

KONRAD HILPERT

DIE ÜBERWINDUNG DER OBJEKTIVEN GÜLTIGKEIT

Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches

Die philosophischen Systeme sind für Nietzsche „glänzende Lufterscheinungen“, die dem wissenschaftlichen Menschen auf seinen mühsamen Wüstenreisen erscheinen, ihm „mit zauberischer Kraft der Täuschung die Lösung aller Rätsel und den frischesten Trunk wahren Lebenswassers in der Nähe“ zeigen¹; sie verursachen unwillkürliches Vorwärtsdrängen, tödliche Betäubung oder aber rasenden Durst – in jeder Hinsicht versagen sie, was sie verheißen, und haben somit als gefährliche Scheinwirklichkeiten zu gelten². Die beispiellose Radikalität seines fragenden Entlarvens läßt Nietzsche sogar behaupten, die philosophischen Systeme seien letztlich bloß Funktionen „*physiologischer* Werturteile und Rasse-Bedingungen“³.

Daß hinter solcher Einschätzung zum einen mehr steckt als nur der Wille, sich von konkreten historischen Positionen abzugrenzen, bezeugt eine andere, grundsätzlicher gefaßte Stelle: „[Schon] der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“⁴ Daß es zum anderen dabei auch um mehr geht als bloß um verbale oder formale Polemik, beweist die literarische Form, in der sich Nietzsches Philosophieren seit *Menschliches, Allzumenschliches* ausschließlich niederschlägt: der Aphorismus. Denn Aphorismus ist für Nietzsche nicht nur sprachliches Gestaltungsmittel, sondern vielmehr die Weise, in der und als die sich sein Denken vollzieht. „Der Aphorismus, die Sentenz [. . .], sind die Formen der ‚Ewigkeit‘; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andre in einem Buche sagt – was jeder andre in einem Buche *nicht* sagt . . .“⁵ Im Gegensatz zu allen diskursiven Arten der Darstellung liegt beim Aphorismus das Schwergewicht ganz auf dem Resultat; dieses trifft präzise und so unmittelbar

¹ MA: I, 755. – Die Textangaben beziehen sich auf die Band- und Seitenzählung der Nietzsche-Ausgabe von K. Schlechta, 3 Bde, München 1969. N = Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre.

² Vgl. ebd.

³ JGB: II, 584.

⁴ GD: II, 946.

⁵ GD: II, 1026.

wie ein Pfcil⁶. Der Aphorismus ist etwas Unvollständiges; unvollständig jedoch weder in der Weise des noch nicht ausgereiften Embryo noch in der Weise des Stückwerks⁷, vielmehr in der Art einer Relieffigur, die „der Arbeit des Beschauers mehr [überläßt] [;] er wird aufgeregt, das, was in so starkem Licht und Dunkel vor ihm sich abhebt, fortzubilden, zu Ende zu denken und jenes Hemmnis selber zu überwinden, welches ihrem völligen Heraustreten bis dahin hinderlich war“⁸. Das bewußte Weglassen der Vermittlung (durch Gründe, ein verantwortliches Subjekt, die besonderen Umstände, denen die Sentenz ihren Ursprung verdankt, usw.) hat einerseits den Sinn, die prinzipielle Unvollständigkeit jeder möglichen Erkenntnis unübersehbar zum Ausdruck zu bringen, und andererseits, zur produktiven Kontext-Schaffung zu provozieren⁹. Der Leser ist folglich im gleichen Maß an der Genese des Gedankens beteiligt wie dessen Autor. Derart nötigt der Aphorismus offenzulegen, was das System gerade verbirgt oder ausdrücklich leugnet: die Perspektivität aller Erkenntnis, das meint deren unentrinnbare Bedingtheit, die Verstricktheit des Denkenden in das, was er als „an sich“ und „seiner Natur nach“ so seiend zu erkennen vermeint; damit aber auch die Unhintergebarkeit des Ausgelegtseins und Ausgelegtwerdens sowie die unendliche Vielheit möglicher Interpretationen.¹⁰

Ist mit solcher Abwendung vom System aber unsere Frage nach dem (ja nicht biographisch gemeinten) Ansatz von Nietzsches Philosophie nicht bereits diskreditiert? Besonders K. Schlechta hat sich energisch gegen alle Versuche verwahrt, bei Nietzsche ein „Hauptwerk“ bestimmen oder aus den über tausend Aphorismen des Nachlasses „Nietzsches eigentliche Lehre“ – stattdessen könnte man auch „System“ sagen! – rekonstruieren zu wollen.¹¹

⁶ Vgl. GD: II, 943; auch MA: I, 797; JGB: II, 699.

⁷ Vgl. MA: I, 786f.

⁸ MA: I, 562.

⁹ Vgl. außer den genannten Stellen MA: I, 780f. und bes. MA: I, 798; GM: II, 770.

Vgl. auch H. Röttges, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin/New York 1972 (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 2), 20–26, bes. 25: „Der Aphorismus erreicht die Wirklichkeit durch Artikulierung eines Moments, die zugleich durch den Reichtum ihrer Bezüglichkeiten das Ganze in nuce enthält, aufstrahlen läßt und dadurch der Unwahrheit der bloß punktuellen Relevanz entnommen ist. Die Schwierigkeit, den Begriff des Aphorismus als philosophische Form darzustellen, die sich im von mir verwendeten Bild des ‚Aufstrahlens‘ im letzten Satz bemerkbar macht, liegt in der Sache begründet: denn wenn der Aphorismus wahr ist als die philosophische Prosa, kann sein Wesen nicht anders als wiederum selbst in Aphorismen dargestellt werden.“

Zum Aphorismus als philosophischer Gattung vgl. ferner: H. Krüger, Studien über den Aphorismus als philosophische Form, Diss. Phil., Frankfurt 1956; H. Margolius, System und Aphorismus, in: 41. Schopenhauer-Jahrbuch (1960), 117–124.

¹⁰ Zur Kennzeichnung seiner Philosophie als Perspektiven-Lehre s. u. a.: MA: I, 443; FW: II, 177.221.249; JGB: II, 566.599; GM: II, 860f.; N: III, 424.441.448.457.475.560.705.879.903.

¹¹ Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge, München 1958, 17f.72f.

Alle derartigen Versuche mündeten bislang nicht nur in vielerlei fruchtlose Aporien, aus denen nur Selektionen, gewaltsame Interpretationen und zahlreiche Behelfshypothesen befreien konnten; vor allem übersehen sie die über das Stilistische weit hinausgehende Funktion von Nietzsches Aphoristik. Möglich ist dieses Mißverständnis, weil das Werk Nietzsches eben auch wiederum nicht in völlig isolierte, heterogene Gedanken zerfällt; auch kann die Wiederkehr inhaltlicher Themen, zahlreicher Gedanken, ja sogar einiger (mit Vorbehalt so benennbarer) Grund-Worte nicht übersehen werden. Endlich gibt es einen umgreifenden Zusammenhang durch die Gemeinsamkeit in der „Perspektiven-Optik“¹²; bestünde sie nicht, so müßte die Aphoristik – Nietzsches Anspruch zum Trotz – selber etwas Äußerliches, Nur-Formales bleiben. Diesen Grundzug gilt es im folgenden zu erheben – aber eben nicht mit der Unterstellung, daß das Nicht-Systematische nur „Erscheinung“ sei und aus ihm sich das verborgene System ans Licht heben lasse, sondern als Suche nach dem, was der Aphoristik (als formalem Darstellungsmittel wie als methodischer Denkweise) auf der inhaltlichen Ebene entspricht. Der vorliegende Versuch sieht die Antwort auf diese Frage in der Bemühung um ein neues Verständnis von Wahrheit.

I. Das traditionelle Wahrheitsverständnis

Auch äußerlich hervorgehoben tritt die Bemühung um die Wahrheitsfrage in *Menschliches*, *Allzumenschliches* und *Jenseits von Gut und Böse* entgegen, deren jeweils erstes Hauptstück den signifikanten Titel „Von den ersten und letzten Dingen“ bzw. „Von den Vorurteilen der Philosophen“ trägt. Außerdem ist vor allem der Aphorismus 344 „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* heranzuziehen sowie einige Fragmente aus dem Nachlaß¹³.

Wenn Nietzsche Wahrheit an einer der genannten Stellen¹⁴ mit Fälschung und Täuschung in unmittelbaren Zusammenhang bringt, andernorts¹⁵ sogar als eine „Art von Irrtum“ bezeichnet, damit aber faktisch als Spezifizierung dessen ausgibt, von dem sie definitionsgemäß das Gegenteil ist, so spielt er dabei auf das Widerspruchsprinzip an. Dieses gilt ihm als historisch folgenreichste Formulierung des Wahrheitsbegriffes der metaphysischen Tradition, ja als das Fundamentalschema des europäisch-abendländisch-metaphysisch-philosophischen Realitätsverständnisses. Nietzsche sieht dieses Prinzip als zu-

¹² JGB: II, 576.

¹³ Bes. N: III, 537–539. 726–728.

¹⁴ N: III, 726f.

¹⁵ N: III, 844. Ähnlich: GD: II, 959f.; EH: II, 1152. 1158; N: III, 915. Vgl. auch N: III, 540f.

nächst formal-logisches an und erst sekundär als Grundgesetz der realen Existenzordnung¹⁶. „Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz“¹⁷. „Man glaubte [nun] ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben“¹⁸. Für diesen Überstieg vom Logischen zum Ontologischen (bei Aristoteles geht umgekehrt die ontologische Formulierung i. S. einer Bestimmung der Ordnung des Seins der logischen Formulierung als oberstem Erkenntnisprinzip voraus¹⁹) war nach Nietzsche genuin nicht die Auffassung ausschlaggebend, das Widerspruchsprinzip gründe vorgängig in der absoluten Unterschiedenheit des Seins vom Nichtsein, sondern er ist nur durch ein weiteres Datum zu erklären. Dieses besteht in der grundlegenden Erfahrung des Sich-trotz-bester-Absicht-Widersprechens, der Selbsttäuschung, des Irrtums und besonders des Traumes²⁰. Solche Erfahrungen legen – jedenfalls im Stadium naiver Anthropozentrik – nahe, daß es „neben“, „außerhalb“, „hinter“, „über“ dieser, mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt noch eine zweite, realere gibt. Angewendet auf diese Erfahrung wurde das im Satz vom Widerspruch enthaltene Schema zu einer Aussage über die Wirklichkeit im Gesamten verabsolutiert: „Die wahre Welt [. . .] kann nicht mit sich [selbst] in Widerspruch sein“²¹, d. h. kann nichts mit Irrtum zu tun haben; Irrtum aber tritt immer da auf, wo etwas wechselt, sich verändert, wird oder vergeht. Eine innere Verwandtschaft von Wahrheit und Irrtum kann konsequenterweise nur ausgeschlossen werden, wenn zwischen beiden auch kein entstehungsmaßiger Zusammenhang besteht: „Wie könnte etwas aus seinem Gegensatz entstehen? Zum Beispiel die Wahrheit aus dem Irrtum?“²² Positiv ausgedrückt bedeutet das: die Wahrheit muß einen ihr eigenen, adäquaten Ursprung haben; weil aber die mit unseren Sinnen wahrgenommene Welt uns fortwährend täuscht, kann dieses Adäquate nur zu der sog. wahren Welt, der „die andere Welt, die, in der man lebt, nicht entspricht“²³, gehören. – „Wahr“ bedeutet also: seiend, unveränderlich, eines bleibend, mit sich selbst identisch, ohne Entstehen und Vergehen. In der metaphysischen Tradition tritt die tragende Grundwahrheit auch unter den

¹⁶ Vgl. JGB: II, 567f.; N: III, 537–539. 726f.

¹⁷ N: III, 537. Das Zitat fährt fort: „darin drückt sich keine ‚Notwendigkeit‘ aus, *sondern nur ein Nichtvermögen.*“

¹⁸ N: III, 727.

¹⁹ Vgl. z. B. J. de Vries, Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie, Freiburg 1937 (= Mensch, Welt, Gott 2), 88–100; L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930 (= Philosophie und Grenzwissenschaften III/2–4), 22–25; A. Keller, Art. Sein, in: HPhG III, 1288–1304, hier 1293f. und 1300–1302.

²⁰ Vgl. außer den beiden genannten Stellen: FW: II, 207f.; JGB: II, 598. Vgl. auch MA: I, 450. 577; N: III, 831.

²¹ N: III, 727.

²² JGB: II, 567.

²³ N: III, 727.

Namen „Sein“, „Ding an sich“, „Gott“ o. ä. auf. Sie gilt folgerichtig als das absolute Wertungsmaß, d. h. als das eigentlich Wertvolle, das, worauf es ankommt und was deshalb in allem Handeln „verwirklicht“ werden soll.

Nach dem von Nietzsche so verstandenen klassischen Begriff kommen der Wahrheit vor allem die vier folgenden Eigenschaften zu: 1. Wahrheit im vollen Sinne ist die eine, qualitativ höhere Seite in einer strukturell dualen Wirklichkeit. Logische Wahrheit ist die Korrespondenz oder Adäquation zwischen Aussage und Wirklichkeit. 2. Wahrheit ist etwas Apriorisches, aller Erfahrung und Subjektivität Vorgegebenes. Erkenntnis ist daher nur als anschauend-vernehmende möglich, d. h. in dem Maße, wie sich das erkennende Subjekt von aller Subjektivität und d. h. Interessiertheit losgelöst hat²⁴; anders ausgedrückt: Erkenntnis ereignet sich nur da, wo sie um ihrer selbst willen gesucht wird. Infolge dieser Loslösung gibt es 3. einerseits nur *eine* und nicht mehrere Wahrheiten zu ein und derselben Sache, und andererseits ist die Wahrheit prinzipiell Wahrheit für alle. 4. Weil das erkennende Subjekt auch Teil der „scheinbaren“, täuschenden WerdeWelt ist, partizipiert es nur in dem Maße am Sein, als es die Wahrheit erkennt; d. h. aber doch: die Wahrheit ist für das erkennende Subjekt imperativ, nimmt es automatisch in die Verpflichtung. Wahr/falsch sind kraft der Ontologisierung außer logischen Prädikaten zugleich moralische.

II. Kritische Infragestellung

Damit ist die Folie beschrieben, die hinter Nietzsches kritischen Einwendungen gegen das traditionelle metaphysisch-christliche Wahrheitsverständnis hervorscheint. Die kritischen Anfragen lassen sich in Entsprechung zu dem oben Gesagten unter vier Punkte gruppieren:

1. Im Glauben an die Gegensätzlichkeit von wahr und falsch (i. S. von scheinbar, täuschend), von Sein und Vergänglichkeit, von Schauen und Interessiertheit und in der Folge davon: von eigennützig und selbstlos u. ä. m. liegt nach Nietzsche das Vorurteil der Metaphysik²⁵, auf dem ihr ganzes Gebäude beruht. Bereits an der Schwelle muß jeder Metaphysik deshalb die Frage gestellt werden, ob es überhaupt Gegensätze gibt, und zum anderen, ob die Wert-Gegensätze, von denen sie ausgeht, „nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam“²⁶.

²⁴ MA: I, 447 und GM: II, 860 sprechen von „interesseloser Anschauung“.

²⁵ Vgl. MA: I, 447; JGB: II, 568; N: III, 537–539. 727.

²⁶ JGB: II, 568.

Wird aber die Berechtigung der genannten Gegensätze fraglich, so gerät erst recht die Plausibilität des Schlusses von der Tatsache, daß wir die unseren Sinnen zugängliche Welt als subjektiv bedingt verstehen müssen, auf die Existenz bzw. auch nur auf die Möglichkeit einer „objektiven“ Welt in den Verdacht²⁷, eine leere Fiktion zu sein.

2. Der Begriff einer Erkenntnis um ihrer selbst willen setzt ein reines, d. h. willen-, schmerz- und im Grunde zeitloses, weil nicht individuelles, erkennendes Subjekt voraus. Dieser Voraussetzung widerspricht aber nicht nur die Erfahrung, sondern sie ist aus erkenntnistheoretischen Gründen in sich selbst ein Widerspruch. Denn auch die Begriffe und Kategorien, ja selbst Kants apriorische Anschauungsformen Raum und Zeit gelten für Nietzsche nur mehr als in der Grammatik unserer Sprache festgelegte Erzeugnisse menschlicher Tätigkeit. Der ihnen zugesprochene ontologische oder auch nur transzendente Charakter bleibt eine durch nichts ausweisbare Behauptung. Sie sind nichts anderes als „Mittel [. . .] zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken“²⁸ oder, anders gesagt, zur Sicherung der menschlichen Existenz.²⁹ Erkenntnis kann daher nie das Spiegelbild einer „eigentlichen“ Wirklichkeit sein, selbst wenn es diese gäbe, sondern ist grundsätzlich perspektivisch³⁰. Die Widersprüchlichkeit im Begriff des „interesselosen Erkennens“ liegt also darin, daß sie „ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt“³¹.

3. Auch die der Wahrheit traditionellerweise zugesprochene Universalität stellt sich beim näheren Betrachten als Vorurteil heraus, fußt diese Prädikation doch auf der unreflektierten Behauptung, wahr (bzw. gut) könne nur sein, was für *jeden* erkennenden Geist wahr (bzw. gut) ist oder – wie Nietzsche polemisch-ironisch sagt –, was „eine Wahrheit für jedermann sein soll“³². Abgesehen vom Hinweis auf den fehlenden argumentativen Beleg versucht Nietzsche demgegenüber aber gerade zu zeigen, daß es andere als perspektivische Wahrheit für den Menschen nicht gibt und daß „wahr“ (bzw. auch

²⁷ Vgl. N: III, 763.

²⁸ N: III, 726.

²⁹ Besonders deutlich ist in dieser Hinsicht das frühe Manuskript „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ (in: Schlechta-Ausgabe, Bd. III), bes. 310f. Vgl. auch: GM: II, 860f.; N: III, 726–728. 885; GD: II, 959.

³⁰ GM: II, 860f.; JGB: II, 576. Vgl. die korrespondierenden Bilder des „Horizontes“ (FW: II, 127. 135) und des „Schattens“ (z. B. GD: II, 963).

³¹ GM: II, 860f. Vgl. JGB: II, 625; N: III, 733.

³² JGB: II, 605.

„gut“) im historisch wie psychologisch genuinen Sinn gerade das Nicht-Gemeine, Besondere, Auszeichnende, Individuelle meint. Sollte dieser Versuch gelingen, so hat der sich daraus ergebende Verzicht auf den Anspruch der Allgemeingültigkeit tiefgreifende Folgen für die Struktur des Philosophierens selbst: er verlangt nämlich den Verzicht auf dogmatisches Philosophieren überhaupt, das soll heißen auf ein Denken, das auf bloßen Vernunftgründen beruht und streng beweisend vorgeht, weil hinter der so verstandenen dogmatischen Bemühung doch stets die doppelte Überzeugung steckt, daß einerseits das als wahr Erkannte auch etwas Wirkliches ist, und andererseits, daß in dem, was als wahr erkannt wird, *alle*, wenigstens sofern sie mit Vernunft begabt und guten Willens sind, übereinstimmen³³.

4. Der Punkt, den Nietzsche am stärksten in Frage stellt, ist die unreflektierte Übernahme der Verpflichtung auf „den Willen zur Wahrheit“³⁴. Jede Philosophie habe es bisher für überflüssig gehalten, diesen Willen zur Wahrheit zu rechtfertigen, „die *Rechtmäßigkeit* im Glauben an die [wahre] Erkenntnis wird immer vorausgesetzt“³⁵. Dies ist ganz folgerichtig, wenn man die Wahrheit als Sein, Gott o. ä., jedenfalls als oberste Instanz, setzt, mag solches „Setzen“ auch bloß in der Überzeugung bestehen, daß der Wert dieses obersten Wertes³⁶ vorgegeben ist; damit ist sie nämlich tabu, jenseits der Möglichkeit, bezweifelt, in Frage gestellt, problematisiert zu werden, und darum – und das ist das Entscheidende – ist jede Form von Distanzierung illegitim.³⁷ In dem Augenblick jedoch, wo diese Setzung als Setzung erkannt oder gar in Frage gestellt wird (z. B. in der Leugnung eines transzendenten Schöpfer- und Erlösergottes), entsteht unweigerlich ein Bedürfnis zur Rechtfertigung. Es tritt zunächst in Form der Frage auf, was in uns eigentlich zu dieser Wahrheit will³⁸; ist diese Frage nach der Ursache dieses Willens aber erst einmal gestellt, so zieht sie die noch tieferdringende nach dem Werte dieses Willens zur Wahrheit nach sich. Das heißt aber doch: Es ist der gesamten großen Tradition der Metaphysik zum Trotz noch gar nicht ausgemacht, ob das, was bislang unter Wahrheit verstanden und zum moralischen Ideal erhoben wurde, tatsächlich höherwertig ist als das, was bisher als unwahr und eo ipso als böse galt, oder ob es sich dabei um ein Symptom für Unwertiges bzw. sogar um verführerisches, zerstörendes Gift handelt³⁹.

³³ Vgl. JGB: II, 565f. 605; N: III, 885.

³⁴ MA: I, 899; JGB: II, 567; GM: II, 798. 891. 897–899; N: III, 884–886; vgl. auch FW: II, 206–208.

³⁵ N: III, 885.

³⁶ In Anlehnung an die Formulierung GM: II, 768.

³⁷ Vgl. GM: II, 891.

³⁸ Vgl. JGB: II, 567.

³⁹ Vgl. etwa FW: II, 208; GM: II, 768.

Damit sind wir bei Nietzsches innerstem Frageansatz (für den er übrigens selbst mehrfach beansprucht, ihn überhaupt als erster gesehen und sich ihm zu stellen gewagt zu haben⁴⁰): „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Wert der Wahrheit ist versuchsweise einmal *in Frage zu stellen* . . .“⁴¹

Nietzsche will mit dieser Kritik nicht nur den Wahrheitsbegriff der klassischen und der christlichen Metaphysik in Frage stellen, sondern implizite damit auch die neuzeitlichen Wahrheitsbegriffe, die er als Fortentwicklungen des metaphysischen entlarven zu können glaubt. So erhebt er etwa gegen Descartes den Vorwurf, trotz seines methodisch radikalen Zweifels den Zweifel nicht weit genug getrieben zu haben und mit der ganzen Tradition vor ihm von der Gegensätzlichkeit der Werte als etwas Selbstverständlichem ausgegangen zu sein⁴²; so mußte er trotz aller Andersheit des Ausgangspunktes wieder zu einer Metaphysik gelangen, die das Leben und die Welt zu etwas bloß Scheinbarem abwertete. Er hielt ferner im „Cogitans sum“ an der Möglichkeit einer letzten, unmittelbaren und deshalb absolut sicheren Gewißheit fest, in der das Erkennen seinen Gegenstand gleichsam nackt zu fassen bekommt, womit eine Reihe von Implikationen mitgesetzt ist, die von Descartes gar nicht reflektiert werden: „zum Beispiel, das *ich* es bin, der denkt, daß überhaupt ein Etwas es sein muß, das denkt, daß Denken eine Tätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, daß es ein ‚Ich‘ gibt, endlich, daß es bereits feststeht, was mit Denken zu bezeichnen ist – daß ich *weiß*, was Denken ist“⁴³. Und endlich bedeutet Descartes' neues Wahrheitskriterium, die *clara et distincta perceptio*, nichts anderes als eine Neuformulierung des Allgemeingültigkeits-Anspruchs vom erkennenden Subjekt her, der gegenüber die Frage zu stellen ist: „Woher weiß man das, daß die wahre Beschaffenheit der Dinge *in diesem* Verhältnis [das meint: in dem der logischen Bestimmtheit und Durchsichtigkeit] zu unserm Intellekt steht?“⁴⁴

Sogar das Kantsche Verständnis von Wahrheit ist für Nietzsche letztlich nur eine fortentwickelte Variante der christlich-metaphysischen Tradition; diese ist allerdings insofern stark fortentwickelt, als sie aus dem Bereich der für autonom erklärten theoretischen Vernunft ausgeschieden ist, dafür aber im Schutzraum der zu einem eigenständigen Vermögen erhobenen praktischen

⁴⁰ JGB: II, 567; GM: II, 767f. 891. – Die Fragestellung ist allerdings bereits in Schopenhauers Kritik der imperativen Form der Ethik in nuce enthalten: A. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Sämtliche Werke, hg. W. v. Löhneysen, Darmstadt 21968, III, bes. 641f. 645–647. 655.

⁴¹ GM: II, 891.

⁴² JGB: II, 568, vgl. 600.

⁴³ JGB: II, 579f.; vgl. 615f., auch 598–600.

⁴⁴ N: III, 539.

Vernunft die um so unangefochtenere Matrix bildet⁴⁵. Das zeigt sich für Nietzsche vor allem in seiner grundlegenden Scheidung zwischen phänomenaler und noumenaler Welt bzw. zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“, die den metaphysischen Dualismus nur anders ausdrückt⁴⁶. Es zeigt sich aber auch daran, daß Kant, obwohl ihm das unbestreitbare Verdienst gebührt, die Vermitteltheit der Erkenntnis durch das Subjekt zum Gegenstand seines Forschens gemacht zu haben⁴⁷, dabei andererseits doch einen fragwürdigen Weg einschlug, insofern er das „Werkzeug“ Vernunft „seine eigne Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren“⁴⁸ ließ.⁴⁹ Die Frage, was Erkenntnis sei, kann von ihm letztlich nur deshalb gestellt werden, weil die weiterreichende, ob es Erkenntnis gibt, bereits als zu bejahend unterstellt wird⁵⁰. Der Universalitätsanspruch behauptet sich Nietzsche zufolge vor allem in der geforderten Kategorizität der sittlichen Imperative. Hier werden „vom einzelnen Handlungen [verlangt], welche man von allen Menschen wünscht“⁵¹ – in der naiven Annahme, daß der einzelne mit der Menschheit eine Einheit bilde, so daß an die Stelle des einzelnen jedermann treten könne⁵², und daß jeder ohne weiteres wisse, „bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfare“⁵³, ja daß es überhaupt gleiche Handlungen geben kann bzw. gibt⁵⁴.

III. Methode und Wahrheit

Daß Nietzsches Angriff auf den Wahrheitsbegriff der gesamten abendländischen Tradition nicht von zielloser Willkür oder aber vom gänzlichen Verzicht auf Erkenntnis getragen ist, sondern ebenfalls von einem Willen zur Erkenntnis, zur Wahrheit (wenn auch in einem neuen Verständnis), beweist der Tatbestand, daß er diesen Willen Rechenschaft vor sich selbst

⁴⁵ Vgl. FW: II, 196; AC: II, 1171; N: III, 512. 824.

⁴⁶ Vgl. GD: II, 961; AC: II, 1171; N: III, 540. 863.

⁴⁷ Vgl. N: III, 884–886.

⁴⁸ M: I, 1013; vgl. N: III, 486.

⁴⁹ Damit hängt die ambivalente Beurteilung Kants durch Nietzsche zusammen. Einerseits wird er gelobt, weil er der „theologischen Begriffs-Dogmatik“ (GM: II, 894; auch M: I, 1145) ein Ende bereitet habe, andererseits wird er als „hinterlistiger Christ zu guter letzt“ (GD: II, 961; MA: I, 753f. sieht in ihm einen Vertreter „eines feineren Obskurantismus“, GM: II, 894 und AC: II, 1171 bezeichnen seine Transzendentalphilosophie als „Schleichweg“ [zu den alten, zuvor diskreditierten Idealen]) apostrophiert, weil er die erkenntnistheoretische Skepsis soweit getrieben habe, daß zur Sicherung der Tatsächlichkeit von Erkenntnis und spontanem Handeln der Rückgriff auf „data a priori“ unausweichlich wird (vgl. MA: I, 753f.; M: I, 1013f.; GM: II, 860. 893f.; N: III, 484. 486. 826. 884–886).

⁵⁰ N: III, 884.

⁵¹ MA: I, 466.

⁵² Vgl. FW: II, 147. 196; AC: II, 1171f.; JGB: II, 745.

⁵³ MA: I, 466.

⁵⁴ Vgl. FW: II, 196.

ablegen läßt. Die Metaphysik konnte (und mußte) von dieser Rechenschaftsablegung absehen, da Wahrheit von ihr ja apriori als Sein, d. h. als etwas Gegebenes und mithin Erkennbares vorgestellt wird. Nietzsche hingegen will darauf verzichten, von Vorgegebenheiten auszugehen, und sei es auch nur in der Weise der Unterstellung der „Wahrheit als Erschlossenheit“⁵⁵. Dementsprechend kann nun aber auch Erkennen nicht mehr als Orientierung an der vorgängigen Wahrheit (etwa nach dem Modell des Abbildens) entworfen werden, sondern als eine Weise des Handelns (z. B. nach dem Modell des Schaffens, Aneignens, Überwältigens⁵⁶).⁵⁷ Damit so konzipiertes Erkennen sich im Vollzug nicht zerstreuen, ablenken, verführen oder besänftigen läßt, braucht er eine Methode.

Ist dann aber nicht die Methode eine neuerliche Vorgegebenheit? Diesem Vorwurf entgeht Nietzsches Philosophie insofern, als die Legitimation der Methode bereits ein integraler Bestandteil seines Gedankens ist und nicht dessen eigenständig entwickeltes Prolegomenon. Methode und die von ihr geleitete Theorie sind bei Nietzsche nicht zwei jeweils in sich selbst stehende Dinge, sondern so eng miteinander verknüpft, daß eine Trennung unmöglich ist.

Wenn Erkennen nur mit Hilfe einer Methode möglich ist, diese Methode aber ihre Legitimation erst innerhalb des Erkenntnisvorgangs findet – handelt es sich dann nicht um einen offenkundigen Zirkel? Nietzsche ist sich dieser Schwierigkeit deutlich bewußt, wie sich an mehreren geradezu aporetisch und mit einem spürbaren selbstironischen Unterton formulierten Stellen zeigt. So spricht er in *Menschliches, Allzumenschliches* bzgl. der Bemühung um Wahrheit von einem „hypothetischen Pflichtgefühl“⁵⁸ und konstatiert, daß beim Akt des Erkennens „zur *Heizung* [der Maschine des Denkens] dasselbe Element nötig zu sein [scheint], das vermittelt der Maschine untersucht werden soll“⁵⁹; der berühmte Aphorismus „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* läuft auf den Satz hinaus, „daß es noch immer ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausendealter Glaube entzündet hat“⁶⁰. Die zitierten Stellen legen es nahe,

⁵⁵ W. Kluxen, Wahrheit und Praxis der Wissenschaft, in: PhJ 80 (1973), 1–14; hier 4.

⁵⁶ Vgl. N: III, 490. 777.

⁵⁷ Man beachte den Gegensatz etwa zum Satz des Thomas: „intelligere est pati quoddam“ (S. th. I, 79, 2).

⁵⁸ MA: I, 900.

⁵⁹ MA: I, 899f.

⁶⁰ FW: II, 208, vgl. 206. 208; ferner GM: II, 897–899. – Zur Zirkelstruktur von Nietzsches Denken vgl. auch W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), 1–60, bes. 49–59.

daß man sich die Lösung des skizzierten Problems im Sinne Nietzsches in der Art vorzustellen hat, daß er Methode und Erkenntnis tatsächlich in einem Zirkelverhältnis stehen sieht, allerdings jedoch nicht in einem vergeblichen, so daß der Vergleich mit einer Spirale angemessener erscheint⁶¹. Das bedeutet aber, daß es Nietzsche eben nicht darum geht, einen allerersten Anfang (sowohl im ontologischen wie im zeitlichen Sinne) des Denkens herauszufinden, vielmehr wird er mit seiner gedanklichen Arbeit bei einem – im Grunde beliebigen, so daß es auch mehrere sein könnten! – Konkretum einsetzen. Er kann sich hierbei (zunächst) sogar der traditionellen Verfahrensweise⁶² bedienen, allerdings mit dem einen Unterschied, daß ihr Status von dem einer fraglosen „Überzeugung“ zu dem eines „vorläufigen Versuchs-Standpunktes“, einer „regulativen Fiktion“⁶³ reduziert wird.

Allein schon von Nietzsches Biographie her liegt es nahe, einen solchen konkreten Einsatzpunkt der „Spirale“ im historischen Bewußtsein zu vermuten, war Nietzsche als klassischer Philologe des späten 19. Jahrhunderts doch mit dem Faktum der Geschichte, der Geschichtlichkeit sowie mit den hermeneutischen Methoden bestens vertraut⁶⁴. Doch findet sich in seinem Werk darüberhinaus eine Reihe von Beobachtungen soziokultureller Sachverhalte, die, gerade weil und insofern sie nicht in Abrede gestellt werden können, sich der Erfahrung aufdrängen und Noch-nicht-Dagewesenes antizipieren, offenkundig die Funktion von „Anstoß-Phänomenen“ (nämlich für den methodisch-erkenntnismäßigen Zirkel) ausüben. Ihnen kommt sachlich größeres Gewicht zu als dem erwähnten biographischen Moment, weil Nietzsches Gedanke dann von seinem individuellen Lebenslauf getrennt werden kann und dadurch Nietzsche zum Exponenten einer Epoche wird, womit die Signifikanz seiner Aussage erheblich gesteigert wird.

Unter den „Anstoß-Phänomenen“⁶⁵ hebt Nietzsche vor allem zwei mit Nachdruck hervor: die durch die historische Forschung zum Vorschein

⁶¹ Das Zirkelverhältnis zwischen Methode und Erkenntnis hat eine eng damit zusammenhängende Parallele im Verhältnis von Theorie und Praxis bei Nietzsche. S. dazu meine Diss.: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theologische Ethik, Diss. Theol., Freiburg 1977, 536–554.

⁶² Dieser sachlich nicht ganz zutreffende Ausdruck soll die Parallele zu dem umschreiben, was in seinem Bemühen um Wahrheit der Methode entspricht.

⁶³ Beides: FW: II, 206 (vgl. auch JGB: II, 569).

⁶⁴ Von Nietzsche selbst reflex als Faktor genannt (allerdings in einem kritisch gewendeten Zusammenhang): z. B. HL: I, 210.

⁶⁵ „Phänomen“ ist hier nur im naiven, philosophisch nicht qualifizierten Sinne einer unmittelbaren Wahrnehmung, einer sinnlichen Erfahrung gebraucht. Für Nietzsche enthält das Wort „Erscheinung“ bzw. „Phänomen“ „viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide“ (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn: III, 317). Die Phänomene sind nämlich schon immer „zurechtgemacht“ (N: III, 534. 673f.; vgl. FW: II, 221f.); „wir stoßen

gebrachte ungeheure Vielfalt von Kulturen und Moralen⁶⁶ (samt dem ständigen Wandel innerhalb ein und derselben Kultur⁶⁷) und die nie zuvor in ähnlichem Umfang dagewesene örtliche, zeitliche und soziale Mobilität, die den Effekt hat, daß die verschiedensten Stufen und Arten von Moralität, Sitten, Kulturen synchronisiert werden⁶⁸, wodurch die Macht der Sitte selbst in großem Maße abgenommen hat⁶⁹. Daneben und in enger Verbindung damit kommt die Industrialisierung als Faktor in den Blick⁷⁰; u. a. zerstört sie die Reste der gewachsenen aristokratischen Strukturen durch Egalisierung und eine neu emporkommende Geld-Elite⁷¹. Die ganze Tragweite der von ihr ausgelösten Veränderungen wird Nietzsche zufolge allerdings erst in späterer Zeit klarwerden: „Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Konklusionen noch niemand zu ziehen gewagt hat.“⁷² Von großem Gewicht ist auch das Faktum des wissenschaftlichen Atheismus, der beginnt, eine Massenerscheinung zu werden.⁷³ Endlich verweist Nietzsche auf die heilsame Wirkung des historischen Wissens, insofern als es die Menschen gegenüber Wahrheitsansprüchen, die zu jedem Mittel greifen, um sich durchzusetzen, mißtrauisch gemacht hat; Wahrheitssuchen nimmt in der allgemeinen Bewertung einen höheren Rang ein als vorgeblicher Besitz der Wahrheit.⁷⁴

Von den aufgezählten Phänomenen geht ein nicht unterdrückbarer Anstoß vor allem deshalb aus, weil sie sich nicht mehr in die bisherige, metaphysische Weltauffassung integrieren lassen; es gibt etwas Überstehendes an ihnen. Damit aber ist der Universalitätsanspruch – zumindest unter der Perspektive der Erfahrung – falsifiziert. Was nun jedoch noch entschiedener nach Neuem verlangt, ist das Bewußtwerden, daß die tatsächliche Praxis der meisten Menschen faktisch kaum noch etwas mit der festgehaltenen traditionellen Weltauslegung zu tun hat, es sei denn in der Weise eines Restes oder aber eines bloßen Konventionalismus. Die zeitgenössische Verwechslung von „historischer Bildung“ mit „Bildung“ ist eines der Beispiele, an denen

nie auf ‚Tatsachen‘“ (N: III; 673, vgl. 903). Auch die Kantsche Vorstellung, im Phänomen komme zwar nicht das Ding selbst zum Vorschein, aber ihm müsse doch ein solches korrespondieren, fällt unter dieses Verdikt (vgl. MA: I, 457f.; N: III, 540. 863).

⁶⁶ MA: I, 593f.; JGB: II, 643f. 687. MA: I, 478 spricht vom härtenden „Hammerschlag der historischen Erkenntnis“ (vgl. auch MA: I, 950).

⁶⁷ M: I, 1075. 1102f.

⁶⁸ Nietzsche nennt die gegenwärtige Epoche deshalb mehrfach „das Zeitalter der Vergleichung“ (MA: I, 464f.; N: III, 639).

⁶⁹ MA: I, 464f. 685; JGB: II, 681f. 707f.; N: III, 554.

⁷⁰ MA: I, 465; GM: II, 854 sowie die in Anm. 71 und 72 genannten Stellen.

⁷¹ Vgl. MA: I, 667; JGB: II, 702; N: III, 554.

⁷² MA: I, 983; vgl. N: III, 430.

⁷³ Vgl. M: I, 1074; FW: II, 126–128. 227. 229f.; GM: II, 897f.

⁷⁴ MA: I, 727.

Nietzsche diesen Verfalls-Prozeß illustriert⁷⁵. Ein anderes ist das Mißverhältnis zwischen der wissenschaftlichen Erforschung von Natur und Geschichte mit dem Ziel, sie nach menschlichen Vorstellungen und Wünschen zu manipulieren, und dem residualen Glauben, Natur und Geschichte stünden in der Obhut eines gütigen Gottes und bezeugten eine sittliche Weltordnung⁷⁶. Was Nietzsche als zeitalterspezifische Unredlichkeit kritisiert⁷⁷, meint im Grunde genau diese Diskrepanz; sie macht auch einen Teil des Bedeutungsgehaltes von „Nihilismus“ aus, jedenfalls soweit dieser Begriff diagnostisch gebraucht ist⁷⁸. Diese Feststellung der Spaltung zwischen Praxis und Bewußtsein muß nun aber auf den traditionellen, logisch-ontologischen Wahrheitsbegriff selbst zurückfallen, weil dieser doch gerade den Anspruch impliziert, durch Erkenntnis des Wahren das menschliche Handeln leiten zu können (Konvertibilität von verum und bonum).

Angesichts der von ihm nicht adäquat erklärbaren Phänomene und dem faktischen Verlust seiner Praxisrelevanz muß das metaphysische Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis jede Glaubwürdigkeit verlieren. Weder argumentativ noch in der tatsächlichen Praxis lassen sich jene nur scheinbar selbstverständlichen Voraus-Setzungen einlösen, die im zweiten Abschnitt genannt wurden. Was dort zunächst als kritische Frage gemeint war, hat sich jetzt zu Einwänden verwandelt. Der traditionelle Ansatz des Denkens i. S. der abendländischen Metaphysik beruht – das ist ein erstes kritisches Resultat – auf handgreiflichen Vor-Entscheidungen, Überzeugungen, ist ein Produkt von Willensakten; die auf ihm gründenden, vorgeblich objektiven Wert-Begriffe „wahr“, „gut“ usw. sind in Wirklichkeit nur Bewertungs-Begriffe. Es kommt infolgedessen der Verdacht auf, daß in den (in II.) inkriminierten Zügen von „Wahrheit“ über die logische Unschlüssigkeit hinaus noch ein Sinn, eine „Nützlichkeit“ für einen bestimmten Praxiszusammenhang verborgen liegen könnte. Weil aber die Bestreitung der voluntativen Struktur gerade ein zentrales Moment dieses Ansatzes ausmacht, nennt ihn Nietzsche häufig „Vorurteil“, „Betrug“, „Lüge“, „Falschmünzerei“ u. ä. m.

Die Aufgabe, die aus dieser Fragestellung erwächst, ist zunächst eine ungeheuer umfangreiche und schwindelerregend kritische: „eine *Kritik* der

⁷⁵ Z. B. HL: I, 232: „Unsere moderne Bildung [. . .] ist gar keine wirkliche Bildung, sondern nur eine Art Wissen um die Bildung, es bleibt in ihr bei dem Bildungs-Gedanken, bei dem Bildungs-Gefühl, es wird kein Bildungs-Entschluß daraus. Das dagegen, was wirklich Motiv ist und was als Tat sichtbar nach außen tritt, bedeutet dann oft nicht viel mehr als eine gleichgültige Konvention, eine klägliche Nachahmung oder selbst eine rohe Fratze. [. . .] Denke man sich z. B. einen Griechen an einer solchen Bildung vorübergehend, er würde wahrnehmen, daß für die neueren Menschen ‚gebildet‘ und ‚historisch gebildet‘ so zusammengehören scheinen, als ob sie eins und nur durch die Zahl der Worte verschieden wären.“

⁷⁶ Vgl. z. B. M: I, 1074. 1232; FW: II, 227; JGB: II, 615; GM: II, 897f.; N: III, 557. 881.

⁷⁷ Z. B. M: I, 1232; FW: II, 113f.; Za: II, 299.

⁷⁸ Z. B. N: III, 557.

moralischen Werte [. . .] – und dazu tut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände not, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Mißverständnis; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntnis weder bis jetzt da war noch auch nur begehrt worden ist“⁷⁹. Die Erfüllung dieser negativ-analytischen Aufgabe steht unzweifelhaft im Vordergrund von Nietzsches Werk, was allerdings nicht dazu verleiten sollte, den von Nietzsche in der Rückschau ausdrücklich beanspruchten „jasagenden Teil“ seiner Philosophie⁸⁰ zu unterschlagen. Mit der Durchführung der kritischen Aufgabe allein ist nämlich noch nicht allzuviel gewonnen: Denn es wäre durchaus mit ihr zu vereinen, den Prozeß der Nihilisierung ohnmächtig sich selbst zu überlassen oder aber an der alten Wahrheitsvorstellung (allerdings verkürzt um den beanspruchten Praxisbezug) festzuhalten, und das Handeln ganz von Erkennen, Vernunft, Theorie und Wissenschaft loszukoppeln und stattdessen dem Zufall bzw. momentanen Wollungen zu überlassen. Beides ist aber nicht im Sinne Nietzsches, wie sich – ganz abgesehen von dessen Inhalt – allein schon an der Tatsache seines Werkes an sich und an seinem prophetischen Sendungsbewußtsein (sofern man es nicht schon von vornherein als etwas Pathologisches einstuft) zeigt. Mithin stellt sich als komplementäre positive Aufgabe, die produktiven Kräfte zu sammeln und sie zu einem Neuentwurf zu konzertieren. Das bedeutet mit anderen Worten: Suche nach einem neuen Begriff von Wahrheit als oberstem Wert einmal für das Verstehen und die Definition von Wirklichkeit und zum anderen für die Orientierung in ihr; er müßte erstens praxisrelevant sein, zweitens unbedingt redlich, d. h. das einzelne wie auch das gemeinschaftliche Handeln leiten können, ohne sich hinter Idealen verstecken zu müssen, drittens die jeweilige Lebenspraxis der Vielen und zu jeder Zeit so ausrichten, daß die Gesamtentwicklung der Menschheit positiv verläuft.

Dementsprechend können Wahrheit und Wirklichkeit in Nietzsches neuem Wahrheitsverständnis nicht mehr nach dem Modell des Abbildens oder der Korrespondenz gedacht werden wie im ontologischen Wahrheitsverständnis der Tradition (adaequatio). Denn Wirklichkeit umfaßt für Nietzsche Natur und geschichtlich-menschliche Praxis, sie ist eine einzige und existiert nicht mehr als wahre/eigentliche und als scheinbare. Deshalb lassen sich auch Erkennen und Leben bzw. Handeln nicht mehr wie bisher trennen. Da jedes apriorische Wertabsolutum, auch wenn es sich als noch so intelligibel ausgibt, dem (aus II. folgenden) Verdikt verfällt, kann das Prädikat „wahr“ (ebenso

⁷⁹ GM: II, 768.

⁸⁰ EH: II, 1141 (Nietzsche sieht diesen „jasagenden Teil“ seiner Philosophie im „Zarathustra“ gegeben).

wie „gut“) sinnvoll nur als „wahr hinsichtlich . . .“ verwendet werden, was soviel heißt, als daß wir uns anstelle einer Definition von Wahrheit mit einem Kriterium für Wahrheit begnügen müssen. – Da Leben und Macht für Nietzsche synonym sind, gelangt er zu folgendem Kernsatz: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“⁸¹ Wie das gemeint ist, präzisiert er an anderer Stelle: „im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf *den* Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet)“⁸². Wahrheit ist damit aus einem vorgängigen und unverlierbaren Zusammenhang mit der Praxis begriffen: sie ist – scholastisch gesprochen: *secundum effectum consequentem* – nicht: „*qua ostenditur id quod est*“⁸³, sondern Ergebnis eines Gesetzgebens und Wollens, eines Prozesses des Schaffens und Verfügens⁸⁴. „Wahrheit‘ ist somit nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß abgibt*, 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‘.“⁸⁵ In diametralem Gegensatz zur ganzen abendländischen Tradition gilt das Leben als primär gegenüber der Vernunft und sie bestimmend. Der Wegfall eines absoluten Maßstabes, den es erkennend und handelnd nachzuvollziehen gilt, und der darin miteingeschlossene radikale Verzicht darauf, die Verbindlichkeit von Wahrheit absolut begründen zu wollen, überläßt die Wahrheit aber auch wiederum nicht der unverbindlichen Willkür; denn bei allem Geschaffenwerden durch den Menschen bleibt im Kriterium der Steigerung von Leben und Macht „die Wahrheit des Wahren [doch] [. . .] durch etwas gesichert, was mächtiger ist als der Mensch“⁸⁶. Entsprechend trägt auch die neue „Moral“, die Moral des „Übermenschen“, disziplinierenden Charakter: „[. . .] es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein ‚du sollst‘, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns [. . .]“⁸⁷.

⁸¹ N: III, 919. – Eine ganz anders verfahrenende Interpretation dieses Satzes gibt K. Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: PhJ 70 (1962/63), 295–310.

⁸² GM: II, 768. Vgl. ferner AC: II, 1165f.; N: III, 539. 541. 543. 751.

⁸³ Thomas v. A. in der von Augustinus übernommenen Form: S. th. I, 16, 1 und De Verit. 1, 1.

⁸⁴ Vgl. JGB: II, 676f.

⁸⁵ N: III, 541. – Zu der damit behaupteten Perspektivität jeder Interpretation vgl. auch W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, a. a. O. 41–60.

⁸⁶ K. Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit . . ., a. a. O. 307.

⁸⁷ M: I, 1015; vgl. JGB: II, 645–647; GD: II, 967f. – Hiermit ist ein wichtiger Punkt genannt, an dem Nietzsche offenkundig in Widerspruch zu sich selbst gerät; vgl. z. B. MA: I,

Der ontologische Wahrheitsbegriff hatte auch bereits einen logischen präjudiziert, wonach eine theoretische Aussage dann wahr ist, wenn sie mit dem vorgegebenen Sachverhalt übereinstimmt, sich diesem unterordnend angleicht (*adaequatio rei et intellectus*⁸⁸). Deshalb muß jetzt, nachdem diese ganze Konzeption zerbrochen ist, auch ein dem neuen Wahrheitsbegriff entsprechendes Verständnis von Theorie entwickelt werden. Präziser gesagt: die Zerstörung des Anspruchs, daß logische Wahrheit etwas rein Theoretisches, von aller Praxis – das ist für Nietzsche gleichbedeutend mit Leben, Macht, Selbststeigerungsinteresse – Unbeeinflusstes ist, ja im Gegenteil diese selbständig normiere, hat zur Folge, daß nun eingestanden werden muß, daß die Erkenntnis sich nicht ohne Berücksichtigung von Interessenzusammenhängen vollziehen kann. Das gilt sowohl im Blick auf das frühere, vorgeblich interesselose Erkennen wie auch prospektiv. Gerade in bezug auf Gegenwart und Zukunft aber führt diese unhintergehbare Interessenbezogenheit nur dann nicht in das geschilderte Dilemma von Nihilisierung und resignativem Individualisieren, wenn sie kontrolliert, d. h. bewußt gemacht und einem Gesamtziel untergeordnet wird. Das Gesamtziel ist aber die Macht; es wird in dem Maße mehr erreicht, als das Bewußtwerden zunimmt.⁸⁹ Derartiges progressives Bewußtwerden vollzieht sich aber dann und nach Nietzsche nur dann, wenn genau dort weitergefragt wird, wo im metaphysischen Wahrheitsbegriff die Reflexion endete (bzw. im Sinne Nietzsches: abgebrochen wurde), indem die Kompetenz des endlichen Verstandes bestritten wurde. Dieser Punkt ist Nietzsche zufolge die Frage nach dem Ur-sprung, nach der Be-gründ-ung. Den zwei möglichen Richtungen, in denen diese Frage in der Tradition abgebrochen bzw. überhaupt verhindert wurde, entsprechen die historische und die psychologische Methode, wobei Nietzsche seine Psychologie in Abgrenzung von dem, was seine Zeitgenossen darunter verstanden, streng naturwissenschaftlich konzipiert haben will⁹⁰. „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; [. . .] Sie wollen nicht lernen, daß der Mensch geworden ist, daß auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; [. . .] Alles aber ist geworden; es gibt *keine ewigen Tatsachen*: so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt. – Demnach ist das *historische Philosophieren* von jetzt ab nötig [. . .].“⁹¹ Daneben steht die Forderung nach einer „*Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen,

472: „[. . .] ein Sollen gibt es nicht mehr; die Moral, insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsart ebenso vernichtet wie die Religion.“

⁸⁸ Z. B. Thomas v. A., S. th. I, 16, 1; De Verit. 1, 1 u. ö.

⁸⁹ Vgl. M: I, 1021; N: III, 751.

⁹⁰ MA: I, 477f.; JGB: II, 586f.; GD: II, 958; N: III, 728. 790f.

⁹¹ MA: I, 448, vgl. 447f. 458f. 545. 747f. 899; M: I, 1044; FW: II, 41. 209; GM: II, 768f.

welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben“⁹²; sie gipfelt in dem programmatischen Satz: „[. . .] Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“⁹³. Beide Methoden werden von Nietzsche nicht streng voneinander getrennt und in enger Verflechtung angewandt. Ihre kritische Gemeinsamkeit besteht darin, sich im Gang zu den Ursprüngen durch nichts aufhalten oder zum Stehen bringen zu lassen, weder durch moralische Verbote noch durch einen „eingepflanzten Widerwille[n] vor der Zerlegung menschlicher Handlungen, eine[r] Art Schamhaftigkeit in Hinsicht auf die Nacktheit der Seele“⁹⁴. Es geht beiden zunächst darum, das Vordergründige auf seine Hintergründe zu durchleuchten, das scheinbar Einfache in seine Vielschichtigkeit zu zerlegen, das bisher Geschriebene auf das darin Verschwiegene zu durchsuchen, das als vorgegeben Beanspruchte als „Zurechtmachung“ zu erweisen, die ewigen Wahrheiten auf ihre Gewordenheit und Bedingtheit zurückzuführen, die „Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit“⁹⁵ zu entziffern. „Wo *ihr* ideale Dinge seht, sehe *ich* – Menschliches, ach nur Allzumenschliches!“⁹⁶ Erst wenn diese Arbeit des „Hinterfragens“, „Aufdeckens“, „Sezierens“, „Entlarvens“, „Desillusionierens“ und „Zergliederns“ geleistet ist⁹⁷, können die beiden Methoden zur Lösung der zweiten Aufgabe, die die eigentliche, gleichzeitig aber auch die schwierigste ist, übergehen: dem Handeln lebenssteigernde Ziele zu geben.⁹⁸

IV. Die Ablehnung des Historismus und der „reinen“ Naturwissenschaft

Daß die Konstituierung der historisch-psychologischen Methode keineswegs nur als eine nachträgliche Rechtfertigung bereits standardisierter Methoden verstanden werden darf, zeigt Nietzsches differenzierte Kritik an der zu seiner Zeit herrschenden historischen und naturwissenschaftlichen Forschung.

Die ausführlichste Kritik der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft findet sich in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* „Vom Nutzen und

⁹² MA: I, 447.

⁹³ JGB: II, 587.

⁹⁴ MA: I, 476.

⁹⁵ GM: II, 769.

⁹⁶ EH: II, 1118.

⁹⁷ FW: II, 41f. entwirft unter dem Titel „Etwas für Arbeitsame“ ein regelrechtes Forschungsprogramm.

⁹⁸ Vgl. FW: II, 42.

Nachteil der Historie für das Leben“. Da diese Schrift (1874) zu der frühen Periode im philosophischen Schaffen Nietzsches gehört, auf die nach der gut begründeten Meinung fast aller Nietzsche-Interpreten mit *Menschliches, Allzumenschliches* etwas Neues folgt, ist zuvor nachzuprüfen, ob ihre Argumentation auch noch für den „eigentlichen Nietzsche“⁹⁹ gilt. Stimmt man nämlich in diesem Punkt einem so kompetenten Nietzsche-Forscher wie K. Schlechta zu, dessen Stellungnahme zur Frage der Periodisierung ebenso wie die zur Frage eines Nietzscheschen Werks „Der Wille zur Macht“ sich in der Forschung ja weitgehend durchgesetzt haben, so wäre gerade die Beurteilung des „historischen Sinnes“ in der zweiten der *Unzeitgemäßen* und in den späteren Schriften ein Paradebeispiel für die „stillschweigende Umwertung“ entscheidender Gedanken¹⁰⁰. Den entgegengesetzten Standpunkt scheint J. Habermas vorauszusetzen, der sowohl in „Erkenntnis und Interesse“ wie in der von ihm herausgegebenen Sammlung erkenntnistheoretischer Schriften Nietzsches nur von einem Nietzsche redet und die Periodisierungsfrage erst gar nicht aufwirft¹⁰¹. Nun ist aber – wie erwähnt – die Wende, die *Menschliches, Allzumenschliches* in Nietzsches Werk darstellt, mit am gesichertsten und kaum von einem Forscher in Frage gestellt¹⁰². Wenn man dennoch die Historismus-Kritik des frühen für den späteren Nietzsche beansprucht, obliegt einem die Beweislast.

Gegen Schlechtas Behauptung, bezüglich der Bewertung der Historie läge eine „Inversion“¹⁰³ vor, lassen sich in der Tat starke Gründe ins Feld führen: 1. Nietzsche hat sich an den beiden Stellen in seinen späteren Büchern, wo er ausdrücklich auf die zweite „Unzeitgemäße“ zu sprechen kommt, zumindest mit ihrer Diagnose des Historismus eindeutig identifiziert und sie als einen, wenn auch ersten und unfertigen Entwurf seiner Theorie hingestellt: „was ich gegen die ‚historische Krankheit‘ gesagt habe“, heißt es rückblickend in der Vorrede zum zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* von 1886, „das sagte ich als einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte und ganz und gar nicht willens war, fürderhin auf ‚Historie‘ zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte.“¹⁰⁴ In *Ecce homo* (1889) heißt es deutlicher: „Die zweite Unzeitgemäße (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-An-

⁹⁹ Schlechta, Der Fall Nietzsche, a. a. O. 52 (im Original teilweise hervorgehoben).

¹⁰⁰ Der Fall Nietzsche, a. a. O. 15. Noch deutlicher ist Schlechta, ebd. 52 („Nur die Vorzeichen haben sich geändert, [. . .]. Vor der entscheidenden Wendung wurde der ‚Historismus‘ bekämpft, [. . .]; nunmehr wird er aus dem gleichen Grunde energisch bejaht; [. . .]). 54 („Wendung um hundertachtzig Grad im Verhältnis zur ‚Historie““). 58 f.

¹⁰¹ Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968 (= Theorie 2), 353–364; Nachwort, in: F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt 1968 (= Theorie 1), 237–261.

¹⁰² Für die Gründe s. Schlechta, Der Fall Nietzsche, a. a. O. 13–17.

¹⁰³ Der Fall Nietzsche, a. a. O. 52.

¹⁰⁴ MA: I, 737.

nagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs ans Licht – : [. . .] In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn‘, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum erstenmal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.“¹⁰⁵ 2. Sowohl in *Menschliches, Allzumenschliches* wie in *Zur Genealogie der Moral* betont Nietzsche, daß die Gedanken späterer Schriften in der Grundkonzeption meist schon sehr viel früher da waren und daß sie aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgewachsen sind¹⁰⁶; es muß also – jedenfalls Nietzsches Selbstverständnis zufolge – in der Mitte des Werks und für die zentralen Gedanken zeitliche wie sachliche Kontinuitäten geben (was Entwicklungen natürlich keineswegs ausschließt). Speziell in bezug auf die vier *Unzeitgemäßen* sagt Nietzsche: „Was ich heute bin, wo ich heute bin – [. . .] –, o wie fern davon war ich damals noch! – Aber ich *sah* das Land – ich betrog mich nicht einen Augenblick über Weg, Meer, Gefahr – und Erfolg!“¹⁰⁷ 3. Bezüglich der Beurteilung des Historismus finden sich im späteren Werk nicht nur keine wesentlichen Veränderungen, sondern im Gegenteil ausdrückliche (wenn auch nicht so ausdifferenzierte) Selbigkeiten im kritischen Befund¹⁰⁸. Für Nietzsches Werk nach 1875/76 eine „energische Bejahung des Historismus“ zu behaupten (im Gegensatz zu dessen früherer Verneinung!)¹⁰⁹, ist mit dem Wortlaut zahlreicher Stellen unvereinbar¹¹⁰. 4. Endlich nimmt *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* selbst bereits einen differenzierten Standpunkt ein: nicht pauschal die Historie wird

¹⁰⁵ EH: II, 1113.

¹⁰⁶ MA: I, 737f.; GM: II, 764.

¹⁰⁷ EH: II, 1116.

¹⁰⁸ Bes. M: I, 1191; FW: II, 197f.; JGB: II, 686–688; GM: II, 894–897; GD: II, 946.

¹⁰⁹ So Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, a. a. O. 52. 58f.

¹¹⁰ So spricht beispielsweise M: I, 1122 von der nicht geringen „Gefahr der historischen Studien, sobald eine ganze Zeit ihnen obliegt, [. . .]: es wird zu viel Kraft an alle möglichen Toten-Erweckungen weggeworfen“. FW: II, 197 nennt den „historischen Sinn“ die „eigentümliche Tugend und *Krankheit*“ (Hervorhebung nicht im Original) des gegenwärtigen Menschen; die positiven Wirkungen werden grammatikalisch im Potentialis geschildert. JGB: II, 686 entlarvt den „historischen Geist“ in geradezu boshafter Parodie gar als eine Maskierung der völligen Unoriginalität. EH: II, 1141 endlich sieht den „historischen Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-Liegen vor *petits faits*“ als einen „Widerspruch“ zu dem „Jasagenden Typus“, der anfanghaft schon in JGB, dann aber besonders in der Gestalt des Zarathustra entworfen wurde. Weitere Stellen nach 1875/76 mit kritischen Bemerkungen zum Historismus: M: I, 1144. 1191; JGB: II, 686–688; GD: II, 946. 957; EH: II, 1113; N: III, 882.

Ein uneingeschränktes Lob der historischen Erkenntnis liegt m. W. nur in M: I, 1044 vor. Diese Stelle kann jedoch für die These Schlechtas kaum herangezogen werden, da sie sowohl noch innerhalb desselben Werkes (M: I, 1144. 1191) wie auch in späteren Schriften (vgl. bes. die unmißverständlichen Stellen in JGB: II, 686. 686–688) durch andere Aussagen ergänzt wird. Es legt sich daher nahe, ihr „chemals“/„jetzt“ als das zeitliche Hintereinander von metaphysischer „Archäologie“ und revidierter historischer Methode zu verstehen; der Historismus bildet hierbei die nicht ausdrücklich artikulierte Zwischenstufe.

abgelehnt, sondern nur deren „Hypertrophie“¹¹¹ kritisiert; von ihrer möglichen positiven Funktion ist bereits ausdrücklich die Rede¹¹². –

Was nun Nietzsche der Hypertrophierung der Historie vorwirft, ist ihre Funktion: Durch die immense, wahl- und zusammenhanglose Ansammlung von Wissen vermag nichts einzelnes herauszuragen, was bedeutet, daß alles nivelliert und uniformiert wird. „Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heißt.“¹¹³ Das Bedürfnis, sich gegen diese unendliche Menge an Zusammenhanglosem, Gleichgewichtigem und gegen den lebensbedrohenden Druck des Nicht-mehr-Assimilierbaren zu schützen, läßt in ihm die „merkwürdige“¹¹⁴ Kontrastierung bzw. sogar Separierung zwischen Innerem und Äußerem entstehen; sie erlaubt ihm nämlich, sich in seinen Lebensvollzügen ganz auf seine „Innerlichkeit“ zurückzuziehen, ohne Entsprechungen im Äußeren (das doch das Feld der Handlungen ist!) herzustellen, und das Äußere mehr oder weniger gänzlich seiner Eigengesetzlichkeit zu überlassen¹¹⁵. Das bedeutet aber, daß das Wissen selber jeden handlungsorientierenden Impuls einbüßt¹¹⁶, wie umgekehrt auch „die sichtbare Tat nicht die Gesamttat und Selbstoffenbarung dieses Inneren ist“¹¹⁷. Im Blick auf die betroffenen Subjekte läßt sich derselbe Vorgang so beschreiben, daß solche mit historischem Faktenwissen überfrachteten „Universal-Menschen“¹¹⁸ wohl ein Bildungsgefühl haben, aber keine Entscheidungskraft; deshalb sind sie auch subjektiv zum Handeln unfähig oder lassen sich hierbei ausschließlich von Konventionen oder Imitationen leiten.¹¹⁹ „In [Druckfehler statt: „Im“] Innern ruht dann wohl die Empfindung, jener Schlange gleich, die ganze Kaninchen verschluckt hat und sich dann still gefaßt in die Sonne legt und alle Bewegungen, außer den notwendigsten, vermeidet.“¹²⁰ Es können infolgedessen keine starken Persönlichkeiten mehr

¹¹¹ Bes. HL: I, 209f. 218 („der überhistorische Mensch“). 230; vgl. 252: „Der historische Sinn, wenn er *ungebändig* waltet [. . .]“; bereits im Vorwort (209) heißt es: „[. . .] Gewiß, wir brauchen Historie, [. . .]: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet: ein Phänomen, welches an merkwürdigen Symptomen unserer Zeit sich zur Erfahrung zu bringen jetzt ebenso notwendig ist, als es schmerzlich sein mag.“

¹¹² HL: I, 209f. 214. 218. 219–231. 283 f.

¹¹³ HL: I, 232.

¹¹⁴ HL: I, 232.

¹¹⁵ Vgl. HL: I, 231–237.

¹¹⁶ „[. . .] hier gedeiht und wächst nichts mehr, höchstens Petersburger Metapolitik und Tolstoisches ‚Mitleid‘.“ (GM: II, 895).

¹¹⁷ HL: I, 235.

¹¹⁸ HL: I, 239.

¹¹⁹ Vgl. HL: I, 231–237. 237–243; JGB: II, 686. 686–688.

¹²⁰ HL: II, 232.

entstehen, weil die Fähigkeit, das überreichlich Andrängende aufzunehmen, davon abhängt, wie viel und wie schnell wieder ausgestoßen werden kann, was – zur Gewohnheit geworden – dazu führt, die wirklichen Dinge nicht mehr ernst zu nehmen¹²¹: der „moderne Mensch“, „der sich fortwährend das Fest einer Weltausstellung durch seine historischen Künstler bereiten läßt“, „ist zum genießenden und herumwandelnden Zuschauer geworden“¹²². Die Quantität und die Losgelöstheit von ordnenden und zusammenhangstiftenden Interessen des Lebens suggeriert ihnen desweiteren ein Bewußtsein von historischer Objektivität, das nicht nur die Vorgänge und Dinge zu erkennen glaubt, so wie sie an sich sind, sondern obendrein auch noch beansprucht, einem gesteigerten Bedürfnis nach Gerechtigkeit zu entspringen und dementsprechend mehr Gerechtigkeit walten zu lassen als jede andere Zeit.¹²³ In Wirklichkeit jedoch handelt es sich dabei bloß um eine (sehr ungeschichtliche) Verabsolutierung eines momentanen Wahrheitskanons. Zusätzlich ist diese „Einbildung“¹²⁴ insofern inkonsistent, als sich historische Gerechtigkeit und totale Toleranz (verstanden als Enthaltung von allem Richten und Akzentuieren, d. h. Losgebundensein von echten Bedürfnissen) ausschließen.¹²⁵ Die Totalisierung der Historie erstickt ferner von vornherein jedes konstruktive Interesse und enturzelt damit die Zukunft, ja dient sogar dem Untergang.¹²⁶ Eine weitere Folge von ihr ist, daß das eigene wie das fremde Wohl gleichgültig werden und der einzelne zu dem lähmenden und allem Neuen feindlich gesinnten Bewußtsein gelangt, nur mehr Epigone zu sein innerhalb einer verwelkenden Menschheit.¹²⁷ Zugleich relativiert sich der einzelne nicht nur, indem er sich als notwendiges Endprodukt der als „Weltprozeß“ interpretierten Geschichte sieht, sondern auch bezüglich seines Standortes und seiner Aufgabe in der Gattung: Mit großem Stolz ordnet er sich dem Gesamt völlig ein und unter und nimmt Geschichte als eine Sache der Massen – ein Zynismus, der notwendig alle Qualität zerstört.¹²⁸

Die Kritik des Historismus führt also letztlich zum gleichen Befund wie die des metaphysischen Wahrheits- und Wissenschaftsbegriffs, und zwar

¹²¹ Vgl. HL: I, 233.

¹²² HL: I, 238, vgl. 237–243.

¹²³ Vgl. HL: I, 237. 237–251.

¹²⁴ HL: I, 243.

¹²⁵ Vgl. HL: I, 243–251.

¹²⁶ Vgl. HL: I, 237. 252–258. 282–285; GD: II, 946. – Die Forderung, daß hinter der Historie ein positiver „Bautrieb“ (HL: I, 252) führend wirken müsse, scheint zu der oben geforderten methodischen Vorurteilslosigkeit in Spannung zu stehen. Doch hat Nietzsche hier nicht Wertsetzungen oder letzte Zwecke, sondern die die menschliche Geschichte ermöglichende Basis, nämlich das Leben selber, im Blick.

¹²⁷ Vgl. HL: I, 237. 251. 258–265; GD: II, 946.

¹²⁸ Vgl. HL: I, 237. 265–276. Nietzsche nennt den historisch Gebildeten des 19. Jahrhunderts „den im Flusse des Werdens schwimmenden und ertrunkenen modernen Fanatiker des Prozesses“ (HL: I, 269 in grammatikalischer Angleichung).

strukturell wie funktionsmäßig. *Strukturell*: Auch die Metaphysik fragt nach dem Ursprung (το ἦν εἶναι), um zum „Wesen“ kommen zu können. Dasselbe Schema liegt nach Nietzsche dem Historismus zugrunde, denn auch dieser verherrlicht die Entstehung und geht davon aus, das Wertvollste und Wesentlichste stehe bei allen Dingen jeweils am Anfang¹²⁹, so daß „von der Einsicht in den Ursprung der Dinge [. . .] des Menschen Heil ab[zu]hängen“ scheint¹³⁰. Der einzige Unterschied zwischen metaphysischer und historischer Ursprungs-Suche besteht darin, daß die Metaphysik einen „Wunder-Ursprung“¹³¹ aus dem „Ding an sich“ bzw. aus Gott annimmt; der Historismus hingegen enttabuisiert diesen Punkt vollkommen, setzt jedoch sofort ein neues Tabu, indem er mögliche Konsequenzen aus der Enttabuisierung; insbesondere das Weiterfragen nach den sozialen und politischen Funktionen von vornherein als methodisch unzulässig ausschließt. — Eine *funktionsmäßige* Gleichheit zwischen Metaphysik und Historismus besteht insofern, als der hypertrophierte historische Sinn ebenfalls das Wissen um seiner selbst willen sucht und dabei den tatsächlichen Lebenszusammenhang abstreifen zu können vorgibt. Die Geschichte dient ihm lediglich als eine „Vorratskammer der Kostüme“¹³², als eine „Belehrung ohne Belebung“, als ein „kostbarer Erkenntnis-Überfluß und Luxus“¹³³. Wer sich aber eine „Vorratskammer der Kostüme“ zulegt, der braucht doch wohl Kostüme, weil es ihm selber an Originalität, Individualität und Persönlichkeit mangelt; und er braucht immer wieder neue, weil ihm keines recht paßt. Wer andere oder gar eine ganze Generation in diesem Geiste erzieht, erstickt jedes aktive Geschichtemachen durch ihrer selbst bewußte Subjektivitäten. Das Ergebnis solcher Erziehung ist der rückwärtsgewandte, angepaßte, in der Ausbildung seiner Individualität verkümmerte einzelne, bzw. sozial-psychologisch betrachtet: die Herrschaft der Masse. Derart entspricht der „Neutralisierung der handlungsorientierenden Folgen des historischen Wissens [. . .] die sehr handgreifliche Folge einer von Theorie unberührten, den naturwüchsigen Interessen überlassenen, den mündig machenden Impulsen entzogenen Praxis“¹³⁴.

Diese doppelte Verwandtschaft ist der Grund, daß Nietzsche den Historismus den „metaphysischen Nachtrieb“¹³⁵ nennt. Er stellt in seinen

¹²⁹ MA: I, 873; auch M: I, 1044.

¹³⁰ M: I, 1044 (im Original teilweise hervorgehoben).

¹³¹ MA: I, 447.

¹³² JGB: II, 686.

¹³³ Beide Stellen: HL: I, 209. Vgl. MA: I, 950: „Die *Historie* im ganzen, als das Wissen um die verschiedenen Kulturen, ist die *Heilmittellehre*, nicht aber die Wissenschaft der Heilkunst selber. [. . .]“

¹³⁴ Habermas, Nachwort, a. a. O. 244.

¹³⁵ MA: I, 873.

Augen nichts anderes dar als die metaphysische Assimilation von etwas Nichtmetaphysischem, d. h. von etwas von außen mit erdrückender Mächtigkeit Herangetragenem (vgl. Anlaß-Phänomene); die ursprüngliche Geschlossenheit und innere Stringenz des metaphysischen Ansatzes geht dabei allerdings verloren, ohne daß dies dem Historismus selbst in seiner ganzen Tragweite bewußt werden würde.

Ähnliches diagnostiziert Nietzsche auch für die Verabsolutierung der (von ihm gleichfalls hochgeschätzten) Naturwissenschaft. Er charakterisiert diese dahingehend, daß sie alles, was mit Glaube, Überzeugung oder Wertung zusammenhängt, aus ihrem Bereich zu entfernen bemüht ist, daß sie sinnlos sein will.¹³⁶

Wird die „reine“ Naturwissenschaft nicht reduziert oder aber komplementiert, fungiert sie nach Nietzsche ebenfalls nihilistisch. Denn auch in diesem Wissenschaftsideal ist das Grundmuster der metaphysischen Wahrheitsvorstellung mit Händen zu greifen, obschon es seinem Selbstverständnis nach auf Wesenserkenntnis verzichtet. Damit nämlich die Zucht, die alle Glaubensmomente aus der Wissenschaft ausschließt, anfangen kann, braucht es allererst einen Glauben und zwar diesen, sehr bedingungslosen: „es tut *nichts mehr* not als Wahrheit, und im Verhältnis zu ihr hat alles Übrige nur einen Wert zweiten Rangs“¹³⁷. „... auch die Wissenschaft ruht [also] auf einem Glauben, es gibt gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft“¹³⁸. Nicht dieser Glaube an die Wissenschaft, die methodische Zucht i. S. eines Freiseins von Affekt und subjektiver Beliebigkeit beinhaltet, ist es, auf die sich Nietzsches Kritik richtet, sondern vielmehr der objektivistische Anspruch, durch den das Bewußtsein, daß es sich hier um eine Option handelt, säuberlich ausgeschieden ist und dadurch die Wissenschaft sich der Reflexion auf ihre vorgängige Praxisbedingtheit wie auch auf die Verwendbarkeit ihrer Erkenntnisse¹³⁹ entzieht. Daß in solcherart verstandenen Naturwissenschaft die traditionelle Wahrheitsauffassung (wahre Erkenntnis als Abbildung des eigentlich Wirklichen) noch immer die tragende Struktur abgibt, zeigt sich vor allem: an dem „Stehen-bleiben-Wollen vor dem

¹³⁶ Vgl. FW: II, 248f.; JGB: II, 663; N: III, 491. 882.

¹³⁷ FW: II, 207, vgl. 206–208 (Zwar ist an dieser Stelle nur von Wissenschaft die Rede, doch ist für Nietzsche der Prototyp von Wissenschaft die Naturwissenschaft [vgl. z. B. MA: I, 447f.]). 41f. 196f. JGB: II, 578; GM: II, 892; N: III, 736.

¹³⁸ FW: II, 206. Vgl. 208, bes.: „[. . .] daß es immer noch ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . .“

¹³⁹ N: III, 516f. sieht in der vom „modernen Geist“ reklamierten „Objektivität“ einen „moralischen Aufputz“ nicht nur für „Mangel an Person“, sondern auch für „Mangel an Wille, Unfähigkeit zur ‚Liebe‘“.

Tatsächlichen“¹⁴⁰, das auf der Annahme beruht, die getroffenen Feststellungen hätten es mit *facta bruta* zu tun; an der Verdinglichung von Ursache und Wirkung (samt dem Anspruch, Kausalität könne etwas „erklären“)¹⁴¹; am Bestreben, gegenüber der von der Metaphysik behaupteten Freiheit des Willens dessen Unfreiheit nachzuweisen¹⁴²; an der Rede von der „Gesetzmäßigkeit der Natur“, als sei dieselbe eine Tatsache und nicht eine Interpretation gewisser Erscheinungen¹⁴³; und endlich an dem weitverbreiteten Materialismus als „dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Wertbegriffen ihr Äquivalent und Maß haben soll, an eine ‚Welt der Wahrheit‘, der man mit Hilfe unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte“^{144, 145}. Die Vermehrung der Erkenntnis gilt dementsprechend als Selbstzweck; die „reinen“ Naturforscher stehen zum Leben im Verhältnis des Betrachtens. „[. . .] bei den [. . .] eigentlich wissenschaftlichen Menschen“, sagt Nietzsche im Blick auf den Typus des modernen Gelehrten (ohne zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Gelehrten zu differenzieren), „da mag es wirklich so etwas wie einen Erkenntnistrieb geben, irgendein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauflos arbeitet, *ohne* daß die gesamten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei beteiligt sind. Die eigentlichen ‚Interessen‘ des Gelehrten liegen deshalb gewöhnlich ganz woanders, etwa in der Familie oder im Gelderwerb oder in der Politik; ja es ist beinahe gleichgültig, ob die kleine Maschine an diese oder jene Stelle der Wissenschaft gestellt wird, und ob der ‚hoffnungsvolle‘ junge Arbeiter aus sich einen guten Philologen oder Pilzkenner oder Chemiker macht [. . .].“¹⁴⁶

Verborgen hinter einem geschickt täuschenden Selbstverständnis erweist sich so der naturwissenschaftliche Objektivismus Nietzsche zufolge als eine weitere Spielart jenes starken und verderblichen moralischen Interesses, das auch der abendländischen Metaphysik zugrunde liegt. Nietzsche prophezeit,

¹⁴⁰ GM: II, 890; vgl. N: III, 903. Vgl. auch JGB: II, 578: „Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, daß Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und *nicht* eine Welt-Erklärung ist [. . .].“

¹⁴¹ Vgl. JGB: II, 585; GM: II, 789f.; N: III, 728f.

¹⁴² Vgl. JGB: II, 584f.

¹⁴³ Vgl. JGB: II, 586.

¹⁴⁴ FW: II, 248f.

¹⁴⁵ Vielmehr gilt: „Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nach-einander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich‘ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich *mythologisch*.“ (JGB: II, 585) – Zur Bestimmung des Verhältnisses von naturwissenschaftlich-mechanistischer Theorie und Nietzsches „Theorie des Machtvollens“ s. auch W. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, a. a. O. 45–49.

¹⁴⁶ JGB: II, 571.

daß die derart betriebene Naturwissenschaft zuletzt ganz konsequent in „eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen *sich*, eine Antiwissenschaftlichkeit“¹⁴⁷ umschlagen wird.

V. *Latente Interessegeleitetheit*

Die projektierte Methode muß ihre Tauglichkeit u. a. daran bewähren, daß sie in der Lage ist, erstens tatsächliche Zusammenhänge mit naturalen Antrieben bzw. mit der Stabilisierung normativer Ordnungen aufzuzeigen, wo immer interesselose Wahrheit behauptet wird, und zweitens die Ent-interessierung bzw. Ent-historisierung, „Ent-gründung“ (im obigen Sinn) selber funktional zu erklären. Beide Aufgaben sind letztlich nur eine, weil sie so miteinander verknüpft sind, daß die Erklärung der Ent-interessierung zugleich die Entlarvung des verborgenen Interessenzusammenhangs ist.

Solcher Nachweis der Fruchtbarkeit der Methode ist nicht eine (im Grunde überflüssige) „Gegenprobe“, sondern ein letztes, validierendes Stück der Konstituierung der Methode selber¹⁴⁸, das dann die Stelle der anfänglichen Anstoß-Phänomene einnehmen kann.

Der mögliche Interessenzusammenhang wird dann sicht- und greifbar, wenn man untersucht, was die Existenz einer konsequent betriebenen Historie und Psychologie für die Metaphysik bedeutet. Offensichtlich bringen sie diese in arge Bedrängnis. Halten sie doch beide ausnahmslos alles für geworden. Wovon aber erkannt werden kann, daß und wie es geworden ist, das ist auch wandelbar, schwankend und vergänglich. Das gilt nun nicht nur für alle einzelnen Dinge, Menschen, Institutionen, Normen usw., sondern – auf der Metaebene – auch für die Metaphysik selber und für die ganze Philosophie.¹⁴⁹ Besteht aber gerade eine Kernbehauptung der Metaphysik in der Nicht-Gewordenheit (nicht unbedingt i. S. von Nicht-Geschaffenheit) der sog. intelligiblen Welt, so muß es deren endgültige Widerlegung bedeuten, wenn es gelingt zu erklären, daß und wie der Glaube an die „wahre“ Welt entstand.¹⁵⁰ Historie und Psychologie sind so schon allein aufgrund ihrer Existenz die „Axt“, die dem „metaphysischen Bedürfnis“ der Menschen an die Wurzel gelegt ist¹⁵¹.

Nicht die Einsicht in die erkenntnismäßige Fähigkeit bzw. Beschränktheit, sondern diese fundamentale Bedrohtheit stellt nach Nietzsche den eigentlichen

¹⁴⁷ N: III, 882.

¹⁴⁸ Vgl. die Funktion des Experiments (als planvoll manipulierter Geschichte) in FW: II, 42'.

¹⁴⁹ Vgl. MA: I, 514. 593f. 747f. MA: I, 594 spricht vom „Elend des historischen Wellenschlags“ und von „Seekrankheit“ (letzteres auch JGB: II, 587), GM: II, 768 von „Schwindel“.

¹⁵⁰ MA: I, 458; M: I, 1073. Vgl. auch MA: I, 534.

¹⁵¹ Vgl. MA: I, 478.

und hinreichenden Grund dafür dar, daß die Ursprungssuche in der Metaphysik mehr oder weniger sofort abgebrochen oder zumindest abgelenkt wird; der Abbruch zeigt sich für ihn m. a. W. als eine sorgfältig verborgene Schutzmaßnahme. Ist dieser nun nur das Werkzeug der Selbsterhaltung der Metaphysik, oder verbirgt sich noch etwas anderes hinter diesem Tabu? Nach Nietzsche ist das zweite der Fall: Die Konservierung der Metaphysik bedeutet *co ipso* die Legitimierung einer bestimmten Moral und zwar der Moral des *status quo*, weil nämlich, wo das metaphysische (i. S. der Tradition) Denken als das höchststrangige und leitende anerkannt ist, die Legitimierung der jeweiligen Moral der Diskutierbarkeit entzogen bleibt: „Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden *dürfe* – und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens.“¹⁵²

Diese Moral charakterisiert Nietzsche als Moral der Menschenfreundlichkeit¹⁵³. Darunter fällt jede Moral, deren tragende Ideale Askese (i. S. von Selbstlosigkeit, Opfer, Gehorsam, Unbedingtheit), Mitleiden (bzw. Nächstenliebe) und Gleichheit (i. S. von Allgemeingültigkeit) bilden und die verspricht, daß die entsprechenden „Vorschriften“ dem Anschein zum Trotz das Glück und die Wohlfahrt sowohl jedes Individuums als auch der Menschheit als ganzer zum Ziele hätten. Voraussetzung dafür, daß sich derartige Moral zu etablieren oder auch zu halten vermag, ist, daß das Abbrechen des Ursachenregresses eben jenes Vakuum entstehen läßt, dessen sich (unter dem Schutz täuschender moralischer Etiketten) die „Herde“ bemächtigt. Insofern kann diese Moral auch als „Herdentier-Moral“¹⁵⁴ oder als „eine Moral für alle“¹⁵⁵ gekennzeichnet werden. Unter diesem Gesichtswinkel besehen muß ihr daran liegen, daß keiner aus ihr herausragt; und das sucht sie dadurch zu erreichen, daß sie jeglichen Zusammenhang zwischen Erkennen bzw. Handeln und persönlichen Interessen auszuschalten sich bemüht und stattdessen dem Erkennen und Handeln ein für alle gleichermaßen verbindliches „Ansich“ vorgibt. Den egalisierenden Effekt erreicht diese Moral noch besser dadurch, daß sie sich selber zum obersten Wert überhaupt erhebt und damit die Möglichkeit, daß dem „Leben“ auf dem Umweg über Erkenntnis, Kunst oder Politik eben doch die Präferenz eingeräumt wird, abschneidet. Die Schlechtweggekommenen,

¹⁵² JGB: II, 644, vgl. 569. 571; GD: II, 957.

¹⁵³ Vgl. M: I, 1080; JGB: II, 654. 660. 685. 692; EH: II, 1154f. 1158.

¹⁵⁴ JGB: II, 659.

¹⁵⁵ JGB: II, 692.

Habituell-Leidenden und Mittelmäßigen können nur in ihrer Schwachheit, in ihrem dauernden Leid und in ihrer Mittelmäßigkeit die Starken und Gewalt-samen übertreffen, weshalb gerade solche Handlungen und Einstellungen als moralisch wertvoll ausgegeben werden, die die Natur, das Leben, die Instinkte einschränken, ja diesen feindlich gesinnt sind und auf diese Weise Rache (für deren Fehlen bei den „Herden-Menschen“) erlauben. Deshalb bezeichnet Nietzsche diesen Moral-Typus auch als „ressentiment-Moral“¹⁵⁶, was seine Motivation angeht, und als „décadence-Moral“¹⁵⁷ (die „die Tatsache, ‚ich gehe zugrunde‘ in den Imperativ übersetzt: ‚ihr *sollt* alle zugrunde gehn“¹⁵⁸), was die Funktion betrifft.

„Es drücken sich [also] *Erhaltungsbedingungen der Sozietät* darin aus, daß die moralischen Werte als *undiskutierbar* empfunden werden.“¹⁵⁹ Die Empfindung der Undiskutierbarkeit hervorzubringen aber ist gerade die Leistung der Metaphysik, so daß man nach Nietzsche sagen muß: Metaphysik ist ein vorzügliches und wirkungsvolles, wenn auch sehr sublimes Werkzeug der Herrschaft der „Herde“. Diese Absicht macht ihren „eigentlichen Lebenskeim“ aus, „aus dem [. . .] die ganze Pflanze gewachsen ist“¹⁶⁰. Metaphysik ist für Nietzsche also etwas rein Instrumentelles¹⁶¹.

Der Erfolg ihrer Strategie hängt allerdings (sozusagen nach rückwärts) davon ab, wieweit es der Metaphysik gelingt, das Zunehmen des Kausalitätssinnes zu unterbinden oder doch wenigstens aufzuhalten; denn das Wissen der Kausalität zerstört phantastische Kausalitäten, die bislang als Grundlage von Sitten geglaubt wurden, zerstört Autoritäten und macht die Erfolge kontrollierbar.¹⁶²

Wo einmal „nach tausendfachem Ganz- und Halbmißraten“ „der wissenschaftliche Instinkt [. . .] zum Auf- und Ausblühen kommt“¹⁶³, formt sich die Metaphysik daraus, indem sie das Erkennen an sich zum obersten Wert erhebt, „objektive Menschen“¹⁶⁴, die eben nur zu erkennen streben, wobei es ihnen selbst im Grunde gleichgültig ist was, und sich gerade dadurch zu den

¹⁵⁶ GM: II, 785; AC: II, 1184.

¹⁵⁷ EH: II, 1125. 1154. 1158.

¹⁵⁸ EH: II, 1158, vgl. 1157f.

¹⁵⁹ N: III, 761.

¹⁶⁰ JGB: II, 571.

¹⁶¹ S. z. B. JGB: II, 571: „[. . .] man tut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zustande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er –) hinaus? Ich glaube demgemäß nicht, daß ein ‚Trieb zur Erkenntnis‘ der Vater der Philosophie ist, sondern daß sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und der Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat. [. . .]“

¹⁶² M: I, 1021; vgl. auch N: III, 736.

¹⁶³ JGB: II, 668.

¹⁶⁴ JGB: II, 668.

besten – d. h. im Sinne der dahinter stehenden Moral: zur Unterwerfung gewohnten und gänzlich verfügbaren – Dienern machen lassen.¹⁶⁵ Was der metaphysische Denker ebenso wie sein moderner Nachfahre, der Gelehrte, an Persönlichkeit hat, entwertet er zu einem für seine Tätigkeit irrelevanten oder allenfalls als Störfaktor in Erscheinung tretenden Akzidenz: „so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Widerschein fremder Gestalten und Ereignisse geworden“¹⁶⁶. Solche „Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes“¹⁶⁷ aber bedeutet nach Nietzsche für den betreffenden einzelnen: Degenerierung, für das Gesamt: Nihilisierung.

Das von Nietzsche behauptete wissenssoziologische und -psychologische Bedingungsverhältnis zwischen Metaphysik und der zur Herrschaft gelangten „Herde“ besagt auch, daß die Entwicklung metaphysischer Konzepte und ihre Durchsetzung in der Philosophie stets ein Ausdruck dafür ist, daß zwei Moralen unterschiedlicher Rangordnung einander ablösen. Es gibt keine eigentliche, überzeitliche und übergesellschaftliche Metaphysik, sondern nur historisch und soziologisch genau fixierbare metaphysische Theorien, denen vor allem das gemeinsam ist, daß es dabei im Grunde immer um den Kampf zwischen einer lebensbeschneidenden Moral und den Grundinstinkten des Lebens geht. Die Ablösung der beiden Rangordnungen kann sich vollziehen: als Reaktion auf die Schwäche der bislang Führenden; als Aufbegehren der Schlechtweggekommenen, die sich betrogen fühlen und sich nun unter dem Anschein einer überlegenen Tugendhaftigkeit am Leben rächen; als Verteidigung zur Selbsterhaltung der „Gemeinde“, wenn sich die Vorherrschaft des Herdeninstinkts durch willensstarke und unabhängige Persönlichkeiten, durch neue Erkenntnisse oder durch das Zusammenbrechen legitimatorischer Elemente (wie z. B. „Gott“) gefährdet fühlt. Es sind deshalb diese Prozesse historischer Moralverschiebungen, die in Nietzsches Denken immer wieder eine hervorragende Rolle spielen, sei es, daß er sie bis ins Feinste analysiert, sei es, daß er aus ihnen seine Belege schöpft. Vornehmlich¹⁶⁸ gilt das von dreien: 1. dem Aufkommen der Sokratisch-Platonischen Philosophie¹⁶⁹: sie strebt danach, das „Besserwerden“ zur einzigen Aufgabe des Daseins zu machen und für alles Beweise zu präsentieren. „Ihr Fanatismus des Interesses für ‚Glück‘ zeigt die Pathologie des Untergrundes: es war ein Lebensinteresse. Vernünftig sein oder zugrunde gehn war die *Alternative*, vor der sie alle standen.“¹⁷⁰ Das

¹⁶⁵ Vgl. JGB: II, 668; N: III, 845.

¹⁶⁶ JGB: II, 668.

¹⁶⁷ JGB: II, 668.

¹⁶⁸ Weitere Verschiebungen dieser Art zählen GM: II, 795–797 und AC: II, 1232–1234 auf.

¹⁶⁹ S. etwa MA: I, 607f. 661; FW: II, 201f.; JGB: II, 566. 648. 648f.; GD: II, 951–956; GD: II, 951. 1030; EH: II, 1109. 1109f.; N: III, 460. 519. 564. 637f. 732f. 735f. 757f. 760. 765f. 770. 771f. 837. 903.

¹⁷⁰ N: III, 772.

heißt, diese „Vernünftigkeit“ um jeden Preis“¹⁷¹ ist im Grunde nur als Opposition gegen die kraftvollen Instinkte zu begreifen; dem entspricht, daß die Sokratisch-Platonische Philosophie in der Tat die noch von den Sophisten hochgehaltene echtgriechische Natürlichkeit und Tüchtigkeit, wie sie durch Homer, die Mythologie und die vorsokratischen Physiologen repräsentiert wurden, bekämpft; 2. dem Sieg des Christentums über Rom¹⁷²: es handelt sich dabei um den historisch folgenschwersten aller „Sklavenaufstände der Moral“¹⁷³, weil ihm sogar die Umkehrung der Werte gelungen ist, so daß „arm“, „elend“, „leidend“, „krank“ zu Synonymen für „heilig“ und „selig“ wurden, „reich“, „sinnlich“, „gewalttätig“ hingegen zu solchen von „böse“¹⁷⁴. Gleichsam als Krone aus dem Baum des jüdischen „Durstes nach Rache“¹⁷⁵ herausgewachsen, war die christliche Liebe „mit demselben Drange [. . .] im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verführung aus [. . .], mit dem die Wurzeln jenes Hasses sich immer gründlicher und begehrllicher in alles, was Tiefe hatte und böse war, hinuntersenkten“¹⁷⁶. „Gehört es nicht in die geheime schwarze Kunst einer wahrhaft großen Politik der Rache, einer weitsichtigen, unterirdischen, langsam-greifenden und vorausrechnenden Rache, daß Israel selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas Todfeindliches verleugnen und ans Kreuz schlagen mußte, damit ‚alle Welt‘, nämlich alle Gegner Israels unbedenklich gerade an diesem Köder anbeißen konnten?“¹⁷⁷ 3. dem zeitgenössischen Nihilismus¹⁷⁸. Er ist die Stelle, an der der niedergehaltene Kampf der beiden Typen von Herrschaftsstreben wieder ausbricht. Dies geschieht allerdings weniger in der Art eines direkten Angreifens, sondern als Erschöpfung („décadence“) und Zugrundegehen der europäisch-christlichen Humanitätsmoral samt deren später Erben (der Schopenhauerschen Mitleids-Moral, der demokratischen Bewegung sowie dem Sozialismus) an ihren eigenen Prämissen. Das entstehende Nichts gibt zu gleicher Zeit¹⁷⁹ Platz für eine neue Moral des Jasagens zur Realität, die aber selbst nicht mehr als Moral

¹⁷¹ EH: II, 1109.

¹⁷² S. etwa MA: I, 541f. 598. 686. 824f. 1065f.; FW: II, 213; GM: II, 779–782. 876; GD: II, 982; AC: II, 1181f. 1183–1185. 1198. 1216–1218. 1228–1232; N: III, 578f. 601. 606–608. 636. 638. 651. 771. 772f. 840.

¹⁷³ JGB: II, 653; GM: II, 780. 782.

¹⁷⁴ Vgl. z. B. JGB: II, 653.

¹⁷⁵ GM: II, 780.

¹⁷⁶ GM: II, 780.

¹⁷⁷ GM: II, 781.

¹⁷⁸ S. etwa FW: II, 126–128. 212f. 229; JGB: II, 574; GM: II, 766f. 788f. 837. 863–866. 897f.; WA: II, 903. 917. 933; GD: II, 955f. 968. 993. 1010. 1018f.; EH: II, 1110; AC: II, 1177f.; N: III, 546. 634f. 779. 786. 820f. 836. 853. 881f. 885. 899.

¹⁷⁹ Vgl. N: III, 557: „Nihilismus. Er ist *zweideutig*: A. Nihilismus als Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes*: der *aktive* Nihilismus. B. Nihilismus als *Niedergang* und *Rückgang der Macht des Geistes*: der *passive* Nihilismus“ (vgl. N: III, 550).

verstanden sein will¹⁸⁰; sie ist Nietzsche zufolge bereits als „Morgenröte“ wirklich, erst von den wenigsten allerdings auch schon wahrgenommen.

Indem er ihm eine konstitutive Relation zu Lebens- und Erhaltungsinteressen nachweist, zerstört Nietzsche das Wahrheitsverständnis der Tradition. Sein neuer, am Willen zur Macht orientierter Wahrheitsbegriff wird damit als faktisch auch während der Tradition geltender aufgewiesen. Nur waren die wirklichen Ziele des traditionellen Wahrheitsverständnisses andere gewesen als die explizit genannten, nämlich die Erhaltung der Schwachen, Beschädigten und die *décadence* der Starken; als Instrument dieser anderen Ziele durfte das Bewußtsein der Wahrheit nicht – wie es dem theoretischen Anspruch nach der Fall sein müßte – mit der Wirklichkeit kongruieren. Der problematisierte Wille zur Wahrheit (im Verständnis von Metaphysik und Christentum) entpuppt sich für Nietzsche also als spezifische Form des Willens zur Macht¹⁸¹, die darauf gründende Moral aber als der zur Macht gekommene „Instinkt der *décadence*“ selbst¹⁸². Wegen dieser Korrelation von Wahrheit, Wirklichkeit und Interesse gibt es für Nietzsche nicht nur kein uninteressiertes Erkennen, sondern auch kein interesseloses – und das heißt in der traditionellen ethischen Terminologie: nicht-egoistisches Handeln¹⁸³.

Nahezu alles, was sich bei Nietzsche sonst noch an Kritik findet, ist im Grunde Ausführung und Spezifikation des hier Gesagten. „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die *wahre Welt* abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, *die wir sind*: sie war bisher unser gefährlichstes *Attentat* auf das Leben.“¹⁸⁴ In der übrigen Kritik geht es Nietzsche folglich darum, „alle Voraussetzungen, auf welche hin man eine wahre Welt fingiert hat“¹⁸⁵, beispielsweise den Gegensatz gut/böse, das dualistische Schema „wahre“ und „scheinbare“ Welt, das Substanz-Denken, die Annahme eines geschichtsmächtigen Schöpfergottes, den Antagonismus von reinem Geist und Leib, die Scheidung von Theorie und Praxis, die Vorstellung einer „sittlichen Weltordnung“, die intentionale Weltauffassung, die Behauptung der Willensfreiheit¹⁸⁶, als „Folge[n] einer *unmoralischen* Wertung“¹⁸⁷ aufzuweisen.

¹⁸⁰ Z. B. MA: I, 472; EH: II, 1125.

¹⁸¹ N: III, 764, vgl. 519. 812f.

¹⁸² N: III, 737.

¹⁸³ Vgl. z. B. GM: II, 771–798.

¹⁸⁴ N: III, 764.

¹⁸⁵ N: III, 764.

¹⁸⁶ Zu den aufgezählten Punkten s. meine Dissertation: Ethik und Rationalität, a. a. O. 456–509.

¹⁸⁷ N: III, 764. Vgl.: III, 737: „Schaffen wir die wahre Welt ab: und um dies zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral . . . Es genügt nachzuweisen, daß auch die Moral *unmoralisch* ist, in dem Sinne, in welchem das Unmoralische bis jetzt verteilt worden ist.“

Wahrheit – im revidierten wie faktisch im entlarvten tradierten Sinne – ist also „eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist“¹⁸⁸, ein „Rang-ordnen“, ist wertende Stellungnahme zum Leben; präziser ist damit gemeint, daß die am meisten Macht und Sicherheit gewährende Hypothese hochgeschätzt und als „wahr“ bezeichnet wird. Hinter der bzw. den sog. Wahrheit(en) stehen „Wertschätzungen“, also Forderungen, die sich aus dem Willen zur „Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“ ergeben¹⁸⁹. Das gilt nicht nur für den neuen und für den entlarvten traditionellen Begriff von Wahrheit, sondern auch für die Urteilswahrheit, ja selbst für die Vernunftkategorien, für die Logik, für Sprache und Grammatik. „Unsre subjektive Nötigung, an die Logik zu glauben, drückt nur aus, daß wir, längst bevor uns die Logik selber zum Bewußtsein kam, nichts getan haben *als ihre Postulate in das Geschehen hineinlegen*: jetzt finden wir sie in dem Geschehen vor –, wir können nicht mehr anders – und vermeinen nun, diese Nötigung verbürge etwas über die ‚Wahrheit‘. Wir sind es, die das ‚Ding‘, das ‚gleiche Ding‘, das Subjekt, das Prädikat, das Tun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfach-machen am längsten getrieben haben. Die Welt *erscheint* uns logisch, weil *wir* sie erst logisiert haben.“¹⁹⁰ „Logik ist der Versuch, *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen* . . .“¹⁹¹. Nietzsche folgert aus dieser Einsicht in die Fiktionalität selbst der grammatisch-logischen Strukturen nicht die Aufforderung zu ihrer Zerstörung oder zu einer sie völlig zurücklassenden Kreativität – ein Versuch, der auch gar nicht gelingen würde¹⁹². Die bescheidenere, dafür aber leistbare Aufgabe besteht vielmehr darin, daß sich das Denken seines Befangenseins in unbemerkt tradierenden und präjudizierenden Strukturen der Sprache bewußt wird¹⁹³ und diese durch Metaphorik und Aphoristik für Individualität und Perspektivenwechsel des Erkennenden offenzuhalten versucht.

¹⁸⁸ N: III, 476.

¹⁸⁹ JGB: II, 569.

¹⁹⁰ N: III, 526.

¹⁹¹ N: III, 539. S. außerdem u. a.: MA: I, 453. 879; FW: II, 222. 227; JGB: II, 569. 580f. 584. 600; GM: II, 773. 789f.; GD: II, 958. 959f.; N: III, 476. 526. 537–539. 539. 556. 726. 751. 862. 883. 915.

¹⁹² JGB: II, 584; GD: II, 959; N: III, 526. 556. 862.

¹⁹³ Zu Nietzsches Philosophie der Grammatik (in kritischer Abhebung zur Tradition der ontologisierenden Grammatiken der Vernunft) s. den informativen Beitrag von J. Simon, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), 1–26.