Johann Nepomuk Hofmann
Wahrheit, Perspektive, Interpretation

Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Ernst Behler · Eckhard Heftrich
Wolfgang Müller-Lauter

Band 28

1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Wahrheit, Perspektive, Interpretation

Nietzsche und die philosophische Hermeneutik

von

Johann Nepomuk Hofmann

1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Ernst Behler
Comparative Literature GN-32
University of Washington
Seattle, Washington 98195, U.S.A.

Prof. Dr. Eckhard Heftrich
Germanistisches Institut der Universität Münster
Domplatz 20—22, D-48143 Münster

Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter
Klopstockstraße 27, D-14163 Berlin

Redaktion:

Johannes Neininger, Gilgestraße 15, D-14163 Berlin

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Hofmann, Johann Nepomuk:
Wahrheit, Perspektive, Interpretation : Nietzsche und die philosophische Hermeneutik / von Johann Nepomuk Hofmann. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1994
(Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung ; Bd. 28)
Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1992/93
ISBN 3-11-014223-6
NE: GT

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

1.5.3. Das Verstehen anderer 115
1.5.3.1. Verstehen als Praxis konventioneller Fremdverständigung .. 116
1.5.3.2. Verstehen als Praxis individueller Fremdverständigung 119
1.5.4. Selbstverstehen 122
1.5.4.1. Verstehen als Praxis konventioneller Selbstverständigung .. 123
1.5.4.2. Verstehen als Praxis individueller Selbstverständigung 127
1.5.5. Exkurs: Zur Frage nach dem Adressaten und Akteur des Verstehens. Anmerkungen zum Verhältnis von Individuum und Subjekt 130
1.5.6. Die Grenzen des Verstehens. Versuch über die „Unverständlichkeit" 134
1.5.7. Die „Kunst" des Verstehens 136

1.6. Sprache 138

1.6.1. Sprache und Wahrheit 139
1.6.1.1. Wahrheit und Metapher 139
1.6.1.2. Grammatik und Wahrheit 142
1.6.2. Sprache als Medium von Interpretation 144
1.6.3. Sprache und Verstehen 146
1.6.4. Sprache und Macht 148
1.6.5. Die Grenzen der Sprache. Das Problem der Mitteilbarkeit 151
1.6.6. Exkurs: Einige Bemerkungen über das „Schweigen" 152
1.6.7. Die „Kunst" der Mitteilung. Nietzsches Begriff des Stils 153

1.7. Nietzsches Interpretationsphilosophie im Rück- und Vorblick. Versuch einer Zwischenbilanz 156

2. Nietzsches Stellung und Verhältnis zur philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts 168

2.1. Interpretation im Widerstreit. Nietzsches Interpretationsbegriff im Spiegel der Rezeption 169

2.1.1. Interpretation als Übung des Zweifels. Nietzsche als Repräsentant einer Hermeneutik des Verdachts (P. Ricoeur) 169
2.1.2. Sein als Geschehen und Spiel der Interpretation. Nietzsche als „Ontologe" (J. Granier) 173
2.1.3. Interpretation als Akt der Schwächung. Nietzsche als Inaugurator einer Hermeneutik der Postmoderne (G. Vattimo) 177
2.1.4. Interpretation als philosophisches Prinzip. Nietzsche als universaler Theoretiker der Auslegung (J. Figl) 182
2.1.5. Interpretation als Fundamentalvorgang. Nietzsche als Interpretationist (G. Abel) 188

2.1.6. Der gewollte Schein. Nietzsche als Theoretiker des Mißverständnisses (J. Simon) 200
2.1.7. Interpretation als Akt der Machtbezeugung. Nietzsche als Genealoge und Antihermeneutiker (M. Foucault) 213

2.2. Nietzsche contra Heidegger. Kunst der Interpretation oder Hermeneutik der Existenz 219

2.2.1. Heideggers Idee von Existenzialhermeneutik 222
2.2.2. Nietzsches Philosophie der Interpretation versus Heideggers Hermeneutik der Existenz 226
2.2.3. Exkurs: Anmerkungen zu Heideggers später Nietzsche–Interpretation 237

2.3. Nietzsche contra Gadamer. Unhintergehbarkeit von Perspektivität oder Universalität der hermeneutischen Dimension 252

2.3.1. Gadamers Entwurf einer universalen Gesprächshermeneutik 255
2.3.2. Nietzsches Perspektivismus versus Gadamers Sprachhermeneutik 278

2.4. Zwischen Dekonstruktion, Hermeneutik und Dialektik. Nietzsche und die Hermeneutik der Zukunft 306

2.4.1. Hermeneutik und Dialog (H.–G. Gadamer) 310
2.4.2. Exkurs: Text und Interpretation. Anmerkungen zur Gadamer–Derrida–Debatte 319
2.4.3. Hermeneutik, Dekonstruktion und Differenz (J. Derrida, G. Deleuze) 336
2.4.4. Hermeneutik und Individualität (M. Frank, J. Simon) 350
2.4.5. Hermeneutik und Psychoanalyse (P. Ricoeur, J. Habermas, J. Lacan) 360
2.4.6. Hermeneutik oder Interpretationismus (G. Abel) 383
2.4.7. Hermeneutik und Diskurs (J. Habermas, K.–O. Apel) 392
2.4.8. Hermeneutik, Dissens und „schwaches Denken“ (J.–F. Lyotard, G. Vattimo) 410
2.4.9. Hermeneutik und Bildung resp. Ironie (R. Rorty) 418

3. Schlußbemerkung 430

4. Literaturverzeichnis 434

5. Register 455

0. Einleitung

0.1. Problemstellung und Leitperspektive der Untersuchung

Die vorliegende Studie und Untersuchung unternimmt den Versuch einer Darstellung und Erörterung der Philosophie Nietzsches unter systematischem Gesichtspunkt — Nietzsches Philosophie der Interpretation[1] — und in vergleichender Absicht — Nietzsche und die philosophische Hermeneutik[2] —. Die Behandlung des eingangs skizzierten systematischen Aspekts steht in einem vordergründigen Gegensatz zu Nietzsches aphoristischer Methode.[3] Auch wird der in Aussicht gestellte Vergleich sehr wahrscheinlich auf den Unmut derer zählen können, die hier das Verhältnis inkommensurabler Positionen berührt sehen. Beiderlei *Vorurteile* bedürfen der Revision. Nietzsches berechtigter Argwohn gegen ein Denken in Systemen darf nicht voreilig als Indiz dafür gelten, daß Nietzsche unsystematisch denkt, während die *Rekonstruktion* seiner Interpretationsphilosophie ergeben wird, daß Nietzsche *mehr* Vorarbeiten zu einer Theorie *und* Praxis des Hermeneutischen geleistet hat, als bislang angenommen wurde und der philosophischen Hermeneutik lieb sein kann.

Und dennoch: der Versuch einer *hermeneutischen* Lektüre von Nietzsches Text muß Vorbehalte wecken, und wenn Nietzsche unserem Verstehen „Unverständlichkeit" bescheinigt[4], dann scheint er solche Bedenken zu bestätigen. Dennoch kann sein Denken als Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten von *Interpretation* gelten. Unser Interpretieren begreift er als Funktion eines sprachlichen Schematismus, den wir zwar zu durchschauen, von dem wir uns aber nicht zu lösen vermögen, es sei denn um den Preis des Verlusts unserer eigensten interpretativen Möglichkeiten. Dahin gehört der in der Nietzsche–Literatur häufig zitierte Satz,

> *„das vernünftige Denken [sei] ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können"*[5].

---

1 Kap. 1. Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches

2 Kap. 2. Nietzsches Stellung und Verhältnis zur philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts

3 „Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man noch hinter diesem Buche das System, dem ich ausgewichen bin [...]" (F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (München/Berlin/New York 1980), Bd. 12, 9[188]) — zitiert wird fortan nach der „Kritischen Studienausgabe" (KSA) (Bandangabe (Bd.) in arabischer Ziffer/Seitenzahl (S.) oder Nummer des Nachlaßfragments [bestehend aus arabischer Ziffer plus arabischer Ziffer in eckiger Klammer]);

4 „Unser ‚Verstehen' ist etwas Unverständliches" (KSA Bd. 9, 6[238]).

5 KSA Bd. 12, 5[22]

„Wollte man heraus aus [dieser] Welt der Perspective, so gienge man zu Grunde"[6]. Nietzsches eigenes Verständnis von Perspektive und Interpretation erscheint auf den ersten Blick als ein *aporetisches*. In dieser Eigenschaft reicht es tief in die Wahrheitsfrage hinein.[7] Die Aporie der Wahrheit gilt ihm allerdings nur als ein Vorletztes. Die vorliegende Untersuchung versteht sich als der Versuch, die von Nietzsche aufgespürten Aporien auszuloten und auszuschreiten, um einige interessante und weitreichende Folgerungen aus ihnen zu ziehen, vor allem unter hermeneutischem Aspekt.

Eine eingehende und grundlegende Behandlung des Wahrheits- und Interpretationsproblems bei Nietzsche muß sich dabei in mehrfacher Hinsicht als legitim erweisen: aus *werkimmanenter* Sicht, sofern sie zu einem vertieften Verständnis von Nietzsches eigenem Denken beitragen will, aus *hermeneutischer* Sicht, sofern sie einen gewichtigen Beitrag leisten sollte für ein tiefergehendes Verständnis gegenwärtiger hermeneutischer Problematik. Daß Nietzsche den hermeneutischen Diskurs bislang nicht oder nur am Rande zu befruchten vermocht hat, wiegt um so schwerer, als die Interpretationsproblematik bei ihm an zentraler Stelle ins Thema rückt. Freilich sieht Nietzsches Denken sich bis zur Stunde den vielfältigsten *Mißverständnissen* ausgesetzt, und es scheint die Radikalität seines Denkens, die solchen *Vorurteilen* Vorschub leistet.

Nietzsches Denken sperrt sich gegen seine Anbindung an den gewohnten (hermeneutischen) Diskurs, was zu seiner Ausgrenzung beigetragen hat. Allerdings sollte die anhaltende Ignorierung hermeneutischer Problembestände in Nietzsches Denken noch kein Anlaß sein, ein solches Versäumnis zu perpetuieren. Während Nietzsches Denken unter neostrukturalistischem Emblem früh für Furore gesorgt hat und Nietzsche selbst heute als der Gewährsmann einer *dekonstruktiven*[8] oder *genealogischen Lektüre*[9] wird gelten können, hat sich die Hermeneutik eher schwer getan, wenn es galt, die Auseinandersetzung mit ihm zu suchen oder gar sein Denken für die eigenen Belange zu reklamieren. Gleichwohl muß festgestellt werden,

---

6 KSA Bd. 11, 27[41]

7 „[...] Der Begriff ‚Wahrheit' ist *widersinnig* [...]" (KSA 13, 14[122])

8 J. Derrida, „Éperons: Les styles de Nietzsche", Nietzsche aujourd'hui?, Bd. 1 (Paris 1973), S. 235–287 (dt.: „Sporen: Die Stile Nietzsches", W. Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich (Frankfurt a. M./Berlin 1986), S. 129–168). — Id., „Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens: Die Lehre Nietzsches", Fugen: Deutsch–Französisches Jahrbuch für Text–Analytik (Freiburg 1980), S. 64–98. — Id., „Guter Wille zur Macht (II): Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch–französische Debatte (München 1984), S. 62–77. — B. Pautrat, Versions au soleil: Figures et système de Nietzsche (Paris 1971). — J.-M. Rey, L'enjeu des signes: Lecture de Nietzsche (Paris 1971). — S. Kofman, Nietzsche et la métaphore (Paris 1972). — P. de Man, Allegories of Reading (Yale 1979) (dt.: Allegorien des Lesens (Frankfurt/M. 1988)).

9 M. Foucault, „Nietzsche, la génealogie, l'historie", Hommages à Jean Hyppolite (Paris 1971), S. 145–172 (dt.: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", Id., Von der Subversion des Wissens (München 1974), S. 83–109). — Id., „Nietzsche, Freud, Marx", Cahiers de Royaumont (Philosophie No. 6) (Paris 1967), S. 183–192. — G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie (Paris 1962) (dt.: Nietzsche und die Philosophie (München 1976)).

daß Nietzsches Denken in jüngster Zeit „hermeneutische" Aktualität zugewachsen ist, welche das gewohnte Selbstverständnis philosophischer Hermeneutik erschüttern mußte und nicht unberührt lassen konnte.[10]

Die vorliegende Untersuchung weiß sich einer gegenläufigen Fragestellung verpflichtet. Sie läßt sich von einem dichothomen Sinnvorgriff leiten. Absicht wäre es, Nietzsche als einen zu Unrecht verkannten *Vorläufer* philosophischer Hermeneutik in Erinnerung zu bringen. Dies schließt nicht aus, daß sein Denken als *Korrektiv* gegenüber einem überzogenen hermeneutischen Universalismus fungieren könnte. Der hermeneutische Zugriff auf Nietzsches Text bleibt *ambivalent*, insofern Nietzsches Denken bei aller Affinität zur hermeneutischen Thematik diese unausgesetzt problematisiert und in Frage stellt.[11] Die Auseinandersetzung mit Nietzsche könnte einen Beitrag leisten, Möglichkeiten und Grenzen hermeneutischen Philosophierens neu zu überdenken und zu überprüfen. Damit ist nicht gesagt, daß Nietzsches Denken einer Korrektur von hermeneutischer Seite aus unbedürftig wäre.

Dennoch sei die Hypothese gewagt, daß Nietzsches Behandlung des Interpretationsproblems ihresgleichen sucht und von der hermeneutischen Diskussion des 20. Jahrhunderts, die lange Zeit keine Notiz von ihm genommen hat, nur in den seltensten Fällen erreicht wurde. Eine dieser Ausnahmen bildet *Heidegger*, der freilich *seine* Denkwege gegangen ist. Daß Heidegger in Nietzsche zu keiner Zeit einen möglichen Anreger seines hermeneutischen Neuansatzes zu sehen vermochte, besitzt Gründe, die ihn früh bewogen haben, Nietzsche als den Wertdenker zu betrachten, dessen Denken mit der in *Sein und Zeit* exponierten existenzialhermeneutischen Thematik unverträglich sein mußte, ganz zu schweigen von der Heidegger im emphatischen Sinne des Wortes bewegenden fundamentalontologischen Problematik. Gleichwohl wäre es reizvoll zu zeigen, daß Nietzsche ein solcher Anreger hätte sein können, ohne daß Differenzen geleugnet oder in Abrede gestellt werden sollen.[12]

Daß Heidegger Nietzsche — bei aller Hochschätzung, die er ihm später entgegengebracht hat —, stets noch der metaphysischen Tradition verhaftet sah, erscheint aus Heideggers eigener Perspektive zwar verständlich. Es muß aber die Frage gestattet sein, inwieweit ein derart gewaltsamer Zugriff, wie Heideggers späte Nietzsche–Lektüre ihn darstellt, Nietzsches Denken auch nur ansatzweise gerecht wird.[13] Heideggers späte Nietzsche–Interpretationen haben Wirkungen gezeitigt, aber auch dazu beigetragen, daß eine vorurteilsfreiere Auseinandersetzung mit

---

10 Kap. 0.2. Zur „hermeneutischen" Aktualität Nietzsches im Kontext der gegenwärtigen philosophischen Problemlage u. Kap. 2.1. Interpretation im Widerstreit: Nietzsches Interpretationsbegriff im Spiegel der Rezeption

11 „Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c'est égaler" (KSA 12, 1[182]). — „das ‚Verstehen' ist kein Zeichen höchster Kraft, sondern einer *tüchtigen Ermüdung*" (KSA 12, 5[89]).

12 Kap. 2.2. Nietzsche contra Heidegger: Kunst der Interpretation oder Hermeneutik der Existenz

13 Kap. 2.2.3. Exkurs: Anmerkungen zu Heideggers später Nietzsche–Interpretation

Nietzsche — nicht zuletzt von hermeneutischer Seite aus — auf lange Sicht hin unterblieb.[14] Heideggers spätes Denken, das sich selbst nicht mehr als ein *hermeneutisches* versteht, gebührt das Verdienst, den vielleicht originellsten Beitrag geliefert zu haben zum *Verständnis* Nietzsches. Es hat aber auch den Boden bereitet für ein Rezeptionsklima, das als eines der Nichtberücksichtigung und Ignorierung wesentlicher Aspekte von Nietzsches Denken gelten darf. Nietzsches genuiner *Beitrag* zur hermeneutischen Thematik blieb wirkungsgeschichtlich betrachtet merkwürdig *folgenlos* und lange Zeit nahezu *ohne* Resonanz.

0.2. Zur „hermeneutischen" Aktualität Nietzsches im Kontext der gegenwärtigen philosophischen Problemlage

Nietzsche blieb, von marginalen Hinweisen einmal abgesehen[15], lange Zeit im *Schatten* und toten *Winkel* philosophischer Hermeneutik, und dies hat einen guten Grund. Heideggers späte Nietzschearbeiten haben die einseitige Interpretationsvorgabe geliefert und den hermeneutischen Blick auf Nietzsches Text verengt oder ganz ausgeblendet. Dies hat, ohne die Originalität und den genuinen Eigensinn von Heideggers später Nietzsche–Auslegung schmälern zu wollen, eine Nietzsche in wesentlichen Belangen mehr Gerechtigkeit widerfahren lassende Rezeption eher erschwert, als ermöglicht. Dabei zeigt das Verhältnis beider Denker bis heute den Charakter wechselseitiger Irritationen, welche die philosophischen Lager teilen. So haben die *französischen Adepten* und radikalen Nachfolger Nietzsches Heidegger bisweilen vorgeworfen, er selbst bleibe noch der Sphäre der Identität verhaftet, einer Präsenz von Sinn, so daß sich der Metaphysikverdacht unversehens gegen Heidegger selbst gekehrt hat. Ein solcher Vorwurf trifft die Hermeneutik mit.[16]

Heidegger hat die Auseinandersetzung mit Nietzsche erst aus der Perspektive seines eigenen Spätwerks heraus gesucht, ohne daß er der Interpretationsthematik in Nietzsches Denken irgendeine hermeneutische Relevanz beigemessen hätte.[17] Eine solche Unterlassung erscheint plausibel aus der Perspektive von Heideggers

---

14 M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bände (Pfullingen 1961). — Id., „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", Id., Holzwege (Frankfurt/M. 1950), S. 193–247. — Id., „Wer ist Nietzsches Zarathustra?", Id., Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954), S. 97–122. — Id., Was heißt Denken? (Tübingen 1954).

15 Als rezeptionsgeschichtlich relevant erwies sich einzig Nietzsches „Zweite Unzeitgemässe Betrachtung", bei Heidegger im Rahmen der Erörterung der drei Zeitekstasen im 2. Abschnitt von „Sein und Zeit" (S. 396 f.), bei Gadamer im Zusammenhang der Behandlung des Prinzips der Wirkungsgeschichte in „Wahrheit und Methode", wo der Begriff der Horizontverschmelzung exponiert wird (S. 287 ff.).

16 Kap. 2.4.2. Exkurs: Text und Interpretation: Anmerkungen zur Gadamer–Derrida–Debatte

17 Wenn Heidegger hermeneutisch relevante Begriffe wie „Schemabedürfnis", „Horizontbildung", „Perspektive" oder „Verständigung" diskutiert, um Nietzsches Denken zu charakterisieren, dann geschieht dies weniger zu dem Zweck, in Nietzsche den Hermeneutiker zu würdigen, als seine — Heideggers — These vom „letzten Metaphysiker" zu stützen (Nietzsche, Bd. 1 (Pfullingen 1961), S. 570 ff.).

gekehrtem Denken, sofern hier bereits der *existenzialhermeneutische* Ansatz von „Sein und Zeit" verlassen und zugunsten eines anfänglicheren *seinsgeschichtlichen* Denkens verwunden ist. Nietzsche wird als entscheidende Referenz aufgerufen, in der die Geschichte der Metaphysik qua Seinsgeschichte sich erfüllen und ans Ende gelangen soll. Eine hermeneutisch inspirierte Lesart von Nietzsches Text darf sich schon deshalb *nicht* vorschnell an Heideggers später Nietzsche–Lektüre orientieren, sondern muß versuchen, ihre *eigene* Perspektive zu gewinnen. Sie sieht es nicht als ihre Aufgabe an, Nietzsches Denken unter der Perspektive von Heideggers Spätphilosophie zu betrachten. Vielmehr erörtert sie Heideggers existenzialhermeneutischen Neuansatz auf der Folie der noch erklärungsbedürftigen Interpretationsphilosophie Nietzsches. Daß Heideggers verspätete Nietzsche–Rezeption Folgen gezeitigt hat, steht außer Frage. Die These vom *letzten Metaphysiker* ist aber nicht nur strittig, sondern läßt das Eigengewicht des Interpretationstheoretikers völlig in den Hintergrund treten.

So kann es nicht verwundern, wenn Nietzsche in der Hermeneutik *Gadamers* so gut wie keine Rolle spielt. Diese gezielte *Ausgrenzung* dürfte in erster Linie natürlich von Gadamers eigenem Hermeneutikverständnis herrühren, das bei Lichte betrachtet in einem fundamentalen und beinahe unversöhnlichen Gegensatz zu Nietzsches Interpretationskonzept steht.[18] Zwar hat Gadamer Nietzsche jüngst philosophische Aktualität attestiert[19], wobei er schon früher einräumen mußte, mit Nietzsche habe

> „der Begriff der Interpretation eine weit tiefere und allgemeinere Bedeutung [erlangt]. Interpretation meint nun nicht nur die Auslegung der eigentlichen Meinung eines schwierigen Textes, Interpretation wird ein Ausdruck für das Zurückgehen hinter die offenkundigen Phänomene und Gegebenheiten"[20]. „Die Karriere des Wortes begann mit Nietzsche und wurde gleichsam zur Herausforderung allen Positivismus"[21].

Jedoch hat Gadamer andererseits unmißverständlich deutlich gemacht, was ihn von einem Interpretationsverständnis wie dem Nietzsches unterscheidet, und er hat daran die kardinale *Schicksalsfrage* der — das heißt *seiner* — Hermeneutik geknüpft.[22] Die Nietzsche zugebilligte Relevanz rührt her von Gadamers Auseinandersetzung mit aktuellen Positionen französischen Denkens.[23] Nietzsche erweist

---

18 Kap. 2.3. Nietzsche contra Gadamer: Unhintergehbarkeit von Perspektivität oder Universalität der hermeneutischen Dimension

19 H.–G. Gadamer, „Das Drama Zarathustras", Nietzsche–Studien 15 (1986), S. 1–15. — Id., „Text und Interpretation" (1983), Ges. Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986), S. 330 ff. — Id., „Destruktion und Dekonstruktion" (1985), Ges. Werke, Bd. 2, S. 361 ff.

20 Id., Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft (Frankfurt/M. 1976), S. 93.

21 Id., „Text und Interpretation", Ges. Werke, Bd. 2, S. 339.

22 "Aber heißt das, daß Interpretation ein *Einlegen* von Sinn und nicht ein *Finden* von Sinn ist? Das ist offenbar die durch Nietzsche gestellte Frage, die über Rang und Reichweite der Hermeneutik wie über die Einwände ihrer Gegner entscheidet" (Ges. Werke, Bd. 2, S. 339 f.).

23 P. Forget (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch–französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.–G. Gadamer, J. Greisch u. F. Laruelle (München 1984).

sich dabei aber nur als *negative* Kontrastfolie zur positiven Abhebung von Gadamers eigenem hermeneutischen Ansatz. Und in der Tat scheinen Nietzsches anders akzentuiertes Interpretationsverständnis, seine Sprachkritik sowie das ideologiekritische Potential seiner Machttheorie den hermeneutischen Idealismus Gadamers in seinem Universalitätsanspruch zu unterminieren, wenn nicht zu desavouieren.

Nietzsches subversive, hermeneutisch anstößige Fassung des Interpretationsproblems, auf welche *M. Foucault* zu Recht verwiesen hat[24], darf einen aber nicht dazu verleiten, die hermeneutische Aktualität seines Denkens in Zweifel zu ziehen. Diese wurde von *P. Ricoeur* auf die Formel gebracht, bei Nietzsche sei die „gesamte Philosophie Interpretation" geworden[25], ja zu einer „Interpretation der Interpretation"[26]. Ricoeur betont, daß es Nietzsche war,

> „der der Philologie ihren Begriff der *Deutung, Auslegung* entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen"[27].

Nietzsche erscheint bei ihm als ein Meisterdenker des hermeneutischen *Zweifels,* als Repräsentant einer Hermeneutik des Verdachts[28], welcher Ricoeur eine noch andere, gegenläufige hermeneutische Tendenz entgegenstellt, die er „Sammlung des Sinns"[29] nennt.

Eine im weitesten Sinne des Wortes „hermeneutisch" zu nennende Nietzsche-Lektüre findet sich heute in den Arbeiten so unterschiedlicher Autoren wie *J. Granier*[30], *G. Vattimo*[31] oder *J. Simon*[32]. Während Granier eine groß angelegte, systematische Darstellung des Wahrheits- und Interpretationsproblems bei Nietzsche vorgelegt hat, welche den Gedanken eines *interpretierten* Seins in den Mittelpunkt stellt[33], hat Vattimo eine *postmoderne* Variante der Hermeneutik entwickelt, als deren Inaugurator Nietzsche auftritt.[34] Eine den *individuellen* Aspekt im Verstehen

---

24 Kap. 2.1.7. Interpretation als Akt der Machtbezeugung: Nietzsche als Genealoge und Antihermeneutiker (M. Foucault)

25 P. Ricoeur, De l'Interpretation: Essai sur Freud (Paris 1965) (dt.: Die Interpretation: Versuch über Freud (Frankfurt/M. 1969), S. 38).

26 Id., Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique (Paris 1969) (dt.: Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1 (München 1973), S. 21).

27 Id., Die Interpretation, S. 38. — Auf diesen Tatbestand hat vor Ricoeur bereits K. Jaspers aufmerksam gemacht (Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1935) (4. Aufl. Berlin 1974), S. 292).

28 Kap. 2.1.1. Interpretation als Übung des Zweifels: Nietzsche als Repräsentant einer Hermeneutik des Verdachts (P. Ricoeur)

29 P. Ricoeur, Die Interpretation, S. 41 ff.

30 J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966).

31 G. Vattimo, Al di là del soggetto (Milano 1985) (dt.: Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik (Graz/Wien 1986)).

32 J. Simon, „Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", M. Djuric', J. Simon (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche (Würzburg 1986), S. 62–74.

33 Kap. 2.1.2. Sein als Geschehen und Spiel der Interpretation: Nietzsche als „Ontologe" (J. Granier)

34 Kap. 2.1.3. Interpretation als Akt der Schwächung: Nietzsche als Inaugurator einer Hermeneutik der Postmoderne (G. Vattimo)

und Mißverstehen betonende Nietzsche–Lektüre findet sich in den Arbeiten von *J. Simon*[35], deren sprachphilosophischer Grundakzent sich jüngst als eine „Philosophie des Zeichens"[36] zu erkennen gegeben hat.

Daß gerade der *Interpretationsgedanke* bei Nietzsche in neuerer Zeit auf zunehmende Resonanz gestoßen ist und dabei eine nachhaltige philosophische Aufwertung erfahren hat, erscheint dem Projekt einer hermeneutisch inspirierten Nietzsche–Lektüre nicht ungünstig. Zu erwähnen wären in diesem Zusammenhang vor allem die Arbeiten von *G. Abel*[37] und *J. Figl*[38]. Zwar hat der Interpretationsgedanke bei Nietzsche schon vorher beträchtliche philosophische Aufmerksamkeit erregt.[39] Die hermeneutische Thematik wurde hier aber nur angespielt, noch nicht systematisch entwickelt. So sehr der Interpretationsgedanke heute ins Zentrum einer Auseinandersetzung und Beschäftigung mit Nietzsche gerückt wird, so sehr scheinen sich die Erwartungen zu unterscheiden, die an ein solches Vorhaben geknüpft sind. Während Abels kenntnisreiche, Interpretation in den Rang eines „Fundamentalvorgangs" erhebende Nietzsche–Darstellung[40] *kein* genuin hermeneutisches Interesse erkennen läßt, — sein Interpretationismus begreift sich geradezu in Opposition zur Hermeneutik[41] —, hat Figl eine mehr hermeneutische Ambitionen verratende Lesart vorgeschlagen, die den Interpretationsgedanken bei Nietzsche zum „philosophischen Prinzip" erklärt.[42] Die geforderte Auseinandersetzung zwischen Nietzsche und der philosophischen Hermeneutik bleibt bei Figl allerdings *bloßes* Programm[43]. Auch bleibt Figls Nietzsche–Lektüre zu sehr einer traditionellen Spielart der Hermeneutik verhaftet. Vor der Radikalität von Nietzsches Denken schreckt sie zurück.

Nietzsches Denken bleibt ein hermeneutisches Ärgernis, ja Skandalon. Jedoch bietet Nietzsche vordergründig meistens nur zu bereitwillig das Bild vom Hermeneutiker des Verdachts, der das Mißverständnis privilegiert, während die affirmative Komponente seiner Interpretationsphilosophie häufig übersehen wird, die der *Gerechtigkeit* der Interpretation[44]. Besonderes hermeneutisches Interesse gebührt an

---

35 Kap. 2.1.6. Der gewollte Schein: Nietzsche als Theoretiker des Mißverständnisses (J. Simon)

36 J. Simon, Philosophie des Zeichens (Berlin/New York 1989).

37 G. Abel, Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Berlin/New York 1984).

38 J. Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Berlin/New York 1982).

39 K. Jaspers, Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1935) (4. Aufl. Berlin/New York 1974), S. 290–330. — W. Müller–Lauter, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", Nietzsche–Studien 3 (1974), S. 41–60.

40 Kap. 2.1.5. Interpretation als Fundamentalvorgang: Nietzsche als Interpretationist (G. Abel)

41 Kap. 2.4.6. Hermeneutik oder Interpretationismus (G. Abel)

42 Kap. 2.1.4. Interpretation als philosophisches Prinzip: Nietzsche als universaler Theoretiker der Auslegung (J. Figl)

43 J. Figl, „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts: Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", Nietzsche–Studien 10/11 (1981/82), S. 408–430.

44 Kap. 1.3.10. Das Problem der „Gerechtigkeit der Interpretation"

dieser Stelle dem Programm eines *experimentellen* Perspektivengebrauchs[45], das den Perspektivenwechsel nicht ausschließt, sondern fordert, und das unsere Sensibilität erweitern möchte für ein möglichst breites Spektrum unterschiedlichster Perspektiven und Interpretationen. Folgt man Nietzsche, tut man aber gut daran, eine solche Sensibilität für Andersheiten nicht mit dem Konsensprinzip zu überfrachten. Das Aushalten und Ertragen von Differenzen steht im Mittelpunkt seiner Hermeneutik, *nicht* das Aufheben und Vermitteln von Gegensätzen und Widersprüchen. Darin liegt ihr *tragischer* Kern.

In der Vorliebe für das Nichtidentische und Differente, für das Unverständliche und Mißverständliche, steht Nietzsche der frühromantischen Hermeneutik eines *F. Schlegel*[46] vermutlich näher als der Hermeneutik eines *Dilthey* oder *Schleiermacher*. Der von ihnen repräsentierte Hauptstrom der Hermeneutik wird im zwanzigsten Jahrhundert fortgesetzt durch *Heidegger* und *Gadamer*, in deren Namen der Kanon der wichtigen hermeneutischen Denker erstellt wird.

> „Dagegen werden Namen von Denkern und Schriftstellern wie Nietzsche oder Freud, die für den interpretierenden Umgang mit Texten nicht weniger wichtig gewesen sind, aber die hier zugrundeliegende Metaphysik nicht teilten, [...] ausgeschlossen oder zum Schweigen gebracht"[47].

Die zuletzt beanstandete Kanonisierung konnte aber nicht verhindern, daß Denker wie Schleiermacher oder Dilthey ihrerseits eine reiche und ambivalente Wirkungsgeschichte zu entfalten vermochten[48], und Analoges dürfte für Heidegger und Gadamer selbst gelten.

Nietzsches Verhältnis zur Hermeneutik des *19. Jahrhunderts* muß an dieser Stelle ausgeklammert werden. Dazu bedürfte es gesonderter Anstrengungen, die den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würden. Ebenso muß die gesamte *Vorgeschichte* der neueren Hermeneutik[49] unberücksichtigt bleiben. *Schleiermacher* findet bei Nietzsche nur in ironischer Anspielung als Theologe Erwähnung. Man kann aber davon ausgehen, daß Nietzsche, der Philologe, den Platon-Übersetzer Schleiermacher gekannt hat. Auch wäre das, was bei Schleiermacher

---

45 Kap. 1.2.7. Nietzsches Programm eines experimentellen Perspektivengebrauchs

46 E. Behler, „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?", Id. (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik (Paderborn u. a. 1987), S. 141–160.

47 Id., Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida (München u. a. 1988), S. 158.

48 H.-G. Gadamer, „Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und ihre Anwendung auf die Historik", Id., Wahrheit und Methode (Tübingen 1960), S. 162 ff. — M. Frank, Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher (Frankfurt/M. 1977). — G. Vattimo, Schleiermacher filosofo dell'interpretazione (Milano 1986). — O. F. Bollnow, Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie (1936) (4. Auflage Schaffhausen 1980). — H.-G. Gadamer, „Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus", Id., Wahrheit und Methode (Tübingen 1960), S. 205 ff. — E. W. Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart (Freiburg/München 1985). — F. Rodi, Erkenntnis des Erkannten: Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts (Frankfurt/M. 1990).

49 H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.): Seminar: Philosophische Hermeneutik (Frankfurt/M. 1976). — J. Grodin, Einführung in die philosophische Hermeneutik (Darmstadt 1991).

psychologische Auslegung heißt, sicher geeignet, die hermeneutischen Einsichten des Psychologen Nietzsche zu bereichern und umgekehrt.[50] Nietzsche, dessen explizite Beschäftigung mit fast allen großen Denkern nur schwer belegbar und überprüfbar scheint, — vielleicht hat er in *Dilthey* den Vertreter des von ihm kritisierten historischen Bewußtseins gesehen —, gerät bei Dilthey selbst vornehmlich als der „Repräsentant eines ahistorischen Subjektivismus"[51] in den Blick, dessen „extremer introspektiver Subjektivismus" blind bleibt gegenüber der Vielfalt der geschichtlichen Phänomene, auch wenn Dilthey nicht umhin kann, dem lebensphilosophischen Grundtenor von Nietzsches Denken Respekt zu zollen, hinter dem sich ein „weltimmanentes"[52] Interpretationsverständnis verbirgt.[53]

Nietzsche, der seine Herkunft als Philologe[54] nie verhehlt hat, richtet seinen hermeneutischen Argwohn gegen eine allzugroße Leichtfertigkeit im Verstehen, gegen eine zur Gewohnheit gewordene Form der Auslegung und Verständigung, die dem Leser und Gesprächspartner die individuelle Last und Bürde des Verstehens erspart. Auch dürfen wir nicht unterschätzen, was es heißt, zu „verstehen".

> „Es ist schwer verstanden zu werden", weshalb „[man] schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation [...] von Herzen dankbar sein [soll]"[55],

was dieses sensible hermeneutische Geschäft betrifft. Nietzsches Philosophieren versteht sich dabei selbst als Anleitung zur Interpretation, zu einer Praxis, die es noch zu entbinden gilt. In dieser Maieutik der Interpretation scheint die hermeneutische Aktualität und Brisanz seines Denkens zu liegen. Die Hermeneutik, zu der er rät, wäre, weit davon entfernt, *nur* Theorie der Interpretation zu sein, *Praxis* des gelebten hermeneutischen Vollzugs. Der utopische Fluchtpunkt einer solchen Hermeneutik scheint nicht so sehr das *sachliche* Einverständnis als die Praxis einer *verfeinerten* Verständigung, die uns als Individuen ernst nimmt. Dies konvergiert mit den unterschiedlichsten zeitgenössischen Bemühungen, *Individualität* nachhaltig philosophisch aufzuwerten und zu rehabilitieren.[56]

---

50 Das Verhältnis zwischen Schleiermacher und Nietzsche ist bis heute ein Desiderat der Forschung.

51 J. Figl, „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts: Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", Nietzsche–Studien 10/11 (1981/82), S. 414 ff.

52 Ib., S. 423 ff.

53 Zum bislang noch wenig erforschten Verhältnis zwischen Nietzsche und Dilthey sei verwiesen auf W. Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche (Göttingen 1992).

54 H. Birus, „Wir Philologen — Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation", Revue internationale de Philosophie 38 (1984), S. 373–395.

55 KSA Bd. 12, 1[182]

56 H. Krämer, Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik (Amsterdam 1983). — M. Frank, Die Unhintergehbarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen" Toterklärung (Frankfurt/M. 1986). — J. Simon, „Welt auf Zeit: Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag (Berlin/New York 1989), S. 109 ff.

Unübersehbar scheint aber auch, daß Nietzsches Interpretationsverständnis eine genuin praktische Note zukommt. Das von ihm ins Spiel gebrachte Ethos interpretativer Gerechtigkeit besitzt den Charakter einer *Tugend*. Darüber sollte Nietzsches vermeintlicher Immoralismus[57] nicht täuschen, auch wenn Nietzsche der Auffassung zuneigt, daß uns zur Ausübung einer solchen Tugend bis zur Stunde jedes Rüstzeug fehlt. Adressat und Akteur von Nietzsches Hermeneutik scheint das *autonome* Individuum, das sich sein Verständnis nicht vorgeben läßt, weil es zu *eigener* Deutung und Anschauung fähig ist. Die „individualethische Aktualität Nietzsches"[58] liegt aus hermeneutischer Sicht darin, daß Nietzsche uns zu mehr selbstbestimmter Lebensführung aufruft und ermuntert gerade in unserer Eigenschaft als Verständnissuchende und Interpreten. Eine solche hermeneutische Autonomie böte Schutz vor der Gefahr einer sozialen Normierung und Nivellierung von Perspektiven, was einer Beschneidung der eigenen Verständnismöglichkeiten gliche. Sie würde die Voraussetzung dafür bieten, *anderes* (autonomes) Verständnis *ohne* Ressentiment zu ertragen und anzuerkennen. In einer solchen Haltung sähe Nietzsche keine geringe hermeneutische Tugend.

0.3. Exkurs: Über einige „Vorurteile" gegenwärtiger Nietzsche-Lektüre

Nietzsches Denken sieht sich bis heute bei aller Referenz zur aktuellen philosophischen Problemlage den unterschiedlichsten Anfechtungen, Mißverständnissen und „Vorurteilen" ausgesetzt, wenn er überhaupt als philosophisch ernst zu nehmender Autor in Betracht gezogen wird. Gleichwohl bilden seine die Gesichtspunkte der Pluralität, der Differenz, der Relativität und der Interpretation betonenden Theoreme in ihrer gemäßigten[59] als auch in ihrer radikalisierten Form[60] den Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion, auch dann, wenn sein Name nicht genannt wird. Nietzsche gilt heute vielen aber auch als Symbol- und Reizfigur der gegenwärtigen *Postmoderne*-Diskussion.[61] Nachdem sein Denken im französi-

57 V. Gerhardt, „Die Moral des Immoralismus: Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik (Berlin/New York 1989), S. 417 ff.

58 H. Krämer, „Die individualethische Aktualität Nietzsches", Id., Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik (Amsterdam 1983), S. 47–55.

59 W. V. O. Quine, Ontological relativity and other essays (New York/London 1969) (dt.: Ontologische Relativität und andere Schriften (Stuttgart 1975)). — D. Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford 1984) (dt.: Wahrheit und Interpretation (Frankfurt/M. 1986)). — H. Putnam, Reason, Truth and History (Cambridge 1981) (dt.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte (Frankfurt/M. 1982)).

60 R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton 1979) (dt.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie (Frankfurt/M. 1981)). — Id., Contingency, irony, and solidarity (Cambridge 1989) (dt.: Kontingenz, Ironie und Solidarität (Frankfurt/M. 1989)). — N. Goodman, Ways of Worldmaking (Indianapolis u. a. 1978) (dt.: Weisen der Welterzeugung (Frankfurt/M. 1984)). — J.-F. Lyotard, Le Différend (Paris 1983) (dt.: Der Widerstreit (München 1987)).

61 B. Magnus, „Nietzsche and Postmodern Criticism", Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 301–316. — J.-F. Lyotard, La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir (Paris 1979) (dt.: Das postmoder-

schen Sprachraum für beträchtliche Furore gesorgt hat[62] und selbst im angloamerikanischen Bereich auf ihn Bezug genommen wird[63], kann es sich die Hermeneutik nicht mehr leisten, Nietzsche zu ignorieren, auch wenn sie ihn immer noch am liebsten ausgrenzt und perhorresziert.

Trotz wachsender Aktualität sieht sich Nietzsches Denken bis zur Stunde nicht nur von hermeneutischer Seite den vielfältigsten Mißverständnissen und Vorurteilen ausgesetzt. Waren die einen von jeher wild dazu entschlossen, in Nietzsche den unverbesserlichen Irrationalisten zu wittern[64], glauben andere neuerdings, ihn als neucynischen Anwalt eines diffusen Postmodernismus beanspruchen zu müssen.[65] Die vorliegende Untersuchung bemüht sich um eine Korrektur solcher „Vorurteile". Drei Einwände, die immer wieder gegen Nietzsche vorgebracht werden, seien an dieser Stelle angedeutet:

erstens, die *Relativismus*-These, der Vorwurf der Unverbindlichkeit eines irrationalistisch gefärbten, vitalistisch getönten Perspektivismus, einer „Perspektivenlehre der Affekte", die alle Reflexions- und Erkenntnismaßstäbe preisgibt;[66]

zweitens, der Vorwurf einer *aporetischen* Bestimmung von *Wahrheit*, welche die Wahrheitsfrage suspendiert, indem sie uns nicht mehr in philosophisch sinnvoller und begründeter Weise nach Wahrheit fragen läßt;[67]

drittens, der Vorwurf der *Selbstbezüglichkeit* einer sich selbst desavouierenden *Vernunftkritik*, verbunden mit der Anstiftung zu einer postmodernen Vernunftverwirrung, mit der fatalen Konsequenz eines Ausscherens aus dem sich als Aufklärung verstehenden Projekt der Moderne;[68]

---

ne Wissen: Ein Bericht (Graz/Wien 1986)). — G. Vattimo, La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna (Milano 1985) (dt.: Das Ende der Moderne (Stuttgart 1990)). — W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987). — Id. (Hg.), Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion (Weinheim 1988).

62 Nietzsche aujourd'hui?, Colloque International de Cerisy 1972, 2 Bände (Paris 1973). — W. Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich (Frankfurt a. M./Berlin 1986).

63 W. Kaufmann, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (1950) (4. ed. Princeton 1974) (dt.: Nietzsche: Philosoph-Psychologe-Antichrist (Darmstadt 1982)). — A. C. Danto, Nietzsche as Philosopher (New York/London 1965). — R. H. Grimm, Nietzsche's Theory of Knowledge (Berlin/New York 1977). — M. Pasley (Ed.), Nietzsche, imagery and thought (London 1978). — D. F. Krell, D. Wood (Ed.), Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contempory Nietzsche Interpretation (London 1988).

64 G. Lucács, „Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode", Id., Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler (Berlin 1954), S. 244-317.

65 P. Sloterdijk, Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus (Frankfurt/M. 1986).

66 J. Habermas, „Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie", Id., Zur Logik der Sozialwissenschaften (5. erw. Aufl. Frankfurt/M. 1982), S. 521 ff. — Id., Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968), S. 353 ff.

67 R. Löw, Nietzsche: Sophist und Erzieher: Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken (Weinheim 1984), S. 121 ff.

68 J. Habermas, „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe", Id., Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen (Frankfurt/M. 1985), S. 104 ff.

Einer genaueren und vorurteilsfreien Nietzsche–Lektüre müssen die zuletzt skizzierten Einwände als überzogen und der Sache nach als revisionsbedürftig gelten. Das heißt nicht, daß Nietzsches entschieden radikale Behandlung des Wahrheits- und Interpretationsproblems nur ansatzweise in Frage steht. Die *Widerlegung* der angedeuteten *Einwände* muß sich aus dem weiteren Verlauf der Untersuchung ergeben. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle jedoch schon folgendes:

Erstens, Nietzsches vitalistisch getönter Perspektivismus darf *nicht* naturalistisch mißverstanden werden. Nietzsche intendiert keine „Perspektivenlehre der Affekte", keine Reduktion unserer interpretativen Verhaltungen auf die naturwüchsige Blindheit reiner Vitalfunktionen. Wofür er allerdings mit Nachdruck plädiert, ist, den phänomenalen Reichtum und die phänomenale Vielfalt unserer leiblichen und vitalen Funktionen als Anschauungsfeld zu benutzen im Hinblick auf ein besseres und angemesseneres Verständnis unserer interpretativen Vollzüge. Der Relativismusvorwurf macht nur Sinn vor dem Hintergrund eines obsoleten Realismus. Das Gespenst des Relativismus erweist sich als das Korrelat eines fragwürdigen Fundamentalismus und Essentialismus. Der Relativismus scheint nichts, was zu verabschieden, sondern erst zu sich selbst zu bringen wäre, beispielsweise durch die Korrektur von seiten eines *kritischen* Perspektivismus.[69] Interpretationen erweisen sich nicht nur als Medium unserer Interpretativität, sondern sind im emphatischen Sinne des Wortes sinnschaffend. Sie bedürfen der hermeneutischen Kenntnisnahme und Anerkennung, nicht der Ignorierung.

Zweitens, der Vorwurf einer aporetischen Bestimmung von Wahrheit erscheint nur plausibel vor dem Hintergrund einer einseitigen Option zugunsten eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs. Dessen Haltbarkeit wäre zu bestreiten. Jedoch muß die in der tragischen Erkenntnis aufgedeckte Aporie der Wahrheit, — die Entdeckung, daß es keine „Wahrheit" gibt —, sich nicht zwangsläufig zum Paradoxon verfestigen. Sie eröffnet vielmehr einen Spielraum der Erfahrung, derzufolge wir *die* Wahrheit nicht haben, ohne daß wir damit aufhören könnten, uns in sinnschaffender Weise auf sie zu entwerfen.[70] Dem entspräche eine *Kunst* der *Interpretation*[71] gegenüber einer zum reinen Selbstzweck geronnenen theoretischen Wahrheitssuche.

---

69 Siehe hierzu die Arbeiten von F. Kaulbach, der in Nietzsche den Anwalt eines kritischen Perspektivismus ausmacht, der mit lebensbedeutsamen Perspektiven und Sinnwahrheiten experimentiert, die ihre eigene Vernünftigkeit nicht aus–, sondern einschließen, und der uns zur Autarkie des Sinnschaffens befreien möchte, indem er uns *die* Perspektiven ergreifen läßt, die gerade *uns* als sinnotwendig und lebensbedeutsam erscheinen. — F. Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (Köln 1980). — Id., „Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche", J. Simon (Hg.), Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 2 (Würzburg 1985), S 90 ff. — Id., Philosophie des Perspektivismus: 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche (Tübingen 1990).

70 Siehe hierzu die Untersuchung von R. H. Grimm, Nietzsche's Theory of Knowledge (Berlin/New York 1977), die sich um den Nachweis bemüht, daß Nietzsches Wahrheitsverständnis als selbstbezüglich konsistent angesehen werden kann, ungeachtet seiner Kritik des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs.

71 Kap. 1.3.9. Die „Kunst" der Interpretation: Zur Idee interpretatorischer Vernunft

Drittens, Nietzsches Vernunftkritik zielt auf keine „Zerstörung der Vernunft". Sie mündet weder in den Zustand heilloser Selbstbezüglichkeit, noch bedeutet sie eine kategorische Absage an das sich als Aufklärung verstehende Projekt der Moderne.[72] Sie wendet sich allerdings ganz entschieden gegen den Dogmatismus und Purismus einer Vernunft, die ihre legitime Mittelfunktion verkennt, indem sie sich zum alleinigen Selbstzweck aufspreizt. Einem der Gewalt und der Nivellierung verdächtigen Rigorismus instrumenteller wie kommunikativer Rationalität begegnet Nietzsche mit dem Konzept einer über sich selbst aufgeklärten *interpretatorischen Vernunft*, welche Differenzen zwischen und innerhalb von Perspektiven nicht auf konsensuellem Wege aufhebt oder tilgt, sondern offenhält und anerkennt. Dies schließt ein Einverständnis nicht in jedem Falle aus, macht den Konsens aber auch nicht zur Regel.

Nietzsche erweist sich in der Tat als „Drehscheibe" für den Eintritt in eine *postmoderne* Bewußtseinslage. Jedoch redet er der *Perspektivenvielfalt* nicht nur das Wort, sondern wäre bemüht, einige hermeneutische Konsequenzen daraus zu ziehen. Für Nietzsche hat dies beinahe *nichts* mit einem billigen wie oberflächlichen Relativismus zu tun. Und wenn er dazu ermuntert, mit Perspektiven zu experimentieren, dann weil er glaubt, wir sollten versuchen, unseren natürlichen und erworbenen Gesichtskreis nach Möglichkeit zu erweitern, zu verfeinern und zu vertiefen. Die Fähigkeit dazu bleibt eine endliche. Nietzsche steht *nicht*, wie eine voreilige Betrachtungsweise vielleicht nahelegt, in *Opposition* oder *quer* zum Projekt philosophischer Hermeneutik, das selbst *kein* homogenes Theoriesyndrom darstellt im Selbstverständnis und im Selbstbewußtsein seiner maßgeblichen Vertreter.[73] Man geht aber keineswegs fehl in der Annahme, daß Nietzsche entscheidende Akzentverschiebungen und Modifikationen vorschlägt, die das Selbstverständnis philosophischer Hermeneutik auf lange Sicht maßgeblich berühren müssen.

---

72 Siehe hierzu die Untersuchung von W. Kaufmann, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (1950) (4. ed. Princeton 1974) (dt.: Nietzsche: Philosoph–Psychologe–Antichrist (Darmstadt 1982)), die sich vehement gegen den Mythos vom Gegenaufklärer und Protofaschisten richtet, indem sie Nietzsche in die beste Tradition europäischer Klassik und Aufklärung zurückstellt. — Siehe auch J. Simon, „Aufklärung im Denken Nietzsches", J. Schmidt (Hg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart (Darmstadt 1989), S. 459–474, wo Nietzsche geradezu als Kronzeuge einer radikalisierten Form der Aufklärung betrachtet wird, welche gegen die dogmatischen Voreingenommenheiten einer „Aufklärung" steht, die immer schon im voraus weiß, nach welcher Seite sie ausfallen muß.

73 Dies gilt nicht nur für hermeneutische Entwürfe im engeren Sinne (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Frank, Simon, Apel etc.), sondern auch und gerade für solche Positionen, welche versuchen, „Hermeneutik" mit eigenen postanalytischen (Rorty), universalpragmatischen (Habermas) oder psychoanalytischen Konzeptionen (Lacan) engzuführen oder durch Interpretationismus (Abel) oder Dekonstruktion (Derrida) zu ersetzen. — Siehe dazu Kap. 2.4. Zwischen Dekonstruktion, Hermeneutik und Dialektik: Nietzsche und die Hermeneutik der Zukunft

0.4. Aufbau und Gliederung der Untersuchung

Zwar hat Nietzsche in jüngster Zeit *vereinzeltes* hermeneutisches Interesse gefunden (Kap. 0.2.), für die Theorienbildung und Praxis philosophischer Hermeneutik blieb Nietzsche merkwürdig *folgenlos*. Dies gilt vor allem für die beiden wohl bedeutsamsten hermeneutischen Entwürfe unseres Jahrhunderts, die mit den Namen *Heidegger* und *Gadamer* verknüpft sind. Eine eingehende Erörterung des Interpretationsproblems bei Nietzsche muß hier erst einmal die Voraussetzungen sichern und die Grundlagen klären, von denen aus der *Vergleich* und die *Auseinandersetzung* mit der Hermeneutik zu führen wäre.

Kapitel 1 stellt deshalb die *Interpretationsproblematik* ins Zentrum von Nietzsches Denken, eine Thematik, deren Komplexität in einer Vielzahl einander überlappender Gesichtspunkte und Facetten besteht, deren fragmentarische und aphoristische Behandlung in Nietzsches Text den Interpreten vor keine geringen Schwierigkeiten stellt. Zwar hat Nietzsche selbst zu keiner Zeit eine Philosophie der Interpretation ausgearbeitet, ganz zu schweigen von einer Theorie hermeneutischer Erfahrung. Die vielfältigen und verästelten, über das gesamte Werk verstreuten Aphorismen und Reflexionen zu diesem Thema dürfen einen aber nicht davon abhalten, eine solche „Philosophie" oder „Theorie" herauszufiltern und in ihrem Extrakt darzustellen. Es braucht nicht betont zu werden, daß die Behandlung der zuletzt angedeuteten Thematik ihren Eigensinn besitzt, insofern sie an den *Kern* von Nietzsches denkerischem Anliegen rührt, das manche ihm so gerne absprechen.

Insofern Nietzsche den engen Nexus von *Wahrheit* und *Interpretation* behauptet, scheint er der „Wahrheit" nicht nur Interpretationscharakter zu konzedieren, sondern konstatiert die recht verstandene Wahrheitsfähigkeit unserer Interpretationen (Kap. 1.1.). *Perspektivität* gilt ihm nicht als Hemmnis oder Einschränkung, sondern als fundamentale Ermöglichungsbedingung unserer *Interpretativität* (Kap. 1.2.). Nietzsches Verständnis von *Interpretation* darf als ein größt umfängliches gelten mit einer Vielzahl von Gesichtspunkten (Kap. 1.3.). Aufgabe wäre es, etwas Ordnung in diese verwirrende Vielfalt von Bestimmungen zu bringen. Dabei besitzen *Interpretationen* nicht nur den Charakter von *Auslegungen* (Kap. 1.4.), sondern wollen *verstanden* werden. Kap. 1.5. bemüht sich um den Nachweis, daß Nietzsche diesen Kernbereich des *Hermeneutischen* thematisiert. Fest steht aber auch, daß der *Sprache* eine fundamentale hermeneutische Bedeutung zukommt, auch wenn Nietzsche Zweifel hegt, ob alles *Verstehen* in ihr aufgeht (Kap. 1.6.).

Folgende hermeneutische Grundbegriffe werden im weiteren Verlauf der Untersuchung zur Diskussion vorgeschlagen: Wahrheit (Kap. 1.1.), Perspektivität (Kap. 1.2.), Interpretation (Kap. 1.3.), Auslegung (Kap. 1.4.), Verstehen (Kap. 1.5.), Sprache (Kap. 1.6.). Deren Behandlung und Erörterung, die in sich noch einmal zu differenzieren wären[74], bilden in nuce Skelett und Kondensat der vorliegenden hermeneutisch motivierten Nietzsche–Lektüre. Deren Anliegen ist es, Nietzsche nach

[74] Die Darstellung der internen Gliederung erfolgt im Vorspann der jeweiligen Kapitel.

Möglichkeit selbst das Wort zu erteilen. In diesem genauen Arbeiten an Nietzsches Text liegt das Schwergewicht der in Kapitel 1 vorgelegten Analysen. Sie bilden in *Grundzügen* Ergebnis und Konzentrat von Nietzsches *Philosophie* der *Interpretation*. Überschneidungen erweisen sich als unumgänglich, da die vorliegende Thematik vielschichtiger Natur ist und mannigfaltige Querverweise erfordert. Kapitel 1.7. bietet einen Überblick über die bislang erzielten Ergebnisse. Es zeigt Nietzsches Interpretationsphilosophie im *Rück-* und *Vorblick*. Es besitzt den Charakter einer *Zwischenbilanz* und leitet zu Kapitel 2 über.

Kapitel 2 stellt eine Anfrage dar und fungiert als weiterführende Problemanzeige, sofern hier der Versuch unternommen wird, Nietzsches Denken in den hermeneutischen Diskussionskontext der Gegenwart[75] zu rücken und auf seine hermeneutische Aktualität und Relevanz hin zu befragen. Kap. 2.1. nimmt den in Kap. 0.2. geknüpften Faden wieder auf und fragt nach der „hermeneutischen" Aktualität und Resonanz, die Nietzsches Denken in jüngster Zeit gefunden hat. Es scheint nicht zu viel behauptet, daß die hinter dem *Widerstreit* um Nietzsches *Interpretationsbegriff* stehenden Ansätze der Forschung die günstigen Vorbedingungen eines Rezeptionsklimas geschaffen haben, denen auch vorliegende Untersuchung Wesentliches verdankt. Sie fordern aber auch zu *eigener* Stellungnahme heraus, wo es im Interesse der *Sache* geboten erscheint. Bei den in Kap. 2.1. vorgestellten und diskutierten Autoren handelt es sich ausnahmslos um Positionen, die dem Interpretationsbegriff *bei* Nietzsche höchste philosophische Dignität beimessen, sei es, daß sie von einer wenn auch unterschiedlich akzentuierten hermeneutischen Warte aus argumentieren *(Ricoeur, Granier, Vattimo, Figl)*, sei es, daß sie in Opposition stehen zur Hermeneutik oder ein gewisses Maß an hermeneutischer Reserve verraten *(Abel, Simon, Foucault)*.

Die beiden nachfolgenden Kapitel suchen den Vergleich zwischen *Nietzsches* Philosophie der Interpretation und den in unserem Sprachraum wohl bedeutsamsten hermeneutischen Entwürfen dieses Jahrhunderts, mit *Heideggers* früher Existenzialhermeneutik (Kap. 2.2.) und der universalen Gesprächshermeneutik *Gadamers* (Kap. 2.3.). Für beide hermeneutische Positionen blieb Nietzsches Denken wirkungsgeschichtlich betrachtet folgenlos und ohne Belang. Der Vergleich zwischen Nietzsche und den zuletzt skizzierten hermeneutischen Positionen vermag deshalb nicht an schon erfolgte Rezeptionen anzuknüpfen, sondern besitzt wenn überhaupt den Charakter der Rekonstruktion eines unterbliebenen Stücks Wirkungsgeschichte. Im Falle Heideggers wird er zur Aufdeckung ein paar überraschend anmutender *Konvergenzen* führen, während er in Gadamers Fall an die Leerstellen seines hermeneutischen Universalismus rührt. Der in Kap. 2.2.3. eingeschobene *Exkurs* bietet einige Anmerkungen zu *Heideggers* später *Nietzsche-Interpretation*, welche ein Nietzsche-Bild zementiert hat, das heute der *Korrektur* bedarf und das die hermeneutische Thematik in Nietzsches Denken eher verdeckt.

---

[75] Die vorliegende Untersuchung muß die Vorgeschichte der neueren Hermeneutik ebenso unberücksichtigt lassen, wie sie das weite Feld hermeneutischer Anwendung ignoriert, indem sie sich ganz auf die Diskussion hermeneutischer Positionen im philosophisch e. S. konzentriert.

Nietzsches Denken steht heute im Mittelpunkt der Diskussionen um die *Zukunft* (oder Verabschiedung) eines Projekts, — des hermeneutischen —, von dem viele glauben, das Schicksal der Philosophie sei an sie geknüpft, und darin liegt seine Aktualität. Kap. 2.4. bietet einen Abriß dieser Debatte, indem es einige wichtige Stimmen dieser Diskussion zu Wort kommen läßt.[76] Dabei fällt auf, daß Nietzsches Denken von hermeneutischer Seite nicht nur auf Ablehnung oder Desinteresse gestoßen ist *(Gadamer, Apel, Frank)*, sondern auch Aufnahme und Zustimmung gefunden hat *(Ricoeur, Simon, Vattimo)*. Nietzsche zeigt sich aber auch da präsent, wo es heute darum geht, Hermeneutik mit universalpragmatischen *(Habermas)*, psychoanalytischen *(Lacan)* oder postanalytischen Programmen *(Rorty)* engzuführen oder durch dekonstruktivistische *(Derrida)*, postmodernistische *(Lyotard)* oder interpretationistische Konzepte *(Abel)* zu ersetzen.

Die *zwischen* Dekonstruktion, Hermeneutik und Dialektik verlaufende Diskussion, so viel scheint klar, hat bislang mehr Verwirrung als Klarheit gestiftet. Dieser Umstand wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf die *Vielfalt* und *Widersprüchlichkeit* von Nietzsches Interpretationsbegriff, sondern auf das *spezifische* Hermeneutikverständnis der an der Debatte beteiligten Autoren. An Nietzsche scheiden sich die Geister, brechen sich die Argumente *für* und *wider* die Fortschreibung des hermeneutischen Programms, eingeschlossen dessen Transformation und Korrektur. Hierin spiegelt sich nicht nur das *Dilemma* einer hermeneutisch motivierten und inspirierten Nietzsche-Lektüre, sondern das der Hermeneutik selbst, das Problem ihrer Möglichkeiten und Grenzen. Zur Beantwortung beider Fragen ist die vorliegende Untersuchung unterwegs.

[76] Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich ganz auf die in jüngster Zeit im Umkreis von Hermeneutik und Neostrukturalismus geführte deutsch-französische Debatte und läßt die mit der Hermeneutik ebenfalls konkurrierenden (post)analytischen Konzeptionen des angelsächsischen Sprachraums (bis auf Rorty) außer acht. — Vgl. dazu neuerdings G. Abel, Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus (Frankfurt/M. 1993).

1. Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches

1.1. Wahrheit

„Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben.* Alle früheren Menschen ‚hatten die Wahrheit': selbst die Skeptiker" (9, 3[19]).

Nietzsches Denken möchte keine explizite Theorie der *Wahrheit* liefern. Es eröffnet Interpretationsspielräume, innerhalb deren solche Theorien Sinn machen. Dabei lassen sich nach Nietzsche selbst mindestens *drei Formen* der *Wahrheit* (1.1.1.) unterscheiden: eine obsolete, weil metaphysikverdächtige korrespondenztheoretische Wahrheit, die *logische* oder *Urteilswahrheit* (1.1.1.1.), eine sinnkonstituierende Wahrheit, die dieser vorausliegt, die *interpretatorische* oder *pragmatische Wahrheit* (1.1.1.2.), eine sinndestruierende Wahrheit, die als Reflex auf diese fungiert, auch *tragische* oder *dionysische Wahrheit* genannt (1.1.1.3.). Diese eingangs skizzierten *Formen der Wahrheit* sind keineswegs statisch, sondern stehen im Verhältnis spannungsreicher Wechselbeziehung. Darin liegt nicht nur die *Bipolarität* der *Wahrheit* (1.1.2.), sondern ihre *geschichtliche* Bewegtheit (1.1.4.1.), ihr *Prozeß*charakter (1.1.4.). Der Wille zur *Macht* (1.1.4.2.), — genauer *die* Willen zur Macht —, aber gilt (bzw. gelten) Nietzsche als Movens dieses *Prozesses.*

Nietzsche begreift die *Wahrheit* auch als *moralische* Forderung (1.1.3.) einer Sozietät, die mit einem gewachsenen Bedürfnis nach *Wahrhaftigkeit* (1.1.3.1.) einhergeht. Der Nihilismus dagegen scheint Anzeichen dafür, daß diese Forderung, auf sich selbst angewandt, in eine Legitimationskrise geraten ist. Er zwingt zur Frage, worin der „*Wert*" der *Wahrheit* (1.1.3.2.) eigentlich besteht, zur Rückbesinnung auf ihren interpretatorischen Leistungssinn. Unsere *Wahrheiten* sind Interpretationen, die sich im *Experiment* (1.1.4.3.) bewähren müssen. Die Tugend der *Gerechtigkeit* (1.1.6.) wiederum steht für das Vermögen, hermeneutische Konsequenzen aus den bislang gewonnenen Einsichten zu ziehen, indem wir lernen, anderen *Wahrheiten* mehr „Verständnis" entgegenzubringen und eine *gerechtere* Beurteilung. Nietzsches gewandeltes Verständnis von *Wahrheit* wird augen- und sinnfällig am Phänomen der *Kunst* (1.1.5.), das den ästhetischen Charakter und das doppelbödige Janusgesicht der „Wahrheit" treffend widerspiegelt.

1.1.1. Formen der Wahrheit

1.1.1.1. Logische oder Urteilswahrheit

> „Logik [...] eigentlich nur eine Schematisir- und Abkürzungskunst, eine Bewältigung der Vielheit durch eine Kunst des Ausdrucks, — kein ‚Verstehen', sondern ein Bezeichnen zum Zweck der *Verständigung*" (12, 5[16]).

In Nietzsches radikaler interpretativer Sicht der Logik besitzt „der Mensch" gar „kein Interesse für den logischen Ursprung" (7, 19[43]). „*Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung,* durch das παθος des Kämpfens."

> „Hinter aller Logik [...] stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben" (5, S. 17).

Dabei bezeichnet es Nietzsche als erst noch zu leistende Aufgabe, „die *Werthschätzungen* auf[zu]decken und neu ab[zu]schätzen, welche um die Logik herumliegen" (11, 40[27]), und „für alle Logik gilt: sie ist eine Art Rückgrat für Wirbelthiere, nichts an-sich-Wahres" (11, 35[67]). Ohne die Nützlichkeit der logischen Prozeduren anzuzweifeln, richtet sich seine Kritik gegen deren Absolutheitsanspruch.

> „Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken [...] man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der *Realität* zu haben glaubte [...] kurz, eine Bedingtheit zu verabsolutiren [...] Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängniß des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben, während man sie hatte, um Herr zu werden über die Realität, um auf eine kluge Weise die Realität *mißzuverstehen* ..." (13, 14[153])

„Die Logik war als *Erleichterung* gemeint: als *Ausdrucksmittel, — nicht* als Wahrheit ... Später *wirkte* sie als Wahrheit ..." (13, 18[13]) Nietzsche bezeichnet sie auch als den grandiosen, aber aussichtslosen „Versuch, *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar zu machen*" (12, 9[97]). Der Satz vom Widerspruch gilt ihm als oberstes Prinzip unserer Bemühungen um eine logische Durchdringung und Ordnung des Realen.

> „— Kurz, die Logik zweifelt nicht, etwas vom An-sich-Wahren aussagen zu können (nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zukommen *können*)" (ib.). „Unsre subjektive Nöthigung, an die Logik zu glauben, drückt nur aus, daß wir, längst bevor uns die Logik selber zum Bewußtsein kam, nichts gethan haben *als ihre Postulate in das Geschehen* **hineinzulegen** [...] Die Welt *erscheint* uns logisch, weil *wir* sie erst logisirt *haben*" (12, 9[144]). „Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit,* sondern einen *Imperativ* über das, *was als wahr gelten* **soll**" (12, 9[97]).

Dieser Prozeß der Logisierung vollzieht sich im Urteil. Nietzsche bezeichnet den Menschen auch als das „*urtheilende* Thier" (12, 4[8]), dessen Urteilspraxis nicht nur problematische moralische Gewohnheiten verrät, — „das Urtheilen ist unser ältester Glaube, unser gewohntestes für–Wahr– oder für–Unwahrhalten [...] ein Glaube, hier wirklich ‚erkannt' zu haben" (12, 2[84]) —, sondern einen Glauben zur Voraussetzung hat, der in der Grammatik des Urteils vorgezeichnet scheint. Was „im Urtheile aber [versteckt] liegt", ist „unser ältester und beständigster Glaube", unser „Urglaube an Subjekt und Prädikat" (12, 4[8]).

Dabei möchte Nietzsche unter keinen Umständen die pragmatische Legitimität einer solchen Urteilspraxis in Zweifel ziehen.

> „An und für sich ist schon jeder hohe Grad an Vorsicht im Schliessen, jeder skeptische Hang eine grosse Gefahr für das Leben. Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein — ausserordentlich stark angezüchtet worden wäre" (3, S. 472).

Er wirft aber ein, woher wir den Optimismus beziehen zu glauben, „daß *Urtheilen wirklich die Wahrheit treffen* **könne**" (12, 9[97]). Das vermeintlich logische Urteil gilt ihm als ein abgeleitetes Phänomen nicht nur, sofern es von latenten moralischen Wertschätzungen getragen ist, — „Urtheile sind 1) Glauben ‚das *ist* so' und 2) ‚das hat den und den *Werth*'" (11, 25[517]) —, sondern auch, sofern es unter ungeklärten interpretativen Voraussetzungen arbeitet, die nicht im Urteil liegen.

> „Das Urtheil schafft es *nicht*, daß ein identischer Fall da zu sein scheint. Vielmehr es glaubt einen solchen wahrzunehmen; es arbeitet unter der Voraussetzung, daß es überhaupt identische Fälle giebt" (11, 40[15]).

Dies führt ihn zu der hermeneutisch interessanten Vermutung, daß „*bevor* geurtheilt wird, *[...] der Prozeß der Assimilation schon gethan sein [muß]:* [...] hier [liegt] eine intellektuelle Thätigkeit ‹vor›, die nicht in's Bewußtsein fällt" (ib.).

Die „Logik" oder das, was man dafür hält, scheint „geknüpft" an die „Bedingung", daß „*es [...] identische Fälle [giebt].* Thatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, *muß diese* Bedingung als erfüllt fingirt werden" (11, 40[13]), was vermuten läßt, daß „bevor ‚gedacht' wird, [...] schon ‚gedichtet' worden sein [muß]" (12, 10(159]).

> „[...] Der formende Sinn ist ursprünglicher als der ‚denkende'" (11, 40[17]), „das *Zurechtbilden* zu identischen Fällen, zur *Scheinbarkeit* des Gleichen ist ursprünglicher als das *Erkennen* des *Gleichen*" (12, 10[159]).

Unsere propositionalen Geltungsansprüche erscheinen damit in einem völlig anderen und neuen Licht. Das heißt aber auch:

> „der Wille zur *logischen Wahrheit* kann sich erst vollziehen, nachdem eine grundsätzliche *Fälschung* alles Geschehens vorgenommen ist. Woraus sich ergiebt, daß

hier ein Trieb waltet, der beider Mittel fähig ist, zuerst der Fälschung und dann der Durchführung Eines Gesichtspunktes: die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit" (11, 40[13]).

Das vorgeblich logische Urteil, so Nietzsches Botschaft, setzt eine fälschende und ausdichtende Interpretation und Auslegung voraus, einen Prozeß der Assimilation und Selektion. Deren pragmatischer Wahrheitskern liegt in ihrer sozial und individuell verschiedenen, historisch wechselnden Lebensdienlichkeit. Nietzsche betrachtet unsere Urteilspraxis dabei keineswegs als verschieden von einer Interpretationspraxis, welche auf schöpferische Aneignung bedacht scheint.

„Alles Organische, das ‚urtheilt', handelt *wie der Künstler:* es schafft aus einzelnen Anregungen Reizen ein Ganzes, es läßt Vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplificatio, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf als *seiend*" (11, 25[333]).

Dahinter steht aber nur *„der Trieb selber, welcher macht, daß die Welt logisch, unserem Urtheilen gemäß verläuft"* (ib.).

„Das **Urtheil** ist ursprünglich nicht der Glaube, daß etwas so und so ist, sondern der *Wille* daß etwas so und so sein *soll"* (12, 7[3]).

Nietzsches Kritik des Urteils richtet sich nicht gegen das Urteil als solches, sondern gegen eine logische Urteilspraxis, die ihren emotiven und volitiven Hintergrund verkennt und vergißt.

„Das Muster einer vollständigen *Fiction* ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt" (11, 34[249]). „Zu den Dingen, welche einen Denker in Verzweiflung bringen können, gehört die Erkenntniss, dass das Unlogische für den Menschen nöthig ist, und dass aus dem Unlogischen vieles Gute entsteht. Es steckt so fest [...] in Allem, was dem Leben Werth verleiht, dass man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen. Es sind nur die allzu naiven Menschen, welche glauben können, dass die Natur des Menschen in eine rein logische verwandelt werden könne [...] Auch der vernünftigste Mensch bedarf von Zeit zu Zeit wieder der Natur, das heisst seiner *unlogischen Grundstellung zu allen Dingen"* (2, S. 51).

Nietzsche möchte damit nicht behaupten, wir könnten auf das Logische auch nur einen Augenblick verzichten. Zwar ist „das logische Denken" nur „ein fortwährendes Mittel selber für die Assimilation, für das Sehen-*wollen* identischer Fälle" (11, 40[33]), und ist „in der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien [...] das Bedürfniß maaßgebend gewesen: [...] nicht zu ‚erkennen', sondern zu subsumiren, zu schematisiren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung" (13, 14[152]). Gleichwohl gilt: „bei jeder anderen Art Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze giebt, mißräth das Leben, — es wird unübersichtlich — zu ungleich —." Das ändert nichts an der Tatsache, daß die „Logik [...] nur auf das *Oberflächlichste* anwendbar" ist (12, 5[16]). Sie ist

„eine Bewältigung der Vielheit durch eine Kunst des Ausdrucks, — kein ‚Verstehen', sondern ein Bezeichnen zum Zweck der *Verständigung*" (ib.). „[...] das Beweisbare appellirt an das Gemeinsamste in den Köpfen (an die Logik): weshalb es natürlich nicht mehr ist als ein Nützlichkeits–Maaßstab im Interesse der Meisten" (12, 5[18]).

Allerdings können *unrichtige* Urteile von Zeit zu Zeit *richtig* sein. Über die *Wahrheit* und *Falschheit* von *Urteilen* entscheiden meistens *pragmatische* Gründe, jedenfalls keine *logischen*.

„Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art–erhaltend [...] ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile [...] uns die unentbehrlichsten sind, [...] dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre" (5, S. 18).

Indem Nietzsche unsere Urteile in den Kontext einer Interpretationspraxis zurückstellt, die weniger logischen als pragmatischen Gesichtspunkten gehorcht, entkleidet er das Urteil seiner traditionellen epistemologischen Qualität und Dignität.

1.1.1.2. Interpretatorische oder pragmatische Wahrheit

„‚Wahrheit' giebt es eigentlich nur in den Dingen, die der Mensch *erfindet* [...] Er legt etwas hinein und findet es nachher wieder — das ist die Art menschlicher Wahrheit" (9, 6[441]).

Die logische oder Urteilswahrheit zeichnet sich aus durch ein obsoletes Wahrheitsverständnis, sofern sie am Adäquations– und Korrespondenzmodell der Wahrheit festhält. Nietzsche stellt ein solches Modell in Frage.

„Daß zwischen Subjekt und Objekt eine Art adäquater Relation stattfinde [...], ist eine gutmüthige Erfindung, die, wie ich denke, ihre Zeit gehabt hat" (13, 11[120]).

Schon unsere Urteile setzen einen Akt der Interpretation und Auslegung voraus. Deren Wahrheitsanspruch muß als ein pragmatischer gelten. Kurzum, das logische Urteil steht im Dienste eines Werturteils. „Die Schule der ‚Objektiven' und ‚Positivisten'" erntet Nietzsches Spott, weil „sie [...] um die Werthschätzungen herum kommen [wollen]", indem sie „nur die facta entdecken und präsentiren" (11, 26[348]). Dagegen möchte Nietzsche zu bedenken geben, daß

„es [...] keinen ‚Thatbestand an sich' [giebt], *sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Thatbestand geben könne*" (12, 2[149]).

Dieser Akt der Interpretation vollzieht sich meistens unbewußt, — „wir *wählen* die facta *aus*, wir interpretiren sie — unbewußt" (10, 7[228]) —, und wir geben

uns Illusionen hin, wenn wir glauben, ein solcher Vorgang habe nichts mit unseren Bedürfnissen zu tun. Unter diesem Gesichtspunkt kann Nietzsche sagen, unser „menschliche[s] *Begreifen*" sei „zuletzt nur ein Auslegen nach uns und unseren Bedürfnissen" (11, 39[14]).

Unsere vermeintlich reinen Wahrnehmungen und Anschauungen gelten ihm zu keiner Zeit als wertfrei, und es besteht „kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit *Werthurtheilen*" (12, 2[95]). Dahinter steht die Vermutung, „wir [hätten] *Sinne* nur für eine Auswahl von Wahrnehmungen — solcher, an denen uns gelegen sein muß, um uns zu erhalten."

> „Egoismus als das perspektivische Sehen und Beurtheilen aller Dinge zum Zweck der Erhaltung: alles Sehen (*daß* überhaupt etwas wahrgenommen wird, dies Auswählen) ist schon ein Werthschätzen, ein Acceptiren, im Gegensatze zu einem Zurückweisen und Nicht-sehen-wollen" (11, 26[71]). „Unsere Werthschätzungen bestimmen welche Dinge überhaupt wir acceptiren und *wie* wir sie acceptiren" (11, 26[414]).

So gesehen kann Nietzsche sagen, „die *Werthschätzung* ‚ich glaube, daß das und das so ist'" könne „als **Wesen** der ‚*Wahrheit*'" gelten (12, 9[38]). Das hinter unseren Interpretationen stehende Abschätzen und Auswählen scheint überhaupt nicht von der Absicht beseelt auf logische Durchdringung. Nun nimmt der „Intellekt" von den „Sinnen" das „Rohmaterial" entgegen, „welches er *auslegt*" (11, 34[55]).

> „Dies Verhalten zum Rohmaterial, welches die Sinne bieten, ist, *moralisch* betrachtet, *nicht* geleitet von der Absicht auf Wahrheit, sondern wie von einem Willen zur Überwältigung, Assimilation, Ernährung" (ib.). „In allem Wahrnehmen, das heißt dem ursprünglichsten Aneignen, ist das wesentliche Geschehen ein Handeln, strenger noch: ein Formen-Aufzwingen: — von ‚Eindrücken' reden nur die Oberflächlichen [...] Es ist etwas Aktives daran, daß wir einen Reiz überhaupt annehmen und daß wir ihn als *solchen* Reiz annehmen" (11, 38[10]).

Daß die zuletzt angedeuteten Überlegungen Konsequenzen für das Wahrheitsproblem haben müssen, scheint evident. Dessen traditionelle Behandlung schließen sie jedenfalls aus.

> „Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein *aktives Bestimmen, nicht* ein Bewußtwerden von etwas, ‹das› ‚an sich' fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht'" (12, 9[91]).

Wahrheit ist somit nichts, was zu konstatieren oder zu entdecken wäre, sondern zu schaffen und zu konstituieren. Sie gibt den Fluchtpunkt ab für eine infinite Bestimmungspraxis. Dagegen wäre der Glaube ans logische Ideal der Wahrheit nur der Glaube der Unproduktiven, der zu „jene[m] Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt" führen müßte, „auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum *Wesen* alles

Interpretirens gehört" (5, S. 400). Insofern Nietzsche unsere epistemischen auf unsere interpretativen Handlungen reduziert, — „nicht ‚erkennen', sondern schematisiren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut" (13, 14[152]) —, verabschiedet er unser traditionelles Verständnis von Wahrheit zugunsten einer dynamisch offenen Auffassung, deren Maß von sozialen und individuellen Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen diktiert sein wird.

> „Es handelt sich nicht um ‚Subjekt und Objekt' sondern um eine bestimmte Thierart, welche nur unter einer gewissen relativen *Richtigkeit*, vor allem *Regelmäßigkeit* ihrer Wahrnehmungen (so daß sie Erfahrung capitalisiren kann) gedeiht [...] das *Maß* des Erkennenwollens hängt ab von dem Maß des Wachsens des *Willens zur Macht* der Art: eine Art ergreift so viel Realität, *um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen*" (13, 14[122]).

Wahrheit erweist sich als eine notwendige und äußerst nützliche Form des Irrtums, als „eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist" (11, 40[15]).

> „*Wahrheit ist die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt [...]" (11, 34[253]) „*Wahr* heißt *‚für die Existenz des Menschen zweckmäßig'*" (9, 6[421]). „Als ‚Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht [...]" (9, 11[262]) „Da wir aber die Existenzbedingungen des Menschen *sehr ungenau* kennen, so ist, streng genommen, auch die Entscheidung über *wahr* und *unwahr* nur auf den Erfolg zu gründen" (9, 6[421]).

Allerdings ist Nietzsche nicht der Meinung, das *uns* Dienliche und Zweckmäßige sei grundsätzlich planbar und kalkulierbar.

> „Wir haben eben gar kein Organ für das *Erkennen*, für die ‚Wahrheit': wir wissen (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, *nützlich* sein mag: und selbst, was hier ‚Nützlichkeit' genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn" (3, S. 593).

Nietzsche selbst scheint von einer Vielzahl konkurrierender „Wahrheiten" auszugehen, nicht nur auf diachroner Ebene. Sofern sie ihr Maß in sich selbst tragen, muß ihnen ein prinzipielles Eigenrecht eingeräumt werden. Das heißt nicht, sie hätten sich nicht in der Auseinandersetzung mit anderen „Wahrheiten" zu bewähren. Der Wert einer Wahrheit bemißt sich aber fast nie an ihrer epistemischen Leistung, eher an ihrer pragmatischen, d. h. „die ‚Wahrheiten' beweisen sich durch ihre Wirkungen, nicht durch logische Beweise, Beweise der Kraft" (7, 19[43]).

> „Also: die *Kraft* der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung" (3, S. 469).

Der Wechsel dieser Lebensbedingungen läßt unsere „Wahrheiten" dem geschichtlichen Wandel unterliegen. Allerdings hält Nietzsche am tragischen Gedanken basa-

ler „Wahrheiten" in Gestalt einiger nicht eliminierbarer Grundirrtümer fest. Die „*letzte Skepsis*", zu der wir in der Lage wären, ist, „die Wahrheiten des Menschen" als „die *unwiderlegbaren* Irrthümer des Menschen" anzusehen (3, S. 518).

> „‚Wahrheit': das bezeichnet innerhalb meiner Denkweise nicht nothwendig einen Gegensatz zum Irrthum, sondern in den grundsätzlichsten Fällen nur eine Stellung verschiedener Irrthümer zu einander: etwa daß der eine älter, tiefer als der andere ist, vielleicht sogar unausrottbar, insofern ein organisches Wesen unserer Art nicht ohne ihn leben könnte; während andere Irrthümer uns nicht dergestalt als Lebensbedingungen tyrannisiren, vielmehr, gemessen an solchen ‚Tyrannen', beseitigt und ‚widerlegt' werden können" (11, 38[4]).

Die Annahme absoluter Wertgegensätze, — zwischen wahr und falsch beispielsweise —, verrät nur den „Grundglaube[n] der Metaphysiker". In Wirklichkeit handelt es sich nur um „Vordergrunds–Schätzungen", „vorläufige Perspektiven" (5, S. 16). „Der Begriff ‚Wahrheit' ist *widersinnig*", weil „das ganze Reich von ‚wahr' ‚falsch' [...] sich nur auf Relationen zwischen Wesen [bezieht]", — und die sind nichts Festes —, „nicht auf das ‚An sich'" einer Sache (13, 14[122]). Dabei stellt sich allerdings die Frage, inwieweit wir um die spezifische Relativität unserer „Wahrheiten", d. h. Interpretationen, wissen können, wo sie doch einen nicht suspendierbar scheinenden Grundirrtum zur Voraussetzung haben. Hier stoßen wir auf die dritte Bestimmung der Wahrheit, die tragische oder dionysische.

1.1.1.3. Tragische oder dionysische Wahrheit

> „Die meisten Menschen spüren gelegentlich, daß sie in einem Netz von Illusionen hinleben. Wenige aber erkennen, wie weit diese Illusionen reichen" (7, 5[33]).

Die tragische oder dionysische Erfahrung der Wahrheit besitzt einen sinnkritischen Effekt. Sie erweist sich auf den ersten Blick als sinndestruierend. Was sie auszeichnet, ist der „illusionslose" Blick auf den grundsätzlich irrtümlichen und illusionären Charakter der „Wahrheit", unserer Interpretationen.

> „In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben *erkannt*, und es ekelt sie zu handeln" (1, S. 56 f.).

Dabei bezeichnet Nietzsche sich im Rückblick selbst als den Philosophen, der „**das Tragische erst entdeckt**" habe (11, 25[95]), „die Wahrheit *entdeckt*, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand — *roch*" (6, S. 366). Daß „*wir [...] Lüge nöthig [haben]*, um über diese Realität, diese ‚Wahrheit' zum Sieg zu kommen das heißt, um zu *leben* [...] gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins" (13, 11[415]). Allerdings liegt es nicht

in Nietzsches Absicht, nihilistische Konsequenzen aus der skizzierten tragischen Erfahrung zu ziehen.

> „Sehnsucht in's Nichts ist *Verneinung* der tragischen Weisheit, ihr Gegensatz!" (11, 25[95])

Vielmehr fragt er nach den Bedingungen einer Erfahrung, die in der Einsicht mündet, daß es mit unseren Wahrheiten „nichts" auf sich hat. Dahinter steht „eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*", wogegen „alle früheren Menschen ‚[...] die Wahrheit [hatten]': selbst die Skeptiker" (9, 3[19]). Die Frage ist, wie dies möglich wurde. Der moderne Verlust der Wahrheit ist für ihn Symptom einer übersteigerten Moralität, die zu einer Paralysierung und Selbstblockade unserer interpretativen Kräfte geführt hat. Wir sind die Erben der „Ehrfurcht gebietenden *Katastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge*", den produktiven Irrtum, den Gestus sinnschaffender Interpretativität, „*im Glauben an Gott* verbietet" (5, S. 409), im Glauben ans religiös verbriefte und metaphysisch überlieferte Ideal der Wahrheit.

Die tragische Erfahrung der Wahrheit, die tragische Erkenntnis, steht zunächst im Zeichen der Negativität, der „Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion" (11, 25[165]), die sich bis heute im höchsten Maße als lebensdienlich, lebensnotwendig erwiesen hat.

> „Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt [...] sehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntniss. Es schien, dass man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet" (3, S. 469).

Nietzsche bezeichnet den modernen Menschen hier auch „als das wahnsinnig gewordene Thier", der „in lauter Wahn [lebt], bis jetzt, mehr als irgend wer geahnt hat. So fand ich ihn vor" (9, 11[77]). In dieses Grunddilemma sind wir gestellt. Die tragische Aporie der Wahrheit erweist sich als unsere condition humaine. Allerdings ist Nietzsche der Meinung, daß heute nicht nur der Irrtum, sondern „auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenserhaltende Macht *bewiesen* hat" (3, S. 471).

> „Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenserhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen [...] und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? — das ist die Frage, das ist das Experiment" (ib.).

Nietzsche warnt allerdings davor, der Illusion zu erliegen, der soeben skizzierte tragische Widerspruch lasse sich restlos tilgen, indem wir dazu übergehen, ihn in einer letzten Vermittlung aufzuheben. Zwar

> „[kann] zuletzt [...] der Grundirrthum eingesehn werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen) — doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die *Einverleibung* nicht, unsere **Organe** (zum *Leben*) sind auf den Irrthum eingerichtet"

(9, 11[162]). *„Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn:* das heißt freilich auf eine schreckliche Weise die gewohnten Werthgefühle von sich abthun — und hier, wenn irgend wo, gilt es, sich an der ‚erkannten Wahrheit' nicht zu ‚verbluten'" (11, 35[37]).

Wozu Nietzsche uns ermuntern möchte, ist, dem Grundwiderspruch unserer tragischen Erkenntnis, — „[der] *Scham* — [dem] Gefühl unter dem Banne der Illusion zu stehen *obwohl* wir sie durchschauen" (7, 5[96]) —, durch die Heraufrufung unserer „schöpferischen Grund–Instinkte" zu begegnen, „welche stärker sind als alle Werthgefühle" (11, 35[37]). Und er sieht die affirmative Aufgabe des tragisch Erkennenden darin, zu einer begrenzten Instinktsicherheit des Interpretierens zurückzufinden, indem wir dazu übergehen, unsere verschütteten und brachliegenden interpretativen Kräfte zu reaktivieren. Bezogen auf das Wahrheitsproblem bedeutet dies, „daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein *Stück Unwissenheit mehr*" (11, 34[194]). „Nur als Schaffende" gesteht Nietzsche uns hier das Recht zu, zu „vernichten!" (3, S. 422)

„*Der Philosoph der tragischen Erkenntniß.* Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den *weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch* und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst (der Interpretation, Anm. Vf.) giebt er ihre Rechte wieder zurück [...] Er ist nicht *Skeptiker* [...] Die Erkenntniß im Dienste des besten Lebens [...] Man muß selbst die *Illusion wollen* — darin liegt das Tragische" (7, 19[35]).

Der unbedingte und illusionslose „Wille zur Wahrheit, zur ‚Wahrheit um jeden Preis'", zeugt nicht nur von „schlechte[m] Geschmack" (3, S. 352), sondern erweist sich als grandioses Selbstmißverständnis.

„Ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, — so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ‚Wahrheit' gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig hätte*" (5, S. 56 f.).

Oberster *„Maasstab"* des tragisch Erkennenden wäre, *„wie viel* [...] Einer von der Wahrheit aus[hält], ohne zu *entarten!"* (11, 26[50]) Es gehört zu Nietzsches Überzeugungen, daß „die Entscheidung über die Nachwirkung" einer solchen „Erkenntniss [...] durch das *Temperament* eines Menschen gegeben [wird]" (2, S. 54). Eine „Denkweise", die „als persönliches Ergebniss die Verzweiflung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge", bliebe innerhalb der nihilistischen Binnenproblematik und wäre ganz sicher wenig akzeptabel. Jedoch „könnte" Nietzsche sich „eben so gut [...] eine andere [Nachwirkung] denken, vermöge deren ein viel einfacheres, von Affecten reineres Leben entstünde, als das jetzige ist." Ein solcher Mensch wäre vom Geist des Ressentiments frei gekommen. Ihm würde „als der wünschenswertheste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über [...]

den herkömmlichen Schätzungen der Dinge *genügen*" (2, S. 55), vor allem aber: „man wäre die Emphasis los" (2, S. 54).

Die Frage, „*wie [...] eine Art Wahrheit trotz* der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt *möglich [sei]*" (9, 11[325]), ließe sich jetzt wie folgt beantworten: weil der fälschende und „unwahre" Charakter unserer Interpretationen in der tragischen Erkenntnis aufzubrechen vermag, und dennoch muß diese immer wieder in eine „Kunst der Interpretation" zurückschlagen, in ein stets neu auf den Weg zu bringendes Sinnschaffen, soll das Leben weiterhin erfolgreich sein und in Zukunft gelingen. Darin liegt nicht nur die eigentümliche Bipolarität der Wahrheit, sondern ihre geschichtliche Bewegtheit, ihr Prozeßcharakter.

1.1.2. Die Bipolarität der Wahrheit

> „So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für *uns*: Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht *eines* absolut, so geht der Mensch zu Grunde; und *zugleich die Fähigkeit*" (9, 11[162]).

Die Bipolarität der Wahrheit besteht in der Spannung zwischen interpretatorischer Fälschung und tragischer Erkenntnis, oder, wenn man so will, im wechselseitigen Verhältnis von sinnkonstituierender Interpretation und sinndestruierender Erkenntnis. Beide Pole der „Wahrheit" bedingen sich gegenseitig. Der Umschlag von einem zum anderen bestimmt das Schrittgesetz der „Wahrheit" als eines infiniten, geschichtlich offenen Prozesses, der keine letzte Vermittlung kennt. Nun räumt Nietzsche unseren pragmatischen Wahrheiten, unseren Interpretationen, eine gewisse Priorität ein, insofern sie die Voraussetzung darzustellen scheinen für den Einsatz unserer „tragischen" Erkenntnis.

> „Damit es irgend einen Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums — entstehen: [...] Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage* etwas *erkannt werden* [...]" (9, 11[162])

Unsere „Unwahrheiten", das heißt Irrtümer, bilden die Voraussetzung unserer „Wahrheiten", die Bedingung unserer tragischen Erkenntnis.

> „Wir würden ohne die Annahme einer der wahren Wirklichkeit entgegengesetzten Art des Seins nichts haben, an dem es sich messen und vergleichen und abbilden könnte: der Irrthum ist die Voraussetzung des Erkennens [...] — damit *verfälschen* wir den wahren Thatbestand, aber es wäre unmöglich, von ihm irgendetwas zu wissen, ohne ihn erst so verfälscht zu haben" (9, 11[325]).

Der dahinterstehende Grundwiderspruch läßt sich nicht wirklich auflösen. Zwar „[kann] zuletzt [...] der Grundirrthum eingesehn werden worauf alles beruht (weil

sich Gegensätze *denken* lassen)" (9, 11[162]), aber noch lange nicht *leben*, und darin liegt die Tragödie des Erkennenden. „Unsere **Organe** (zum *Leben)* sind auf den Irrthum eingerichtet." Die „Wahrheit", so scheint Nietzsches Botschaft zu lauten, ist nicht nur ein theoretisches Problem, sondern ein praktisches. Sie läßt sich zwar von Zeit zu Zeit „erkennen", aber noch lange nicht restlos in unser Leben integrieren, „und hier, wenn irgendwo", wäre es in der Tat darum zu tun, „sich an der ‚erkannten Wahrheit' nicht zu ‚verbluten'" (11, 35[37]).

Die tragische Aporie der Wahrheit besitzt, wenn überhaupt, den Charakter relativer Erfahrbarkeit. Ihr Grundwiderspruch bleibt ein relativer. Nietzsche diskutiert diesen Widerspruch gelegentlich auch als den zwischen *Sein* und *Schein*. Dieser läßt sich nicht wirklich auflösen. Wir gelangen zu keiner Zeit zu einem „‚Sein an sich' [...], sondern nur [zu] Grade[n] der Scheinbarkeit gemessen an der Stärke des *Antheils* den wir einem Schein geben" (12, 7[49]). Vor allem müssen wir die Vorstellung verabschieden, das *Wissen* um den *Irrtum* führe zwangsläufig zu dessen *Aufhebung*. Beide Pole der „Wahrheit" erweisen sich als wechselseitig korrekturbedürftig und gleich notwendig. Sie prägen noch die Mentalitäten des Erkennenden.

> „*Diesem* Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche [...] wirkt jener sublime Hang des Erkennenden *entgegen*, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen *will* [...]" (5, S. 168)

„So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für *uns*", vor allem wenn wir uns als Interpreten fühlen. „Erkennen–wollen und Irren–wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht *eines* absolut, so geht der Mensch zu Grunde; und *zugleich die Fähigkeit*" (9, 11[162]). Die *Kunst der Interpretation* aber besteht darin, einen regulativen Ausgleich zu finden zwischen diesen beiden gleich ursprünglichen und notwendigen Fähigkeiten. Dabei

> „müssen [wir] *gewissenlos* sein in Betreff von Wahrheit und Irrthum, so lange es sich um das *Leben* handelt — eben **damit** wir das Leben dann wieder im Dienste der Wahrheit und des intellektuellen Gewissens verbrauchen" (9, 11[217]).

Die „Wahrheit" gilt Nietzsche als ein vielschichtiges und komplexes Phänomen, als ein Wirkliches, das „weder Eins, noch auch nur reduzirbar auf Eins [ist]" (13, 15[118]). Ihr Medium bleibt der von keiner Dialektik aufhebbare *Widerspruch*. Er diktiert die Weise ihrer Erfahrbarkeit, ohne daß Aussicht besteht, einen solchen Widerspruch jemals befriedigend auflösen zu können. Für Nietzsche hat diese tragische Erfahrung nichts Bitteres.

> „Und wenn sich Einer tausend Male widerspricht und viele Wege geht und viele Masken trägt und in sich selber kein Ende und ‹keine› letzte Horizontlinie findet: ist es wahrscheinlich, daß ein Solcher weniger von der ‚Wahrheit' erfährt als ein tugendhafter Stoiker, welcher sich ein für alle Mal wie eine Säule und mit der harten Haut einer Säule an seine Stelle gestellt hat? Aber dergleichen Vorurtheile sitzen an der Schwelle zu allen bisherigen Philosophien [...]" (11, 40[57])

1.1.3. Wahrheit und Moral

1.1.3.1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit

„Über seine Wahrhaftigkeit kam noch Niemand ganz zur Erkenntniß" (10, 3[1], Nr. 73).

Nietzsche begreift die „Wahrheit" gelegentlich auch „als sociales Bedürfniß" (7, 19[175]), das sich im Zuge einer wachsenden Vergesellschaftung herausgebildet hat.

„Soweit das Individuum sich gegenüber anderen Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergröbste bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht" (1, S. 877).

Die Wahrheit besitzt ihr moralisches Fundament in einer Pflicht zur Wahrhaftigkeit, welche die Gesellschaft ihren einzelnen Mitgliedern als Forderung auferlegt. Nietzsche bezeichnet die „Wahrhaftigkeit" auch als ein durch „die Noth erzeugt[es] [...] Existenzmittel einer Societät" (7, 19[177]).

„Innerhalb einer Heerde, jeder Gemeinde [...] hat die *Überschätzung* der Wahrhaftigkeit guten Sinn. Sich nicht betrügen lassen — und *folglich*, als persönliche Moral, selber nicht betrügen! [...] Mißtrauen als Quelle der Wahrhaftigkeit" (11, 40[43]).

Doch dürfen wir diese gesellschaftlich zu Recht hoch angesehene Tugend auch nicht „überschätzen".

„‚Du sollst nicht lügen': man fordert Wahrhaftigkeit. Aber die Anerkennung des Thatsächlichen (das Sich–nicht–belügen–lassen) ist gerade bei den Lügnern am größten gewesen: sie erkannten eben auch das *Un*thatsächliche dieser populären ‚Wahrhaftigkeit'. Es wird beständig zu viel oder zu wenig gesagt: die Forderung, *sich zu entblößen* mit jedem Worte, das man spricht, ist eine Naivetät [...] (Der ‚Mächtige lügt immer')" (12, 7[6])

Bedingungslose Wahrhaftigkeit ist eine Naivität und Unklugheit des gesellschaftlichen Umgangs, und nicht nur dies. Nietzsche sieht den „Trieb" zur „Wahrhaftigkeit" in der Gefahr, „durch Metastase" auf Bereiche „übertragen" zu werden, wo er weniger nützlich oder sogar schädlich ist (7, 19[177]). Dies hat heute dazu geführt, daß wir am Sinn unserer Interpretationen zu zweifeln begonnen haben. Für Nietzsche ist dies ein Anlaß mehr, die verdeckten moralischen Konnotationen der Wahrheitsproblematik neu zu überdenken.

„*Der Trieb zur Wahrheit* beginnt mit der starken Beobachtung, [...] wie alles Menschenleben unsicher ist, wenn die Conventions–Wahrheit nicht unbedingt

gilt" (7, 19[230]). Diese findet ihren Niederschlag in den Konventionen der Sprache.

> „es ist eine moralische Überzeugung von der Nothwendigkeit einer festen Convention, wenn eine menschliche Gesellschaft existiren soll. Wenn irgendwo der *Kriegszustand* aufhören soll, so muß er beginnen mit der Fixierung der Wahrheit d. h. einer gültigen und verbindlichen *Bezeichnung* der Dinge" (ib.).

Insofern die gesellschaftlich geforderte und von sozialen Verkehrsinteressen diktierte Wahrhaftigkeit uns auf einen bestimmten Metapherngebrauch festlegt und verpflichtet, kann Nietzsche sagen, „die *Wahrhaftigkeit* — und die *Metapher* — [hätten] den Hang zur Wahrheit erzeugt. Also ein moralisches Phänomen, aesthetisch verallgemeinert, erzeugt den intellektuellen Trieb" (7, 19[178]). Damit scheint ein verhängnisvoller Prozeß eingeleitet. Der Wahrhaftige, das heißt

> „der gute Mensch will nun auch wahr sein und glaubt an die Wahrheit aller Dinge. Nicht nur der Societät, sondern der Welt. Somit auch an die Ergründbarkeit. Denn weshalb sollte die Welt ihn täuschen? [...] Also er überträgt seinen Hang auf die Welt und glaubt, daß auch die Welt wahr gegen ihn sein *muß*" (7, 19[177]).

Er übersieht, daß es sich bei der moralischen Verpflichtung auf die Konventionswahrheit, auf den usuellen Metapherngebrauch, nur um eine Form der Lüge mehr handelt, um die sozial auferlegte „Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile" (1, S. 881). Nach Nietzsche kann man Zweifel hegen, ob dieser Umstand auch schon empfänglich für die „Wahrheit" macht. Seine moralisch provokante These lautet, daß derjenige, der diese Konventionswahrheit bricht, indem er „viel und mit Bewußtsein lügt, und in Lagen lebt, wo es gefährlich und schwer ist zu lügen, [...] eben deshalb auch in einem außerordentlichen Grade verfeinert für die *Wahrheit* [ist]: während Idealisten und Alltags–Gute [...] im Grunde *niemals* die Wahrheit sagen *können:* — ihr ‚Geschmack' ist nicht fein genug dazu" (10, 7[110]). Was „ihnen geziemt", ist „allein die *unehrliche Lüge*" (5, S. 386).

> „Die eigentliche [...] ächte resolute ‚ehrliche' Lüge (über deren Werth man Plato hören möge) wäre für sie etwas bei weitem zu Strenges, zu Starkes; es würde verlangen, was man von ihnen nicht verlangen *darf*, dass sie die Augen gegen sich selbst aufmachten, dass sie zwischen ‚wahr' und ‚falsch' bei sich selber zu unterscheiden wüssten" (ib).

Die tragische Einsicht in das Zusammenspiel von *Wahrheit* und *Lüge* vermag nur von starken Einzelnen und Individuen ertragen zu werden. Solange sie dem Leben dienen, hält Nietzsche unsere „lügenhaften" Konventionswahrheiten sogar für unentbehrlich und unverzichtbar, während „der Philosoph [...] das Bedürfniß nach festen Wahrheitsconventionen auf neue Gebiete aus[breitet]" (7, 19[230]). „Im Gefühl des ewigen mythischen Lügenspiels [...] will [er] Wahrheit, die *bleibt*."

Nietzsche ist der Meinung, das dahinterstehende moralische Pathos sei eine „*widernatürliche Tendenz*" (13, 11[115]).

„In einer Welt, die wesentlich falsch ist, [...] könnte [Wahrhaftigkeit] nur Sinn haben als Mittel zu einer *besonderen höheren Potenz von Falschheit* [...]" (ib.)

Außerdem steht ein solches moralisches Pathos heute im Begriff ernst zu nehmende nihilistische Konsequenzen zu zeitigen. Wir sind die Erben der „Ehrfurcht gebietenden *Katastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet" (5, S. 409). „„Wille zur Wahrheit' [bedeutet]" hier so viel wie: „es bleibt keine Wahl — ‚ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht': — *und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral*" (3, S. 576). „Daraus entsteht der Hang nicht in der Lüge zu leben: Beseitigung aller Illusionen" (7, 19[177]). Die Wahrhaftigkeit, eine von sozialen Verkehrsinteressen diktierte Tugend mit begrenztem Leistungssinn, unterliegt bei rigider Selbstanwendung der Gefahr einer fatalen Verabsolutierung. Sie raubt uns die „Illusionen", was sich unter interpretativem Aspekt letal auswirkt. *Bedingungslose* Wahrhaftigkeit scheint die Erfahrung von „Wahrheit" gerade auszuschließen, weil sie uns die Interpretationsspielräume nimmt, innerhalb deren wir Erfahrungen sammeln können, auch tragische. Deshalb kann Nietzsche sagen:

„Über die Wahrhaftigkeit kam noch Niemand ganz zur Erkenntniß" (10, 3[1], Nr. 73). „Wer hinauf zur letzten Erkenntniß will, muß auch die Wahrhaftigkeit hinter sich lassen. Der Zaun der Erkenntniß ist durchaus nicht von der Moralität aus zu ersteigen" (10, 2[42]).

Die Hybris, deren er uns anklagt, liegt darin, daß wir unsere legitimen *„socialen* Werthgefühle zu absoluten Werthprincipien aufgebauscht" haben (12, 9[1]). Am Ende dieses Prozesses zieht die so mißverstandene „christliche Wahrhaftigkeit [...] ihren *stärksten Schluss,* ihren Schluss *gegen* sich selbst [...] wenn sie die Frage stellt *‚was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?'*" (5, S. 410) Das bis zur äußersten Selbstbezüglichkeit getriebene Pathos der Wahrhaftigkeit bereitet aber auch die Frage vor, worin der *Wert der Wahrheit* zukünftig zu suchen sei.

„ [...] welchen Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst *als Problem* zum Bewusstsein gekommen wäre? ..." (ib.)

1.1.3.2. Die Frage nach dem „Wert" der Wahrheit

„Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, — oder waren wir's, die vor das Problem hin traten? [...] Und sollte man's glauben, dass es uns schliesslich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt, — als sei es von uns zum ersten Male gesehn, in's Auge gefasst, *gewagt?*" (5, S. 15)

Die Aporie, in die uns ein unbedingter Wille zur Wahrheit verstrickt, indem er seinen moralischen Gefühlsimpetus auf die Spitze treibt, stellt uns vor die alles

entscheidende Frage, worin der genuine „Wert" der Wahrheit eigentlich zu sehen ist, und was es mit einem Willen auf sich hat, der bedingungslos von ihr Besitz zu ergreifen sucht.

> „*Was* in uns will eigentlich ‚zur Wahrheit'? — In der That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens, — bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem *Werthe* dieses Willens" (5, S. 15).

Das tragische Dilemma einer bis zum Exzeß getriebenen Wahrhaftigkeit scheint darin zu liegen, daß wir die Lüge, den Irrtum, die Illusion als notwendig begreifen, ohne auch schon in der Lage zu sein, unser Wahrheitsideal abzustreifen.

> „Wir constatiren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen:* — ergiebt einen Auflösungsprozeß (12, 5[71]).

Was uns dabei „*zwingt*", dieses Ideal weiterhin aufrechtzuerhalten, ist der anscheinend unzerstörbare „*Glaube an das asketische Ideal selbst,* wenn auch als sein unbewusster Imperativ [...] der Glaube an einen *metaphysischen* Werth, einen Werth *an sich der Wahrheit*" (5, S. 400).

Nietzsches Bemühungen gelten dem Nachweis, daß dieses Ideal entgegen unserer Selbsteinschätzung das unsere geblieben ist.

> „[...] diese letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward, — sie glauben sich in der That so losgelöst als möglich vom asketischen Ideale, diese ‚freien, *sehr* freien Geister': und doch, dass ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht sehen können [...] dies Ideal ist gerade auch *ihr* Ideal [...] *denn sie glauben noch an die Wahrheit* ..." (5, S. 398 f.)

Was in allen „Philosophien" bislang fehlt, ist „ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie — woher kommt das? [...] weil Wahrheit gar nicht Problem sein *durfte*" (5, S. 401). Dabei betrachtet Nietzsche es „nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein" (5, S. 53). „Die Frage der Gewissheit [...] erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist" (12, 7[49]). Das „*Problem* [...] vom *Werthe* der Wahrheit" (5, S. 401) aufwerfen, bedeutet für ihn, sich Gedanken machen über ihren interpretativen Leistungssinn. „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik", solange er sich durch ein obsoletes Wahrheitsverständnis auszeichnet, und hier betrachtet Nietzsche es in der Tat als seine „eigene Aufgabe —, [den] Werth der Wahrheit [...] versuchsweise einmal *in Frage zu stellen*" (ib.). Auch sollen wir bedenken, daß *Wahrheit* nichts Statisches darstellt, sofern ihr ein *prozessualer* Charakter zukommt. Unsere „Wahrheiten" sind dem *geschichtlichen* Wandel unterworfen, und sie müssen sich in solchem Wandel bewähren. Es sind die unterschiedlichsten

*Macht*interessen, die hier Wahrheitsansprüche anmelden, und es scheint das *Experiment* (der Geschichte), das solche Geltungsansprüche klärt und beantwortet.

1.1.4. Wahrheit als Prozeß

1.1.4.1. Wahrheit und Geschichte

> „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen [...] Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen:* sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. — Demnach ist das *historische Philosophiren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung" (2, S. 24 f.).

Sofern Nietzsche unser traditionelles Wahrheitsverständnis verwirft, behauptet er die Geschichtlichkeit der Wahrheit wie die von nun an geforderte „Tugend der Bescheidung" (2, S. 25) bei der historischen Behandlung von Wahrheitsfragen. „Es giebt *keine ewigen Thatsachen:* sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt." Dahinter verbirgt sich der leicht mißverständliche Sinn von Nietzsches These, „es [gebe] keine ‚Wahrheit'" (12, 2[108]).

> „Die Welt, die *uns etwas angeht,* ist falsch, d. h. kein Thatbestand [...] sie ist ‚im Flusse', als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert [...]" (ib.)

Allerdings ist der historische Fluß so absolut nun doch wieder nicht, als daß unseren *geschichtlichen Wahrheiten* keine relative und begrenzte Stabilität zukäme unter temporären, interpretativen Vorzeichen.

> „Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht ‚begriffen', nicht ‚erkannt' werden: nur insofern der ‚begreifende' und ‚erkennende' Intellekt schon eine geschaffene grobe Welt vorfindet, gezimmert aus lauter Scheinbarkeiten, aber fest geworden, insofern diese Art Schein das Leben erhalten hat — nur insofern giebt es so etwas wie ‚Erkenntniß': d. h. ein Messen der früheren und der jüngeren Irrthümer an einander" (11, 36[23]).

Nietzsche scheint davon auszugehen, daß es sich im Falle der historischen Abfolge unserer „Wahrheiten" keineswegs nur um eine kontingente Ereigniskette handelt, sondern um ein Sichaneinandermessen unserer geschichtlichen Wahrheiten. Dieser Prozeß zielt nicht so sehr auf „Wahrheit", sondern scheint einem historischen Trägheitsgesetz zu gehorchen, das von Selbsterhaltungsinstinkten und Machtsteigerungsimperativen der Gattung, einzelner Gruppen (oder Individuen) diktiert wird. Dahinter steht die Vermutung, „als ‚Wahrheit' [werde] sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht" (9, 11[262]).

„auf die Dauer wird *die Summe von Meinungen* der Menschheit *einverleibt* sein, bei welchen sie ihren größten Nutzen d. h. die Möglichkeit der längsten Dauer hat. Die wesentlichsten dieser Meinungen [...] sind ihr längst einverleibt [...] *Darum* wird sich der Kampf *nicht* drehen — es kann nur ein *Ausbau* von diesen irrthümlichen *Grundlagen* unserer Thierexistenz sein [...] Es wird also schwerlich die Geschichte der ‚Wahrheit' werden, sondern die eines organischen Irrthümer–Aufbaus, welcher in Leib und Seele übergeht und die *Empfindungen* und *Instinkte* endlich beherrscht" (ib.).

Nietzsche sieht allerdings die Gefahr, daß der bloße „Anspruch auf *Lebenserhaltung* [...] immer tyrannischer an die Stelle des ‚Wahrheitssinnes' treten [wird] d. h. er wird den *Namen* von ihm *erhalten* und festhalten" (ib.). Nietzsche hält somit an einer Idee von Wahrheit fest, die über ihr pragmatisches Verständnis hinausreicht. Er ist der Ansicht, daß wir diesen „Wahrheitssinn" nicht falsch verstandenen pragmatischen Erwägungen opfern sollten. Bestimmte „Grundirrtümer" scheinen uns zwar notwendig und unverzichtbar, doch können „andere" wiederum, die „uns nicht dergestalt als Lebensbedingungen tyrannisiren, [...] beseitigt und ‚widerlegt' werden" (11, 38[4]). Die „Widerlegung" uns entbehrlich gewordener historischer „Wahrheiten", solcher, die nicht mehr als Lebensbedingungen tragen, wird häufig von einem Schuß Immoralität und „frevelhafter Skepsis" begleitet sein (13, 15[52]).

„... Erwägt man nun, daß die Menschheit seit Jahrtausenden nur Irrthümer als Wahrheiten geheiligt hat, daß sie selbst jede Kritik derselben als Zeichen der schlechten Gesinnung brandmarkte, so muß man mit Bedauern sich eingestehen, daß eine gute Anzahl *Immoralitäten* nöthig war, um die Initiative zum Angriff, will sagen zur *Vernunft* zu geben ... Daß diese Immoralisten sich selbst immer als ‚Märtyrer der Wahrheit' aufgespielt haben soll ihnen verziehen sein [...]" (ib.)

Für Nietzsche *„[kann] in der Anpassung an die lebenden Irrthümer [...] allein die zunächst immer* **todte** *Wahrheit zum Leben gebracht werden"* (9, 11[229]). Wir müssen aber auch „erkennen, bis zu welchem *Grade wir die Schöpfer unserer Werthgefühle sind,* — also ‚Sinn' in die Geschichte legen *können"* (12, 6[25]). Für Nietzsche heißt das nicht, daß sich dieser Sinn auf ewig gleich bliebe, und wir „widerlegen" ihn, wenn wir glauben, er entspreche nicht mehr unseren aktuellen Erhaltungs– und Wachstumsbedingungen. „Die Geschichte redet immer *neue Wahrheiten"* (10, 16[78]). Hierin spiegelt sich nicht nur die experimentelle Dimension der Wahrheit als eines nach vorne offenen *Prozesses*, sondern ihr volitiver Hintergrund in Gestalt einer Vielzahl und Vielfalt von auf Selbsterhaltung und Wachstum ausgerichteten Machtwillen. Eine andere Frage wäre, inwieweit die gängige Praxis eines solchen Willens, — besser solcher Willen —, dem historischen Sinn und der geschichtlichen Wahrheit vergangener Epochen, Gruppen oder Individuen *gerecht* zu werden vermag. Nietzsches Begriff der „Gerechtigkeit" erscheint als Bestandteil der Kritik einer solchen Praxis.