laundry List Naturalism“ etikettiert (Leiter 2009, 2). Um diese begriffliche Unzulänglichkeit zu vermei-

den, hat Leiter der Philosophie Nietzsches eine starke Version der Kontinuitätsthese zugeschrieben, der zufolge das philosophische Denken in Kontinuität zur empirischen Forschung aufgefasst werden sollte. Die Kontinuitätsthese betrifft sowohl die Methoden als auch die Resultate der empirischen Wissenschaften. Nietzsche sei trotzdem als ein spekulativer methodologischer Naturalist zu betrachten, indem er im Prinzip auch Thesen für legitim gehalten haben könnte, die empirisch noch nicht überprüft gewesen wären (Leiter 2009, 3). Das Wesentliche bestehe darin, philosophische Theorien auf dem Modell empirischer Wissenschaften aufzubauen. Das Modell empirischer Wissenschaften wird von Leiter ohne weitere Qualifizierung als kausales Erklärungsmodell verstanden. Die Erklärungsleistung dieses Modells hänge von seiner Fähigkeit ab, die deterministischen und zugleich determinierenden Ursachen zu identifizieren, die für den Zusammenhang der natürlichen Erscheinungen verantwortlich seien. Im Anschluss an Maudemarie Clarks Interpretation (1990, 105), glaubt Leiter (2009, 26), die Tatsache umgehen zu können, dass Nietzsche sich ausdrücklich gegen die Verdinglichung der Begriffe gestellt hat, welche er im Aphorismus 21 von JGB der naturalistischen Tendenz seiner Zeit zuschreibt:

Man soll nicht ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt –) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie ‚wirkt‘; man soll sich der ‚Ursache‘, der ‚Wirkung‘ eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. (JGB 21, KSA 5, 35 f.)

Was die Kontinuität der Resultate angeht, hat Leiter auf den angeblichen Einfluss hingewiesen, den die deutschen Materialisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Nietzsches Philosophie ausgeübt hätten, insbesondere im Rahmen der Physiologie (Leiter 2009, 4 f). Es ist sicherlich eine fest etablierte Tatsache der heutigen Nietzsche-Forschung, dass der Philosoph so viel wie möglich versucht, nicht nur programmatisch, sondern auch praktisch seine eigene philosophische Reflexion in Einklang mit bestimmten, von ihm selbst immer nur für provisorisch gehaltenen Resultaten der empirischen Forschung zu bringen. Darin besteht keine Kontroverse, auch wenn Leiter kein gutes Beispiel für seine These ausgewählt hat. Im Anschluss an Friedrich Albert Lange und anderen Zeitgenossen war Nietzsche ein entschiedener Kritiker des Materialismus seiner Zeit, vornehmlich im Forschungsbereich der Physiologie. Nietzsches Naturalismus war niemals mit einer materialistischen Ontologie zu verwechseln, geschweige denn mit einem ausschließlich physikalistischen Vokabular versehen. Nach seiner Kritik an der Seelen-Atomistik hat Nietzsche im Aphorismus 12 von JGB seine Leser vor solchen voreiligen Schlüsse gewarnt:

Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, ‚die Seele‘ selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Verzicht zu leisten:

wie es dem Ungeschick der Naturalisten zu begegnen pflegt, welche, kaum dass sie an ‚die Seele‘ rühren, sie auch verlieren. (JGB 12, KSA 5, 27)

Diese ungeschickte Auswahl ist aber symptomatisch für die grundlegende Voraussetzung der gesamten Interpretation Leiters: eine zu enge, nicht liberale und quasi mechanistische Auffassung der Methode der Wissenschaft, die das letzte Wort über die Welt hat oder haben sollte, weil sie erklärungs-fähig ist. Nietzsche selbst hat eine liberalere, skeptischere und bescheidenere Auffassung dessen gehabt, was die modernen Wissenschaften ausmacht. Das lässt sich durch verschiedene textliche Evidenzen bestätigen. Ein aufschlussreiches Beispiel befindet sich in den ersten Zeilen des Aphorismus 344 der *Fröhlichen Wissenschaft*:

In der Wissenschaft haben die Ueberzeugungen kein Bürgerrecht, so sagt man mit gutem Grunde: erst wenn sie sich entschliessen, zur Bescheidenheit einer Hypothese, eines vorläufigen Versuchs-Standpunktes, einer regulativen Fiktion herabzusteigen, darf ihnen der Zutritt und sogar ein gewisser Werth innerhalb des Reichs der Erkenntniss zugestanden werden, – immerhin mit der Beschränkung, unter polizeiliche Aufsicht gestellt zu bleiben, unter die Polizei des Misstrauens. (FW 344, KSA 3, 574 f.)

Diese Tatsache schließt aber keineswegs aus, dass Nietzsche in einem wichtigeren und zugleich innovativeren Sinne eine Version des methodologischen Naturalismus verteidigt hat. Die Schwierigkeit besteht darin, zwischen Materialismus und Naturalismus klar zu unterscheiden, so dass eine eventuelle Verpflichtung zum methodologischen Naturalismus keine ontologische Entscheidung mit sich brächte. Im Folgenden will ich mithilfe einiger kontextueller Informationen dafür argumentieren.

3. „Mit einem Tropfen materialistischen Oeles gesalbt“ zu sein: Nietzsche und ‚die verlangte Assimilation des Materialismus‘ in der akademischen Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft neu zu bestimmen, war eine der zentralen Herausforderungen der deutschen akademischen Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie Christian Köhnke (1986) es in seinen Studien über Entstehung und den Aufstieg des Neukantianismus paradigmatisch gezeigt hat. Der von Helmholtz in Königsberg 1855 gehaltene Vortrag im Andenken an Kant, betitelt *Über das Sehen des Menschen*, ist aus verschiedenen Gründen ein Wendepunkt in der Diskussion gewesen. Bei diesem populären Vortrag ging es darum, zu beweisen, dass der damalige, in der Nachfolge des Hegelianismus entstandene Streit zwischen Philosophie und Naturwissenschaft kein notwendiger, sondern nur ein historisch-kontingenter Streit war, der durch eine Rückkehr zu Kant überwunden werden könne:

Die prinzipielle Spaltung, welche jetzt Philosophie und Naturwissenschaften trennt, bestand noch nicht zu Kants Zeiten. [...] Kants Philosophie beabsichtigte nicht, die Zahl unserer Kenntnisse durch das reine Denken zu vermehren, denn ihr oberster Satz war, dass alle Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Erfahrung geschöpft werden müsse, sondern sie beabsichtigte nur, die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, welches immer der Philosophie verbleiben wird, und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können. (Helmholtz 1855, 4 f.)

Fünfundzwanzig Jahre später konnte Otto Caspari von dieser prinzipiellen Spaltung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft schon als von einem Gespenst der Vergangenheit reden:

Es ist wohl eines der erfreulichsten Erzeugnisse der gegenwärtigen Bewegungen der heutigen wissenschaftlichen Epoche, daß die Philosophie von neuem sich der Naturforschung nähern konnte [...]. Im Hinblick auf diese neue Wiedervereinigung von Philosophie und Naturforschung ist es indessen von hoher Wichtigkeit, genauer zuzusehen: von welcher Art das geschlossene Bündniß sein muß und vor welchen Fehlern gewarnt werden muß, wenn nicht ein neuer Bruch stattfinden soll. (Caspari 1881, 1)

Was hat sich inzwischen so gründlich geändert? Auf dem Weg zum Neukantianismus hat die deutsche akademische Philosophie unter der Leitung von Friedrich Albert Lange und seiner für die Zeit einflussreichen *Geschichte des Materialismus* ein sozusagen naturalistisches Interregnum ausprobiert, so dass die deutschsprachige philosophische Landschaft der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts überraschende Ähnlichkeiten mit den zeitgenössischen naturalistischen Debatten im Rahmen der postquineschen analytischen Philosophie aufweist. Zwölf Jahre nach dem Erscheinen des Hauptwerkes von Lange, d. h. im Jahre 1878, hat Hans Vaihinger aus der Perspektive Langes eine sehr präzise Diagnose des Zeitgeistes formuliert, die ich nur teilweise wiedergebe:

Die Philosophie, hiess es, müsse sich an der Naturwissenschaft orientieren; sie müsse von unfruchtbaren Speculationen und Schulzänkereien zurückkehren auf den realen Boden der positiven Wissenschaften. Kein System werde auf eine allgemeine Geltung Anspruch machen können, das diese Anforderungen, insbesondere die verlangte Assimilation des Materialismus, nicht erfülle; kein Philosoph werde auf den Thron erhoben werden, der nicht ‚mit einem Tropfen materialistischen Oeles gesalbt sei.‘ [...] – So lautete die Parole der Philosophie und der Naturwissenschaft vor einem bis zwei Decennien. (Vaihinger 1878, 2 f.)

Es gibt keinen Zweifel, dass Nietzsche sich zumindest in dieser Hinsicht als Kind seiner Zeit verstanden hat. Auch er wollte mit einem Tropfen ‚materialistischen Öles‘ gesalbt sein. Ich zitiere aus einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Jahr 1884:

Wenn ich an meine philosophische Genealogie denke, so fühle ich mich in Zusammenhang mit der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung unserer

Zeit, doch mit dem Unterschied, dass ich auch ‚den Zweck‘ und ‚den Willen‘ in uns für eine Täuschung halte; ebenso mit der mechanistischen Bewegung (Zurückführung aller moralischen und ästhetischen Fragen auf physiologische, aller physiologischen auf chemische, aller chemischen auf mechanische) doch mit dem Unterschied, dass ich nicht an ‚Materie‘ glaube und Boscovich für einen der grossen Wendepunkte halte, wie Copernicus; daß ich alles Ausgehen von der Selbstbeispielung des Geistes für unfruchtbar halte und ohne den Leitfaden des Leibes an keine gute Forschung glaube. Nicht eine Philosophie als Dogma, sondern als vorläufige Regulative der Forschung. (NL 1884 26[432], KSA 11, 266)

Bei dieser Debatte um den methodologischen Naturalismus ist die Hauptfrage immer noch dieselbe, nämlich inwieweit wir als Philosophen bereit, aber natürlich auch berechtigt seien, für eine spezifisch philosophische Methode zu argumentieren. Zwischen unserem und Nietzsches Zeitalter ist der Unterschied bloß terminologischer Natur. Während die Philosophen der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Nachfolge von Lange vom methodologischen Materialismus geredet haben, reden wir heute in Nachfolge von Quine vom methodologischen Naturalismus. Die heutige Terminologie ist eindeutiger, indem sie zumindest im Prinzip ontologisch neutraler ist. Methodologischer Naturalist ist also jeder Philosoph, für den die Möglichkeit einer spezifisch philosophischen Methode abzulehnen ist. Diese These hat Nietzsche im Anschluss an Lange tatsächlich vertreten. Sie wurde von ihm im ersten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches I* programmatisch formuliert und gegen die dualistische Strategie der Metaphysik gerichtet, die das normative Problem einer Rangordnung der Werte nur auf Kosten ontologischer Dichotomien bewältigt. Ich zitiere nur stückweise aus diesem sehr bekannten Aphorismus:

Chemie der Begriffe und Empfindungen. – Die Philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an, wie vor zweitausend Jahren: wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen [...]? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des ‚Dinges an sich‘ heraus. Die historische Philosophie dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermuthlich wird diess in allen ihr Ergebniss sein), dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt [...]. Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen (KSA 2, 23 f.)

4. Epistemische Normativität: Sparsamkeit und intellektuelle Disziplin bei Lange und Nietzsche

Eine solche naturalistisch-historische Agenda zu verfolgen, setzt überhaupt nicht voraus, dass für die Philosophie keine spezifische Aufgabe übrig bleibt – wie sich übrigens auch aus diesem programmatischen Aphorismus entnehmen lässt. Aus der Ablehnung einer spezifischen philosophischen Methodologie eine solche Folgerung ziehen zu wollen, bedeutete für Nietzsche wie für Lange ein *non sequitur* zu begehen, welches wiederum schreckliche Konsequenzen für die Legitimität der Philosophie mit sich bringen würde. Die normativen Ansprüche der Philosophie werden von beiden Philosophen nicht bloß zugelassen, sondern sogar immer wieder hervorgehoben. Die Herausforderung bestünde darin, eine naturalistisch-historische Annäherung an die normativen Fragen der Philosophie zu entwickeln, die die Lösungen beider vor- und nachkritischen Traditionen ergänzen oder einfach ersetzen könnte. Was die nachkritische Tradition betrifft, ging es bei Lange sowie bei Nietzsche um eine Radikalisierung der kritischen Philosophie durch eine verstärkte Auseinandersetzung mit den Einzelwissenschaften, und vor allem mit der Sinnesphysiologie. Wenn notwendige und allgemeine Strukturen eine konstitutive Rolle in unserer Erkenntnis spielen, so Lange, dann sind solche Strukturen nicht durch eine *a priori* reflexive oder spezifisch philosophische Methode zu identifizieren, sondern durch ganz konventionelle wissenschaftliche Methoden, wie es aus der folgenden Textstelle Langes belegt wird:

Es kann sehr einleuchtend scheinen, dass die Stammbegriffe unserer Erkenntnisse *a priori* sich auch *a priori*, durch reine Deduction aus nothwendigen Begriffen müssen entdecken lassen, und dennoch ist solche Annahme irrig. Es ist wohl zu unterscheiden zwischen einem nothwendigen Satz und zwischen dem Nachweis eines nothwendigen Satzes. Nichts ist leichter denkbar, als dass die *a priori* gültigen Sätze nur auf dem Weg der Erfahrung aufzufinden sind; [...] Wir sind also in der Aufführung und Prüfung der allgemeinen Sätze, welche nicht aus der Erfahrung stammen, lediglich auf die gewöhnlichen Mittel der Wissenschaft beschränkt. (Lange 1865, 248 f.)

Diese Position Langes spiegelt sich einige Jahre später in radikalierter Form im Aphorismus 18 von *Menschliches, Allzumenschliches I* wider:

Wenn einmal die Entstehungsgeschichte des Denkens geschrieben ist, so wird auch der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers von einem neuen Lichte erhellt dastehen: ‚Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.‘ Auch dieses Gesetz, welches hier ‚ursprünglich‘ genannt wird, ist geworden: es wird einmal gezeigt werden, wie allmählich, in den niederen Organismen, dieser Hang entsteht, wie die blöden Maulwurfsaugen dieser Organisationen zuerst Nichts als

immer das Gleiche sehen, wie dann, wenn die verschiedenen Erregungen von Lust und Unlust bemerkbarer werden, allmählich verschiedene Substanzen unterschieden werden, aber jede mit Einem Attribut, das heisst einer einzigen Beziehung zu einem solchen Organismus. (MA I 18, KSA 2, 38 f.)

Bei dieser zitierten Textstelle geht es um eine Auseinandersetzung mit Afrikan Spirs Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Afrikan Spir zählte von Anfang an zu den entschiedensten Gegnern der Naturalisierungsprojekte seiner Zeit, insbesondere im Rahmen der epistemologischen Debatte. Eine naturalistisch-historische Lösung für die Normativität war für ihn völlig undenkbar. Das Normative wäre immer als Norm eines Erkennenden Subjektes zu rechtfertigen:

Der Glaube beruht auf den logischen Gesetzen des Denkens, welche auf Gegenstände und deren richtige Auffassung sich ursprünglich beziehen und von den bloss physischen oder psychologischen Naturgesetzen desselben durchaus verschieden und unabhängig sind. [...] Ja, ohne ein logisches Gesetz könnte, wie schon gezeigt, nicht einmal das Bewusstsein von dem Unterschiede wahrer und unwahrer Vorstellungen entstehen. [...] Die Verkennung dieses Umstandes ist aber leider in unserer Zeit fast zu einem Dogma erhoben worden. Es ist jetzt eine ausgemachte Sache, dass die Wissenschaft des Geistes ein Zweig der Physiologie sei. Um die Gesetze des Denkens zu erforschen, muss man das Gehirn seciren und allerlei Experimente mit demselben anstellen. So nützlich und fruchtbar für die Psychologie ein solches Experimentiren auch ist, für die Logik und die eigentliche Erkenntnisslehre kann dasselbe nichts beitragen. (Spir 1877, 107 f.)

Es wäre aber völlig falsch, aus dieser Auseinandersetzung Nietzsches mit Spir darauf zu schließen, dass Nietzsche auf eine normative Auffassung der epistemischen Begriffe verzichtet habe. Auch wenn Nietzsche auf biologische und physiologische Mechanismen hinweist, um die Vorgänge zu beschreiben, welche unsere Hauptüberzeugungen, Kategorien und Prinzipien hervorgebracht und fixiert haben, argumentiert er doch immer mit der Absicht zu zeigen, dass wir nicht einmal in der Lage sind, sie als epistemisch gerechtfertigt zu betrachten, das heißt, dass wir niemals in der Lage sind, sie auf unsere Erfahrung anzuwenden, ohne diese Erfahrung unmittelbar und grundsätzlich zu falsifizieren. Gegen die evolutionäre Epistemologie eines Spencers und seinen Versuch einer pragmatischen Reformierung des Wahrheitsbegriffes hat Nietzsche immer wieder betont, dass, eine Überzeugung als epistemisch gerechtfertigt zu betrachten, nur weil sie sich aus der Perspektive der Erhaltung der Gattung als biologisch vertrauenswürdig gezeigt hat, bedeuten würde, einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen:

Die gewöhnlichsten Irrschlüsse der Menschen sind diese: eine Sache existirt, also hat sie ein Recht. Hier wird aus der Lebensfähigkeit auf die Zweckmässigkeit, aus der Zweckmässigkeit auf die Rechtmässigkeit geschlossen. Sodann: eine Meinung beglückt, also ist sie die wahre, ihre Wirkung ist gut, also ist sie selber gut und wahr. Hier legt man der Wirkung das Prädicat beglückend, gut, im Sinne des Nützlichen,

bei und versteht nun die Ursache mit dem selben Prädicat gut, aber hier im Sinne des Logisch-Gültigen. (MA I 30, KSA 2, 50)

Gegen die transzendente Perspektive und die normativen Ansprüche eines Spirs hat Nietzsche andererseits die deskriptiven Mittel der evolutionären Epistemologie eingesetzt. Schon eine Textstelle aus JGB verstärkt meine beiden Thesen über diese Strategie Nietzsches:

... es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?‘ – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten! Oder, deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urtheile a priori sollten gar nicht ‚möglich sein‘: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urtheile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nöthig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört. (JGB 11, KSA 5, 25 f.)

Die Möglichkeit einer Autonomie der Philosophie, die von Kant eine unzweideutige positive Antwort durch die Verteidigung einer transzendentalen Methode bekommen hat, wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts mit dem zunehmenden epistemischen Prestige der Naturwissenschaften immer mehr in Frage gestellt. Von methodologischer Selbstständigkeit der Philosophie ist bei Lange sowie bei Nietzsche keine Rede mehr. Als eine theoretische Tätigkeit wird die Philosophie im weiteren Sinne als Kritik aufgefasst und in methodologischer Kontinuität zu den empirischen Wissenschaften gedacht:

Nicht ein völlig verschiedener Ausgangspunkt des Denkens und eine entgegengesetzte Methode verbürgen der philosophischen Kritik ihre Erfolge, sondern einzig und allein grössere Genauigkeit und Schärfe in der Handhabung der allgemeinen Denkgesetze. Die Metaphysik als Kritik der Begriffe – eine Bedeutung übrigens, in der wir das Wort gar nicht mehr anwenden möchten – muss höchstens noch schärfer und behutsamer zu Werke gehen, als die philologische Kritik eines überlieferten Textes, als die historische Kritik der Quellen einer Erzählung, als die mathematisch-physikalische Kritik einer naturwissenschaftlichen Hypothese; im Wesentlichen aber hat sie, wie alle Kritik, mit den Werkzeugen der gesammten Logik, bald der inductiven, bald der deductiven, zu arbeiten, und der Erfahrung zu geben, was der Erfahrung gebührt, den Begriffen, was den Begriffen gebührt. (Lange 1865, 261)

Im Allgemeinen gilt es in Langes Rekonstruktion der Geschichte des Materialismus, einerseits die Ansprüche der Metaphysik auf Wissenschaftlichkeit entschieden abzulehnen und andererseits ihre Legitimität als regulatives Ideal für die Praxis anzuerkennen. Die skeptischen Ergebnisse der *Geschichte des Materialismus* beruhen auf der Relativität unseres Wahrnehmungsapparats und auf dem daraus resultierenden anthropomorphischen Charakter aller unserer theoretischen Konstrukte. Diese Ergebnisse sind wiederum gegen die dogma-

tischen Ansprüche der zeitgenössischen Materialisten gerichtet, durch die Naturwissenschaft einen Schlüssel für das Rätsel der Welt finden zu können. Damit ist Lange jedoch weit davon entfernt, die Verdienste der materialistischen Richtung zu verkennen. Sie bestehen vor allem aus zwei Punkten: Diese langfristige historische Bewegung hat uns erstens eine ökonomische und nüchterne Beschreibung der Regelmäßigkeit der empirischen Welt und zweitens eine Schule der intellektuellen Sauberkeit und methodischen Disziplin gebracht.

Wie wird nun diese philosophische Erbschaft Langes von Nietzsche angewendet? Nietzsche hat die beiden Verdienste der materialistischen Richtung als echte Verdienste anerkannt und sie für seine eigene Philosophie beansprucht. Er hat einerseits die Sparsamkeit der Hypothesen und Prinzipien als methodologisches Gebot auch für das Philosophieren angenommen, und andererseits immer wieder markiert, dass die Kultivierung epistemischer Tugenden nur dadurch möglich ist, dass man sich mit einer wissenschaftlichen Methode vertraut macht. Das ist wiederum erst möglich, wenn man sich zumindest vorläufig den Regeln unterwirft, die innerhalb einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft gelten, gleichgültig ob es sich um die Zunft der klassischen Philologen oder die der Physiker handelt.

In *Jenseits von Gut und Böse* wird das pragmatische Prinzip der Sparsamkeit zweimal in Anspruch genommen: einmal gegen die konkurrierende mechanistische Orientierung im Rahmen der Physiologie und ein zweites Mal im Kontext einer ontologischen Diskussion, jedes Mal zugunsten des Willens zur Macht als antimechanistische Gegenhypothese:

Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon. – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist (man dankt ihn der Inconsequenz Spinoza's –). So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Principien-Sparsamkeit sein muss. (JGB 13, KSA 5, 27 f.)

Gesetzt, dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle‘) Welt zu verstehen? [...] Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt ‚aus ihrer Definition‘, wie ein Mathematiker sagen würde. (JGB 36, KSA 5, 54 f.)

Aus den beiden angeführten Textstellen darf man gegen Brian Leiter (2009, 20) schließen, dass dasjenige Element in der wissenschaftliche Methode, das Nietzsche emulieren will, keineswegs ihr kausales, oder monokausales Erklärungsmodell ist, sondern lediglich das pragmatische Prinzip der Sparsamkeit, das das Geheimnis ihres Erfolges ausmacht. Es ist außerdem wichtig zu bemerken, dass dieses pragmatische Element im Vergleich zur Kultivierung epistemischer Tugenden immer als sekundär betrachtet werden muss:

Im Ganzen sind die wissenschaftlichen Methoden mindestens ein ebenso wichtiges Ergebniss der Forschung als irgend ein sonstiges Resultat: denn auf der Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist, und alle Resultate der Wissenschaft könnten, wenn jene Methoden verloren giengen, ein erneutes Ueberhandnehmen des Aberglaubens und des Unsinnns nicht verhindern. Es mögen geistreiche Leute von den Ergebnissen der Wissenschaft lernen so viel sie wollen: man merkt es immer noch ihrem Gespräche und namentlich den Hypothesen in demselben an, dass ihnen der wissenschaftliche Geist fehlt: sie haben nicht jenes instinctive Misstrauen gegen die Abwege des Denkens, welches in der Seele jedes wissenschaftlichen Menschen in Folge langer Uebung seine Wurzeln eingeschlagen hat. [...] Deshalb sollte jetzt Jedermann mindestens eine Wissenschaft von Grund aus kennen gelernt haben: dann weiss er doch, was Methode heisst und wie nöthig die äusserste Besonnenheit ist. (MA I 635, KSA 2, 360 f.; vgl. MA I 256)

Was ich nun zum Schluss nur darstellen, aber keineswegs im Einzelnen ausführen kann, ist die These, der zufolge sich der Philosoph als derjenige, der sich mit der normativen Frage einer Rangordnung der Werte beschäftigt, immer noch bewusst werden muss, dass seine Verpflichtung zu kognitiven Werten und zu epistemischen Tugenden keiner unbedingten Forderung entsprechen kann. Was macht aber dieses Bewusstsein möglich? Noch einmal die skeptischen Tugenden:

Man lasse sich nicht irreführen: grosse Geister sind Skeptiker. Zarathustra ist ein Skeptiker. Die Stärke, die Freiheit aus der Kraft und Überkraft des Geistes beweist sich durch Skepsis. [...] Ein Geist, der Grosses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker. Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen gehört zur Stärke, das Frei-Blicken-können... Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie gönnt ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als Mittel: Vieles erreicht man nur mittelst einer Überzeugung. Die grosse Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, – sie weiss sich souverain. (AC 54, KSA 6, 236)

Deswegen konnte Nietzsche in einer seiner nachgelassenen Aufzeichnungen auch versuchen, das 19. Jahrhundert auf folgende Weise zusammenzufassen:

Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das, was unser 19tes Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft. (NL 1888 15[51], KSA 13, 442)

Literatur

- Caspari, Otto (1881): *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Breslau (Trewendt).
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge (Cambridge University Press).
- De Caro, Mario/Macarthur, David (2008): *Naturalism in Question*. Harvard (Harvard University Press).
- Dewey, John (1944): „Antinaturalism in Extremis“. In: Yernant Krikorian (Hg.): *Naturalism and the Human Spirit*. New York (Columbia University Press), S. 1–16.
- Helmholtz, Hermann (1855): *Ueber das Sehen des Menschen: ein populär wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig (Voss).
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford (Oxford University Press).
- Keil, Geert (2008): „Naturalismus und menschliche Natur“. In: Wolf-Jürgen Cramm/Geert Keil (Hg.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*. Weilerswist (Velbrück Wissenschaft), S. 192–215.
- Köhnke, Klaus Christian (1986): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Lange, Friedrich Albert (1865): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn (Baedeker).
- Leiter, Brian (2009): „Nietzsche's Naturalism Reconsidered“. Auf: <http://brianleitenietzsche.blogspot.com/2009/01/penultimate-essentially-final-version.html> (Stand: 16. 01. 2009).
- Spir, Afrikan (1877): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Bd. I. Leipzig (J. G. Findel).
- Vaihinger, Hans (1876): *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn (Baedeker).