

1. Einleitung

Der heutige Zustand der Philosophie wie auch des allgemeinen intellektuellen Diskurses ist von einer Pluralität gekennzeichnet, deren Grenze zur Beliebigkeit sich zu verwischen droht. Die Problematik liegt nicht in dem empirischen Faktum nebeneinander bestehender Konzepte und Theorien, bezüglich derer eine Vermittlung oder gar eine allgemein anerkannte 'Entscheidung' momentan nicht erreichbar schien. Vielmehr stellt das wachsende Bewußtsein, daß diese Pluralität *nicht* eine verschiedener, mehr oder weniger adäquater Interpretationen der *einen* Wirklichkeit sei, welche prinzipiell auf dem gemeinsamen Fundament der allgemeinen Bewegungsgesetze der Rationalität oder der Überprüfungsbasis eines empirischen Praxisbezuges basieren, die eigentliche Schwierigkeit dar. Es ist dies nicht die Habermassche Vielfalt des Diskurses, in der „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“¹ zum Ausdruck kommt. Vielmehr wird in einem Fest des Heterogenen die Pluralität als *an sich*, d.h. nicht um *einer* gemeinsamen in den antagonistischen und pluralen Diskursen herzustellenden 'Lösung' als approximativ zu erreichender Konsens willen, wünschenswert angesehen. Nicht Argumentation im Widerstreit um das gegeneinander *und zugleich* gemeinsam zu findende 'Richtige', sondern das Nebeneinander fundamental und prinzipiell verschiedener Diskurse, die sich weder auf eine *gemeinsame* Wirklichkeit beziehen, noch eine Gemeinsamkeit unverzichtbarer Grundlagen anerkennen, ist das Zeichen der Zeit - genauso wie das Verschütten der Grenze zwischen ästhetischen und theoretischen Texten, Rhetorik und Argumentation, Literatur und Theorie.

Neben diesen eher der 'Postmoderne' in all ihren Spielarten zugeschriebenen Charakteristika entfaltet sich ein mehr von den Wissenschaften und ihrer theoretischen Reflexion herkommender Relativismus der Pluralität, der die verschiedenen Theorien nicht als eine mehr oder weniger fortschreitende Annäherung an eine an sich bestehende Wirklichkeit, sondern als verschiedene, selbst in ihrer Aufeinanderfolge nicht theoretisch begründeten 'Paradigmata' (Kuhn) deutet und historisch die okzidentale Rationalität der Moderne als gegen Denksysteme anderer Epochen und Kulturen nicht hervorgehoben relativiert, Mythos und Logos so prinzipiell gleichstellt, auf eine Stufe hebt.

Diese Situation hat ihre Auswirkung nicht nur im Bereich des Theoretischen, der eher esoterischen philosophischen und wissenschaftlichen Debatte, sondern auch in der Praxis als Abschied von objektiver Kritikmöglichkeit. Ein prinzipieller Relativismus ist immer in seinen praktischen und d.h. auch politischen Konsequenzen konservativ, den *status quo* als von keinem 'über-relativen' Standpunkt kritisierbar bewahrend, wenn er sich nicht in einer auf jede sachliche, d.h. objektive Begründung verzichtenden Subjektivismus und Anarchismus erschöpfen will. Die eigentümliche Verbindung von Skeptizismus und Konservatismus bei den sogenannten Neoaristotelikern² ist kein Zufall:

„Bisher haben die Philosophen die Welt nur verändert, es kömmt darauf an, sie zu verschonen.“³
(Marquard)

Der tiefer Kern dieser Problematik liegt nun - und dies ist eine der Hauptthesen dieser Arbeit - in dem Verlust bzw. der (vollzogenen) Zerstörung der Idee der Wahrheit. Diese Idee besteht in der Fixierung des Zielpunkts alles Erkennens in einer prinzipiell wenigstens approximativ erreichbaren Übereinstimmung mit einer *an sich*, d.h. unabhängig von den Subjekten und ihrem Erkennen, den mannigfaltigen Bedingtheiten des Menschen, bestehenden Wirklichkeit. Wenn es kein gemeinsames Fundament in der Erkenntnis, sondern nur verschiedene Paradigmata, keine unabhän-

¹ So der Titel eines Aufsatzes von Jürgen Habermas, abgedruckt in: Habermas (1988c), S.153-86.

² Vgl.: Herbert Schnädelbach: *Was ist Neoaristotelismus?*, in: Kuhlmann (1986).

³ Marquard (1982), S.13.

gige Wirklichkeit, sondern nur die Welt als ein Text neben anderen fiktiven Texten, kein Wissen von Wirklichkeit, sondern nur Spiele der Macht (Foucault) gibt, werden alle Äußerungen nur noch in ihrem expressiven bzw. ästhetischen oder macht- bzw. interessestrategischen Sinn, nicht in ihrer Adäquation an Welt beurteilbar.

Diese Zerstörung der Idee der Wahrheit ist nun meines Erachtens keine zufällige Zeit- bzw. Zeitgeisterscheinung, sondern mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Eigenlogik der Bewegung der Aufklärung zu verstehen. In dieser Entwicklung, die von absolutem Vernunftglauben zu absoluter Skepsis und Relativismus oder - mit einem anderen Wort - *Nihilismus* führt, ist nun der wichtigste geistige Knotenpunkt das radikale Denken Nietzsches. Wenn man heutigen „Historismus-Relativismus“⁴ (Apel) und neuere Vernunftkritik kritisch analysieren oder gar überwinden will, muß man sich mit Nietzsches Wahrheitskritik beschäftigen. Man kann sogar behaupten, daß alle wesentlichen Momente der neueren Wahrheits- und Vernunftkritik bei Nietzsche klassisch vorgeprägt sind.

Die vorliegende Arbeit soll also nun, wie aus diesen recht ausführlichen Einleitungsausführungen hervorgeht, den Wahrheitsbegriff Nietzsches nicht nur im rein ‘philologischen’ und philosophiegeschichtlichen Sinne analysieren, sondern seinen Begriff von Wahrheit in seiner Bedeutung für den heutigen Zustand der Philosophie, des Denkens, beleuchten. Die Frage nach der Bedeutung wird nicht so sehr in einem historischen, also wirkungsgeschichtlichen Nachforschen bestehen, sondern mehr in einer systematischen Fragestellung, die auf die sachliche Bedeutsamkeit von Nietzsches radikaler Kritik für die Philosophie als Erkenntnis der Wahrheit, für die ‘Dialektik der Aufklärung’ als Problem der Selbstaufhebung von Vernunft geht, ihr Ziel haben.

Um die Bedeutung von Nietzsches Wahrheitskritik als geistesgeschichtlichen Knotenpunkt situieren zu können, wird eine vorbereitende Skizze des historischen Kontextes der Wahrheitsfrage in der Philosophie in ihrer geschichtlichen Bewegung nötig sein (2.). Da Nietzsches Denken zu vielfältigen und konfligierenden Deutungen Anlaß gab, die selbst Anzeichen für die Richtung der Entwicklung der Philosophie nach Nietzsche sind, sein Werk aber auch in sich selber als aphoristisches und mit Bedacht nicht-systematisches vieldeutig ist, erscheint es notwendig, den für diese Arbeit leitenden Ansatzpunkt in der Deutung zu exponieren (3.). Nach einem sehr ausführlichen Referat der wichtigsten bisherigen Sekundärliteratur zu Nietzsches Wahrheitsbegriff (4.1.), das in seinem kritischen, also positiv-negativ beurteilenden Impetus sowohl die unverzichtbaren Bestandteile einer Analyse des Wahrheitsproblems bei Nietzsche vorbereiten, als auch die Defizite in der bisherigen Interpretation andeuten soll, werde ich mich Nietzsches Wahrheitsbegriff in eigener Analyse zuwenden. Hierbei wird in einem doppelten Schritt erst die Zerstörung der Idee der Wahrheit bei Nietzsche in ihrer mit dem Eigensinn und der Dialektik von Aufklärung als solche verbundenen Logik schrittweise dargestellt (4.2.), und dann die Frage gestellt, was für Nietzsche Wahrheit ist und bedeutet bzw. nicht mehr sein kann (4.3.). In einer kritischen Beleuchtung der sachlichen Bedeutung des diesbezüglichen Denkens Nietzsches, die den innovativen Sprung bezüglich des Problemstandes der philosophischen Wahrheitsfrage erörtert, wird der historische bzw. wirkungsgeschichtliche Einfluß bzw. die paradigmatische Stellung für heutige Philosophie von Nietzsches Wahrheitsdenken sachlich begründet. Die paradigmatische Bedeutung von Nietzsches radikal kritischen Denken bezüglich der Idee der Wahrheit für neuere Vernunftkritik soll in der Folge sachlich begründet, durch verschiedene Beispiele illustriert und schließlich kritisch beleuchtet werden (5.). Als die vier dabei relevantesten Aspekte sollen die Kritik an dem für begriffliches und subjektzentriertes Denken unverzichtbaren Identitätsbegriff (5.1.), der relativistische Konsequenzen implizierende Perspektivismus in der Form historistisch-kulturalistischer Kontextualismen (5.2.), die Vernunft und Herrschaft identifizierende machtstrategische Reduktion von

⁴ Apel (1988), S.92, 118, 135, 190, 310, 386, 394, 409, 413, 416, 431, 437.

Wahrheit (5.3.) und schließlich die Einebnung der Grenze zwischen Wahrheit und Kunst (5.4.) analysiert werden. Die Analyse der Möglichkeiten, die Aporien von Nietzsches Wahrheitsdenken zu überwinden, also hellen Bewußtseins, 'nach Nietzsche' und nicht nur sich auf Traditionen, die sich in ihren Implikationen schon selbst überwunden haben, rückbeziehend, zu überwinden und so wieder einen Sinn von Wahrheit als objektive Geltung und adäquaten Wirklichkeitsbezug zu restituieren, wird am Schluß der Arbeit stehen (6.).

Es geht also in dieser Arbeit um die Zerstörung der Idee der Wahrheit als Selbstbewegung des Denkens der Vernunft in der Geschichte der Philosophie - eine Entwicklung, in der Nietzsche zwar einen Knoten- und Schwellenpunkt, nicht aber zwangsläufig einen Endpunkt bedeutet.

2. Historischer und systematischer Kontext der Wahrheitsfrage

Zur Situierung des Wahrheitsproblems bei Nietzsche in den historischen Diskussionskontext der Frage, aus dem die Elemente sowohl der negativen Abgrenzung gegenüber traditionellen Konzepten als auch der meist nur impliziten Anknüpfung an philosophiegeschichtlich vorgeprägtes ersichtlich werden können, soll ein kursorischer Überblick über die Geschichte der Wahrheitsfrage gegeben werden. Was hierbei nicht geleistet werden kann ist eine auch nur in Ansätzen vollständige Darstellung der Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie. Stattdessen sollen die meines Erachtens für den klassischen Wahrheitsbegriff der Metaphysik charakteristischsten Positionen kurz, meist durch einschlägige Zitate angerissen werden, aber auch die abweichenden, z.B. skeptischen Strömungen sozusagen als Vorläufer der Kritik Nietzsches vorgestellt werden. Leitend werden hierbei folgende Gesichtspunkte sein:

- Die These, daß die Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht ein Konzept neben gleichberechtigten anderen sei, sondern sowohl den klassischen Wahrheitsbegriff der philosophischen Tradition widerspiegele, als auch die für jedes Wahrheitsverständnis, auch das des unreflektierten praktischen Lebensvollzugs, vorgängig leitende Idee ausdrücke.
- Die Betonung des Einhergehens des klassischen Wahrheitskonzepts mit einer ontologischen Teilung in eine wahre und eine scheinbare Welt, in Wesen und Erscheinung, wobei die ontologisch herausgehobene eigentliche Wirklichkeit durch Prädikate wie Konstanz, Einheit, Regelmäßigkeit charakterisiert wird.
- Die These, daß die Idee der Wahrheit in der Tradition eng mit dem Glauben an eine Sphäre des Absoluten, sei es als wahre Welt, absolute Idee oder Gott, als Inbegriff und Garant von Wahrheit verknüpft war und mit dem Verlust dieses Vertrauens fragwürdig wurde.
- Die Betonung der philosophiegeschichtlichen Strömungen der Wahrheitskritik als Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus, die ihre subversive Kraft aus dem Unglaubwürdigwerden der Idee des Absoluten und aus der Verknüpfung der objektiv und interesselos konzipierten Wahrheit mit dieses Konzept potentiell destruierenden Elementen von Praxis, Individualität, Willen und Interesse schöpften.

Dieser geschichtliche Durchlauf soll sich historisch auf die Tradition vor Nietzsche im Hinblick auf die Bedeutung für sein eigenes Konzept beschränken. Dabei wird also das Hauptaugenmerk der Entfaltung des klassischen Konzepts der Wahrheit als Übereinstimmung und seiner Fundierung in der Idee des Absoluten als Jenseits der empirischen Realität und der paradigmatisch in der Sophistik vorgeprägten Zerstörung dieses Konzepts durch den Verlust des Glaubens an ein Absolutes, jenseits des Menschen, gelten.

Bei den Vorsokratikern wurde der Begriff der Wahrheit, griechisch *aletheia* (wörtlich: Unverborgenheit, von *lathein*: verborgen sein), erstmals bei Parmenides (um 500 v. Chr.) thematisch. Wahrheit bestimmt sich bei Parmenides aus der Dichotomie von Schein, bloßer Meinung, *doxa* einerseits, untrüglicher Wahrheit andererseits, wenn er in seinem Lehrgedicht die Göttin Dike sowohl die Wahrheit als auch der Menschen Meinung offenbaren läßt:

„So gehört es sich, daß du alles erfährst: einerseits das unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit, andererseits die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt. Gleichwohl wirst du auch hinsichtlich dieser Meinungen verstehen lernen, daß das Gemeinte gültig sein muß, insofern es allgemein ist.⁵

Die im Aletheia-Teil des Gedichtes explizierte wahre Welt ist die des Seins unter radikalem Ausschluß alles Nicht-Seins (folglich auch der Leere), somit auch allen aus der Differenz von Sein und Nicht-Sein entstammenden Werdens, und zeichnet sich deshalb durch völlige Homogenität und Konstanz aus. Diese hoch abstrakte Welt der Wahrheit ist völlig von Erfahrung dissoziiert, eine Welt des reinen Denkens, in der auch die Gleichung von Denken und Sein gilt: „to gar auto estin noein te kai einai.“⁶ Doch auch die Doxa, die eine bestmögliche Erklärung der den menschlichen Sinnen sich zeigenden Erscheinungswelt ist, mit ihrer relativen Konstanz der beiden unumwandelbaren (und unvergänglichen) Elemente von Licht und Nacht, aus deren Differenz das Werden entspringe, habe in ihrer Allgemeingültigkeit für die Menschen⁷ (relative) Gültigkeit, wie die eingangs zitierte Stelle zeigt.

Heraklit, der lange nur als der Philosoph des Werdens galt, heute aber vielmehr als der Denker des in allem waltenden, die Gegensätze in eine vernünftige, dialektische Einheit fügenden Logos gilt, fundiert sein Wahrheitsverständnis ontologisch. Einerseits wirkt der allumfassende Logos als vernünftiges Gesetz der Welt sowohl in der dem Menschen gegenüberstehenden Welt als Gesetz des sich in eine vernünftige Einheit fügenden Kampfes der Gegensätze als auch im Menschen als individueller Logos, als Vernunftvermögen. Andererseits ist die latente Wesensidentität des individuellen Logos des je einzelnen Menschen mit dem allgemeinen Logos der Welt Grund für den potentiell allgemeinen und gemeinsamen Charakter des Denkens des Menschen. Aus diesem ontologischen Fundament leitet sich die prinzipielle Übereinstimmung des menschlichen Erkennens mit der Struktur der Welt als Ermöglichung von Wahrheit⁸ wie auch der prinzipiell allgemeingültige, d.h. allen Menschen gemeinsame Charakter der Wahrheit ab⁹. Die radikale Antinomie zwi-

⁵ Vgl.: "chreo de se panta pythesthai emen Aletheias eupeitheos atremes etor ede broton doxas, tais ouk ni pistis alethes. all'empes kai tauta mathesai, hos ta dokounta chren dokimos einai dia pantos peronta." Fragmente der Vorsokratiker 28 B 1 (28-32) [Numerierung nach Diels/Kranz], zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.314 f.

⁶ Fragmente der Vorsokratiker 28 B 3 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.316.

⁷ Interessanterweise wird schon bei diesem früher Denker die Allgemeingültigkeit für alle Menschen, also implizit der universale, allen vernünftigen Wesen gemeinsame Charakter der Rationalität, als Kriterium einer (wenigstens relativen) Wahrheit aufgestellt. Dieser Gedanke der wenigstens prinzipiellen bzw. latenten Allgemeinheit der Wahrheit und der Vernunft bzw. des Logos wird auch von Heraklit und Platon aufgenommen.

⁸ Dem entspricht auch die herausgehobene Bedeutung der Selbsterkenntnis als Bedingung von und Weg zu Welterkenntnis bei Heraklit, wie sie sich auf in folgendem Prinzip andeutungsweise ausspricht: "Ich beriet nicht bei mir selbst". Fragmente der Vorsokratiker 22 B 101 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.257. Die Bestimmung von Weisheit als Übereinstimmung des individuellen Logos der Vernunft des Menschen und des allgemeinen Logos des Weltgesetzes wird auch im folgenden Zitat angedeutet: "Es gibt nur eine Weisheit: ein vertrautes Verhältnis zu der Einsicht, nach der überall alles gelenkt wird." Fragmente der Vorsokratiker 28 B 41 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.257.

⁹ Vgl.: "Daher hat man sich dem Allgemeinen anzuschließen - d.h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche [Logos] ist allgemein; ungeachtet der Tatsache aber, daß die Auslegung eine allgemeine ist, leben die Leute, als ob sie über eine private Einsicht verfügten." FVS 22 B 2 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.245; "Einsicht zu haben ist etwas Allgemeines." Fragmente der Vorsokratiker 22 B 113 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 2, S.255; "Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu er-

schen einer wahren Welt von Sein, Wahrheit, Denken und Konstanz einerseits und einer scheinbaren Welt von Werden, Schein, Sinnlichkeit und Unregelmäßigkeit andererseits wird hier in eine Einheit von Sein *und* Werden als Sein *im* Werden, von Konstanz *und* Veränderlichkeit als Konstanz *in der* Veränderung aufgehoben, indem der Logos als Einheit und Vernunft stiftendes Moment in der werdenden Welt des Kampfes der Gegensätze die Gesetzmäßigkeit des (scheinbaren) Chaos garantiert¹⁰.

Im schroffen Gegensatz zu diesen Gedanken der Vorsokratiker, in denen die Möglichkeit von Wahrheit in einer vorgängigen Entsprechung des menschlichen Denkens mit der zu erkennenden Welt ontologisch fundiert war, somit die rationale Struktur menschlichen Erkennens auch immer *mutatis mutandis* die Struktur der zu erkennenden, also ebenfalls 'vernünftigen' Welt war, aber auch der Allgemeingültige bzw. Objektive, d.h. unabhängig sowohl von dem einzelnen Individuum als auch von den Menschen als inter-subjektive Konsensgemeinschaft bestehende Charakter der Wahrheit schon immer vorgedacht war, stellen sich nun die Sophisten mit ihrer potentiell relativistischen Unterscheidung¹¹ von Nomos und Physis, d.h. von durch Menschen bloß Gesetztem und von Natur, also unabhängig vom Menschen Seienden - wie auch mit ihrer, latent den Wahrheits-sinn untergrabenden Bindung jeglicher Argumentation an den Erfolg in der Praxis, die den Unterschied von rationaler Argumentation und bloßer Rhetorik, von Überzeugung und Überredung oder gar Überwältigung immer mehr verwischte. Für die bezüglich Wahrheit relativistischen Implikationen der Suspendierung jeglicher Bindung menschlichen Meinens an einen objektiven, über den Menschen hinausgehenden Grund seien als Beispiele nur genannt der Homo-Mensura-Satz des Protagoras und die in der Konsequenz agnostizistischen Argumentationsfiguren von Gorgias.

Protagoras leugnet einen jenseits des Menschen situierten Grund von Wahrheit, suspendiert gar die Unterscheidung von menschlichen Meinens und an sich seienden, von Menschen erkannten Dingen, wenn er den Menschen zum Maß aller Dinge bzw. gar des Seins aller Dinge macht:

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden daß sie sind, der nicht Seienden, daß sie nicht sind.“¹²

Diesem radikalen Relativismus bei Protagoras entspricht das in der Sophistik verbreitete Prinzip der Unmöglichkeit des Widersprechens¹³, das letztlich in der Auffassung wurzelt, daß zwei ver-

kennen und vernünftig zu sein." Fragmente der Vorsokratiker 22 B 116 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.255.

¹⁰ Die prinzipielle Einheit bzw. gar das Einssein von allem spricht sich z.B. in folgendem Zitat aus: "Wenn man - nicht auf mich, sondern - auf den Logos [in der Übersetzung von Mansfeld heißt es hier 'die Auslegung', F.R.] hört, ist es weise beizupflichten, daß alles eins ist." Fragmente der Vorsokratiker 22 B 50 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.257. Die dialektische Einheit von Widerstreit und Zusammenstimmen wird auch durch diese Stelle erläutert: "Das Widerstreitende zusammentretend und aus dem Sichabsondern die schönste Harmonie." Fragmente der Vorsokratiker 22 B 8 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Mansfeld (1983), Band 1, S.259.

¹¹ Die relativistische Sprengkraft einer solchen Unterscheidung lag in der immer weitergehenden Reduzierung aller Meinung auf die Willkür der menschlichen Setzung, die schließlich die Physis respektive die 'wahre' Welt jenseits menschlicher Willkür als entweder unerreichbar oder nicht existent bzw. nicht relevant erscheinen ließ. An dieser Stelle soll jedoch nicht behauptet werden, daß die hier aufgezeigte Denkmöglichkeit die einzige Strömung der sogenannten 'Sophistik' war.

¹² "Panton chrematon metron estin anthropos, ton men onton hos estin, ton de ouk onton hos ouk estin." Fragmente der Vorsokratiker 80 B 1 [Numerierung nach Diels/Kranz]; zitiert nach: Buchheim (1986), S.43; Übersetzung von mir; Ob mit dem Ausdruck *anthropos* der je individuelle Mensch oder die Menschheit in ihrer Allgemeinheit gemeint ist, bleibt in der Schwebe. Wenn erstere Möglichkeit zutreffen würde, wofür viel spricht, würde nicht nur der Bezug der Wahrheit zu einer unabhängig vom Menschen seienden Wirklichkeit, also die Objektivität der Wahrheit, sondern auch das allen Menschen Gemeinsame der Vernunft als Grund einer allgemeinen Wahrheit, also die Intersubjektivität der Wahrheit, destruiert.

schiedene, sich widersprechende Reden nicht als auf Identisches in einer an sich seienden Wirklichkeit, also auf Wahrheit, gehende zu verstehen, sondern vielmehr als Verschiedenes sagende, sich in einem agonalen Widerstreit des rhetorischen Überwältigens befindliche zu deuten sind. Damit wird natürlich der Wahrheitsbezug der Rede bzw. die Wahrheit als solche destruiert.

Gorgias nun versuchte in seiner nicht erhaltenen Schrift *peri tou me ontos* (Über das Nichtseiende) in Anknüpfung an eleatische Argumentationen zu beweisen, daß nichts existiere, und wenn etwas existiere, es für den Menschen unbegreiflich sei, und wenn es begreiflich sei, man es anderen weder erklären noch mitteilen könne.¹⁴ Als Charakteristika des potentiell die Idee der Wahrheit destruirenden Moments in der Sophistik kann man also einen auf den Menschen und seine Setzungen fussenden Relativismus und die in der letzten Konsequenz jeglichen Wahrheitsbezug außer acht lassende „Parallelisierung von *legein* und *prattein*“¹⁵, von sprachlicher Argumentation und agonal auf Überwältigen gerichtetem Handeln, konstatieren.¹⁶

Platons Wahrheitsverständnis ist nun konstitutiv negativ von der Auseinandersetzung mit den Sophisten und positiv von einer Anknüpfung an Parmenides (die mit einer Ablehnung des als Denker des *Panta rhei* aufgefaßten Heraklit einhergeht) geprägt. Er versucht einerseits die Aporien des radikalen Relativismus der Sophisten (besonders des Protagoras) dialogisch herauszuarbeiten und ihnen die latente Allgemeinheit der Wahrheit und der Vernunft bzw. des Logos im anamnetischen Hervollocken des potentiell schon von jedem immer gewußten entgegenzustellen, andererseits die Allgemeinheit und Konstanz der Wahrheit ontologisch in einem Dualismus von Erscheinungswelt und intelligibler Welt der Ideen zu gründen.

Einerseits folgt er hier implizit (dem von ihm mißdeuteten) Heraklit in der Allgemeinheit von Wahrheit und Vernunft, die auf einer Teilhabe des vernünftigen Teils des Menschen an der in der Welt waltenden Vernunft als *Logos* oder *Idea agathou* beruht. Andererseits gibt er seiner 'wahren' Welt die Charakteristika des Parmenideischen Seins, wie Freiheit von Werden, hypostatiert diese wahre Welt aber als *kosmos noetikos* und kommt so zu einem schwer vermittelbaren Dualismus zwischen einer gleichsam herakliteischen (im Sinn des Flußgedankens) Welt der Erscheinung und einer an das unwandelbare Sein des Parmenides gemahnenden 'wahren' Welt der Ideen (die sich jedoch in einer immanenten Ordnung ausdifferenzieren).

Das Neue gegenüber den schon bei den Vorsokratikern aufkommenden Gedanken der Teilhabe der individuellen Vernunft an einer Weltvernunft als Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit und als Wurzel für die über-individuelle Möglichkeit der individuellen Vernunft zum allen Menschen gemeinsamen Allgemeinen und ihrer Charakterisierung der Wahrheit bzw. der 'wahren' Welt durch die Prädikate der Einheit, Unwandelbarkeit und Regelmäßigkeit ist die Betonung des Dualismus

¹³ Vgl.: "ouk estin antilegein" (nicht ist Widersprechen); dieser Satz wurde Antisthenes zugesprochen (siehe z.B.: Aristoteles, *Metaphysik* 1024 b 32-34: "Daher ist auch die Meinung des Antisthenes recht einfältig, der fordert, jedes dürfe nur mit dem ihm eigentümlichen Begriff benannt werden, also stets Eines von Einem. Daraus aber folgte, daß es keinen Widerspruch und annähernd auch kein Falschreden geben könnte." [zitiert nach: Schwarz (1984), S.152]; *Topik* 104 b 20 f: "[...] z.B. daß es keinen Widerspruch geben kann, wie Antisthenes behauptet [...]"] [zitiert nach: Rolfes (1968), S.]). Doch ist der Satz wohl schon älter und in der ganzen Sophistik weit verbreitet (siehe z.B. Platon *Euthydemos* 286 c). Vgl. auch: Buchheim (1986), S.35. Bei Protagoras wird dieser Gedanke so formuliert: "Jeder, der spricht über irgendeine Sache, spricht wahr" ("Pas ho legon peri pantos tinos pragmatō alethos legei."). Diese Formulierung findet sich bei Caprizzi: Protagora. Le testimonianze e i frammenti. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna, Firenze 1955, Fragment Nummer 2; zitiert nach: Buchheim (1986), S.36.

¹⁴ Fragmente der Vorsokratiker 82 B 3 [Numerierung nach Diels/Kranz].

¹⁵ Buchheim (1986), S.88.

¹⁶ Der der Sophistik eingeräumte breite Platz in dieser Studie rechtfertigt sich aus den vielen, später deutlich werdenden Parallelen zur Destruktion der Wahrheit bei Nietzsche.

dieser jenseitigen Welt der Ideen und der diesseitigen Welt der Erscheinungen, in der wir leben, und die wir gleichsam hinter uns lassen müssen, um die Wahrheit zu erreichen.

Aristoteles nun, der versucht den die Welt verdoppelnden Dualismus in eine Immanenz, in der sich das ideenhafte der 'wahren' Welt des Intelligiblen in dem *eidōs* als Form mit dem diesseitigen der Erscheinung in der *hylē* als Stoff bzw. Materie durchdringt, verlagert das Wahrheitsproblem mehr auf den Bereich des Logischen und der formalen Bestimmung der Wahrheit von Aussagen bzw. Urteilen. Da Einzelwörter bzw. Einzelvorstellungen an sich weder wahr noch falsch sind, sondern diese Unterscheidung erst bezüglich der Verbindung und Trennung von Wörtern bzw. Vorstellungen, also bei Urteilen, in Kraft tritt¹⁷, sei Wahrheit vorzüglich Urteilstwahrheit. Da Wahrheit somit im Urteilen, also im Denken situiert ist¹⁸, jenes aber immer schon intentional auf Wirklichkeit bzw. auf Existenz gerichtet ist, besteht Wahrheit in einer in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sich vollziehenden Ansetzung von Existenz bzw. von Nicht-Existenz¹⁹. Prüfsteine der Wahrheit sind für Aristoteles nun die logischen Axiome wie besonders der Satz des Widerspruchs als „das sicherste Prinzip“²⁰: „denn es ist nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme.“²¹

Aristoteles wird häufig als Begründer der Konzeption von Wahrheit als Übereinstimmung von Wirklichkeit und Urteil bzw. Erkennen aufgeführt. Dies trifft sicher in der expliziten Ausarbeitung eines solchen Wahrheitsbegriffs zu, nicht jedoch in dem sachlich leitenden, wiewohl mehr oder weniger unreflektierten Stellung dieser Idee von Wahrheit in der Philosophie vor Aristoteles, genauso wie Aristoteles zwar der Begründer der Logik im Sinn der systematischen Reflexion über die logischen Regeln, nicht jedoch in der erstmaligen auch nur impliziten Verwendung dieser Regeln ist. Denn auch bei den frühen Philosophen wurde Wahrheit z.B. bei Parmenides als in der Identität von Denken und Sein fundiert und konstituiert gesehen, bei Heraklit in der Übereinstimmung zwischen dem individuellen Logos der menschlichen Vernunft und dem allgemeinen Logos des Weltgesetzes gegründet, bei Platon sogar an einer Stelle explizit als adäquater Bezug der Rede zu den Dingen bestimmt.²²

Einen heftigen Angriff auf die Möglichkeit von Wahrheit führte gegen die mehr oder weniger in dogmatische Schulphilosophie verwandelten klassischen Strömungen der griechischen Philosophie

¹⁷ Vgl.: "Wie aber die Gedanken in der Seele bald auftreten, ohne wahr oder falsch zu sein, bald so, daß sie notwendig eins von beidem sind, so geschieht es auch in der Rede. Denn Falschheit und Wahrheit ist an Verbindung und Trennung der Vorstellungen geknüpft. Die Nomina und Verba für sich allein gleichen nun den Gedanken ohne Verbindung und Trennung, wie z.B. das Wort Mensch und weiß, wenn man sonst nichts hinzusetzt: Hier gibt es noch nicht Irrtum und Wahrheit." *De interpretatione*, 1. Kapitel, 16 a; zitiert nach der Übersetzung von: Rolfes (1968), S.95.

¹⁸ Vgl.: "Denn nicht ist das Falsche und das Wahre in den Sachen selbst - als wäre etwa das Gute wahr und das Schlechte durchaus falsch -, sondern in der Überlegung". Aristoteles: *Metaphysik E* (VI.Buch), 1027 B 25; zitiert nach Schwarz (1984), S.162.

¹⁹ Vgl.: Aber zu behaupten, daß das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei, ist wahr." *Metaphysik Ô* (IV.Buch), 1011 B; zitiert nach: Schwarz (1984), S.107 f. Aristoteles spricht auch davon, "daß derjenige sich täuscht, der entgegengesetzt denkt, als sich die Dinge verhalten" *Metaphysik Ú* (IX.Buch), 1051 B; zitiert nach: Schwarz (1984), S.239 f.

²⁰ *Metaphysik Ô* (IV.Buch), 1005 B; zitiert nach: Schwarz (1984), S.89.

²¹ *Metaphysik Ô* (IV.Buch), 1005 B; zitiert nach: Schwarz (1984), S.89.

²² *Kratylos* 385 b: "Sokrates: Wohlan, sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden und etwas falsch? Hermogenes: O ja. Sokrates: Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch? Hermogenes: Freilich. Sokrates: Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt, was sie sind, ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch? Hermogenes: Ja. Sokrates: Also findet dieses doch statt, durch eine Rede sozusagen, was ist und auch, was nicht ist? Hermogenes: Allerdings." Zitiert nach der Schleiermacher-Übersetzung: Otto u.a. (1957), Band 2, S.127.

die Pyrrhonische Skepsis²³. Wie alle philosophischen Richtungen des Hellenismus waren auch die Skeptiker vor allem auf das Ethische ausgerichtet, nicht jedoch im Sinn einer kategorischen Moral des Sollens, sondern einer eudämonistischen Lebensregel unter Voraussetzung des Glücks als letztem Ziel. Die *epoché* als prinzipielle Urteilsenthaltung durch das Einander-entgegensetzen von widerstreitenden Meinungen in ihrer Gleichwertigkeit als *isosthenie* (gleichstarker Widerstreit der Meinungen) sollte die Seelenruhe herbeiführen, die *ataraxia* als Abwesenheit des Verfolgens und Vermeidens bestimmter Dinge, das ja immer auf Urteilen über den Wert dieser Dinge beruhe²⁴.

Als Weisen, diese *epoché* herbeizuführen, wurden verschiedene sogenannte Tropen formuliert, die die eine Enthaltung des Urteils nahelegende Relativität der Meinungen belegen sollten. Die zehn Tropen des Änesidemus z.B. waren die (i) der Verschiedenheit der Lebewesen, (ii) der Menschen, (iii) des Baus der Sinnesorgane, (iv) der subjektiven Zustände, (v) der Stellung, der Entfernung und des Orts, dann (vi) die verschiedenen Beimischungen, mit denen die Objekte auftreten, (vii) die sich ändernden Quantitäten und Zusammensetzungen, (viii) die Relativität alles Gegebenen, (ix) die Häufigkeit und Seltenheit der Eindrücke und schließlich (x) die Verschiedenheit der Sitten, Gesetze und des Glaubens²⁵.

Das prinzipielle Problem der Anwendung eines radikal relativistischen bzw. skeptischen Konzepts auf sich selbst versuchte die pyrrhonische Skepsis dadurch zu meistern, daß sie erstens vermieden von einer prinzipiellen Unerkennbarkeit der Dinge zu sprechen, um nicht selbst wieder einem Dogmatismus zu verfallen, und zweitens die Urteilslosigkeit als bloße persönliche Erfahrung, als passives Erleben (*pathos*) darstellten, um sowohl jede Allgemeingültigkeit als auch jeden Verdacht des aktiven Urteilens zu vermeiden.

Da die Spätantike und auch das frühe Mittelalter nicht nur bezüglich der Wahrheitsfrage sich eng an die klassischen Strömungen der griechischen Philosophie hielten, sei hier nur ein kleiner Exkurs zur Bedeutung des christliche Elements für den Wahrheitsbegriff in der Philosophie eingeschoben, bevor wir uns den klassischen, an Aristoteles geschulten Wahrheitsdefinitionen der Scholastik unter besonderer Berücksichtigung von Thomas von Aquin zuwenden. Bedeutend ist hierbei die Verbindung von Wahrheit und Gott sowohl in der Identifikation der Wahrheit mit Gott als auch in der Erzeugung und der Garantie der Wahrheit durch Gott²⁶. Wenn Gott nun im christlichen Kontext als Grund, Bedingung und Wesen der Wahrheit gedacht wird, heißt dies erstens, daß die 'wahre', intelligible Welt des Platonismus in einem höchsten Seienden inkarniert sei; zweitens, daß dies höchste Seiende als Objekt nicht nur des Erkennens, sondern besonders auch des Willens als Geliebtes, Verehrtes und Erstrebtes die Wahrheit nicht nur garantiere, sondern ihr auch in ihrem Sein als die Wahrheit selbst letzten Wert verleihe; drittens, daß Wahrheit nicht mehr eine selbständige Leistung des menschlichen Erkennens ist, sondern vielmehr von der Gnade Gottes in der Erleuchtung oder dem Glauben als Akt der liebenden und vertrauenden Zuwendung zu Gott abhängt.

²³ Im folgenden beziehe ich mich aufgrund der Quellenlage hauptsächlich auf die jüngere Skepsis besonders des Sextus Empiricus. In der Darstellung halte ich mich eng an den meines Erachtens sehr instruktiven Abschnitt von Malte Hossenfelder über die pyrrhonische Skepsis in: Hossenfelder (1985), S.147 - 182.

²⁴ Sextus definierte die Skepsis folgendermaßen: "Kunst, auf alle mögliche Weise Wahrgenommenes und Gedachtes einander entgegenzusetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur *Epoché*, danach zur *Ataraxie* gelangen." Sextus Empiricus: *Pyrrhoneae hypotyposes* I 8; zitiert nach: Hossenfelder (1985), S.150.

²⁵ Sextus Empiricus: *Pyrrhoneae hypotyposes* I 36 ff. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übers. v. O. Apelt. Hamburg ²1967, IX 79 ff. Siehe: Hossenfelder (1985), S.158.

²⁶ Augustinus schreibt beispielsweise: "Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt omnia." *Soliloquia* 1. 3. 1; zitiert nach: Fuchs (1986), S.8.

Die Korrespondenztheorie der Wahrheit fand ihre klassische Formulierung in der Scholastik mit der Formel: „veritas est adaequatio rei et intellectus“²⁷. Diese sich im Werk des Thomas von Aquin findende Wahrheitsdefinition wird auf Isaak Israeli²⁸ (um 900) oder auf Avicenna zurückgeführt. Sie findet sich auch schon bei Albertus Magnus²⁹ (um 1200 - 1280) und bei Philippus Cancelarius (gest. 1236). Thomas setzte neben seinen urteilstheoretischen Wahrheitsbegriff aber auch noch einen ontologischen, indem er Wahrheit als Beziehung des Seienden auf den Intellekt faßte, sich auf Augustinus' Formel „verum esse id quod est“³⁰ beruft und postuliert: „ens et verum convertuntur“³¹.

Mit Descartes wird an der Schwelle des neuzeitlichen Denkens die Wahrheit an die Selbstreflexion und das Subjekt gebunden und damit wesentlich zur Gewißheit, wenn er die Selbstgewißheit des *Cogito* zum Modell eines Kriteriums der Wahrheit macht und schreibt: „illud omne, quod valde clare et distincte percipitur, verum est“³².

Doch gelangt er so nicht zu einer Begründung der Wahrheit aus der Selbstgenügsamkeit der Struktur menschlicher Erkenntnis in ihrer Selbstevidenz³³, sondern führt als metaphysischen Garanten der notwendigen Verknüpfung zwischen der oben beschriebenen Struktur von Urteilen und ihrer Wahrheit, also als Bindeglied zwischen subjektiver Gewißheit und objektiver Gültigkeit die göttliche Wahrhaftigkeit ein³⁴, die er durch Gottesbeweise stützt³⁵.

Spinoza hebt den cartesischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, der in der Erkenntnis durch den *deus* in seiner *veracitas* (Wahrhaftigkeit) vermittelt wird, in die Einheit der absoluten Substanz auf. Da als bloß verschiedene Attribute der einen Substanz die Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Anordnung und Verknüpfung der Dinge identisch seien, „ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum“³⁶, sei die Entsprechung unserer Ideen von den Dingen mit den Dingen selber, also die Wahrheit im Sinne der Adäquation, gesichert. Die Evidenz der Gottesidee als erste und schlechthin wahre Idee und als Bedingung alles partikularen Wissens verbürgt ihre eigene Wahrheit, so daß die Wahrheit keines außerhalb ihrer liegenden, sie begründenden Kriteriums bedürfe, sondern vielmehr ihr eigener Maßstab (*veritas est norma sui et*

²⁷ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.1, a.1; *Summa Theologiae*, q.16, a.2 ad.2; „adaequatio intellectus et rei“, *Contra gentiles* I, 59; *De Veritate* 1, 2.

²⁸ Thomas führt seine Wahrheitsdefinition in *De Veritate* 1, 1 als Zitat des Isaac ein.

²⁹ Die Wahrheit sei „adaequatio rerum et intellectus“, *Summ. theol* 1, 25, 2.

³⁰ *Soliloquia* II, 15.

³¹ *Expositio in librum perihermeneias Aristotelis* 1, 3b.

³² Descartes, *Meditationes* III, 2. In *Meditationes* V 15 wird diese Regel als Wahrheitsregel (*regula veritatis*) bezeichnet.

³³ Nur die Existenz des denkenden Ich wird als jeder möglichen Täuschung enthoben angenommen. Die Gegenstände der Welt und, obwohl dies in der Literatur umstritten ist, mehr oder weniger auch die Gesetze der Logik müssen in ihrer Existenz bzw. Gültigkeit erst durch ein den notwendigen Zusammenhang von subjektiver Gewißheit und objektiver Geltung garantierende Idee gesichert werden.

³⁴ Diese Garantie wird nötig angesichts der Möglichkeit eines *deus malignus*, eines Betrügergottes, der die notwendige Assoziierung von subjektiver Gewißheit bzw. Klarheit und Deutlichkeit als Strukturelemente von Urteilen einerseits und objektiver Gültigkeit bzw. Bezug auf reale Existenz andererseits aufheben würde. Margot Fleischer schreibt über die Abhängigkeit der Möglichkeit der Wahrheit von der Annahme eines transzendenten Garanten bei Descartes: „Ebenso charakteristisch für Descartes' Position ist aber, daß es ohne Gott als Garanten der Wahrheit für den Menschen keine Erkenntnis von Gegenständen geben kann.“ Fleischer (1984), S.62.

³⁵ Die Zirkelhaftigkeit der Inanspruchnahme der Wahrheitsregel in den Gottesbeweisen, durch die diese Regel ja erst fundiert werden soll, wurde schon früh bemerkt (z.B. von Arnauld in den Einwänden gegen die *Meditationes*, *Meditationes* 194/VII,214) und ausgiebig diskutiert.

³⁶ *Ethica*, Pars II, *Propositio* VII

falsi) sei und sich selber offenbare. Die Übereinstimmung von Idee und Ideat könne nur indirekt durch den Bezug auf die Idee Gottes als Inbegriff aller Ideen, durch die Möglichkeit der Einordnung einer Idee in den in der Gottesidee gründenden systematischen Zusammenhang der Ideen gesichert werden, so daß Kohärenz zum Kriterium von Wahrheit im Sinne von Korrespondenz wird.

Leibniz unterscheidet zwischen *vérités de raison*, logischen Wahrheiten, deren Kriterium nur der Satz vom Widerspruch sei, und *vérités de fait*, deren Kriterium der Satz vom Grund sei. Die Vernunftwahrheiten könnten allein durch logische Analyse auf identische Sätze, also solche, in denen das Prädikat schon im Subjekt enthalten ist, zurückgeführt werden. Da die Tatsachenwahrheiten nur *de facto* von unserem endlichen Verstand ausschließlich aus der Erfahrung geschöpft werden können, aber prinzipiell von einem unendlichen Verstand (wie dem Gottes) in unendlich vielen Schritten auf identische Sätze (im Sprachgebrauch Kants: analytische Urteile) reduziert werden könnten, ist diese Analyse für Leibniz das „höchste und einzige Kriterium der Wahrheit“³⁷. Zwar hält Leibniz noch an der Konzeption von Wahrheit als Angleichung des Verstandes an die Sache fest, bereitet aber mit seiner rein vernunftimmanenten Deduktion aller Wahrheiten die Kohärenztheorie der Wahrheit vor und entzieht potentiell mit seiner metaphysischen Theorie von den fensterlosen Monaden als perzipierende Kraftzentren, die in sich selber in noch nicht zur eigenen Klarheit gekommener Weise alle Wahrheit virtuell enthalten³⁸, dem Konzept der Abbildung äußerer Wirklichkeit in einem Innen des Verstandes die Grundlage. In einer solchen Theorie einer Welt aus lauter absoluten 'Innen', die wechselseitige Beziehungen in Einflußnahme und Wahrnehmung nicht direkt, sondern nur vermittelt durch eine prästabilierte Harmonie der inneren Perzeptionsfolgen, die letztlich auf Gott zurückgeht, eingehen können, gründet Wahrheit nicht mehr in einer innerweltlichen Beziehung von erkennendem Subjekt zur Welt als Objekt, sondern nur noch in einem Absoluten, das Wahrheit als einen Prozeß der abgestuften Selbstbespiegelung durch den Kosmos der Monaden aus sich heraus läßt.

Kant bewegt sich in seiner Erkenntniskritik auf den Boden des traditionellen Wahrheitsbegriffs, wenn er Wahrheit als Urteilswahrheit versteht³⁹ und sie traditionell als „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“⁴⁰ bestimmt. Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit könne jedoch nicht gegeben werden, da die Regeln der Logik zwar notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen sind, sie nur auf die Form der Wahrheit gehen⁴¹, für den Inhalt der Wahrheit

³⁷ Die philosophischen Schriften. Hrsg. v. C.J.Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875-1890, Nachdruck Hildesheim 1960-1961 u.ö., Bd.7, S.296.

³⁸ Vgl.: "Ich bin überzeugt, daß jeder Geist allwissend ist, aber in verworrener Weise." *Opuscules et fragments inédits*. Hrsg. v. L. Couturat. Paris 1903, Nachdruck Hildesheim 1961, S.10.

³⁹ Vgl.: "Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteil über demselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen." Kritik der reinen Vernunft A 293 = B 350.

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft A 58 = B 83; Kant drückt interessanterweise sowohl die Selbstverständlichkeit dieser Wahrheitsdefinition als auch die Leere einer solchen Bestimmung aus, wenn er schreibt: "Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt." Kritik der reinen Vernunft A 58 = B 83.

⁴¹ Die Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln der Logik ist also zwar eine *conditio sine qua non*, der jeder wahre Satz der Form nach genügen müsse, für synthetische, also unsere Erkenntnis erweiternde Urteile jedoch sind diese Regeln in ihrer leeren Allgemeinheit keine ausreichenden Kriterien. Für analytische, also aus dem reinen Begriff abgeleitete Urteile ist der allgemeinste Satz der Logik, der Satz vom Widerspruch "*das allgemeine und völlig hinreichende Principium*". Kritik der reinen Vernunft A 151 = B 191.

aber kein allgemeines Kriterium, das von dem Gegenstande in seiner Einzelheit absieht, gegeben werden könne. Das zentrale Anliegen der theoretischen Philosophie Kants, nämlich die Kritik des Intellekts im Sinne einer Prüfung der Bedingungen seiner Möglichkeit und einer Absteckung seines Anwendungsfeldes, seines Geltungsbereiches, beschäftigt sich nun mit der Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit. Kants berühmte kopernikanische Wende auch bezüglich des Wahrheitsproblems besteht in der Umkehrung des Verhältnisses von Erkenntnis und Objekt, in der Annahme, „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“⁴², in der Behauptung: „der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur⁴³, sondern schreibt sie dieser vor.“⁴⁴ Zum Wahrheitsgrund werden nunmehr „Verstandesregeln“⁴⁵, die „nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten“⁴⁶.

Wahrheit ist nun einerseits als Selbstübereinstimmung der Subjektivität in ihrer Individualität mit den Regeln der transzendentalen Subjektivität gesichert und unproblematisch, andererseits durch das Hineinnehmen der objektiven Sphäre des zu Erkennenden in das Subjekt in seiner Transzendentalität als Übereinstimmung von Intellekt und an sich seiendem Gegenstand, von Subjekt und Objekt, gleichsam aufgehoben⁴⁷. Dies wird jedoch durch die Beschränkung auf die Sphäre „möglicher Erfahrung“⁴⁸, also die Welt als Erscheinung, verhindert. Doch wenn Wahrheit in dem Bereich des Phaenomenon den Charakter der Übereinstimmung zwischen zwei getrennten Bereichen verliert, die Frage nach der Möglichkeit der Überwindung des Hiatus von Subjekt und

⁴² Kritik der reinen Vernunft B 16.

⁴³ Natur ist nach Kant "der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung". Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik § 16.

⁴⁴ Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik § 36.

⁴⁵ Die sich von den rein formal-logischen unterscheiden.

⁴⁶ Kritik der reinen Vernunft A 237 = B 296. Vgl. auch: "In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht." Kritik der reinen Vernunft A 146 = B 185.

⁴⁷ Margot Fleischer schreibt hierzu, sich auf Kritik der reinen Vernunft A 146 = B 185 (siehe die vorangehende Anmerkung) beziehend: "Transzendente Wahrheit ist sehr wohl auch 'Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand', so aber, daß der Gegenstand (die Erscheinung) der Form nach a priori in Übereinstimmung gebracht wird mit den Erkenntnisbedingungen des Verstandes, die ihn als Gegenstand menschlicher Erkenntnis erst möglich machen. Quell der transzendentalen Wahrheit ist der reine Verstand. Der Verstand des Menschen ist, als reiner Verstand, der Wahrheitsgrund [hier und in der Folge werden gesperrte Stellen im Original im Zitat unterstrichen wiedergegeben, F.R.] für die Wahrheit der dem Menschen möglichen Erkenntnis." Fleischer (1984), S.104. Dem ist mit folgender Einschränkung zuzustimmen: Wenn der Gegenstand als durch die Regeln des Erkenntnisvermögens, also des Verstandes, erst konstituiert angesehen wird, ist die Konzeption der Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand als unabhängig von der Erkenntnis in seinem Sosein existierenden implizit schon aufgegeben. Weiter unten schreibt sie: "Bei einer wahren Erkenntnis eines Gegenstandes der Erfahrung, richtet sich der Verstand nach diesem Gegenstand. Dabei richtet er sich ebenso sehr nach den Gesetzen, die er selbst a priori dem Gegenstand vorgeschrieben hat, wie nach demjenigen im Gegenstand, das ihm niemals aus ihm selbst, sondern einzig dank empirischer Anschauung bekannt werden kann." Fleischer (1984), S.104. Hierbei ist anzumerken, daß im ersteren Sinn die Ausrichtung der Erkenntnis nach dem Gegenstand indirekt vermittelt durch die dem Gegenstand vom Verstand vorgeschriebenen Gesetzen eine Ausrichtung nach den Regeln des Erkenntnisvermögens selbst ist, und im zweiten Sinn dasjenige, was als Ursache der Erscheinung dem Verstand heterogen ist als prinzipiell unerkennbares Ding an sich nicht sinnvoll als Pol einer Ausrichtungs- oder Übereinstimmungsbeziehung interpretiert werden kann.

⁴⁸ "Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseren Vermögens a priori zu erkennen im ersten Teil der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zweck derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können". Kritik der reinen Vernunft B 19.

Objekt sich nicht mehr stellt, so ist Wahrheit als Bezug der Subjektivität auf die noumenale Welt der Dinge an sich nicht möglich, da die „Vernunftkenntnis a priori [...] die Sache an sich dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse“⁴⁹, das Ding an sich als sich unseren, nur auf Erscheinungen anwendbaren Verstandesregeln entziehend nicht erkennen könne. Kant begibt sich hier in die Nähe einer aporetischen Antinomie von Idealismus und Agnostizismus. Wenn Kant sagt, „daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind“⁵⁰, so nähert er sich bezüglich der Erscheinungen einem folgendermaßen verstandenen Idealismus an:

„Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte“⁵¹

Wenn aber in Hinsicht auf die Dinge an sich nur ihre Existenz als Ursache der Erscheinungen konstatiert, aber sie in sich nicht erkannt werden können, so konvergiert diese Position der totalen Unerkennbarkeit alles unabhängig von unserer Erkenntnis Seienden mit dem Agnostizismus als „Lehre von der Unerkennbarkeit des wahren Seins“⁵².

Auch Hegel geht zwar von der in den Vorstellungen liegenden Wahrheit als Adäquation an den Gegenstand aus, wenn er beispielsweise schreibt: „Die Wahrheit meiner Vorstellungen besteht darin, daß sie mit der Beschaffenheit und der Bestimmung des Gegenstandes selbst übereinstimmen“⁵³

Doch läßt er diese Auffassung hinter sich und bestimmt in seiner holistischen Konstruktion eines absoluten Idealismus die Wahrheit als das Ganze⁵⁴, die Identität von Objektivität und Begriff⁵⁵. Wahrheit wird so ontologisch und zugleich identisch mit der Wirklichkeit als absolute, mit Gott: „die Welt erkennen kann nichts anderes heißen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit in dem für sich Unwahren erkennen, und diese Wahrheit ist Gott.“⁵⁶

Doch bleibt der Wahrheitsbegriff Hegels in seiner Spezifität in diesen Gleichsetzungen im Dunkeln, wozu Theunissen treffend bemerkt:

„ daß der Wahrheitsbegriff, den Hegel zur Beschreibung des logischen Fortschritts heranzieht, außerordentlich problematisch ist [...] Er ist weder im Sinne moderner Wahrheitstheorien zu verstehen, noch subsumierbar unter die überlieferten Auffassung der Wahrheit als Korrespondenz [...] in der umfassenden Bedeutung, in welcher der Ausdruck Tendenz und Ziel der gesamten logischen Bewegung angeben soll, meint er im Grunde nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeit, genauer die wirkliche Wirklichkeit. Gerade sein inflationärer Gebrauch verrät, daß die spekulative Logik einen spezifischen Wahrheitsbegriff nicht ausgearbeitet hat. Die Wahrheit, um die es hier geht,

⁴⁹ Kritik der reinen Vernunft B 20.

⁵⁰ Kritik der reinen Vernunft A 507 = B 535.

⁵¹ Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik § 13, Anmerkung II.

⁵² Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 2¹⁹⁵⁵, S.19.

⁵³ Rechts-, Pflichts- und Religionslehre für die Unterklassen (1810ff.). Erläuterungen zur Einleitung § 4; G.W.F. Hegel, Werke, Frankfurt a.M. 1986, Band 4, S.213.

⁵⁴ "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, G.W.F. Hegel, Werke, Frankfurt a.M. 1986, Band 3, S.24.

⁵⁵ Vgl.: "Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist." *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, § 213 Zusatz. G.W.F. Hegel, Werke, Frankfurt a.M. 1986, Band 8, S.369.

⁵⁶ *Rezension aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen und modernen Pantheismus - Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere* (1829), G.W.F. Hegel, Werke, Frankfurt a.M. 1986, Band 11, S.383.

begreift Hegel von Wirklichkeit her, indem er an das platonische ontos anknüpft: Die logische Bewegung treibt auf das zu, was 'wahrhaft', d.h. eigentlich, ist, auf die substantielle Wirklichkeit.⁵⁷

Bei Schopenhauer, der wirkungsgeschichtlich das Bindeglied zwischen Kant und Nietzsche bildet, wird Wahrheit *expressiv verbis* ganz traditionell bestimmt. Wahrheit ist „als eine ausschließlich dem Urteil zukommende, also logische Eigenschaft.“⁵⁸ die Übereinstimmung von Vorstellung und empirischer Realität:

„Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts die Wahrheit, und nach der Seite des Subjekts, das Wissen.“⁵⁹

Doch stellt sich das eigentliche Wahrheitproblem bei Schopenhauer in seiner Lösung des Kantischen Dilemmas von (subjektiven) Idealismus und Agnostizismus. Auf der einen Seite radikalisiert er den subjektivistisch idealistischen Pol, wenn er sagt: „Die Welt ist meine Vorstellung“⁶⁰. Auf der anderen Seite wird der Agnostizismus durch den Willen als Fundament eines Zugangs zu dem von Kant für unzugänglich gehaltenen Ding an sich, der Welt als Willen⁶¹, scheinbar überwunden. Doch ist dieser Bezug zur an sich seienden Wirklichkeit kein theoretischer mehr, sondern vielmehr ein praktischer. Hier ist nun Nietzsches Zersetzung von Wahrheit im Sinne theoretischer Gegenstandsadäquation in der Erkenntnis und auch ein neues Verständnis von Wahrheit als praktisches Geschehen des Willens in gewissem Sinne vorgeprägt.

3. Grundtendenzen des für diese Arbeit leitenden Interpretationsansatzes bezüglich Nietzsches Philosophie

An dieser Stelle sollen die Grundzüge des in dieser Arbeit vorherrschenden Interpretationsansatzes bezüglich Nietzsches Denken skizziert werden. Dies soll nicht geschehen, um in einer argumentativ beweisenden Art ein neues zusammenhängendes Paradigma in der Nietzsche-Literatur auszubreiten, sondern um einige, implizit die Zugangsweise zum Wahrheitsproblem bei Nietzsche in dieser Arbeit prägenden Momente in einer eher thesenartigen Weise offenzulegen. Diese Zugangsweise, die nicht den Anspruch auf Originalität erhebt, soll sich dann an der konkreten Frage des Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche bewähren.

Meines Erachtens beherrschen zwei grundlegende, in der Radikalität sowohl ihrer Formulierung als auch ihres Durchdenkens in allen Konsequenzen neuartige Gedanken das Denken Nietzsches. Zwei Zitate Nietzsches sollen diese Ideen erläutern, deren erstes lautet:

„Die Frage der Werte ist fundamentaler als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist“⁶²

⁵⁷ Theunissen (1978), S.45.

⁵⁸ *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*, Kapitel 5, § 34, in: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. v. Julius Frauenstädt, ²1888, Bd. 1, S.114.

⁵⁹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 2, Kapitel 9; in: Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Eduard Grisebach, Leipzig 1891, Band 2, S.122.

⁶⁰ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Erstes Buch. § 1, Halle, o.J, S.3.

⁶¹ Vgl.: "die Welt ist mein Wille", *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Erstes Buch. § 1, o.O., o.J, S.4.

⁶² KSA 12, 311; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[49]. An dieser Stelle sei angemerkt, daß die auch in der weiteren Gedankenführung dieser Arbeit häufige Heranziehung von Nietzsche-Zitaten aus den *Nachgelassenen Fragmenten* sich damit erklärt, daß viele auch im veröffentlichten Werk vorhandene Gedanken im Nachlaß näher und pointierter ausgeführt werden. Da aber diese Gedanken eben nichts essentiell Neues und Anderes (als das sich im veröffentlichten Werk ausdrückende) darstellen, ist - eingedenk

Wenn Nietzsche die Sphäre der Werte, d.h. des Willens, des Wünschbaren, des 'Sollens' einerseits, der Sphäre der Gewißheit, d.h. des Erkennens, des Wahren, des Seins andererseits vorordnet, so geschieht dies aus einem Denken von Mittel und Zweck. Das Erkennen entfaltet sich erst in einer vorgängigen Ausrichtung auf einen Zweck, in bezug zu dem es immer nur Mittel, Instrument ist. Wie jede Praxis des Menschen ist auch die theoretische als Streben nach Erkenntnis oder besser nach Wahrheit auf ein Ziel des Strebens hin ausgerichtet. Dieses Ziel alles Strebens heißt seit den Griechen 'das Gute'. Doch vermeidet es Nietzsche das ihm vorschwebende *telos* mit diesem Namen zu nennen, da ihm mit all seinen christlich-platonistischen Konnotationen zwei Momente wesentlich anhaften, die Nietzsche negiert. Sein *telos* hat nicht mehr den Charakter des Sollens, der Verpflichtung, deren bewußtes Verfehlen Tadel nach sich zieht - das Gute wird immoralisch. Es ist auch nicht mehr objektiv und allgemein im Sinn eines dem Wollen vorgegebenen, an sich seienden Wertes, sondern es wird zu einem vom Willen erst produzierten - das Gute wird Setzung. Das so bestimmte *telos* als immoralische Setzung rückt so in die Nähe dessen, was der Begriff Geschmack meint und normalerweise der Sphäre der Kunst zugeordnet wird. Nietzsche schrieb z.B. einmal bezüglich des Christentums: „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe“.⁶³

Der tiefere Grund, warum das Gute als vorgegebenes objektives, das ein absolutes Sollen begründet seine Wirkkraft verliert, liegt in dem, was Nietzsche meint, wenn er sagt: „Gott ist tot.“⁶⁴ Nietzsche präzisiert an anderer Stelle diese Aussage in ihrem Bezug auf den christliche Gott⁶⁵, doch ist mit diesem das *Absolute* der ganzen christlich-platonischen Tradition, von Nietzsche auch als *Metaphysik* bezeichnet, getroffen. Nietzsche bestreitet nicht die Existenz des Absoluten, sondern spricht von seinem *Tod* und sagt auch, wer *Gott* getötet hat: „Wir haben ihn getötet“⁶⁶ Das heißt einmal, daß die geschichtliche Bewegung, deren Teil wir sind, die Idee eines Absoluten zerstört hat, sie unglaublich gemacht hat. Mit dem Begriff des Absoluten meint Nietzsche das Jenseits einer höheren, 'wahren' Welt, die Sphäre der an sich, unabhängig von menschlichen Wirken und Wollen bestehenden Werte und Ideale, die ursprüngliche Einheit der Transzendentalien des *bonum*, *pulchrum* und *verum* als notwendige Prädikate des *ens*, also den Glauben an die absolute Grundlegung der Harmonie der Welt im Ethischen, Ästhetischen und im bezug auf unsere Erkenntnis.

Letztlich löst sich für Nietzsche damit auch jegliches Objektives auf. Denn wenn die absolute letzte Grundlegung des Allgemeinen zerrinnt, bleibt nur noch das radikale Diesseits, das immer nur eine Welt der Menschen, und somit letztlich eine von den Menschen gemachte Welt ist, als Produkt ihrer Subjektivität - eine Subjektivität, deren letzter Kern nicht wie beim Idealismus das erkennende Subjekt, sondern das wollende Subjekt ist. Dies wollende Subjekt heißt bei Nietzsche nicht mehr Subjekt, da dieser Begriff für ihn eine abzustossende Fiktion ist, sondern: - Willen zur Macht. Wie aber jeder Begriff zur vom Menschen geschaffenen Welt gehört, für Nietzsche somit Fiktion ist, ist nicht nur der Name Subjekt, sondern auch der des Willens zur Macht Fiktion, denn „es giebt keinen Willen.“⁶⁷

Das bedeutende an der skizzierten Gedankenfigur Nietzsches ist, daß ihr letzter Grund, das Unglaublichwerden des Absoluten, weder Nietzsches Erfindung, noch eine zufällige Erscheinung

der Problematik, das nicht veröffentlichte Äußerungen ja vielleicht gerade später verworfene Gedanken darstellen - ihre Verwendung meines Erachtens gerechtfertigt.

⁶³ KSA 3, 485; FW 3, 132.

⁶⁴ KSA 3, 481; FW 3, 125.

⁶⁵ Vgl.: "Das grösste neuere Ereignis - daß 'Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen." KSA 3, 573; FW 5, 343.

⁶⁶ FW 3, 125; KSA 3, 481.

⁶⁷ KSA 12, 391; NF Herbst 1887 9[98]. Vgl. auch KSA 13, 301 f; NF Frühjahr 1888 14[122].

der Zeit ist, sondern im Prozeß der abendländischen Rationalität, der Aufklärung, seinen notwendigen Ort hat. Denn der absolute Wille zur Vernunft, der kategorische Imperativ, daß nur das Recht auf Anerkennung habe, was vor dem strengen Richterstuhl der reinen Vernunft bestehe, enthält als notwendige Implikationen folgendes:

Die gesamte Sphäre der Werte kann als Zweck des Mittels Vernunft von ihm nicht bewiesen werden. Die Vernunft verhält sich gegenüber der Frage des Sollens notwendig neutral, was unter dem Vorzeichen der Vorherrschaft der Vernunft die Werte „erfrieren“ läßt. Die Vernunft kann als wesentliche Selbstgesetzgebung, Autonomie, nur das vor ihr selbst bestehende anerkennen und stellt somit alles Absolute als potentielle Heteronomie in Frage - außer sich selbst. Wenn die Vernunft aber erkennt, daß sie ohne eine Grundlegung durch ein Absolutes immer nur menschliche Vernunft ist, zerstört sie sich durch ihre eigenen Erkenntnisse über die mannigfaltigen Bedingungen des Menschen als Absolutes selber. Sie muß auch erkennen, daß sie keine Werte schaffen kann, sondern selbst als Wille zur Wahrheit auf einem Wert beruht und mit der Abschaffung aller (absoluten) Werte sich selbst abschafft. Nietzsche sieht also seine große Aufgabe unter der Maßgabe der Priorität des Wertes als Zweck vor der Erkenntnis als Mittel die Konsequenzen aus dem *Tod Gottes* zu ziehen - Konsequenzen, die in den Begriffen *Nihilismus* und *Freiheit* ihren Inbegriff haben. Was diese Konsequenzen bei Nietzsche bezüglich der Idee der Wahrheit sind, und was diese Konsequenzen für die Philosophie nach Nietzsche für eine Bedeutung haben, ist die Frage dieser Arbeit.

4.1. Abriß einiger wichtigen Interpretationsversuche bezüglich Nietzsches Wahrheitsbegriff

Bevor einige Interpretationen von Nietzsches Wahrheitsbegriff referiert werden, sei eine kurze Bemerkung über die Kriterien der hierbei getroffenen Auswahl vorausgeschickt. Es wurden verschiedene, sehr heterogene Maßstäbe angewendet. Einmal wurden besonders die Nietzsches Wahrheitsbegriff betreffenden Teile der wirkungsmächtigsten Gesamtinterpretationen von Nietzsches Denken berücksichtigt⁶⁸. Außerdem spielte die Frage hinein, inwieweit ein Ansatz in der weiteren Diskussion eine Rolle spielte, man ihn in späteren Aufsätzen zum gleichen Thema zitierte und sich mit ihm auseinandersetzte. Schließlich war aber auch die persönliche Einschätzung, ob die Interpretation als instruktiv, innovativ und interessant zu bewerten sei, also ein Faktor, der nicht ganz der Subjektivität oder gar der Willkür entbehrte, von Bedeutung.

Karl Jaspers, dem in dieser chronologischen Reihung der erste Platz gebührt, sah in seinem großen Nietzsche-Buch zwar deutlich die Brisanz der radikalen Frage Nietzsches nach dem Sinn von Wahrsein bezüglich ihrer Konsequenzen für die Möglichkeit von Wahrheit und Rationalität überhaupt⁶⁹, entschärfte jedoch die Sprengkraft von Nietzsches Denken wieder dadurch, daß er bei Nietzsche ein gleichsam dialektisches Wechselspiel von negativen und affirmativen Momenten in seinem Wahrheitsverhältnis am Werke sieht, einen doppelten Wahrheitbegriff bei Nietzsche an-

⁶⁸ Daß hierbei aber auch so wichtige Nietzsche-Bücher wie das von Fink oder von Löwith keine Berücksichtigung fanden, erklärt sich aus der persönlichen Einschätzung bezüglich ihrer Bedeutung für die in dieser Arbeit verhandelten Wahrheitsproblematik wie auch aus der mangelnden Berücksichtigung dieser Bücher in der bisherigen Diskussion über den Wahrheitsbegriff Nietzsches.

⁶⁹ Nach Jaspers werden Nietzsches "Auslegung der Wahrheit als Scheinbarkeit und sein in immer neuen Gestalten wiederkehrender Zirkel einer gleichsam mörderischen Aufhebung alles Wahrseins [...] zu einer Infragestellung der Vernunft überhaupt." Jaspers (1936), S.186. Am anderer Stelle schreibt Jaspers: "Damit wird ihm nun auch Wahrheit überhaupt fraglich, zerrinnt die Möglichkeit von Wahrheit und Vernunft. War es im Blick auf den Menschen die Moral, so ist es im Blick auf Wahrheit die überlieferte Philosophie, die sich für Nietzsche in ihrem geschichtlichen Bestand zersetzt" Jaspers (1936), S.148

nimmt, dessen eine Seite - die festgewordene Wahrheit von Wissenschaft und Philosophie - zwar destruiert wird, aber nur zugunsten der anderen, in diesem Bemühen gerade als Folie und Kriterium dienenden Seite einer nur in prä- oder post-reflexiven Andeutungen und Annäherungen zugänglichen neuen Wahrheit.

Er versucht also einerseits in mehrfachen Gängen den Zirkel der Selbstaufhebung von Wahrheit und damit Vernunft bei Nietzsche zu zeigen, sieht aber andererseits in einer gleichsam dialektischen⁷⁰ Bewegung die Wahrheit in der Negation und Selbstdestruktion zugleich wieder affirmiert und auf einer höheren oder besser tieferen Ebene in einem indirekten Zugang restituiert.

Erstens fasse Nietzsche die Wahrheit der Wissenschaft als in methodischer Haltung fundiert, jedoch nur, um in der „Bodenlosigkeit der These von der Wissenschaft als Selbstzweck“⁷¹ die Grenzen dieser Weise der Wahrheit und die aus ihr folgenden lebenspraktischen „Verkehrungen“⁷² klarer aufzuzeigen. Doch indem Nietzsche in der Wahrheit der Wissenschaft nicht die Wahrheit schlechthin sehe⁷³, eröffnet sich auch in diesem ersten Gang Jaspers ein Weg zu einer anderen und tieferen Erfassung des Wesens von Wahrheit.

Desweiteren sehe Nietzsche Wahrheit als eine nicht absolute und selbständige, sondern als in der Auslegung des Seins im Leben wurzelnde und somit an den Willen zur Mitteilung⁷⁴ als Voraussetzung von Wirkung⁷⁵, an Macht⁷⁶ und an Glauben⁷⁷ gebundene. Diese Wahrheit des Lebens sei aber unlösbar mit lebenserhaltendem Schein und Irrtum verbunden und führe sich selber in einen Zirkel der Selbstaufhebung⁷⁸, aus der jedoch „eine neue vermittelte Selbstbehauptung entspringt“⁷⁹ in einem „Seinsinnewerden and der Grenze“⁸⁰, das auf „wesentliche Wahrheit“⁸¹, auf eine neue und andere Wahrheit verweist.

Im nächsten Gang stellt sich für Jaspers die bisherige Gedankenbewegung Nietzsche als von der „Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens“⁸² getragen dar, hinter der die Haltungen der Redlichkeit⁸³ und Gerechtigkeit⁸⁴ stehen. Doch wie sich bei Nietzsche die Redlichkeit selbst begrenze⁸⁵ und die Gerechtigkeit selbst in Frage stelle⁸⁶, so hebe sich der Wille zur Wahrheit in einem Zirkel schließlich selber auf⁸⁷, wobei jedoch - nach Jaspers - auch hier der Zirkel nur eine Grenze

⁷⁰ Jaspers schreibt beispielsweise von den "dialektischen Bewegungen [...], in denen die Wahrheit an keiner Stelle ihr Ziel erreicht". Jaspers (1936), S.204. Stevens merkt zu der Unangemessenheit dieses dialektischen Zugangs zu Nietzsche an, "that the general framework of his [Jaspers, F.R.] 'dialectical' perspective is not suited to the task of grasping what Nietzsche says." Stevens (1980), S.229.

⁷¹ Jaspers (1936), S.154.

⁷² Jaspers (1936), S.155.

⁷³ "Es ist gleich wesentlich, daß Nietzsche in der wissenschaftlichen Methode eine Weise der Wahrheit begreift, und daß er die Grenzen dieser Wahrheit und daher sie selbst nicht als Wahrheit schlechthin sieht." Jaspers (1936), S.156.

⁷⁴ Zur Kritik der Mittelbarkeit als ein von Jaspers behauptetes Wahrheitskriterium bei Nietzsche vgl. Grimm (1977), S.22-24, wo er besonders den Mangel an dies stützenden Nietzschezitataten und das Vorhandensein von dieser These wenigstens indirekt widersprechenden Stellen bei Nietzsche als Gegenargumente anführt.

⁷⁵ Jaspers (1936), S.163, 168.

⁷⁶ Jaspers (1936), S.168 f.

⁷⁷ Jaspers (1936), S.169 f.

⁷⁸ "die Selbstaufhebung der Wahrheit" Jaspers (1936), S.164.

⁷⁹ Jaspers (1936), S.164.

⁸⁰ Jaspers (1936), S.171.

⁸¹ Jaspers (1936), S.165.

⁸² Jaspers (1936), S.175.

⁸³ Jaspers (1936), S.176-178.

⁸⁴ Jaspers (1936), S.178-184.

⁸⁵ "Die Redlichkeit aber will sich selbst begrenzen" Jaspers (1936), S.177.

⁸⁶ Jaspers (1936), S.182.

⁸⁷ Jaspers (1936), S.184.

des Gedankens sei, die in sich für eine Restituierung der Wahrheit oder einem transzendierenden Durchbruch offen sei⁸⁸.

Diese Infragestellung der Wahrheit werde zugleich eine Infragestellung von Vernunft überhaupt⁸⁹, die sich erstens in dem Angriff auf die logischen Denkkategorien⁹⁰, zweitens in der Behauptung der Unverträglichkeit von Leben und Vernunft⁹¹, drittens in der Leugnung der metaphysischen Vernunft des Ganzen⁹² und schließlich in dem Angriff auf die Tradition der Philosophie⁹³ ausdrücke. Aber auch hier in der Auflösung der Vernunft werde nur den Weg gebahnt, um „zu tieferer Vernunft zu finden“⁹⁴, die ihm Leben der Wahrheit, das das *Umgreifende* sei, ihren Ursprung habe⁹⁵.

Den letzten Schritt des Ringens Nietzsches mit der Wahrheit sieht Jaspers schließlich in einem „transzendierenden Durchbruch“⁹⁶ zu einer Wahrheit jenseits von Mittelbarkeit⁹⁷, Bestimmtheit und jeglicher „Einschränkung durch irgendeine Gestalt festgewordener ‘Wahrheit’“⁹⁸, die in die Nähe von Gefahr⁹⁹ und Tod¹⁰⁰ rückt, wesentlich Transzendenz¹⁰¹ ist.

Hierbei sieht Jaspers meines Erachtens zwar richtig die Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff, das Changieren zwischen radikaler Destruktion jeglicher Wahrheit und dem - bisweilen sogar emphatischen - Inanspruchnehmen von Wahrheit. Doch versucht er diese Ambivalenz nicht in ihrer radikalen Widersprüchlichkeit stehen zu lassen und aus der inneren Logik von Nietzsche Denken her zu deuten. Stattdessen stellt er der von Nietzsche kritisierten und destruierten Wahrheitsbegriff einen zweiten, „tieferen“ entgegen, der sowohl am Anfang der zirkelhaften Selbstaufhebung als Voraussetzung und Kriterium der Kritik¹⁰², als auch am Ende als nur indirekt auf einem Weg der dialektischen Vertiefung erreichbarer aufscheint. Dabei wird sowohl Nietzsche radikales Denken in den Dienst von ihm nicht gerecht werdenden eigenen Anliegen der Existenzphilosophie Jasperscher Prägung und einer gewissen dialektischen Deutung gestellt, als auch der wohl tiefste Impuls von Nietzsches Philosophie, der in der universalen Priorität der Sphäre des Werts vor dem des Seins (der auch die Wahrheit zugehört) verkannt:

⁸⁸ "Jedoch ist dieses Zusammensinken des Zirkels, in dem der Wahrheitswille sich selbst vernichtet zu einem bloßen Nichts, nur eine Grenze des Gedankens. Entweder erfüllt sich für Nietzsche der Zirkel wieder durch kreisende Bewegungen, in denen der Kampf um die sogleich wieder wie selbstverständlich vorausgesetzte Wahrheit einsetzt, oder es wird an der Grenze im transzendierenden Durchbruch ein anderes fühlbar." Jaspers (1936), S.185.

⁸⁹ Nach Jaspers werden Nietzsches "Auslegung der Wahrheit als Scheinbarkeit und sein in immer neuen Gestalten wiederkehrender Zirkel einer gleichsam mörderischen Aufhebung alles Wahrseins [...] zu einer Infragestellung der Vernunft überhaupt." Jaspers (1936), S.186.

⁹⁰ Jaspers (1936), S.186 f.

⁹¹ Jaspers (1936), S.187 f.

⁹² Jaspers (1936), S.188 f.

⁹³ Jaspers (1936), S.189 f.

⁹⁴ Jaspers (1936), S.193.

⁹⁵ "Das Leben der Wahrheit ist das Umgreifende, worin Vernunft und Existenz ihren Ursprung haben, ohne daß der Ursprung als solcher erkennbar wäre". Jaspers (1979), S.62.

⁹⁶ Jaspers (1936), S.194.

⁹⁷ Jaspers (1936), S.195 f.

⁹⁸ Jaspers (1936), S.203.

⁹⁹ Jaspers (1936), S.196-198.

¹⁰⁰ Jaspers (1936), S.198-203.

¹⁰¹ Jaspers (1936), S.203.

¹⁰² "Es gibt in diesen Aussagen zwei Wahrheitsbegriffe: Wahrheit ist erstens der lebensbedingende Irrtum, zweitens der lebensferne, gleichsam in einem Verlassen des Lebens zu gewinnende Maßstab, an dem dieser Irrtum als solcher erkannt wird." Jaspers (1936), S.203.

„Die Frage der Werte ist fundamentaler als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist“¹⁰³

Martin Heidegger wendet sich der Wahrheitsfrage bei Nietzsche in einer Vorlesung des Jahres 1939 unter dem Titel *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*¹⁰⁴ zu. Diese Untersuchung bewegt sich innerhalb des Rahmens von Heideggers Interpretation von „Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik“¹⁰⁵, dessen eigener metaphysischer Ansatz als eine „Metaphysik des Willens zur Macht“¹⁰⁶ zu werten sei.

Wie alles nach Nietzsche Willen zur Macht sei, müsse auch die Erkenntnis in ihrem Wesen Willen zur Macht sein. Die Frage nach diesem Wesen sei aber zugleich die Frage nach dem Wesen von Wahrheit¹⁰⁷. Die Wahrheit stelle für die Menschen den obersten Wert - Wert im Sinne Nietzsches verstanden als Bedingung des Lebens¹⁰⁸ - dar. Die Wahrheit werde aber von Nietzsche zur Illusion erklärt¹⁰⁹, der ehemals höchste Wert werde illusionär, somit relativiert und von Nietzsche dem nunmehr höheren Wert der Kunst untergeordnet¹¹⁰. Leitlinie der weiteren Analyse Heideggers ist folgende Stelle bei Nietzsche:

„Die Wertschätzung ‘ich glaube, daß Das und Das so ist’ als **Wesen** der ‘Wahrheit’ / in den Werthschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachsthums-Bedingungen aus / alle unsre Erkenntnißorgane und -Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachsthums-Bedingungen / das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Werthschätzung der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren ‘Wahrheit’. / Daß eine Menge Glauben da sein muß; daß geurtheilt werden darf: - das der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte fehlt: - / das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig, - nicht, daß etwas wahr ist. / ‘die wahre und die scheinbare Welt’ - dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Werthverhältnisse / Wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projicirt als Prädikate des Seins überhaupt / daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ‘wahre’ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine seiende ist.“¹¹¹

Nietzsche fasse die Wahrheit traditionell als Richtigkeit im Sinne der Angemessenheit des Vorstellens an das Seiende und - was neu sei - darin als Wertschätzung im Sinne der Einschätzung als

¹⁰³ KSA 12, 311; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[49].

¹⁰⁴ Enthalten in: Heidegger (1961), S.473 - 658.

¹⁰⁵ Heidegger (1961), S.473; zum Unterschied zwischen Heideggers und Nietzsches Metaphysikbegriff: Stegmaier (1985), S.76.

¹⁰⁶ Heidegger: *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in: Heidegger (1980), S.229.

Heidegger spricht auch davon, daß jeder (wahre) Denker "nur einen einzigen Gedanken" [Heidegger (1961), S.475] denkt und nennt "Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht seinen einzigen Gedanken." Heidegger (1961), S.481.

¹⁰⁷ Vgl.: "In der Frage, was Erkenntnis sei, ist im Grunde nach der Wahrheit und ihrem Wesen gefragt." Heidegger (1961), S.498. Denn: "Erkenntnis ist Erfassen und Festhalten des Wahren." Heidegger (1961), S.527.

¹⁰⁸ Vgl.: "Wert bedeutet für Nietzsche soviel wie: Bedingung des Lebens". Heidegger (1961), S.488.

¹⁰⁹ Vgl.: "In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884, in dem die Gestaltung des Gedankens vom Willen zur Macht bewußt beginnt, vermerkt Nietzsche: 'daß die Verehrung der Wahrheit schon die Folge der Illusion ist' ('Der Wille zur Macht', n. 602). Was wird damit gesagt? Nichts Geringeres als: die Wahrheit selbst ist eine 'Illusion'". Heidegger (1961), S.499.

¹¹⁰ Vgl.: "Es muß einen Wert geben, eine Bedingung der perspektivischen Lebenssteigerung, der mehr wert ist als die Wahrheit. In der Tat sagt Nietzsche: 'daß die Kunst mehr wert ist, als die Wahrheit' (n. 853 IV; 1887/88)." Heidegger (1961), S.500.

¹¹¹ KSA 12, 352 f; NF Herbst 1887 9[38]; bei Heidegger zitiert: Heidegger (1961), S.509 f. Die Orthographie und Interpunktion richtet sich hierbei nach der KSA und nicht nach der an die moderne Schreibweise angepaßte Zitierweise Heideggers. Die Schrägstriche sollen hierbei die Absatzwechsel andeuten.

„perspektivische Bedingung der Lebenssteigerung“¹¹² - wobei ‘Leben’ in einem weniger biologischen, an dem tierischen und pflanzlichen Leben orientierten Sinn, denn in einem ‘metaphysischen’ Sinn verstanden werden sollte¹¹³.

Auch das „Vertrauen zur Vernunft“¹¹⁴ und ihr sich in der Logik vollziehendes kategoriales Erfassen wurzele in der Nützlichkeit für das Leben und beweise nicht etwa die Wahrheit der Vernunft-erkenntnis. Daß Wahrheit sei, bleibe gleichwohl Bedingung des Lebens. Da aber das Wahrsein dieser Wahrheit nicht mehr gesichert sei¹¹⁵, nur noch ihr Geglaubtwerden als lebenserhaltende Notwendigkeit feststehe, sei „das Wesen der Wahrheit erschüttert“¹¹⁶. Der Gegensatz zwischen einer ‘wahren’ und einer ‘scheinbaren’ Welt, also jenes für jegliche Meta-Physik konstitutive Denken, das in Platons Ideenlehre seinen *locus classicus* habe, werde von Nietzsche auf Verhältnisse von Werten zurückgeführt. Die wahre Welt werde nämlich als Welt des Beständigen und Festen der scheinbaren Welt von Wechsel und Veränderung wertmäßig, und das heißt immer als Bedingung des Lebens, vorgeordnet. Der Glaube an die ‘Wahrheit’ als an die Welt des Beständigen sei also Bedingung des Lebens, „Wahrheit ist im Wesen eine Wertschätzung.“¹¹⁷ Wahrheit im Sinne des Fest- und Beständigmachen wäre angesichts einer von Nietzsche als in ‘Wahrheit’ seienden Welt des Werdens unangemessen und somit Un-Richtigkeit und somit Illusion. Diese neue Wahrheit erkenne sich aber selber wieder als Wertsetzung im Dienste des Lebens. Es gebe nach Nietzsche also Wahrheit, sie habe auch Wert, könne aber nicht mehr der höchste Wert sein, genauso wenig wie das dem Wahren korrespondierende Seiende dies sein könne. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit sei neuzeitlich aus der Bestimmung von Erkennen gedacht. Erkennen werde von Nietzsche charakterisiert als ein Schematisieren von Chaos, indem dem „leibende(n) Leben“¹¹⁸, das das Chaos sei, regelnde Formen nach einem Bedürfnis, das aus der Praxis des Lebens erwachse, aufgeprägt werden¹¹⁹. Das praktische Bedürfnis sei nämlich immer eines der *Bestandssicherung* des Lebendigen und als Ermöglichung dieser Sicherung eines des Fest- und Beständigmachen des Chaos’ im Schematisieren¹²⁰. Dieses vollziehe sich im Bilden eines eingrenzenden *Horizonts*¹²¹, der stets Horizont einer Perspektive sei. Die Bestandsicherung des Menschen vollziehe sich im Verhältnis zu anderen Menschen als Verständigung, d.h. als „Ü-

¹¹² Heidegger (1961), S.513.

¹¹³ Vgl.: "Nietzsche denkt, wenn er das Seiende im Ganzen und dem zuvor das Sein als 'Leben' denkt und den Menschen als 'Raubtier' bestimmt, nicht biologisch, sondern er begründet dies nur scheinbar biologische Weltbild metaphysisch". Heidegger (1961), S.526.

¹¹⁴ KSA 12, 352; NF Herbst 1887 9[38]. Bei Heidegger zitiert: Heidegger (1961), S.509 und 530.

¹¹⁵ Vgl.: "Daß Wahrheit sei, ist notwendig, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht wahr zu sein." Heidegger (1961), S.539.

¹¹⁶ Heidegger (1961), S.538.

¹¹⁷ Heidegger (1961), S.547. Heidegger faßt die ganze Gedankenbewegung folgendermaßen zusammen: "das Wahre ist das Seiende; seiend heißt das für beständig und fest genommene. Das Wesen des Wahren liegt ursprünglich in solchem Für-fest-und-sichernehmen; dieses Dafürnehmen aber ist kein beliebiges Tun, sondern das für die Bestandssicherung des Lebens selbst notwendige Verhalten. Dieses Verhalten hat als Dafürhalten und Setzen einer Lebensbedingung den Charakter einer Wertsetzung und Wertschätzung. Wahrheit ist im Wesen eine Wertschätzung. Der Gegensatz von wahrhaft und scheinbar Seiendem ist ein 'Wertverhältnis', das dieser Wertschätzung entsprungen ist." Heidegger (1961), S.546 f.

¹¹⁸ Vgl.: "Chaos ist der Name für das leibende Leben, das Leben als leibendes im Großen." Heidegger (1961), S.566.

¹¹⁹ Heidegger orientiert sich dabei an folgendes Nietzsche-Zitat: "Nicht 'erkennen', sondern schematisieren, - dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unsrem praktischen Bedürfnis genügt." KSA 13, 333; NF Frühjahr 1888 14[152]; zitiert bei Heidegger: Heidegger (1961), S.55.

¹²⁰ Vgl.: "Praxis ist in sich - als Bestandssicherung - ein Bedürfnis nach Schemata." Heidegger (1961), S.572.

¹²¹ Vgl.: "Horizontbildung gehört zum inneren Wesen des Lebendigen selbst." Heidegger (1961), S.573.

bereinkommen über eines als dasselbe“¹²², und im Verhältnis zu den Dingen als Berechnung, d.h. Festmachen zu Dingen, auf die man als dieselben rechnen könne. Die Vernunft habe in ihrem Ansetzen von Kategorien, das ein Fingieren von Gleichem sei, dichtenden Charakter.

Auf die Frage nach dem Biologismus in der Deutung des Erkennens gebe Nietzsches Stellung zum *Satz vom Widerspruch* Hinweise¹²³. Bei Aristoteles sei dieser Satz als oberster Grundsatz ein Satz über das Seiende in seinem Wesen, das Sein als Anwesen. Nietzsche frage nun nach den Voraussetzungen dieses Satzes und komme zur Ansetzung dieses Satzes nicht als Anmessung an eine schon vorhandenes Seiendes, sondern als imperative Maßsetzung, als Anweisung, was für wahr gelten könne, als Befehl. Da dieser Satz oberster Grundsatz der Erkenntnis sei und diese wiederum eine notwendige Verfassung des Leben, werde Befehlen zum Wesenszug sowohl von Erkenntnis als auch von Leben, werde die maßgebende Horizontsetzung zu einem Imperativ. Erkennen sei also Dichten und Befehlen in einem. Wenn Nietzsche den präskriptiven Zug als „biologische Nötigung“¹²⁴ bezeichne, ver falle er aber nicht einem billigen Biologismus, sondern denke das Biologischen gerade nicht ‘biologisch’, das heißt nicht nach dem Vorbild pflanzlich-tierischen Lebens.

Nietzsche denkt das „Biologische“, das Wesen des Lebendigen in der Richtung des Befehls- und Dichtunghaften, des Perspektivischen und Horizonthaften: der Freiheit.¹²⁵

Scheinbar habe Nietzsche nur eine „Umkehrung des Platonismus“ vollzogen, habe die ‘wahre Welt’ des Festen und Beständigen und die ‘scheinbare’ Welt des Werden nur ihren Platz und ihren Wert tauschen lassen. Der Wahrheit als Festmachen des Seienden, die als Nicht-Übereinstimmung mit der Welt des Werdens „eine Art von Irrtum“¹²⁶ sei, stehe die Wahrheit als Einstimmigkeit (nicht: abbildhafte Übereinstimmung) mit dem Werden gegenüber. Diese zweite Wahrheit, die wesentlich in der Kunst verwirklicht werde, stehe aber in der neuen Zweideutigkeit von Scheinbarkeit und Aufscheinen. Mit der Abschaffung der wahren Welt, gehe man also auch der scheinbaren Welt und überhaupt der Unterscheidung zwischen beiden verlustig¹²⁷. Das metaphysisch verstandene Wesen der Wahrheit müsse sich nach der Aufhebung dieser Unterscheidung radikal wandeln. Das Ins-äußerste-Treiben dieser im Wesen der Metaphysik wurzelnden

¹²² Heidegger (1961), S.578.

¹²³ Heidegger bezieht sich bei seinen Überlegungen im wesentlichen auf folgende Aussage Nietzsches: "Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine 'Notwendigkeit' aus, sondern nur ein Nicht-vermögen. Wenn, nach Aristoteles der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehn, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kennte: nämlich daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden könnten. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen? Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll. Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches den Begriff 'Wirklichkeit' für uns erst zu schaffen? [...] Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll." NF Herbst 1887 9[97]; KSA 12, 389.

¹²⁴ Nietzsche: KSA 13, 334; NF Frühjahr 1888 14[152]; bei Heidegger zitiert: Heidegger (1961), S.611.

¹²⁵ Heidegger (1961), S.615.

¹²⁶ Vgl.: "Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte." KSA 11, 506; NF April-Juni 1885 34[253]; bei Heidegger zitiert: Heidegger (1961), S.619.

¹²⁷ Vgl.: "6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft." KSA 6, 81; GD, "wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde"; zitiert bei Heidegger: Heidegger (1961), S.630.

Überlegungen führe über das zum Befehlen gewordenen Für-wahr-halten, das einer Maßgabe bedarf, einerseits, und den Angleichungscharakter von Wahrheit, der auch im Wechselbezug als „befehlen-dichtendes, perspektivisch-horizonthaftes, festmachendes Verklären“¹²⁸ gesichert bleibt, andererseits zum Begriff der *Gerechtigkeit* als Wesen der Wahrheit.

Hier setzt nun Heideggers Versuch ein, diesen ins Äußerste gewandelten Wahrheitsbegriff Nietzsches im Wesen als Gerechtigkeit zu begreifen in Anhalt an zwei Nietzsche-Zitate, deren ersteres folgendermaßen lautet: „Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber.“¹²⁹

Gerechtigkeit sei also ein Denken aus dem Setzen der Bedingungen des Lebens heraus, das sich in der Weise des Bauens, verstanden als das „gründend-errichtende, Ausblick-bildende Setzen eines Rechten“¹³⁰, des Behindernden in dem Durchgang durch Entscheidungen Ausscheidens und schließlich des Vernichtens von bisher den Lebensbestand sichernden Verfestigungen vollziehe. So verstanden bilde Gerechtigkeit auch das Wesen der Lebendigkeit des Lebens. In dem Durchgang durch das Bauen, Ausscheiden und Vernichten werde aber auch eine Selbstüberhöhung vollzogen, die als Übermächtigung das Wesen der Macht ausmacht. Hier schließt das zweite Nietzsche-Zitat an:

„Gerechtigkeit, als Funktion einer weitumerschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des Vortheils hat - die Absicht, Etwas zu erhalten, das mehr ist als diese und jene Person.“¹³¹

Die höchste Macht eröffne in dem Ausscheiden der engen Perspektiven der im metaphysischen Dualismus von wahrer und scheinbarer Welt fundierten moralischen Gegensatz eine größere Perspektive. Der Horizont dieser Perspektive sei einer des „Vorteils“, verstanden als allem im Voraus Zugeteiltes. Die horizonthafte Gerechtigkeit sehe nun auf etwas über konkrete Zwecke und Personen hinausgehendes ‘Mehr’ ab. Gerechtigkeit als Grundzug des Lebens sei nun maßgebender Grund und ermöglichende Bedingung der Wahrheit als Befehl und „Einstimmigkeit des Menschen mit dem Chaos“¹³².

Die Gerechtigkeit fungiere im Dienste einer Macht, deren Wesen der Willen zur Macht als „Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen“¹³³ sei. In diesem aufbauenden Gang von der Frage nach dem Wesen der Wahrheit über den Wechselbezug von Erkenntnis und Kunst, der Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Chaos und schließlich als Gerechtigkeit habe sich der Willen zur Macht als Erkenntnis entfaltet. Nietzsche vollende darin, daß er in der „Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit“¹³⁴ die „anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens“¹³⁵ verwandelnd gerettet habe, die abendländische Metaphysik und führe sie so zu einem Ende.

Heideggers Auslegung von Nietzsches Wahrheitsbegriff bewegt sich in Horizont zweier grundlegenden Thesen: 1. Nietzsche hat trotz seines explizit antimetaphysischen Impetus selbst eine Metaphysik, nämlich eine des Willens zur Macht, entwickelt. 2. Nietzsche sei darin als Vollender der gesamten abendländischen Metaphysik zu werten, und zwar im doppelten Sinne des zur höchsten Form bzw. Perfektion Bringens und des zum Ende Bringens. Beiden Thesen kann der Verfasser

¹²⁸ Heidegger (1961), S.636.

¹²⁹ KSA 11, 141; NF Frühjahr 1884 25[484]; bei Heidegger zitiert: Heidegger (1961), S.639.

¹³⁰ Heidegger (1961), S.641.

¹³¹ KSA 11, 188; NF Sommer-Herbst 1884 26[149; zitiert bei Heidegger: Heidegger (1961), S.645.

¹³² Heidegger (1961), S.648.

¹³³ Heidegger (1961), S.655.

¹³⁴ Heidegger (1961), S.648.

¹³⁵ Heidegger (1961), S.656.

dieser Zeilen jedoch nicht im vollen Umfang folgen¹³⁶. Gleichwohl bringt der Versuch einer Verortung von Nietzsches Wahrheitsbegriff innerhalb der Geschichte der Metaphysik als auch die Bemühung, ihn gleichsam aus dem Konstrukt eines einheitlichen Systems unter der Ägide des 'Willens zur Macht' zu betrachten, erhellende Hinweise. Der abschließenden Gedankenführung des Textes, der in eine Bestimmung des Wesens der Wahrheit als Gerechtigkeit mündet kann jedoch nicht zuletzt aufgrund des sehr mageren, hierbei herbeigezogenen Textmaterials und des Fehlens einer expliziten Erwähnung von 'Wahrheit' durch Nietzsche darin nicht zugestimmt werden.¹³⁷

In einer frühen Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsbegriff bei Nietzsche behandelt Karl Ulmer 1957¹³⁸ diese Frage im Kontext der Erörterung der für die Bestimmung des Wesens von Philosophie konstitutiven Wahrheit der Philosophie. Leitend hierbei ist Nietzsches Aphorismus: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“¹³⁹ Gefragt wird nach den Problemkontext, in dem dieser Satz formuliert wurde, nach seinem Sinn, nach seiner Begründung und Bedeutung.

Als bisher oberster Wert und somit erste Bedingung zur Umformung des Menschens hin zu einer höheren Kultur - was das Hauptanliegen Nietzsches sei - wird die Wahrheit für Nietzsche zentral. Die Wahrheit tritt hierbei in ihrer ganzen begrifflichen Ausgliederung in den Blick: als Angemessenheit im Verhältnis von Anblick und Wesen, als Ganzheit im Verhältnis von perspektivischem Anschein und ganzem Anblick, als Eigentlichkeit im Verhältnis von eigentümlichen Anblick und gespieltem Anschein, in der Sprache als Wahrhaftigkeit im Verhältnis von Hingestelltem und Sichzeigenden (sowohl im Bezug auf Dinge als auch im menschlichen Selbstbezug).

Diese Verhältnisse seien Seiten eines und desselben Grundverhältnisses, eines Sachverhalts, der sich in jeder Philosophie in einem grundlegenden, das Wesen der Wahrheit ausdrückenden Satz als Axiom niederschlägt, wie dies bei Aristoteles der *Satz des Widerspruchs* sei. Nietzsche frage innerhalb dieses Komplexes der Ausgliederung von Wahrheit nach dem die Stellung der Wahrheit als obersten Wert konstituierenden Moment und finde ihn in der Wahrhaftigkeit - verstanden als moralische, religiöse und philosophische Tugend. Im Willen zur Wahrhaftigkeit als Bestimmungsgrund von Wahrheit wurzele auch der „den obersten Grundsatz der Philosophie von Nietz-

¹³⁶ Die Begründung dafür kann an dieser Stelle bzw. überhaupt im Rahmen dieser Arbeit nicht gegeben werden, doch vielleicht ergeben sich aus der weiteren Gedankenführung dieser Studie implizite Hinweise zu einer solchen Begründung.

¹³⁷ In diesem Sinn merkt Stevens sehr kritisch an: "Because, first of all, Heidegger refuses categorically to consider the many other texts in which Nietzsche writes about justice, denying moreover that these passages contain anything 'essential', i.e. that they in any way reveal the essence of truth. The real essence of truth discloses itself in two privileged, posthumously published fragments from the year 1884, and only in these two. Secondly, he openly challenges the idea that Nietzsche's notion of justice could have anything to do 'with law and the administration of justice [Rechtssprechung], with morality and virtue,' thereby refusing flatly to acknowledge the validity of any 'superficial', doxographic presentation of Nietzsche's varied thinking on justice. A major cause of dismay then arises when one realizes that Nietzsche does not explicitly refer to truth in either of the two fragments cited by Heidegger: he does not say that justice is the essence of truth, he does not even mention truth at all." Stevens (1980), S.226 f. Er zitiert hierbei: Heidegger (1961), S.636.

¹³⁸ Der im Heft 1962/63 der *Nietzsche-Studien* veröffentlichte Text *Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie* wurde schon Januar 1957 anlässlich eines Vortrages im Philosophischen Seminar der Universität Tübingen vorgetragen. Siehe: Ulmer (1962/63), S.295.

¹³⁹ WzM Nr. 534; dieser Aphorismus ist handschriftlich nicht erhalten und wurde deshalb nicht in die KGW bzw. KSA aufgenommen. Vgl.: "Für drei Fragmente (256, 534, 1061) sind die Manuskripte - lose Blätter aus einer der Mappen - nicht erhalten; sie kommen daher in der KGW nicht mehr zum Abdruck." Konkordanz. Der Wille zur Macht: Nachlass in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe, in: Nietzsche-Studien, S.447.

sche“¹⁴⁰ bildenden Satz: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“¹⁴¹ Dieser Satz müßte sich als philosophische Wahrheit „zugleich das Kriterium seiner eigenen Setzung enthalten“¹⁴², sich gleichsam selbst begründen.

Auffallend wolle er die Wahrheit als scheinbaren Inbegriff von Objektivität in einem doch so subjektiven *Gefühl* gründen. Gefühl sei für Nietzsche ein Moment des Willens, der immer Willen zur Macht sei. Wenn der Willen zur Macht das Wesen des Menschen darstelle, trete das Machtgefühl als zentraler Schlüssel zur Selbsteröffnung des Menschen an die Stelle des in der Tradition seit Descartes in diese Position eingesetzten Selbstbewußtseins. Wie die vom Selbstbewußtsein her verstandene Wahrheit wesentlich durch Einheit gekennzeichnet sei, werde nun hingegen gerade Vielheit und Leiblichkeit, zusammen gedacht als Sinnlichkeit, deren Wesen Chaos sei, Kennzeichen für Wahrheit. Wie der Willen als Ursprung des Chaos in seinem Drängen nach Steigerung von Macht Sichauflösen und neues Sichzusammenfassen sei, so sei das Wesen des Chaos im hervortreten und sich wieder verschleiern zwiefältig. Wie diese Zwiefalt für das Wirkliche kennzeichnend sei, sei „das Wahre das sich selbst Unangemessene, mit sich selbst nicht übereinstimmende“¹⁴³. Da aber der traditionelle Wahrheitsbegriff Übereinstimmung mit sich selbst impliziert, wird das Wahre vom traditionellen Begriff her zum Falschen und das Wahre der Tradition zum bloßen „perspektivischen Anschein des eigentlich Wahren.“¹⁴⁴ Im Sinne von Nietzsches Axiom müsse sich der Mensch in seinem Sprechen nicht mehr als der Feststellende, sondern vielmehr als der Befehlende verstehen.

Die Begründung des zentralen Satzes Nietzsches soll anhand des Vergleichs mit den wichtigsten Grundlagen von Descartes Bestimmung von Wahrheit („*illud omne, quod valde clare et distincte percipitur, verum est*“¹⁴⁵) erläutert werden. Dem Selbstbewußtsein als ausgezeichnetem Wahren entspreche bei Nietzsche das Machtgefühl. Der Wissenschaft als Ort, wo Wahrheit in exemplarischer Weise offenbar wird, entspricht bei Nietzsche Kunst in den sie bestimmenden Zügen des Schönen und des Scheines. Der Vernunft in ihrer Regelmäßigkeit als „das ursprüngliche Vermögen des Menschen zum Wahren“¹⁴⁶ entspreche bei Nietzsche die Selbstgesetzgebung des Willens zur Macht. Dem Göttlichen als dem höchsten Wahren schließlich entspreche bei Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen, die die Geschichtlichkeit der Wahrheit zu einer Totalität hin übergreife, so daß gelte: „Die Wahrheit des Wahren ist auch für Nietzsche durch etwas gesichert, was mächtiger ist als der Mensch.“¹⁴⁷

Das Grundverhältnis des Menschen, das durch Nietzsches Wahrheitssatz bestimmt sei, bewege sich also in den Dimensionen erstens des Menschen als ausgezeichneten Seienden, zweitens der Kunst als ausgezeichnete Art der Erschliessung des Grundverhältnisses, und drittens des Grundgesetzes der Ewigen Wiederkehr als höchstes Offenbares. In der Einspannung des Grundverhältnisses zwischen zwei Seiende, ausgezeichnetes und höchstes Seiendes, und der absoluten Begründung durch die Ewige Wiederkehr als Äquivalent zum absoluten Gott, bleibe Nietzsche noch der Tradition, der Abhängigkeit von der christlichen Theologie verhaftet. Doch in der Anerkennung der Vorläufigkeit und Geschichtlichkeit seines eigenen Wahrheitsbemühens gehe Nietzsche darüber hinaus.

Ulmer versucht in seiner Studie eine Situierung des Wahrheitsbegriffs Nietzsches sowohl innerhalb der Frage nach dem Wesen der Philosophie als auch in der metaphysischen Tradition der Wahr-

¹⁴⁰ Ulmer (1962/63), S.298.

¹⁴¹ Siehe Anmerkung 135.

¹⁴² Ulmer (1962/63), S.298.

¹⁴³ Ulmer (1962/63), S.301.

¹⁴⁴ Ulmer (1962/63), S.301.

¹⁴⁵ *Meditationes* III, 2; bei Ulmer zitiert: Ulmer (1962/63), S.302.

¹⁴⁶ Ulmer (1962/63), S.302.

¹⁴⁷ Ulmer (1962/63), S.307. Auf die Zweifelhaftigkeit dieser Behauptung sei an dieser Stelle hingewiesen.

heitsfrage. In der Parallelisierung der den Grund für den Wahrheitsbegriff legenden Momente bei einem Denker der Tradition, Descartes, mit den kennzeichnenden Zügen von Nietzsches Wahrheitsbestimmung werden sicherlich Aufschlüsse über metaphysische Voraussetzungen und Restbestände bei Nietzsche gewonnen, doch wird bei solch einem Vorgehen der radikale Bruch in der Denkweise Nietzsches gegenüber der Tradition leicht aus den Augen verloren. Bedenklich ist auch die allzu zentrale Stellung, die einem alles andere als gutbezeugten Aphorismus Nietzsches eingeräumt wird¹⁴⁸.

Arthur C. Danto behandelt in in seinem die Vorwegnahme sprachanalytischen Denkens und Tendenzen des Logischen Positivismus¹⁴⁹ bei Nietzsche betonenden Buch das Wahrheitproblem im Rahmen des Kapitels *Perspectivism*¹⁵⁰. Darin schreibt er Nietzsche eine pragmatistische Wahrheitstheorie¹⁵¹ und die Ablehnung bzw. Destruktion der Korrespondenztheorie der Wahrheit zu.

¹⁴⁸ Siehe Anmerkung 135. Zur weiteren Kritik an Ulmers Ansatz, besonders bezüglich der angeblichen Inkonsequenz, die darin bestehe, daß er an der Wahrheit des sachlichen Gehalts von Nietzsches Grundgedanken weiter festhalte, obwohl er Nietzsches Wahrheitskriterium, das in der "Steigerung des Machtgefühls" bestehe auf Nietzsche selbst anwenden wolle: Fleischer (1984), S.267. Anm.118.

¹⁴⁹ Vgl.: "I want only to emphasize that Nietzsche, who is so naturally taken as predecessor of the irrationalist tendency in contemporary philosophy, in his own writings exhibits attitudes toward the main problems of philosophy which are almost wholly in the spirit of Logical Positivism." Danto (1965), S.83. "Denn während sich häufig Existenzialisten und andere Gegner des Positivismus auf ihn berufen, ist es tatsächlich so, daß seine Ansichten über viele philosophische Kernfragen dem späteren Geist des Logischen Empirismus sehr nahe kommen." Danto (1982), S.237.

¹⁵⁰ Außerdem herangezogen wird hier Dantos Artikel über Nietzsche in: D. J. O'Connor (Hrsg.), *A critical history of western philosophy*, London 1964, in der deutschen Übersetzung in: Norbert Hoerster (Hrsg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 2, München 1982, ²1983, S.230-273 [zitiert als: Danto (1982)].

¹⁵¹ "he had developed a pragmatic theory of truth ..." Danto (1965), S.80; Nietzsche habe eine "pragmatistische Wahrheitskonzeption" entwickelt, "derzufolge Sätze gute oder weniger gute Instrumente zur Organisation und Vorwegnahme von Erfahrung sind." Danto (1982), S.242. Stegmaier kritisiert, daß Danto Nietzsche zu einen Pragmatisten und Konventionalisten machen wolle: "Wenn A.C. Danto [...] Nietzsche zum Verfechter einer 'pragmatistischen Wahrheitstheorie' (Friedrich N.[= Danto (1982)] 233) und 'konsequenten Konventionalisten' (234) macht, so trennt er in Nietzsches Argumentation nicht 'le niveau du pragmatisme perspectiviste et le niveau de la problématique ontologique radivael' (Granier, op.cit.[=Granier (1966)], 325, vgl. 487-492; weitere Literatur 482-484, Anm.2). Im Willen zur Macht als Willen zur Wahrheit hat der Konventionalismus erst das Maß seiner Nützlichkeit." Stegmaier (1985), S.88. Zu den sachlichen Problemen solch eines pragmatistischen Konzepts der Reduktion von Wahrheit auf Nützlichkeit bemerkt Bittner: "Gestützt auf Äußerungen Nietzsches wie die lakonische Formel: 'Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls' (WM 534; VII 4/2 34[264]), hat Danto Nietzsche eine pragmatische Theorie der Wahrheit zugeschrieben [...]. Ohne diese Terminologie, doch der Sache nach ähnlich deutet Grimm, Nietzsche' theory of knowledge, besonders S. 19, Nietzsches Lehre als die Behauptung, etwas sei wahr für jemanden, wenn es sein Machtgefühl steigern, falsch, wenn es dasselbe herabsetze. [...] Diese Deutungen sind problematisch nicht vom Text, sondern von der Sache her. Was kann es heißen, daß Wahrheit in der Nützlichkeit oder im Gefühl der Machtsteigerung besteht? Wenn es heißt, daß das Wort 'wahr' soviel bedeutet wie 'nützlich' oder 'das Gefühl der Machtsteigerung vermittelnd', so ist die These offenkundig falsch. Wer Deutsch kann, weiß, daß das Wort 'wahr' nichts dergleichen. Wenn es heißt, daß die bislang für wahr erklärten Dinge genau diejenigen sind, die nützen oder das Gefühl der Machtsteigerung geben, so ist es abermals falsch: es gibt deprimierende Wahrheiten. Handelt es sich aber um den Vorschlag oder Entschluß, künftig genau die Dinge 'wahr' zu nennen, die nützen oder das Gefühl der Machtsteigerung geben, so ist ein solches Verfahren nicht ratsam: es wird der Verständigung dienen, wenn wir die nützlichen Dinge weiter 'nützlich' und nicht 'wahr'. In Wirklichkeit enthält der zitierte Satz Nietzsches überhaupt nicht so etwas wie eine Wahrheitstheorie. Er trägt eine historische These über den Gebrauch von Wörtern wie 'wahr' vor. Denn die oben im Text dargestellte Lehre von der Wahrheit legt die Frage nahe, nach welchen Kriterien die grundsätzlichen Festlegungen darüber, was als wahr gelten soll, unter den Menschen getroffen worden sind, da ja nicht angenommen werden kann, daß die

Nietzsche habe als pragmatistisches Wahrheitkriterium von Aussagen deren Erfolg bezüglich der Erleichterung des Lebens angesetzt¹⁵². Er weise die Annahme einer objektiven und unabhängigen Ordnung der Welt, zu der unsere Aussagen in einer Korrespondenzbeziehung stehen könnten, zurück, und entziehe so der Korrespondenztheorie der Wahrheit den Boden¹⁵³. Unsere Ideen seien nur ein willkürliches Strukturieren von Chaos unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für das Leben. Alle divergierenden Ansichten über die Welt seien für Nietzsche nicht unter dem Gesichtspunkt ihres Geltungsanspruchs bezüglich Wahrheit als korrekte Erfassung von Realität, sondern unter psychologischen Aspekten als Ausdruck von Willen und Lebensinteresse zu betrachten¹⁵⁴. Nach Nietzsche sei die Weltsicht des Alltags, des *common sense*, zwar eine aus irrationalen Impulsen entstandene Interpretation ohne Korrespondenz zu einer objektiven Wirklichkeit, jedoch im Vergleich zu möglichen alternativen Weltinterpretationen durch ihre adäquatere Erfüllung der Aufgabe der Lebensnützlichkeit überlegen und insofern 'wahrer'¹⁵⁵. Wir leben also in einer von uns geschaffenen Welt, die nicht durch einen höheren Realitätsgehalt, sondern nur durch ihre höhere Lebensdienlichkeit bezüglich jeder anderen Welt eine herausgehobene Stellung einnehme. Es gebe also nur Interpretationen, nicht aber eine objektive Weltstruktur, von der unsere Weltsicht eine Interpretation wäre, es gebe nur widerstreitende Interpretationen, keine Welt abgelöst von Interpretation¹⁵⁶, nur Perspektiven, aber kein An-sich, deren Perspektiven sie wären¹⁵⁷.

Adäquatheit von Aussagen das Kriterium bildete. Mit dem Satz 'Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls' antwortet Nietzsche: die Regeln für den Gebrauch des Wortes 'wahr' werden in einer Gesellschaft so festgelegt, daß Dinge mit diesem Wort aus gezeichnet werden, die das Machtgefühl steigern, und zwar vermutlich das Machtgefühl der in der betreffenden Gesellschaft Mächtigen. (Daß ich manche Wahrheiten deprimierend finde, liegt daran, daß in meiner Gesellschaft schon festgelegt ist, was als wahr gelten soll.) Das heißt, Nietzsches Satz ist zu verstehen in dem Sinne beispielsweise dieser Notiz: 'Als 'Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht' (V 11 [262] [= NF Frühjahr - Herbst 1881 11[262]; KSA 9, 541.])." Bittner (1987), S.82 f. Anm.46.

¹⁵² "Nietzsche, as we shall see, advanced a pragmatic criterion of truth: p is true and q is false if p works and q does not." Danto (1965), S.72.

¹⁵³ "The conception of an independent and objective world structure, and the conception of truth which states that truth consists in the satisfaction of a relationship of correspondence between a sentence and a fact, are views which Nietzsche rejects." Danto (1965), S.72; "He [Nietzsche] means that there is no order in the world for things to correspond to; there is nothing, in terms of the Correspondence Theory of Truth, to which statements can stand in the required relationship in order to be true." Danto (1965), S.75

¹⁵⁴ Vgl.: "It is always healthy, he thought, to remind ourselves that our ideas are arbitrary structurings of chaos, and the question is not whether they are true but whether we should believe them, and why. His answer was always put in psychological terms; in fact, for him every problem reduced to a problem of psychology." Danto (1965), S.72; "As elsewhere, the strife within philosophy is a strife of will against will." Danto (1965), S.76.

¹⁵⁵ Vgl.: "Any attempt to reject common sense in favor of some allegedly more adequate scheme of things will not work. Rather, any such scheme will be false if common sense is 'true' only in a sense determined by Nietzsche's characterization of 'truth': it would be simply a set of errors which our kind of organic creature could not survive or, less dangerously, which we could survive without." Danto (1965), S.74 f; Der Alltagsverstand sei "im Gegensatz zu nicht weniger fiktiven, philosophischen Sichtweisen eine nützliche Fiktion." Danto (1982), S.235

¹⁵⁶ Vgl.: "There is no realworld structure of which each of these is an interpretation, no way the world really is in contrast with our modes of interpreting it. There are only rival interpretations: 'There are no facts [Tatsachen], only interpretations.' And accordingly no world apart from some interpretation". Danto (1965), S.76, "Eine Welt an sich, jenseits aller Interpretationen, gibt es nicht". Danto (1982), S.235.

¹⁵⁷ Hier sieht Danto jedoch nicht in der nötigen Schärfe das Problem, das sich aus der Annahme von Interpretationen ohne ein an sich Seiendes, das sie interpretati-

Im Zusammenhang der von Nietzsche betonten Abhängigkeit der jeweiligen Welt von der (jeweiligen) Sprache, oder besser: der Weltsicht von der Sprachstruktur, seiner These, daß das fiktionale oder gar 'fälschende' der Wahrheit seinen Ursprung wesentlich in Schemata der Sprache habe, betont Danto Nietzsches Vorgängerrolle bezüglich sprachanalytischer Philosophie¹⁵⁸. Als ein zentrales Beispiel der Verbindung von Grammatik und Philosophie¹⁵⁹ sieht Danto Nietzsches Versuch, das Denken in Kategorien von 'Dingen' mit all den substanzontologischen Implikationen¹⁶⁰ als 'fälschende' Präokkupation des Denkens durch Sprachstrukturen zu deuten.

Danto sieht zwar die Ambivalenz in Nietzsches Verwendung des Begriffes 'Wahrheit', wenn er auf Stellen hinweist, in denen Nietzsche 'Wahrheit' mehr im Sinne der Korrespondenztheorie verwendet und beispielsweise den notwendigen Zusammenhang von Wahrheit und Nützlichkeit leugnet (was ja bei einer rein pragmatistischen Theorie der Wahrheit widersinnig wäre)¹⁶¹, doch sieht er diesen Widerspruch mehr als sprachlichen denn als gedanklichen und nimmt ihm so die Schärfe¹⁶².

Er bemerkt auch die Zirkelhaftigkeit in Nietzsches Umkreisen des Wahrheitsbegriffs, wenn er sowohl die Notwendigkeit sieht, einen Standpunkt außerhalb aller Perspektiven einzunehmen¹⁶³, um diese als Perspektiven erkennen zu können, als auch die Notwendigkeit der Annahme einer wahren Welt bezüglich der erst alle Meinungen falsch sein könnten¹⁶⁴. Doch versucht er diese Paradoxien am Ende seiner Analyse von Nietzsches Perspektivismus mit einer Unterscheidung zwischen 'Wahrheit' in einem tiefen Sinn (im Sinne der Korrespondenztheorie der Wahrheit) die unwichtig und nutzlos sei¹⁶⁵, und 'Wahrheit' im instrumentellen Sinne¹⁶⁶ (im Sinne einer pragmatistischen Wahrheitstheorie), die die einzig relevante für das Leben sei, beizukommen - einer Aufspaltung, die meines Erachtens der Komplexität und Widersprüchlichkeit des Wahrheitsinns bei Nietzsche in all seiner Paradoxalität nicht gerecht wird¹⁶⁷.

ren, von Perspektiven, also verschiedenen Blickwinkeln, ohne ein Etwas, das von verschiedenen Blickwinkeln gesehen wird, ergibt.

¹⁵⁸ Vgl.: "Nietzsche's affinities to analytical philosophy [...] are nowhere more evident than in his preoccupation with language." Danto (1965), S.83.

¹⁵⁹ Danto spricht hierbei von "grammatico-philosophical elements of our linguistic family" Danto (1965), S.85.

¹⁶⁰ Vgl.: "The first element is what Nietzsche regards as virtually an inescapable tendency on our part to posit entities - to think in terms of things - and to regard the world as characterized by 'unity, identity, permanence, substance, cause, thinghood and being'. These notions, which are the stock in trade of conventional metaphysics, are due completely to our language". Danto (1965), S.86

¹⁶¹ Vgl.: "Although he [Nietzsche] had developed a pragmatic Theory of Truth, he often spoke in an idiom more congenial to the Correspondence Theory of Truth which he was trying, not always and perhaps not ever in the awareness that he was doing so, to overcome." Danto (1965), S.80

¹⁶² Vgl.: "The inconsistency is not in his thought so much as in his language." Danto (1965), S.80

¹⁶³ Vgl.: "Does Perspectivism entail that Perspectivism itself is but a perspective, so that the truth of this doctrine entails it is false?" Danto (1965), S.80

¹⁶⁴ Vgl.: "Because he wanted to say that all our beliefs are false, he was constrained to introduce a world for them to be false about" Danto (1965), S.96, "Es ist nicht schwierig zu erkennen, daß Nietzsche ungeachtet seiner antimetaphysischen Bemerkungen eine ziemlich festumrissene Auffassung davon hat, wie die Welt in Wirklichkeit beschaffen ist, und diese Auffassung der alltagstheoretischen Sichtweise entgegenstellt." Danto (1982), S.241.

¹⁶⁵ "Truth in the deep sense, the sense of corresponding with reality, is perhaps not very important and possibly not at all usefull." Danto (1965), S.99

¹⁶⁶ "Truth in the instrumental sense is crucial and exhilarating." Danto (1965), S.99

¹⁶⁷ Jedoch trifft Danto hier richtig Nietzsches Infragestellung des Werts von Wahrheit ('Wahrheit' hier natürlich im ersteren Sinn, siehe Anmerkung 161), wie auch den befreienden Impetus dieser Destruktion ("This was a liberating view for Nietzsche" Danto (1965), S.99). Hier sei angedeutet, daß Nietzsche wohl mindestens drei Wahrheitssinne in Anspruch nimmt, wenn er einmal in einer mehr oder weniger pragmatistischen Sicht Wahrheit und Nützlichkeit für das Leben identifiziert, ein anderes

Wolfgang Müller-Lauter stellt die Behandlung des Wahrheitsproblems in seinem Nietzsche-Buch von 1971 unter den programmatischen Titel „*Wille zur Wahrheit und Wille zur Macht*“. Er geht von der Frage aus, wie nach Nietzsche aus der Moral, dem moralischen Sinn, die Wahrhaftigkeit, der Sinn für Wahrheit erwachse¹⁶⁸.

Der Sinn für Wahrheit sei eigentlich ein Sinn für Sicherheit¹⁶⁹, da die Wahrhaftigkeit des Anderen ihn erkennbarer, berechenbarer und somit ungefährlicher mache¹⁷⁰. Diese Moral der nivellierenden und domestizierenden Herde werde durch die Annahme eines Gottes als Verkörperung der Wahrhaftigkeit, der Garant für den wahren und moralischen Charakter der Welt sei, verinnerlicht. Doch die Wahrheit, die ja aus der Moral entstanden sei, schlage nun gegen ihre eigene Wurzel zurück¹⁷¹. Die Annahme einer moralischen Weltordnung werde als ‘unehrlich’, als gegen den ‘moralischen’ Impetus zur Wahrhaftigkeit verstößend, unglaubwürdig und mit ihr Gott, in dem sie verkörpert war¹⁷². Durch die auf die Moral zurückgehende Wahrhaftigkeit werde die Moral auf ihre Ursprünge hin überprüft und so als ‘interessierte’ Betrachtung, als ‘Wille zur Macht’ (deren Ausdruck der Wille zur Moral sei)¹⁷³ entlarvt. Die Wahrhaftigkeit stelle sich nun selbst in Frage, erkenne ihren Ursprung aus dem Willen zur Moral, der ja nur Willen zur Macht sei¹⁷⁴. Dieser letzte sei aber ein Wille zur Täuschung, der die Wurzel aller Wahrheit darstelle¹⁷⁵. So gebe sich der Machtwille als Moralwille und dieser wieder als Wahrheitswille aus. Aber auch der von seinen Ursprüngen emanzipierte Wahrheitwille wurzele in Täuschung, da er auf dem Festmachen der im Flusse befindlichen Wirklichkeit aus Nützlichkeitszwecken beruhe¹⁷⁶. Wahrheit sei nun eine nützliche Täuschung, die somit im Nicht-Übereinstimmen mit der nicht fest-stellbaren Wirklichkeit unwahr sei. Aber Wahrheit sei auch nicht etwa die allen gemeinsame nützliche Fiktion¹⁷⁷, sondern radikale Perspektivität allen Erkennens. Keiner stehe so der Wahrheit in seiner Perspektive näher, gerade der Wahrhaftige erkenne, daß es viele Wahrheiten und somit keine Wahrheit gebe¹⁷⁸.

Mal die Nützlichkeit, den Wert von Wahrheit in Frage stellt und schließlich selbst wenigstens implizit einen emphatischen Wahrheitssinn für sich in Anspruch nimmt (denn er jedoch bisweilen im ersten oder im zweiten Sinn von Wahrheit relativiert).

¹⁶⁸ Vgl.: "Inwiefern, so ist [...] zu fragen, erwächst aus der Moral [...] die Forderung nach Wahrhaftigkeit?" Müller-Lauter (1971), S.95.

¹⁶⁹ Vgl.: "Sein [des moralischen Menschen] 'Sinn für Wahrheit' ist 'im Grunde' ein 'Sinn für Sicherheit'." Müller-Lauter (1971), S.95.

¹⁷⁰ "Denn nur, wenn die anderen sich so äußern, wie sie denken und empfinden, kann jenen Gefahren begegnet werden." Müller-Lauter (1971), S.95.

¹⁷¹ "Die Wahrhaftigkeit wendet sich schließlich gegen ihren eigenen Ursprung." Müller-Lauter (1971), S.97.

¹⁷² Vgl.: "Mit der Moral wird 'der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig'" Müller-Lauter (1971), S.97.

¹⁷³ Vgl.: "Der Wille zur Moral ist selbst ein verkappter Machtwille." Müller-Lauter (1971), S.98.

¹⁷⁴ Vgl.: "Der Wille zur Wahrheit, in dem sich die Wahrhaftigkeit ausprägt, ist im moralischen Weltverständnis eingewurzelt. Dieses Weltverständnis wurde auf dem Machtwillen der Schwachen zurückgeführt. Dann kann aber der Wille zur Wahrheit selber nur 'ein Mittel' dieses Willens zur Macht sein." Müller-Lauter (1971), S.99.

¹⁷⁵ Vgl.: "Wenn sich der Wille zur Wahrheit zu emanzipieren sucht, so erkennt er, daß er aus seinem Gegensatz, dem Willen zur Täuschung, emporgewachsen ist". Müller-Lauter (1971), S.99.

¹⁷⁶ Vgl.: "In der Selbstreflexion geht ihr [der Wahrhaftigkeit] nämlich auf, daß sie gar nicht darauf verzichten kann, die Wirklichkeit festzumachen, die doch im unaufhörlichen 'Flusse' ist." Müller-Lauter (1971), S.99.

¹⁷⁷ Vgl.: "Aber nicht einmal in diesem Refugium einer allgemein-menschlichen Wahrheit kommt die sich auf sich selbst richtende Wahrhaftigkeit zur Ruhe." Müller-Lauter (1971), S.101.

¹⁷⁸ Vgl.: "So endet 'der Wahrhaftige [...] damit, zu begreifen, dass er immer lügt.' Er schließt: es gibt 'vielerlei Wahrheiten', und folglich giebt es keine Wahrheit'. Damit ist 'der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt'. Am Ende ihres langen Weges negiert sie sich selbst." Müller-Lauter (1971), S.102.

Die Folge dieser Selbstnegation der Wahrheit sei der Nihilismus als Selbstaufhebung von Wahrheit und Moral. Der 'Antagonismus' des Nihilisten bestehe nun darin, daß er erkannt habe, daß es seine Welt des Wahren und Guten nicht gibt, aber noch an ihren Wert glaube und so die wirkliche Welt nicht ertrage und somit vor der Alternative zwischen Abschaffung seiner Verehrungen und Selbstabschaffung stehe.

Dagegen stelle Nietzsche das große 'Ja' zur Welt als Überwindung des Nihilismus, die die Inkonsistenz des Nihilismus aufdecke, die darin bestehe, daß er ohne den Glauben an die Wahrheit die Wirklichkeit noch immer an ihr messe. Ohne Wahrheit gebe es aber auch keinen Schein, der zu verneinen wäre. Nur was bisher als Wahrheit galt sei jedoch negiert. Die Wahrheit werde nun verwandelt, die Selbstaufhebung der Wahrheit führe zur Selbstübergabe an die Wirklichkeit¹⁷⁹. Diese neue 'Wahrheit' könne nun nicht mehr 'Übereinstimmung' sein, da dies etwas neben der wirklichen Welt voraussetze, sondern eher 'Einstimmigkeit'¹⁸⁰ mit dem Willen zur Macht als etwas prozeßhaft zu schaffendes. Da Wahrheit mit dem Willen zur Macht identisch sei und dieser immer nur ein besonderer sei, sei die Wahrheit auch immer nur eine besondere, perspektivische, wobei sich aber jede Wahrheit als Machtwille in der Überwältigung Anderer absolut setze. Kriterium der Wahrheit sei folglich die Steigerung des Machtgefühls. Um der Machtsteigerung willen dürfe sich der Machtwillen aber auch nicht in einer Perspektive verfestigen, die Wahrheit müsse Wechsel sein. Die Perspektive müsse sich zugleich absolut setzen, als auch sich gemäß des ewigen Wandels nicht absolut setzen¹⁸¹.

Die enge Verbindung des Wahrheitsproblems mit den Bereichen von Moral und Willen zur Macht bei Müller-Lauter eröffnet sicherlich eine zentrale und tiefe Region in der Wahrheitsproblematik bei Nietzsche und erfaßt auch richtig die Priorität der Wertebene vor der des Seins. Außerdem wird dabei meines Erachtens zutreffend die Zerstörung der Idee der Wahrheit als ein Prozeß der konsequenten Selbstaufhebung gedeutet.

Doch birgt die Postulierung eines neuen Wahrheitssinns bei Nietzsche, charakterisiert als Einstimmigkeit mit dem Willen zur Macht, nicht genügend berücksichtigte Probleme. Was kann denn 'Einstimmigkeit' anders sein als eine verhüllende Umschreibung des alten Übereinstimmungskonzeptes bezüglich Aussagen und wirklicher Welt, also die alte widerlegte Wahrheit der Korrespondenztheorie? Welchen Status kann denn die neue Wahrheit haben in bezug zu der radikal in den Strudel der Selbstaufhebung gezogenen alten Idee der Wahrheit? Wie kann denn der Widerspruch von notwendigem Absolutsetzen und genauso notwendigen Nicht-Absolutsetzen der neu-

¹⁷⁹ Vgl.: "Die Konsequenz der Selbstaufgabe der Wahrheit besteht in ihrer Selbstübergabe an die Wirklichkeit, in der sie sich zu einer neuen Wahrheit wandelt." Müller-Lauter (1971), S.108.

¹⁸⁰ Müller-Lauter will hier durch die Übernahme der Heideggerschen Bezeichnung der Wahrheit Nietzsches als "Einstimmigkeit mit dem Wirklichen" [Heidegger 1961, I 620; bei Müller-Lauter zitiert: Müller-Lauter (1971), S.109] das Mißverständnis der Deutung von Übereinstimmung als Abbildung vermeiden.

¹⁸¹ Vgl.: "So muß der Mensch, der sich als Wille zur Macht erkannt hat, an seine jeweilige Wahrheit glauben, aber muß diesen Glauben sogleich aufgeben, wenn mit ihm dem Kriterium der Wahrheit, dem Steigerung des Machtgefühls, nicht mehr entsprochen wird." Müller-Lauter (1971), S.111. Oder später: "So findet jeder sich selbst durchschauende Wille zur Macht eine eigentümliche Widersprüchlichkeit in sich: er muß von der Wahrheit seiner jeweiligen Perspektive uneingeschränkt überzeugt sein, und er muß doch zugleich - in der Bereitschaft für die Notwendigkeit des Wandels - sich diese Überzeugung verbieten." Müller-Lauter (1971), S.115. Fleischer merkt zur Lösbarkeit dieses scheinbaren Dilemmas an: "Mir erscheint dies Problem, auf dieser Ebene und von Nietzsche aus betrachtet, nicht als unlöslich. Ein sich selbst durchschauender Wille zur Macht muß hier nur von der Macht steigernden Funktion 'seiner jeweiligen Perspektive uneingeschränkt überzeugt sein' und diese Überzeugung-bis-auf-weiteres, d.h. als dem Wandel offen verstehen, und zwar ohne damit den Durchsetzungswillen zu beeinträchtigen." Fleischer (1984), S.225.

en Wahrheit anders 'gelöst' werden als durch eine neuerliche Selbstaufhebung auch dieser neuen Wahrheit¹⁸²?

John T. Wilcox behandelt das Wahrheitsproblem bei Nietzsche in seiner sehr luziden Studie *Truth and Value in Nietzsche*, erschienen 1974¹⁸³. Er geht von einer Antinomie in Nietzsches Wahrheitsverständnis aus:

Einerseits bestehe Nietzsche auf Redlichkeit, greife das Christentum wegen der es fundierenden Lügen an und setze gar das Maß an Wahrheit, das jemand ertragen könne, als Maß seines Wertes an. Andererseits jedoch leugne er die Möglichkeit und Existenz von Wahrheit, entlarve sie als perspektivisch verfälschende Interpretation.

Dieser Widerspruch zwischen dem Eintreten für und dem Leugnen von Wahrheit sei aber nur ein scheinbarer, der sich nur ergebe unter der Voraussetzung, daß Nietzsche beide Male unter Wahrheit dasselbe verstehe. Jedoch spreche Nietzsche in Wahrheit das eine Mal von einer 'transzendenten' Wahrheit, die er leugne, das andere Mal von einer 'perspektivischen' Wahrheit, die er vertrete.

Die letztere sei charakterisiert als 'diesseitig', 'fehlbar', 'hypothetisch', 'perspektivisch', 'wertbeladen', 'historisch entwickelt', 'vereinfachend'¹⁸⁴. Wenn er von Wahrheiten dieser Art spreche, seien dies erstens epistemologische Wahrheiten über die Wahrheit selber, zweitens kosmologische Wahrheiten über das Ganze der empirischen Realität¹⁸⁵, deren Elemente Determinismus, Atheismus, Immoralismus und die Ewige Wiederkehr des Gleichen seien, drittens Wahrheiten über im besonderen psychologische Einzelheiten des Lebens¹⁸⁶. Diese Wahrheiten hätten zwar immer nur den Status von Interpretationen, doch zeichneten sie sich durch mehrere Merkmale¹⁸⁷

¹⁸² Zu einer meines Erachtens nicht überzeugenden Möglichkeit der Lösung dieses Widerspruchs: Fleischer (1984), S.225 (vgl. vorige Anmerkung).

¹⁸³ Ich werde mich hier ausschließlich auf das für unser Thema zentrale Kapitel 6: *How truth is possible: human truth*, beziehen. Die Arbeit von Wilcox als Ganzes ist auf die Frage nach der Verteilung des kognitivistischen und des nicht kognitivistischen Anteils bei Nietzsche und das Problem der Beziehung von Wahrheit und Wert in Nietzsches Überlegungen konzentriert. Dabei ergibt sich eine Betonung des kognitivistischen Anteils, sowie die These, daß Nietzsche sowohl negativ in seiner Widerlegung der (christlichen) Moral mittels der Widerlegung der ihr zugrunde liegenden 'Wahrheiten', als auch positiv in der Absicherung der Macht als höchsten Wert durch die Wahrheit beanspruchende Behauptung, der Hauptantrieb des Menschen oder gar des gesamten Seienden sei der Willen zur Macht, Wahrheit und Wert argumentativ verbindet. Doch sei in dem Schaffen und der Beurteilung von Werten bei Nietzsche in Andeutungen auch eine Verbindung kognitivistischer und nicht-kognitivistischer Element in einer Art 'trans-kognitiven' Zugangsweise sichtbar.

¹⁸⁴ Vgl.: "It must be a this-worly, fallible, hypothetical, perspectival, value-laden, historically developed and simplifying truth". Wilcox (1974), S.156.

¹⁸⁵ In ihrem Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit könne man sie zwar als 'metaphysisch' bezeichnen, doch unterschieden sie sich erstens in ihrem ausschließlichen Bezug auf *empirische* Realität und zweitens in ihrem hypothetischen, experimentellen, interpretierenden Charakter. Vgl. Wilcox (1974), S.157.

¹⁸⁶ Wilcox nennt als Beispiele: "for example, about the history of the church, the motivation of slave morality, the effects of pity, the role of cruelty in life, the relation of Kant to the ascetic ideal, and so forth." Wilcox (1974), S.157.

¹⁸⁷ Wilcox nennt hierbei als Kriterien: "Some (and only some!) interpretations are scientific; they reflect the discipline of scientific method. Some (and only some!) are logically consistent. Some are supported by the evidence of the senses; others are at least verifiable in principle. Some are subtle, with nuances and delicacy. Some are held with diffidence, are recognized as fallible, and are open to revision. Some are comprehensive, representing more than nook perspectives. Some have style and unity. Some are honest and show an intellectual conscience. And some reflect the health, strength, and ascending vitality of their origins, as contrasted with those which represents sickness, weakness, and declining life. In all these ways, some interpretations have characteristics that others lack; and, Nietzsche implies, these characteristics count in favor of the interpretations which display them." Wilcox (1974), S.158.

vor anderen Interpretationen aus, hätten innerhalb der sich graduell unterscheidenden Interpretationen eine herausgehobene Position inne. Nach Nietzsche sei aber auch die nach seinen Kriterien höchste Interpretation immer noch nur Interpretation und nicht etwa nicht-perspektivische Wahrheit.¹⁸⁸ Gerade zu dieser perspektivengebundenen, unlösbar mit Irrtum verbundenen, nicht vom Menschen unabhängigen (d.h. objektiven) Wahrheit sage Nietzsche 'Ja', indem er in seiner Umwertung aller Werte die Gleichsetzung von objektiv und vom Menschen unabhängig einerseits und allein Wert besitzend andererseits negiere¹⁸⁹, den Nihilismus, der in der Erkenntnis der Unmöglichkeit von Objektivität und dem Leiden an dieser Unmöglichkeit bestehe¹⁹⁰ so überwinde¹⁹¹. Wilcox' Arbeit stellt einen der stringentesten Versuche dar, einen zweifachen Wahrheitsbegriff bei Nietzsche nachzuweisen, wobei jedoch der perspektivische, nicht-absolute Charakter des von Nietzsche affirmierten Wahrheitsbegriffs betont wird. Die Problematik eines solchen Vorgehens besteht meines Erachtens aber darin, daß (i) es fraglich ist, ob der Begriff 'Wahrheit' für das, was bei Nietzsche eigentlich nur eine möglichst gute (nach den von Wilcox angegebenen Kriterien) Interpretation ist, angemessen ist, und daß (ii) die Annahme von Graden von Interpretationen doch implizit so etwas wie absolute Wahrheit impliziert, zu der die immer besseren Interpretationen Annäherungen seien und die das letzte Kriterium des Grades der Interpretation darstelle. Wenn man Nietzsches Wahrheitsverständnis so verstehen will, daß es eine absolute Wahrheit gebe, der sich die Menschen in ihren Interpretationen annähern, sie aber nie erreichen könnten, wäre dies eine extrem entschärfende und meines Erachtens nicht angemessene Interpretation von Nietzsches Wahrheitskritik¹⁹².

Jochen Kirchhoff behandelte die Frage nach Nietzsches Wahrheitsbegriff in einer 1977 erschienenen Studie *„Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche“*. Er versucht darin den widersprüchlichen Charakter von Nietzsches Erkenntnistheorie auf den Widerspruch zwischen einer antimetaphysischen und einer metaphysischen These zuzuspitzen. (1)¹⁹³ Einerseits behaupte Nietzsche, daß Erkenntnis objektiver Realität aufgrund des unlösbar mit dem Leben verbundenen verfälschenden Perspektivismus unmöglich sei¹⁹⁴. (2) Andererseits lasse er aber anklingen, daß die Erkenntnis über das eigene Selbst in einer Art 'Erinnerung' doch möglich sei¹⁹⁵.

¹⁸⁸ Vgl.: "Because Nietzsche praises interpretations which meet the human criteria of truth, there may be a temptation to think of them as no longer interpretations - as if they presented the world in a nonperspectival way. But that is, of course, not what he means. For him, and by the logic of the matter, the highest interpretations are still interpretations." Wilcox (1974), S.159. Wilcox führt dann einige Stellen bei Nietzsche an, die scheinbar die Annahme der Möglichkeit nichtperspektivischer Wahrheit stützten, was aber bei genauerer Betrachtung nicht der Fall sei.

¹⁸⁹ Wilcox sieht diese Haltung in folgendem Argument ausgedrückt: "Only the true has value. Only the nonhuman (transcendent, 'absolute, non-perspectival) is true. Nothing we believe is true. Therefore, nothing we believe has value

¹⁹⁰ Vgl.: "the romantic accepts the Kantian or Nietzschean perspectivism, but mourns the loss of his old ideal - he is a nihilist." Wilcox (1974), S.170.

¹⁹¹ Vgl.: "the strong man knows the most radical perspectivism and rejoices in it - he is a creator, an immoralist, and a yes-sayer." Wilcox (1974), S.170.

¹⁹² Bittner betrachtet Wilcox als das markanteste Beispiel für den Versuch die radikalsten Thesen Nietzsches als rhetorische Übertreibungen, deren wahrer, also abgeschwächter Sinn im Gegensatz zu ihrem wörtlichen Sinn durchaus akzeptabel sei: Bittner (1987), S.70.

¹⁹³ Die hier und in der Folge verwendete Numerierung der gedanklichen Schritte wurde aus Kirchhoffs Text übernommen.

¹⁹⁴ Vgl.: "Die Erkenntnis der 'objektiven' oder 'eentlichen' Realität der Welt ist unmöglich, weil der dem organischen Leben innewohnende Perspektivismus nicht übersprungen werden kann, ohne das Leben selbst zu vernichten. Was wir zu 'erkennen' meinen, sind nur anthropomorphe Fiktionen, mittels deren wir ein für uns unerkennbares kosmisches Geschehen meßbar und denkbar machen. Erst dadurch vermag Natur Gegenstand von Wissenschaft zu werden." Kirchhoff (1977), S.16.

¹⁹⁵ Vgl.: "Es gibt einen Weg zur Erkenntnis der 'realen Welt' über das eigene Selbst, da sich im Menschen als eines Teils der Welt notwendig das Weltganze in seinem Grundgefüge widerspiegelt, da das Ganze der Natur und Einzelmensch analog struktu-

Bezüglich ersterer These seien die Komponenten von Nietzsches Argumentation - thesenhaft zusammengefaßt - ungefähr die folgenden: (1.1.) Der Intellekt könne sich als bloßes Werkzeug nicht selbst kritisieren¹⁹⁶. (1.2.) Bewußtes Leben sei von Anfang an verbunden mit notwendigem Irrtum und einer unwirklichen Welt, die im Widerspruch zum 'absoluten Flusse' stehe¹⁹⁷. (1.3.) Erkenntnis sei als eine für das Leben und seine Erhaltung notwendige instrumentelle Fiktion von Sein und Beharrendem immer relativ und perspektivisch. (1.4.) Der Intellekt sei wesentlich und seiner Struktur nach unfrei¹⁹⁸ und nur Werkzeug des Willens zur Macht. (1.5.) Aufgrund des ewigen Flusses unterliegen alle Phänomene der Physik, die ja auf Konstanz beruhend gedacht werden, in Wirklichkeit uneingeschränkter Relativität. (1.6.) Wissenschaftliche Erkenntnis stelle nie die Wirklichkeit an sich dar, sondern gebe immer nur die Relation des Menschen zur Welt und letztlich nur den Menschen in seiner Beziehung zur Natur wieder. (1.7.) Materie in einem verdinglicht handgreiflichen Sinne und damit in Verbindung stehend kausale Verknüpfung existierten eigentlich gar nicht¹⁹⁹. (1.8.) Wissenschaft sei zwar in sich fiktional, habe aber in sich als Instrument des Willens zur Macht die Möglichkeit der potentiell nihilistischen Überwältigung von Natur²⁰⁰. Die positiv metaphysische These Nietzsches von der Möglichkeit von Erkenntnis stellt Kirchhoff in folgenden Schritten dar: (2.1) In erkenntnistheoretischer Anknüpfung an Heraklit werde bei Nietzsche die „Identität von Welterkenntnis und Selbsterkenntnis“²⁰¹ oder zumindest eine Analogie von Welt und Ich postuliert²⁰². (2.2.) Desweiteren knüpfe Nietzsche an das Theorem Schopenhauers an²⁰³, nach dem man an das Innere der Dinge (nur) durch das eigene Innen gelangen könne, da der Mensch als Teil der Welt durch das eigene Selbst als Spiegel für den Grund der Welt Zugang zur 'wirklichen' Welt habe. (2.4.)²⁰⁴ Trotz Nietzsches Ablehnung von Platons Anamnesis-Lehre wegen der darin implizierten Annahme eines festen Seins liessen sich Parallelen auch zu dieser Kategorie der 'Rückerinnerung' bei Nietzsche finden. (2.5.) Wirkliches philosophisches Denken sei nach einer Aussage Nietzsche letztlich Rückerinnerung²⁰⁵, alle schöpferische Kraft in der Welt habe schon aufgrund der 'Ewigen Wiederkunft' Rückerinnerungscharakter, wobei sich das Erinnern in einer blitzartigen Überwindung des rationalen Bewußtseins vollziehe. (2.6.) Als Ausdrucksformen des Willens zur Macht beruhen sowohl das Werden in der

riert sind. Diese Art des Erkenntnis ist wesensmäßig Erinnerung: das erkennende Selbst 'erinnert' sich seines Ursprungs im kosmischen Werden. Für einen blitzartigen Augenblick werden dabei die Relativität und Perspektivität des rational-empirischen Bewußtseins durchschlagen" Kirchhoff (1977), S.16.

¹⁹⁶ Als Beleg führt Kirchhoff folgendes Zitat Nietzsches aus dem Nachlaß an: "Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit kritisieren: der Intellekt kann nicht selber seine Grenze, auch nicht sein Wohlgeratensein oder sein Mißratensein bestimmen." (KSA 12, 133; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[132]; bei Kirchhoff zitiert: Kirchhoff (1977), S.17).

¹⁹⁷ Kirchhoff führt hier ein Nietzsche-Zitat aus den *Nachgelassenen Fragmenten* Frühjahr-Herbst 1881 11[162]; KSA 9, 503 f, an; Kirchhoff (1977), S.18 f.

¹⁹⁸ Vgl.: "Die zweite Komponente im Denken Nietzsches besteht in der Lehre von der strukturellen Unfreiheit des Intellekts". Kirchhoff (1977), S.22.

¹⁹⁹ Bezüglich der Punkte 1.6 und 1.7. verweist Kirchhoff auf deutliche Parallelen zu erkenntnistheoretischen Positionen der modernen Physik und nennt dabei ausdrücklich Heisenberg.

²⁰⁰ Vgl.: "Wissenschaft wird also von Nietzsche eindeutig als Machtinstrument gesehen, welches geeignet scheint, die Natur mittels Begriffen und Zahlen ('Berechenbarkeit') zu überwältigen, sie zu beherrschen." Kirchhoff (1977), S.30.

²⁰¹ Kirchhoff (1977), S.31.

²⁰² Als Beleg führt Kirchhoff ein Nietzsche-Zitat an: KSA 1, 835; *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 8. Kirchhoff (1977), S.30 f.

²⁰³ Kirchhoff zitiert hier Schopenhauer aus: Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.2, Leipzig 1892, S.226 f.

²⁰⁴ Der Punkt 2.3 ist im vorliegenden Text nicht vorhanden.

²⁰⁵ Vgl.: "Der Kern dieses Aphorismus [KSA 5, 34; JGB 1, 20.] ist die Aussage, philosophisches Denken echter Prägung sei im letzten Rückerinnerung, Anamnesis." Kirchhoff (1977), S.38.

Natur als auch das Wirken in der Kunst auf RÜckerinnerung. (2.7.) Aufgrund dieses gemeinsamen Ursprungs aus dem Willen zur Macht sowohl der schöpferischen Wirkens des Menschen als auch der „gestaltenden Kräfte im Kosmos“²⁰⁶ und der daraus entspringenden Analogie habe der Mensch durch sich selbst einen Zugang zu der Struktur der Welt. (2.8.) Diese Art des Analogiedenkens, die schließlich in einer Konvergenz von Anthropologie und Kosmologie münde, lasse sich durch die nachzukonstruierende Verbindung der subjektiv-biographischen Erfahrungen Nietzsches und den mittelbar daraus abgeleiteten philosophischen Konzepten und Ideen stützen²⁰⁷.

Kirchhoff erfaßt zwar in seinem Aufsatz wesentliche Element von Nietzsches die Wahrheit destrukturierender Erkenntniskritik, doch ist die Aufzählung dieser Komponenten eher rhapsodisch denn systematisch. Außerdem berücksichtigt er in diesem Zusammenhang hauptsächlich immanent epistemische Faktoren und übersieht hierbei den wesentlichen Bereich der Moral ganz. Der positive Teil der angeblich metaphysischen Theorie Nietzsches weist zwar auf ein sicher vorhandenes Moment im Denken Nietzsches hin, ist aber meines Erachtens in seinem eindringlichen Rekurs auf ein Analogiedenken und noch viel mehr bezüglich der Betonung von 'Erinnerung' als hierbei zentrale Kategorie in dieser Form nicht nachzuvollziehen²⁰⁸.

Ruediger H. Grimm behauptet in dem den Wahrheitsbegriffs Nietzsche behandelnden Abschnitt seines Buches *Nietzsche's Theory of Knowledge* (1977) die selbstreferentielle Konsistenz von Nietzsches Wahrheitskriterium. Der scheinbar Nietzsche widerlegende Aufweis von Widersprüchlichkeiten in seinem Denken durch viele Rezipienten sei nur darauf zurückzuführen, daß sie statt Nietzsches Wahrheitkriterium zu akzeptieren²⁰⁹, das von ihm abgelehnte, seinem Denken unangemessene traditionelle Wahrheitskonzept auf ihn anwendeten.

Der traditionelle Wahrheitsbegriff sei (spätestens seit Platon) immer mit Stabilität und Dauer verbunden gewesen²¹⁰. Für Nietzsche gebe es nun aber keine stabile Wirklichkeit, sondern nur ewigen Fluß und Wandel, nur wechselnde Machtquanta²¹¹. Wahrheit sei hier nur ein Funktion der Macht²¹², so daß das 'wahr' genannt werde, was das jeweilige Machtgefühl steigere²¹³. Dieses subjektive Wahrheitkriterium beziehe sich nicht so sehr auf den logischen Gehalt von Aussagen, sondern vielmehr auf ihre Wirksamkeit im Verhältnis zur Steigerung der Macht, also weniger auf

²⁰⁶ Kirchhoff (1977), S.41.

²⁰⁷ Auf die Einzelheiten dieser sehr fragwürdigen Überlegung will ich nicht weiter eingehen. Kirchhoff selbst formulierte sie auch nur unter einem gewissen Vorbehalt: "Dabei sei an dieser Stelle ein gewisser Vorbehalt gemacht, als ich mir des Umstands bewußt bin, daß das Nachstehende das Ergebnis einer - vielleicht unzulässigen - Vereinfachung ist." Kirchhoff (1977), S.42.

²⁰⁸ Auch Albrecht merkt bezüglich Kirchhoffs Interpretation, nach dem die Essenz eines eher sprachrelativistischen Aphorismus' Nietzsches (JGB 20) die Aussage sei, "philosophisches Denken echter Prägung sei im letzten RÜckerinnerung, Anamnesis [...] eine unbewußte 'Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Haushalt der Seele'" [Kirchhoff (1977). S.38; bei Albrecht ist übrigens fälschlicherweise S.23 angegeben] in Klammern an: "(Verf. gesteht, ihm nicht folgen zu können)". Albrecht (1979), S.236.

²⁰⁹ Vgl.: "If one accepts Nietzsche's own criterion for 'truth' the problem of contradiction does not arise." Grimm (1977), S.17.

²¹⁰ Vgl.: "Traditionally, truth has been inextricably bound up with the notion of a stable world order." Grimm (1977), S.17.

²¹¹ Vgl.: "There are only changing perspectives on an over-flowing, ever-changing, chaotic 'reality'." Grimm (1977), S.18.

²¹² Vgl.: "Truth, like everything else, is a function of power." Grimm (1977), S.19.

²¹³ Grimm bezieht sich hier auf folgendes Fragment Nietzsches: "Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgeföhls." [GA XVI, 45; zitiert bei Grimm: Grimm (1977), S.18]. Zur Problematik der Authentizität dieses Fragments siehe Anmerkung 135.

Aussagen denn auf individuelle Tätigkeit²¹⁴. Etwas, das meinen Intellekt - auch durch Widerstand - stimuliere und so die Macht steigern, sei wahr. Die ihrem logischen Gehalt nach identische Aussage könne so einmal 'wahr', einmal 'falsch' sein, je nach dem Bezug zur Machtsteigerung in ihrem jeweiligen Kontext.

Die Wahrheit sei bei Nietzsche kein objektiver, unveränderlicher Maßstab mehr, sondern nur ein Abgeleitetes bezüglich der Machtsteigerung, des Willens zur Macht, der selber jenseits der (konventionellen) Kategorien von Wahrheit und Falschheit situiert sei²¹⁵.

Neben den Aussagen Nietzsches, in denen er Wahrheit als Derivat des Willens zur Macht fasse, fänden sich aber auch Stellen, in denen er die Existenz von Wahrheit überhaupt leugne²¹⁶. Diese Zitate bezögen sich aber auf den traditionellen Wahrheitsbegriff, nach dem Wahrheit ein unveränderbarer, stabiler Maßstab sei. Dieses statische Wahrheitskonzept sei aber nach Nietzsche als dem ewigen Werden und Wechsel des Willens zur Macht entgegenstehend zu destruieren.

Unter diesen Voraussetzungen präsentiere sich das Widerspruchsproblem bei Nietzsche in einem anderen Licht: Widersprüchlich sei Nietzsches Philosophie nur, wenn man den unangemessenen, von Nietzsche abgelehnten Maßstab des traditionellen statischen Wahrheitsbegriff auf sie anwende. Wenn man jedoch sein eigenes Wahrheitkriterium auf Nietzsche anwende, sei sein Konzept selbstreferentiell konsistent²¹⁷. Indem Nietzsches Wahrheitkriterium auf sich selbst angewendet werde, müsse es nur der Bedingung entsprechen, daß der darin ausgesprochene Glaube, daß alles, was das Machtgefühl steigern, wahr sei, selbst das Machtgefühl steigern²¹⁸. Auch Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht sei nur eine 'nützliche Fiktion' zur Steigerung seines Machtgefühls²¹⁹. Scheinbare Widersprüche in Nietzsches Aussagen entstünden nur aus dem Verhaftetsein der Sprache an das Konzept des traditionellen Wahrheitsbegriffs²²⁰.

²¹⁴ Vgl.: "Nietzsche's criterion for truth is not concerned at all with the logical content of the proposition. The content, in fact, is largely irrelevant. Its truth or falsity lies in the degree of efficacy, in the degree of power increase or decrease, with which the proposition functions when I employ it in my behaviour. [...] Truth is not a property of statements, but a function of activity; more specifically, individual activity." Grimm (1977), S.19. Stegmaier betrachtet diese These Grimms von der Irrelevanz des Gehalts einer Aussage bezüglich ihrer Wahrheit bei Nietzsche als im Ausmaß übertrieben: "Ruediger Hermann Grimms These [...] scheint mir darum zu weit zu gehen: 'Nietzsche's criterion for truth is not concerned at all with the logical content of the proposition. The content, in fact, is largely irrelevant' (19). Sicherlich, 'there exists no ultimate, immutable, eternal standard for truth', Wahrheit ist für Nietzsche 'self-referentially consistent', wahr für die, die in ihrer Bewegung zu ihr fähig sind (27), die Erfahrung der Sache und ihrer Mitteilbarkeit - im Versuch des Dialogs oder der machtvollen Durchsetzung - gehen als ihre Bedingung aber ebenso in sie ein." Stegmaier (1985), S.93.

²¹⁵ Vgl.: "Ultimately, we must say, that the will of power is simply beyond the conventional categories of truth and falsity." Grimm (1977), S.22.

²¹⁶ Vgl.: "Those passages in which Nietzsche is concerned with 'truth' fall generally under two categories: (1) those in which the whole concept of 'truth' is shown to be derivative of a much more fundamental process of increasing will to power; (2) those in which the existence of 'truth' at all is denied." Grimm (1977), S.24.

²¹⁷ Vgl.: "Nietzsche's criterion for 'truth' is self verifying (or self-referentially consistent)". Grimm (1977), S.27.

²¹⁸ Vgl.: "That is to say, if I believe that whatever increases my will to power is true, this belief will serve to increase my will to power." Grimm (1977), S.27.

²¹⁹ Vgl.: "The will to power is itself another 'illusion' or 'useful fiction' which is 'true' for those who can utilize it to grow and increase their power, false for those who cannot." Grimm (1977), S.28.

²²⁰ Bittner führt diese Widersprüche im Unterschied zu Kirchhoff eher auf einfache Fehler Nietzsches zurück, wofür auch spreche, daß ein großer Teil der Zitate aus bloßen Notizen Nietzsches stamme: "Daß Nietzsches Sprachgebrauch bisweilen Annahmen ausdrückt oder nahelegt, die er selbst bekämpft, ist von verschiedenen Autoren notiert worden, siehe etwa Müller-Lauter, Nietzsche S.20, und Grimm, Nietzsche's theory of knowledge, S.28. Sie führen diesen Umstand allerdings auf einen grundsätzlichen Mangel der überlieferten Sprache oder der Sprache überhaupt zurück. Einfacher

Sowohl der traditionelle Wahrheitsbegriff als auch der neue Wahrheitsbegriff Nietzsches seien als Ausdruck des Willens zur Macht in einem 'absoluten Sinne' gleich wahr bzw. gleich falsch²²¹. Doch sei das Konzept von Wahrheit, das der Stabilität bedürfe, Ausdruck eines schwächeren Willens zur Macht, der ewigen Wechsel und Unsicherheit nicht aushalten könne und so der Steigerung des Machtwillens abträglich sei.

Scharf ablehnen müsse deshalb Nietzsche den platonisch-christlichen Dualismus zwischen einer 'scheinbaren' Welt des Werdens und einer stabilen und dauerhaften 'wahren' Welt, wobei Permanenz, Wahrheit und das Gute in eins gesetzt werden. Wenn Nietzsche nun das Verhältnis von 'wahr' und 'scheinbar' umzukehren scheine, indem er sage, daß die 'wahre' Welt eine Illusion sei und es nur die als bloß 'scheinbare' denunzierte diesseitige Welt gebe, sei dies jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob er 'seine Welt' damit als realer und wahrer annehme und so in eine 'Umkehrung des Platonismus' (Heidegger)²²² ver falle. Vielmehr existiere auch die 'scheinbare' Welt nur innerhalb der von Nietzsche destruierten Dichotomie von Schein und Realität und falle mit ihr weg. Eine Umkehrung des traditionellen Schemas in dem Sinne, daß die 'scheinbare' Welt wahr sei und die 'wahre' Welt falsch, werde nicht vollzogen, sondern nur eine Abstufung dieser Konzepte in bezug zum Willen zur Macht als stärkere bzw. schwächere Weltinterpretationen, als Ausdruck eines stärkeren oder schwächeren Machtgefühls.

Grimms Anliegen, den Vorwurf des sein Denken widerlegenden Selbstwiderspruchs bei Nietzsche zu entkräften, erscheint mir berechtigt und in der Ausführung z.T. überzeugend. Doch sind die möglichen Aporien einer solchen Selbstreferenz nicht genügend berücksichtigt. Außerdem ergibt sich ein Widerspruch, wenn man den Aussagen Nietzsches, die einen Konnex zwischen Wahrheit und einem starken Willen zur Macht, der schweres ertragen kann, herstellen und solchen Stellen, die Wahrheit als Erleichterung von Leben fassen, gegenüberstellt²²³.

Konrad Hilpert fragt in seiner 1980 erschienenen Nietzsche-Studie mit dem treffenden Titel: *Die Überwindung der objektiven Gültigkeit*, nach dem inhaltlichen Pendant zu der die Perspektivität alles Erkennens offenlegenden²²⁴ aphoristischen Form von Nietzsches Denken und findet die Antwort in Nietzsches Ringen um ein neues Wahrheitsverständnis²²⁵.

Als Folie seiner kritischen Bemühungen diene Nietzsche das traditionelle Wahrheitsverständnis, das in der radikalen Trennung von auf Wechsel beruhendem Irrtum und auf gleichbleibender Identität beruhender Wahrheit sowie dem darin wurzelnden Widerspruchsprinzip fundiert ist. Die so verstandene Wahrheit sei wesentlich durch vier Eigenschaften charakterisiert: Wahrheit ist erstens die höhere Seite einer zweigeteilten Wirklichkeit, zweitens etwas apriorisches und von Interesse freies, drittens nur *eine* und für *alle* gültig und schließlich ein moralischer Imperativ.

dürfte es sein, Fehlgriffe Nietzsches zu vermuten. Schließlich haben wir meistens bloße Notizen vor uns.", Bittner (1987), S.85.

²²¹ Vgl.: "In an absolute sense, the traditional standard of unchanging truth is no more true or false than Nietzsche's own." Grimm (1977), S.31.

²²² Vgl.: "Martin Heidegger maintains in his Nietzsche lectures that what Nietzsche has done is simply to reverse Platonism and to exchange one 'real' world for another, thereby, not overcoming the traditional metaphysical presuppositions at all and, by reversing them, entrenching them all the more firmly" Grimm (1977), S.38.

²²³ Zur Kritik an Grimms Thesen siehe z.B. Fleischer (1984), S.266 f.

²²⁴ Vgl.: "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." Hilpert 1980, S.92.

²²⁵ Vgl.: "Der vorliegende Versuch sieht die Antwort auf diese Frage [nach dem, was der Aphoristik auf der inhaltlichen Ebene entspreche] in der Bemühung um ein neues Verständnis von Wahrheit." Hilpert 1980, S.93.

All diese Aspekte stellt Nietzsche kritisch in Frage: Erstens sei der Glaube an eine epistemische und wertmäßige Dualität und Gegensätzlichkeit ein metaphysisches Vorurteil. Zweitens setze eine interesseloses Erkenntnis eine in der Realität nicht vorhandene Art von Subjekt voraus. Drittens stelle auch die Universalität der Wahrheit mit ihrer versteckten Voraussetzung, daß nur wahr sein könne, was für alle wahr sein könne, ein der von Nietzsche postulierten Perspektivität alles Erkennens widersprechendes Vorurteil dar. Und besonders sei viertens auch die Verpflichtung auf Wahrhaftigkeit und damit der Wert der Wahrheit in Frage zu stellen²²⁶. Mit dieser Kritik des klassischen Wahrheitsbegriffss will Nietzsche auch moderne Wahrheitskonzeptionen in Frage stellen - einschließlich der auf die falsche Annahme, ein Werkzeug könne sich selbst auf seine Tauglichkeit überprüfen, zurückgehende Kritik Kants²²⁷.

Nietzsche lasse den Willen zur Wahrheit Rechenschaft vor sich selbst ablegen und fasse ihn in Einklammerung aller Vorgegebenheiten nicht mehr als auf Vorgegebenes in der Weise der Abbildung gehend, sondern als kreative Tätigkeit, die zur eigenen Konzentration einer Methode bedürfe. Den Zirkel, der sich aus einer sich erst in der Erkenntnis legitimierenden Methode als Voraussetzung von Erkenntnis ergebe²²⁸, sehe Nietzsche zwar, fasse ihn aber nicht als *circulus vitiosus*, sondern als das Fortschreiten einer Spirale²²⁹. Als Anstoß gebende Einsatzpunkte dieser kreisenden Bewegung sehe Nietzsche einerseits Phänomene, die den Universalitätsanspruch der Wahrheit falsifizieren²³⁰, wie z.B. historisches und kulturelles Wissen, dem sich eine Vielfalt von Wahrheitansprüchen darbiete, andererseits die schwindende Relevanz des traditionellen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses für die Praxis. Der nun fragwürdig gewordene traditionelle Ansatz des Denkens beruhe nun auf von ihm nicht reflektierte Vorentscheidungen²³¹ und widerspreche in seiner Verwurzelung in Akten des Willens seinen eigenen Forderung nach Objektivität. Der negativen Aufgabe einer „Kritik der moralischen Werte“²³² sei die positive Aufgabe der Suche nach einem neuen Wahrheitsbegriff als Wert und Orientierung komplementär. Dieser müsse praxisrelevant, redlich und nützlich sein²³³, dürfe nicht mehr nach dem Modell der abbildenden Korrespondenz gedacht sein. Wegen des Verlusts eines absoluten Anspruchs könne

²²⁶ Vgl.: "Der Punkt, den Nietzsche am stärksten in Frage stellt, ist die unreflektierte Übernahme der Verpflichtung auf den 'Willen zur Wahrheit'". Hilpert 1980, S.97.

²²⁷ Vgl. auch den Einwand Nietzsches gegen Kant, den Hilpert so referiert: "Die Frage, was Erkenntnis sei, kann von ihm letztlich nur gestellt werden, weil die weiterreichende, ob es Erkenntnis gibt, bereits als zu bejahend unterstellt wird." Hilpert 1980, S.99.

²²⁸ Vgl.: "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?" Hilpert 1980, S.100.

²²⁹ Vgl.: "Die zitierten Stellen legen es nahe, daß man sich die Lösung des skizzierten Problems im Sinne Nietzsches in der Art vorzustellen hat, daß er Methode und Erkenntnis tatsächlich in einem Zirkelverständnis stehen läßt, allerdings jedoch nicht in einem vergeblichen, so daß der Vergleich mit einer Spirale angemessener erscheint." Hilpert 1980, S.101.

²³⁰ Vgl.: "Damit ist aber der Universalitätsanspruch - zumindest unter der Perspektive der Erfahrung - falsifiziert." Hilpert 1980, S.102.

²³¹ Vgl.: "Der traditionelle Ansatz des Denkens i.S. der abendländischen Metaphysik beruht - das ist erstes kritisches Resultat - auf handgreiflichen Vor-Entscheidungen." Hilpert 1980, S.103.

²³² KSA 5, 253; GM, Vorrede 6; bei Hilpert zitiert: Hilpert 1980, S.103 f.

²³³ Vgl.: "Mithin stellt sich als komplementäre positive Aufgabe, die produktiven Kräfte zu sammeln und sie zu einem Neuentwurf zu konzentrieren. Das bedeutet mit anderen Worten: Suche nach einem neuen Begriff von Wahrheit als obersten 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 auszurichten, daß die Gesamtentwicklung der Menschheit positiv verläuft." Hilpert 1980, S.104.

statt einer (festen) Definition von Wahrheit nur noch ein Wahrheit in einen Bezug setzendes Kriterium gegeben werden. Dies habe Nietzsche mit der „Steigerung des Machtgefühls“²³⁴, verstanden als Bezug von Wahrheit zu Nützlichkeit, für den Menschen, gegeben. Dieser Wegfall eines absoluten Maßstabes nehme der Wahrheit jedoch nicht den imperativen Charakter. Die Frage nach dem Ursprung der nunmehr nicht mehr rein theoretischen, von Praxis abgehobenen, sondern vielmehr an Interesse gebundenen Wahrheit werde mit der Methoden von Historie und Psychologie zurückverfolgt²³⁵.

Der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung seiner Zeit stehe Nietzsche aber durchaus kritisch gegenüber in ihrem Befangensein in den alten metaphysischen Wahrheitsbegriff. Der Historismus in seiner Verabsolutierung werde genauso zum Selbstzweck und verliere die praxisrelevante Funktion der Handlungsorientierung wie die Naturwissenschaft in ihrer Verselbständigung sich einen objektivistischen Anspruch anmasse und sich jeder Bindung an Praxis entziehe.

Die ‘Methode’ müsse sowohl die Gebundenheit der Wahrheit an Praxis und Interesse in ihrer Entstehung aufweisen, als auch die Genese der notwendigen Verschleierung dieser Abhängigkeit. Die Rückfrage auf die Ursprünge der herrschenden Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnisses der Metaphysik bringe die Gewordenheit der ja *per definitionem* ungewordenen ‘wahren’ Welt ans Tageslicht. Diese Widerlegung werfe jetzt ein neues Licht auf die Scheu des metaphysischen Weltausgelung vor der Offenlegung ihrer eigenen Ursprünge - eine Scheu, die vom Interesse einer bestimmten Metaphysik und der damit verbundenen Moral der Herde geleitet sei.

Quintessenz der Bemühung Nietzsches sei nun in all diesem der den traditionellen Wahrheitsbegriff aufhebende Nachweis seiner wesentlichen Interessengebundenheit, seiner selbst nicht reflektierten Voraussetzungsbeladenheit²³⁶. Indem der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht entlarvt werde, werde ‘Wahrheit’ zu einem lebensbedingenden, im Kern auf Fiktionen beruhenden Glauben.

Hilpert betont in seinem verdienstvollen Aufsatz zu Recht die Kategorien von Praxis und Interesse für Nietzsches Wahrheitsverständnis wie auch die historische und psychologische Methode als Komponenten von Nietzsches Zerstörung des konventionellen Wahrheitsbegriffs. Vernachlässigt wird jedoch die Zirkelstruktur in Nietzsche Auseinandersetzung mit dem Wahrheitproblem und die Ambivalenz seines Wahrheitsbegriffs.

Johann Figl behandelt im Kapitel *Fälschende Interpretation als Grundvoraussetzung von „Wahrheit“* seines Nietzsche-Buches von 1982 die Wahrheitsfrage bei Nietzsche im hermeneutischen Kontext des Wahrheitsbezugs von Verstehen. Nietzsche übersteige die Kritik der Hermeneutik am Wahrheitsverständnis der naturwissenschaftlich orientierten Methodologie hin zu einer universalen Infragestellung des Wahrheitsbegriffs²³⁷. Doch vollziehe sich diese negative Arbeit vor einem sie erst verständlich machenden positiven Hintergrund, indem Nietzsche „eine universale Theorie der Wahrheit“ entwerfe, „in der er von ontologischen Voraussetzungen“²³⁸ ausgehe.

²³⁴ Nietzsche: Werke in drei Bänden, Band III, S.919 (Schlechta-Ausgabe), von Hilpert zitiert: Hilpert 1980, S.105. Vgl. dazu Anmerkung 135.

²³⁵ Diese Konzentration auf eine "historisch-psychologische Methode" [Hilpert (1980), S.107] in Nietzsche Aufweis der Bedingtheit von Wahrheit kritisiert Stegmaier als Verengung: "Um so mehr verkürzt Hilpert [...] Nietzsches Ansatz, wenn er das Moment der geschichtlichen Bedingtheit des Wahrheitsens auf eine 'historisch-psychologische Methode' (107) zuspitzt, wobei er sich vor allem an MA orientiert." Stegmaier (1985), S.87.

²³⁶ Vgl.: "Indem er [Nietzsche] ihm eine konstitutive Relation zu Lebens- und Erhaltungsinteressen nachweist, zerstört Nietzsche das Wahrheitsverständnis der Tradition.", Hilpert (1980), S.120.

²³⁷ Vgl.: "Doch wendet er sich nicht allein gegen die an den Naturwissenschaften orientierten Methodologie und kritisiert nicht bloß die 'wissenschaftlich' fundierte Wahrheit, sondern problematisiert den Wahrheitsbegriff als solchen.". Figl (1982), S.192 f.

²³⁸ Figl (1982), S.193.

Nietzsches mehrmalige Rede von der 'Falschheit' der Wirklichkeit erzeuge scheinbare und reale aporetische Widersprüchlichkeiten, wie sie sich exemplarisch an einem Zitat Nietzsches verdeutlichen²³⁹. Wenn Nietzsche die 'wahre Welt' als falsch bezeichne, geschehe dies genauso nur in Abhebung vom traditionellen Wahrheitsbegriff, wie wenn er die Lüge als Voraussetzung von Wahrheit postuliere. Das eine Mal werde die nach dem traditionellen Verständnis 'falsche Welt' als die nach dem neuen, sich nicht mehr im Gegensatz von 'wahr' und 'falsch' bewegenden Wahrheitsbegriff Nietzsches wahre angenommen, das andere Mal werde die Lüge als der - im oben erläuterten Sinne - 'falschen Welt' angemessen behauptet. Neben diesen nur scheinbaren Widersprüchen ergebe sich aber die bleibende Aporie der alles Verstehen von Welt präformierenden Eingebundenseins des Menschen in die ja erst zu erkennende Struktur von Welt, die in sich schon den Zug der 'Fälschung' trage²⁴⁰.

Da das Moment der Fälschung eine notwendige Bedingung der Wirklichkeit des Lebendigen sei, werden Verstehen und Auslegen als Modi des Lebens unauflöslich mit Falschheit und Lüge paradox verbunden. Die Universalität der 'Fälschung' in Sein und Verstehen der Welt mache jede Interpretation notwendig zum 'Fälschen' im Modus der Sinn und Bedeutung fingierenden perspektivischen Vereinfachung. Mit der Entlarvung von Wahrheit als Täuschung verlieren auch die negativen Pole des Gegensatzpaares 'wahr' und 'falsch' - Falschheit, Lüge, Täuschung - eigentlich ihren Sinn, werden nur noch polemisch gegen die Annahme der Möglichkeit einer nicht interpretativen Wahrheitsfassung verwandt. Angesichts all dessen stelle sich nun die Frage nach der Möglichkeit des Vorkommens des Willens zur und des Glaubens an Wahrheit, nach dem „Sinn für Wahrheit“²⁴¹. Nach Nietzsche sei der Wille zur Wahrheit verbunden mit dem Streben nach einer von Konstanz, Widerspruchsfreiheit, Verlässlichkeit und somit und eigentlich Abwesenheit von Leiden charakterisierten 'wahren' Welt. Dies Streben nach einer solchen Welt, die dem Willen zur Wahrheit korrespondiere, wurzele in dem Nutzen für das Leben. Nützlichkeit werde so sowohl zum Motiv als auch zum Kriterium der Wahrheit, der 'Sinn für Wahrheit' werde als Derivat des Nützlichkeitsstrebens entlarvt.

Wenn Nietzsche nun selber Wahrheitsansprüche erhebe, dann bezüglich eines neuen Wahrheitsbegriffs, der wesentlich von 'Lüge' und Macht geprägt sei. In dem Vorgang der (fälschend) interpretierenden Macht erweise sich die Universalität des Auslegens für das Erkennen von Wahrheit als eines sich mittels eines hermeneutischen Vorverständnisses vollziehenden zirkulären Prozesses²⁴².

Figls Arbeit ist verdienstvoll in der Eröffnung der hermeneutischen Dimension von Nietzsches Wahrheitsauffassung, wenn sie die zirkuläre Bewegung der schon immer von Macht und Nützlichkeitsstreben vorgeprägten interpretierenden Weltauslegung bei Nietzsche und der Denkfigur

²³⁹ Figl zitiert folgende Nietzsche-Stelle, dies sich innerhalb des Kontextes einer Betrachtung über die 'Geburt der Tragödie' befindet: "Die Conception der Welt, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches stößt, ist absonderlich düster und unangenehm [...]. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es gibt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben die Lüge nöthig, um über diese Relativität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen das heißt, um zu leben." KSA 13, 193; NF November 1887 - März 1888 11 [415]; zitiert bei Figl: Figl (1982), S.194.

²⁴⁰ Vgl.: "[...]: sie besteht in der wesenhaften Rückbindung menschlichen Weltverständnisses an die Grundstruktur derjenigen Welt, zu der erst ein Verhältnis hergestellt werden soll. Im Grunde ist also der Mensch, noch vor allem 'Verstehen' des Seins, vom Grundzug der auszulegenden Wirklichkeit in seinem Verstehen geprägt." Figl (1982), S.195.

²⁴¹ Vgl.: "Woher der Sinn für Wahrheit?" KSA 11, 92; NF Frühjahr 1888, 25[311]; zitiert bei Figl: Figl (1982), S.200.).

²⁴² Vgl.: "das (fälschende) Auslegen leitet alles Erkennen von Wahrheit; dem bewußten gnoseologischen Vollzügen geht eine unbewußte hermeneutische Erfassung des zu Erkennenden voraus." Figl (1982), S.204.

des hermeneutischen Zirkels miteinander in Verbindung bringt. Wenn Figl jedoch meint, die Aporien in dem Wahrheitsbegriff Nietzsches als bloß scheinbare im Handstreich beseitigen zu können, und als einzig reale Widersprüchlichkeit die schon beinahe harmlose hermeneutische Zirkelbewegung des Schon-immer-in-einem-Vorverständnis-befangen-Seins stehen lassen zu müssen, bleibt er nur an der Oberfläche der Problematik.

Margot Fleischer behandelt in ihrer 1984 erschienenen großen Monographie zur Geschichte des Wahrheitsproblems Nietzsches Position ausführlich. Sie situiert die kritische Haltung Nietzsches zur Wahrheitstheorie innerhalb seines allgemeinen Anliegens einer radikalen neuen Wertsetzung, die die Destruktion überkommener Grundkonzepte fordere.

Die bisherige Erkenntniskritik, deren Anliegen es war, die „Erkenntnis in ihrer Wahrheit zu si-
chern“²⁴³ sei im Ansatz verfehlt, da der Intellekt sich - nach Nietzsche - als bloßes Werkzeug nicht selbst kritisieren könne. Kant im besonderen habe zu Unrecht seine Kategorien als apriorische, statt als nur empirische, aus Gründen der Nützlichkeit entstandene angenommen. Kant dürfe innerhalb seines eigenen Denkansatzes nicht mehr das Schema von Ursache und Wirkung anwenden²⁴⁴ und auch nicht mehr seine Unterscheidung von 'Erscheinung' und 'Ding an sich' treffen²⁴⁵. Dem Unterfangen Kants liege ein unkritisch naiver Glaube an die „Thatsache der Erkenntnis“²⁴⁶ als Vorurteil zugrunde. Auch Descartes unterliege in seinem Versuch der Absicherung von Wahrheit zahlreichen Vorurteilen, wenn er z.B. den unzulässigen Schluß vom Denken auf etwas, das denkt, ziehe - ein Schluß dem der Glaube an den Substanzbegriff vorausgehe.

Neben all diesen logisch-metaphysischen Vorurteilen liegen der Tradition der Wahrheitsfrage aber auch Vorurteile mehr moralisch-religiöser Provenienz zugrunde. Das Vertrauen, daß uns die Dinge nicht täuschen, sei z.B. in einem Vorurteil fundiert, das in der Annahme einer dies garantierenden absoluten Sphäre - Gott (bei Descartes) oder eine intelligible Welt (bei Platon) - bestehe. Da die tiefste Basis aller Wahrheitsuche immer der im Vorurteil über die Gegensätze der Werte wurzelnde Glaube an den absoluten Wert der Wahrheit sei, sei eben dieser „versuchsweise einmal in Frage zu stellen“²⁴⁷

Nietzsche nun stellt die Frage nach Erkenntnis und Wahrheit von einer ganz anderen Ebene her als die Tradition, wenn er die These aufstelle, „Denken sei nichts anderes als ein Verhalten unserer Triebe zueinander“²⁴⁸. Begriffe seien insoweit nur nützlichkeitsgeleitete Schematisierungen im Dienste des auf Lebenserhaltung und Lebenssteigerung gerichteten Willens. Denken werde „zuletzt als Überwältigung und Ausübung von Macht“²⁴⁹ gegenüber der ursprünglich dem Menschen

²⁴³ Fleischer (1984), S.135.

²⁴⁴ Vgl.: "Es liegt auf der Hand, daß weder Dinge an sich mit einander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen können, noch Erscheinung mit Erscheinung: womit sich ergibt, daß der Begriff 'Ursache und Wirkung' innerhalb einer Philosophie, die an Dinge an sich und an Erscheinungen glaubt, nicht anwendbar ist. Die Fehler Kants - .." KSA 12, 135; NF Herbst 1885 - Herbst 1886 2[139]; zitiert in: Fleischer (1984), S.137.

²⁴⁵ Vgl.: "Der faule Fleck des Kantischen Kricismus ist allmählich auch den größeren Augen sichtbar geworden: Kant hatte kein Recht mehr zu seiner Unterscheidung 'Erscheinung' und 'Ding an sich' - er hatte sich selbst das Recht abgeschnitten, noch fernerhin in dieser alten üblichen Weise zu unterscheiden, insofern er den Schluß von der Erscheinung auf eine Ursache als unerlaubt ablehnte - gemäß seiner Fassung des Causalitätsbegriffs und dessen rein intra-phänomenaler Gültigkeit: welche Fassung andererseits jene Unterscheidung schon vorwegnimmt, wie als ob 'das Ding an sich' nicht nur erschlossen, sondern gegeben sei." KSA 12, 185 f; NF Sommer 1886 - Herbst 1887 5[4]; bei Fleischer zitiert: Fleischer (1984), S.137.

²⁴⁶ KSA 12, 264; NF Ende 1886 - Frühjahr 1887 7[4]; bei Fleischer zitiert: Fleischer (1984), S.137.

²⁴⁷ KSA 5, 401; GM 3, 24; bei Fleischer zitiert: Fleischer (1984), S.142.

²⁴⁸ Fleischer (1984), S.142.

²⁴⁹ NF Ende 1886 - Frühjahr 1887 7[3]; KSA 12, 255; zitiert bei Fleischer: Fleischer (1984), S.146.

fremd und feindlich gegenüberstehenden Welt verstanden, so mit Nützlichkeit assoziiert und von Wahrheit dissoziiert. Das auf Sein gerichtete Erkennen sei angesichts einer Welt von Chaos und Werden dem Wesen nach inadäquat. Die Grundsätze der Logik seien nur „regulative Glaubensartikel“²⁵⁰, wie z.B. der Satz vom Widerspruch im Kern kein deskriptiver, sondern eine präskriptiver sei.

Nietzsche begnüge sich nun nicht mit dem Aufweis der Unmöglichkeit von Wahrheit, sondern frage (in scheinbarer Paradoxie) nach dem Wert der Wahrheit. Dieser sei innerhalb des Wertgegensatzes von Wahrem und Schein situiert, den Nietzsche gerade relativieren bzw. aufheben wolle. Der Wille zur Wahrheit sei im Kern ein Streben nach einer, eigentlich wertbildenden Welt des Bleibenden gegen das Leiden des Werdens. Unter dem Aspekt der Funktion für das Leben, aus der einzig Werte abgeleitet werden könnten, sei aber Irrtum nicht weniger wert als ‘Wahrheit’, er sei sogar lebensbedingend. Somit verliere der Wertgegensatz von Wahrheit und Falschheit sein Fundament, bleibe überhaupt die Unterscheidung von Wahrheit und Schein nur noch in ihrer lebenssteigernden Funktion, nicht aber in einem absoluten Sinne, relevant.

Nach einem Exkurs über die Vorstellung von Welt als ein Verfälschen mittels vom Menschen geschaffenen Schemata anhand des Beispiels der mechanischen Kausalität thematisiert Margot Fleischer das Verhältnis von Mensch und ‘scheinbarer Welt’. Die ‘scheinbare Welt’, unsere ‘Wahrheit’, sei ein vom Menschen in einem Prozeß zu schaffende.

Nachdem Nietzsche den traditionellen Adäquationsbegriff der Wahrheit destruiert habe, setze er dem eine eigene Wahrheits- und Seinsthese entgegen. Auch nach Nietzsche gebe es neben der Phänomenalität eine Realität als An-sich, die aber gerade aus den die Phänomenalität produzierenden Wesen bzw. Willen bestehe. Diese Realität der gegen die traditionellen erkennenden Subjekte gestellten fälschenden Willen bilde mit der Realität des gegen die traditionelle Welt des Seins postulierte Werdens und Chaos’ die eine Realität des Willens zur Macht. „Nietzsches Seinsthese lautet: Das Sein ist Willen zur Macht.“²⁵¹. Diese These sei absolut und beziehe sich auch auf die anorganische Welt.

Hier stelle sich nun die Frage nach der Wahrheit von Nietzsches Seinsthese, die die Frage nach der Gültigkeit des Fundaments von Nietzsches Wahrheitskritik ist. Nietzsches Seinsthese sei ein bestimmtes Denken. Wenn nun alles Wille zur Macht sei, müsse auch die Relation von Denken und Sein eine des Überwältigens sein, also entweder das Denken das Sein oder das Sein das Denken überwältigen. Beide Annahmen seien aber bezüglich der Wahrheit des Denkens der Seinsthese unbefriedigend und führten zu Aporien. Wenn Nietzsche nun das Denken der Seinsthese als andersartiges vom schematisierenden Denken abgrenzen würde, wäre das eine Relativierung der als absolut gesetzten Seinsthese, weder das Denken noch das ihm korrelative Sein wäre gänzlich Wille zur Macht, außerdem sprächen viele immanenten Gründe in Nietzsches Philosophie gegen eine solche Unterscheidung. Also ist Nietzsches Seinsthese selbst fälschend und „in der von ihm erarbeiteten Form [...] im Sinne philosophisch-theoretischer Erkenntnis nicht wahr [...] Das bedeutet für seine Destruktion des traditionellen Wahrheitsbegriffs und für seine neue Wahrheitsthese: Ihnen fehlt das theoretisch gesicherte Fundament.“²⁵²

Margot Fleischer sieht nun in den drei thematisch verbundenen Gedichten *Nur Narr! Nur Dichter!*²⁵³, *Zwischen Raubvögeln*²⁵⁴ und *Klage der Ariadne*²⁵⁵ die dichterische Gestaltung dieser Nietzsche selbst bewußt gewordenen Aporie.

²⁵⁰ KSA 12, 266; NF Ende 1886 - Frühjahr 1887 7[4]; zitiert bei Fleischer: Fleischer (1984), S.149.

²⁵¹ Fleischer (1984), S.168; Nietzsche schreibt beispielsweise einmal: "Diese Welt ist Wille zur Macht - und nichts außerdem." KSA 11, 611; NF Juni - Juli 1885 38[12]; zitiert bei Fleischer: Fleischer (1984), S.170

²⁵² Fleischer (1984), S.176.

²⁵³ KSA 6, 377-380; Dionysos-Dithyramben.

In dem ersten Gedicht (1884) werde die Möglichkeit angedeutet - wenn auch in der distanzierenden Form einer Erinnerung -, daß Nietzsche auch in seinen eigenen These notwendigerweise die Wahrheit nicht erreichen könne, wenn er schreibe, „dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit / Nur Narr! Nur Dichter! ...“²⁵⁶.

In dem Gedicht *Zwischen Raubvögeln* aus dem Jahre 1888 wird eine Vergangenheit, in der Zarathustra das Denken der Tradition destruiert habe, einer Gegenwart gegenübergestellt, in der er sein an die Stelle des Zerstorten gestelltes Denken in der eigenen Selbsterkenntnis in Frage gestellt sieht, sich als „zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt / ein Fragezeichen / ein müdes Räthsel“²⁵⁷ gefangen fühle.

Das Gedicht *Klage der Ariadne* (erste Gedichtfassung 1884²⁵⁸, zweite erweiterte Fassung 1888²⁵⁹) stelle das szenische Spiel des Überwältigungsversuchs des zunächst als ‘Gedanke’²⁶⁰ angesprochenen ‘unbekannten Gottes’²⁶¹ gegenüber Ariadne und ihres Gegenkampfes dar. Margot Fleischer deutet den Gedanken bzw. Gott als Nietzsches Seinsthese bzw. das im Sinne dieser These gedachte Sein. In dem Umschlagen des Widerstand leistenden Stolzes Ariadnes, der „eben jenes Sich-mächtig-dünken des Denkens“²⁶² sei, in Hingabe, sieht sie eine Einschränkung der Absolutheit der Seinsthese. Unter Einbeziehung des später hinzugedichteten Schlusses des Gedichts könne man dies als ein Überwinden der absoluten Seinsthese deuten, indem es im Durchgang durch die Absolutheit dieser Behauptung und ihrer Konsequenzen einen Aspekt von Denken und Sein erfasse, diesen Aspekt und ihren eigenen Anspruch aber in einer Art Selbstbescheidung relativiere.

Nietzsche halte in seinem Wahrheitskonzept nun einige in Anschluß und Auseinandersetzung mit der Tradition gewonnene, sie gleichzeitig bewahrende und verwandelnde Momente fest: einmal die ‘Falschheit’ der Welt im Gegensatz zur traditionellen Annahme eines wahren Seins, dann die Vorgängigkeit eines lebensdienenden Willens bezüglich der Wahrheit, desweiteren die konkrete Wahrheit als „Ausdichtung der Welt“²⁶³, dann den Menschen als ermöglichenden Grund der Wahrheit, schließlich die Unterscheidung von Phänomenalität als produzierter Schein und Realität als diesen Schein produzierendes Wesen im Wechselspiel von Kraftzentren mit ihren jeweiligen Perspektiven.

Fleischers Darstellung des Wahrheitsproblems bei Nietzsche hält sich eng an den Text von Nietzsches Werk und analysiert ihn korrekt und treffend. Doch die Annahme der Aufstellung einer Seinsthese bei Nietzsche, die als Fundament aller Relativierung von Wahrheit selbst absolut und wahr sein solle, bringt meines Erachtens einige hierbei nicht thematisierten Schwierigkeiten mit sich. Die im Vergleich zur sonstigen diesbezüglichen Literatur ungewöhnliche Heranziehung der drei Gedichte ist bezüglich der ersten zwei im Aufweis des Bewußtseins und in Andeutungen sogar der Thematisierung der eigenen Aporien durch Nietzsche aufschlußreich, doch ist die Deutung des letzten Gedichts in meinen Augen in ihren Folgerungen zu kühn.

Reinhard Löws Habilitationsschrift *Nietzsche. Sophist und Erzieher*, deren Titel schon ihre Grundaussage offenbart, räumt dem Wahrheitsproblem eine zentrale Stellung ein. Einmal wird dazu die frühe Schrift Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* refe-

²⁵⁴ KSA 6, 390-392; Dionysos-Dithyramben.

²⁵⁵ KSA 6, 398-401; Dionysos-Dithyramben.

²⁵⁶ Dionysos-Dithyramben; KSA 6, 380; zitiert bei Fleischer: Fleischer (1984), S.180.

²⁵⁷ Dionysos-Dithyramben; KSA 6, 392; bei Fleischer zitiert: Fleischer (1984), S.181.

²⁵⁸ KSA 4, 313-317; Za 4, Der Zauberer 1.

²⁵⁹ KSA 6, 398-401; Dionysos-Dithyramben.

²⁶⁰ Vgl.: KSA 6, 398; Dionysos-Dithyramben.

²⁶¹ Vgl.: "Du unbekannter - Gott...", KSA 6, 398; Dionysos-Dithyramben.

²⁶² Fleischer (1984), S.184.

²⁶³ Fleischer (1984), S.190.

riert²⁶⁴, dann wird die Frage der Wahrheit bei Nietzsche in ausführlicher Weise im Kapitel *Wahrheit und Praxis*²⁶⁵ erörtert.

In dem angeführten Werk Nietzsches werde der Wahrheitstrieb genealogisch aus dem aus Not und Langeweile²⁶⁶ geborenen gesellschaftlichen Leben als konventionelle Festlegung²⁶⁷ erklärt. Die Sprache habe schon in der Übertragung der den Dingen nicht entsprechenden Metaphern in allgemeine Begriffe fälschenden Charakter, da begriffliches Denken immer im Gleichsetzen von eigentlich nicht Gleichem, in der Konstruktion von 'Gattungen', denen in der Wirklichkeit nichts entspreche, bestehe. Wahrheit sei nur der „konventionelle(n) Gebrauch der Metaphern“²⁶⁸, das Entdecken von etwas an den Dingen, das selbst in sie hineingelegt wurde²⁶⁹.

Das Kapitel *Wahrheit und Praxis* bewegt sich im Rahmen des Problems „der Selbstaufhebung des Wahrheitsbezugs bei Nietzsche“²⁷⁰ und der Untersuchung des pragmatischen Charakters seines Wahrheitsbegriffs. Die Frage nach der Wahrheit des Aufhebung von Wahrheit sei theoretisch nicht zu lösen, führe nur in unendliche aporetische Kreisbewegungen. Der Einwand, daß Nietzsche neben den alten einen neuen Begriff von Wahrheit stelle, würde auch nur die Frage herausfordern, was den dazu berechtigte, beiden Begriffen den selben Namen, nämlich 'Wahrheit', zuzuweisen²⁷¹.

Eine Klärung ergebe sich nur im praktischen Kontext, wenn man Nietzsches Funktionalisierung des Wahren (wie auch des Guten und Schönen) im Dienste seiner eigenen höchsten Kategorie, „des Edlen, Vornehmen, Aristokratischen, Starken“²⁷², das man lateinisch als das „honestum, magnum, besser griechisch: das ariston“²⁷³ bezeichnen könne. Nietzsches 'Argumentation'²⁷⁴ bezüglich der Abschaffung der Wahrheit solle nun also gar nicht wahr sein, sondern im Dienste dieser praktischen Kategorie wirken als Zersetzung des Zutrauens zu den traditionellen Denkstrukturen, als Installierung von 'Wahrheit' als ein neues, radikale aus sich selbst schaffende Autonomie beinhaltendes „Selbstverhältnis“²⁷⁵, als Appell an die „aristokratische Seite des Wahreins“²⁷⁶ in den Genies. Wahrheit werde so nicht abgeschafft, sondern in ihrem Wert relativiert und zugunsten der neuen obersten, rein praktischen Kategorie operationalisiert. Pragmatisch sei Nietzsches Wahrheitsbegriff in der „Unterordnung der Wahrheit unter Nietzsches Ziele“²⁷⁷, in der

²⁶⁴ Löw (1984), S.34-40.

²⁶⁵ Löw (1984), S.121 - 145.

²⁶⁶ Nietzsche begründe das Entstehen des Wahrheitstriebes folgendermaßen: "Weil der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich existieren will", KSA 1, 877; WL 1; zitiert bei Löw: Löw (1984), S.35.

²⁶⁷ Vgl.: "Wahrheit und Lüge entspringen rein der Konvention"; Löw (1984), S.35 f.

²⁶⁸ Löw (1984), S.39.

²⁶⁹ Vgl.: "Wenn jemand eine Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der 'Wahrheit' innerhalb des Vernunftbezirk". KSA 1, 883; WL 1..

²⁷⁰ Löw (1984), S.122.

²⁷¹ Auch die Annahme eines zweiten Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche führe nur zu neuen Aporien: "Wollte man aber, durchaus gestützt auf Nietzsche, einen zweiten Wahrheitsbegriff einführen, auf den nur verwiesen werden kann, der aber nicht noch einmal Gegenstand der philosophischen Reflexion ist und sein darf: so bleibt doch die sokratisch-naive (und fatale) Frage übrig, was denn diese beiden Wahrheitsbegriffe miteinander gemein haben, so daß wir ihnen den selben Namen geben, bei einer Differenz in der Regel nur der Anführungsstrichlein." Löw (1984), S.123.

²⁷² Löw (1984), S.127.

²⁷³ Löw (1984), S.124.

²⁷⁴ Löw benützt stattdessen häufiger den griechischen Ausdruck *logos*, wohl in Anspielung auf die griechischen Sophisten, die den schwächeren *logos* zum stärkeren machen wollten. Vgl. z.B.: Löw (1984), S.122.

²⁷⁵ Löw (1984), S.124.

²⁷⁶ Löw (1984), S.125.

²⁷⁷ Löw (1984), S. 138.

Zurückführung von 'relevanter' Wahrheit auf Wirkung und Nutzen²⁷⁸, in der Beurteilung von Theorien und Meinungen nicht nach irgendeiner wissenschaftlichen Wahrheit, sondern nach ihrer Wirkung als oberster Wertmaßstab²⁷⁹. Das Praktische werde so dem Theoretischen radikal vorgeordnet, die Grenze von Rhetorik und Wahrheit falle²⁸⁰, Philosophie gehe in Erziehung über²⁸¹. Eine Anekdote Nietzsches solle dies prägnant illustrieren:

„Was ist Wahrheit? - Schwarzert (Melanchthon): „Man predigt oft seinen Glauben, wenn man ihn gerade verloren hat und auf allen Gassen sucht, - und man predigt ihn nicht am schlechtesten!“ - Luther: „Dur redest heut' wahr wie ein Engel, Bruder!“ - Schwarzert: „Aber es ist der Gedanke deiner Feinde, und sie machen auf dich die Nutzwandlung.“ - Luther: „So war's eine Lüge aus des Teufels Hintern.“²⁸²

Löw erfaßt wie wenige Interpreten von Nietzsches Wahrheitsbegriff seine enge Anbindung an bzw. sogar Unterordnung unter die Dimension von Wirkung, Praxis und Wert. Dies ist tiefster Ausdruck der Priorität von Willen und Wert vor Gewißheit und Sein²⁸³ und der daraus folgenden Vorordnung der Frage nach dem Wert von Wahrheit vor der nach dem Wesen von Wahrheit. Doch geht Löw meines Erachtens zu weit und beachtet sowohl die *theorie-immanente* Relevanz von Nietzsches Selbstaufhebung von Wahrheit wie auch den aus der inneren Struktur von Rationalität selber folgenden Wertbezug der Wahrheit nicht genügend, wenn er daraus gleichsam auf die Irrelevanz des rein erzieherischen Wirkens Nietzsches für Theorie und Philosophie schließt²⁸⁴. Für Werner Stegmaier versucht Nietzsche aus einer prinzipiellen Verdachtshaltung²⁸⁵ eine „Neubestimmung der Wahrheit“²⁸⁶, ohne jedoch selbst eine Wahrheitstheorie zu geben²⁸⁷. Nach Stegmaier seien Nietzsches „Grundentscheidungen in der Bestimmung der Wahrheit bisher nicht überholt, vielleicht nicht einmal erreicht“²⁸⁸. Diese Grundentscheidungen entwickeln sich innerhalb folgender Leitlinien: Wahrheit werde erstens zur Kernfrage der Philosophie, zweitens werde ihr Verlust behauptet, drittens werde an ihrer Möglichkeit in der Philosophie festgehalten, viertens werde sie zu einem geschichtlich überholten Begriff, und fünftens werde sie selbst von Nietzsche in Anspruch genommen.

Dies Verständnis der Wahrheit als in sich ambivalent und unlösbar mit der Geschichte, die die Geschichte der 'Metaphysik' sei, verbundene versucht Stegmaier durch einen Dreischritt zu fas-

²⁷⁸ Vgl.: "Daß ich mit meinen Augen etwas gesehen habe, wird, so verstanden, erst dann zu einer relevanten Wahrheit, wenn sich daraus etwas Nützliches für mich ergeben hat"; Löw (1984), S.139.

²⁷⁹ Als Beispiel führt Löw an, daß Nietzsche zwar explizit die wissenschaftliche Wahrheit des Darwinismus anerkannte, seinen Wahrheitsanspruch aber wegen seiner negativen pädagogischen Wirkung angriff, da eben diese und nicht die 'wissenschaftliche Wahrheit' oberster Wertmaßstab sei. Vgl.: Löw (1984), S.140 f.

²⁸⁰ Löw spricht von der "Vernetzung von Rhetorik und Wahrheit"; Löw (1984), S.142.

²⁸¹ Vgl.: "In summa: wir sind am Ende der Philosophie Nietzsches, und wenden uns dem Erzieher zu." Löw (1984), S.145.

²⁸² KSA 2, 581 f; MA 2 (WS), 66; zitiert bei Löw: Löw (1984), S.142.

²⁸³ Vgl. bei Nietzsche: KSA 12, 311; NF Ende 1886-Frühjahr.

²⁸⁴ Vgl.: "Wie beim Guten und Schönen kann natürlich jeder [bezüglich des Wahren] beliebig drauflos definieren und dann stillschweigen. Er kann nur nicht gleichzeitig den Anspruch erheben, das sei Philosophie, denn da findet die Auseinandersetzung um die Phänomene statt, nicht deren Abschaffung. Ich unterstelle: Nietzsche weiß das alles selber. Er lehnt die Sprache, die Direktheit ab, weil aus Denken und Sprechen jener Sieg des Sokrates über alle Gegner notwendig folgt." Löw (1984), S.123 f.

²⁸⁵ Vgl.: "Nietzsches tiefster Verdacht trifft die Möglichkeit der Wahrheit." Stegmaier (1985), S.69.

²⁸⁶ Der Titel von Stegmaiers Aufsatz lautet: *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*.

²⁸⁷ Vgl.: "Nietzsche gibt keine Wahrheitstheorie, sondern grenzt die Spielräume solcher Theorien neu aus." Stegmaier (1985), S.69.

²⁸⁸ Stegmaier (1985), S.70.

sen, der erstens „Die Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihrer Genealogie“²⁸⁹, zweitens „Nietzsches leitende Begriffe zur Neubestimmung der Wahrheit“²⁹⁰ und drittens „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“²⁹¹ umfaßt.

Nach Nietzsche 'habe' die Metaphysik die Wahrheit gegenständlich als 'wahre Welt'. Die Wahrheit der Metaphysik sei an eine bestimmte Haltung gebunden, die die der Wahrhaftigkeit sei. Dieser Dreiheit von Wahrheit, wahrer Welt und Wahrhaftigkeit entspreche in Nietzsches Begriff der Metaphysik die Trias von 'Substanz' als unbedingter Grund, 'Vernunft' als Ort der Erfassung dieses Unbedingten und 'Zweck' als teleologische Ausgerichtetsein auf das Unbedingte in einer auf das Göttliche als Spitze zulaufenden Hierarchie. Da aber in dem zu Lebensinteressen relativen Wertcharakter des Unbedingten sich seine Bedingtheit zeige und somit die Verbindlichkeit des Unbedingten in Auflösung begriffen sei, könne auch die Wahrheit nicht mehr in Begriffen des Unbedingten gedacht werden.

Für Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit seien nun die Begriffe Leib, Leben und Wille zur Macht zentral. Den mentalen Begriffen der Metaphysik wie Geist, Vernunft und Seele werde in ihrer Rückbindung an den Leib die Unbedingtheit genommen. Doch auch der Leib selber sei kein Unbedingtes, sondern von der Welt bedingt, die wiederum selbst in der perspektivischen Erfassung durch den Leib eine bedingte sei. Die wechselseitige Bedingtheit von Leib und Welt werde im Begriff des Selbst gedacht. Als Hintergrund und Bedingendes dieses Bedingungsgefüges sehe Nietzsche das Leben, das dem Subjekt, welches ein Moment des Lebens sei, nie gänzlich durchsichtig werde, selbst aber in seiner Bedingtheit durch das von ihm Bedingte ein neues Bedingungsgefüge konstituiere. Nietzsche fasse das Leben wesentlich als Aneignung und Überwältigung und so als 'Wille zur Macht'. Aber auch der Wille zur Macht könne nicht als unbedingter, feststehender Grund gesehen werden, da zu ihm wesentlich das Fehlen von Einheit und Allgemeinheit gehöre, er selbst ein „vielfältiges Bedingungsgefüge“²⁹² sei. Stegmaier faßt diese Gedankenbewegung der Verflechtung von Bedingungsverhältnissen in ihren Konsequenzen folgendermaßen zusammen: „Die Bestimmung des Menschen nimmt in ihrer Struktur die des Lebens auf, ein in sich vielfältiges, letztlich undurchschaubares Bedingungsgefüge und darin Wille zur Aneignung und Steigerung zu sein, der als Selbst perspektivisch immer weiter ausgreift. Sein Wahrheiten²⁹³ ist darum nicht mehr ein Verhalten zu ursprünglich vorgegebenen bzw. notwendig Gesetzmäßigem, sondern ein Überwinden des immer schon durch es selbst, aber auch durch anderes Bedingten, das sich unablässig verschiebt. Damit wird aber die aristotelische Struktur der Wahrheit - und nicht nur ihre metaphysische Festlegung - überwunden. Das Wahrheiten wird zu einem Geschehen, das - auf der Seite des Menschen wie des Gegebenen - seine feste Fügung, seinen Halt verliert und nicht mehr als entscheidbares Verhalten zwischen bleibenden Relata verstanden werden kann.“²⁹⁴ In seiner Neubestimmung könne Nietzsche den Wahrheitsbegriff nicht bindend definieren, sondern nur explizieren, was bei Stegmaier anhand von sechs Kriterien geschieht: Leben, Selbst, Freiheit, Leiblichkeit, Perspektivität und Steigerung:

²⁸⁹ Stegmaier (1985), S.72 ff.

²⁹⁰ Stegmaier (1985), S.77 ff.

²⁹¹ Stegmaier (1985), S.85 ff.

²⁹² Stegmaier (1985), S.82.

²⁹³ Das Wort 'Wahrheiten' benutzt Stegmaier als substantivierende, einen Vorgang ausdrückende Form eines Verbums 'wahrheiten', das er in Anlehnung an das von Aristoteles im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* (1139 b 13, 15; 1140 a 18) verwendeten griechischen Wortes "aletheúein" einführt (siehe: Stegmaier (1985),

²⁹⁴ Stegmaier (1985), S.83 f.

„(1) Das Wahrheiten ist *nicht unbedingt, sondern bedingt - Leben*. Es versteht sich als bedingend und bedingt aus dem Bedingungsgefüge des Lebens.“²⁹⁵

„(2) Das Wahrheiten ist *nicht unbewegt, sondern geschichtlich - Selbst*.“²⁹⁶

D.h.: Die Wahrheit wird nicht als ewige festgestellt, sondern in bezug zu den geschichtlichen Lebensbedingungen des Wechselspiels von Selbst und Welt reflektiert.

„(3) Wahrheiten heißt so wesentlich sich in *Freiheit* setzen und, da dadurch neue Lebensbedingungen geschaffen werden, neu interpretieren, ‘umwerten’. In der Freiheit des Wahrheitsens ist Wahrheit *nicht ursprünglich gegeben, sondern geschaffen*, oder: nicht das Gegebene, sondern das Geschaffene ist wahr.“²⁹⁷

„(4) Das Wahrheiten ist *zugleich bewußt und leiblich - Leiblichkeit*.“²⁹⁸

D.h.: Der Bezug zur Wahrheit wird immer in der Doppelung von Aufhebung des Leiblichen ins Bewußte und Verinnerlichen des Bewußten in eine neue instinktsichere Leiblichkeit vollzogen.

„(5) Das Bewußtsein, das aus und mit der Vernunft seines Leibes wächst, eröffnet Bedingungen und Möglichkeiten des Ganzen des Lebens, doch je perspektivisch. Die *Perspektivität* konstituiert die Welt als je individuelle“²⁹⁹.

„(6) Allgemeines Wahrheiten gerät, legt es sich nach den Regeln von Logik und Sprache auf *Widerspruchsfreiheit* hin fest, notwendig mit seiner individuellen Bedingtheit und lebendigen Bewegtheit in *Widerspruch*. Es kann diesen ‘existenziellen Widerspruch nur überwinden, indem es sich zu einem neuen Maßstab steigert, der Gerechtigkeit.“³⁰⁰

D.h.: Wahrheit als Streben nach Steigerung will einerseits Halt im Gewohnten finden, andererseits die diesem inwohnende Selbsttäuschung überwinden. Dieser Widerspruch führe zu einem ewigen Prozeß des Findens und Überwindens von festem Halt, des Einnehmens und Überwindens von Perspektiven, in dem die Scheinbarkeit nie überwunden, nur „zu einer je best-gerechtfertigten ‘Stufe der Gerechtigkeit’ (JGB 34), zur Gerechtigkeit in Nietzsches Sinn“³⁰¹ gesteigert werden könne. Das von Stegmaier als Leitmotiv von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit gewählte Diktum ist:

„Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ‘hatten die Wahrheit’: selbst die Skeptiker.“³⁰²

Dies führe zu einer Beschränkung möglicher Wahrheitsansprüche:

„Gerechtigkeit, Sachangemessenheit im Hinblick auf das - immer auch unbewußte - Ganze ihrer - Perspektiven-Optik, ist die Objektivität, die uns noch möglich ist, die äußerste Grenze von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit.“³⁰³

Stegmaiers Versuch, Nietzsche einen in abgrenzender Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition sich vollziehende ‘Neubestimmung der Wahrheit’ zuzuschreiben, ist meines Erachtens nur bedingt überzeugend. Denn obgleich die Analyse in ihren Einzelheiten - den von

²⁹⁵ Stegmaier (1985), S.86; Stegmaier sieht hierzu Parallelen in der neueren Philosophie in Poppers Falsifikationstheorie und in der Analytischen Philosophie besonders bei Quine und Putnam.

²⁹⁶ Stegmaier (1985), S.87; Stegmaier verweist hier auf den Aufweis der Geschichtlichkeit der Wahrheit in den Naturwissenschaften bei Kuhn.

²⁹⁷ Stegmaier (1985), S.88; Stegmaier verweist dabei auf die sich auch in Mathematik und Physik durchsetzenden Einsicht in den Entscheidungscharakter der Wahrheit.

²⁹⁸ Stegmaier (1985), S.89.

²⁹⁹ Stegmaier (1985), S.90.

³⁰⁰ Stegmaier (1985), S.92.

³⁰¹ Stegmaier (1985), S.93.

³⁰² KSA 9, 52; NF Frühjahr 1880 3[19]; bei Stegmaier zitiert: Stegmaier (1982), S.71.

³⁰³ Stegmaier (1985), S.94.

Nietzsche negierten Elementen des metaphysischen Wahrheitsbegriffs oder der Charakterisierung mancher Grundbegriffe Nietzsches - durchaus treffend ist, entgeht sie nicht ganz der Gefahr, im Gefolge Heideggers Nietzsche eine Art metaphysisches System unterzuschieben. Dies geschieht nämlich andeutungsweise durch die Konstruktion eines in sich gleichsam dialektisch gefügten Beziehungs- und Bedingungsgeflechts der Grundworte Nietzsches, das zwar in ein fast aporetische Selbstbescheidung von Wahrheitsmöglichkeit im Modus der 'Gerechtigkeit' mündet, jedoch die Schärfe der Frage nach Möglichkeit und Wert von Wahrheit bzw. ihrer Substitute (wie 'Gerechtigkeit') in ihrer inneren Widersprüchlichkeit aus dem Blick verliert.

Die jüngste hier relevante Studie ist der 1987 erschienene Aufsatz *Nietzsches Begriff der Wahrheit* von Rüdiger Bittner. Bittner wendet sich gegen die geläufigen Reaktionen auf Nietzsches radikale Aussagen der Negation der Wahrheit, die entweder in einer verharmlosenden und auf die rhetorische Übertreibung in den Formulierungen Nietzsches abhebenden Interpretation bestehen, oder in einer die Probleme einer solchen Position nicht durchdenkenden, wie selbstverständlichen Annahme der totalen Fiktionalität aller Aussagen, oder schließlich in einer Beschränkung auf eine Situierung der Position Nietzsches in der metaphysischen Tradition. Er hingegen will die radikale These Nietzsches ernst nehmen und ihre Begründung herausarbeiten. Dabei grenzt er die von ihm untersuchte These von der Widersinnigkeit der Wahrheit als Begriff von den auch von Nietzsche erhobenen Thesen ab, daß erstens eine wahre Welt nicht existiere, was sich auf wahre Gegenstände beziehe, und daß zweitens alles bisher als wahr angenommen wurde, nicht wahr sei, was sich auf Fälle des Begriffs 'wahr' beziehe. Der ersten These liege folgendes Argument zugrunde: „Wahrheit ist Adäquatheit von Ausdrücken.

Ausdrücke sind ihrem Wesen nach nicht adäquat.

Der Begriff 'Wahrheit' ist widersinnig.“³⁰⁴

Dies Argument sei formallogisch richtig, so daß seine inhaltliche Richtigkeit nur noch von der Richtigkeit der beiden Prämissen abhänge. Die erste Prämisse sei als Umformulierung der klassischen und im allgemeinen Sprachgebrauch maßgeblichen Wahrheitsdefinition von Thomas von Aquin: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“³⁰⁵ als gültig zu betrachten. Somit hängt die Akzeptanz des Arguments nur noch von der zweiten Prämisse ab. Nietzsche führe nun mehrere Überlegungen zu ihrer Stützung an:

- (i) Es gebe keine Adäquatheit des Ausdrucks, weil Subjekt und Objekt zwei absolut verschiedenen Bereichen angehörten. Diese Begründung sei jedoch nach Bittner eine *petitio principii*.
- (ii) Ausdrücke subsumierten immer unter einem Begriff, was aber gleich Dinge voraussetze, die es nicht gebe. Die dieser Überlegung zugrunde liegende Annahme werde aber - so Bittner - nicht mit guten Gründen untermauert.
- (iii) Die Ausdrucksmittel würden allein im Dienste des Erhaltungsbedürfnisses stehen, weshalb sie sich auf Bleibendes bezögen, wohingegen es nur Werden gebe. Dies überzeuge aber sowohl in der Folgerung vom Erhaltungsbedürfnis auf das Bedürfnis nach bleibenden Dingen, als auch in der Nietzsches eigener Prämisse von der prinzipiellen Unangemessenheit der Rede widersprechenden metaphysischen Annahme einer Welt des Werdens nicht.
- (iv) Die Ausdrucksmittel drückten bloße Relationen aus, so daß man Kenntnis nur von der Relation des Erkennenden zu den Dingen, aber niemals von den Dingen selbst erlange. Auch diese

³⁰⁴ Bittner (1987), S.72; man könnte den Schluß als folgende Form (*modus tollens*) eines hypothetischen Schlusses interpretieren, wobei p : 'Es gibt Wahrheit', q : 'Es gibt adäquate Ausdrücke':

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ \neg q \\ \dots \neg p \end{array}$$

³⁰⁵ *Quaestiones disputatae de veritate* q.1, a.1; bei Bittner zitiert: Bittner (1987), S.73.

noch am überzeugendsten wirkende Überlegung halte aber kritischem Nachfragen nicht stand. Die Annahme der Erfahrung bloßer Relationen wurzele in einer Verwechslung von Vorgang und Gegenstand der Erfahrung. Auch ein Verweis auf den bloßen Erscheinungscharakter des Erfahrenen könnte Nietzsches radikale These nicht stützen, da er einerseits die von Nietzsche explizit abgelehnte Kantische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung heranzöge und andererseits den Wahrheitsbegriff nicht destruieren, sondern nur auf Erscheinungen beschränken würde. Auch die Berufung auf die Willkür und Subjektivität der menschlichen Schemata, mittels der uns die Welt in perspektivischer Verfälschung zur Kenntnis komme, überzeuge nicht, da damit noch nicht die Inadäquatheit dieser Formen des Erkennens bewiesen sei, die gedankliche Engführung von 'Metaphern' und 'Illusionen' bei Nietzsche ein Kurzschluß sei.

Der Gedanke nun, der allein Nietzsches radikale Form der Wahrheitkritik begründen könnte werde in der lapidaren Formulierung ausgesprochen: „es gibt kein 'Wesen an sich'“³⁰⁶ Nietzsche spiele mit dem Ausdruck des 'Wesens an sich' nicht etwa auf Kant an, sondern auf das Verständnis der Alltagssprache, die davon ausgeht, daß die Dinge Eigenschaften an sich selbst, von sich aus besitzen würden. Gerade dies aber verneine Nietzsche: „Es gibt kein Wesen an sich, das bedeutet dann: nichts ist von sich aus so und so.“³⁰⁷ Der Möglichkeit der Adäquatheit von Ausdrücken wird alle Grundlage entzogen, indem geleugnet werde, daß es überhaupt etwas an sich Seiendes gebe, dem es adäquat sein könne, dem es korrespondiere³⁰⁸. Bittner faßt die Quintessenz von Nietzsches Wahrheitkritik folgendermaßen zusammen:

„Wahrheit ist Adäquatheit. Weil der Rede vom Seienden kein verlässlicher Sinn gegeben werden kann, das Seiende aber jenes ist, dem etwas adäquat sein müßte, um wahr zu sein, so läßt sich dem Gedanken der Adäquatheit, also dem der Wahrheit, kein verlässlicher Sinn geben.“³⁰⁹

Hier stelle sich nun die Frage, wie eine Welt ohne 'Wesen an sich' vorstellbar wäre. Den Schlüssel hierbei liefere der Begriff der Interpretation. Wenn Nietzsche davon rede, daß es keine Fakten, nur Interpretationen gebe, dann verfallende Nietzsche zwar in den schon überwundenen Positivismus einer Ontologie, die etwas annimmt, was es (an sich) 'gibt'. Jedoch als Antwort nicht auf die Frage nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit, sondern nach der Weise, in der wir unser Weltverhältnis verstehen können, gewinne dieser Begriff seine Schlüsselposition. Interpretieren dürfe hierbei weder nach dem Muster von Gewalt und Überwältigung noch nach dem von Adäquatheit verstanden werden, da beide einen Gegenstand, einmal als den zu überwältigenden, das andere Mal als den sich anzumessenden, voraussetzen. Interpretieren müsse jedoch weder vom Interpretierten (wie bei der Adäquatheit) noch vom Interpretierenden her (wie bei der Gewalt) her bestimmt sein:

„Der Sinn, um den es beim Interpretieren geht, wird in den Begriffen von Beschaffenheit nicht gefaßt. Er wird weder abgelesen noch durchgesetzt, sondern er entsteht im Interpretieren des Interpretierten.“³¹⁰

„Da sind nicht Dinge, die von sich aus dies oder jenes Wesen haben. Unser Leben und unsere Welt, das ist produktives Tun, hervorgehend aus produktiven Tun. Eine Welt rein aus Tätigkeit.“³¹¹

Als letztes stellt sich die Frage nach dem Willen zu Wahrheit angesichts der Unsinnigkeit des Begriffs der Wahrheit. Die anfänglichen Antworten Nietzsches, nach denen er als „der gesellschaftlich

³⁰⁶ KSA 13, 303; NF Frühjahr 1888 14[122]; zitiert: Bittner (1987), S.80.

³⁰⁷ Bittner (1987), S.81.

³⁰⁸ Nach Bittner "entzieht der Satz "Es gibt kein 'Wesen an sich'" der Vorstellung von Adäquatheit selbst die Grundlage." Bittner (1987), S.82.

³⁰⁹ Bittner (1987), S.82.

³¹⁰ Bittner (1987), S.86.

³¹¹ Bittner (1987), S.88.

eingewöhnte Trieb, sich gemäß den herrschenden Konventionen auszudrücken“³¹² oder als ein moralischer Wille zu einer anderen, höheren, ‘wahren’ Welt und darin als ein „versteckter Wille zum Tode“³¹³ zu interpretieren sei, befriedigen nicht. Schließlich bleibt nur eine dritte bei Nietzsche nur angedeutete Antwort, nach der der Wille zur Wahrheit zu einer Frage des Geschmacks wird³¹⁴:

„- Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft [...] Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer - aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man athmet! wie Viel man unter sich fühlt!“ ³¹⁵

Die Arbeit Bittners hat das große Verdienst sich der Radikalität von Nietzsches Negation des Wahrheitsbegriffes zu stellen, seine Wahrheitskritik weder zu verharmlosen, noch den Versuch zu machen, einen positiven Wahrheitsbegriff Nietzsches zu konstruieren, noch auch die Schwächen in Nietzsches Kritik zu übersehen. Aufschlußreich ist auch der kurze Hinweis über den Willen zur Wahrheit als Geschmacksfrage für die Eigentümlichkeit der Haltung und Denkart Nietzsches. Offen bleibt jedoch die Frage nach der Denkbarkeit einer Welt ohne ‘An-sich’, der Möglichkeit eines universalen Interpretationsgeschehens ohne ein vorgegebenes zu interpretierendes, ohne Wahrheit, ohne Seiendes letztlich.

4.2. Die Denkbewegung der Zerstörung der Idee der Wahrheit in ihrer inneren Logik

Die stufenweise Destruierung der Wahrheitsidee bei Nietzsche, zu deren eigentlicher und von einem eigenen Standpunkt aus erfolgender Darstellung ich hier übergehe, vollzieht sich aus den beiden in der Geschichte der Wahrheitsidee evident gewordenen Quellen.

Einerseits wurde das den Hiatus in der Wahrheit konstituierenden Beziehung von erkennendem Ich, Vernunft einerseits, erscheinender Welt, die als Erscheinung nicht von vornherein den Strukturen von Subjektivität als sich wandelnde entspricht, andererseits, überwindende Absolute unglaubwürdig. Dies Absolute war auf der einen Seite die ‘wahre Welt’ als eigentliche, der Vernunft in ihrer höchsten Form perfekt adäquate intelligible Wirklichkeit, in der Parmenides’ Wort von der Identität von Sein und Denken zutrifft, und in Vergleich zu der die erscheinende Wirklichkeit als bloß scheinbare Welt einen defizienten Modus darstellte. Es war aber auch zugleich das mit dem Namen Gott gemeinte, einerseits als Inbegriff der wahren Welt, z.B. wenn die die wahre Welt bei Platon ausmachenden Ideen zu Gedanken im Geiste Gottes wurden, und andererseits als persönlicher Gott, dessen Attribute Güte und Wahrhaftigkeit sind und der somit als Garant von Wahrheit fungierte (so z.B. bei Descartes). Das Unglaubwürdigwerden des so verstandenen Absoluten vollzieht Nietzsche in dem Gedanken ‘Gott ist tot’.

Die andere auf die Sophistik zurückgehende Quelle der Infragestellung der Idee der Wahrheit war philosophiegeschichtlich die Zerstörung der Illusion einer von aller Subjektivität, praktischer Bedingtheit, Geschichtlichkeit und jeweiligen Kontext freien Erkenntnis der Wahrheit als objektive, interesselose (in dem Sinne, in dem Kant vom ‘interesselosen Wohlgefallen’ spricht) durch den Aufweis einer solchen Abhängigkeit jedes als Wahrheit geglaubten von praktischem Interesse und subjektiver Bedingtheit. Diesen Gedanken vollzieht Nietzsche in seinem sich wesentlich als Entlarvung verstehenden Denken in dem genealogischen und psychologischen Aufweis der Priorität von Wert und Wille vor Wahrheit und Erkenntnis.

³¹² Bittner (1987), S.89.

³¹³ Bittner (1987), S.89.

³¹⁴ Vgl.: "der Wille zur Wahrheit ist der Wunsch nach weitem Blick und klarer Luft; eine bloße Geschmackssache, wenn man so will." Bittner (1987), S.90. Bittner verweist in diesem Zusammenhang auch auf folgendes Nietzsche-Zitat: "Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe". KSA 3, 485; FW 3, 32; zitiert bei Bittner: Bittner (1987), S.90.

³¹⁵ EH, Vorwort 3; KSA 6, 258; zitiert bei Bittner: Bittner (1987), S.90.

Diese aus den wichtigsten Quellen philosophiegeschichtlicher Infragestellung von Wahrheit sich speisende Zerstörung der Idee der Wahrheit vollzieht sich bei Nietzsche in drei Schritten. Diese Schritte treten bei Nietzsche nicht in einer klaren Unterscheidung auf, doch zeichnen sie sich aus und trennen sie sich voneinander ab dadurch, daß erstens der je erstere Schritt auch ohne die bzw. den nachfolgenden in seiner Eigentümlichkeit verständlich und wirksam ist, und daß sie zweitens - ohne daß sie streng logisch auseinander folgen - Momente *einer* in sich konsequenten Gedankenbewegung sind. Schlagwortartig skizziert sind es die folgenden:

(i) 'Wahrheit' ist als Unterwerfung der Wirklichkeit unter ihr selbst fremde Schematisierungen, und die Kategorien von Sein, Konstanz und Identität, wesentlich Fälschung, also Unwahrheit, und hebt sich in diesem Selbstwiderspruch auf.

(ii) Wahrheit als objektive, von Praxis, Interesse und Geschichte freie ist prinzipiell eine Illusion. Im Gegenteil ist das, was Wahrheit genannt wird, immer Ausdruck eines Willens, und kann somit nie den Status von objektiver Geltung, der Wahrheit aber ausmacht, erreichen.

(iii) Da Wahrheit unlösbar mit Willen verbunden ist, ist sie selber Ausdruck eines Willens zur Wahrheit, der jedoch - und mit ihm der Wert von Wahrheit - in Frage zu stellen ist. Hierbei wird klar, daß dieser Wert unlösbar mit dem höchsten Wert, dem Absoluten, dem Gott, der die Wahrheit selbst war, verbunden, und mit dem Verfall der Wirkkraft des Glaubens an dies Absolute, mit dem 'Tod Gottes', selbst obsolet wird.

Diese drei Schritte der Infragestellung vollziehen sich nun in bezug auf ihre (argumentative) Bedeutsamkeit für die Sache der Philosophie, deren Zentrum die Idee der Wahrheit ist, in einer Ambivalenz. Von großer Tragweite ist dieser Zerstörungsprozeß nämlich dann, wenn er sich aus der immanenten Logik und dem konsequenten Weiterdenken dessen ergibt, was das Zentrum der geistigen Entwicklung zumindest des Abendlands ausmacht und mit den Namen 'Philosophie', 'Metaphysik', 'Rationalität', 'Aufklärung' oder auch in seiner geschichtlich bisher höchsten Ausprägung 'Moderne' genannt wird. Weniger brisant ist dieser Versuch einer Auflösung von Wahrheit dann, wenn er selbst von einer eigenen, dogmatisch postulierten Wahrheit her geschieht. In dieser letzteren Formen stellen sich die drei Schritte der Infragestellung schlagwortartig und thesenhaft folgendermaßen dar:

(i) Wahrheit ist nicht möglich, da sie immer ein Sein im Sinne von Konstanz und Regelmäßigkeit voraussetzt, dem aber die selbst absolut wahre These entgegensteht, daß die Welt immer nur Werden und Chaos ist.

(ii) Wahrheit ist nicht möglich, da sie ihrer Idee gemäß Objektivität als Freiheit von Interesse und Willen voraussetzt, dem aber die selbst absolut wahre These entgegensteht, daß alles Geschehen, also auch Erkenntnis, Willen zur Macht ist.

(iii) Wahrheit als unabhängiger Wert kann nicht anerkannt werden, da dem die selbst absolut wahre These bzw. das absolute Postulat entgegensteht, daß der einzige und höchste Wert das ist, was Nietzsche 'Leben' nennt.

Diese drei Schritte in ihrer Ambivalenz durch Zitate Nietzsches zu erläutern und zu belegen, ist nun die Aufgabe der folgenden Abschnitte.

4.2.1. Wahrheit als Unterwerfung der Wirklichkeit unter ihr selber fremde Schematisierungen und somit Fälschung

Für Nietzsche wird der Gedanke vom 'Tod Gottes', also dem Unglaubwürdigwerden jeglichen Absoluten auch für die Erkenntnis und ihre Möglichkeit virulent. Weder ein Absolutes als Garant einer vorgängigen oder apriorischen Adäquatheit der Strukturen der Erkenntnis und des zu Erkennenden, noch eine höhere Sphäre der Welt, die als intelligible eine der Vernunft *a priori* angemessene ist, noch eine in der Welt waltende Vernunft, an der die menschliche als derivativer

Modus teilhat kann mehr die Möglichkeit von Erkenntnis sichern. Nach dem Verlust des Glaubens an irgendeine *prästabilisierte Harmonie* zwischen Subjekt und Objekt, Erkennendem und Erkanntem, deren 'Stabilisator' ja immer das Absolute in Form eines 'göttlichen Uhrmachers' sein mußte, wird auch der Glaube an die Möglichkeit adäquater Erkenntnis, also Wahrheit, erschüttert. Daß der Glaube an eine vorgängige prinzipielle Isomorphie von (menschlicher) Vernunft³¹⁶ und Welt den Glauben an ein Absolutes in Form eines wahrhaften Gottes - die *veracitas Dei* bei Descartes - voraussetzt, was das Obsoletwerden dieses Gedankens einer apriorischen Adäquation mit dem 'Tod Gottes' zur Folge hat, wird z.B. im folgenden Zitat Nietzsches deutlich: „Die Voraussetzung, daß es im Grunde der Dinge so moralisch zugeht, daß die menschliche Vernunft Recht behält, - ist eine Treuherzigkeits und Biedermanns-Voraussetzung, die Nachwirkung des Glaubens an die göttliche Wahrhaftigkeit - Gott als Schöpfer der Dinge gedacht. - Die Begriffe eine Erbschaft aus einer jenseitigen Vorexistenz - -,„³¹⁷

Selbst der bis dahin fortgeschrittenste Versuch einer 'kritischen'³¹⁸ Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens bezüglich der Möglichkeit objektiver Gültigkeit, also Wahrheit, wie sie von Kant vorgelegt wurde, kann für Nietzsche nach dem Tod Gottes Erkenntnis nicht mehr sichern, ihr kein neues, von den überwundenen Glauben an etwas Absolutes unabhängiges Fundament geben. Nietzsche kann aus vier wesentlichen Motiven, die Kantische Erkenntniskritik nicht akzeptieren³¹⁹.

Erstens ist für Nietzsche die Struktur unserer Erkenntnis kein *A priori* als allen Menschen von jeher gemeinsame Ausstattung, somit als anthropologische Konstante. Denn dies ist bei Kant nicht etwa ein empirisches Faktum, das aus geschichtlicher und kultureller Synopsis abgeleitet wurde, sondern ein schon fast irrationaler Rest des Schöpfungsglaubens, also ein Relikt des Denkens, das sich noch nicht den radikalen Konsequenzen des 'Tod Gottes' ausgesetzt sah. Für Nietzsche sind vielmehr die Kategorien als für unsere Erkenntnisstruktur konstitutive geschichtlich geworden (und zwar aus bestimmten Interessenlagen heraus geworden):

„dieselben [die Kategorien der Vernunft] könnten, unter vielen Tasten und Herumgreifen sich bewährt haben durch relative Nützlichkeit .. Es kam ein Punkt, wo man sie zusammenfaßte, sich als Ganzes zum Bewusstsein brachte - und wo man sie befahl ... d.h. wo sie wirkten als befehlend ... Von jetzt ab galten sie als a priori ..., als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar...“³²⁰

Zweitens greift Nietzsche an viererlei Stellen heftig den 'Irrglauben' an, ein bloßes Werkzeug, als das er die Erkenntnisfähigkeit betrachtet, könnte sich selbst auf seine Tauglichkeit prüfen, seine Grenzen selbst abstecken. Als Beispiel dieses von Nietzsche immer wieder formulierten Gedankens seien hier fünf besonders markante Formulierungen angeführt:

„Es ist beinahe komisch, daß unsere Philosophen verlange, die Philosophie müsse mit einer Kritik des Erkenntnisvermögens beginnen: ist es nicht sehr unwahrscheinlich, daß das Organ der Erkenntnis sich selber 'kritisieren' kann, wenn man mißtrauisch geworden ist über die bisherigen Ergebnisse der Erkenntnis?“³²¹

„Harmlosigkeit unserer kritischen Philosophen, welche nicht bemerken, daß Sceptis - - -: sie meinen, wenn man erst das Werkzeug prüfe, bevor man es anwendet, nämlich das Erkenntnis-

³¹⁶ Zur Klärung des weiteren Gebrauchs des Terminus 'Vernunft' sei gesagt, daß er - wie dies auch bei Nietzsche der Fall ist - nicht in terminologischer Unterscheid von dem des 'Verstandes' verwendet wird.

³¹⁷ KSA 12, 133; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[132].

³¹⁸ Ich schreibe diesen Ausdruck in Anführungszeichen, weil seine Bedeutung hier zwischen der durchschnittlichen Verwendung von 'kritisch' und der ganz bestimmten Bedeutung, die er im Kontext der Kantischen 'Kritiken' bekommt, changiert.

³¹⁹ Bezüglich der wesentlichen Punkten von Nietzsches Kantkritik halte ich mich z.T. an die treffende Darstellung von Margot Fleischer in: Fleischer (1980), S.134-38.

³²⁰ KSA 13, 283; NF Frühjahr 1888 14[105]

³²¹ KSA 12, 26; NF Herbst 1885-Frühjahr 1886 1[60].

vermögen - - -. Dies ist schlimmer noch als ein Streichholz prüfen wollen, bevor man es brauchen will. Es ist das Streichholz, das sich selber prüfen will, ob es brennen wird“³²²

„Man müßte wissen, was Sein ist, um zu entscheiden, ob dies und jenes real ist (z.B. ‘die Thatsachen des Bewußtseins’); ebenso was Gewißheit ist, was Erkenntniß ist und dergleichen. - Da wir aber das nicht wissen, so ist eine Kritik des Erkenntnißvermögens unsinnig: wie sollte das Werkzeug sich selbst kritisieren können, wenn es eben nur sich zur Kritik gebrauchen kann? Es kann nicht einmal sich selbst definieren!“³²³

„Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit kritisieren: der Intellekt kann nicht selber seine Grenze, auch nicht sein Wohlgerathensein oder sein Mißrathensein bestimmen.“³²⁴

„Der Intellekt kann sich nicht selber kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst angesichts der ‘wahren Wirklichkeit’ zu Tage treten würde d.h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit ‘absoluter Erkenntnis’ sein müßten. Dies setzte schon voraus, daß es, abseits von allen perspektivischen Arten der Betrachtung und sinnlich-geistiger Aneignung, etwas gäbe, ein ‘An-sich’ - Aber die psychologische Ableitung des Glaubens an Dinge verbietet uns von ‘Dingen an sich’ zu reden.“³²⁵

Drittens bestreitet Nietzsche Kant das Recht, noch zwischen Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden, da ja laut Kant das Kausalitätsprinzip nur auf Erscheinungen Anwendung finden dürfe und somit nicht die Ableitung der Dinge an sich als Ursachen der Erscheinungen erlaube:

„Der faule Fleck des Kantischen Criticismus ist allmählich auch den gröberen Augen sichtbar geworden: Kant hatte kein Recht mehr zu seiner Unterscheidung ‘Erscheinung’ und ‘Ding an sich’ - er hatte sich selbst das Recht abgeschnitten, noch fernerhin in dieser alten üblichen Weise zu unterscheiden, insofern er den Schluß von der Erscheinung auf eine Ursache der Erscheinung als unerlaubte ablehnte - gemäß seiner Fassung des Causalitätsbegriffs und dessen rein-intraphänomenaler Gültigkeit: welche Fassung andererseits jene Unterscheidung schon vorwegnimmt, wie als ob ‘das Ding an sich’ nicht nur erschlossen sondern gegeben sei.“³²⁶

Dieser Einwand gegen Kant wurde schon früh z.B. von G.E.Schulze in seinem Buch *Aenesidemus* erhoben und ist Nietzsche sicherlich in der ihm von Schopenhauer gegebenen Form bekannt gewesen, der von dem „Hauptgebrechen“ der Kantischen Philosophie spricht und dieses im folgenden sieht:

„Dieses ist bekanntlich die Einführung des Dinges an sich auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G.E.Schulze im ‘Änesidemus’ weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde. Diese Sache läßt sich mit sehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen versteckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsprinzip, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf der wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjektiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjektive Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg aus subjektivem Grund und Bode, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von

³²² KSA 12, 37; NF Herbst 1885-Frühjahr 1886 1[113].

³²³ KSA 12, 104 f; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[7].

³²⁴ KSA 12, 133; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[132].

³²⁵ KSA 12, 188; NF Sommer 1886-Herbst 1887 5[11].

³²⁶ KSA 12, 185 f; NF Sommer 1886-Herbst 1887 5[4].

ihr Unabhängiges, läßt sich als ein Ding an sich hineinbringen, oder als notwendige Voraussetzung darthun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung : es ist die Welt als Vorstellung.“³²⁷

Der vierte Kritikpunkt Nietzsches setzt bei der angeblich unhinterfragten Voraussetzung Kants an, daß Erkenntnis überhaupt möglich sei, es sie überhaupt gebe:

„ist die Erkenntniß überhaupt eine Tatsache / was ist Erkenntnis? Wenn wir nicht wissen, was Erkenntniß ist, können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es Erkenntniß giebt. Sehr schön! Aber wenn ich nicht schon ‘weiß’, ob es Erkenntnis giebt, geben kann, kann ich die Frage ‘was ist Erkenntniß’ gar nicht vernünftigerweise stellen. Kant glaubt an die Thatsache der Erkenntniß: es ist eine Naivität, was er will: die Erkenntniß der Erkenntniß! [...] Die Rechtmäßigkeit im Glauben an die Erkenntniß wird immer vorausgesetzt“³²⁸.

Bezeichnenderweise wird dieser irrationale Rest des unhinterfragten Glaubens Kants an „die Thatsache der Erkenntniß“ als „Das theologische Vorurteil bei Kant“³²⁹ bezeichnet. Dies legt den weiter oben schon angedeuteten Schluß nahe, daß auch der Glauben an die Möglichkeit von Erkenntnis vom Glauben an einen wahrhaften Gott abhängt, mit ihm stehe und falle und somit mit dem ‘Tod Gottes’ verschwinde.

Nicht nur der Glaube an eine Wahrheit garantierende Sphäre des Absoluten ist nun verloren gegangen, sondern für Nietzsche ist auch der Kantische Versuch, ohne Rekurs auf solche metaphysische Dogmatismen die Grenzen und Möglichkeiten unseres Erkenntnisvermögens in seinem Wahrheitsbezug abzustecken, gescheitert. Denn einerseits fanden sich in ihm als blinde Flecken irrationale Reste des Glaubens an ein Absolutes (das die ‘Tatsache der Erkenntnis’ begründet, die Universalität und Apriorität der menschlichen Erkenntnisstrukturen sichert und die noumenale Sphäre des An sich Seienden bildet), andererseits war der Versuch des Erkenntnisinstruments Verstand, sich gleichsam wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf des Skeptizismus zu ziehen, schon im Ansatz verfehlt. Denn es wäre - um im Bilde zu bleiben - für ein solche Rettung ein Standpunkt außerhalb des Sumpfes menschlicher Relativität und Perspektivität vonnöten, also gleichsam ein absoluter Standpunkt, der nach dem ‘Tode Gottes’ nicht einmahl mehr denkbar, geschweige denn vom Menschen einnehmbar sei.

Nach diesem Verlust jeglicher vorgängigen Einheit der Struktur der Erkenntnis und des zu Erkennenden, jeglicher Apriorität der Erkenntnisformen ist für Nietzsche Erkenntnis nur noch ein fälschendes Schematisieren, ein Pressen in selbst gewordene Formen und somit Vergewaltigen der Wirklichkeit. Das Wesen dessen, was wir bisher Erkenntnis nannten sei „nicht ‘erkennen’, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut [...] das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen“³³⁰. Die Erkenntnis konstituierende Struktur der Vernunftkategorien und -regeln sind der Wirklichkeit bloß übergestülpte Anthropomorphismen. Für Nietzsche ist Wahrheit nur mehr:

„Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“³³¹

³²⁷ Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, S.23 f; o.O o.J.

³²⁸ KSA 12, 264 f; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[4].

³²⁹ KSA 12, 264; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[4].

³³⁰ KSA 13, 333 f; NF Frühjahr 1888 14[152].

³³¹ KSA 1, 880 f; WL 1.

Eine wesentliche Rolle spielt hierbei die Sprache in ihren Formen, die jegliche Erkenntnis vorstrukturieren und als unhinterfragt hingenommene zur 'Fälschung' der Welt beitragen. Der in dem Vertrauen, daß die Formen der Sprache mit den Formen des Wirklichen korrelieren, versteckte Glaube an eine „Vernunft“ in der Sprache ist zugleich der Glaube an ein Absolutes, an Gott: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“³³². Die Welt werde anthropomorphistisch nur deshalb als Idee gedacht, weil die Idee dem Menschen so wohlvertraut ist:

„Dieser Philosoph wählte die Welt 'erkannt', als er sie auf die 'Idee' zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die Idee so bekannt, so gewohnt war?“³³³.

Nach dem Vorbild des einheitlich gedachten Subjekts (nach Nietzsche auch eine Fiktion³³⁴) wird die äußere Welt in Kategorien von Dinglichkeit und Substanz gedacht: „Wir haben nach dem Vorbild des Subjektes die Dinglichkeit erfunden“³³⁵. In all dem weise sich, daß Erkenntnis nur dies sei: „etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden“³³⁶. Die Kritik Nietzsches an Kategorien wie der des Subjekts, der Substanz, der Dinglichkeit usw. gehen alle im Kern gegen die Annahme von 'Sein' - gedacht als sich durchhaltende Identität und somit und zugleich Stabilität.

Auch die Sätze der Logik seien nur noch Postulate, die wie besonders ihr fundamentalster, der *Satz vom Widerspruch*, nicht Wirklichkeit beschreiben, sondern ihr etwas vorschreiben, imperativ fordern, und somit nicht deskriptiv, sondern präskriptiv sind. Nietzsche geht hierbei von der Frage nach den Implikationen des *Satzes vom Widerspruch* aus:

„Oder der Satz will sagen: daß ihm [dem Wirklichen, Seienden] entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen? Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll. / Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches den Begriff 'Wirklichkeit' für uns erst zu schaffen? ... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll.“³³⁷

Die Logik trägt in sich den Keim der Selbstaufhebung als „unlogisches Moment“ im „Gleichsetzen des Ungleichen“³³⁸. Sie ist im Kern „nur die Sklaverei in den Banden der Sprache“³³⁹.

Ein weiterer fundamentaler Angriff gegen das Gebäude der Logik richtet sich gegen das Kausalitätsprinzip und geschieht mit verschiedenen Begründungen. Erst einmal setzt Kausalität feste identische Entitäten voraus, die aufeinander wirken, in eine Ursache-Wirkungs-Relation erst eintreten können, voraus³⁴⁰. Deren Existenz hat Nietzsche aber, wie weiter oben deutlich geworden, bestritten. Zweitens fällt der Denkkategorie der Kausalität, wie allen vom Menschen geschaffenen Formen, der fiktionale Charakter einer bloßen Erdichtung zu:

³³² KSA 6, 78; GD, Die "Vernunft" in der Philosophie 5.

³³³ KSA 5, 594; FW 5, 355.

³³⁴ Vgl. z.B. KSA 12, 98; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[78] und KSA 13, 301 f; NF Frühjahr 1888 14[122].

³³⁵ KSA 12, 383; NF Herbst 1887 9[91]; vgl. auch KSA 12, 106; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[91] über die paradigmatische Stellung unseres Ichs für unser Seinsverständnis und KSA 12, 18; NF Herbst 1885-Frühjahr 1886 1[32] bezüglich der Verbindung von Subjekts- und Atombegriff.

³³⁶ KSA 3, 594; FW 5, 355.

³³⁷ KSA 12, 389; NF Herbst 1887 9[97].

³³⁸ KSA 7, 625; NF Sommer-Herbst 1873 29[8].

³³⁹ KSA 7, 625; NF Sommer-Herbst 1873 29[8].

³⁴⁰ Vgl. dazu: KSA 12, 136; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[139], wo die Kausalitätsvorstellung mit der Annahme eines Subjekts als 'Tuender' abgelöst vom 'Tun' in Verbindung gebracht wird.

„Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichenwelt als ‘an sich’ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch.“³⁴¹

Drittens ist unserer Begriff von Kausalität mit unseren spezifischen, die Perspektive unseres Weltbezuges prägenden Zeitbewußtsein verbunden und genauso relativ wie dieses selbst:

„Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspective geben könnte: zum Beispiel, ob irgend welche Wesen die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können (womit eine andre Richtung des Lebens und ein anderer Begriff von Ursache und Wirkung gegeben wäre)“³⁴²

Diese Angriffe, gegen das Kausalitätsdenken, gegen den Satz des Widerspruchs und auch allgemein gegen die Logik und ihre Regeln, richten sich alle im Grunde gegen die Annahme von so etwas wie ‘Ordnung’ in der Welt, gefaßt als ein den Strukturen unseres Erkennens adäquater, geregelter Zusammenhang alles Geschehens. Auch hier besteht eine Verbindung zum Gedanken des Unglaublichwerden des Absoluten. Denn eine solche Ordnung der Welt setzt für Nietzsche implizit die Annahme von so etwas wie einer in der Welt waltenden Vernunft voraus, die als Weltvernunft entweder wieder selbst eine Art Absolutes wäre oder zumindest auf ein Absolutes als sie selbst stiftendes zurückverweise, es voraussetze.

Für Nietzsche ist dieser Glauben an ‘Sein’ und ‘Ordnung’ eng verknüpft mit der christlich-platonischen ‘wahren Welt’ als Inbegriff eben von im oben erläuterten Sinn verstandenen ‘Sein’ und ‘Ordnung’. Angefangen bei Parmenides wurde in der Metaphysik ein dualistischer Hiatus aufgerissen zwischen der den Sinnen primär erscheinenden Welt, die durch Wechsel, Werden, Instabilität und Chaos gekennzeichnet sei, und einer ‘wahren Welt’, die reines Sein, reine Ordnung ist, ganz des relativen, angeblich täuschenden Charakters der Phänomenalität entbehre (jedoch auch irgendwie deren Grund ist) und somit Wahrheit in einer vorgängigen Einheit von Vernunft und Welt sichere. Nietzsche will das hierarchische Verhältnis zwischen so verstandener ‘scheinbarer’ und ‘wahrer Welt’ nun umkehren bzw. den Dualismus ganz beseitigen. Diesen Vorgang, der den bisher dargestellten Destruktionsversuchen aller Formen und Schemata der Vernunft entspricht, indem er den Inbegriff dieser auf die Welt projizierten Strukturen, die angebliche ‘wahre Welt’ als Schein, Fiktion und Fälschung entlarven will, soll hier durch den die Auflösung der ‘wahren Welt’ als philosophiegeschichtlichen Prozeß darstellenden Text Nietzsche „Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde“ illustriert werden:

„Geschichte eines Irrthums.

1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie.

(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ‘ich, Plato, bin die Wahrheit’.)

2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut”).

³⁴¹ KSA 5, 36; JGB 1, 21. Siehe auch: KSA 11, 152 f; NF Sommer-Herbst 1884 26[12], wo das "Gesetz der Causalität" als eine von vielen "Annahmen bis auf Weiteres [...]" Gewöhnungen des Glaubens" bezeichnet wird.

³⁴² KSA 3, 626 f; FW 5, 374.

(Fortschritt der Idee, sie wird feiner, verhänglicher, unfasslicher, sie wird Weib, sie wird christlich ...)

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergersich.)

4. Die wahre Welt - unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreichbar auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ..

(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die 'wahre Welt' - eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, eine unütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!

(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft; welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ...
Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!

(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA.)³⁴³

Daß auch hier, bei der Auflösung des Glaubens an eine durch die Prädikate 'Sein' und 'Ordnung' charakterisierte 'wahre Welt' (als absolute Sphäre), der 'Tod Gottes', den Nietzsche einmal als das Ereignis, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“³⁴⁴ beschreibt, das zündende Motiv der Destruktionsbewegung ist, zeigt sich an folgendem Zitat:

„ohne den christlichen Glauben, meinte Pascal, werdet ihr euch selbst, ebenso wie Natur und die Geschichte, un monstre et un chaos'. Dies Prophezeiung haben wir erfüllt“.³⁴⁵

Hier wird aber auch die fundamentale Schwäche des ersten Moments von Nietzsches Wahrheitskritik offenbart. Hinter Nietzsches skeptizistischer Wahrheitsdestruktion scheint eine selbst dogmatisch und ohne strenge Begründung eingeführte 'Wahrheit' durch, nach der die Welt eben nicht 'Sein' und 'Ordnung', sondern genau deren Gegenteil, 'Werden' und 'Chaos' ist. Nietzsches Schluß ist folgender:

(A) Die Möglichkeit von Erkenntnis setze 'Sein' (als Stabilität und Identität) und 'Ordnung' (als vernunftadäquater geregelter Zusammenhang) voraus, also die prinzipielle Abwesenheit von deren Gegenteilen, 'Werden' und 'Chaos'.

(B) Nun ist die Welt aber in ihrem Wesen Werden und Chaos.

(C) Also ist Erkenntnis unmöglich.

Die erste Prämisse (A) wird von Nietzsche z.B. an folgenden Stellen formuliert³⁴⁶:

³⁴³ KSA 6, 80 f; GD, Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Vgl zum Thema 'wahre Welt': KSA 6, 75; GD, Die 'Vernunft' in der Philosophie 2. KSA 6, 258; EH, Vorwort 2. KSA 12, 352 f; NF Herbst 1887 9[38]. KSA 13, 317-19; NF Frühjahr 1888 14[134]. KSA 13, 336-38; NF Frühjahr 1888 14[153]; KSA 13, 350-55; NF Frühjahr 1888 148[168 f]; KSA 13, 370 f; NF Frühjahr 1888 14[184].

³⁴⁴ KSA 3, 573; FW 5, 343.

³⁴⁵ KSA 12, 445; NF Herbst 1887 9[182].

„die Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können [...] Erkenntniß und Werden schließt sich aus.“³⁴⁷

„Erkenntniß an sich im Werden ist unmöglich“.³⁴⁸

Wenn Nietzsche diesen Gedanken aber mit der Frage weiterführt: „wie ist also Erkenntnis möglich?“, dann setzt dies schon voraus, daß Nietzsche die Annahme des universalen Werdens als fundamentaler Struktur der Realität teilt. An anderer Stelle sagt er in hypothetischer Formulierung: „gesetzt alles ist Werden, so ist Erkenntniß nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein“³⁴⁹

Daß Nietzsche diese Annahme von der Universalität des Werdens nicht nur hypothetisch einführt, sondern explizit teilt, wird an mehreren Stellen deutlich, z.B. wenn er als Eigenschaften der Welt, „die ihre Realität ausmachen, Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“³⁵⁰ nennt. Ein anderes Mal verteidigt Nietzsche die Sinne in ihrer Wahrheitserfassung, indem er behauptet: „Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen lügen sie nicht“³⁵¹. Bei Nietzsche scheint also die Annahme, daß die Welt in ihrem Wesen Werden ist in Gestalt der „letzten Wahrheit vom Fluß der Dinge“³⁵² selbst absolut wahr. Auch bezüglich der fehlenden ‘Ordnung’ in der Welt, ihrer chaotischen Grundstruktur drückt sich Nietzsche dogmatisch behauptend aus:

„Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit“.³⁵³ Nietzsche hätte aus seinen argumentativ entfalteten und aus der Selbstbewegung der Aufklärung der Vernunft über sich selber abgeleiteten Prämissen einen Agnostizismus im Sinne eines Nicht-Wissens bezüglich der Objekt-Adäquatheit unserer Erkenntnisstruktur ableiten können. Ein sicheres Wissen der Nicht-Adäquatheit der Kategorien unserer Erkenntnis bezüglich der Welt ist aus ihnen allein jedoch nicht zu folgern. Dies kann nur geschehen unter Zuhilfenahme einer anderen Wahrheit, nach der die Welt in ihrem Wesen Werden und Chaos sei und darum die auf Sein und Ordnung gehenden Vernunftkategorien nicht angemessen sind. Aporetisch ist diese Vorgehensweise darin, daß es fraglich bleibt, wie denn, wenn Erkenntnis immer nur Sein, nie Werden erfassen könne, Nietzsche das universelle Werden in der Welt erkannt habe. Desweiteren setzt eine universale Aussage über das Wesen der Welt ja gerade wieder den von Nietzsche verworfenen über-relativen Standpunkt außerhalb der Bedingtheiten unserer Erkenntnisstruktur voraus.

Daß dieses dogmatische und darin aporetische Moment in Nietzsches ersten Schritt der Wahrheitskritik aber nur eine Seite, eine Facette seines Denkens ist, zeigen Stellen, in denen er betont, daß mit der ‘wahren Welt’, also dem Inbegriff von Sein und Ordnung, auch die ‘scheinbare Welt’, also die für Nietzsche im sinnlichen Erfassen ursprünglichere „formlos-unformulierbare Welt des Sensationen-Chaos“³⁵⁴ als objektiv und real verloren gehe, objektives Sein überhaupt fragwürdig werde:

„Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt bleib übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“³⁵⁵

Ein weiteres Defizit in Nietzsches ersten Schritt der Wahrheitsdestruktion ist folgendes. Angenommen, es existiere zwar keine apriorische Adäquatheit zwischen Erkenntnisstruktur und objek-

³⁴⁶ Neben den hier zitierten Stellen siehe auch: KSA 11, 561; NF Juni-Juli 1885 36[23]. KSA 13, 36f; NF November 1887-März 1888 11[73].

³⁴⁷ KSA 12, 382; NF Herbst 1887 9[89].

³⁴⁸ KSA 12, 313; NF 1887 7[54].

³⁴⁹ KSA 12, 106; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[91].

³⁵⁰ KSA 13, 337; NF Frühjahr 1888 14[153].

³⁵¹ KSA 6, 75; GD, Die "Vernunft" in der Philosophie 2.

³⁵² KSA 9, 504; NF Frühjahr-Herbst 1881 11[162].

³⁵³ KSA 3, 468; FW 3, 109.

³⁵⁴ KTA 9, 388.

³⁵⁵ KSA 6, 81; GD, Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde.

tiver Welt mehr, wie in der an das Absolute in Form von Gott oder einer intelligiblen Welt glaubenden Metaphysik mehr, so wäre dennoch Adäquation a posteriori durch Praxis als tätigen Weltbezug des Menschen, die in ihrer Theoriegeleitetheit diese Theorie an der Realität bewähren kann, nicht unmöglich. Dies kommt jedoch nie in den Blick Nietzsches - genausowenig wie die im Wechselspiel von Sein und Werden dialektische Struktur der Welt, der eine Erkenntnis entsprechen muß, die sich der Abstraktionen als Hilfsmittel die Dauer im Wechsel festzumachen bedient, ohne in blinden Glauben an die selbst geschaffenen Kategorien der Abstraktion sich eine Welt nach eigenem Bild zurechtzulegen. Die Welt ist nach Nietzsche ein dem Menschen so wesenhaft Fremdes, daß es für Nietzsche „zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt [...] keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck“³⁵⁶ geben könne. Daß das Fremde vom Menschen auf eine Weise angeeignet, assimiliert werden könne, die nicht völlig das *Fremde* in ihm übergehe, sondern es gerade als Fremdes in einer Dialektik von Vertrautheit und Fremdheit zu sich bringe, bleibt für ihn undenkbar.

Die die Struktur der Erkenntnis konstituierenden Vernunftregeln und -kategorien, die Nietzsche kaum verändert von Kant und der aristotelischen Tradition aufgenommen hat, haben für ihn also keinen vorgängigen Wahrheitscharakter mehr und werden vielmehr einer radikalen Kritik unterzogen, die nicht mehr apriorisch, sondern aposteriorisch und empirisch sein muß. In ihr muß das nun nicht mehr apriorisch gedachte Erkenntnisvermögen in seinen Formen geschichtlich, um mit Nietzsche zu sprechen: 'genealogisch' abgeleitet werden. Diese Forderung, die Formen unseres Verstehens noch einmal empirisch und geschichtlich abzuleiten, führt Nietzsche auf die Frage nach der Funktion von Wahrheit und Erkenntnis in ihren Strukturen. Warum bildeten sich im Menschen gerade Strukturen von Sein, Identität, Ordnung und Regelmäßigkeit in seinem Weltbezug? Warum wurde der so gebildeten 'wahren Welt' so etwas wie Wert verliehen? Wie erklärt sich der Wille zur Wahrheit? All diese Fragen weisen über das erste Moment der Wahrheitskritik hinaus und fordern das Einbezug einer neuen Sphäre jenseits von Sein und Theorie, die durch Begriffe wie 'Wille', 'Interesse', 'Praxis', 'Bedürfnis', 'Wert' und schließlich 'Moral' umschrieben wird.

4.2.2. Wahrheit als Ausdruck des Willens (zur Macht)

Nach der Dissoziierung von Wahrheit und Absolutem ist nun der zweite Schritt Nietzsches in seiner Infragestellung der Idee der Wahrheit die Assozierung von Wahrheit und Praxis. Diese Wahrheit und Erkenntnis im Anspruch als derivative Modi des Weltbezuges entlarvende Verknüpfung von Wahrheit und Erkenntnis mit interessegeleiteter Praxis soll hier in zwei Schritten erläutert werden. Im ersten wird die Grundstruktur der Abhängigkeit der Wahrheit von Praxis unter den Schlagworten 'Illusion der interesselosen Erkenntnis', 'Wahrheit und Nutzen', 'Nutzen und Leben', 'Leben und Wille zur Macht' ausgeführt werden. Anschließend will ich den Prozeß der Genese des Erkenntnisstrebens und der schließlichen Selbstaufhebung des Wahrheitswillens erläutern. Nach der Zusammenfassung der bisherigen Gedankenbewegung wird die diesbezügliche Wahrheitskritik Nietzsches in ihrer Bedeutung und argumentativer Kraft kritisch geprüft.

Die traditionelle philosophische Vorstellung einer objektiven, von Interesse und Subjektivität bzw. Partikulariät des Standpunkts und der Perspektvie freien Erkenntnis ist für Nietzsche eine tiefe Illusion. Diese Selbsttäuschung des Erkennenden über sich selbst stand schon am Anfang der Metaphysik bei den Eleaten, die sich des Werdens enthoben dünkten und die Erkenntniskraft der Vernunft als spontane, selbstursprüngliche ansetzten:

„sie mussten sich über ihren eigenen Zustand täuschen: sie mussten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wechsel andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt der Triebe im Erkennen leugnen und überhaupt die Vernunft als völlig freie, sich selbst entsprungene Aktivität

³⁵⁶ KSA 1, 884; WL 1.

fassen; sie hielten sich die Augen dafür zu, dass auch sie im Widersprechen gegen da Gültige, oder im Verlangen nach Ruhe oder Allenbesitz oder Herrschaft zu ihren Sätzen gekommen waren.“³⁵⁷

In dieser Traditionslinie stand das christlich-platonische, paradigmatisch in der neuplatonischen Philosophie besonders des Plotin wirkende Ideal einer Befreiung von allen Verstricktheiten in Sinnlichkeit und praktische Weltbezüge zur Erreichung der reinen Wahrheit durch ein reines, von Wille, Subjektivität und Zeitlichkeit freies Subjekt - ein Ideal, das von Nietzsche als aus prinzipiellen Gründen illusorisch angesehen wird:

„Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‘reines, willensloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis’ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischer Begriffe wie ‘reine Vernunft’, ‘absolute Geistigkeit’, ‘Erkenntnis an sich’: - hier wird immer 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. Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‘Erkennen’; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‘Begriff’ dieser Sache, unsere ‘Objektivität’ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten? hiesse das nicht den Intellekt castriren? ...“³⁵⁸

Da die „,interesselose Anschauung“ so zu einem „Unbegriff und Widersinn“³⁵⁹ geworden ist, das erkennende Subjekt als reines als ein bloßes Konstrukt entlarvt ist, tritt nun das Subjekt als in praktische Wirklichkeitsbezüge, Akte des Wollens und Wertens verwobenes in den Blick, dessen Erkennen immer in einem praktischen Zweck, einem *Nutzen* wurzelt.

Wenn Erkenntnis nicht mehr als selbstursprünglich und selbstzweckhaft strukturiert erscheint, ihre Einbindung in praktische Kontexte sich als fundamental erweist, wird nicht mehr die theoretische Kategorie der Gegenstandsadäquation *qua* ‘Wahrheit’, sondern die praktische Kategorie des Nutzens entscheidend. Der im vorhergehenden Kapitel explizierte schematisierende Charakter der Vernunft wird so instrumentell im Blick auf einen ihm zugrundeliegenden Nutzen, der sowohl auf die Struktur der Erkenntnis präformierend wirkt, als auch Erkenntnis und Wahrheitstrieb erst hervorbringt, erklärt, wenn Nietzsche - wie weiter oben schon zitiert - das Wesen der ‘Erkenntnis’ fasst als:

„nicht ‘erkennen’, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut.“³⁶⁰

Das, was das Erkenntnisvermögen die ganze Zeit als Wahrheit, als objektive Abbildung einer selbständigen, vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit ansah, erweist sich nun als eine Summe nützlicher Irrtümer:

„Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich [...] „³⁶¹

Denn die ‘Wirklichkeit’, die für uns Menschen Nutzen und somit einzig Wert hat, ist eine aus pragmatischen Gründen fingiertes bloßes Konstrukt:

„Wir haben die Welt, welche Werth hat, geschaffen!“³⁶²

³⁵⁷ KSA 3, 470; FW 3, 110.

³⁵⁸ KSA 5, 365; GM 3, 12.

³⁵⁹ KSA 5, 364; GM 3, 12.

³⁶⁰ KSA 13, 333; NF Frühjahr 1888 14[152].

³⁶¹ KSA 3, 469; FW 3, 110.

³⁶² KSA 11, 146; NF Frühjahr 1884 25[505].

Die allgemeinen Formen unserer Erkenntnis wurden nicht als apriorische, angeborene Strukturen, die adäquaten Wirklichkeitsbezug vorgängig sicherten, konstituiert, sondern sind aus Gründen der Nützlichkeit entstandene:

„Hier hat nicht eine präexistente ‘Idee’ gearbeitet, sondern die Nützlichkeit [...]“³⁶³

Schließlich greift Nietzsche grundlegend die Vorstellung an, daß unsere Erkenntnisformen einen Maßstab für Wahrheit also Wirklichkeit abgeben, und betont stattdessen ihren rein auf Nützlichkeit gerichteten instrumentellen Charakter:

„Die Verirrung der Philosophen ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also ‘principiell’, zu einer nützlichen Fälschung) man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte.“³⁶⁴

Die Spezifizierung dieser Nützlichkeit, die Antwort auf die Frage, was für ein Nutzen, ein Nutzen wofür dieser sei, ergibt sich schon aus der Fortsetzung einiger oben angeführter Zitate. Die vom Intellekt durch die Zeiten produzierten Irrtümer sind „nützlich und arterhaltend“³⁶⁵. Die Nützlichkeit, die anstelle einer präexistenten Idee an der Struktur unserer Erkenntnis gearbeitet hat ist „die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden ... / die Finalität in der Vernunft ist eine Wirkung, keine Ursache: bei jeder anderen Art Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze giebt, mißrät das Leben, - es wird unübersichtlich - zu ungleich -“³⁶⁶. Im „Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeitszwecken“ wird das „Kriterium der Wahrheit“ [...] die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems prinzipieller Fälschung: und da eine Gattung Thier nichts Wichtigeres kennt als sich zu erhalten, so dürfte man in der That von ‘Wahrheit’ reden.“³⁶⁷

Da der Mensch in einer Welt von Chaos und ewigem Werden nicht leben könnte, da sie nicht vorhersehbar und berechenbar, ihm prinzipiell fremd und unzugänglich wäre, mußte er sich mit Hilfe seines Formwillens eine eigene Welt, eine eigene Wahrheit schaffen, die den Bedingungen seiner Selbsterhaltung entsprach und so erst sein Überleben ermöglichte. So entstanden die Kategorien unserer Erkenntnis, die im Fingieren von Gleichem, Beständigem, Geregelterm ein praktisches Bewältigen des Lebens erst ermöglichten:

„Die Kategorien sind ‘Wahrheiten’ nur in dem Sinne, als sie lebensbedingend für uns sind [...] Die subjektive Nöthigung, hier nicht widersprechen zu können ist eine biologische Nöthigung“³⁶⁸.

Die Strukturen der Vernunft erscheinen nun spezifiziert als aus biologischen Nützlichkeitszwecken geschichtlich entstandene. Wenn Erkennen nun ein gewaltsames Pressen der Wirklichkeit in aus Nötigungen des biologischen Überlebens entstandene Formen ist, verliert die Idee der Wahrheit, in der Erkenntnis als von einem prinzipiell praktischer Bedingtheiten enthobenen idealen Erkenntnissubjekt verwirklichter theoretischer Wirklichkeitsbezug gedacht wurde, ihre Glaubwürdigkeit. An die Stelle eines angeblichen ‘Willens zur Wahrheit’ als selbstursprünglichen tritt nun ein Formwille unter Maßgabe der biologischen Erhaltung:

„Erkenntniß: die Ermöglichung der Erfahrung; dadurch daß das wirkliche Geschehen, sowohl auf Seiten der einwirkenden Kräfte, als auf Seiten unserer gestaltenden, ungeheuer vereinfacht wird: so daß es ähnliche und gleiche Dinge zu geben scheint. Erkenntniß ist **Fälschung** des Vielartigen und Unzählbaren zum Gleichen, Ähnlichen, Abzählbaren. Also ist Leben nur vermöge eines solchen Fälschungs-Apparates möglich. Denken ist ein fälschendes Umgestalten, Fühlen ist ein fälschendes

³⁶³ KSA 13, 334; NF Frühjahr 1888 14[152].

³⁶⁴ KSA 13, 336; NF Frühjahr 1888 14[153].

³⁶⁵ KSA 3, 469; FW 3, 110.

³⁶⁶ KSA 13, 334; NF Frühjahr 1888 14[152].

³⁶⁷ KSA 12, 336; NF Frühjahr 1888 14[153].

³⁶⁸ KSA 13, 334; NF Frühjahr 1888 14[152].

Umgestalten, Wollen ist ein fälschendes Umgestalten -: in dem Allen liegt die Kraft der Assimilation: welche voraussetzt einen Willen, etwas uns gleich zu machen.“³⁶⁹

Was bisher als Wahrheit galt, wird als lebenserhaltender Irrtum demaskiert:

„Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.“³⁷⁰

Da die Bedingungen der Erhaltung nie gänzlich allgemeine sind, sondern immer relativ zu einer Epoche, einer Gesellschaft, einer gesellschaftlichen Gruppe, kann Wahrheit nicht einmal mehr eine intersubjektive Geltung innerhalb der Gattung Mensch beanspruchen, sondern zerfließt in grundsätzliche Partikularität der Perspektiven:

„Als ‘Wahrheit’ wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht“³⁷¹.

In der Geschichte der Philosophie kommt man schließlich zu dem Punkt wo ‘Wahrheit’ ganz durch Lebenserhaltung substituiert und somit ausgelöscht wird:

„Der Anspruch auf Lebenserhaltung wir immer tyrannischer an die Stelle des ‘Wahrheitssinnes’ treten d.h. er wird dem Namen von ihm erhalten und festhalten.“³⁷²

Der Wille zur Wahrheit ist für Nietzsche also „ein Wille zum Erkennbar-machen“³⁷³, der letztlich biologischen Interessen untergeordnet ist, somit im Kern Wille zum Leben ist. Dieser wird von Nietzsche jedoch nicht darwinistisch als bloßer Überlebens- bzw. Erhaltungswille bestimmt, sondern als ein immer über das Bestehende hinausgreifender, prinzipiell unstillbarer und unendlicher Wille zur Steigerung des Lebens im Modus der Machtausweitung. Auf diese Weise wird „der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht“³⁷⁴, als „eine Form des Willens zur Macht“³⁷⁵ begriffen. Die Regeln der Vernunft als Logik werden erst verständlich unter dem Blickpunkt des alles assimilierenden, sich einverleibenden Machtwillens, der alles durch seine formende Bearbeitung nivellierend beherrschbar macht:

„Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als Vergleichen hat als Voraussetzung ein ‘Gleichsetzen’, noch früher ein ‘Gleichmachen’. Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in die Amöbe ist.“³⁷⁶

„Zum Verständniß der Logik ::: der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht“³⁷⁷.

Die Welt wird so nach Maßgabe ihrer Beherrschbarkeit durch die „Erkenntniß [...] als Werkzeug der Macht“³⁷⁸ fälschend umgeformt, bzw. in dieser gestaltenden Bewegung erst konstituiert:

„die gingirte Welt von Subjekt, Substanz, ‘Vernunft’ usw., ist nöthig -: eine ordnende, vereinfachende, künstlich-trennende Macht ist in uns. ‘Wahrheit’ - Wille, Herr zu werden über das Vierterlei der Sensationen.“³⁷⁹

Der angebliche ‘Wille zur Wahrheit’ ist also im Kern nicht etwa der Drang des Erkenntnisvermögens, sich der objektiven, an sich bestehenden Wirklichkeit anzugleichen, sondern - im Gegenteil - der Trieb, formend aus seiner eigenen Spontaneität eine Welt zu prägen bzw. zu schaffen, die seinem Bilde und seinem Zwecken entspricht, in einem Prozeß der Überwältigung beherrschbar und der eigenen Macht unterworfen wird. Das ‘Erkennen’ ist nicht ein hauptsächlich passiver

³⁶⁹ KSA 11, 506; NF April-Juni 1885 34[252].

³⁷⁰ KSA 11, 506; NF April-Juni 1885 34[253].

³⁷¹ KSA 9, 541; NF Frühjahr-Herbst 1881 11[262].

³⁷² KSA 9, 541; NF Frühjahr-Herbst 1881 11[262].

³⁷³ KSA 12, 382; NF Herbst 1887 9[89].

³⁷⁴ KSA 12, 352; NF Herbst 1887 9[36].

³⁷⁵ KSA 13, 282; NF Frühjahr 1888 14[103].

³⁷⁶ KSA 12, 209; NF Sommer 1886-Herbst 1887 5[64].

³⁷⁷ KSA 12, 106; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[[90].

³⁷⁸ KSA 13, 302; NF Frühjahr 1888 14[122].

³⁷⁹ KSA 12, 382; NF Herbst 1887 9[89].

Vorgang des Feststellens, sondern ein eminent aktiver Prozeß des ‘Fest-Stellens’, des Unterwerfens der Wirklichkeit statt des sich der Wirklichkeit angleichend Unterordnens:

„Der Wille zur Wahrheit ist ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen, ein Aus-dem-Auge-schaffen jenes falschen Charakters, eine Umdeutung desselben ins Seiende. / 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 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’“³⁸⁰

Zusammengefaßt stellt sich nun die Grundstruktur der Beziehung von Wahrheit und Praxis bei Nietzsche folgendermaßen dar: Nach der Entlarvung der Idee der interesselosen Erkenntnis, der Vernunft als selbstursprüngliches und selbständiges Vermögen als Illusion stellt sich die Frage, bezüglich was Erkenntnis und Vernunft in ihrer instrumentellen Ausrichtung derivativ orientiert sind. Hier wird der Begriff des ‘Nutzens’ eingeführt, mit dem die Wahrheit immer verbunden ist, auf den sie einzig in ihrem Wesen orientiert ist und dem sie allein ihren Wert verdankt. Dieser Nutzen wird daraufhin als biologischer Nutzen des Lebens spezifiziert, der Wille zur Wahrheit als Wille zum Leben bestimmt. Wahrheit wird so zur Lebensbedingung. Der Wille zum Leben ist für Nietzsche jedoch nicht ein purer, gleichsam defensiver Überlebenswille, sondern vielmehr ein auf Beherrschung, Überwältigung, Einverleibung und Steigerung gerichteter Wille zur Macht. Der Wille zur Wahrheit ist also zuletzt eine Form des Willens zur Macht.

In einem zweiten Schritt soll nun die Genese die Willens zur Wahrheit und der Prozeß seiner schließlichen Selbstaufhebung in der Sicht Nietzsches in mehreren Schritten verdeutlicht werden.

Zuerst fragt Nietzsche nach den (früh-)geschichtlichen Quellen, die so etwas wie die Fixierung von Wahrheit und den ihr zugewiesenen Wert erklären. Für Nietzsche fungiert die „Wahrheit als Deckmantel ganz anderer Regungen und Triebe“³⁸¹, die es psychologisch zu entziffern gilt.

Einmal ist dies der aus Langeweile - man will nicht allein leben - und Not - man kann sich nicht allein reproduzieren - entstandene Herdentrieb. Er führt in einem Friedensschluß zu einer Konvention, die das Fürwahrhalten fixiert und so die ‘Wahrheit’ als allgemeine erst konstituiert:

„Soweit das Individuum sich gegenüber andern 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 existieren will, braucht er einen Friedensschluß und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte 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. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ‘Wahrheit’ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die Gesetze der Wahrheit : denn es entsteht hier zum ersten Mal der Contrast von Wahrheit und Lüge“³⁸²

Zweitens ist dies die Furcht und das ihr komplementäre Sicherheitsstreben, die dazu führen, daß man eine dem Menschen fremd, gefährlich und feindlich entgegentretende Welt im fälschenden Zurückführen des Fremden auf Bekanntes vertraut und somit nicht mehr furchterregend zu machen trachtet:

„Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken es wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein? ...“³⁸³

³⁸⁰ KSA 112, 384 f.; NF Herbst 1884 9[91].

³⁸¹ KSA 7, 633; NF Sommer-Herbst 1873 29[20].

³⁸² KSA 1, 877; WL 1.

³⁸³ KSA 3, 594; FW 5, 355.

„Etwa Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben - der erste Instinkt geht darauf, diese peinlichen Zustände wegzuschaffen. [...] Der Ursachentrieb ist also bedingt und erregt durch das Furchtgefühl.“³⁸⁴

Schließlich ist in allem die Fingierung einer wahren Welt in dem Willen fundiert, sich eine Welt ohne das Leiden, das eine chaotische Welt des Werdens als dem Menschen wesensmäßig fremde und somit bedrohliche auslöst, zurechtzulegen:

„Der Mensch sucht ‘die Wahrheit’: eine Welt, die nicht sich widerspricht, nicht täuscht, nicht wechselt, eine wahre Welt - eine Welt, in der man nicht leidet: Widerspruch, Täuschung, Wechsel - Ursachen des Leidens!“³⁸⁵

Letztlich leitet sich der Trieb zur Wahrheit also aus der Schwäche ab, aus einem schwachen Willen zur Macht, der die Leidens erzeugende Unerkennbarkeit der Welt nicht mehr ertragen kann und in gesellschaftlicher Festsetzung Verlässlichkeit und ‘Wahrheit’ konstituiert.

Aus all diesen Faktoren erklärt sich nun zwar die Entstehung der Idee der Wahrheit als Allgemeine und auch der ihr zugewiesene Wert, jedoch noch nicht direkt der unbedingte Wille zur Wahrheit, der als Tugend der Redlichkeit die Form einer kategorische Pflicht annimmt. Doch auch diesen Vorgang der Überführung der Wahrheit von einer bloßen Konvention einer aus verschiedenen Trieben entstandenen pragmatischen Konstruktion in das Objekt eines unbedingten Sollens als unabhängiger Wert erklärt Nietzsche aus analogen Quellen.

Aus der Furcht und dem mit ihr verbundenen Streben nach Sicherheit entspringt auch die Forderung, daß man sich nicht gegenseitig täuschen dürfe³⁸⁶. Denn die andere Person ist nur dann berechenbar und somit nicht mehr in dem Maße gefährlich, wenn der permanente Täuschungsverdacht in der Kommunikation beseitigt ist. Daraus entspringt die Forderung:

„Du sollst erkennbar sein, ... sonst bist du gefährlich: und wenn du böse bist, ist die Fähigkeit, dich zu verstellen, das Schlimmste für die Herde.“

Diese rein funktionale Forderung, die nach dem allgemeinen „Friedenschluß“³⁸⁷ eine notwendige Konvention der Gruppe zur Sicherung eines geordneten Zusammenlebens ist, verselbständigt sich schließlich zu einem unbedingten Imperativ: ‘Du darfst nicht täuschen’:

„Die Wahrheit fordert der Mensch und leistet sie im moralischen Verkehr mit Menschen, darauf beruht alles Zusammenleben. Man antizipiert die schlimmen Folgen gegenseitiger Lügen. Von hier aus entsteht die Pflicht zur Wahrheit.“³⁸⁸

Der „Sinn für Wahrheit“ ist für Nietzsche „im Grunde der Sinn für Sicherheit“³⁸⁹.

Dieses verselbständigte Täuschungsverbot wird nun aber auch wesensfremd auf die Selbstbeziehung als Verbot des sich selber Täuschens angewandt. Dies ist der Ursprung des *unbedingten* Wahrheitswillens als kategorisches Gebot der Redlichkeit auch im monologischen Denken:

„Folglich bedeutet ‘Wille zur Wahrheit’ nicht ‘ich will mich nicht täuschen lassen’, sondern - es bleibt keine Wahl - ‘ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht’: und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.“³⁹⁰

„Aber wehe! jetzt brachte man eine Moral-Kategorie ins Spiel: kein Wesen will sich täuschen, kein Wesen darf täuschen - folglich giebt es nur einen Willen zur Wahrheit.“³⁹¹

³⁸⁴ KSA 6, 93; GD, Die vier grossen Irrthümer 5.

³⁸⁵ KSA 12, 364; NF Herbst 1887 9[60]. Vgl. auch: KSA 12, 327 f; NF Sommer 1887 8[2].

³⁸⁶ Die folgenden Ausführungen stützen sich in Grundgedanken auf die treffende Analyse von Wolfgang Müller-Lauter in: Müller-Lauter (1971), S.95 f.

³⁸⁷ KSA 1, 877; WL 1.

³⁸⁸ KSA 7, 451; NF Sommer 1872-ANfang 1873 19[97].

³⁸⁹ KSA 3, 37; M 1, 26.

³⁹⁰ KSA 3, 576; FW 5, 344.

³⁹¹ KSA 13, 336 f; NF Frühjahr 1888 14[153].

Hier betritt also der Wille zur Wahrheit das erste Mal die Sphäre der Moral. D.h. einerseits, daß die aus Nützlichkeitszwecken angestrebte Wahrheit, die ursprünglich eine rein Funktion anderer Werte war, zu einem absoluten und verpflichtenden Wert hypostasiert wird, dessen Verwirklichung unabhängig von Erwägungen des praktischen Nutzens und Schadens angestrebt wird:

„Es ist nicht mehr als ein bloßes moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein“³⁹².

Die ‘wahre Welt’ als erkennbar gemachte Welt ist nun auch die moralisch wertvollere³⁹³.

Andererseits bedeutet dies, daß, wie schon oben dargelegt, der aus pragmatischen, obschon mehr oder weniger unbewußten Kalkülen abgeleitete Willen zur Wahrheit als Verbot des Täuschens sowohl Anderer als auch seiner selbst in eine allgemeine, kategorische Pflicht der Wahrheit verwandelt und als Tugend der Redlichkeit verselbständigt wird.

Außerdem wird in einem falschen Schluß die Moral als Forderung des Sollens in einen Glauben bezüglich Sein überführt. Der Forderung an die Subjekte, wahrhaftig und erkennbar zu sein, nicht zu täuschen entspricht der Glaube, daß die Welt der Objekte genauso ‘wahrhaftig’, frei von Täuschung und Widerspruch³⁹⁴ und so in ihrem Wesen erkennbar sei:

„Der Glaube an ‘unmittelbare Gewissheiten’ ist eine moralische Naivetät“³⁹⁵.

So ist die ‘wahre Welt’ ein bloß moralisch gutgläubiges Konstrukt:

„man hat die ‘wahre Welt’ aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der That, insofern sie bloss eine moralisch-optische Täuschung ist.“³⁹⁶

An dieser Stelle hat auch die Einführung Gottes, d.h. eines personal verstandenen, also anthropomorphen und mit Willen begabten Absoluten, ihren systematischen Platz. Schon im ersten Schritt der Wahrheitsdestruktion wurde kritisiert, daß der Glaube an die Möglichkeit von Wahrheit auf der meist unreflektierten Voraussetzung der Annahme Gottes basiere. Denn Gott wird in der unendlichen Güte seines Willens und der daraus folgenden Wahrhaftigkeit als Garant der vorgängigen Adäquation von Mensch und Welt, Subjekt und Objekt, und somit der Möglichkeit von adäquater Erkenntnis gedacht. Hier nun wird aber die Bedeutung Gottes nicht nur für die Möglichkeit von Wahrheit und die Existenz einer ‘wahren Welt’, sondern auch für den Wert der Wahrheit und der ‘wahren Welt’ wirksam. Dies finde sich schon vorgebildet in der platonischen *idea agtahu*, die als höchstes Seiendes bzw. Über-Seiendes gleichzeitig Inbegriff von Wahrheit und Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, wie auch höchstes Objekt des (geistigen) *eros* als Streben und darin Inbegriff des Guten war. Wenn Gott der Inbegriff allen Guten, der Ort und Ursprung aller Werte ist, muß die Wahrheit, wenn sie als ein letzter Zweck angestrebt wird, in letzter Konsequenz göttlich, mit Gott identisch sein:

„Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich 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 Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sein denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, - wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist? -,“³⁹⁷.

³⁹² KSA 5, 53; JGB 2, 34.

³⁹³ Vgl. KSA 33, 319; NF Frühjahr 1888 14[134].

³⁹⁴ Zur Widerspruchsfreiheit der ‘wahren Welt’ vgl: KSA 13, 337; NF Frühjahr 1888 14[153].

³⁹⁵ KSA 5, 53; JGB 2, 34.

³⁹⁶ KSA 6, 78; GD, Die ‘Vernunft’ in der Philosophie 6.

³⁹⁷ KSA 3, 577; FW 5, 344. Vgl auch KSA 3, 597-602; FW 5, 357 und KSA 5, 408-11; GM 3, 27.

Hier setzt nun schon jener Prozeß der Selbstaufhebung der Wahrheit bzw. des Willens zur Wahrheit an, der zugleich ein Prozeß der Selbstaufhebung der Moral ist³⁹⁸. Es ist dies eine Gedankenbewegung, in der der Wahrheitswille seine eigenen, bisher unhinterfragten Voraussetzungen in Frage stellen muß, da er ja selbst gerade das Ideal höchster Redlichkeit auch in der Selbstprüfung darstelle. Dieser Vorgang der Selbstaufhebung ist nur damit zu erklären, daß der ursprünglich aus Zwecken der Nützlichkeit, des Lebens bzw. des Überlebens rein instrumentell entstandene Wahrheitswille sich in einem solchen Maße verselbständigt, zum Selbstzweck aufgespreizt habe, daß er unbewußt seine eigenen Grundlagen untergrabe und sich so gegen den Ursprung, der im Bereich von Leben und Macht liege, wenden könne. Diese Bewegung der Selbstwiderlegung wird dazu parallel auch von der Moral vollzogen, die als Quelle der unbedingten und verpflichtenden Geltung der Wahrheits- bzw. Wahrhaftigkeitsforderung schließlich dem Ideal universalen Redlichkeit selbst zum Opfer falle. Indem sie „vor allem Wahrheit und Redlichkeit fordert“, hat sie sich „selber die Schnur um den Hals gelegt [...], mit dem sie erwürgt werden kann, - werden muss“³⁹⁹. Im folgenden soll nun diese Selbstaufhebung von Wahrheit, Wahrheitswille und Moral als mehrfach aufgefächerter, aus verschiedenen Richtungen ansetzender Prozeß zur Darstellung kommen.

Der erste Aspekt, in dem sich der Wahrheitswille seines eigenen Objekts, der Wahrheit als prinzipiell vom Menschen in seinem Erkenntnisvermögen erreichbare, benimmt, ist die im vorhergehenden Kapitel dargestellte erste Form bzw. Stufe der Wahrheitsdestruktion. Denn diese hatte ja ihren wesentlichen, philosophiegeschichtlich entfaltenen Ausgangspunkt in der vom fundamentalen Ideal der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit getragenen Forderung, daß nur das Geltung erlangen bzw. erhalten dürfe, was vor dem Richterstuhl einer radikal kritisch und damit auch selbstkritisch verfahrenen Vernunft bestehe. Die aus rationaler Kritik gespeiste Infragestellung alter, scheinbarer Gewißheiten wendet sich nun einerseits gegen die fraglose, unbewiesene Annahme eines Absoluten in der Gestalt von Gott in der Religion bzw. in der implizit religiös fundierten Philosophie oder in Gestalt einer höheren Realitätssphäre in der traditionell dualistischen Metaphysik, andererseits nach dem Verlust des bis dahin unhinterfragten Glaubens an das Absolute - bei Nietzsche als 'Tod Gottes' apostrophiert - gegen die 'Wahrheit' d.h. Objektangemessenheit der eigenen Erkenntnisstrukturen, -formen und -kategorien. Bei letzterem Schritt führt sich der Wahrheitswille in der Erkenntnis der Paradoxalität und Zirkularität einer Selbstprüfung in eine auswegslose Aporie bezüglich der Möglichkeit von Wahrheit, als Überbrückung der Kluft zwischen der Sphäre des Subjekts und des Objekts in der Erkenntnis.

Wenn Nietzsche hier davon spricht, daß ein Werkzeug unmöglich sich selbst auf seine Tauglichkeit hin prüfen könne, führt er als zusätzliche Voraussetzung die These ein, daß die Erkenntnis, das Streben nach Wahrheit einen rein instrumentellen und somit derivativen Charakter habe. Auch der Vorgang der Selbstaufklärung der Vernunft über ihre eigenen Quelle und Bedingtheiten in dem Abschied von der Illusion einer reinen interessellosen, sich von den Verstricktheiten in Praxis und Interess völlig abhebenden Erkenntnis, die ein außerhalb der praktischen Kontexte, also außerhalb von Leben und Welt situiertes, somit irreales Erkenntnissubjekt voraussetze, wurzelt in dem Ideal vollkommener Redlichkeit auch in der Selbstprüfung.

Da Erkenntnis nun nicht mehr selbstursprünglich ist, sondern ein Derivat bezüglich Nutzen, Leben, schließlich Willen zur Macht, kann sie nun auch nicht mehr den Schein von Objektivität und Allgemeinheit aufrecht erhalten, sondern ist wesentlich subjektiv, partikulär und relativ bezüglich den Nutzens-, Lebens-, und Machtlagen. Da jedoch Erkenntnis als im Anspruch wahre, konstitutiv durch den Anspruch von Objektivität und Allgemeinheit charakterisiert ist, wird sie durch den

³⁹⁸ Eine sehr treffende Darstellung des Grundgedankens dieser Selbstaufhebungsbewegung findet sich z.B. bei Wolfgang Müller-Lauter: Müller-Lauter (1971), S.96 ff.

³⁹⁹ GA 12, 84.

Hinweis auf die Subjektivität und Relativität ihrer Produktionsbedingungen fundamental in Frage gestellt und durch einen allgemeinen Perspektivismus ersetzt.

Nur indem die Wurzeln dessen, was 'Wahrheit' genannt wurde, nämlich Schematisierungs- und Vereinfachungsinteressen des Lebens, vergessen wurden, kann sich 'Wahrheit' verselbständigen, 'verobjektivieren' und sich sogar gegen den eigenen Ursprung, das Leben richten, statt lebensfördernd, lebensfeindlich werden:

„Statt die Formen als Handhabe zu benutzen, sich die Welt handlich und berechenbar zu machen, kam der verrückte Scharfsinn der Philosophen dahinter, daß in diesen Kategorien der Begriff jener Welt gegeben ist, dem die andere Welt, die in der man lebt, nicht entspricht ... Die Mittel wurden mißverstanden als Werthmaaß, selbst als Verurtheilung der Absicht ...“⁴⁰⁰

Der vom Wahrheitswillen selbst initiierte Destruktions- und Selbstaufhebungsprozeß berührt nun allmählich die Infragestellung des Wertes der Wahrheit. Da dieses Moment der Destruktionsbewegung jedoch schon der im nächsten Kapitel zu behandelnden Ebene angehört, soll hier die Darstellung dieser Selbstbewegung der kritischen Vernunft zugunsten einer kritischen Prüfung der bisherigen Resultate unterbrochen werden.

Zuletzt soll jetzt also dieser zweite Schritt in seiner Plausibilität kritisch geprüft werden - auch in Hinblick auf ihm selber zugrunde liegende Voraussetzungen, die selber den Status unhinterfragter 'Gewißheiten', also Dogmatismen inne haben.

Die Stärke von Nietzsches Argumentation liegt darin, daß er aufzeigt, wie die im unbedingten Wahrheitswille begründete Bewegung der Aufklärung und Selbstaufklärung der Vernunft in ihrer Eigenlogik Konsequenzen birgt, die zu ihrer Selbstaufhebung führen. Statt der Rationalität ihr selbst fremde Standards und Kriterien aufzuerlegen und sie von diesen aus zu widerlegen, kritisiert er sie nicht von außerhalb, sondern nimmt einen Standpunkt innerhalb des okzidentalen Rationalismus ein, treibt ihn zu seinen letzten Konsequenzen, die schließlich in den Nihilismus als Selbstüberwindung führen - getreu seinem Diktum:

„Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung“⁴⁰¹. Die Waffe rationaler Kritik, die die Aufklärung bisher gegen unhinterfragten Glauben, unkritischen Dogmatismus, scheinbare Gewißheiten und hergebrachte Autoritäts- und Traditionshörigkeit richtete, wendet sich schließlich gegen sie selbst: in der Aufdeckung eigener Voraussetzungen und Bedingtheiten, dem Aufweis der Abhängigkeit von scheinbar längst hinter sich gelassenen Irrationalismen, wie dem blinden Vertrauen in eine vernünftige *also* göttliche Weltordnung, und der Widerlegung der Illusion der Selbstursprünglichkeit sowie der Möglichkeit der positiven Selbstprüfung.⁴⁰²

Außerdem ist ein Hauptstrang der Widerlegungsbemühungen Nietzsches, nämlich der Aufweis einer konstitutiven Bindung von Theorie an sie auslösende und formierende Praxisformen, die durch die Begriffe von Interesse, Trieb und Macht umschrieben werden könne, nicht nur ein kontingenter Einfall des isolierten Denkers Nietzsche, sondern vielmehr eine ideengeschichtlich breiter Strom, der wesentlich verbunden ist mit dem einzelwissenschaftlich-empirischen Erkenntnissen über die Bedingtheit menschlichen Denkens, wie sie ökonomisch und gesellschaftlich besonders von Marx, biologisch durch den aufkommenden Darwinismus und nach Nietzsche psychologisch durch die von Freud ausgelöste Bewegung gewonnen wurden.

Eine Schwäche von Nietzsches Kritik liegt nun aber in der Ableitung zu weitgehender Schlußfolgerungen aus seinen durchaus einleuchtenden Analysen. Wenn man nämlich die Wurzel und

⁴⁰⁰ KSA 13, 336; NF Frühjahr 1888 14[153].

⁴⁰¹ KSA 5, 410; GM 3, 27.

⁴⁰² Diese hier dargestellte grundsätzliche Stärke von Nietzsches Argumentation gilt auch für den dritten Schritt, der sich selbst als Fortsetzung der Selbstaufhebungsbewegung sieht, und muß aus diesem Grunde im nächsten Kapitel nicht noch einmal betont werden.

Triebfeder aller Erkenntnis und alles Wahrheitstrebens in der Nützlichkeit für die Erhaltung und Steigerung des Lebens ansetzt, erlaubt dies zwar den Schluß, daß keine *reine* Erkenntnis möglich ist, ihre Produktionsbedingungen immer in Praxis und Interesse geschichtlich situiert sind, es deshalb zu Verfälschungen der Realität aus Eigeninteresse, aus Partikularität des Standpunkts notwendig kommen wird. Dies rechtfertigt jedoch nicht die weitergehende Folgerung, daß somit jegliche scheinbare Erkenntnis immer und notwendig an der Realität vorbeigehen muß. Vielmehr kann Praxis als tätiger Konnex von subjektiver Denkfähigkeit und objektiver Weltstruktur Wahrheit sichern. Daß subjektives Interesse, verfälschende Nutzenerwägungen und Partikularität des Standpunkts jedoch potentiell Theorie verfälschend sind, sollte vielmehr Anlaß zu einer rationalen, die Relativität des eigenen Standpunkts bezüglich Blickwinkel und Interesse mitdenkenden ideologiekritischen Prüfung von Wahrheitsansprüchen statt ihres globalen Verwerfens sein.

Eine weitere Schwachstelle des im Anspruch alle Dogmatismen, gar alle 'Gewißheiten' auflösenden Denkens Nietzsches liegt darin, daß im Hintergrund seiner Verknüpfung von Wahrheitstreben und Willen zur Macht, ein selbst dogmatisch klingender Standpunkt aufscheint. Es ist dies die selbst wenigstens auf den ersten Blick mit absolutem Wahrheitsanspruch formulierte These, daß alles Geschehen in seinem wesentlichen Kern Willen zur Macht sein, und deshalb auch Erkenntnis, wie auch alles andere, „eine Form des Willens zur Macht“⁴⁰³ sei:

„Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts außerdem!“⁴⁰⁴

4.2.3. Frage nach dem Wert von Wahrheit

In einem weiteren Schritt der Selbstaufhebung des Wahrheitswillens wird aus dem Aufweis der Relativität von Erkenntnis bezüglich Praxis (bei Nietzsche immer als Praxis des bzw. 'der' Willens zur Macht gedacht) auch die Relativität der Wahrheit als Wert, also des Willens zur Wahrheit, des Wahrhaftigkeitsideals abgeleitet. Wenn Wahrheit ursprünglich nur wegen ihres Nutzens für das Leben als Steigerung von Macht angestrebt wird, ist ihr Wert auch nur ein abgeleiteter, die Hypostasierung der Wahrheit als selbstzweckhaftes Ideal nur eine nachträgliche Verselbständigung eines ursprünglich und damit wesentlich Abhängigen.

Diese Verselbständigung setzt für Nietzsche mit der Einführung der Moral ein, die den unabhängigen und verpflichtenden Charakter von Wahrheit als universelles Sollen begründete. Moral wird nun aber selber als nur aus Nützlichkeitsbewertungen entstanden, als Überwältigungsstrategie im Dienste des Willens zur Macht entlarvt - entlarvt aufgrund des selber moralisch fundierten rücksichtslos kritischen Impetus der Wahrhaftigkeit, also letztlich durch sich selbst.

Genau solch eine Selbstentlarvung ist nun aber auch die des christlichen Glaubens, der durch sein eigenes Wahrhaftigkeitsideal das eigene Innerste und Wesentlichste, seine Grundlage im Glauben an Gott selbst zerstört. Mit ihm wird sowohl - wie oben gezeigt - der letzte Grund für die im Vorhinein gesicherte Möglichkeit von Wahrheit als auch für ihren absoluten Wert, ihren verpflichtenden, also moralischen Charakter zerstört:

„An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet ... Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und

⁴⁰³ KSA 13, 282; NF Frühjahr 1888 14[103].

⁴⁰⁴ KSA 11, 611; NF Juni-Juli 1885 38[12].

sittlicher Schlussabsichten; die eigene Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Femininismus, Schwachheit, Feigheit, - mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Europa's längster und tapferster Selbstüberwindung.“⁴⁰⁵

„Der Untergang des Christentums - an seiner Moral (die unablösbar ist -) welche sich gegen den christlichen Gott wendet (der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christenthum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von 'Gott ist die Wahrheit' in den fanatischen Glauben 'Alles ist falsch'.“⁴⁰⁶

Wenn der absolute Wille zur Wahrheit seine Bedingtheit einerseits durch selber haltlose Voraussetzungen, wie die Moral und das Absolute in der Gestalt von Gott, andererseits durch ihm in seinem Selbstverständnis fremde Momente von Praxis, Interesse und Macht erkannt hat, ist die logische Folge der Zweifel an dem Wert der Wahrheit als Form der Moral. Die Bewegung des Selbstaufhebung von Moral, christlichem Glauben und Moral in ihrem wechselseitigem Zusammenhang und die darin verborgenen Konsequenzen auch bezüglich des Werts von Wahrheit, des Systems von Werten als Moral überhaupt wird an folgendem Zitat Nietzsches exemplarisch deutlich:

„Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen 'Selbstüberwindung' im Wesen des Lebens,- immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber zuletzt der Ruf: 'patere legem, quam ipse tulisti.' Dergestalt gieng das Christenthum als Dogma zu Grunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum als Moral noch zu Grunde gehen, - wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht es am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt 'was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?' ... Und hier rühre ich wieder an mein Problem, meine unbekannten Freunde (- denn noch weiss ich von keinem Freunde): welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit zur Wahrheit sich selber als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre? ... An diesen Sich-beuwbwerden des Willens zur Wahrheit geht von nun an - daran ist kein Zweifel - die Moral zu Grunde: jenes grosse Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa's aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste Schauspiele ...“⁴⁰⁷

Die ersten beiden Schritte von Nietzsches Wahrheitsdestruktion bewegten sich gewissermaßen noch selber auf dem Boden der Wahrheit. Einerseits nämlich ging es immer um 'Tatsachen', d.h. es wurde deskriptiv geschildert, auf welchen Manipulationen das beruht, was bis dahin als Wahrheit galt, und in welchen praktischen Kontexten diese Manipulationen funktional gründeten. Andererseits wurde die Wahrheit sowohl als Möglichkeit als auch als Wert in paradoxer Weise während der Destruktion von Wahrheit unterstellt. Denn wie könnten Tatsachen im Anspruch adäquat beschrieben werden, wenn nicht Wahrheit als Adäquation von Erkenntnis und Gegenstand als prinzipiell möglich unterstellt wäre? Wie kann die Destruktion des Wahrheitswillens als ein Prozeß der Selbstaufhebung dargestellt werden, wenn nicht in diesem ganzen Vorgang implizit Wahrheit als Wert weiter in Geltung wäre?

Der dritte und abschließende Schritt überschreitet nun diese Ebene und wendet sich von der „Frage der Gewißheit“ (bezüglich der Eigenlogik des Wahrheitswillens) zu der für Nietzsche *fun-*

⁴⁰⁵ KSA 3, 600; FW 5, 357.

⁴⁰⁶ KSA 12, 125 f; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[127].

⁴⁰⁷ KSA 5, 410 f; GM 3, 27.

damentaleren „Frage der Werthe“, von der Frage: ‘Was ist das Wesen, die Genese und die Funktion von *Wahrheit*?’ zu der Frage: ‘Was ist der Wert von *Wahrheit*?’ , von der Frage: ‘Was ist *Wahrheit*?’ zu der Frage: ‘Soll *Wahrheit* sein?’.

Diese Infragestellung des Wertes von *Wahrheit* kündigte sich schon in der Selbstaufhebung des *Wahrheitswillens* an. Hier wurde gezeigt wie der Wille zur *Wahrheit* sich in der Aufdeckung der eigenen Voraussetzungen (bezüglich unkritischer Tatsachen- und Wertannahmen) selbst fragwürdig wurde. Die Konsequenz war die Relativierung des Wertgegensatzes von *Wahrheit* und *Schein*:

„Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, dass *Wahrheit* mehr werth ist als *Schein*“⁴⁰⁸

Wenn nun aber die *Moral*, deren eine Ausgestaltung der unbedingte *Wahrheitswille* ist, selbst als heimliche *Theologie* nach dem Tode Gottes widerlegt und als im Dienste von *Nützlichkeit* für das Leben stehend erwiesen wurde, verschwindet auch dieser Wertgegensatz. Bezüglich des Lebens könnte aber auch bisweilen dem *Schein* mehr Wert zufallen als der *Wahrheit*:

„es wäre möglich, dass dem *Scheine*, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste.“⁴⁰⁹

Die Selbstaufhebung von *Wahrheit*, selbst geboren aus der unbedingten *Wahrhaftigkeit*, führte zum *Nihilismus*, verstandne als völlige Auflösung von *Wahrheit*, *Halt* und *Sinn* - getreu dem Geheimnis des *Assassinenordens*:

„Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt’... Wohlan, das war *Freiheit* des Geistes, damit war der *Wahrheit* selber der Glaube gekündigt....“⁴¹⁰.

Der *Nihilismus* ist selbst aber *nur* die *Wahrheit*. Jene ist, wie gezeigt wurde, nicht mehr der oberster Wert:

„Man sieht, daß in diesem Buch der *Pessimismus*, sagen wir deutlicher der *Nihilismus*, als die *Wahrheit* gilt. Aber die *Wahrheit* gilt nicht als oberstes *Werthmaß*“⁴¹¹

Wenn das Wertsystem, das Nietzsche unter dem Namen ‘*Moral*’ angreift, sich durch das moralische Gebot der *Wahrhaftigkeit* selbst widerlegt hat, muß sich der *Wahrheitswille* vor einer anderen wertstiftenden Instanz rechtfertigen. Und diese Instanz sucht Nietzsche dort, wo *Wahrheit* und *Moral* ihren Ursprung haben. Wie oben erläutert hat Nietzsche all dies auf *Leben* als *Wille* zur *Macht* zurückgeführt. Dieser *Machtwille* ist nunmehr die letzte Instanz der Rechtfertigung:

„Der *Sinn* für *Wahrheit*’ muß, wenn die *Moralität* des ‘Du sollst nicht lügen’ abgewiesen ist, sich vor einem anderen Forum legitimieren. Als Mittel der *Erhaltung* von *Mensch*, als *Macht-wille*.“⁴¹²

Nietzsche versteht also in letzter Instanz *Wert* immer als *Bedingung* der *Steigerung* und *Erhaltung* von *Leben*. In dieser Interpretation ist es selbstevident, daß *Wahrheit* immer nur dann *Wert* zu kommt, wenn sie zur *Erhaltung* und *Steigerung* von *Leben* beiträgt, also dem *Willen* zur *Macht* gemäß ist.

Wenn Nietzsche die Infragestellung des Wertes der *Wahrheit* aus der immanenten Logik eines diesem *Wert* verpflichtenden *Wahrheitswillens* ableitet, verfährt er noch konsequent. Sobald er jedoch selber dogmatisch den alten, unglaubwürdig und selbstwidersprüchlich gewordenen *Wert* einfach durch einen neuen ersetzen will, wird sein Vorgehen selbst fragwürdig. Dieser bei Nietzsche häufig in mehr oder weniger expliziter Form aufscheinende *letzte* *Wert* läßt sich am ehesten mit dem Begriff ‘*Leben*’ umschreiben. Die *Moral* und das mit ihr zusammenhängende *Wahrheitsstreben* wird von ihm wiederholt als lebensfeindlich denunziert, der Begriff ‘*Wert*’ häufig einfach mit ‘*Lebensbedingung*’ gleichgesetzt. Dabei kommt die *Fraglichkeit* dieses Wertes nie in die Sicht.

⁴⁰⁸ KSA 5, 53; JGB 2, 34.

⁴⁰⁹ KSA 5, 16 f; JGB 1, 2.

⁴¹⁰ KSA 5, 399; GM 3, 24.

⁴¹¹ KSA 13, 522; NF Mai-Juni 1888.

⁴¹² KSA 11, 138; NF Frühjahr 1884.

Nietzsche müßte sich die Frage gefallen lassen, wie nach der Auflösung jeder Moral, jedes Glaubens an ein Absolutes ein allgemeiner und somit eigentlich nicht-perspektivischer Wert noch postuliert werden kann.

Einschränkend sei hier gesagt, daß Nietzsches emphatischer, eng mit der Deutung von Leben als Willen zur Macht verbundener Lebensbegriff nicht in allem mit dem umgangssprachlichen oder dem in wissenschaftlichen Sinne biologischen zusammenfällt. Hierbei stellt sich natürlich die Frage nach der Legitimität eines so modifizierten Lebensbegriffs, dem sehr weitgehende Annahmen über die Struktur der Wirklichkeit zugrunde liegen. Beispielsweise die Annahme, daß die Wirklichkeit im Kern durch das bestimmt sei, was Nietzsche 'Leben' nennt und daß diese 'Leben' im Kern wiederum Willen zur Macht sei. Doch woher stammt nun die 'Wahrheit' dieser Annahmen? Wenn Nietzsche hier nun das Leben, das wesentlich Willen zur Macht ist, gleichsam zur Grundstruktur der Realität macht und 'Wert' und 'Lebensbedingung' gleichsetzt, drängt sich der Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses auf. Dieser hätte ungefähr folgende Gestalt: Das Leben als Willen zur Macht ist der Kern zumindest der für uns relevanten Realität. Also *muß* (und dieses 'muß' ist durchaus normativ zu verstehen) auch die Erhaltung, Verwirklichung und Steigerung des so verstandenen Lebens für uns der höchste Wert sein, dem alles, auch Moral und Wahrheit, untergeordnet werden muß. Diese Affirmation der Realität - also des Lebens als agonalen Zusammenhang widerstreitender Machtquanten -, nur weil sie eben real ist, findet seine höchste Form im vom Nietzsche verwendeten Begriff des *amor fati*, seinen größten Prüfstein, in der in einem großen Ja zum Leben anzunehmenden Lehre von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. In letzterer drückt sich die stärkste denkbare Gestalt der Affirmation des Geschickes aus, das nicht nur als einmaliges Geschehen akzeptiert, sondern auch als ewige, genau identische Wiederholung gewollt werden *soll*(!).

Hier begibt sich Nietzsche in der Hinnahme bzw. gar in der Verherrlichung des Realen *als* Reales aber auch noch in einem gewissen Selbstwiderspruch. Denn Nietzsche hat sich in großen Teilen seines Werkes auf der Seite der selbst wertsetzenden und nicht nur Vorhandenes feststellenden Philosophen gesehen, also auf der Seite derer, die nicht einfach Realität hinnehmen, sondern setzend in absoluter Freiheit Neues *schaffen*:

„Nachdem ich lange genug mit dem Worte 'Philosoph' einen bestimmten Begriff zu verbinden suchte, fand ich endlich, daß es zwei Arten giebt 1) solche welche irgend einen großen Thatbestand festzustellen suchen 2) solche, welche Gesetzgeber der Werthschätzungen sind. Die Ersten suchen sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das Geschehen in Zeichen zusammenfassen: ihnen liegt daran, übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen - sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden. Die Zweiten aber befehlen und sagen: so soll es sein! sie bestimmen erst den Nutzen, was Nutzen des Menschen ist; sie verfügen über die Vorarbeit der wissenschaftlichen Menschen, aber das Wissen ist ihnen nur ein Mittel zum Schaffen.“⁴¹³

4.3. Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbst-widersprüchlichen Problematik

Wie im Vorhergehenden erläutert unterzieht Nietzsche die Idee der Wahrheit einer radikalen Kritik, die in der Selbstaufhebung dieser Idee gipfelt. Im unmittelbaren Anschluß an diese Gedanken werfen sich zwei miteinander verknüpfte Fragen auf. Die erste fragt nach, ob nicht diese Widerlegung von Wahrheit, da sie ja selbst Wahrheit für sich beanspruchen müsse, zu einem Selbstwiderspruch führe. Die zweite Frage wurzelt in der vieldeutigen Verwendung des Begriffs 'Wahrheit' bei Nietzsche sowie in den von Nietzsche - wie oben angedeutet - implizit erhobenen

⁴¹³ KSA 11, 258 f; NF Sommer-Herbst 26[407].

Wahrheitsansprüchen. Hier steht man nun vor mehreren Möglichkeiten: Stellt Nietzsche eine neue 'Wahrheit' gegen die alte? Ist diese neue bezüglich des traditionellen Adäquationskonzepts und des Objektivitätsanspruchs von dem bisher als Wahrheit gefaßten wesentlich verschieden? Oder gibt es für Nietzsche so etwas wie Wahrheit überhaupt nicht mehr? Ist dies in dem Sinne gemeint, daß objektives Sein notwendigerweise nie erkannt werden kann, oder daß es objektives Sein überhaupt nicht mehr gibt? Um der Beantwortung diese hier rhapsodisch aufgezählten Fragen näherzukommen, will ich systematisch folgendermaßen vorgehen. (4.3.1.) Erst soll die Frage nach dem möglichen Selbstwiderspruch in Nietzsches Wahrheitsdestruktion diskutiert werden und aus ihr die Frage nach einem möglichen vielfachen Wahrheitsbegriff bei Nietzsche abgeleitet werden. Davon ausgehend, daß Nietzsche durchgehend eine gewissen metaphysischen Begriff von Wahrheit angreift, sollen dann verschiedene bei Nietzsche aufscheinende Tendenzen der Entgegensetzung einer eigenen Position geprüft werden. (4.3.2.) Die erste Tendenz besteht darin, alles, was bisher für wahr im Sinne des metaphysischen Wahrheitsbegriffs gehalten wurde, für falsch zu erklären, dem aber selber Objektivität beanspruchende Aussagen über die 'wahre' Struktur der Welt entgegenzusetzen, somit Wahrheit als ontologische zu bewahren. (4.3.2.1.) Eine mögliche Konsequenz dieser Tendenz ist die völlige Aufgabe der Möglichkeit von Erkenntnis aufgrund des unüberbrückbaren Gegensatzes von Erkenntnis- und Weltstruktur. (4.3.2.2.) Als eine andere Konsequenz, die der ersteren entgegengesetzt ist, tritt die Forderung nach einer ganz anderen, neuen Art des 'Erkennens' auf, das als befehlendes, schaffendes, perspektivisches und letztlich im Dichten künstlerisches bestimmt werden kann. (4.3.3.) Die zweite Tendenz geht auf eine völlige Verabschiedung von Wahrheit. (4.3.3.1.) Entweder liegt dies darin, daß es Wahrheit als Übereinstimmung von Erkenntnis und Sache gar nicht gebe, da so etwas wie Sein, objektive Wirklichkeit und Ding an sich nicht existiere, so daß mit diesem auch keine Übereinstimmung erreicht werden könne. (4.3.3.2.) Oder diese Welt des Seins ist gleichgültig, Wahrheitswiderlegung ist nur sophistisches Mittel, dahinter steht der Wille, der in der Vergleichgültigung aller Objektivität, ob es dies nun gebe oder nicht, den großen Durchstoß zur absoluten Freiheit als Verwirklichung des nun grenzenlosen Willens schaffe.

4.3.1. Das Problem des Selbstwiderspruchs

Ein Nietzsche häufig gemachter Vorwurf ist der der Selbstwidersprüchlichkeit seiner Wahrheitskritik. Beansprucht der Satz 'Es gibt keine Wahrheit' selbst wieder Wahrheit und hebt sich so selbst auf? Stützen sich seine Widerlegungen der Wahrheit nicht selbst auf logische Gesetze und Annahmen über Wirklichkeit, die angesichts des radikalen Ergebnisses von Wahrheitskritik prinzipiell nicht gerechtfertigt sind? Dieser Einwand gegen Nietzsches Behandlung der Wahrheitsfrage findet sich immer wieder in der Sekundärliteratur. Reinhard Löw beispielsweise stellt die Frage, wie „das Abschaffen von Wahrheit wahr sein“ kann und antwortet selbst, daß „theoretisch [...] die Selbstwiderlegung oder Selbstaufhebung gar nicht gelingen“ könne⁴¹⁴.

Zur Auflösung dieses scheinbaren Selbstwiderspruchs bzw. zur Rettung seines wahrheitskritischen Ansatzes ergeben sich nun prinzipiell zwei Möglichkeiten.

Einerseits geht man davon aus, daß Nietzsche (mindestens) zwei Wahrheitsbegriffe ansetzt, so daß seine Widerlegung sich nur gegen den ersten - ich will ihn einmal den 'metaphysischen Wahrheitsbegriff' nennen - richtet und selber einen zweiten, noch näher zu bestimmenden neuen Wahrheitsbegriff in Anspruch nimmt, von ihm aus argumentiert. Wahrheit kann nun quasi-ontologisch bezüglich einer Wirklichkeit als wahrer Welt gemeint sein. Eine Behauptung, daß es eine solche Wahrheit gibt, schließt nicht notwendig die Annahme ein, daß diese Wahrheit auch von Menschen bzw. von Vernunft überhaupt erfaßt, also in der Wahrheit von Aussagen eingelöst werden kann.

⁴¹⁴ Löw (1984), S.122.

Dementsprechend kann eine solche Ansetzung einer anderen Wahrheit zwei Formen haben. Beide gehen bei Nietzsche konkret davon aus, daß die Wirklichkeit in Wesen Werden und Chaos ist, aber fälschlicherweise in der Tradition in ihrer angeblichen Wahrheit immer als Sein und Ordnung bestimmt wurde.

Entweder sagt man nun, daß es eine sozusagen objektive Wirklichkeit zwar gebe, sie aber aus prinzipiellen Gründen vom Menschen nicht oder nur in nicht wesentlicher Weise erfaßt werden kann. Im konkreten Fall ist dies die Aussage, daß der Mensch prinzipiell nur Sein und Ordnung erkennen kann, die Welt aber im Wesen Werden und Chaos sei, woraus folge, daß sie unerkennbar sei.

Oder man geht davon aus, daß diese Wirklichkeit erfaßt werden kann, jedoch auf eine wesentlich von der bisherigen Art des Erkennens unterschiedene Weise, da diese neue 'wahre Welt' sich auch wesentlich von der bisher in der dualistischen Metaphysik angenommenen noumenalen Sphäre unterscheidet.

Im letzteren Fall löst sich das Widerspruchsproblem mehr oder minder von selber auf. Es bleibt jedoch die Frage, wie diese neue Art der Wirklichkeitserkenntnis ausschauen soll und ob Nietzsche in all seinen Wahrheit beanspruchenden bzw. auf Wahrheit gerichteten Aussagen sich in diesem neuartigen Modus bewegt.

Im ersteren Fall ist die Lage schon problematischer. Denn wenn die Wahrheit der Wirklichkeit aus prinzipiellen Gründen nicht erfaßt werden kann, wie kann Nietzsche dann zur Widerlegung der bisher beanspruchten Möglichkeit von Aussagenwahrheit selbst wahre Aussagen über Wirklichkeit treffen? Dies wäre höchstens dann möglich, wenn man einschränkend sagen würde, man könne zwar die allgemeine Struktur von Wirklichkeit, aus der dann ihre Unerkennbarkeit im einzelnen folgt, erkennen, nicht jedoch weitere Aussagen über sie treffen. *In concreto* bedeutet dies zu sagen, daß man zwar erkennen könne, daß die Welt im Kern Werden und Chaos sei, nicht jedoch wie sie dies im einzelnen sei.

Die zweite Möglichkeit der Wahrheitskritik ist folgende. Man gibt Wahrheit selber sowohl bezüglich Aussagen als auch ontologisch als objektive Wirklichkeit auf. Dies kann entweder durch die Leugnung einer unabhängigen Wirklichkeit oder durch ihre Vergleichgültigung geschehen. In diesen Fällen, besonders im ersten, geht es also nicht darum, das alte Wahrheitskonzept zu destruieren, um Wahrheit wenigstens ontologisch in einem veränderten Modus zu restituieren, sondern um Verabschiedung von Wahrheit - nicht nur als Wahrheit von Aussagen, sondern auch als das Postulat einer objektiven, an sich seienden Wirklichkeit.

So gefaßt ist der Selbstaufhebungsprozeß von Wahrheit ein streng immanenter. Ihm wird weder von vornherein ein externer Maßstab einer 'anderen Wahrheit' angelegt, noch soll als Resultat ein Überschreiten des alten Wahrheitskonzepts in Richtung eines anderen, 'höheren' stehen. Vielmehr bringt sich Wahrheit mit den eigenen Mitteln herkömmlicher Rationalität zu einem Punkt, wo sie - bildlich gesprochen - an sich selbst verzweifelt. Das an das bisherige auf Wahrheit gerichtete, sich im Selbstverständnis latent immer schon in ihr bewegende Vernunftdenken wird nur an sich selber, an seiner eigenen Wahrheit gemessen. Wenn diese eigene Wahrheit selber am Ende zerschanden kommt, sind die zur Widerlegung dienenden 'wahren' Aussagen zwar selbst ihrer Wahrheit beraubt, doch nimmt daran die Kraft der Widerlegung keinen Schaden. Wenn die Vernunft mit vernünftigen Mitteln notwendig ihre schließliche Selbstwiderlegung betreibt, fällt diesem Prozeß die Vernunft und ihre vernünftigen Mittel, jedoch nicht die Widerlegung selber zu Opfer.

Dies wird klar aus der Prüfung der Gegenposition. Diese besagt, daß, wenn die Vernunft mit ihren eigenen Mitteln widerlegt werden soll, sich daraus der Selbstwiderspruch ergebe, daß als einzige Widerlegungsinstanz das ja gerade selbst Widerlegte fungierte, was - und das ist der prinzipielle Denkfehler - die gesamte Widerlegung unwirksam mache. Was ist aber die Konsequenz einer solchen Position? Man bestreitet gar nicht, daß die Vernunft und die Wahrheit sich selbst

widerlegen, folgert aber aus der Zirkularität dieses Unterfanges seine Unwirksamkeit und behauptet so gleichsam die weiter Gültigkeit des angeblich Widerlegten. Wie solle aber dies weiterhin gültig bleiben, wenn es doch seine Selbstwiderlegung konsequent in sich habe? In der bodenlosen Zirkularität verschwindet aber 'in Wahrheit' zwar das Recht des Widerlegungsvorgangs, aber viel mehr und primär Vernunft und Wahrheit selber. Wie im Wittgensteinschen Bild der Leiter, die oben angelangt weggeworfen wird⁴¹⁵, so wird auch die Leiter von Vernunft und Wahrheit nach vollendeter Aufhebung weggeworfen. Doch befindet man sich nicht an einem höheren, sicheren Ort, an dem man die Welt nunmehr richtig sieht, sondern fällt in die Bodenlosigkeit des Nichts, in das die Leiter herunterragt. Zur Erläuterung dieser Zurückweisungen der üblichen Angriffe gegen Nietzsche aus der Behauptung der Selbstwidersprüchlichkeit heraus, sei zum Schluß noch ein meines Erachtens treffendes Zitat Heideggers angeführt:

„Die Wahrheit sei eine Illusion, sagt Herr Nietzsche. Dann ist doch, wenn Nietzsche 'konsequent' sein will - und es geht nichts über 'Konsequenz' -, dann ist doch auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion, und dann brauchen wir uns nicht länger mit ihm abzugeben. Der leere Scharfsinn, der sich mit dieser Art von Widerlegung aufspielt, erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergißt allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern daß dann ebenso notwendig auch der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte wahre Folgesatz ein 'Illusion' sein muß. Der Verfechter des Scharfsinns wird nun aber, inzwischen *noch* klüger geworden, entgegen, daß dann auch unsere Kennzeichnung seiner Widerlegung als einer Illusion ihrerseits Illusion bleibe. Allerdings - und diese wechselweise Widerlegung könnte ins Endlose fortgesetzt werden, um stets nur das zu bestätigen, wovon es nämlich beim ersten Schritt schon Gebrauch macht: daß die Wahrheit eine Illusion sei. Dieser Satz wird durch die Widerlegungskunststücke des bloßen Scharfsinns nicht nur nicht erschüttert, er wird dadurch nicht einmal berührt.“⁴¹⁶

Bevor wir fragen, ob es für Nietzsche noch so etwas wie Wahrheit gibt und wie diese dann beschaffen sein müsse, ist klarzustellen, was Wahrheit für Nietzsche ganz bestimmt nicht mehr sein kann. Seine gesamte Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage ist ein einziges Ankämpfen gegen den traditionellen Wahrheitsbegriff der Metaphysik. Dieser geht von einem Dualismus der als scheinbarer denunzierten sinnlichen Welt des Diesseits, die von Wechsel und Täuschung gekennzeichnet ist, und der einzig unserem Verstand adäquaten wahren Welt einer auch wertmäßig höherer Sphäre aus. In der durch metaphysische Prämissen, der Annahmen eines Absoluten, gesicherten Relation von Verstand und wahrer Welt wird hierbei die Möglichkeit einer einzigen mehr oder weniger perfekten Perspektive, die in einem fiktiven Raum frei von Endlichkeit, Interesse und Kontextualität konstituiert wird, postuliert. Nietzsche hat diesen Wahrheitsbegriff sowohl mit seinem pragmatistischen Verdacht, daß diese angeblich objektive Perspektive ganz in Nützlichkeitsbedingungen der Lebenserhaltung und -steigerung gründet, als auch mit dem Feststellung des Unglaubwürdigwerden jeglichen Absoluten - sei es als höhere Sphäre und intelligible Welt, sei es als die Kluft von Subjekt und Objekt vermittelnde Instanz - zur Auflösung getrieben.

4.3.2. Die Bewahrung der Wahrheit als ontologische

Die erste Variante eines Konzepts von Wahrheit geht davon aus, daß es zwar eine objektive Wirklichkeit gebe, diese aber durch die bisherige metaphysische Vernunft nicht erreicht wurde

⁴¹⁵ "6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.", Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1984, S.85.

⁴¹⁶ Heidegger (1961) I, S.501 f.

und auch nicht erreicht werden konnte. Denn diese Art der Erkenntnis gehe immer auf eine Welt des Seins und der Ordnung, geht davon aus, daß die aus Gründen der Nützlichkeit entstandenen Formen der Vernunft immer schon *a priori* der objektiven Welt angemessen sei. In Wahrheit sei aber die Welt von anderer Art, durch diese Erkenntnismittel nie in ihrem Wesen abbildbar. In ihrem Wesen sei die Welt nämlich Werden und Chaos, Willen zur Macht. Äußerungen Nietzsches, die zu besagen scheinen, daß dies die objektiven Strukturelemente der Wirklichkeit seien, sind häufig zu finden.⁴¹⁷ Als Eigenschaften der Welt, „die ihre Realität ausmachen“ nennt Nietzsche einmal „Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“⁴¹⁸. Die Welt sei wesentlich Chaos:

„Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit“⁴¹⁹
Im Wesen sei die gesamte Wirklichkeit ausschließlich Wille zur Macht:

„Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts außerdem!“⁴²⁰

Aus diesen Annahmen über Wirklichkeit und die Struktur der bisherigen Erkenntnis im Gefolge des metaphysischen Denkens lassen sich zwei alternative Konsequenzen ziehen. Entweder ist jegliche Art der Wirklichkeitserkenntnis der Welt notwendig unangemessen, Wahrheit als Adäquation von Erkenntnis und Sache so prinzipiell unmöglich, oder es ist eine neue Art der Annäherung an Wirklichkeit nötig und möglich, die zwar nicht eine eindeutige Repräsentation von Realität geben kann, vielleicht aber in Abstufungen sich dieser Wirklichkeit annähern könnte. Den Anzeichen für beide Lösungsmöglichkeiten im Werk Nietzsches soll nun nachgegangen werden.

4.3.2.1. Ontologische Wahrheit als unerreichbar

Nietzsche behauptet an mehreren Stellen, daß Wahrheit als Adäquationsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt unmöglich sei. Einmal wird dies mit der prinzipiellen Verschiedenheit der beiden Bereiche begründet, die eine solche Entsprechung oder Repräsentation nicht erlauben:

„denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt, giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck“⁴²¹

Nach einem anderen Argument könne der ja immer sprachliche Ausdruck von Realität nie diese Realität angemessen abbilden, sondern vielmehr nur eine Relation, die von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, fassen:

„Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken ... Der Begriff ‘Wahrheit’ ist widersinnig ... das ganze Reich von ‘wahr’ und ‘falsch’ bezieht sich nur auf Relationen, nicht auf das ‘An-sich’“⁴²²

Das bedeutet, daß in dem sprachlichen Ausdruck nie die Sache selbst aufscheint, sondern nur die Beziehung des Erkenntnissubjekts, also des Menschen in seiner situativen Partikularität und der speziellen Strukturiertheit seines Erkenntnisapparats, zu einem selbst nie zugänglichen An-sich.

Beide Argumente können jedoch für sich die Unmöglichkeit von Wahrheit nicht belegen. Das letztere zeigt nur, daß jede Aussage nicht die Wirklichkeit selber in ihrer ganzen Wahrheit sich zum Ausdruck bringen läßt, sondern in ihr immer auch die Formen und Bedingtheiten der Erkenntnisinstanz einfließen. Dies besagt jedoch nur, daß jede Erkenntnis perspektivisch präformiert ist, jedoch nicht, daß sie auch in Annäherung nie so etwas wie Adäquation erreichen kann. Die

⁴¹⁷ Die folgenden Ausführungen wiederholen z.T. schon im Kapitel 4.2.1. ausgeführtes in resümierender, auf die hier behandelte Fragestellung gerichteter Perspektive.

⁴¹⁸ KSA 13, 337; NF Frühjahr 1888 14[153].

⁴¹⁹ KSA 3, 468; FW 3, 109.

⁴²⁰ KSA 11, 611; NF Juni-Juli 1885 38[12].

⁴²¹ KSA 1, 884; WL 1.

⁴²² KSA 13, 303; NF Frühjahr 1888 14[122].

erstere Denkfigur hätte als Konsequenz zwar sehr wohl die völlige Unmöglichkeit von Wahrheit als Adäquation, bedarf jedoch der inhaltlichen Ausführung. Es muß dargelegt werden, wie diese beiden sich angeblich ausschließenden Sphären strukturiert sind und inwiefern aus dieser unterschiedlichen Strukturiertheit die prinzipielle Unmöglichkeit von Adäquatheit folgt.

Die Struktur des entscheidenden Arguments in seiner inhaltlichen Ausführung ist nun aber folgendermaßen zu beschreiben:

1.Prämisse: Erkenntnis gibt es nur von Sein und Ordnung.

2.Prämisse: Die Welt ist grundsätzlich Werden und Chaos, also das Gegenteil von Sein und Ordnung.

Conclusio: Es gibt keine Erkenntnis der Welt, also keine Wahrheit als *adäquatio rei et intellectus*.

Die zweite Prämisse wurde schon genauer ausgeführt und mit Zitaten belegt. Die Annahme, daß die bisherige Erkenntnis zumindest in der platonisch-christlichen Tradition aus Nützlichkeitszwecken der Erhaltung und Steigerung von Leben Realität immer in die vereinfachenden, berechenbar und somit beherrschbar machenden anthropozentrischen bzw. logozentrischen Kategorien von Sein und Ordnung preßte, wurde auch schon ausgeführt. Diese erste Prämisse und nach impliziter Annahme der zweiten Prämisse auch die angeführte Konklusion drücken sich beispielsweise in den beiden folgenden Zitaten aus:

„Erkenntniß an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß? Als Irrthum über sich selbst“⁴²³.

„- die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserem unablöslichen Bedürfniß der Erhaltung, beständig die eine größere Welt des Bleibend, von ‘Dingen’ usw. zu setzen.“⁴²⁴

Anders gesagt wird hier die Möglichkeit angezweifelt angesichts des notwendig Komplexen auf Einfaches, Fremdes auf Vertrautes zurückführenden Charakters von Erkenntnis mit Fremdheit und Überkomplexitäten, die aber die Welt wesentlich ausmachten, fertig zu werden.

Hier stellt sich nun wiederum das Selbstwiderspruchsproblem in aller Schärfe. Wenn adäquate Erkenntnis und somit (Aussagen-)Wahrheit prinzipiell unmöglich sei, wenn das Subjekt so grundverschieden vom Objekt sei, daß es dies nie erreichen könne, wie kann Nietzsche dann diese starken Aussagen über die Wirklichkeit machen, die *im Wesen* und *in Wahrheit* Chaos, Werden, Willen zur Macht sei. Dies ist nur dann möglich, wenn man die starke These über die völlige Unmöglichkeit von Wahrheit einschränkt. Man muß dann sagen, daß man erkennen könne, daß die Welt im Kern eben durch die oben genannten Eigenschaften und Strukturmomente gekennzeichnet sei, jede darüber hinaus gehende, die Wirklichkeit im einzelnen adäquat beschreibende Aussage nicht möglich sei. Oder, und das ist die andere Möglichkeit, man geht davon aus, daß es eine andere, von der metaphysischen das Werden feststellenden, in Schemata menschlicher Kategorien (die letztlich in Nützlichkeit wurzeln) pressenden Weise der Erkenntnis gebe. Daß Nietzsche dieser Möglichkeit letztlich den Vorzug gibt, läßt sich daraus ableiten, daß eine radikal skeptische und so ‘asketische’ Philosophie (wie sie auch noch bei Kant aufscheint), die sagt: „es gibt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen!“⁴²⁵ nach Nietzsche ja noch immer an den absoluten Wert der Wahrheit glaubt und mit ihrem ‘asketischem Ideal’ die Moral noch nicht überwunden hat.

⁴²³ KSA 12, 313; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[54].

⁴²⁴ KSA 13, 36; NF November 1887-März 1888 11[73]. Die Konklusion drückt sich hierbei dadurch aus, daß die Welt des Bleibenden, auf die der sprachliche Ausdruck, also jeder im Anspruch wahre Satz, gerichtet sei, nicht etwa als in Wahrheit vorhandene, sondern als bloß ‘gesetzte’ erscheint.

⁴²⁵ KSA 5, 364; GM 3, 12.

4.3.2.2. Ontologische Wahrheit als auf eine neue Weise erreichbar

Die neue Art sich der Wirklichkeit anzunähern ist meines Erachtens durch drei Begriffe gekennzeichnet. Es sind dies: Kunst, Perspektive und Willen zur Macht. Daß zwischen der Sphäre von Subjekt und Objekt eine andere, nicht theoretische, aber nichtsdestoweniger so etwas wie angemessene Entsprechung bildende Beziehung herzustellen ist, wird schon an der Fortsetzung eines weiter oben aufgeführten Zitats deutlich:

„denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt, giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache“.⁴²⁶

Dieser neue Wahrheitsbegriff muß die in den drei Schritten von Wahrheitskritik entwickelten Kritikpunkte als Korrektiv in sich aufnehmen, ihnen Rechnung tragen. Er muß also Abstand nehmen von dem Anspruch exakter, rein rezeptiver, nicht Eigenes hinzutrunder Wirklichkeitsrepräsentation. Also muß er die Elemente des Formen, Gestaltens oder gar des Fälschens als für sich konstitutive annehmen und so ein der Kunst analoges ästhetisches Verhalten in der Annäherung an die Realität entwickeln. Zweitens ist Abstand zu nehmen von der Illusion eines reinen, standort- und interesselosen Erkenntnissubjekts. Der Wille zur Macht, der Erkenntnis grundlegend strukturiert, und die Perspektivität jeder 'Wahrheit' muß in den neuen Wahrheitsbegriff einfließen. Schließlich ist der Relativierung von Wahrheit als oberster Wert Rechnung zu tragen. Wahrheit ist nur mehr *ein* Wert neben vielen und dazu ein im Wesen derivativer bezüglich Interesse, Leben und Macht. Diese drei selbstkritischen Korrekturen des Wahrheitsbildes mit den Momenten des ästhetisch *Formenden*, des machtstrategisch *Perspektivischen* und des werthaft *Relativen* Rechnung getragen werden.

Ein Leitbegriff ist dabei der der Gerechtigkeit⁴²⁷. Es geht nicht mehr darum, die Dinge durch abbildhafte Aneignung bloß beherrschbar zu machen, sondern darum, der Welt in ihrer chaotischen Komplexität, ihrer perspektivischen Vieldeutigkeit, ihrem willenshaften Charakter gerecht zu werden. Deshalb muß Wahrheit durch eben diese Eigenschaften der Welt gekennzeichnet sein, also selbst perspektivisch, werdend, macht- und willensabhängig und gestaltend sein. In diesem Sinn erfährt die Wahrheit als Gerechtigkeit auch eine neue werthafte Besetzung, denn für Nietzsche liegt in „strenger und grosser Gerechtigkeit“ der „edelste(n) Kern des sogenannten Wahrheitstriebs“⁴²⁸. An anderer Stelle heißt es:

„Aber wir, die wir gemischten Wesens sind und bald vom Feuer durchglüht, bald vom Geiste durchkältet sind, wollen vor der Gerechtigkeit knien, als der einzigen Göttin, die welche wir über uns anerkennen.“⁴²⁹

Zentral ist für Nietzsches Wahrheitsbegriff die Kunstanalogie. Wie das letzte angeführte Zitat zeigt, ist 'Wahrheit', wenn eine abbildhafte Entsprechung prinzipiell nicht mehr zu erreichen ist, nur noch als ein 'ästhetisches Verhalten' möglich. Das nur in Annäherung Entsprechende, die kreativen Momente der Formung und Gestaltung - beispielsweise im „Ausdichten zum Ähnlichen“⁴³⁰ -, das Fiktionale in der „Fiktion einer Welt, welche unseren Wünschen entspricht“⁴³¹, sowie das in

⁴²⁶ KSA 1, 884; WL 1.

⁴²⁷ Zu der Beziehung von Wahrheit und Gerechtigkeit bei Nietzsche siehe auch Jaspers (1936), S.178-184, sowie Stegmaier (1985), S.90. Bei Heidegger wird 'Gerechtigkeit' zu einem Schlüsselbegriff bei der Analyse von Nietzsches Wahrheitsbegriff, doch ist Heideggers Interpretation wohl eine zu gewagte und sich vom Text Nietzsches entfernende (siehe dazu: Heidegger (1961), S.636-656).

⁴²⁸ KSA 1, 288; Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 6.

⁴²⁹ KSA 2, 362. MA I, 9, 637.

⁴³⁰ KSA 13, 334; NF Frühjahr 1888 14[152].

⁴³¹ KSA 12, 366; NF Herbst 1887 9[60].

dieser kreativen Verarbeitung an die Formen des Eigenen Angleichende und so Einverleibende sind die zentralen Merkmale der neuen Wahrheit. Wenn das, was bisher Wahrheit hieß, Täuschung und Fälschung war, ohne dies jedoch selbst zu wissen und zuzugestehen, also unbewußt, ist die Kunst als Schein und Täuschung, dies jedoch bewußt, ihr überlegen. Sie gibt wenigstens zu, daß sie die Wirklichkeit nicht abbildet, sondern in der Formierung aneignet, und ist so auch wahrhaftiger - „sie ist allein jetzt ehrlich“⁴³². Was in Zukunft Wahrheit sein kann, muß diesen Strukturmerkmalen von Kunst entsprechen. Es muß sich des eigenen gestaltenden und aneignenden Charakters, seines bloßen Herantastens an Wirklichkeit, seiner ‘Metaphorizität’ bewußt sein. Fraglich bleibt, ob mit diesen Einschränkungen noch Entsprechung von Wirklichkeit oder vielmehr das im weitesten Sinn Ästhetische nun Kriterium ist. Wenn ‘Wahrheit’ bei Nietzsche noch den Charakter von Wirklichkeitsentsprechung haben soll, müssen diese beiden Kriterien auf irgendeine Weise zusammenfallen.

Die kreativen und formenden Charakterzüge von ‘kunstförmiger Erkenntnis’ schlagen so die Brücke zur Erkenntnis als Willen zur Macht. Kunst ist nämlich auch immer ein freies Setzen, „schöpferische[s] Setzen [...] Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen“⁴³³, hat nicht nur rein mimetischen, sondern auch imperativen Charakter⁴³⁴. Sie ist als formende Aneignung, schaffende Beherrschung des Stoffs auch immer Überwältigung von und Herr-Werden über Wirklichkeit. „Denken ist ein fälschendes Umgestalten“, in dem die „Kraft der Assimilation“ liegt, „welche voraussetzt einen Willen. etwas uns gleich zu machen“⁴³⁵:

„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 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’“⁴³⁶

Auch in diesem Punkt muß Wahrheit ‘ehrlich’ werden. Sie muß ihren Ursprung aus dem Willen zur Macht sich eingestehen, ihn gar zum Vorteil wenden. Denn wenn alles eigentlich Wille zur Macht ist, kann Erkenntnis dann dieser Realität entsprechen, ihr *gerecht* werden, wenn sie selbst Wille zur Macht ist. Nach dem antiken Grundsatz, daß nur Gleiches Gleiches erkennen könne, wird die Erkenntnis der Welt, die im Wesen Willen zur Macht ist, selbst Willen zur Macht. Auch dürfe Erkenntnis nicht versuchen, die Grenzen des jeweiligen Willens zur Macht zu überschreiten. So fordert Zarathustra:

„aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille.“⁴³⁷

Da es aber nicht *den* Willen zur Macht gibt, sondern nur die grenzenlose Partikularität der Machtquanten, da das kreative Aneignen von Wirklichkeit immer vom Standpunkt und der Relationalität dieses Partikularen erfolgt, ist Wahrheit immer perspektivisch. Als Perspektive und wesentlich Eigenes einbringende Annäherung an Realität ist sie Interpretation, „da alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“⁴³⁸ bzw. sein könnte. „Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen“⁴³⁹

Für Nietzsche gibt es nun ein „neues ‘Unendliches’“:

⁴³² KSA 7, 454; NF Sommer 1872-Anfang 1873; 19[105].

⁴³³ KSA 12, 359; NF Herbst 1887 9[48].

⁴³⁴ Bezüglich des imperativen Charakters von Wahrheit sei darauf verwiesen, daß Nietzsche den Satz vom Widerspruch als Grund-Satz jeder Erkenntnis und mit ihm die Logik als Imperativ faßt. Vgl. KSA 12, 389-91; NF Herbst 1887 9[97].

⁴³⁵ KSA 11, 506; NF April-Juni 1885 34[252].

⁴³⁶ KSA 12, 385; NF Herbst 1887 9[91].

⁴³⁷ KSA 4, 109; Za II, Auf den glückseligen Inseln.

⁴³⁸ KSA 3, 626; FW 5, 374.

⁴³⁹ KSA 12, 315; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[60].

„Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‘unendlich’ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.“⁴⁴⁰

Hier wird von Nietzsche ansatzweise gedacht, wie es angesichts der Unendlichkeit der selbst endlichen und beschränkten Perspektiven und Interpretationen, in dem Wissen, daß es hierbei nie die *eine und wahre* Perspektive geben kann, doch so etwas wie Wahrheit geben kann. Das „Perspektivische“ kann nie überschritten werden, da es „die Grundbedingung alles Lebens“⁴⁴¹ ist. Eine Annäherung an Wirklichkeit kann nur durch das Ausschöpfen einer möglichst großen Anzahl von Perspektiven, denen eine umso größere Anzahl von entdeckten Aspekten der Wirklichkeit entspricht, erreicht werden. So etwas wie Objektivität könne es nur geben „als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss.“⁴⁴²

„Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‘Erkennen’; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‘Begriff’ dieser Sache, unsre ‘Objektivität’ sein.“⁴⁴³

Zusammengefaßt könnte man diese ‘neue Wahrheit’ mit Heidegger als „befehlen-dichtendes, perspektivisch-horizonthaftes, festmachendes Verklären“⁴⁴⁴ bezeichnen, deren Ursprung „die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft“⁴⁴⁵ ist.

Wahrheit muß es aber auch in dieser erkannten Abhängigkeit vom Willen zur Macht vermeiden, sich als Wert absolut zu setzen. Dies hat nämlich, wie Nietzsche zeigte, zu einer grenzenlos abgründigen und nihilistischen Selbstdestruktion wie auch potentiell zu der Destruktion von Leben als Fundament von Wahrheit geführt. Wahrheit als Wert muß seiner derivativen Stellung Rechnung tragen. Diese Wahrheit ist zwar ein Wert, aber nicht *der* Wert, nicht absoluter Wert. Sie muß sich ihrer instrumentellen Rolle bewußt werden, um nicht in Selbstüberhebung destruktiv und selbstmörderisch zu werden:

„Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur ‘Wahrheit um jeden Preis’, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit - ist uns verleidet.“⁴⁴⁶

Sie muß sich nach der Destruktion der Moral vor einer anderen Instanz als Wert rechtfertigen:

„’Der Sinn für Wahrheit’ muß, wenn die Moralität des ‘Du sollst nicht lügen’ abgewiesen ist, sich vor einem anderen Forum legitimieren. Als Mittel der Erhaltung von Mensch, als Macht-Wille.“⁴⁴⁷

Reine Wahrheitssuche als höchstes und einziges Ziel führt notwendig zur Vernichtung des Lebens, ist in dieser Verselbständigung destruktiv. Auch deshalb muß die im Wesen das Leben affirmierende Kunst als Vorbild dienen:

„Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntnis, denn sie will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel nur - die Vernichtung.-“⁴⁴⁸

Die so verstandene, durch diese Strukturmomente gekennzeichnete Wahrheit ist aber in Gefahr, sich von der ursprünglichen Idee von Wahrheit, der immer eine an sich seiende Realität vorausliegt, zu der sich das Erkenntnissubjekt in der einen oder anderen Weise in Beziehung setzt, zu entfernen. Wenn das formende und gestaltende Moment jeder Erkenntnis so überbetont wird wie bei Nietzsche, ist der Schritt nicht weit zu einer Sicht, die nicht von der aneignenden Formung

⁴⁴⁰ KSA 3, 627; FW 5, 374.

⁴⁴¹ KSA 5, 12; JGB Vorrede.

⁴⁴² KSA 5, 364 f; GM 3, 12.

⁴⁴³ KSA 5, 365; GM 3, 12.

⁴⁴⁴ Heidegger (1961), S.636.

⁴⁴⁵ KSA 11, 146; NF Frühjahr 1884 25[505].

⁴⁴⁶ KSA 3, 352; FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 4.

⁴⁴⁷ KSA 11, 138; NF Herbst 1884 25[470].

⁴⁴⁸ KSA 1, 760; Fünf Vorreden. 1.Über das Pathos der Wahrheit.

vorhandener Realität ausgeht, sondern von einer Spontaneität selbstschaffender *creatio ex nihilo*. Gleichsam denaturiert - um in der Kunstanalogie zu bleiben - der ursprüngliche mimetische Charakter von Kunst als einer im weitesten Sinn realistischen, zu einer radikal selbstgenügsamen und selbstreflexiven, gar keine Wirklichkeit als Grundlage und Stoff mehr bedürftigen Kunst als *l'art pour l'art*, Kunst für und aus der Kunst, in der die eigene Form zum Inhalt wird. Außerdem ist ja das genuine Kriterium des Gelingens von Kunst höchstens in sehr abgeleiteter Form Abbildung von Wirklichkeit, im Kern jedoch ein autonom Ästhetisches. Wenn Erkenntnis nach Analogie der Kunst verstanden wird, ist ihr Maßstab nicht mehr Wahrheit, somit ist sie gar keine Erkenntnis mehr.

Wenn nun auch radikal das Perspektivische betont wird - in Absage von der Möglichkeit der einen und wahren Perspektive -, stellt sich die Frage, ob hinter der Pluralität von Perspektiven die *eine* Realität noch übrig bleibt: „Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnete!“⁴⁴⁹. Wenn jedoch die Perspektiven nicht Perspektiven von *etwas*, gedacht als von ihnen unabhängig bestehend, sind, sondern die Perspektiven erst die Welt konstituieren, sind dies gar keine ‘Perspektiven’ mehr. Denn eine Perspektive ist ein bestimmter Blickwinkel auf etwas hin, das auch als nicht erblicktes *ist*. Fällt dieses *etwas* aber aus, bleibt kein Sehen als zumindest auch rezeptives, sondern nur ein Schaffen im ‘Blick’. Auch hier ist Wahrheit als im weitesten Sinn Entsprechung, was ja *zwei* getrennte Sphären voraussetzte, nicht mehr möglich. Schließlich ist es auch fraglich, ob Wahrheit möglich ist, wenn nicht wenigstens methodisch diese als oberster Wert, höchstes Ziel in der Erkenntnis hypothetisch gesetzt wird.

4.3.3. Die ‘Verabschiedung von Wahrheit’

Es gibt nun auch Hinweise darauf, daß Wahrheit nach der Analogie von Kunst, verstanden als die produktive Formung von Vorhandenem, nicht Nietzsches Ziel sein kann. Er unterscheidet nämlich zwei Arten von Philosophen, einerseits die Passiven, „welche nur fest-stellen wollen, was ist“⁴⁵⁰, andererseits die Aktiven, die Neues setzen, die „festsetzen können, wie es sein soll“⁴⁵¹, wobei er sich als zu den letzteren gehörig verstehen will. Dabei nimmt nun der sowohl mimetische als auch produktiv gestaltende Künstler eine Mittelstellung ein, ist also noch nicht die reine Verwirklichung der angestrebten neuen Art des Denkens:

„Die Künstler eine Zwischenart: sie setzen wenigstens ein Gleichniß von dem fest, was sein soll - sie sind produktiv, insofern sie wirklich verändern und umformen“⁴⁵²

An anderer Stelle stellt Nietzsche die für ihn fundamentale Unterscheidung zwischen feststellenden und befehlenden Denkern folgendermaßen dar:

„Nachdem ich lange mit dem Worte ‘Philosoph’ einen bestimmten Begriff zu verbinden suchte, fand ich endlich, daß es zwei Arten giebt 1) solche, welche irgend einen großen Thatbestand fest-zustellen suchen 2) solche, welche Gesetzgeber der Werthschätzungen sind. Die Ersten suchen sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das Geschehen in Zeichen zusammenfassen: ihnen liegt daran, übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen - sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden. Die Zweiten aber befehlen und sagen: so soll es sein! sie bestimmen erst den Nutzen, was Nutzen des Menschen ist“⁴⁵³

Das Feststellen von Vorhandenem, was ja das Wesen von auf Wahrheit gerichteter Erkenntnis ausmacht, ist für Nietzsche nur ein Zeichen der Schwäche derjenigen, die nicht zum produktiven

⁴⁴⁹ KSA 13, 371; NF Frühjahr 1888 14[184].

⁴⁵⁰ KSA 12, 366 f; NF Herbst 1887 9[60].

⁴⁵¹ KSA 12, 367; NF Herbst 1887 9[60].

⁴⁵² KSA 12, 367; NF Herbst 1887 9[60].

⁴⁵³ KSA 11, 258 f; NF Sommer-Herbst 1884 26[407].

Schaffen, zum Setzen von Werten, zum Befehlen fähig sind. Das Gebundensein an eine an sich feststehende Wirklichkeit, die im Prinzip rezeptiv, wenn auch mit Anteilen eigener Gestaltung und Formgebung, aufzufassen ist, ist eigentlich Ausweis eines Mangels an *Freiheit*. Freiheit wird hier in aller Radikalität nicht als 'Einsicht in die Notwendigkeit', nicht einmal als *Selbst-Bestimmung* verstanden, da jegliche *Bestimmung*, auch die selbst konstituierte eine Einschränkung der grenzenlosen Ungebundenheit wäre. Ein Diktum Nietzsches illustriert deutlich was für ein 'Freiheit' hier gemeint ist:

„Das sind noch lange keine freien Geisters: denn sie glauben noch an die Wahrheit ... Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stiessen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren Secretum, vorbehalten war: 'Nichts ist wahr. Alles ist erlaubt' ... Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt“.⁴⁵⁴

Es geht hier um eine *Verabschiedung* von Wahrheit als objektiver Wirklichkeit. Das Wort 'Verabschiedung' ist bewußt in all seiner Doppeldeutigkeit gemeint. Von einer Idee Abschied nehmen kann heißen, sie als falsch, widerlegt erkannt zu haben, kann jedoch auch heißen, sich rein willentlich von ihr zu entfernen, da sie ihre praktische Bedeutsamkeit verloren hat. In einem Fall gibt es keine Wahrheit, im anderen wird sie gleichgültig, es soll sie aus praktischen Zwecken heraus nicht mehr geben.

4.3.3.1. Leugnung einer objektiven Wirklichkeit

Nietzsche sagt mehrmals, „daß es gar keine Wahrheit giebt“⁴⁵⁵. „Der Begriff 'Wahrheit' ist widersinnig“⁴⁵⁶. „Es gibt weder 'Geist', noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind.“⁴⁵⁷

Dies kann einmal in einer schwächeren Interpretation (im Sinne von 4.3.2.1.) heißen, daß es keine 'Erkenntnis' gibt, die mit der Objektivität übereinstimmt. Es kann aber auch bedeuten, daß es gar keine objektive Wirklichkeit, also Wahrheit im ontologischen Sinne gibt. Dies legen viele Stellen nahe, an denen Nietzsche bestreitet, daß es so etwas wie von Perspektive und Interpretation unabhängige, also objektive Wirklichkeit gibt. Einige der Zitate, in denen Nietzsche sagt, daß objektive Wirklichkeit bzw. Dinge an sich als unabhängig von dem subjektiven Seite des Blickwinkels auf sie, von der deutenden Perspektive nicht sei, sollen hier aufgeführt werden:

„: die Welt, abgesehen von unseren Bedingungen, in ihr zu leben [...] existirt nicht als Welt 'an sich'“⁴⁵⁸

„das 'An sich' ist sogar eine widersinige Conception“⁴⁵⁹.

„daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein 'Ding an sich' giebt“⁴⁶⁰.

„es giebt kein 'Wesen an sich'“⁴⁶¹

„weil es eine **wahre Welt** gar nicht giebt.“⁴⁶²

„Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt 'es giebt nur Thatsachen', würde ich sagen: nein gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.“⁴⁶³

⁴⁵⁴ KSA 5, 399; GM 3, 24.

⁴⁵⁵ KSA 13, 491; NF Frühjahr-Sommer 1888 16[30]. Vgl. auch: "Daß es keine Wahrheit giebt [...]"; KSA 12, 351; NF Herbst 1887 9[35].

⁴⁵⁶ KSA 13, 303; NF Frühjahr 1888 14[122].

⁴⁵⁷ KSA 13, 301 f; NF Frühjahr 1888 14[122].

⁴⁵⁸

KSA 13, 271; NF Frühjahr 1888 14[93].

⁴⁵⁹ KSA 13, 280; NF Frühjahr 1888 14[103].

⁴⁶⁰ KSA 12, 351; NF Herbst 1887 9[35].

⁴⁶¹ KSA 12, 303; NF Frühjahr 1888 14[122].

⁴⁶² KSA 12, 354; NF Herbst 1887 9[41].

⁴⁶³ KSA 12, 315; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[60].

Wahrheit wird nämlich hier dadurch unmöglich, daß in dem Relationspaar von Subjekt und Objekt, Erkenntnis und Wirklichkeit (deren Übereinstimmung ja Wahrheit erst konstituiert), das letztere Glied ausfällt. Da es keine an sich seiende Wirklichkeit gibt, kann Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dieser oder auch nur näherungsweise Angleichung an diese Wirklichkeit nicht sein.

Die Konsequenzen eines solchen Konzepts wäre eine Welt des absolut freien Setzens durch einen undeterminierten Willen, der durch kein Objekt außerhalb seiner selbst bestimmt ist, reiner Wille zu sich selbst, zur Selbststeigerung und so zur reinen Macht ist. Keine objektive Begrenzung einer Wirklichkeit, an der sich der Wille abarbeiten müsse, sondern nur noch eine 'Wirklichkeit' als Funktion des Willens, als von ihm gesetzte, 'fingierte' und so konstituierte bliebe. Dieser Formwille wäre nicht nur ein praktisch, sondern auch - und dies ist für Nietzsche fast wichtiger - moralisch durch nichts begrenzter: „Nichts ist wahr. Alles ist erlaubt“⁴⁶⁴(Und dies ist für Nietzsche ein logischer Schluß!).

Die oben zitierte Aussage, nach der es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gebe, könnte man nun aber so deuten, daß nur das, was bisher als Tatsache galt, nur Interpretation war bzw. alles, was die Menschen je für Tatsachen halten, bloße subjektive Deutungen, jedoch nicht so etwas wie einen objektiven Status einnehmende 'Tatsachen' seien, hiermit aber nicht gesagt sei, daß es unabhängig von unserer Erkenntnis keine objektiven Tatsachen gebe. In diesem Sinne würden dann auch das Leugnen von 'An sich' und Objektivität nur bedeuten, daß alle unsere Aussagen und Gedanken, die ja bisher als wenigstens z.T. die objektive Wirklichkeit und das an sich seiende der Wirklichkeit widerspiegelnd, sie in ihrem Inhalt darstellend galten, bloße perspektivische Interpretationen waren.

Dagegen spricht jedoch einiges. Erstens wendet sich Nietzsche ja ausdrücklich gegen den Kantischen Begriff des Dings an sich, der ja gerade die Unerkennbarkeit durch menschliche Erkenntnis impliziert. Zweitens bestreitet Nietzsche ausdrücklich, daß es außer den Perspektiven noch eine Welt gibt, wenn er sagt: „Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet!“⁴⁶⁵ Außerdem deutet Nietzsche ja gerade die Welt als im Wesen Interpretationsgeschehen, relationale Wechselwirkung von im Interpretieren überwältigenden Quanten des Willens zur Macht. Dies würde aber implizieren, daß der Interpretationscharakter nicht auf die menschliche Erkenntnis beschränkt gedacht werden kann, sondern als ein wesentliches Strukturmoment von Welt überhaupt erscheint.

An dieser Stelle eröffnet sich aber nun das aporetische Moment dieser Konzeption. Wenn nämlich die Welt so aufgefaßt wird, ist diese Grundstruktur ja wieder als objektiv seiende hypostasiert. Wenn man apodiktisch sagt, die Welt wäre bloße perspektivische Interpretation bzw. das wechselseitige Zusammenspiel einer Vielzahl solcher Interpretationen, wird diese wieder zu einer neuen Objektivität. Die Welt ist nun in ihrer objektiven Wirklichkeit grenzenloses, machtzentriertes Interpretationsgeschehen, Wechselspiel von Perspektiven. In dem ersten Schritt war Interpretation nicht mehr perspektivische Deutung von Wirklichkeit, die es ja als Vorgegebenes so nicht mehr gibt, sondern freies Setzen des Willens zur Macht⁴⁶⁶. Aber diese im freien Setzen Welt konstituierende Machtquanten bilden in ihrer wechselseitigen Überwältigung und Relationalität

⁴⁶⁴ KSA 5, 399; GM 3, 24.

⁴⁶⁵ KSA 13, 371; NF Frühjahr 1888 14[184].

⁴⁶⁶ Bittner versucht eine Sicht der Welt als grenzenloses Interpretationsgeschehen ohne feststehendes zu Interpretierendes darzustellen, wird sich aber der Paradoxie eines solchen Interpretationsbegriffs nicht hinreichend bewußt. So verstanden ist nämlich Interpretation nicht mehr Interpretation von etwas Zugrundeliegendem, sondern vielmehr ein freies Setzen und Schaffen. Alle Aussagen sind nur noch nach dem Modus der Kunst zu verstehen, nicht aber jedoch als Mimesis von Vorhandenem, sondern als formender Wille, der im Formen das zu Formende erst selbst schafft, 'fälscht'.

wieder eine objektive Weltstruktur. Nietzsche hat so in der korrekten Widerspiegelung dieser Struktur die Wahrheit. Er sagt jedoch:

„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.“⁴⁶⁷

Eine andere Aporie ergibt sich aus der Frage, ob alle Perspektiven gleichwertig sind. Nietzsche geht nicht von der Relativität als völlige Gleichgewichtigkeit aller Perspektiven aus. Perspektiven werden danach gewertet, einen wie starken Machtwillen sie entsprechen bzw. entspringen. Hier hat auch das von vielen Interpreten als Nietzsches Wahrheitskriterium angeführte ‘Machtgefühl’ seinen logischen Ort:

„Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“⁴⁶⁸

Auch hier bleibt ein Rest des Adäquationskonzepts. Wenn die Welt in sich höchster Wille zur Macht bzw. das unendliche Relationsgefüge von Machtquanten ist, dann ist eine ‘Wahrheit’, die in sich in höchstem Grade Willen zur Macht ist, der Welt auch in höherem Grade angemessen und so ‘wahrer’. Auch hier wird wieder so etwas wie eine objektive Wirklichkeit vorausgesetzt.

Ausweichend könnte man einwenden, daß doch auch dieses Bild von Wirklichkeit, das jenes Nietzsches ist, nur eine Interpretation oder genauer ein freies Setzen ist, das einem ganz bestimmten Machtwillen entspricht und selbst wieder an der Stärke des Machtwillens zu messen ist. Doch würde dies voraussetzen, daß dies Wirklichkeitskonzept, das ja nur das Partikulare von Nietzsches Machtwillen ist, im voraus als gültig gesetzt wird, um in dieser Einordnung selbst wieder relativiert werden zu können. Wieder ergibt sich eine paradoxe Struktur und ausweglose Aporie.

Es fällt auch in Nietzsches Konzept einer Welt von deutenden und überwältigenden Machtquanten eine Parallele zu Leibniz auf. Diese wollenden perspektivischen Machtquanten sind genauso unendliche Spiegelungen einer Wirklichkeit, die selbst nicht mehr als die Summe der Spiegel ist, wie Leibniz’ durch *appetitus* und *repraesentatio* gekennzeichneten monadischen Kraftzentren. Doch bei Leibniz bleibt die Zentralmonade, der Gott als Absolutes, dessen mehr oder weniger perfekte Spiegelungen die Monaden sind. Für Nietzsche, der ausdrücklich und mit Nachdruck den ‘Tod Gottes’ postuliert, bleibt nur noch ein Nichts grenzenloser selbstreflexiver und somit leerer Spiegel.

Ob all dieser Aporien bleibt jedoch eine aus ihnen herausführende Möglichkeit von Wahrheitsverständnis, das sich im Bereich der Priorität des Wertes vor dem Sein bewegt, und *scheinbar* weniger radikal ist.

4.3.3.2. ‘Vergleichgültigung’ von Wahrheit

Die Grundlage dieser Stellung zum Wahrheitsproblem ist die fundamentale Priorität des Wertproblems vor der Frage nach Gewißheit und somit sicherer Wahrheit:

„Die Frage der Werte ist fundamentaler als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist“⁴⁶⁹

Es geht Nietzsche also nicht primär um sichere Wahrheit, sondern vielmehr um neue Wertsetzungen. Von diesen abhängig wird dann erst so etwas wie Wahrheit relevant.

Wie oben dargelegt, ist also Wahrheit für Nietzsche nicht mehr oberster Wert. Wahrheit gewinnt für ihn erst ihre Bedeutung im Rahmen von Wertsetzungen. Der Wert von Wahrheit wird grundsätzlich relativiert:

⁴⁶⁷ KSA 9, 52; NF Frühjahr 1880 3[19].

⁴⁶⁸ Siehe Anmerkung 135.

⁴⁶⁹ KSA 12, 311; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[49].

„Bei allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste.“⁴⁷⁰

„Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein meta-physischer 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 Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sein denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, - wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist? - „⁴⁷¹.

Wahrheit ist immer pragmatische Funktion eines ihr vorausliegenden Nutzens. Wahrheit wird immer nun dann als solche akzeptiert, wenn sie eine wirkende Kraft im Sinne eines Nutzens ist:

„Was leistet eine Meinung? - fragt der Staatsmann. Ist sie eine Kraft.“⁴⁷²

„Was ist Wahrheit? - Schwarzert (Melanchthon): „Man predigt oft seinen Glauben, wenn man ihn gerade verloren hat und auf allen Gassen sucht, - und man predigt ihn nicht am schlechtesten!“ - Luther: „Dur redest heut' wahr wie ein Engel, Bruder!“ - Schwarzert: „Aber es ist der Gedanke deiner Feinde, und sie machen auf dich die Nutzendwendung.“ - Luther: „So war's eine Lüge aus des Teufels Hintern.“⁴⁷³

Da dieser grundsätzlich pragmatische Charakter von Nietzsche entlarvt, der absolute Wert von Wahrheit in Frage gestellt worden ist, kann er nun bewußt Wahrheit einem Nutzen, eigenen Wertsetzungen unterordnen. Wie im obigen Zitat deutlich, zählt nicht die Wahrheit einer Meinung, sondern ihre Wirkkraft. Selbst in dem für Nietzsche zentralen Wort von dem 'Tod Gottes' geht es nicht primär um die Unwahrheit einer Existenzannahme, sondern darum, „daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“⁴⁷⁴, also seine Wirkkraft verloren hat.

Eine Idee, die ihre Nützlichkeit verloren hat, gilt für Nietzsche als widerlegt:

„Die 'wahre Welt' - eine Idee, die zu Nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, eine unütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!“⁴⁷⁵

Das neue Kriterium ist nicht mehr Wahrheit, sondern vielmehr ein werthafte. Hier will ich noch einmal meine Charakterisierung des neuen zielhaften Kriteriums bei Nietzsche wiederholen: 'Sein *telos* hat nicht mehr den Charakter des Sollens, der Verpflichtung, deren bewußtes Verfehlen Tadel nach sich zieht - das Gute wird immoralisch. Es ist auch nicht mehr objektiv und allgemein im Sinn eines dem Wollen vorgegebenen, an sich seienden Wertes, sondern es wird zu einem vom Willen erst produzierten - das Gute wird Setzung. Da so bestimmte *telos* als immoralische Setzung rückt so in die Nähe dessen, was der Begriff Geschmack meint und normalerweise der Sphäre der Kunst zugeordnet wird.'⁴⁷⁶

Theoretische Fragen werden quasi-ästhetischen untergeordnet, wenn alles letztlich 'Kunst' ist, entscheidet letztlich auch das der Kunst adäquate Kriterium des Geschmacks, das „Ja und Nein des Gaumens“⁴⁷⁷. Diese neue Haltung spiegelt sich beispielsweise in Nietzsches Haltung gegenüber dem Christentum wider:

„Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe“⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ KSA 5, 16 f; JGB 1, 2.

⁴⁷¹ KSA 3, 577; FW 5, 344. Vgl. auch KSA 3, 597-602; FW 5, 357 und KSA 5, 408-11; GM 3, 27.

⁴⁷² KSA 8, 352; NF Oktober-Dezember 1876 19[92]

⁴⁷³ MA 2(Ws), 66; KSA 2, 581 f; zitiert bei Löw: Löw (1984), S.142

⁴⁷⁴ KSA 3, 573; FW 5, 343.

⁴⁷⁵ KSA 6, 80 f; GD, Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde.

⁴⁷⁶ Vgl. Punkt 3.

⁴⁷⁷ KSA 5, 158; JGB 7, 224.

⁴⁷⁸ FW 3, 132; KSA 3, 485.

Es geht nicht um gleichgültige Wahrheiten, bezüglich deren es sogar eine affektlose reine Erkenntnis geben könne, die so etwas wie Objektivität erreichen könne:

„Es gibt sehr viele gleichgültigen Wahrheiten; es gibt Probleme, über die richtig zu urtheilen nicht einmal Ueberwindung, geschweige denn Aufopferung kostet. In diesem gleichgültigen und ungefährlichen Bereiche gelingt es einem Menschen wohl zu einem kalten Dämon der Erkenntnis zu werden.“⁴⁷⁹

Es geht vielmehr um die Wahrheit, die uns im Innersten etwas angeht, die sinnstiftende Wahrheit. Nietzsche stellt hypothetisch die Frage, ob nicht die Welt von uns fingiert sei, beschränkt dies jedoch auf die für uns existenziell relevante:

„Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht -, nicht eine Fiktion sein?“⁴⁸⁰

An anderer Stelle postuliert er ausdrücklich, daß die werthafte Welt bloß eine von uns fingierte ist: „Wir haben die Welt, die Wert hat, geschaffen!“⁴⁸¹

Die Wahrheit im Bereich des Gleichgültigen wird gar nicht ernsthaft zu widerlegen versucht. Selbst wenn dies so erscheint, geschieht dies nur instrumentell, um mit der Destruktion jeder Wahrheit gründlich den Boden für allen Halt in vorgegebenen Sinn und Wert dahinschwenden zu lassen. Es geht Nietzsche nicht um Widerlegungen. Wahrheit wird nur soweit zu destruieren versucht, als sie sinn- wert- und moralstiftenden Charakter hat. Schließlich ist Wahrheit nicht unwahr, denn dies würde weiter Wahrheit als existierend, als Maßstab, als Ideal voraussetzen, sondern Wahrheit ist entweder eine gleichgültige oder eine ‘tote’, ‘erfrorene’, ihrer für das Leben der Menschen wirkenden Kraft verlustig gegangene. Selbst wenn es eine ‘wahre Welt’ geben sollte, ist sie nicht mehr zugleich die Wert vermittelnde bzw. besitzende.

In diesem Lichte wirkt der großangelegte Versuch einer mehrstufigen, immanenten Auflösung der Idee der Wahrheit wie ein durch außerhalb theoretischer Rationalität gelegene Maßstäbe instrumentalisiert, Nietzsches Reden nicht mehr als ‘wahrheitsfähiger’, sondern als in pädagogischer Absicht rhetorischer Diskurs. Das letzte Ziel, zugunsten dessen alles andere, alles Sein, alle Wahrheit, vergleichgültigt wird, ist wieder das der Freiheit. Alles Festes, alles vom Menschen unabhängig wertvolle ist nurmehr ein unzumutbar Absolutes, ein Gott:

„wenn es Götter gäbe, wie hielt ich’s aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“⁴⁸²

Wahrheit als vorgegebener Sinnhorizont würde das freie Meer menschlicher Möglichkeiten verstellen - genauso wie der Glauben an den Gott und das Absolute das freie Meer der Erkenntnis verstellte:

„... In der That, wir Philosophen und ‘freien Geister’ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‘alte Gott todt’ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, - endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selber, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‘offnes Meer’. -“,⁴⁸³

Die hier skizzierten Möglichkeiten des Verständnisses von Nietzsches Wahrheitskonzepten sind alle durch Überlegungen Nietzsches zu legitimieren. Keine von ihnen kann als die definitive Auffassung Nietzsches gelten, sie widerspiegeln. Sie sind sozusagen Aspekte einer schillernden Komplexität als die ich Nietzsches Werk und Denken verstehe. Keineswegs stellen sie dies je-

⁴⁷⁹ KSA 1, 287 f; Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie 6.

⁴⁸⁰ KSA 5, 54; JGB 2, 34.

⁴⁸¹ KSA 11, 146; NF Frühjahr 1884 25[505].

⁴⁸² KSA 4, 110; Za 2, Auf den glückseligen Inseln.

⁴⁸³ KSA 3, 574; FW 5, 343.

doch in dem Modus von Aspekten ein und desselben konsequenten und widerspruchsfreien Systems dar. Ihre Widersprüchlichkeit sei ausdrücklich betont. Sie sollen jedoch nicht als völlig gleichberechtigt und gewissermaßen unverbunden nebeneinander stehend dargestellt werden. In den vorhergehenden Ausführungen habe ich versucht zu zeigen, daß die eine Interpretation durch ihre inneren Widersprüche und Aporien zu der nächsten gewissermaßen führt. Dies jedoch nicht in einer - sei es auch dialektisch gedachten - Höherbewegung zu einer höheren 'Wahrheit'. Vielmehr soll in ihrem Zusammenspiel die komplexe Widersprüchlichkeit sowohl von Nietzsches Werk und Denken als auch des dahinterstehenden Problems, der selbst in sich widersprüchlichen 'Sache', zum Ausdruck kommen.

5. Die systematische und historische Bedeutung von Nietzsches Wahrheitsbegriff

Was ist nun die Bedeutung von Nietzsches Wahrheitskritik für die 'Sache' der Philosophie, verstanden als sich in einem geschichtlichen Diskurs vollziehende Bewegung der Vernunft in ihrer Selbst- und Weltverständigung? Sie besteht darin, daß Nietzsche in der sich als Aufklärung verstehenden Gestalt moderner Philosophie schon angelegte, in der Konsequenz selbstzerstörerische kritische Impulse radikal zu Ende gedacht hat. Es handelt sich hierbei um Kritik der Vernunft an allem ihr äußerlich Vorgegebenen, um die rationale Prüfung alles vorrational die Welt- und Selbstbeziehung wesentlich strukturierenden und konstituierenden - also von grundlegenden, meist impliziten Annahmen über die Struktur der Welt, die menschliche Rolle in dieser, die für das menschliche Zusammenleben in Gemeinschaften bestimmenden Konstanten und den Status praktischer und theoretischer Weltbeziehung. Die Prüfung des Letzteren vollzieht auch schon den Schritt von rationaler Kritik alles der Vernunft Äußeren zu der Selbstkritik der Vernunft als Vermögen regelgeleiteter Erfassung von Wirklichkeit - also Wahrheit.

Drei in der Tradition zentralen Aspekte dieser Selbstkritik der Vernunft - als skeptische Erkenntniskritik und Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit als adäquater Wirklichkeitserfassung in der problematischen Überwindung der Subjekt-Objekt-Kluft - werden von Nietzsche aufgenommen und radikalisiert.

(i) Es ist dies zunächst die neue Problemlage eines nicht nur partiellen, sondern grenzenlosen Zweifels. Dieser folgt aus dem kategorischen Imperativ der Vernunft, nur das gelten zu lassen, was einer rationalen Prüfung standhält. Dies impliziert, daß nicht bei irgendwelchen Prämissen oder Tatbeständen willkürlich Halt gemacht werden darf, die dann als traditional oder irgendwie anders dogmatisch legitimiert erscheinen. Unter dieses Verdikt fallen dann auch konstitutive Voraussetzungen der Wahrheitsfähigkeit der Vernunft selber. Explizit wurde dieses Programm eines zumindest methodisch, also in gewissem Sinne nur hypothetisch und instrumentell eingeführten prinzipiellen Zweifels bei Descartes. Ein genauer Blick auf diese Grundschrift modernen Denkens, die *Meditationes*, zeigt jedoch die Inkonsequenz und die Aporien eines solchen Versuchs. Descartes muß sich gewisser Prämissen und Paradigmata, zumindest implizit und vielleicht unbewußt, bedienen, die selbst nicht mehr Gegenstand einer Kritik sein können, wenn nicht der Fall in das Bodenlose absoluter Skepsis riskiert werden soll. Zu nennen ist hier nur die nicht wirklich rational bewiesene Gottesannahme, das dem *cogito* zugrundeliegende Substanzparadigma, sowie der Gebrauch der Regeln der Logik.

All dies wird von Nietzsche nun in Zweifel gezogen. Nietzsche bestreitet die Existenz von *Identität* und somit auch einer mit sich identischen und sich durch das Kontinuum von Raum und Zeit als gleich durchhaltenden *Substanz*, der *Seele* als Substanz des denkenden Wesens Mensch. Genauso verfallen die Sätze der Logik als bloß lebensbedingende Fälschungen und Imperative Nietzsches kritischem Verdikt. Zentral ist hierbei besonders Nietzsches Satz von *Tod Gottes*, der

die für Descartes unverzichtbare Instanz des Absoluten als Garant für Wahrheit destruiert bzw. die schon vollzogene Destruktion explizit konstatiert.

Der andere für das Denken der Neuzeit paradigmatische Versuch der Selbstkritik der Vernunft, die Kantische Kritik, vollzieht eine Prüfung der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und will so die Grenzen des Bereiches von Rationalität abstecken. Dieser neue Versuch will den Dilemmata früherer durch eine dualistische Teilung der Sphären entgehen. Gott wird nicht mehr - wenigstens nicht explizit - für die Sicherung von Wahrheit bemüht, die Annahme seiner Existenz nicht einmal als theoretisch einlösbar behauptet. Auch die Strukturen der Vernunft werden nicht als einer Wirklichkeit an sich *a priori* angemessene behauptet. Doch auch diese Kritik wird von Nietzsche als noch vorurteilsbeladen kritisiert. Die wichtigsten Angriffspunkte dieser Kritik wurden ja schon weiter oben angeführt⁴⁸⁴. Hier seien davon nur zwei wiederholt. Nietzsche mahnt die prinzipielle Unmöglichkeit eines Unterfangens an, in dem das Werkzeug Erkenntnis sich selbst kritisiert. Neben den darin enthaltenen Hinweis auf den nur derivativen Charakter des Intellekts sei ein anderer zentraler Punkt dieses Arguments hier herausgestellt. Die Kritik einer Sache muß sich immer eines Maßstabes bedienen. Wenn dieser Maßstab nun aber selber zu der Sache gehört, ergibt sich ein Zirkel, da die Voraussetzung der Geltung dieses Maßstabes ja voraussetzt, daß diese Sache selber wenigstens in einem Teil schon legitimiert ist, was jedoch erst zu beweisen ist. Als Möglichkeit bleibt nur noch, sich eines Standpunktes, eines Maßstabes außerhalb dieser Sache zu bedienen. Damit ist schon eine Selbstkritik der Vernunft als unmöglich abgewiesen.

Implizit weist dies Problem auf das sogenannte Münchhausen-Trillema hin. Der Kern dieses Dilemmas sei hier in dem ihm von Albert gegebenen Form zitiert:

„Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse auf, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung - bzw- die betreffende Aussagen-Menge - zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trillema, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trillema* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen:

1. einem *infinitiven Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert;
2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich:
3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.“⁴⁸⁵

Daß Nietzsche sich der Kernproblematik, die sich in diesen Ausführung ausspricht, schon bewußt war, zeigt folgendes Zitat:

„’Erkennen’ ist ein Zurückbeziehen: seinem Wesen nach ein regressus in infinitum. Was Halt macht (bei einer angeblichen *causa prima*, bei einem Unbedingten usw.) ist die Faulheit, die Ermüdung -
-“,⁴⁸⁶

Gezeigt soll hiermit werden, daß sich Nietzsche in einer für die Gestalt moderner Philosophie wesentlichen Tradition radikaler Skepsis gegenüber allem, nicht von der Rationalität legitimierten befindet - einer Skepsis, die prinzipiell selbstkritisch und unendlich ist. Unendlich ist sie in dem

⁴⁸⁴ Siehe Punkt 4.2.1.

⁴⁸⁵ Albert (1969), S.13.

⁴⁸⁶ KSA 12, 133; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[132].

oben genannten Sinn, daß sie sich mit jedem gemachten Schritt der tieferen Fundierung von Ansprüchen nie zufrieden gibt, immer weiter fragt, jedes neue Fundament grundsätzlich in Frage stellt, und so bodenlos und selbstzerstörerisch ist.

(ii) Die zweite wichtige Tradition der Moderne, in der Nietzsche steht, ist die Auflösung bzw. der Verlust eines all diese Bemühungen schließlich fundierenden Unbedingten. Einerseits macht diese bodenlose Struktur reiner Rationalität auch nicht vor diesem letzten Halt. Die Gottesbeweise, dieser letzte wirkliche Versuch Gott und Vernunft, Glauben und Wissen zu vereinbaren, verlieren ihre Überzeugungskraft. Diese Emanzipation der Vernunft von Glaubensinhalten vollzieht sich in einer wechselseitigen Komplexität. Auf der einen Seite sind die *Gottesbeweise* als solche erst möglich unter einer impliziten Ägide des Vernunft, da sich diese Beweise, wenigstens äußerlich, einer Haltung bedienen, die die Geltung der Gottesannahme von einer 'Zustimmung' der Vernunft abhängig macht. Auf der anderen Seite wird diese Emanzipation der Vernunft von dem Transzendenten erst vollständig dadurch, daß die Beweise Gottes an Kraft verlieren. Dies soll sagen, daß die Priorität der Vernunft einerseits erst die Denkfigur der *Gottesbeweise* ermöglicht, andererseits diese Priorität erst durch den Abweis dieser Beweise wirklich wird. Andererseits verliert die Religion auch praktisch in der modernen Welt immer mehr an wirklich für Leben und Denken formgebender Bedeutung. Der Halt, der in dem Emanzipationsprozeß der Vernunft theoretisch verloren geht, geht auch praktisch in der modernen Welt mit ihren Strukturen von Zersplitterung der Lebensformen, Entfremdung und pluralistischem Ethos verloren.

Wie schon häufiger angedeutet, basiert das ganze Denken Nietzsches auf dem Versuch, aus diesem Verlust von Transzendenz, dem *Tod Gottes*, alle theoretischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen. In theoretischer Hinsicht besonders wirksam sind hierbei der Verlust eines die Kluft von Subjekt und Objekt vermittelnd überwindenden Absoluten, die Zerstörung der Annahme des Jenseits einer 'wahren Welt', die Auflösung der Vorstellung eines Unbedingten, das der bodenlosen Vernunft ein Fundament liefern könnte. Alle diese Punkte machen die Möglichkeit von Wahrheit als Vordringen des Subjekts mit seiner nun prinzipiell kontingenten Erkenntnisstruktur zu den Objekten einer an sich seienden Welt problematisch.

(iii) Der letzte das Herz moderner Rationalität treffenden Aspekt in Nietzsches Kritik ist die Erkenntnis der Abhängigkeit der Vernunft von ihr äußeren praktischen Bedingungen, die Auflösung der Illusion einer selbstursprünglichen und vollkommenen selbständigen Vernunft. In die Geschichte der Vernunft gehört nicht nur ihr Einsatz für (außertheoretische) Herrschaftsinteressen, sondern auch die Bewußtwerdung dieser Beziehung. Die enge Beziehung von Logos und Überwältigung sowie der Aufweis der Verschiedenheit der *logoi* als Argument für ihren Charakter einer praktischen Setzung (*nomos*) und nicht einer naturhaften Wahrheit (*physis*), wurde schon paradigmatisch in der sophistischen Aufklärung thematisiert. Auch frühneuzeitlich wurde besonders von Francis Bacon der enge Zusammenhang von Erkenntnis und Naturbeherrschung zur Sprache gebracht. Hierbei ist sowohl seine Bestimmung von Erkenntnis (in der Engführung von Wissen und Macht) als auch seine ideologiekritische Idolenlehre über aus z.T. praktischen Kontexten entstandenen Vorurteile relevant. Die Kritik der Selbstursprünglichkeit des Denkens durch die Betonung ihm vorausliegender Voraussetzungen praktischer Art wurde mit Marx arbeits- und somit ökonomiezentrierten Materialismus, der Darwinschen Evolutionstheorie und der Trieblehre des Freudschen Psychoanalyse eine zentrale Tendenz modernen Denkens. All dies geschieht nun nicht von einem genuin außerhalb der aufklärerischen Rationalität gelegenen Standpunkt, sondern ist konsequent aus ihr abgeleitet. Die Prüfung bisher unhinterfragter Voraussetzungen als Selbstaufklärung der Aufklärung war immer schon in ihrem radikalen Kritikimpetus angelegt. Entlarvung von scheinbar Rationalem als irrational, von scheinbar vernünftigen Annahmen und Institutionen als von praktischen Herrschaftsinteressen fingiert ist die ideologiekritische Grundaufgabe der Aufklärung, die Anwendung dieser Methodes auf sich selber nur der logische Schritt. Daß hierbei der

Schritt von dem Aufweis eigener praktischer Voraussetzungen zu der Entlarvung eigener ideologischer Unwahrheit nicht weit ist, liegt in dem Wesen von auf sich selbst angewandter Ideologiekritik. Daß praktische Bedingtheit und somit geschichtlich, gesellschaftliche und interesseperspektivische Partikularität jeglicher Form der Vernunft als ein Argument für ihre prinzipielle Unwahrheit genommen wird, ist ein naheliegender, jedoch kein notwendiger Schluß.

Wahrheit und Skepsis, Wahrheit und Absolutes, Wahrheit und Praxis sind also die großen Titel unter die die für die 'Sache' der Philosophie als in sich geschichtlicher Bewegung der Vernunft bedeutenden Aspekte von Nietzsches Kritik an Wahrheit und somit an Vernunft zu subsumieren sind. Da diese geschichtliche Bewegung in der Gestalt neuzeitlicher Aufklärung auch noch im gegenwärtigen Denken wirkt, sind auch diese Aspekte von Nietzsches nihilistischer Vernunftkritik für den heutigen Zustand der Philosophie, für den kritischen Diskurs, für jegliche Gestalt neuerer Vernunftkritik relevant. Die These dieser Arbeit soll sein, daß die für diese neuere Vernunftkritik in ihren wechselnden Gestalten von Postmoderne oder Spielarten des Relativismus relevanten Kritikpunkte im wesentlichen schon bei Nietzsche paradigmatisch vorgedacht waren. Daraus folgt auch, daß man in der Abwehr dieser gegenwärtigen fundamentalen Kritik an dem 'Projekt der Moderne' sich mit Nietzsches Wahrheits- und Vernunftkritik auseinandersetzen muß. Im folgenden will ich vier wesentlichen Tendenzen moderner Vernunftkritik in Beziehung zu schon bei Nietzsche Vorgedachtem setzen. Dabei soll nicht etwa behauptet werden, daß die hierbei vorgestellten Denkströmungen bzw. Denker alle direkt, also durch Lektüre seiner Werke, oder indirekt, also durch wirkungsgeschichtliche Vermittlung, durch Nietzsches diesebezügliche Gedanken beeinflusst wurden. Zum Teil ist dies sicher der Fall, doch zu einem anderen Teil ist die Bedeutung von Nietzsches Wahrheitsbegriff keine unmittelbar wirkungsgeschichtliche. Sie besteht eher darin, daß seine Wahrheitskritik als in der geschichtlichen Bewegung der Aufklärung verankerte paradigmatisch für neuere Strömungen ist, daß heute wieder in der philosophischen Diskussion Aktuelles in einer vorbildhaft konsequenten und damit radikalen Weise bei ihm vorgedacht ist.

Bei diesen vier von mir vorgestellten Tendenzen will ich nun idealtypisch (d.h. nicht unbedingt real in dieser Reihenfolge und Abtrennung) folgende Schritte vollziehen:

- (i) Wiederholende Darstellung des für diese Tendenz in Nietzsches wahrheitskritischen Denken Relevanten
- (ii) Abriß der Struktur dieser Tendenz
- (iii) Beispiele für diese Tendenz (Denker und Denkschulen)
- (iv) Kritik (d.h. positiv-negative Beurteilung des argumentativen Gehalts) dieser Tendenz sowohl in ihrer bei Nietzsche vorgeprägten als auch in der gegenwärtigen Gestalt.

5.1. Kritik der Annahme von 'Identität' und damit von Begriffen und Subjekten als Voraussetzung der Wahrheitskritik

Nietzsches teils explizite, teils implizite Prämisse ist die, daß die Welt eigentlich Chaos⁴⁸⁷ und Werden⁴⁸⁸ sei. Es gebe in ihr keine 'Identität', kein 'Gleich-sein'⁴⁸⁹ - weder räumlich zwischen verschiedenen Entitäten, noch zeitlich als das Sich-Durchhalten einer Entität als Identische. Es gibt also kein 'Sein' im oben explizierten Sinne als sich durchhaltende Identität und somit und zugleich

⁴⁸⁷ "Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit". KSA 3, 468; FW 3, 109.

⁴⁸⁸ Nietzsche nennt beispielsweise als eine der Eigenschaften der Welt, "die ihre Realität ausmachen" das Werden. KSA 13, 337; NF Frühjahr 1888 14[153]. An anderer Stelle heißt es: "Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen lügen sie nicht". KSA 6, 75; GD, Die "Vernunft" in der Philosophie 2.

⁴⁸⁹ "denn es gibt an sich nichts Gleiches". KSA 3, 471; FW 3, 111.

Stabilität⁴⁹⁰. All dies seien nur künstliche Feststellungen, „ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen“⁴⁹¹ des Menschen. Eine Folge dieser Grundannahme ist Nietzsches Behauptung, daß Begriffe, die ja die wesentliche Identität verschiedener Phänomene voraussetze, reine auf das „Gleichsetzen des Ungleichen“⁴⁹² beruhende Fiktionen seien ohne die geringste Entsprechung in der Realität. Genauso ist die Annahme eines mit sich identischen Subjekts eine Fiktion⁴⁹³, da auch sie die fälschliche Annahme von Identität - hier im Sinne eines sich über Zeiträume erstreckenden Gleichseins mit selbst wie auch einer Einheit in der Mannigfaltigkeit der Aspekte des Selbstseins⁴⁹⁴ - voraussetze. Nietzsche behauptet nicht nur, daß Universalien reine Fiktionen seien, da es nur Individuelles gebe. Er geht vielmehr weiter und bestreitet in der Konsequenz auch die Existenz von Individuellem, da dies den Begriff einheitlicher, unteilbarer, mit sich selbst identischer Substanz voraussetze, was angesichts einer chaotischen Welt des ewigen Flusses unreal sei. Das Modell von Identität - der Voraussetzung von so etwas wie 'Dingen' - habe der Mensch anthropomorph von dem eigenen Ich-Bewußtsein genommen, in dem einzig Einheit als Zusammenfassungspunkt einer Vielfalt wie auch als sich durchhaltendes im Wechsel der Zeit erfahrbar sei: „Wir haben nach dem Vorbild des Subjektes die Dinglichkeit erfunden“⁴⁹⁵. Aber auch dies ursprüngliche Modell von Identität sei im Kern illusionär. Das angebliche 'Ich' - auch 'Seele' oder 'Subjekt' genannt - sei nur eine Konstruktion. In Wahrheit gebe es nur die Summe von Verhaltensweisen, Relationen und Affekten, gebe es nur das rein relational als Verhalten zu anderen existierende Quantum von Machtwille. Nietzsche destruiert hiermit in der Konsequenz die beiden in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehenden Grundbegriffe des Denkens der Moderne. Einmal den Begriff des Begriffs, das andere Mal den Begriff des Subjekts. Die Rationalität, deren Ausbildung und Durchsetzung als Aufklärung das Wesen der Moderne zumindest im Theoretischen bildet, ist wesentlich das Vermögen der Begriffsbildung als Methode der auf das Allgemeine gehenden Wirklichkeitserfassung und somit der Wahrheit in der Erkenntnis. Wenn in einem radikalisierten Nominalismus diese als reine Illusionen ohne auch nur methodischen Wert entlarvt sind, fällt Rationalität in sich zusammen. Der weitere Schritt einer Auflösung von Individualität als Fingierung von Identität, ist hier nicht mal mehr nötig. Die Moderne ist außerdem eine Philosophie des Subjekts, das sowohl im Theoretischen wie auch im praktischen Hinsicht letztes Kriterium ist, das in der Subjekt-Objekt-Beziehung sowohl für Wahrheit als auch für Praxis im üblichen Sinne unverzichtbar ist. Aber auch dies entgeht der Destruktionsbewegung Nietzsches nicht.

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, die wesentlich Kritik, besonders in der Gestalt der Metaphysik- bzw Vernunftkritik war, ist fundamental durch analoge Destruktionspotentiale gekennzeichnet. Kritik an einer angeblich die bisherige Philosophie formierenden bzw. deformierenden Substanzontologie ist schon ein Gemeinplatz neueren Denkens. „Der Affekt gegen das Allgemeine“⁴⁹⁶ ist in weiten Kreisen des geistigen Diskurses verbreitet. Die Vernunft wird in ihrer Eigenschaft als Vermögen der Begriffsbildung angegriffen. Denn das Bilden von Begriffen sei immer ein

⁴⁹⁰ Siehe Seite 88 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁹¹ KSA 112, 384 f.; NF Herbst 1884 9[91].

⁴⁹² KSA 7, 625; NF Sommer-Herbst 1873 29[8].

⁴⁹³ Nietzsche schreibt an einer Stelle, "daß das 'Subjekt' nichts ist, was wirkt, sondern nur eine Fiktion". KSA 12, 383; NF Herbst 1887 9[91].

⁴⁹⁴ Nietzsche vermutet, daß das Ich als einheitliches Sein eine "perspektivische Illusion" sei, wohingegen sich "Am Leitfaden des Leibes [...] eine ungeheure Vielfachheit" zeige. KSA 12, 106; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[91].

⁴⁹⁵ KSA 12, 383; NF Herbst 1887 9[91]; vgl. auch KSA 12, 106; NF Herbst 1885-Herbst 1886 2[91] über die paradigmatische Stellung unseres Ichs für unser Seinsverständnis und KSA 12, 18; NF Herbst 1885-Frühjahr 1886 1[32] bezüglich der Verbindung von Subjekts- und Atombegriff.

⁴⁹⁶ So der Titel eines Aufsatzes Axel Honneths zu Lyotards Konzept der Postmoderne in: Merkur H.430, Dezember 1984, S.893 ff.

Subsumieren eines Individuellen unter ein Allgemeines und werde diesem Individuellem so grundsätzlich nie gerecht. Dieses Einheitsdenken der Vernunft sei gerade der Grund dafür, daß das ganze Projekt moderner Rationalität verfehlt sei. Versöhnung des Individuellen kann nur noch in Modi geschehen, die sich gerade der Vernunft immer verschließen müssen. Wahrheit kann so nur irrational erfahren werden.

Ein weiterer Topos besonders der postmodernen bzw. poststrukturalistischen Philosophie ist der des Abschieds vom Subjekt. Das Subjekt geht auf in eine Vielzahl von Strukturen, Systemen, Kulturen und anderen Kontexten, die das Subjekt sowohl als freies als auch als einheitliches und individuelles illusionär werden lassen. Nicht nur als individuelles, sondern auch als zumindest potentiell Allgemeines wird aber das Subjekt verabschiedet. Denn traditionell wurde das Subjekt zwar einerseits als im Theoretischen letztes Kriterium jeglicher Geltungsansprüche und im Praktischen als personaler, mit eigener Würde ausgestatteter Selbstzweck angesehen. Andererseits war es aber auch immer potentiell als verallgemeinerungsfähiges verstanden. Die empirischen Subjekte in ihrer Einzelheit als Perzipierende und Erkennende waren prinzipiell aufgehoben in dem z.B. von Kant transzendental gedachten idealen Erkenntnis- bzw. Vernunftsubjekt als Folge des allgemeinen Charakters von Rationalität. Praktisch war im Handeln die Menschheit als Allgemeinheit immer als letzter Zweck, als Grund der Würde und der Rechte angesehen.

All dies wird nun zur Illusion erklärt. Denn das Subjekt als dialektisch Allgemeines und Individuelles wird in der grenzenlosen Besonderheit von Strukturen, Systemen und Kontexten auf beiden Seiten aufgelöst. Das Individuelle verschwindet einerseits in allgemeinere Formen, deren bloße unselbständigen Momente die Einzelnen sind, andererseits zersplittert es sich selber in heterogene Elemente. Das Allgemeine löst sich in dem wechselnden Fluß der Partikularitäten auf.

In der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno⁴⁹⁷ beispielsweise wird der modernen Form der Vernunft der Prozeß gemacht. In ihrer verfügenden⁴⁹⁸ Stellung zur Natur subsumiert sie das Individuelle unter das Allgemeine, objektiviert und 'identifiziert' das Konkrete und wird ihm so in seiner eigenen Wahrheit nicht gerecht⁴⁹⁹. Der Begriff als „das Zurüstende und Abschneidende“⁵⁰⁰ und somit begriffsbildendes Denken als solches ist in seinem subsumierenden Zugriff *per se* von der Wahrheit ausgeschlossen⁵⁰¹. Radikalisiert wird dieses Konzept in Adornos *Negativer Dialektik*, in der er eine neue, nicht begriffliche Vernunft fordert, die gegen alles iden-

⁴⁹⁷ Da bei Adorno und Horkheimer das Denken des Begriffs in seiner identifizierenden und subsumierenden Ausgestaltung als eng verbunden mit Instrumentalität und Herrschaft als Wesenszüge moderner Rationalität gedacht wird, müssen die damit in Verbindung stehenden Fragestellungen auch in dem der Identifizierung von Vernunft und Wahrheit einerseits mit Herrschaft und Macht andererseits gewidmeten Kapitel (5.3.) behandelt werden. Dies erklärt die relativ knappe Analyse an dieser Stelle.

⁴⁹⁸ Nach Adorno kann es keine gänzlich vom verfügenden Charakter freie Erkenntnis geben: "Kein Typus von Erkenntnis ist verfügbar, der absolut verschieden wäre von dem verfügenden." Adorno (1966), S.26.

⁴⁹⁹ Ulrich Sonnemann beschrieb diesen Gedanken als von Nietzsche ausgehenden in einem Interview einmal folgendermaßen: "Nietzsche hat an einer Stelle sehr präzise formuliert, daß alles Ordnen ein Gleichsetzen des Nichtgleichen ist. Darin liegt eine unvermeidliche Ungerechtigkeit. Das beginnt schon bei selektiven Reizgestalten und reicht hin bis zu Begriffen und Normen, weil jeweils etwas, worauf auch Adorno immer wieder bestanden hat, unter ein Schema gebracht wird, unter das es paßt und auch nicht paßt." In: Rötzer (1987b), S.335.

⁵⁰⁰ Adorno (1966), S.19.

⁵⁰¹ Die wesentliche Unangemessenheit des sich in der Sphäre des Allgemeinen bewegenden Begriffs bezüglich des einzelnen Seienden konstatiert Adorno: "Weil aber der Fundamentalcharakter jeglichen Allgemeinbegriffs vor dem bestimmten Seienden zergeht, darf Philosophie auf Totalität nicht hoffen." Adorno (1966), S.140. Jürgen Habermas faßt diesen Frontalangriff gegen alle begrifflich sich vollziehende Vernunft so zusammen: "Alles begriffliche, von bloßer Intuition sich abhebende Denken, auch das dialektische, verfährt identifizierend und verrät die Utopie der Erkenntnis." Habermas (1988a), Band 1, S.498.

tifizierendes Denken das Nichtidentische⁵⁰² bewahrt und in mimetischer Anschmiegun an die Natur allem die Wahrheit verfehlenden Subsumptionsdenken entgeht. In der Schwebel bleibt, ob die neue, nicht begriffliche⁵⁰³ bzw. einen ganz neuen Begriff des Begriffs⁵⁰⁴ ausbildende Form der Annäherung noch den Namen der (z.B. komprehensiven⁵⁰⁵) Vernunft verdient oder nicht vielmehr in ihrer nicht diskursiven Form eher Einfüllung oder Kunst ist und sich in gefährlicher Nähe zum Irrationalen bewegt⁵⁰⁶.

Auch die gegen das Universelle gerichteten Angriffe neuerer Vernunftkritik im Mantel der Postmoderne stellen die Universalien der Begriffe in Frage. Denn Identität wird konsequent in das wechselnde Spiel von Partikularismen aufgelöst.

Den auf Nietzsche zurückgehenden Auflösungsprozeß der subjektzentrierten Vernunft beschreibt Habermas zusammenfassend in treffender Weise so:

„Die Nietzsche folgende Kritik an der abendländischen Logosauszeichnung verfährt destruktiv. Sie zeigt, daß das leibgebundene, sprechende und handelnde Subjekt nicht Herr im eigenen Haus ist; daraus zieht sie den Schluß, daß das im Erkennen sich selbst setzende Subjekt in Wahrheit von einem vorgängigen, anonymen und übersubjektiven Geschehen abhängt - sei es vom Geschick des Seins, vom Zufall der Strukturbildung oder von der Erezugungsmacht einer Diskursformation. Der Logos des eigenmächtigen Subjekts erscheint so als das Mißgeschick einer ebenso folgenreichen wie irreführenden Fehlspezialisierung.“⁵⁰⁷

Heidegger sieht seine Philosophie des Seinsdenkens unter dem Leitstern einer 'Verwindung der Subjektphilosophie'. Die gnoseologische und ontologische Zentrierung auf den Menschen als

⁵⁰² Adorno bestimmt das Nichtidentische als "die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen" Adorno (1966), S.164. Es geht Adorno darum, die "Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren". Adorno (1966), S.24.

⁵⁰³ Adorno sieht als den heute der Philosophie angemessenen Gegenstand gerade das einzelne und begriffslose: "Philosophie hat heute, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundet: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen." Adorno (1966), S.19 f.

⁵⁰⁴ Adorno stellt das Ideal "eines Begriffs, welcher endlich einer der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen abgezogene" (Adorno (1966), S.366) auf. Fraglich ist hier, ob dieser ganz der Abstraktion entbehrende Begriff noch als Begriff zu bezeichnen ist. Adorno selbst hat Zweifel an der Möglichkeit eines nicht identifizierenden Zugang im Medium des Begriffs: "Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Besondere mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen. Ein solcher Begriff von Dialektik weckt Zweifel an seiner Möglichkeit." Adorno (1966), S.21. Habermas spricht diesbezüglich von der "Aporetik des Begriffs des Nicht-Identischen". Jürgen Habermas (1988a), Band 1, S.515.

⁵⁰⁵ Hartmut und Gernot Böhme behaupten, daß die Kritik von Horkheimer und Adorno an der Vernunft als instrumentelle und repressive "noch im Namen einer höheren Vernunft" geschieht, "nämlich der komprehensiven, der der Totalitätsanspruch konzediert wird, welchen man der realen Vernunft bestritten hat." Die Vorstellung solch einer Form von Vernunft sei aber illusionär: "Es gibt keine komprehensive Vernunft." Böhme und Böhme (1983), S.326.

⁵⁰⁶ Habermas betonte die Gefahr eines sich jenseits von Diskursivität und theoretischer Erkenntnis bewegenden Denkens, das sich darin nurmehr wenig von den Mythizismen Heideggers unterscheidet: "So sehr die Intentionen ihrer jeweiligen Geschichtsphilosophie entgegengesetzt sind, so sehr ähneln sich beide, Adorno am Ende seines Denkweges, und Heidegger, in ihrer Stellung zum theoretischen Anspruch des objektivierenden Denkens und der Reflexion: das Eingedenken der Natur gerät in schockierende Nähe zum Andenken des Seins. Wenn man vom Spätwerk auf die Intentionen zurückschaut, denen die Kritische Theorie anfänglich gefolgt ist, kann man den Preis ermessen, den die Kritik der instrumentellen Vernunft für ihre konsequent eingestanden Aporien einräumen muß. Die Philosophie, die sich hinter die Linien des diskursiven Denkens aufs 'Eingedenken der Natur' zurückzieht, bezahlt für die erweckenden Kraft ihres Exerzitiums mit der Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis". Habermas (1988a), Erster Band, S.516.

⁵⁰⁷ Habermas (1988b), S.362.

Subjekt („der Mensch als Maß und Mitte des Seienden“⁵⁰⁸) versucht Heidegger immer mehr hinter sich zu lassen, da „die Subjektivität ein eigenes Wesensgeschick des Seins ist, darin sich die Unverborgenheit des Seins [...] entzieht“⁵⁰⁹. Heidegger will „gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen“⁵¹⁰. So versucht Heidegger den erkenntnistheoretischen Zentralbegriff der Wahrheit von der auf das menschliche Subjekt zugeschnittenen Bedeutung der ‘Gewißheit’ weg zur Bedeutung einer vom ‘Sein’ gesehenen ‘Unverborgenheit’ hin zu deuten. Der Mensch wird vom alle Welt der Erfahrung erst ermöglichendem freien Subjekt zum fast passiv wirkenden, horchenden Vernehmer der Wahrheit des Seins - einer als Unverborgenheit verstandener Wahrheit, die sich unabhängig vom Menschen mal verbirgt, mal entbirgt, mal lichtet, mal entzieht.

Die gesamte strukturalistische Tradition nun ist gekennzeichnet durch eine Auflösung des individuellen und identischen Subjekts zugunsten anonymen Strukturen. Jean Amery faßt diese Tendenz in seinem polemischen Aufsatz *Wider den Strukturalismus. Das Beispiel des Michel Foucault* so zusammen:

„das Subjekt als Absenz bei Roland Barthes; der Mensch, der sich nur durch ein Mißverständnis als Mensch begreift, bei Lacan; die Determination durch Struktur, die an die Stelle der kausalen Determination bei Althusser zu treten hat - sie lassen uns die Eigentümlichkeiten strukturalistischen Philosophierens ahnen: Der Mensch verschwindet sowohl als empirisches wie als transzendentes Subjekt. Die Wirklichkeit wird dem Rahmen der Kantschen Kategorie Kausalität, in der das Subjekt die Welt erfährt, entrissen, und an die Stelle der diachronen Ursache-Wirkung-Kette, an den Platz des verbindend-verbindlichen *propter hoc*, tritt eine synchron determinierende Struktur [...] Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist - wenig. Dieses System oder dieser ‘Diskurs’ ist nicht historisch erklärbar, man kann ihn nur feststellen. Es hat die verschiedenartigsten spezifischen Züge: bei *Levi-Strauss* sind es die strukturalen Relationen von Verwandtschaft und Mythos. Bei *Lacan* ist es die Struktur der unbewußten Rede, bei *Althusser* das ‘System’ der Ökonomie, bei *Foucault* seine *episteme*.“⁵¹¹

Für Foucault, der auch in der Tradition des Strukturalismus steht, ist *der Mensch*, das erkenntnistheoretische Subjekt, nur eine sehr späte und vergängliche Erfindung:

„Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts existierte *der Mensch* nicht [...] es gab kein *erkenntnistheoretisches Bewußtsein* vom Menschen als solchen.“⁵¹²

Aufgabe von Foucaults Nietzsche entlehnter Methode der Genealogie ist nun die geschichtlich aufgebaute Fiktion des Ich durch die Aufdeckung der Ursprünge zu destruieren:

„Wo sich die Seele zu einem behauptet, wo sich das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet geht die Genealogie auf die Suche nach dem Anfang [...] Die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln.“⁵¹³

Die Konstruktion des modernen Ich geschah nun nach Foucault nicht als Emanzipationsakt, sondern in der repressiven Form des ‘Geständnisses’:

„Die Entwicklung des Wortes ‘Geständnis’* und der von ihm bezeichneten Rechtsfunktion ist in sich schon charakteristisch: vom Geständnis als Garantie von Stand, Identität und Wert, die jemandem von einem anderen beigemessen werden, ist man zum Geständnis als Anerkennen bestimmter Handlungen und Gedanken als der eigenen übergegangen. Lange Zeit hat sich das Indi-

⁵⁰⁸ Heidegger (1980), S.107.

⁵⁰⁹ Heidegger (1980), S.187.

⁵¹⁰ Martin Heidegger: *Brief über den ‘Humanismus’*, in: Heidegger (1978), S.333.

⁵¹¹ Amery (1973), S.476.

⁵¹² Foucault (1971), S.373.

⁵¹³ Michel Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: Foucault (1987), S.73.

viduum durch seine Beziehung zu anderen und durch Bezeugung seiner Bindung an andere (Familie, Gefolgschaft, Schirmherrschaft) ausgewiesen; später hat man es durch den Diskurs ausgewiesen, den es über sich selbst halten konnte oder mußte. Das Geständnis der Wahrheit hat sich ins Herzen der Verfahren eingeschrieben, durch die die Macht die Universalisierung betreibt. [...] * Foucault bezieht sich hier auf die Wortgeschichte von 'aveu', das sich vom lateinischen 'advocare' herleitet. Anm. d. Ü.“⁵¹⁴

Die zerbrechliche Ich-Identität werde auch, und zwar zu recht, durch das Rekurren auf ein anonymes Sprachgeschehen in der modernen Literatur destruiert:

„Seit *Igitur* zeigt die Erfahrung Mallarmés (der Nietzsches Zeitgenosse war), wie das autonome, der Sprache eigene Spiel sich genau da ansiedelt, wo der Mensch im Verschwinden begriffen ist. Man kann sagen, daß von diesem Zeitpunkt an die Literatur der Ort ist, wo der Mensch unaufhörlich zugunsten der Sprache verschwindet. Wo 'es spricht' ist der Mensch nicht. Und von diesem Verschwinden des Menschen zugunsten der Sprache zeugen so unterschiedliche Werke wie das Robbe-Grillet's, Malcolm Lowry's, Borges' und Blanchot's“⁵¹⁵

Auch die neuere Philosophie sei gerade durch eine Entsubjektivierung gekennzeichnet:

„Die Auflösung der philosophischen Subjektivität, ihre Zerstreuung in einer Sprache, die sie entmündigt und im Raum ihrer Leere vervielfältigt, ist wahrscheinlich eine der grundlegendsten Strukturen des zeitgenössischen Denkens.“⁵¹⁶

So wie es entstanden ist, wird das Ich, das Subjekt, *der Mensch* auch wieder verschwinden. Foucault sagt voraus, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“⁵¹⁷. Wie in der ganzen strukturalistischen Bewegung so ist dieser Vorgang beim 'Poststrukturalisten' Foucault letztlich eine Transformation des individuellen Subjekt zu einem bloßem Schnittpunkt es konstituierender Strukturen:

„In dem Augenblick, in dem man sich darüber klar geworden ist, daß alle menschliche Erkenntnis, alle menschliche Existenz, alles menschliche Leben und vielleicht das ganze biologische Erbe des Menschen in Strukturen eingebettet ist, d.h. in eine formale Gesamtheit von Elementen, die beschreibbaren Relationen unterworfen sind, hört der Mensch sozusagen auf das Subjekt seiner selbst zu sein. Man entdeckt, daß das , was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist.“⁵¹⁸

Gilles Deleuze hingegen löst das Subjekt nicht in das allgemeinere es umgreifender Strukturen auf, sondern geht noch eine Stufe 'unter' das individuelle Subjekt zu „Singularitäten (und damit 'Anti-Generalitäten'), die gleichwohl impersonal und vorindividuelle sind“⁵¹⁹. Hierbei beruft er sich ausdrücklich auf Nietzsche:

„Nachdem er [Nietzsche] sich von Schopenhauer und von Wagner befreit hatte, erforschte er eine Welt impersonaler und vorindividueller Singularitäten, eine Welt, die er nun dionysisch oder Wille zur Macht nennt, d.h. eine freie, nicht gebundene Energie. Es handelt sich um nomadische Singularitäten, die nicht mehr in der freien Unendlichkeit des unendlichen Seins gefangen sind (die berühmte Unveränderlichkeit Gottes) und auch nicht mehr in den seßhaften Grenzen des endlichen Subjekts (den berühmten Grenzen der Erkenntnis). Etwas, das weder individuell noch personell ist und trotzdem einzeln (singulier) ist, keineswegs ein differenzloser Abgrund, aber von

⁵¹⁴ Foucault (1983), S.75 f.

⁵¹⁵ Michel Foucault: *L'Homme est-il mort?*, in: *Arts*, 15. Juni 1966; zitiert nach: Ferry und Renaut (1987), S. 32.

⁵¹⁶ Michel Foucault: *Vorrede zur Überschreitung*; in: Foucault (1987), S. 37.

⁵¹⁷ Foucault (1971), S.462.

⁵¹⁸ Michel Foucault, zitiert nach: Altwegg und Schmidt (1987), S.86.

⁵¹⁹ Gilles Deleuze: *Logique du sens*, Paris 1969; zitiert nach: Taureck (1988), S.149.

einer Singularität zur anderen springt, ständig einen Würfel wirft, der zu demselben Wurf gehört, welcher beständig in jedem Wurf fragmentiert und neu geformt wird.“⁵²⁰

Jacques Derrida bestreitet die Existenz des Subjekts außerhalb der Sprache - also als ontologisches. Er behauptet, „daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewußtsein der Selbstidentität) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‘Funktion’ des Sprachsystems ist“⁵²¹. Das Subjekt referiere auf etwas im Modus der Substanz zugrundeliegendes. Dieser Substanzbegriff sei in der Tradition der Metaphysik unlöslich mit der Eigenschaft der Präsenz verbunden. „Wie die Kategorie des Subjekts ohne Bezug auf die Gegenwart als *hypokeimenon* oder als *ousia* etc. nicht gedacht werden konnte, ebenso hat das Subjekt als Bewußtsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können.“⁵²² Dieser Substanzbegriff sei aber abzulehnen, da es angesichts der alles durchwaltenden Differenz (oder *Differänz* wie Derridas Neologismus *différance* zuweilen übersetzt wird) so etwas wie Präsenz nicht gebe. Als Zeugen benennt Derrida neben Heidegger mit seiner Kritik des Denkens der Substanz als ‘Vorhandenheit’ auch Nietzsche, „der das Bewußtsein in seiner gesicherten Selbstgewißheit in Frage stellte(n)“ und dabei „vom Motiv der *différance* ausging(en)“:

„ich erinnere nur, daß für Nietzsche die große Haupttätigkeit unbewußt ist, und daß das Bewußtsein der Effekt von Kräften ist, deren Wesen, deren Wege und Weisen nicht seine eigenen sind. Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten.“⁵²³

Auch in der Systemtheorie Luhmannscher Prägung, einer Theorie „Ohne Subjekt, ohne Vernunft“⁵²⁴, wird die traditionelle Vorstellung eines Subjekts substituiert. Habermas beschreibt diese Ersetzung der Subjekt-Objekt-Beziehung durch eine Relation zwischen System und Umwelt so:

„An die Stelle der Innen-Außen-Beziehung zwischen dem erkennendem Subjekt und der Welt - als der Gesamtheit erkennbarer Gegenstände - tritt die System-Umwelt-Beziehung. Für die Bewußtseinsleistungen des Subjekts haben Welt- und Selbsterkenntnis das Bezugsproblem gebildet. Jetzt wird dieses Problem dem der Erhaltung und Erweiterung des Systembestandes untergeordnet. Die Selbstbezüglichkeit des Systems ist der des Subjekts nachgebildet. [...] Allerdings unterscheidet sich das ‘Selbst’ des Systems von dem des Subjekts, weil es sich nicht zu dem ‘Ich’ des apperzeptiven ‘Ich denke’ verdichtet, das nach Kants Formulierung alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Die Systemtheorie muß vom Selbst des Selbstbezuges alle Konnotationen einer durch synthetische Leistungen hergestellten Identität des Selbstbewußtseins fernhalten.“⁵²⁵

Das Hauptargument gegen all dies ist meines Erachtens der Vorwurf, daß - um es salopp zu sagen - ‘das Kind mit dem Bad ausgeschüttet wird’.

Es sei zugestanden, daß bezüglich ‘Dingen in der Welt’ Identität sowohl räumlich (also zwischen verschiedenen unter den gleichen ‘Begriff’ fallenden) als auch zeitlich (also innerhalb eines sich als Gleiches durchhaltenden ‘Dinges’) in einem wirklich strengen Sinne eine Fiktion ist. Es gibt wohl nicht zwei wirklich identische Dinge, denn selbst bei der Gleichheit aller Prädikate kommt immer noch die Verschiedenheit der Raum-Zeit-Stelle hinzu. Es gibt wohl auch nie ‘ein Ding’, daß sich ohne auch nur die marginalste Eigenschaftsänderung durchhält, so daß die Abgrenzung, ab wel-

⁵²⁰ Gilles Deleuze: *Logique du sens*, Paris 1969; zitiert nach: Taureck (1988), S.152.

⁵²¹ Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Berlin 1976; zitiert nach: Taureck (1988), S.153.

⁵²² Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Berlin 1976; zitiert nach: Taureck (1988), S.153 f.

⁵²³ Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Berlin 1976; zitiert nach: Taureck (1988), S.154.

⁵²⁴ So der Titel eines Aufsatzes über Luhmanns Buch ‘Soziale Systeme’ von Klaus Podak in: *Merkur* Nr.424, 1984, S.733 ff.

⁵²⁵ Habermas (1988b), S.427.

cher Änderung der Eigenschaften ein Ding nicht mehr dasselbe Ding ist, sondern sich in ein anderes transformiert hat, letztlich willkürlich ist.

Die Idee einer substantiellen Identität, die nicht nur eine willkürliche Abgrenzung zur Schematisierung ist, ist wohl auch wirklich von der Einheit des Bewußtseins, von dem Kantischen 'Ich denke', daß alle meine Vorstellungen muß begleiten können, abgeleitet, nach diesem Modell der 'Seele' also konstruiert.

Es sei hierbei auch zugestanden, daß auch dieses 'Subjekt' als mit sich identisches, sich durchhaltendes, selbständiges eine monadologische Fiktion ist. Es gibt dies Subjekt nur als ein Konglomerat wechselnder Eindrücke, Gedanken und Empfindungen, eingebettet in Gesellschaft, Geschichte und Milieu als ihm im Kern strukturierende oder gar konstituierende Strukturen, die mächtiger sind als das scheinbar frei der Welt wissend und handelnd entgetretende Subjekt.

Doch all dies legitimiert *nicht* zu sagen, daß Begriffe und Subjekte *reine* Fiktionen seien, die überhaupt kein *fundamentum in re* hätten. Es gibt sehr wohl Dinge, die in wesentlichen Eigenschaften, wesentlichen Verhaltensweisen und wesentlichen Herkunftsbedingungen übereinstimmen, so daß zwar ihre Subsumierung unter einen bestimmten Begriff sehr wohl eine vereinfachende Schematisierung ist, die das rein Individuelle nicht fassen kann, doch diese legitim sowohl heuristisch als Instrument der Auslotung von Welt als auch in ihrer Bezugnahme auf *ein Moment* der Wirklichkeit ist, die nie reine Identität, aber genauso nie reine Differenz bzw. Heterogenität ist.

Genauso hat auch das Ansetzen von Subjekten als in sich identische, individuelle und freie durchaus eine Entsprechung in der Wirklichkeit, in *einer* Seite von Wirklichkeit. Die Erfahrung der eigenen Ich-Identität ist schon *als Erfahrung* eine reale, sie ist auch in einer letztlich materiell fundierten Erinnerung (dem Gedächtnis als synthetisierender Bezug verschiedener Momentzustände zu einem identischen Subjekt der Zuschreibung) gegründet. Außerdem ist die Extension als syntesierendes Ausgreifen auf ein zeitliches Kontinuum von Bewußtseinsakten in einem Gedanken und gerade nicht die Punktualität Bedingung von Bewußtsein. Abseits aller selbstgesetzlichen, eigendynamischen Strukturen und Systeme, in Beziehung zu denen das Subjekt nur ein Moment ist, *gibt* es das Subjekt als Individuelles, das *nicht ganz* in diesen Strukturen aufgeht. Trotz alles Eingebundenseins in objektive Zwänge, verselbständigte Sachgesetzmäßigkeiten und determinierende Kontextualitäten gibt es einen Restbestand von eigen bestimmter und so freier Stellung des Subjekts zu den Anforderungen seiner Kontexte an es.

Der Vorwurf gegen diese voreilige Verabschiedung von 'Begriff' und 'Subjekt' ist der der Verabsolutierung eines Poles der Beziehung von Individuellen und Allgemeinen, Identität und Alterität, Homogenität und Heterogenität - eine Verabsolutierung, in der der Blick auf die in allem waltende Dialektik dieser Polaritäten oder - um es plumper zu sagen - ihres 'Sowohl-als-auch' verloren geht.

5.2. Historistisch-kulturalistischer Perspektivismus als Relativismus

Nietzsche löste die Universalität einer im Anspruch allgemeinen und objektiven Wahrheit in die Vielzahl der Partikularismen der verschiedenen machtfunktionalen Perspektiven und Interpretationen auf, alle Erkenntnis wurde ihm wesentlich perspektivisch⁵²⁶. Jenseits der Perspektiven gab es für ihn kein sie auch nur ideell aufhebendes Allgemeines als gemeinsamen Grund bzw. gemeinsamen Zielpunkt. Die Perspektiven waren für Nietzsche zwar nicht gleichwertig, doch setzte er als das Kriterium der Rangordnung eher die Stärke des sie konstituierenden Machtquantums⁵²⁷ an

⁵²⁶ "Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches 'Erkennen'". KSA 5, 365; GM 3, 12. Das "Perspektivische" kann nie überschritten werden, da es "die Grundbedingung alles Lebens" sei. KSA 5, 12; JGB Vorrede.

⁵²⁷ Vgl. dazu: "Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.". Siehe dazu Anmerkung 135.

als irgendeinen 'objektiven' Wirklichkeitsbezug, irgendeine Form von Wahrheit im traditionellen Sinne der Adäquationstheorie. Denn die Perspektiven entspringen aus ganz verschiedenen Machtkonstellationen und denn damit korrelativen Bedingungen der Erhaltung und Steigerung des Lebens und sind nicht Aspekte eines einzigen theoretischen Diskurses als pluralistischer Wettstreit der Meinungen und Sichtweisen innerhalb eines gemeinsamen Rahmens beispielsweise rationaler Diskursregeln. Jede Perspektive ist als Ausdruck einer Zeit, einer Gruppe⁵²⁸, einer Kultur bzw. eines Individuums zugleich Ausdruck der entsprechenden spezifischen Machtlage des je besonderen Willens zur Macht. Folge eines solchen Denkens ist ein radikaler Wahrheitsrelativismus, in dem alle Perspektiven gleich wahr bzw. gleich falsch⁵²⁹, jedoch nicht gleich viel *wert* sind. Diese Relativität der Perspektiven, in der sich jede Aussage in der Kontextualität und Standortgebundenheit so auflöste, daß eigentlich kein Rest der Möglichkeit sachlicher Richtigkeit, Objektivität⁵³⁰ und Universalität⁵³¹ bestehen bleibt, führte zu einer Auflösung der Idee der Wahrheit. Die selbe Gedankenfigur der Auflösung der universellen Wahrheit in die Relativität von Perspektiven, deren Eigenrecht und Unvergleichlichkeit bezüglich eines gemeinsamen Wahrheitskriteriums betont wird, ist ein zentraler Topos der neueren Geistesgeschichte. Als Perspektiven wurde weniger individuelle als vielmehr kollektive Partikularitäten bevorzugt. Ihre Namen sind wechselnd. Ob sie nun Kulturen, Epochen, Paradigmata, Diskurse oder Traditionen heißen, der dahinter stehende Gedanke ist im Grunde derselbe. Die Aufklärung hat sich in ihrer radikal redlichen und schließlich selbstkritischen Form gegen ihre eigene Universalität gerichtet⁵³². Ideologiekritisch entlarvte sie ihren Anspruch auf Objektivität und Allgemeingültigkeit als Aufspreizung des Besonderen zum Allgemeinen. Statt aber in einer Selbstläuterung vom falschen Allgemeinen zum wahren Allgemeinen vorzustoßen, radikalisierte sie die Erkenntnis der grundsätzlichen Relativität *qua* Standort- und Kontextgebundenheit jeder Erkenntnis zur Überzeugung, daß jeder Wahrheitsanspruch nur innerhalb der jeweiligen Kontexte erhoben werden könne, Geltungsansprüche nur innerhalb eines bestimmten Rahmens erhoben werden könnten und deshalb ein kontextübergreifender Sinn von

⁵²⁸ Vgl. dazu: "Als 'Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht" KSA 9, 541; NF Frühjahr-Herbst 1881 11[262].

⁵²⁹ 'Wahr' und 'falsch' hier immer verstanden im Sinne der Korrespondenztheorie. Wenn man das 'wahr' nennt, was das Machtgefühl steigert, das 'wahrer' nennt, das als Ausdruck eines stärkeren Machtwillens erscheint, so ist dies ein Gebrauch des Begriffs Wahrheit, der der ursprünglichen, im Kern korrespondenztheoretisch zu deutenden Idee der Wahrheit nicht mehr entspricht.

⁵³⁰ Vgl.: "Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnete!" KSA 13, 371; NF Frühjahr 1888 14[184]; Zu Nietzsche Leugnen von Objektivität im Sinne einer an sich unabhängig von unserer Subjektivität seienden Wirklichkeit vgl. KSA 12, 271; NF Frühjahr 1888 14[93]. KSA 13, 280; NF Frühjahr 1888 14[103]; KSA 12, 351; NF Herbst 1887 9[35]; KSA 12, 303; NF Frühjahr 1888 14[122]; KSA 12, 354; NF Herbst 1887 9[41]; KSA 12, 315; NF Ende 1886-Frühjahr 1887 7[60]. Nietzsche legt an manchen Stellen auch die Vermutung nahe, daß das Perspektivische und Auslegende nicht nur wesentlich zur menschlichen Erkenntnis oder zum Wesen des Lebens, des Organischen überhaupt gehöre, sondern gar ein Wesensmerkmal des Seins, der Welt selber sei. Vgl. dazu: KSA 12, 188; NF Sommer 1886-Herbst 1887 5[12]; KSA 13, 371; NF Frühjahr 1888 14[184].

⁵³¹ Universalität in dem Sinne, daß in ihr eine an sich seiende Struktur einer vom Menschen unabhängigen, für alle Menschen gültigen Wirklichkeit zu Ausdruck kommt.

⁵³² Die selbstzerstörerischen Momente einer radikalisierten Aufklärung beschreibt Manfred Frank beispielsweise folgendermaßen: "Der Grund für die Zersetzung der Wertsphären, für die Ausdifferenzierung der Diskurse und für das Zerschneiden der einen Narration in eine Pluralität der Erzählungen ist das Ergebnis einer radikalisierten Aufklärung gewesen, die ihre Dialektik gerade darin erlebt, Licht zu verbreiten um den Preis einer radikalen Desillusionierung in bezug auf feste Wertüberzeugungen und letzte Gewissheiten. Nietzsche ist ein Beispiel dafür, wie schwer es ist, die Grenze zwischen einer radikalisierten, unbarmherzig wahrhaftig gewordenen Selbstbezweiflung und dem Rückfall in irrationale Vitalismen zu ziehen." Manfred Frank in: Rötzer (1987b), S.119.

Wahrheit als objektive und allgemeine, als Gemeinsames der Kontexte nicht existiere. Es gibt also nur noch verschiedene, partikuläre Perspektiven, die bezüglich ihrer Wahrheit gleichberechtigt sind, denen keine gemeinsame Wirklichkeit entspricht. Man könnte sogar soweit gehen zu sagen, daß es *die* Welt nicht mehr gebe, sondern nur eine Vielzahl durch die verschiedenen Perspektiven konstituierter *Welten*⁵³³. Es ist dies fast ein neuer Idealismus, in dem das *eine* Sein der Welt nicht mehr das perspektivische und partikuläre Bewußtsein bestimmt, sondern vielmehr das perspektivische und partikuläre Bewußtsein das Sein, das es jedoch nur noch im Plural als *die* Welten gibt, bestimmt.

In der Geistesgeschichte entfaltete sich dieser Relativismus⁵³⁴ der Perspektiven aus verschiedenen Quellen.

Einmal war es der radikalisierte Historismus⁵³⁵, der das Eigenrecht der Epochen, der Zeiten, von denen jede „unmittelbar zu Gott sei“⁵³⁶ (Ranke), zu der Sicht steigerte, daß diese Epochen letztlich unvergleichlich, inkompatibel und inkommensurabel waren - sowohl in der Richtigkeit ihres sie tragenden Ethos als gelebte Werthaltung als auch in der Wahrheit ihrer Weltauslegung. Vernunft und Wahrheit wurden letztlich so radikal geschichtlich gedacht⁵³⁷, daß jeglicher universaler und überzeitlicher Rest gänzlich zu verschwinden drohte.

Spengler beispielsweise begründete in seiner Geschichtsphilosophie den Relativismus systematisch, wenn er die aufeinanderfolgenden Kulturen nach organologischem Modell als in sich „geschlossene Lebewesen“⁵³⁸, „von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre *eigene* Form aufprägt, von denen jede ihre *eigene* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eignes* Leben, Wollen, Fühlen, ihren *eigenen* Tod hat“⁵³⁹, also versehen ist mit eigenen Wahrheiten, Wertsystemen, Stilen

⁵³³ Diese Konsequenz zieht auch in gewisser Hinsicht Nelson Goodman in seinem Buch *Weisen der Welterzeugung*. Dazu später (in Abschnitt 5.4.) mehr.

⁵³⁴ Es sei hier angemerkt, daß ich hier und desweiteren unter 'Relativismus' nicht nur verstehe, daß jeder Geltungsanspruch als geworden und relativ, also in Beziehung stehend zu den historischen, kulturellen, gesellschaftlichen oder klassenspezifischen Kontexten seiner Entstehung zu sehen ist, sondern die weitergehende Auffassung, daß diese Relativität auch seinen Charakter als Geltungsanspruch dahingehend tangiert, daß jeder Geltungsanspruch nur relativ auf die ihn formierenden Kontexte erhoben werden kann und somit jede kontextübergreifende 'Wahrheit' illusionär ist. Relativistisches Denken betont also nicht nur die Genese von Geltungsansprüchen, sondern relativiert die Universalität bzw. Objektivität dieser Ansprüche durch Betonen ihrer Genese in solchem Maße, daß die Idee der Wahrheit sich letztlich auflöst.

⁵³⁵ Es mag befremdlich klingen Nietzsches Denken hier als irgendwie von gleicher Struktur wie das des Historismus zu bewerten, wo doch Nietzsche selber den Historismus in seiner Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* scharf kritisiert hat. Doch finden sich auch Stellen, in denen er den 'historischen Sinn' als "eigenthümliche Tugend" seines Zeitalter lobt (KSA 3, 564 f; FW 4, 337.). Entscheidend ist jedoch, daß Nietzsche ausdrücklich einen historistischen Relativismus vertritt, wenn er beispielsweise schreibt: "Als 'Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit [...] entspricht" KSA 9, 541; NF Frühjahr-Herbst 1881 11[262]. In Gesamtschau auf Nietzsches Werk, kann hier auch nicht eingewandt werden, daß Nietzsche hier die 'sich durchsetzende Wahrheit' von der 'wirklichen Wahrheit' unterscheidet.

⁵³⁶ Leopold von Ranke: *Über die Epoche der neueren Geschichte* (1854), München und Wien 1971, S.59 f.

⁵³⁷ Alain Finkielkraut beschrieb diesen Denkansatz folgendermaßen: "Nicht die Geschichte ist vernünftig oder gar zweckmäßig, sondern die Vernunft ist geschichtlich: jede der Formen, die die Menschheit ständig hervorbringt, hat ihr Eigenleben, ihre innere Notwendigkeit, ihre besondere Vernunft." Finkielkraut (1989), S.15.

⁵³⁸ Thomas Mann: *Über die Lehre Spenglers*, in: Mann (1978), S.148. Thomas Mann nennt die Kulturen im Sinne Spenglers "streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint."

⁵³⁹ Oswald Spengler (1972), S.28.

usw., die mit der jeweiligen Kultur entstehen und auch mit ihr verschwinden. Dieses Schicksal werde auch die moderne Wissenschaft und Technologie erleiden.

Der Schritt war also nicht weit, den Historismus von der diachronen Zeitachse der verschiedenen Epoche auf die synchrone Zeitachse auch gleichzeitig bestehender Kulturen gleichsam zu verlegen. So wird der Historismus zu einem umfassenderen 'Kulturalismus'. Die leitende Wissenschaft ist hierbei nun nicht mehr die Historik, sondern vielmehr die Ethnologie⁵⁴⁰ mit ihren vergleichenden Kulturstudien. Durch das Studium fremder Kulturen wird das Bewußtsein der Relativität der eigenen, das Denken und Fühlen prägenden Kultur gefördert. Der 'anti-imperialistische' Impetus moderner Ethnologie denunziert jede Wertung der verschiedenen Kulturen nach der Richtigkeit ihrer Normen und der 'Wahrheit' ihres spezifischen Zugangs zur Wirklichkeit als 'Ethnozentrismus', beschuldigt jeden Anspruch des 'okzidentalen Rationalismus' (Max Weber) auf im Vergleich zu primitiven Kulturen sowohl adäquatere Wirklichkeitserfassung in den Wissenschaften als auch in den Werten der Aufklärung höhere Moralität des 'Eurozentrismus'. Indem die im Anspruch universelle Kultur der abendländischen Aufklärung die ideologischen Momente ihres Überlegenheitsanspruchs gegenüber anderen Kulturen entlarvte, gab sie in ihrer 'kulturalistischen' Form den Anspruch auf Universalität prinzipiell auf zugunsten einer Vielzahl prinzipiell inkommensurabler Partikularitäten. Nach dieser Auffassung gibt es „kein gemeinsames kulturelles Paradigma der Menschheit; nur die verschiedenen nationalen Traditionen haben Wirklichkeit (und Wert).“⁵⁴¹ Diese Gedanken wurden auch von der Neuen Rechten (z.B. Le Gallou) aufgenommen, die gegen den Gleichheitsmythos 'universalistischer Ideologien' einen Partikularismus nationalistischer und biologistischer Provenienz stellten und aus der Unvereinbarkeit und Inkommensurabilität der verschiedenen nationalen Perspektiven eine Art ethnische Apartheid philosophisch abzuleiten suchten.

Treffend beschreibt Henning Ritter diesen den „Glaube(n) an die Fremdheit“ stützenden Kulturrelativismus:

„Diesem Glauben liegt ein Kulturrelativismus zugrunde, für den jede Kultur in dem Gehäuse ihrer eigenen Werte und Lebensformen eingeschlossen ist. Jede Begegnung mit einer anderen Kultur ist eine Gefährdung für ihr inneres Gleichgewicht, eine Bedrohung ihres kulturökologischen Systems. Die Kulturen konkurrieren nicht in der Verwirklichung von Zielen, die außerhalb ihrer liegen und für alle zugänglich sind, sondern sie stehen durch ihre Existenz für ihre Wahrheit ein, die sie selbst sind, unter Ausschluß anderer.“⁵⁴²

Ein anderer, potentiell relativistische Tendenzen in sich bergender Zweig kam eher von der sich stark mit den Naturwissenschaften beschäftigenden Philosophie. Hier wurden die verschiedenen historisch aufeinanderfolgenden (aber auch z.T. noch zeitlich koexistierenden) Gestalten der Wissenschaft verglichen. Dabei ergab sich, wie sich dies besonders in dem Paradigmenbegriff Thomas S. Kuhns zeigt, daß ihre Abfolge nicht etwa ein immanenter Fortschritt der sukzessiven Widerlegung innerhalb eines gemeinsamen Rahmens war, sondern vielmehr eine sprunghafte Ablösung verschiedener grundsätzlicher Zugangsweisen zu Problemen aufgrund eher wissenschaftsexterner Faktoren und eben nicht ein argumentativ und in logischer wie empirischer Widerlegung (oder gar Falsifikation im Sinne von Popper) sich vollziehender Prozeß. Kuhn unterscheidet Perioden normalen Forschens, in denen ein und dasselbe Paradigma als Rahmen gültig ist, und solche der „außerordentlichen Forschung“, in denen ein neues Paradigma ein altes ablöst. Unter einem Paradigma versteht Kuhn ein „von einer Forschergemeinschaft geteilte Basis, die in normalwis-

⁵⁴⁰ Jacob Taubes beispielsweise sieht als heutige "Leitwissenschaft in Frankreich England und den Vereinigten Staaten [...] die ethnologische Forschung, weil sie das Andere sieht". Jacob Taubes in: Rötzer (1987b), S.314.

⁵⁴¹ Finkielkraut (1989), S.78.

⁵⁴² Henning Ritter: *Wir Lemminge. Das Glauben an das Fremde*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. März 1991, Seite N 3.

senschaftlichen Zeiten die Forschung zugleich ermögliche und in bestimmten Schranken halte, und zu der neben bestimmten Grundeinstellungen und exemplarischen Theoriemodellen auch gemeinsame Probleme, Fragen und Methoden gehörten“.⁵⁴³ Hans Albert charakterisierte Kuhns Theorie folgendermaßen:

„Kuhn hat eine Theorie der tatsächlichen Entwicklung der Wissenschaften formuliert, derzufolge es in den reifen Wissenschaften stets herrschende Konzeptionen - sogenannte Paradigmen - gibt, die den Rahmen für rationale Verfahrensweisen der Erkenntnispraxis bilden, während der Übergang von einem Paradigma zum anderen, wie er in wissenschaftlichen Revolutionen erfolgt, nicht auf rationale Weise erfolgen kann, weil solche Paradigmen miteinander inkommensurabel sind.“⁵⁴⁴

Als relativistische Konsequenz ergibt sich daraus, daß es zwischen den von Kuhn als „inkommensurabel“ bezeichneten Paradigmata kein objektives Kriterium der Wahrheit zu geben scheint, und daß die Wissenschaftsgeschichte nicht mehr als in sich geschlossener Fortschrittsprozeß, angetrieben durch argumentative und empirische Widerlegungen alter Theorien zugunster neuer, die ‘wahrheitsähnlicher’ sind, erscheint, sondern als mehr kontingentes Geschehen, das durch Brüche und nicht rationale Übergänge gekennzeichnet ist.

Einen ähnlichen Gedanken aufnehmend und auch vom empirischen Faktum des Verlaufs der Wissenschaftsgeschichte ausgehend, stellt Paul Feyerabend heraus, daß die sich bruchartig vollziehenden Fortschritte in der Wissenschaft nicht nach der wesentlich mit Methoden und Regeln verbundenen Rationalität vor sich gehen⁵⁴⁵, sondern nach einem methodischen Anarchismus⁵⁴⁶, den die Rationalisten nur noch mit dem Schlagwort *Anything goes!* bezeichnen können⁵⁴⁷. Als Konsequenz fordert er eine unbegrenzte Methodenvielfalt nicht nur in den Naturwissenschaften, ein gleichberechtigtes Nebeneinander verschiedener ‘Traditionen’⁵⁴⁸. In seinem Relativismus der Traditionen⁵⁴⁹ besteht er auf der Einsicht, daß die Rationalität und die Wissenschaften nicht jen-

⁵⁴³ Reinhard Merkel in: Merkel (1987), S.976.

⁵⁴⁴ Hans Albert in: Rötzer (1987b), S.44.

⁵⁴⁵ Feyerabend behauptet, "daß Rationalität und Wissenschaft einander oft ausschließen, daß der Konflikt nicht zufällig ist und daß ein Bestehen auf den Maßstäben und Regeln der Rationalität die Wissenschaften oft schwer geschädigt hätte." Feyerabend (1979b), S.14.

⁵⁴⁶ "die Wissenschaften waren in ihrer Glanzzeit [...] offen und prinzipienlos". Feyerabend (1979b), S.64. Feyerabends Buch *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt a.M. 1979) hat übrigens den Untertitel *Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*.

⁵⁴⁷ "'Anything goes' ist die Weise, in der traditionelle Rationalisten, die an universelle Maßstäbe und Regeln der Vernunft glauben, meine Darstellung von Traditionen, ihrer Wechselwirkung und ihrer Änderungen werden beschreiben müssen. Für sie ist das Bild der Wissenschaften, das aus der historischen Forschung hervorgeht und ihre 'Rekonstruktionen' ersetzt, in der Tat ohne Regel, ohne Vernunft und alles, was sie angesichts dieses Bildes sagen können, ist: anything goes." Feyerabend (1979b), S.83; vgl. dazu auch: Feyerabend (1979b), S.83-87; Feyerabend (1979a), S.5 und 35.

⁵⁴⁸ "eine freie Gesellschaft ist eine relativistische Gesellschaft." Feyerabend (1979b), S.24. "Eine freie Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der alle Traditionen gleiche Rechte und gleichen Zugang zu den Zentren der Erziehung und anderen Machtzentren haben." Feyerabend (1979b), S.58. Ziel Feyerabends ist "die Gleichberechtigung aller Traditionen". Feyerabend (1979b), S.89. "Das Fernziel ist eine Gesellschaft, in der alle Traditionen gleiche Rechte und gleichen Zugang zu den Machtzentren der Gesellschaft, das heißt des Traditionsverbandes haben." Feyerabend (1979b), S.184.

⁵⁴⁹ "Der Relativismus, wie er hier verstanden und verteidigt wird, betrifft Traditionen, nicht Meinungen, Begriffe, Theorien." Feyerabend (1979b), S.118. Nach Feyerabend können Traditionen nicht bezüglich ihrer 'Wahrheit' bewertet werden, da es ein *tertium comparationis* als außerhalb aller Traditionen stehender Maßstab nicht gibt, jegliche Bewertung schon ein traditionsabhängige Perspektive voraussetzt: "Traditionen sind weder gut noch schlecht [man könnte wohl hinzufügen: weder wahr noch falsch; F.R.]; sie existieren einfach. 'Objektiv', das heißt unabhängig von Tradi-

seits der Partikularität der Traditionen und sie kontrollierend, bewertend und übergreifend, sondern selber Traditionen neben anderen sind⁵⁵⁰. 'Objektivität' sei nur eine Illusion, geboren aus dem Vergessen der Kontextualität des eigenen (Vernunft-)Standpunkts⁵⁵¹. 'Wahrheit' könne es nur innerhalb einer spezifischen Tradition, in ihrem spezifischen Rahmen, mit ihren spezifischen Kriterien geben⁵⁵². Alles diese Traditionen auf ein Gemeinsames bzw. Allgemeines der allen gemeinsamen Vernunft, der objektiven Richtigkeit und Wahrheit hin übergreifendes sei Illusion bzw. Anmaßung einer sich als allgemein und überlegen aufspizierenden Tradition.

Von ähnlichen Überlegungen ausgehend relativiert auch Hübner den als allgemein und objektiv angesehenen Standpunkt der Rationalität und der Wissenschaften als prinzipiell mit anderen Zugangsweisen zur Wirklichkeit, wie dem des mythischen Denkens, auf einer Stufe stehend:

*„Mythische und wissenschaftliche Erfahrung, mythische und wissenschaftliche Vernunft, sind in gewissem Sinne inkommensurabel. In gewissem Sinne, das bedeutet: Wir können sie zwar vergleichen, wie es hier ja geschehen ist, wir können sie als Alternativen verstehen; aber wir haben keinen sie übergreifenden Maßstab, an dem wir sie beurteilen können.“*⁵⁵³

Kriterien, die eine die Relativität der Perspektiven übergreifende Hierarchisierung der Erkenntnisweisen nach ihrem Zugang zur Wahrheit erlauben würden, gibt es also auch für ihn nicht.

tionen gibt es keine Wahl zwischen einer humanitären Einstellung und dem Antisemitismus. [...] Der Relativismus, wie er hier verstanden und verteidigt wird, betrifft Traditionen, nicht Meinungen, Begriffe, Theorien." Feyerabend (1979b), S.54. Zu Feyerabends Polemik gegen den Anspruch auf Objektivität siehe die folgende Fußnote.

⁵⁵⁰ "der Gegensatz zwischen Vernunft und Praxis oder Vernunft und Tradition oder Rationalität und 'Geschichte' ist nicht ein Gegensatz zwischen qualitativ verschiedenen Instanzen - etwa einem zufällig gewachsenem historischen Material auf der einen Seite und bewußt konstruierten Formen des Denkens auf der anderen -, sondern zwischen Traditionen, die allerdings verschieden betrachtet und verschieden eingesetzt werden." Feyerabend will zeigen, "daß die Vernunft nicht ein Maßstab unseres Denkens und Handelns ist, sondern selbst eine besondere Denk- und Handlungsform, auf gleicher Stufe mit anderen Denk- und Handlungsformen." Feyerabend (1979b), S.2; "'Vernunft' und 'Praxis' sind also nicht wesensverschieden, sie sind zwei verschiedene Typen von Traditionen." Feyerabend (1979b), S.48. "die Rationalität ist nicht ein Schiedsrichter zwischen Traditionen, sie ist selbst eine Tradition". Feyerabend (1979b), S.54. "Die Vernunft [...] ist nicht ein außerhalb aller Traditionen stehender Maßstab, sie ist selbst eine Tradition." Feyerabend (1979b), S.89. "die Tradition der Vernunft ist nur eine von vielen Traditionen und hat keine größeren Rechte als andere Traditionen auch." Feyerabend (1979b), S.124.

⁵⁵¹ "Eine Tradition erhält erwünschte und unerwünschte Züge, wenn man sie auf eine Tradition bezieht, das heißt, wenn man sie als Teilnehmer einer Tradition betrachtet und aufgrund der Werte dieser Tradition betrachtet. Die Projektionen eines solchen Teilnehmers scheinen objektiv zu sein und Sätze, die sie beschreiben, klingen objektiv, weil der Teilnehmer und die von ihm projizierte Tradition nicht in ihnen vorkommen. Sie sind subjektiv, weil sie von der gewählten Tradition abhängen sowie von der Weise, in der der Teilnehmer sie verwendet." Feyerabend (1979b), S.54 f; "Ich habe bereits den Irrtum und die Täuschung zu enthüllen versucht, die hinter der Rede von 'Objektivität' einer rationalen Diskussion' verborgen sind: die Maßstäbe einer solchen Diskussion sind nicht 'objektiv', sie sehen nur 'objektiv' aus, weil die Gruppe nicht erwähnt wird, die aus der Verwendung der Maßstäbe profitiert." Feyerabend (1979b), S.59 f; "'Objektivität' entsteht, wenn der Teilnehmer einer Tradition diese nicht bemerkt und daher in seinen Urteilen nicht erwähnt." Feyerabend (1979b), S.118 f.

⁵⁵² "Der Relativismus, wie er hier verstanden und verteidigt wird, betrifft Traditionen, nicht Meinungen, Begriffe, Theorien. Die letzteren sind sinnvoll nur im Rahmen einer Tradition und können nicht unabhängig von einer solchen untersucht, bewertet, eingesetzt werden." Feyerabend (1979b), S.118. Wenn Meinungen und Theorien nicht unabhängig von einer Tradition bewertet werden können, bedeutet dies in der Konsequenz, daß jegliche 'Wahrheit' nur relativ auf eine Tradition existiert, also als objektive und allgemeine (was für die Idee der Wahrheit konstitutive Momente sind) reine Illusion ist.

⁵⁵³ Hübner (1979), S.424.

Die dritte Zugangsweise zu relativistischen Strömungen war die des Sprachrelativismus, dessen Grundthese „jeder sprachlichen konstituierten Weltsicht ein perspektivisches Recht zugesteht.“⁵⁵⁴ Einerseits wurden auch innerhalb einer Sprache verschiedene *Sprachspiele* unterschieden, die nicht miteinander verglichen werden könnten, ihre eigenen Regeln, ihre eigene ‘Wahrheit’ haben. Dieser Begriff der Sprachspiele geht auf Wittgenstein zurück und findet sich in seinem Werk *Philosophische Untersuchungen*. Der Begriff des Sprachspiels soll eine Art in der Mannigfaltigkeit der „unzählige(n) verschiedene(n) Arten der Verwendung all dessen, was wir ‘Zeichen’, ‘Worte’, ‘Sätze’ nennen“⁵⁵⁵, bezeichnen und ist der „einer funktional einheitlichen Klasse von Sprechhandlungen, die unter konventionellen Regeln stehen, die ihrerseits in sozio-kulturellen Normen fundiert sind“⁵⁵⁶. „Das Wort ‘Sprachspiel’ soll hier hervorheben, daß das Sprechen einer Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“⁵⁵⁷ Die Wahrheit einer Erkenntnis bzw. einer Aussage ist in der Intersubjektivität der Übereinstimmung, in der sich als Sprache bzw. Sprachspiel ausdrückenden Lebensform, fundiert: „Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“⁵⁵⁸ Wenn Wahrheit⁵⁵⁹ und Falschheit sich nur in einem mit einer Lebensform verquickten Sprachspiel zeigt und es über der Pluralität der Sprachspiele nicht das Verbindende einer Metasprache gibt - denn es „ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden“⁵⁶⁰ - dann legt dies die Auffassung nahe, es könne ‘Wahrheit’ nur innerhalb und aus der Sicht eines Sprachspiels, also als perspektivische geben. So führt - laut Hans Albert - Wittgensteins Versuch, den Rationalismus zu überwinden, „zu einem Relativismus der Sprachspiele“⁵⁶¹.

Andererseits wurden die verschiedenen Sprachen bzw. Sprachfamilien besonders in ihrer grammatischen Struktur für so konstitutiv bezüglich des Zugangs zur Wirklichkeit, des Bildes der Welt gehalten, daß verschiedenen Sprachen bzw. verschiedenen Sprachfamilien gleichsam verschiedene Welten und verschiedene Wahrheiten entsprachen. Ein Beispiel hierfür ist die wirkungsmächtige Sapir-Whorf-Hypothese, vertreten von Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf. Diese von ihnen als „sprachliches Relativitätsprinzip“ bezeichnete These, „in der eine extreme Abhängigkeit des Weltbildes von der Sprache behauptet wird“⁵⁶², beschreiben sie z.B. folgendermaßen:

⁵⁵⁴ Habermas (1988c), S.175.

⁵⁵⁵ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §23; in: ders.: *Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1984, S.250.

⁵⁵⁶ Dieter Birnbacher in: Birnbacher (1982), S.340.

⁵⁵⁷ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §23; in: Wittgenstein (1984), S.250. Zur Engführung von Sprachspiel und Tätigkeit bzw. Lebensform vgl. auch folgende Aussagen Wittgensteins: "Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben sind, das 'Sprachspiel' nennen." Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §7; in: Wittgenstein (1984), S.241. "Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen." Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §19; in: Wittgenstein (1984), S.246.

⁵⁵⁸ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §241; in: Wittgenstein (1984), S.336.

⁵⁵⁹ Man könnte einwenden, daß bei Wittgenstein nur von 'Richtigkeit', also von korrekter Verwendung von Regeln, aber nicht von 'Wahrheit' als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit die Rede ist. Aus dem gesamten Kontext der diesbezüglichen Aussage Wittgensteins, in der er ganz allgemein von dem, "was Menschen sagen" spricht und den Terminus "Meinungen" verwendet, kann man jedoch herauslesen, daß Wittgenstein hier Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gerade pragmatisch auf die richtige Verwendung von Regeln innerhalb eines Sprachspiels zu reduzieren sucht.

⁵⁶⁰ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §65; in: Wittgenstein (1984), S.277.

⁵⁶¹ Hans Albert in: Rötzer (1987b), S.50.

⁵⁶² Hans Albert in: Rötzer (1987b), S.36.

„Das Verhältnis zwischen Sprache und Erfahrung ist oft mißverstanden worden. Die Sprache ist nicht nur ein mehr oder minder systematisches Inventar von verschiedenen Bestandteilen der Erfahrung, die als für das Individuum bedeutsam erscheinen, wie so oft naiverweise angenommen wird, sondern sie ist auch eine in sich selber ruhende Schöpfung, die sich nicht nur auf eine weithin ohne ihre Hilfe erworbene Erfahrung bezieht, sondern in Wahrheit die Erfahrung für uns definiert, was einerseits auf ihrer formalen Vollständigkeit und andererseits auf unserer unbewußten Projektion ihrer impliziten Erwartung auf den Bereich der Erfahrung beruht.“⁵⁶³

„We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated.“⁵⁶⁴

„From this fact proceeds what I have called the ‘linguistic relativity principle’, which means, in informal terms, that users of markedly different grammars are pointed by their grammars toward types of observation, and hence are not equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world.“⁵⁶⁵

Konsequenz dieser These ist ein Relativismus der Sprachen bzw. Sprachfamilien, in dem es ‘Wahrheit’ nur noch als perspektivische aus der Sicht einer bestimmten Sprache und dem damit verbundenen grundsätzlichen Bild der Welt gibt. Wenn das, was Wahrheit ist, also wesentlich von der grammatischen und semantischen Struktur, in der ‘wahre Aussagen’ ausgedrückt werden, abhängt, sich diese Strukturen nun aber fundamental voneinander unterscheiden, so ist eine gemeinsame Wahrheit zwischen bzw. über diesen sprachlichen Strukturen reine Fiktion bzw. Aufblähung eines partikularen, von einer bestimmten Sprache geformten Weltbilds zum einzigen und universellen. Diese fundamentale Abhängigkeit der Realitätsvorstellung von der Struktur der Sprache findet sich übrigens schon explizit und in betonter Weise bei Nietzsche⁵⁶⁶.

Auch das, was heute unter dem Firmenschild *Postmoderne* läuft, zuweilen auch als Poststrukturalismus oder in seiner besonderen Ausprägung als Dekonstruktivismus bezeichnet wird, speist seinen relativistischen Partikularismus des Ausspielens von Differenz, Pluralität und Heterogenität gegen die Universalität der Aufklärung aus ähnlichen Wurzeln.

Liotard beispielsweise bezieht sich in seinem Hauptwerk *Der Widerstreit* auf die Sprachspieltheorie Wittgensteins, um sein postmodernes Paradigma des Abschiedes vom Universellen und Prinzipiellen zugunsten des nicht auf ein Gemeinsames, eine gemeinsame Wahrheit hin auflösbaren Widerstreits des Partikulären einzuführen und zu verteidigen. Die Vielfalt der sich durch einen Set von Regeln definierenden, miteinander wettstreitender⁵⁶⁷ Sprachspiele bildet das in sich mannigfaltige Ganze der Gesellschaft⁵⁶⁸. Wenn verschiedene Sprachspiele bezüglich ihres Wahrheitsanspruchs als sich widersprechende aufeinandertreffen, kann es zu der paradoxalen Situation eines

⁵⁶³ Edward Sapir: *Conceptual Categories of Primitive Languages*, in: *Science*, 74 (1931), S.578; zitiert nach: Henle (1975), S.9.

⁵⁶⁴ Benjamin Lee Whorf: *Science and linguistics*, in: *Language, Thought and Reality*, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited and introduced by John B.Carrol, Cambridge, Mass. 1956, S.214; zitiert nach: Albrecht: (1979), S.228, Anmerkung 16.

⁵⁶⁵ Benjamin Lee Whorf: *Linguistics as an exact science*, in: *Language, Thought and Reality*, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited and introduced by John B.Carrol, Cambridge, Mass. 1956, S.221; zitiert nach: Albrecht (1979), S.228, Anmerkung 16.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu S.87 der vorliegenden Arbeit. Siehe auch: Albrecht (1979).

⁵⁶⁷ "[...] c'est que parler est combattre, au sens de jouer". Jean-Francois Lyotard *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir, Paris 1979, S.23, zitiert nach: Clausjürgens (1988), S.110.

⁵⁶⁸ "[...] c'est que le lien social observable est fait de 'coups' de langage". Jean-Francois Lyotard *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir, Paris 1979, S.24, zitiert nach: Clausjürgens (1988), S.110.

antinomischen (im Sinn von Kants Antinomien) 'Widerstreits'⁵⁶⁹ kommen. Es ist dies „eine Situation, in der keine Regel, kein Metadiskurs vorhanden ist, der es erlauben würde zu urteilen [...] Es ist die Unmöglichkeit der Lösbarkeit.“⁵⁷⁰ Angesichts dieser radikalen Absenz einer Metasprache bzw. eines Meta-Diskurses, der den Widerstreit schlichten könnte, ist eine Konsenstheorie z.B. Habermasscher Provenienz prinzipiell unmöglich (und auch nicht wünschenswert)⁵⁷¹ und stattdessen eine Theorie des Konflikts zu formulieren.

In Verbindung mit seiner Theorie der Sprachspiele und ihres Widerstreits formuliert Lyotard eine Theorie der Erzählung - als „eine bestimmte Form des Sprachspiels“, in der es um „das Wissen und die Legitimation des Wissens“⁵⁷² geht. Fortschritt könne es entweder innerhalb der Regeln einer Erzählung bzw. eines Sprachspiels geben, oder aber in Überschreitung und Veränderung dieser Regeln, wobei aber zugleich ein neues Spiel konstituiert werde. Die Moderne sieht Lyotard geprägt durch die großen Erzählungen des Meta-Diskurses der Philosophie. Deren Elemente sind „die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)“⁵⁷³. Das Heraufkommen der Postmoderne vollziehe sich nun im Zeichen der Auflösung der großen Rahmenerzählungen, des Verfalls ihrer Glaubwürdigkeit. An ihre Stelle trete nun eine nicht auf eine Einheit zurückführbare Vielfalt kleiner Erzählungen, „ein instabiles System aus Sprachspielen“⁵⁷⁴. Die heterogenen Sprachspiele seien nicht reduzierbar - und dies sei gut so. Albrecht Wellmer stellt sich der Standpunkt Lyotards so dar: „Lyotard vertritt einen irreduziblen Pluralismus der 'Sprachspiele' und betont den irreduzibel 'lokalen Charakter aller Diskurs, Einigungen und Legitimationen.“⁵⁷⁵

Wenn es nun aber einen unentscheidbaren Widerstreit zwischen Sprachspielen bezüglich der Wahrheit ihrer Inhalte gibt, wenn die Vielfalt der Sprachspiele *prinzipiell* nicht auf einen Konsens der allgemeinen Geltung hin überschritten werden kann, bleibt nur ein die Idee der Wahrheit potentiell zerstörender Perspektivismus der Sprachspiele.

Foucault wiederum betont in seiner 'seriellen Geschichte'⁵⁷⁶ die Diskontinuitäten⁵⁷⁷ zwischen den historisch aufeinanderfolgenden Wissens- und Diskursformen. Der Übergang zwischen ihnen folgt

⁵⁶⁹ "A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflict entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas." Jean-Francois Lyotard: *Le différend*, Paris 1983, S.19; zitiert nach: Clausjürgens (1988), S.110.

⁵⁷⁰ Reinhold Clausjürgens in: Clausjürgens (1988), S.110 f. Auf diesen Aufsatz werde ich mich in meinen folgenden Ausführungen größtenteils stützen.

⁵⁷¹ "Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden". Lyotard (1986), S.190.

⁵⁷² Clausjürgens (1988), S.112 f.

⁵⁷³ Welsch (1987), S.116.

⁵⁷⁴ Clausjürgens (1988), S.115.

⁵⁷⁵ Wellmer (1985), S.54.

⁵⁷⁶ Vgl. dazu: Claudia Honegger: Honegger (1982). Sie weist die Abhängigkeit Foucaults von der seriellen Geschichtsschreibung der sogenannten *Schule der Annales* (nach der gleichnamigen Zeitschrift) nach, deren Mitglieder "sich in den fünfziger Jahren mit Geduld und Akribie an die Konstruktion langer Serien machten und das Ereignis der traditionellen Politikgeschichte durch massierte Tatsachenreihen zu ersetzen suchten". Honegger (1982), S.505 f. Habermas zufolge "entlehnt Foucault der 'seriellen Geschichte' der Annaleschule die programmatisch gewendeten Vorstellungen eines strukturalistischen Vorgehens, das mit einer Pluralität nichtgleichzeitiger Systemgeschichten rechnet und ihre analytischen Einheiten anhand bewusstseinsferner Indikatoren bildet, jedenfalls auf die begrifflichen Mittel der synthetischen Leistungen eines supponierten Bewußtsein, also auf die Bildung von Totalitäten verzichtet." Habermas (1988b), S.295.

⁵⁷⁷ Zur Zurückweisung des Denkens der Kontinuität zugunsten der Diskontinuitäten vgl.: "Die grundlegenden Begriffe sind nicht mehr diejenigen des Bewußtseins und der Kontinuität (mit den dazugehörigen Problemen der Freiheit und der Kausalität), es sind auch nicht die des Zeichens und der Struktur. Es sind die Begriffe des Er-

keinerlei gemeinsamer Logik der Entwicklung, sondern ist reine Kontingenz⁵⁷⁸. Die Produktion von Wahrheit ist immer an Diskurspraktiken⁵⁷⁹ gebunden, die geschichtlich im Sinne einer diskontinuierlichen, nicht auf die Totalität eines Sinn-, Fortschritts- oder Wahrheitszusammenhangs hin synthetisierbaren Serie zu verstehen sind. Habermas nennt dies einen „transzendentalen Historismus“⁵⁸⁰, in dem die kontingente und partikuläre geschichtliche Diskurspraxis Bedingung der Möglichkeit verstehenden Sich-Verhaltens zur Welt ist. Denn:

„Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihr [es muß wohl „ihre“ heißen, F.R.] ‘allgemeine Politik’ der Wahrheit: d.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren läßt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht.“⁵⁸¹

Da allem übergreifendem Zusammenhang zwischen den verschiedenen wahrheitskonstitutiven Diskursformationen sowohl bezüglich eines gemeinsamen Subjekts als auch eines gemeinsamen Objekts, wie auch bezüglich eines kontinuierlichen Zusammenhangs der Entwicklung, der Aufeinanderfolge und Ablösung der Formationen entraten wird, bleibt nurmehr Wissen als durch Diskurspraktiken konstituiertes; als bezüglich dieser relatives und sich somit in seinem Wahrheitsanspruch perspektivisch auflösendes.

eignisses und der Serie, mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe: Regelmäßigkeit, Zufall, Diskontinuität". Foucault (1974), S.39.

⁵⁷⁸ Vgl. zur Rehabilitierung des Zufalls bei Foucault: "Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen [...] Die geringfügige Verschiebung, die hier für die Geschichte der Ideen vorgeschlagen wird und die darin besteht, daß man nicht Vorstellungen hinter den Diskursen behandelt, sondern Diskurse als geregelte und diskrete Serien von Ereignissen - diese winzige Verschiebung ist vielleicht so etwas wie eine kleine (und widerwärtige) Maschinerie, welche es erlaubt, den Zufall, das Diskontinuierliche und die Materialität in die Wurzeln des Denkens einzulassen." Foucault (1974), S.40 f.

⁵⁷⁹ Zum Zusammenhang von Wissen und Diskurspraxis: "es gibt kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis". Foucault (1973), S.260.

⁵⁸⁰ "Aus dieser Dekonstruktion einer Geschichtsschreibung, die anthropologischem Denken und humanistischen Grundüberzeugungen verhaftet bleibt, ergeben sich die Umrisse eines gleichsam *transzendentalen Historismus*, der Nietzsches Historismuskritik zugleich beerbt und überbietet. 'Transzendental' in einem schwachen Sinne bleibt Foucaults radikale Geschichtsschreibung insofern, als sie die Gegenstände des historisch-hermeneutischen Sinnverstehens als konstituiert begreift - als Objektivationen einer jeweils zugrundeliegenden, strukturalistisch zu erfassenden Diskurspraxis. Die alte Historie hat sich mit Sinntotalitäten befaßt, die sich aus der Innenperspektive der Beteiligten erschloß; aus dieser Sicht kommt das, was eine solche Diskurswelt jeweils *konstituiert* nicht in den Blick. Erst einer Archäologie, die eine Diskurspraxis mit ihren Wurzeln ausgräbt, gibt sich, was sich nach innen als Totalität behauptet, von Außen als ein Partikulares zu erkennen, das auch anders sein könnte. Während sich die Beteiligten als Subjekte verstehen, die sich nach universalen Geltungskriterien auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne je den durchlässigen Horizont ihrer Welt transzendieren zu können, klammert der von außen herantretende Archäologe dieses Selbstverständnis ein. Indem er auf die diskurskonstitutiven Regeln zurückgeht, vergewissert er sich der Grenze des jeweiligen Diskursuniversums; dessen Gestalt wird nämlich *begrenzt* durch diejenigen Elemente, die es unbewußt als Heterogenes *ausschließt* - insofern haben die diskurskonstitutiven Regeln auch die Funktion eines Ausschlußmechanismus. Was aus dem jeweiligen Diskurs ausgegrenzt wird, macht erst die spezifischen, aber innerhalb des Diskurses allgemeingültigen, d.h. alternativlosen Subjekt-Objektbeziehungen möglich." Habermas (1988b), S.296.

⁵⁸¹ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A.Fontana und P.Pasquino, in: Foucault (1978), S.51.

Eine überspitzte Form des Standpunktrelativismus vertritt Richard Rorty, indem er aus dem Pragmatismus radikale Konsequenzen zieht⁵⁸². Ähnlich wie Kuhn bezüglich der Naturwissenschaften stellt Rorty einen Paradigmenwechsel in der Philosophie fest.

Die „Wende vom Mentalen qua Vernunft zum Mentalen qua innerer Schauplatz“⁵⁸³ ermöglichte als „Erfindung des Mentalen“⁵⁸⁴ das Paradigma der erkenntnistheoretischen Fundierung des Geistes als ‘Spiegel der Natur’⁵⁸⁵. So begann „die fundamentalistische Erkenntnistheorie zum Paradigma der Philosophie zu werden“⁵⁸⁶. Dieses neue Paradigma, „der Gedanke an ‘Erkenntnisfundamente’“, sei nur „das Ergebnis der Wahl perzeptueller Metaphern“⁵⁸⁷. Die ‘Wahrheit’ dieser neuen Sicht gründe also nur auf eine Wahl von Metaphern. Rorty tritt nun für einen Wechsel von einer epistemologischen, Erkenntnis und Wahrheit fundierenden, systematischen Philosophie zu einer eher hermeneutischen, ‘bildenden’ (edifying) Philosophie. Diese „sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch im Gang zu halten“⁵⁸⁸. Man wird in ihr „Wahrheit nicht mehr als ‘genaue Darstellung der Wirklichkeit’, sondern - in einer Formulierung Wilhelm James - als dasjenige verstehen, ‘was zu glauben für uns besser ist’“⁵⁸⁹.

„Wir können das Erkennen als die soziale Rechtfertigung von Meinungen verstehen, wir brauchen es daher nicht als die Genauigkeit von Darstellungen aufzufassen. Setzen wir Kommunikation, das Gespräch zwischen Personen, für Konfrontation, das Gegenüberstellen von Personen und Sachverhalten, so können wir uns des Spiegels der Natur entledigen.“⁵⁹⁰

Wenn nun aber die allen Partikularitäten gemeinsame Natur bzw. objektive Welt als konstitutiver Bezugspunkt von Aussagen, Erkenntnis und Wahrheit verabschiedet wird, bleibt kein gemeinsames Band als Kriterium der Beurteilungen von Aussagen bezüglich ihrer Richtigkeit. Rorty behält trotz seiner Kritik an Kant die Idee von Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bei, nimmt ihnen aber ihren transzendentalen und Objektivität ermöglichenden Status und situiert sie in der radikalen Partikularität und Kontingenz. „Zufällig entstandene Paradigmata, Vokabulare und ganze Sprachen sind solche *Bedingungen der Möglichkeit* von Verständigung, Forschung, Recht Moral und allen möglichen rationalen Diskursen.“⁵⁹¹ Rorty verfällt so einem grenzenlosen Perspektivismus, in dem er gegen andere ‘Vokabulare’ nicht mehr rational und theoretisch argumentieren kann, sondern nur noch in pragmatischer Manier praktisch zu ‘werben’ vermag:

„Meinen eigenen Prinzipien getreu, werde ich kein Argument gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, liefern. Stattdessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielzahl von Themen brauchbar sein kann.“⁵⁹²

Als vorsichtiger Kontextualist kann Rorty alle seine Aussagen nur unter dem Vorbehalt ihrer Perspektivität, die in der Intersubjektivität einer bestimmten Sprach- und Lebensform pragmatisch fundiert ist, machen. Als letzte Ausflucht angesichts universalistischer Zumutungen erweist sich der schlichte Verweis: „I’m just an American.“⁵⁹³

⁵⁸² Richard Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982.

⁵⁸³ Rorty (1987), S.76. Siehe zu diesem Buch auch: Hochkeppel (1983) und Simons (1981).

⁵⁸⁴ Rorty (1987), S.27.

⁵⁸⁵ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987.

⁵⁸⁶ Rorty (1987), S.73.

⁵⁸⁷ Rorty (1987), S.178.

⁵⁸⁸ Rorty (1987); S.408.

⁵⁸⁹ Rorty (1987), S.20 f.

⁵⁹⁰ Rorty (1987), S.291.

⁵⁹¹ Brunkhorst (1990), S.222.

⁵⁹² Rorty (1989), S.95.

⁵⁹³ Nach der Aussage von Karl-Otto Apel war das Rortys letztes Wort bei einer Ethik-Diskussion in Wien. Apel in: Rötzer (1987b), S.74.

Bevor ich nun zur kritischen Prüfung der Tendenz des in seinen Konsequenzen relativistischen und Wahrheit potentiell auflösenden Perspektivismus komme, sei auf die Unterschiede zwischen Nietzsches Perspektivismus der Machtquanten und dem perspektivistischen Kontextualismus neueren Denkens verwiesen.

Schon bezüglich der Verabschiedung des identischen Subjekts als Illusion stand dem Versuch Nietzsches, die Einheit des Ichs in das amorphe und antagonistische Beziehungsgeflecht der Machtquanten aufzulösen (obgleich auch das Aufgehen des Individuums in einen kollektiven *agon* der sich zu 'Kulturen' zusammenballenden Willen zur Macht thematisiert wurde), in der neueren Philosophie eher das Aufgehen des individuellen Subjekts in es übergreifende kollektive Strukturen gegenüber (obwohl auch hier die Auflösung des Ich gleichsam 'nach innen' in den Fluß von Trieben und Zersplitterungen ein *Topos* war). Dem entsprach auf der Ebene der Frage nach einem Wahrheit konstituierenden und *damit* relativierenden partikularen Standpunkt die Alternative, ob dies Partikulare auf einer gleichsam individuellen bzw. noch unter das 'Individuelle' zurückgehenden (auf die verschiedenen im Menschen auch widerstreitenden Wesenskräfte als Machtquanten) Ebene oder auf dem Niveau des jeglichen 'Individuelles' übergreifenden Kollektiven eines Kontextes situiert werde. Auch hier ist Nietzsche *eher* die erste Möglichkeit, neuerer Vernunftkritik *eher* letztere zuzuweisen.

Außerdem wird in den modernen 'Kontextualismen' häufig die Unvergleichlichkeit, Inkompatibilität bzw. Inkommensurabilität der Perspektiven postuliert. Bei Nietzsche jedoch sind diese Perspektiven nicht ein letztes, da ihnen immer ein Willen zur Macht zugrunde liegt, und deshalb können sie, wenn dies der Macht dient, auch gewechselt werden, können bezüglich der Größe des Machtquantums auch 'wertend' verglichen werden. Dies besagt jedoch auch nicht, daß sie bezüglich ihrer 'Wahrheit' (im traditionellen Sinne) hierarchisiert werden können und noch weniger, daß sie in Richtung auf eine einzige höhere bzw. wahre Perspektive hin überschritten werden können bzw. in einer gemeinsamen Perspektive als Fundament übereinstimmen.

Ein weiterer Unterschied bezieht sich auf eine Tendenz der mehr modisch postmodernen Ausprägung des Perspektivismus, die sich aber auch in sich dem Zeitgeist verschreibenden Richtungen eines eher wissenschaftstheoretisch fundierten Perspektivismus findet. Statt nämlich, wie bei Nietzsche, zwar die Relativität der eigenen Perspektive zu erkennen, diese jedoch als unvermeidlich und dem eigenen essentiellen Machtanliegen entsprechend kämpferisch zu verteidigen (aber auch nicht zu zögern, sie bei Änderung der Machtkonstellation zu wechseln), wird hier ein Perspektivismus der Beliebigkeit und der Indifferenz vertreten, in der sich der postmoderne Denker gleichsam auf eine Ebene jenseits der Perspektiven zurückzieht, auf der allen anderen Sichtweisen gleiches Recht (also in der Konsequenz keines) zugestanden wird.

Diese Unterschiede seien bei dem folgenden Versuch einer partiellen Kritik des Perspektivismus im Blicke gehalten.

Die zwei großen Instanzen, von denen aus der Perspektivismus zu kritisieren ist, sind die der Vernunft als Allgemeines (und somit 'apriorisch intersubjektives'⁵⁹⁴) und der Praxis als das Denken mit der Wirklichkeit vermittelndes.

Obwohl dies paradox klingt, hat der erstere Einwand von der Vernunft in ihrer Universalität aus im höheren Grad einen empirischen Charakter. Er spielt nämlich nur auf die *tatsächliche* Gemeinsamkeit des Vernunftvermögens der Menschenspezies an und nicht, wie der Praxiseinwand, auf jeglichen tätigen Wirklichkeitsbezug auch nur imaginärer Wesen.

Der Kontextualismus moderner Prägung wie auch Nietzsches Perspektivismus scheinen die Vorstellung einer gemeinsamen Basis alles auch kulturell bzw. machtabhängig auch noch so verschie-

⁵⁹⁴ Hierbei ist, wie sich später auch zeigen wird, 'apriorisch' nicht im Sinne Kants als 'frei und unabhängig von Empirie', sondern eher umgangssprachlich als 'schon von vorn herein und nicht erst im nach hinein herzustellen' aufgefaßt.

denen Denkens als Illusion bzw. als Aufspreizung der eigenen Perspektive abzutun. Dem steht jedoch die reale Erfahrung von Gemeinsamkeiten bzw. Überlappungen auch noch so verschieden kulturell fundierter Denkweisen entgegen. Die sprachlich objektivierte Vernunft als allgemeine Form des Denkens ist auch in den verschiedensten Diskursen, Kulturen, Interessengruppen zumindest rudimentär als Bedingung der Möglichkeit der Verständigung präsent. Daß dieser partiellen Identität auch eine nicht zu unterschätzende Andersheit gegenübersteht, die Verständigung zwar als prinzipielle Möglichkeit des Verstehens des anderen Standpunkt und damit in eins auch als des Akzeptierens seiner teilweisen Legitimität erlaubt, jedoch dieses Verstehens nicht unbedingt und in jedem Fall als Reales selbstverständlich ermöglicht und noch weniger Verständnis als prinzipiell konsensuelle Einigung im Überschreiten des perspektivisch Partikularen zu einem Standpunkt des Allgemeinen hin real zur Folge hat, sei zugestanden. So wenig es *nur* das prinzipiell in seinen Interessen und seiner Erkenntnisfunktion verallgemeinerungsfähige Subjekt und das ihm entsprechende Universale der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht gibt, so wenig gibt es *nur* das prinzipiell unvermittelbare, unüberschreitbare Partikulare. Als reale Erfahrungen des in allen Diskursen latent vorhandenen Allgemeinen und Gemeinsamen sei auf einige Beispiele verwiesen.

Wenn man sich wenigstens theoretisch als Kontextualist über die inkommensurablen Perspektiven erhebt, indem man sie als Partikulare wahrnimmt, sie mit dem Ergebnis der Gleichwertigkeit und der Unvergleichlichkeit *vergleicht*, sie darin auch wenigstens rudimentär in ihrer Eigenart versteht, hat man sich ja schon wenigstens prinzipiell auf dem Standpunkt des Allgemeinen bzw. des Gemeinsamen begeben. Wenn dies, wie häufiger präntendiert, anders sein soll, indem gleichzeitig die Verschiedenheit als Unüberwindliche postuliert wird und im selben Atemzug ein eigener Standpunkt über den Perspektiven als sie Erkennender eingenommen wird, ergibt sich der paradoxe, von Thomas Mann bezüglich Spengler artikulierte Eindruck:

Die Kulturen seien nach Spengler „streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint. Nur Herr Spengler versteht sie samt und sonders und weiß von jeder zu sagen und zu singen, daß es eine Lust ist. Im übrigen, wie gesagt, herrscht tiefe Verständislosigkeit.“⁵⁹⁵

Wenn heute z.B. eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Tradition der westlichen Aufklärung und Rationalität, des okzidentalen Rationalismus einerseits und anderen Kulturen, wie z.B. der des Islams, andererseits postuliert wird, so treffen diese Diagnosen nicht einmal die halbe Wahrheit. Wie schon angedeutet setzt jeder Vergleich, jede fragende und forschende Annäherung an das Andere, wie sie auch hier und z.T. auch nachweisbar erfolgreich⁵⁹⁶ vollzogen wird, ein gemeinsames Fundament des Verstehens voraus, eine Identität, auf deren Grund erst Verschiedenheit möglich und erfahrbar ist. Außerdem aber ergibt sich bei einer genaueren und einfühlsamen Analyse - z.B. anlässlich des gesteigerten Interesses an fundamentalistischen Tendenzen im Islam -, daß die fremde Gedankenwelt nicht etwa völlig irrationalen, mit unserem Verständnis inkompatiblen Denkschemata folgt, sondern eine eigene, von der unseren abweichende Rationalität hat, die aber sehr wohl Gemeinsamkeiten mit unserem Denken aufweist und in gewissem Sinne auch den

⁵⁹⁵ Thomas Mann: *Über die Lehre Spenglers*, in: Mann (1978), S.148.

⁵⁹⁶ Denkbare Kriterien eines nachweisbar erfolgreichen Verstehens fremder Kulturen könnten z.B. folgende sein: Ein in der fremden Kultur Einheimischer stellt, nachdem er mit der Kultur des Beobachters vertraut geworden ist, die Richtigkeit seiner Beobachtungen bezüglich seiner eigenen Kultur fest. Aufgrund von Analysen fremder Kulturen werden Voraussagen über Verhaltensweisen und Reaktionen der Mitglieder dieser Kulturen bzw. der Kulturen als ganzer gemacht, die sich empirisch als zutreffend erweisen. In begrenztem Umfang ist dies auch bezüglich vergangener Kulturen möglich, indem aufgrund erhaltener Dokumente und Spuren gemachte Analysen durch neue Funde tendenziell verifiziert werden.

selben Kriterien gehorcht. Auch hier entfaltet sich die grundsätzliche Dialektik von Identität und Alterität, in der eine fundamentale Gemeinsamkeit, die ich die der zumindest rudimentär und tendenziell universalen Vernunft nennen will, jeglicher Entfaltung von Verschiedenheit voraus- und zugrundeliegt. Zu der Priorität des Gemeinsamen gegenüber den durchaus realen Differenzen merkte z.B. Dieter Henrich an:

„Die Grundbedingungen des bewußten Lebens des Menschen, der nicht eigentlich weiß, was sein Ort in der Welt und was seine Beziehung zu der Welt ist, innerhalb derer er sich schon im Neolithikum durchgesetzt hat, und die Grundformen, in denen sich sein Denken artikuliert, lassen Intellektualität aufkommen - und damit so etwas wie eine Universalverständigung, die nicht imperatorisch Ordnung einsetzt, wohl aber Weltliniensysteme formulieren und so Lebensmöglichkeiten erschließen will und muß. Die Grundbedingungen dafür sind immer dieselben. Die Differenzen, die sich so eindrucksvoll zeigen und die auch nicht überspielt werden dürfen, sind doch nicht das Letzte, worauf unser Fragen zu gehen hat. Ich bin in diesem Sinn der Meinung, daß es einen Singular 'die Menschheit' wirklich gibt - auch in der Weise, universale Gedanken und Grenzgedanken auszubilden.“⁵⁹⁷

Dieses Gemeinsame der Vernunft ist meines Erachtens nicht nur ein Argument gegen die These der völligen Inkompatibilität und Inkommensurabilität, sondern sogar ein Hinweis auf die Möglichkeit von Wahrheit als universelle, einer zwar nicht reduktiv, jedoch integrativ zu erreichenden Einheit. Ohne das Eigenrecht des partikularen Standpunkts völlig auslöschen zu wollen, können nämlich die partikular sich abgrenzenden Momente jedes Standpunkts zugunsten des potentiell darin enthaltenen Allgemeinen teilweise zurückgedrängt werden. Dies geschieht einmal durch den praktischen Versuch der Verständigung, in dem Vorurteile der Abgrenzung abgebaut, der Fundus des Gemeinsamen sowohl theoretisch in der gemeinsamen Analyse, als auch praktisch in der Lebensform des Dialogs erweitert wird. Dies geschieht auch im praktischen Abbau von materiellen Schranken (z.B. der krassen Divergenz der materiellen Lebensverhältnisse; des Abbaus materieller Ursachen für Konflikte, die abgrenzende und partikularistische Ideologien erzeugen), die Ursache von Borniertheit und Irrationalität sind. Desweiteren ist zu sehen, daß die Verschiedenheit sich nicht in einer realen Kontaktlosigkeit, in dem Absenz jeglichen gemeinsamen Kontext, entfaltet. Vielmehr ist die kulturelle Verschiedenheit zu einer Zeit genauso in ein gemeinsamen Kontext der Interaktion und der Interdependenz eingebettet, wie die geschichtliche Verschiedenheit an einem Ort sich nicht rein in irrationalen Sprüngen des Diskontinuität (wie es manche Ausführungen Foucaults nahe legen), sondern in einer in sich nicht nur zufälligen Entwicklung vollzieht. Diese gemeinsamen Kontexte spannen ein Konkurrenzverhältnis auf, in dem verschiedene Lebens- und Weltentwürfe verschieden gut an der gemeinsamen Praxis der Lebensbewältigung auf diesem unseren Planeten ihre praktische Wahrheit erweisen können.

Hier sind wir nun schon bei der zweiten Instanz, die eine gemeinsame und allgemeine Wahrheit zumindest als Idee möglich erscheinen läßt, angelangt - der Praxis. Verschiedene Kulturen, Lebensformen und Perspektiven treffen sich alle in der gemeinsamen Situation, daß in ihnen theoriegeleitete Praxis in der Lebensbewältigung die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, die in ihrer Wahrheit und Adäquatheit nicht mehr durch die Annahme eines vermittelnden Absoluten garantiert ist, zustande bringt. In dieser simplen Einsicht, daß eine Theorie, die ihre explizit auch selbst gesteckten Ziele in ihrer praktischen Umsetzung erfolgreicher erreicht, die Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite hat, die Wirklichkeit auch adäquater widerzuspiegeln und so der Wahrheit näher zu kommen, ist der Kern der Möglichkeit einer auf die Praxis gestützten Idee der Wahrheit als objektive und allgemeine offenbart⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Dieter Henrich in: Rötzer (1987b), S.152.

⁵⁹⁸ Auf die Praxis als Kriterium der Wahrheit will ich an dieser Stelle nicht so ausführlich eingehen, da dies noch in dem folgenden Marx-Kapitel abgehandelt wird.

Auch eine Theorie, die - wie die Nietzsches - Erkenntnis als Funktion von Machtsteigerung, als Mittel zu ihr auffaßt, kann sich dieser Einsicht kaum verschliessen. Denn wenn Erkenntnis immer nur zur Beherrschung von Mensch und Natur, zum Überwältigen und Übermächtigen dient, kann gerade deshalb Adäquatheit von Erkenntnis entscheidend sein. Denn wie soll man die Natur beherrschen, wenn man ein völlig falsches Bild von ihr und ihren Strukturen und Regeln hat? Muß man nicht auch die anderen Menschen kennen, das heißt in ihrer Objektivität adäquat erkennen, um sie übermächtigen zu können? Als Ausweg würde hier noch der radikale Schritt übrig bleiben, Wirklichkeit (als objektive) eigentlich ganz zu leugnen, wie es bei Nietzsche an gewissen Stellen auch den Anschein hat. Würde aber dies nicht die Konsequenz haben, daß man auch die Existenz anderer Willen leugnen müßte, da diese ja auch eine Art Objektivität konstituierten, und so zu einer Art 'voluntaristischen Solipsismus' käme.

Ein Wort sei schließlich noch zu der Möglichkeit eines Standpunkts der Indifferenz und Beliebigkeit jenseits bzw. über den Perspektiven gesagt. Ein solcher Standpunkt impliziert, daß man den Vergleich der verschiedenen Perspektiven bezüglich ihrer Wahrheit nicht nur ablehnt, sondern auch selber als Anhänger einer pluralistischen Beliebigkeit entweder gar keinen Standpunkt hat, oder die Standpunkte so windschlüpfrig wechselt, daß man an keinem Punkt Stand findet, oder schließlich sich pragmatisch mit einem eigenen kontingenten und unverbindlichen Sprach- und Lebensspiel identifiziert, ohne dieser Position je Wahrheit oder Allgemeinheit zuzuschreiben, sie zur Meinung (als begründete Annahme der Wahrheit) geschweige denn zur Überzeugung gerinnen zu lassen, ohne irgendeine andere Auffassung, auch die entgegengesetzteste oder abwegigste je bestreiten zu wollen. Gesetzt sei einmal, dies könnte in einer gänzlich praxisentlasteten, rein kontemplativen und materiell saturierten Lage, einer Position des materiell gestützten geistigen Luxus, als Lebensmaxime ungestört funktionieren. Was aber passiert, wenn ein anderer Lebensstil, der nicht von dieser Toleranz, Selbstgenügsamkeit und Saturiertheit ist, in diese Beliebigkeit einbricht, praktische Probleme drängend werden und Indifferenz unmöglich machen. Maxim Biller schrieb zur Lage der postmodernen Beliebigkeit, die ihren Höhepunkt in den achtziger Jahren fand, anlässlich des Zweiten Golfkrieges übrigens:

„Wir haben nämlich den zivilisatorischen Höhepunkt an Luxus und Kultur und Sorglosigkeit erlebt, genau jene zehn Jahre, auf die das Abendland sei Jahrhunderten ingearbeitet hat. Wir waren die einzigen Kinder, denen es so gut ging, wie ihre Eltern es wollten, wir genossen die Früchte der Aufklärung, wir kriegten eine prächtige Ausbildung sowie gut sortierte Modegeschäfte, und für dies absolut reale Paradies waren wir so dankbar, daß wir der Welt eine unorthodoxe, fröhliche Sicht auf das Leben schenkten, die wir das große Pop-Ding nannten. Mit Hilfe des großen Pop-Dings, sind wir zur klügsten Jugendgeneration seit Sokrates' Gesprächskreis geworden, wir lebten als erste das Konzept der totalen Ideologielosigkeit und waren somit die Avantgarde jener antidogmatischen Kräfte, die kurz darauf im Osten den Stalinismus stürzten. Kompliment. Und jetzt? Jetzt ist alles vorbei. Das Leben wird wieder so ernst und unberechenbar, wie es einst war. Woran merkt man das? An den neu entflammenden Konflikt zwischen Orient und Okzident natürlich, der nicht zufällig in jenem Moment wieder ausbricht, da wir Pop-Menschen zu selbstsichtiger an die Lösbarkeit aller erdenklichen Probleme durch Nicht-ernst-Nehmen glaubten.“⁵⁹⁹

5.3. Machtstrategische Reduktion von Wahrheit: Vernunft als Herrschaft

⁵⁹⁹ Maxim Biller: *Das postmoderne Mittelalter*, in: *Tempo*, H.2, 1991, S.110. Reinhard Merkel fragte übrigens auch im Februar 1991 in einer Diskussion des österreichischen Fernsehens (ORF) rhetorisch, 'ob nicht nach dem Golfkrieg alle postmodernen Philosophen ihre Bücher zuklappen und abtreten' könnten (Reinhard Merkel im ORF-Nachtstudio: *Das Ende der Illusion*, 25.2.1991).

Kern von Nietzsches Wahrheitsdestruktion war die entlarvende Zurückführung aller angeblichen Wahrheit auf eine bloße Funktion eines universalen Machtwillens. So wurde reduktionistisch „der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht“⁶⁰⁰, als „eine Form des Willens zur Macht“⁶⁰¹ gedeutet. Begriffliches Denken und somit Rationalität als solche erschienen nurmehr als Instrumente der Bemächtigung, der Assimilierung des Fremden durch Schematisierung, Anthropomorphisierung und „Gleichsetzen des Ungleichen“⁶⁰². Die Geschichte wurde nicht mehr verstanden als ein Emanzipationsprozeß, in dem die rohe Macht durch Formen des Rechts, der rationalen Verständigung, der Freiheit sukzessive abgelöst wurde, sondern als eine Verwandlungsgeschichte des immergleichen Willens zur Macht (den es jedoch nur im Plural und als agonales Beziehungsgeflecht gibt) in immer neue Masken scheinbar reiner und interesseloser Rationalität. Dieser Wille zur Macht der ursprünglich und naturwüchsig Schwachen objektivierte sich in eine als sublimes Herrschaftsinstrument dienende Moral, deren raffiniertester Ausfluß der scheinbar reine Wille zum Wissen, zur Wahrheit sei. Rationalität war so im Wesen Täuschung, Maske eines ungezügelten Willens zur Macht, der immer nur ein Mehr an Macht, nie aber Wahrheit als den Versuch, dem Fremden in seinem eigenen Wesen abbildend gerecht zu werden, als Ziel hatte. Denn wenn es jedem ‘Wissen’ immer nur um Herrschaft, um Unterwerfung und Vergewaltigung von Mensch und Natur geht, ist das *telos* der Wahrheit als dem Versuch, dem anderen in seiner Eigenart gerecht zu werden, mit dem Begriff dieser Vernunft als Form von Herrschaft und Macht prinzipiell unvereinbar. Vernunft erschien so immer nur als Instrument des Machtwillens, war in ihrem Wesen selber Herrschaft. Wahrheit, so als großer Fälschungs- und Täuschungszusammenhang unter der Ägide eines sich alles bemächtigenden und assimilierenden Machtwillens entlarvt, wurde durch diesen Rekurs auf ihre Produktionsbedingungen tendenziell aufgelöst. Übrig blieb nur als einzige Konstante in einer unerkennbaren Welt des Chaos, des Werdens, des ewigen Flusses, fern ab von so etwas wie Identität, Regelmäßigkeit oder Sein, der Wille zu Macht - der aber selber wieder nur in seinen wechselnden Erscheinungen eines sich in immer neue Konstellationen objektivierenden Geschehens eines agonalen Beziehungsgeflechts von Machtquanten erschien. Nietzsche reduziert also systematisch jede Erkenntnis, jede ‘Wahrheit’, jeden Geltungsanspruch auf einen bloßen Ausdruck des Willens zur Macht. Der Begriff Macht wird zur universellen und einzigen Kategorie, in Beziehung zu der Kategorien wie Wahrheit, Richtigkeit, Geltung nur noch rein derivativ und eigentlich nichtig sind. Universales Kriterium kann nur noch die Größe des Willens zur Macht sein, dem irgendeine Äußerung entspringe, und nicht mehr deren Wahrheit bzw. moralische Richtigkeit. Jedes Handeln und somit auch die praktisch verstandene Vernunft ist also immer Herrschaft. Die Auflösung von Wahrheit in diesem machtstrategischen Reduktionismus liegt genauso nahe wie die universelle Denunziation von *Allem* als Form von Herrschaft. Dieser Gedanke einer reflexiv gewordenen Aufklärung, die in dem Rekurs auf ihre interessegeleiteten, nicht von Imperativen der Herrschaft zu trennenden Produktionsbedingungen sich selbst in ihren Ansprüchen in Frage stellte, ist für neuere Vernunftkritik symptomatisch. Es ist dies das zersetzende Gift des tödlichen Verdachts, demzufolge alle Befreiung von Herrschaft im Emanzipationsprozeß der Aufklärung immer nur ein Wechseln der Masken ein und derselben Herrschaft ist, die nur in sublimierter, subtilerer Form, unter dem Anschein der nur dem Allgemeinen und der Wahrheit verpflichtenden Rationalität weiterlebt. Diese scheinbar das Geflecht kruder, nur auf physische Abhängigkeitsbeziehungen basierender Herrschaft durch Recht und Vernunft ablösende Moderne sei selbst gerade *als* Vernunft im Wesen Herrschaft. Die Vernunft „wird als unterwer-

⁶⁰⁰ KSA 12, 352; NF Herbst 1887 9[36].

⁶⁰¹ KSA 13, 282; NF Frühjahr 1888 14[103].

⁶⁰² KSA 7, 625; NF Sommer-Herbst 1873 29[8].

fende und zugleich selbst unterjochte Subjektivität, als Wille zur instrumentellen Bemächtigung demaskiert“⁶⁰³:

„Im Diskurs der Moderne erheben die Ankläger einen Vorwurf, der sich in der Substanz von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida nicht verändert hat. Die Anklage ist gegen eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft gerichtet; und sie lautet dahin, daß diese Vernunft alle unkaschierten Formen der Unterdrückung und Ausbeutung, der Entwürdigung und Entfremdung nur denunziert und unterminiert, um an deren Stelle die Herrschaft der Rationalität selber einzusetzen. Weil dieses Regime einer zum falschen Absoluten aufgespreizten Subjektivität die Mittel der Bewußtmachung und Emanzipation ebensovielen Instrumente der Vergegenständlichung und Kontrolle verwandelt, verschafft es sich in den Formen gut kaschierter Herrschaft eine unheimliche Immunität. [...] *Nietzsche* schließlich will die Dramaturgie des ganzen Stückes entlarven, in dem beide, die revolutionäre Hoffnung und die Reaktion darauf, ihren Auftritt haben. Er zieht der Kritik der auf Zweckrationalität geschrumpften, im Subjekt zentrierten Vernunft ihren dialektischen Stachel und verhält sich zur Vernunft im ganzen so wie die Junghegelianern zu deren Sublimierungen: die Vernunft ist *nichts anderes* als Macht, als der pervertierte Wille zur Macht, den sie blendend kaschiert.“⁶⁰⁴

Paradigmatisch wird dieser im Verdacht der Herrschaftlichkeit und des Charakters kaschierter Macht stehenden Vernunft der Prozeß durch die Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno und dann radikalisiert von Foucaults Machtanalytik gemacht. Es ist in der Engführung von Vernunft mit Herrschaft und Macht eine klare Kontinuität des Gedankens von Nietzsche über Horkheimer und Adorno zu Foucault auszumachen:

„Die [Aufklärung, F.R.] ist ja mindestens seit Nietzsche ins Gerede gekommen. Die große Verunsicherung besteht heute in der These, daß mit der Durchsetzung der Vernunft notwendig auch die Durchsetzung von Herrschaft verbunden sei, also in der Formel Nietzsches: Der Wille zur Wahrheit - das ist der Wille zur Macht. So ist der Gedanke auf die Welt gekommen - ausgeführt in der ‘Dialektik der Aufklärung’ von Horkheimer und Adorno ebenso wie bei Foucault -, daß die Aufklärung deswegen ein sehr problematisches Unternehmen ist, weil offenbar ein unlösbarer Zusammenhang zwischen dem besteht, was in der Tradition Vernunft hieß, und der Herrschaft, die die über die Natur und die Menschen einschließt.“⁶⁰⁵

Horkheimer und Adorno befanden sich an der Schnittstelle zweier Traditionen der Entlarvung verdeckter Herrschaft in scheinbarer Rationalität. Es war dies einmal die an Nietzsches unterschiedslose Denunziation aller Vernunft als Form des Willens zur Macht anknüpfende. Für Horkheimer und Adorno hat Nietzsche „wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert.“⁶⁰⁶ Sie erwähnen zustimmend Nietzsches (und Sades) Lehren von der „Identität von Herrschaft und Vernunft“⁶⁰⁷

Daneben stand aber der Marxsche Strang kritischen Denkens. Im Gegensatz zu Nietzsche kritisierte Marx nicht *die* Vernunft von einem Standpunkt *außerhalb* derselben. Vielmehr wurde eine durch die materiellen Produktionsverhältnisse determinierte und historisch bestimmbare For-

⁶⁰³ Habermas (1988b), S.12.

⁶⁰⁴ Habermas (1988b), S.70 f.

⁶⁰⁵ Herbert Schnädelbach in: Rötzer (1987b), S.220 f.

⁶⁰⁶ Max Horkheimer, Theodor W.Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer (1987), S.67 f.

⁶⁰⁷ Max Horkheimer, Theodor W.Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer (1987), S.142 f.

mation der Gesellschaft und des Diskurses, also *eine Form* der Vernunft, als unheilbar mit Unterdrückung und verdinglichender Herrschaft affiziert kritisiert. Aber auch in diesen mit dem Mal der Klassenherrschaft gezeichneten Diskursformationen war nicht jegliche Erkenntnis reine, bewußt oder unbewußt interessegeleitete Fälschung. Vielmehr war noch jegliche Ideologie mit einem untrennbaren dialektischen Amalgam des Falschen *und* des Wahren behaftet. Sie war nicht *reine* Fälschung, wie sie nicht *reine* Wahrheit war. Außerdem erfolgte die Kritik nicht von einem imaginären Standpunkt jenseits der Vernunft und der Wahrheit, sondern in Einforderung eines emphatischen Begriffs von Vernunft und Wahrheit⁶⁰⁸.

Horkheimer und Adornos Philosophie nun bewegte sich meines Erachtens zwischen diesen beiden Polen einer partiellen bzw. einer totalen Vernunftkritik. Die hier vertretene These soll nun sein, daß sich ihr Werk sowohl werkgeschichtlich als auch in der inneren Konsequenz des fundamentalen Denkansatzes von dem ersteren Pol zu dem letzteren hin bewegte.

Horkheimer und Adorno gehen von dem Gedanken aus, daß sich geschichtlich *eine* Form der Vernunft, nämlich die instrumentelle, zum Ganzen, zur Totalität aufgespreizt hätte. Dieser ginge es wesentlich immer um Beherrschung von Mensch und Natur, um das Verfügbarmachen der Objekte. Sie bewege sich im Medium eines alles gleichmachenden Begriffs, sei somit ein identifizierendes Denken. Diskursives und begriffliches Denken trage immer schon dem Keim des bloß instrumentellen, verfügenden, der Herrschaft in sich. Wellmer charakterisiert diesen Gedanken aus der *Dialektik der Aufklärung* so:

„In der *Dialektik der Aufklärung* deuten Adorno und Horkheimer - auf den Spuren von Nietzsche und Klages - die erkenntnistheoretische Trias von Subjekt, Objekt und Begriff als ein Unterdrückungs- und Überwältigungsverhältnis, wobei die unterdrückende Instanz - das Subjekt - zugleich zum überwältigten Opfer wird [...] Das Korrelat des einheitlichen Selbst ist eine objektivierende und systembildende (‘totalisierende’) Vernunft, die somit als Medium von Herrschaft gedacht ist: einer Herrschaft über die außermenschliche, die gesellschaftliche und die innermenschliche Natur. Der einheits- und systembildende, der objektivierende und der kontrollierend-instrumentelle Charakter der Vernunft ist nach Adorno und Horkheimer - ähnlich wie schon bei Nietzsche und Klages - angelegt in ihrem diskursiven Charakter, in der Logik des Begriffs; oder vielmehr: in der Zusammengehörigkeit von Begriff, sprachlicher Bedeutung und formaler Logik. ‘Der Satz vom Widerspruch ist das System in nuce’, heißt es in der *Dialektik der Aufklärung*. Im Zentrum des diskursiven Denkens wird somit ein Stück Gewaltsamkeit sichtbar, eine Überwältigung der Wirklichkeit, ein Abwehrmechanismus, ein Verfahren der Ausgrenzung und Beherrschung, eine Zurichtung der Phänomene zum Zwecke ihrer Kontrolle und Manipulation, ein Zug zum Wahnsystem.“⁶⁰⁹

Dabei blieb es bei Adorno „in der Schwebe, [...] ob Wissenschaft und Logik [man könnte hinzufügen: Vernunft als Ganze, F.R.] von Hause aus ‘herrschaftlich’ und ‘terroristisch’ waren oder ob solche Züge nur Indizien ihrer Entstellung waren“.⁶¹⁰ Dem Anspruch nach beharrten

⁶⁰⁸ Diese Deutung der Marxschen Theorie bezüglich Vernunft, Wahrheit und Ideologie werde ich in dem Marx-Kapitel der vorliegenden Arbeit noch mit Zitaten belegen.

⁶⁰⁹ Wellmer (1985), S.72 f.

⁶¹⁰ Wiggershaus (1987), S.43.

sicher Adorno und Horkheimer auf der Idee der Wahrheit als letzte Instanz jeglicher Ideologiekritik, auf die Möglichkeit eines nicht bloß subsumierenden und herrschaftlich identifizierenden Begriffs, auf das Idealbild einer nicht-instrumentellen Vernunft, eines nicht-identifizierenden Denkens, in dem das Nicht-Identische endlich zur Sprache käme. Darin stehen sie, wie Wellmer richtig sah, in tiefem Widerspruch zu Nietzsche:

„Zugleich halten sie jedoch *gegen* Nietzsche an einer Marxschen Interpretation dieses Befundes fest : die *Scheinhaftigkeit* des identifizierenden Denkens bezeichnet für sie den *ideologischen* Charakter der instrumentellen Rationalität; der Begriff der Ideologie aber, d.h. des gesellschaftlich notwendigen Scheins, setzt den der Wahrheit voraus. Adorno und Horkheimer halten mit der utopischen Perspektive der Marxschen Theorie zugleich einen emphatischen Begriff der Wahrheit fest, der aber nun gleichsam exterritorial gedacht werden muß zur Welt des identifizierenden Denkens, zum Verblendungszusammenhang der instrumentellen Rationalität. Was bei Nietzsche als ein mutwilliges Spiel mit dem Worte ‘Wahrheit’ erschien, wird in der *Dialektik der Aufklärung* zu tödlichem Ernst; daher auch die Forderung Adornos, die Philosophie müsse versuchen, das Undenkbare zu denken, das Unsagbare auszusprechen, also im Medium des Begriffs über den Begriff hinauszukommen.“⁶¹¹

Doch sprechen mehrere Gründe dagegen, daß dieser Anspruch prinzipiell einlösbar ist. Diese Gründe legen vielmehr nahe, daß die partielle Vernunftkritik von einem prinzipiellen Standpunkt einer höheren Vernunft aus in sich dem Keim zu einer totalisierenden Vernunftkritik trägt.

Einmal wird dieser Entartungsprozeß der Vernunft, in dem sich eine umfassendere Rationalität zu einer bloß noch verfügbaren, identifizierenden und instrumentellen Vernunft aufspreizt, als geschichtlich so ursprünglich angesehen, daß die Möglichkeit einer anderen Vernunft nur noch als schlechte Utopie jenseits geschichtlicher Möglichkeit erscheint. Vernunft erscheint so nicht mehr als in der Geschichte entartete, sondern als schon ursprünglich und von Anfang an instrumentelle. Die Geschichte wird als völlig durchzogen von der alles integrierenden Gewalt der Herrschaft konstruiert:

„Eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte hätte zu zeigen, wie sich trotz aller Umwege und Widerstände die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt und alles Innermenschliche integriert. Aus diesem Gesichtspunkt wären auch die Formen der Wirtschaft, der Herrschaft, Kultur abzuleiten“⁶¹²

Wie Wellmer richtig sieht, ist die Verbindung von Vernunft und Herrschaft bei Horkheimer und Adorno eine geschichtlich ursprüngliche:

„Die Dialektik der Aufklärung ist für Adorno und Horkheimer die Dialektik der Vernunftgeschichte. Die Geschichte der Vernunft aber ist dialektisch, weil die Vernunft seit ihren Anfängen in der Urgeschichte der Zivilisation mit Herrschaft und dem Willen zur Selbsterhaltung infiziert ist.“⁶¹³

Radikale Konsequenz solchen Denkens ist die These, daß die Vernunft seit ihren Anfängen in ihrer Verquickung mit Herrschaft von der Wahrheit ausgeschlossen ist:

„Seit der Zeit, da die Vernunft das Instrument der Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur durch den Menschen wurde - das heißt seit ihren frühesten Anfängen -, ist ihre eigene Intention, die Wahrheit zu entdecken, vereitelt worden.“⁶¹⁴

⁶¹¹ Wellmer (1985), S.148 f.

⁶¹² Th.W.Adorno: *Fragmente über Wagner*, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 1939, 33, zitiert nach: Wiggershaus (1987) S.47.

⁶¹³ Wellmer (1985), S.141.

⁶¹⁴ Horkheimer (1967), S.164.

Außerdem wird das Instrumentelle und Verfügende so mit dem Wesen von Vernunft verknüpft gedacht, daß ein Versuch *im Modus* der Vernunft über ihre jetzige instrumentelle Gestalt hinauszukommen, nurmehr paradoxal und schließlich gar nicht mehr möglich erscheint. Das Ziel ist ein nicht-identifizierendes Denken. Doch:

„Er [der Widerspruch] ist Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff. Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren.“⁶¹⁵

Es bleibt nur noch das paradoxale Unterfangen, „mit dem Begriff das Nichtbegriffliche zu treffen, mit der Sprache das nicht durch Sprache zu sagende“⁶¹⁶, „mit philosophischen Begriffen dem diesen Heterogenen gewachsen sich zu zeigen“⁶¹⁷, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“⁶¹⁸.

„Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Besondere mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen. Ein solcher Begriff von Dialektik weckt Zweifel an seiner Möglichkeit.“⁶¹⁹

Die Zweifel an der Möglichkeit einer so utopischen Gestalt von Erkenntnis bleibt innerhalb von Diskursivität das letzte Wort. Ein nicht-theoretischer Zugang im Medium der Kunst strahlt zwar noch als Hoffnung, doch kann dieser nie die Wahrheit als direkte und klare erreichen und erfassen:

„Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“⁶²⁰

Schließlich verbindet sich der Gedanke über die geschichtlich-gesellschaftlichen Kontexte von Vernunft und Wahrheit mit dem prinzipiellen Gedanken über das Wesen von Vernunft und Wahrheit. Eine neue Vernunft und Wahrheit wird totalisierend an einen erlösten Zustand von Gesellschaft geknüpft:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“⁶²¹

So wenig wie es ein „richtiges Leben im Falschen“⁶²² gibt, gibt es Wahrheit in einer fundamental ‘unwahren’, d.h. unversöhnten und unerlösten Gesellschaft. So muß die Möglichkeit in Zweifel gezogen werden, „daß auf dieser Stufe vollendeter Selbstentfremdung die Idee der Wahrheit noch zugänglich ist.“⁶²³ Die Problematik einer solch fast manichäischen Sicht der geschichtlichen Zeit als in ihrer vollendeten Sündhaftigkeit völlig von der Wahrheit ausgeschlossene kritisiert Wellmer:

„Daß aber für Adorno die Möglichkeit von Erkenntnis und Wahrheit mit dieser Hoffnung auf eine erlöste Natur steht und fällt, ist darin begründet, daß die Kritik des identifizierenden Denkens, die Adorno von Nietzsche - und Schopenhauer - übernahm, Wahrheit letztlich in ein Jenseits des Begriffs verbannt. Wenn aber Erkenntnis kein Licht hat, ‘als das von Erlösung her auf die Welt scheint’, dann kann die Kritik der instrumentellen Vernunft nur noch als Kritik der geschichtlichen

⁶¹⁵ Adorno (1966), S.15.

⁶¹⁶ Adorno (1973), S.88.

⁶¹⁷ Adorno (1966), S.14.

⁶¹⁸ Adorno (1966), S.27.

⁶¹⁹ Adorno (1966), S.21.

⁶²⁰ Adorno (1970), S.191.

⁶²¹ Adorno (1964), S.333 f.

⁶²² Adorno (1964), Nr.18.

⁶²³ Horkheimer (1967), S.165.

Wirklichkeit im Ganzen formuliert werden: der Abstand zwischen Klassengesellschaft und klassenloser Gesellschaft wird zum Abgrund zwischen geschichtlicher und messianischer Zeit.“⁶²⁴ Wenn Wahrheit so an Erlösung geknüpft ist, Erlösung aber ‘auf diese Stufe vollendeter Selbstenfremdung’ angesichts des totalen Verblendungszusammenhangs unerreichbar scheint, kann nur noch mit Heidegger auf den ‘rettenden Gott’⁶²⁵ gehofft werden. Auch hier erscheint der Tod Gottes als der Tod der Wahrheit.

Michel Foucault nun vollzieht Nietzsches Schritt der Identifizierung von Wahrheit und Macht noch getreuer mit, indem er nicht einmal mehr den Versuch macht, einen emphatischen Sinn von Vernunft und Wahrheit jenseits reiner machtstrategischer Funktionalität geltend zu machen. Foucaults Abhängigkeit von Nietzsche ist noch augenfälliger und tiefer als bei Horkheimer und Adorno, wo er noch als „graue Eminenz“⁶²⁶ im Hintergrund stand. Diese Abhängigkeit wird auch in Selbstin-terpretationen Foucaults sehr deutlich:

„Ich bin ganz einfach Nietzscheaner. Ich sehe mich im Rahmen des Möglichen und hinsichtlich gewisser Punkte danach um, was man mit Hilfe von Nietzsche-Texten - aber auch mit Gegenthesen zu Nietzsche (die noch immer nietzscheanisch sind) - in diesem oder jenen Bereich machen kann. Nichts anderes suche ich, aber das suche ich gründlich.“⁶²⁷

Laut Hinrich Fink-Eitel ist Foucault „der (bisweilen ironische) Doppelgänger Nietzsches“⁶²⁸, der sich zumindest seit *Die Ordnung des Diskurses* „in Abhängigkeit zu den Grundannahmen der Philosophie Friedrich Nietzsches gebracht“⁶²⁹ hat. Marcel Gauchet, Chefredakteur der Zeitschrift *Le Débat* und Directeur d’Etudes an der Pariser Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sieht die Essenz von Foucaults Philosophie als pure Wiederholung von Nietzsche und Heidegger und betrachtet besonders Foucaults Wahrheitstheorie als gänzlich von Nietzsche genommen:

„Das Werk Foucaults hat im Grunde, d.h. was seinen philosophischen Gehalt angeht, keine Bedeutung. Ich sage nicht, daß es wertlos ist. Nein, Foucault war ein großes Talent, aber sein Werk eröffnet nichts Neues: Alles Wesentliche findet sich in diesem Philosophenpaar - über ihren jeweiligen Anteil habe ich keine genaue Vorstellung -: Nietzsche und Heidegger. Über diese beiden Autoren geht Foucault nicht hinaus. Ich will das präzisieren. [...] Die Idee der Wahrheit? Auch da finden Sie nichts anderes als eine schlichte Nachahmung Nietzsches; es erstaunt mich, daß man das nicht gesehen hat.“⁶³⁰

In Foucaults „Pluralismus von regellos auftauchenden und wieder versinkenden Diskursinseln“⁶³¹ (Habermas), in der „diskontinuierlichen Abfolge an sich unbegründeter Zeichenordnungen, die den Menschen in den semantischen Rahmen einer bestimmten Weltauslegung zwingen“⁶³² (Honneth), gibt es nur eine Konstante - die Macht. Für Foucault ist in dem diskontinuierlichen Wechsel der Diskurse „das einzige was währt, die Macht [...], die im Wechsel anonymer Überwältigungsprozesse unter immer neuen Masken auftritt.“⁶³³ Geschichtliche Ereignisse sind für Foucault nur noch Wechsel in den Machtkonstellationen:

⁶²⁴ Wellmer (1985), S.161.

⁶²⁵ "Nur noch ein Gott kann uns retten." Heidegger in: *Nur noch ein Gott kann uns retten*, SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: *DER SPIEGEL* 23/1976.

⁶²⁶ Früchtl (1990) S.434.

⁶²⁷ Michel Foucault: *La retour de la morale*, Interview in: *Les Nouvelles littéraires*, 28.Juni-5.Juli 1984 (gehalten am 5.Juli 1984), zitiert nach: Ferry und Renaut (1987), S.81.

⁶²⁸ Fink-Eitel (1989), S.89.

⁶²⁹ Fink-Eitel (1989), S.81.

⁶³⁰ Marcel Gauchet in: Gauchet und Westerwelle (1990), S.671 f.

⁶³¹ Habermas (1988b), S.295.

⁶³² Honneth (1985), S.142 f.

⁶³³ Habermas (1988b), S.297 f.

„Mit Ereignis ist nicht eine Entscheidung, ein Vertrag, eine Regierungszeit oder eine Schlacht gemeint, sondern die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses, der Sturz einer Macht, die Umfunktionalisierung einer Sprache und ihrer Verwendung gegen die bisherigen Sprecher, die Schwächung, die Vergiftung einer Herrschaft durch sich selbst, das maskierte Auftreten einer anderen Herrschaft.“⁶³⁴

Genau wie Nietzsches Denken ist die Philosophie Foucaults als ein „Monismus der Macht“⁶³⁵ (Fink-Eitel; Brunkhorst) zu charakterisieren. Welcher Art die Macht ist und wie sie funktioniert ist das Zentralthema Foucaults: „Das Problem, das ich bis jetzt [14.1.76; F.R.] ungefähr seit 1970-71 zu umreißen versucht habe, war das Wie der Macht“.⁶³⁶

Foucault charakterisiert die Macht nun in Abgrenzung von zwei traditionellen Modellen des Verständnisses und gelangt auf diese Weise zu einer sich Nietzsches Machtbegriff fast bis zur Ununterscheidbarkeit annähernde Radikalisierung und Universalisierung der Macht, so daß nichts außerhalb der Macht als ihr Anderes übrig bleibt.

Einmal will Foucault 'Macht' nicht mehr nach dem Schema von Vertrag und Zwang, sondern nach dem Modell eines Krieges verstehen. Zu dieser Abgrenzung sei Foucault ausführlich zitiert:

„Sobald man versucht, sich bei der Analyse der Macht von den ökonomischen Schemata zu befreien, sieht man sich unmittelbar vor zwei Hypothesen von großer Tragweite gestellt: einerseits bestünden die Machtmechanismen in Unterdrückung - diese Hypothese würde ich aus Bequemlichkeit die Hypothese Reichs nennen - und andererseits wäre die Grundlage des Machtverhältnisses die kriegerische Auseinandersetzung der Kräfte, und diese Hypothese würde ich - ebenfalls aus Bequemlichkeit - die Hypothese Nietzsches nennen. [...] Man könnte also zwei große Systeme der Machtanalyse einander gegenüberstellen: das eine wäre das alte System, das beiden Philosophen des 18.Jahrhunderts zu finden ist und sich um die Macht als originäres Recht bewegt, das abgetreten wird und Souveränität konstituiert sowie um den Vertrag als Matrix der politischen Macht; die auf diese Weise konstituierte Macht droht dann zum Zwang zu werden, wenn sie über sich selbst hinausgeht; d.h. wenn sie die Grenzen des Vertrags überschreitet: Vertragsmacht mit dem Zwang als Grenze oder vielmehr als Überschreitung der Grenze. Das andere System würde dagegen versuchen, die politische Macht nicht mehr nach dem Schema Vertrag-Zwang zu analysieren, sondern nach dem Schema Krieg-Unterdrückung, und an diesem Punkt ist Unterdrückung nicht mehr das, was Zwang in bezug auf den Vertrag war, also ein Mißbrauch, sondern im Gegenteil der einfache Effekt und die einfache Fortsetzung eines Herrschaftsverhältnisses. Unterdrückung wäre nichts anderes als die Herstellung eines fortwährenden Kräfteverhältnisses im Innern dieses Pseudofriedens. Es ergeben sich also zwei Modelle für eine Analyse der Macht. Das Modell Vertrag-Zwang, d.h. das juristische Modell, und das Modell Herrschaft-Unterdrückung oder Krieg-Unterdrückung, in dem der pertinente Gegensatz nicht der zwischen legitim und nicht-legitim ist wie im ersten Modell, sondern der zwischen Kampf und Unterwerfung. Es ist klar, daß alles, was ich im Laufe der letzten Jahre gemacht habe, vom Modell Kampf-Unterdrückung ausging“.⁶³⁷

Macht wird also von Foucault als unlösbar mit Zwang und Unterdrückung verbunden angesehen. Eine Begrenzung durch so etwas wie einen Vertrag oder das Recht ist nur äußerlich möglich. Im Kern herrscht weiter ein Krieg der Mächte. Mit Nietzsche wird das Agonale betont, das unter

⁶³⁴ Michel Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: Foucault (1987), S.80.

⁶³⁵ Fink-Eitel (1989), S.81 und 88; Fink-Eitel (1980), S.45; Brunkhorst (1990), S.166.

⁶³⁶ Michel Foucault: *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin*. Vorlesung vom 14.Januar 1976, in: Foucault (1978), S.75.

⁶³⁷ Michel Foucault: *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*. Vorlesung vom 7.Januar 1976, in: in: Foucault (1978), S.72-74.

der Hülle von Recht, Rationalisierung und äußerer Begrenzung der Macht unvermindert, nur verhüllt weiterlebt.

Aber gleich bringt Foucault eine Korrektur an. Das von ihm selbst bis dahin vertretene Schema von Kampf und Unterdrückung scheint ihm nun unagemessen wegen des Begriffes der Unterdrückung: „Besonders gegenüber dem Modell der Unterdrückung bin ich immer mißtrauisch gewesen“⁶³⁸. Wenn nämlich als Resultat eines Kampfes eine Partei unterdrückt wird, scheint jene als in der Ohnmacht gefangen frei von Macht zu sein, in diesem Sinne außerhalb des universalen Machtgeschehens zu stehen. Foucault distanzierte sich von der früher von ihm selber implizit vertretenen Repressionsthese, derzufolge „man unterhalb des Macht, unterhalb ihrer Gewalttaten und Hinterhältigkeiten die Dinge selbst in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit wiederfinden muß: hinter den Mauern des Asyls die Spontaneität des Wahnsinns, durch das Strafsystem hindurch die fruchtbare Unruhe der Delinquenz, unter dem sexuellen Verbot die Reinheit des Wunsches“. Genauso fragwürdig ist ihm die „ästhetisch-moralische Wahl: die Macht, das ist das Böse, ist das Häßliche, das Armselige, Sterile, Monotone, Tote - und das, worüber die Macht ausgeübt wird, ist das Gute, Echte und Großartige.“ Vielmehr gibt es für ihn den Dualismus von Macht und Unterdrückung nicht mehr sondern nur noch den Monismus eines Wechselspiels von Mächten, wie Fink-Eitel treffend bemerkt:

„Macht ist nicht, wofür sie bislang immer gehalten wurde, kein souveränes Herrschaftszentrum, das sein Gesetz von oben nach unten durchsetzt. Sie ist kein Eigentum und keine bloße Potenz, kein Vermögen oder Mittel, das es einem erlaubt, irgendwelche Zwecke durchzusetzen. Macht ist der Krieg aller gegen alle, der Gesamtzusammenhang ereignis- und augenblickshafter Konfrontationen von Körper zu Körper, das komplexe dezentrierte Netzwerk einzelner lokaler, antagonistischer Kräfteverhältnisse. Aus ihnen steigt sie von unten nach oben hinauf, bis hinauf zu den globalen Machtstrategien oder Gesamtdispositiven (z.B. einem Staat). Widerstand ist das zu einem Kräfteverhältnis gehörende ‘Gegenüber’ der Macht, die Gegen-Macht, die sich ihrerseits zu einer Globalstrategie vernetzen kann (z.B. einer Revolution). Alles ist Macht. Foucaults Theorie ist ein Monismus der Macht auf der Basis eines unendlichen, offenen Pluralismus lokaler, ungleicher und instabiler Kraftverhältnisse.“⁶³⁹

„Der Widerstand ist als Gegen-Macht ja auch nichts weiter als die positive Kehrseite von Macht und folglich alles andere denn kritische Negativität“⁶⁴⁰

Hier sind wir nun bei einem Monismus der Macht angelangt, in dem nichts außerhalb des Kräfteverhältnisses von Mächten, ihrem agonalen Wechselspiel übrig bleibt. Auch das scheinbar Machtlose, der scheinbar machtbegrenzende Rechtszustand ist in nur leichter Verhüllung Teil einer „alles umfassenden Macht, die kein ihr äußerliches ‘Gegen’ mehr kennt.“⁶⁴¹

Foucault hat die Geschichte der Moderne, des Abendlands als eine Konstitution von Vernunft durch die Mechanismen der Ausschließung und der Einschließung charakterisiert:

„Am Beispiel der Reformbestrebungen, aus denen die psychiatrische Anstalt und die klinische Psychologie hervorgehen, entwickelt Foucault schließlich jene innere Verwandtschaft von Humanismus und Terror, die seiner Modernitätskritik ihre Schärfe und Unbarmherzigkeit verleiht.“⁶⁴²

Wenn alles Macht ist, wenn die Rationalisierungsbewegung eine innere Affinität zu Praktiken des Terrors haben, liegt es nahe, die Diskursformationen, die die Regeln der Produktion von Wissen und Wahrheit bestimmen, auf Machtpraktiken zurückzuführen. Jede Diskursformation bzw. jede Gesellschaft hat nach Foucault „ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihr ‘allgemeine Politik’ der

⁶³⁸ Michel Foucault: *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*. Vorlesung vom 7. Januar 1976, in: Foucault (1978), S.74.

⁶³⁹ Fink-Eitel (1989), S.88.

⁶⁴⁰ Fink-Eitel (1980), S.63.

⁶⁴¹ Fink-Eitel (1989), S.82.

⁶⁴² Habermas (1988b), S.289.

Wahrheit: d.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahr funktionieren läßt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht.“⁶⁴³ Diese Ordnung der Wahrheit ist nach Foucault aber wiederum aus bestimmten Praktiken der Macht abgeleitet. Jede Macht muß Diskurse und ‘Wahrheiten’ produzieren, die dann wiederum Machtwirkungen haben:

„Mein Problem wäre eher folgendes: welche Rechtsregeln wendet die Macht an, um Diskurse der Wahrheit zu produzieren? Oder weiter: welcher Machttyp vermag Diskurse der Wahrheit zu produzieren, die in einer Gesellschaft wie der unsrigen mit derart mächtigen Wirkungen ausgestattet sind? Damit meine ich folgendes: in einer Gesellschaft wie der unsrigen - im Grunde genommen jedoch in jeder Gesellschaft - wird der soziale Körper von vielfältigen Machtbeziehungen überzogen, charakterisiert und konstituiert, und diese Machtbeziehungen können sich weder auflösen noch stabilisieren noch funktionieren ohne Produktion, Akkumulation, Zirkulation und Funktionieren des Diskurses. Es gibt keine Machtausübung ohne eine bestimmte Ökonomie der Diskurse der Wahrheit, eine Ökonomie, die innerhalb dieses Kräftepaars und von ihm ausgehen funktioniert. Wir sind der Produktion der Wahrheit durch die Macht unterworfen und können die Macht nur über die Produktion der Wahrheit ausüben. Das gilt für jede Gesellschaft“.⁶⁴⁴

„Die Wahrheit ist zirkulär an Machtsysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren. ‘Herrschaftssystem’ der Wahrheit.[...] Denn die Wahrheit selbst ist Macht“.⁶⁴⁵

Mit Fink-Eitel kann man die Quintessenz von Foucaults Versuch, Wissen und Macht in Beziehung zu setzen, so zusammenfassen:

„Der Wille zum Wissen ist ein Wille zur Macht - so lautet der nietzscheanische Grundsatz der Philosophie Foucaults.“⁶⁴⁶

Wenn Foucault Wahrheit so eng an Macht bindet, stellt sich die Frage nach dem dahinterstehenden Wahrheitsbegriff. An einer Stelle spricht Foucault beispielsweise von der ‘Wahrheit’ und erläutert diesen Begriff weiter als die „Macht, die den als wahr akzeptierten Diskursen eigen ist.“⁶⁴⁷. An anderer Stelle stellt er noch einmal klar, was er unter Wahrheit versteht und was er darunter gerade nicht versteht:

„Es gibt einen Kampf ‘um die Wahrheit’, oder zumindest ‘im Umkreis der Wahrheit’, wobei nochmals gesagt werden soll, daß ich unter Wahrheit nicht ‘das Ensemble der wahren Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind’, verstehe, sondern ‘das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird’ [...] ‘Wahrheit’ ist zu verstehen als ein Ensemble von geregelten Verfahren für Produktion, Gesetz, Verteilung und Zirkulation der Aussagen.“⁶⁴⁸.

Foucault interessiert sich also nicht mehr für Wahrheit als Übereinstimmung mit einer objektiven Welt, sondern nur noch für die machtstrategische Produktion von ‘Wahrheit’ und die Machtwirkungen der produzierten ‘Wahrheit’. Dies ist nur konsequent, wenn „Geltungsansprüche [...] re-

⁶⁴³ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A.Fontana und P.Pasquino, in: Foucault (1978), S.51.

⁶⁴⁴ Michel Foucault: *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin*. Vorlesung vom 14.Januar 1976, in: Foucault (1978), S.75 f.

⁶⁴⁵ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A.Fontana und P.Pasquino, in: Foucault (1978), S.54.

⁶⁴⁶ Fink-Eitel (1989), S.7 f.

⁶⁴⁷ Michel Foucault: *Nein zum König Sex*. Gespräch mit Bernard-Henry Lévy, in: Foucault (1978), S.178 f.

⁶⁴⁸ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A.Fontana und P.Pasquino, in: Foucault (1978), S.53.

duktionistisch auf Machtwirkungen zurückgeführt“⁶⁴⁹ werden, Wahrheit also immer nur rein derivativ bezüglich Macht bestimmt wird. Daß sich hiermit die Idee der Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sang- und klanglos verabschiedet und dies in einer mit allem Recht ‘nietzscheanisch’ zu nennenden Manier, muß kaum mehr erwähnt werden.

Die Denunziation der Vernunft als Herrschaft, der Verdacht, daß alles Allgemeine auch im Anspruch auf für alle geltende Wahrheit immer eine Vergewaltigung des Besonderen ist, die Reduzierung von Geltungsansprüchen auf Macht ist nun ein allgemeines Kennzeichen moderner Vernunftkritik besonders im Zeichen der sogenannten ‘Postmoderne’. Die dahinter stehende Denkfigur ist wohl folgende:

„Die Denkfigur ist immer die gleiche: im Universalismus der Aufklärung, im Humanismus der Befreiungsideale, im Vernunftanspruch des Systemsdenkens selbst ist ein bornierter Wille zur Macht angelegt, der, sobald die Theorie sich anschickt, praktisch zu werden, die Maske abwirft - hinter dem der Machtwille der philosophischen Meisterdenker, der Intellektuellen, der Sinnvermittler, kurz: der Neuen Klasse hervorkommt. Foucault scheint diese bekannten Motive der Gegenauflärung nicht nur mit einem radikalen Gestus zu vertreten, sondern tatsächlich vernunftkritisch *zuzuspitzen* und machttheoretisch zu *verallgemeinern*. Hinter dem emanzipatorischen Selbstverständnis der humanwissenschaftlichen Diskurse lauert die Taktik und die Technologie eines schieren Selbstbehauptungswillens, den der Genealoge unter den exhumierten Sinnesfundament selbstbetrügerischer Diskurse so hervorzieht wie Sochhenyzin den Gulag unter der Rhetorik des scheinheiligen Sowjetmarxismus.“⁶⁵⁰

Bezeichnend ist beispielsweise ein Bericht von Hans Ulrich Gumbrecht über eine dem Willen zur Verständigung als einen verhüllten Willen zur Macht denunzieren wollende Äußerung Derridas in einer Diskussion:

„In der Diskussion zu einem Pariser Vortrag von H.-G. Gadamer über das Thema ‘Text und Interpretation’ am 25. April 1981 stellte Derrida die Frage, ob nicht der unter die elementarsten Prämissen der Hermeneutik gerechnete ‘gute Wille zur Verständigung’ - stets und notwendig - ‘guter Wille zur Macht’ sei.“⁶⁵¹

Symptomatisch ist weiter wie selbstverständlich ein von der französischen Postmoderne infizierter Philosoph von der „Identität“ der Vernunft“ als „identifizierender Zwangs-Herrschafts-Vernünftigkeit mitsamt ihren totalitären Folgen“⁶⁵² sprechen kann. Die Gebrüder Böhme zum Beispiel sehen sogar den Versuch, von einer ausschließenden Vernunft Kantischer Prägung zu einer ‘komprehensiven’ Vernunft, wie sie Horkheimer und Adorno im Blick hatten, überzugehen, nur als „die Kompletierung des Machttyps der Ausgrenzung um den Machttyp der Durchdringung“.⁶⁵³

Bevor ich zur kritischen Beurteilung dieses Typs von Wahrheitsdestruktion komme, will ich zwei Punkte vorausschicken.

Einmal ist zu sagen, daß die hier geübte Kritik aus zwei Gründen in ihrem Umfang relativ kurz ausfallen wird. Erstens ist ein Teil der anzuführenden Kritikpunkte schon im vorangehenden Kapitel erwähnt worden. Zweitens wird ein hauptsächlichlicher Angriffspunkt der Kritik, die Dialektik von Praxis als einerseits ideologische Verfälschungsinstanz und andererseits aber Garant von Wahrheit in dem Marx’ Praxisphilosophie gewidmeten Kapitel Erwähnung finden.

⁶⁴⁹ Habermas (1988b), S.325. An anderer Stelle heißt es auch bezüglich Foucault: "Geltungsansprüche interessieren nur noch als Funktionen von Machtkomplexen." Habermas (1988b), S.323 f.

⁶⁵⁰ Habermas (1988b), S.302, Anmerkung 26.

⁶⁵¹ Gumbrecht (1986), S.2 (nach: Philippe Forget: *Text und Interpretation*, München 1984, S.24-77).

⁶⁵² Eberhard Simons in: Rötzer (1987b), S.239.

⁶⁵³ Böhme und Böhme (1983), S.326.

Außerdem will ich an dieser Stelle noch einmal erwähnen, daß das häufig und auch von Habermas angeführte Argument, daß man, wenn man Wahrheit gänzlich auf Macht reduziere, auch die Wahrheit der dieses Abhängigkeitsverhältnis konstatierenden Aussage in dieser Reduktion sich auflösen lassen und damit einen (performativen) Widerspruch begehen müsse, meines Erachtens wenigstens bezüglich Nietzsche nicht stichhaltig ist. Bezüglich der Begründung der Zurückweisung dieses Arguments will ich hauptsächlich auf meine Äußerungen weiter oben in dieser Arbeit verweisen.⁶⁵⁴ Doch seien bezüglich Habermas' Form dieser Widerlegungsart und ihre Relevanz bezüglich der Ansätze *im Gefolge* Nietzsche einige Worte verloren.

Laut Habermas war sich Adorno des „performativen Widerspruchs der totalisierten Kritik“ bewußt, der darin bestehe, daß die „auf sich selbst angewandte(n) Ideologiekritik“ notwendigerweise „die Selbstzerstörung des kritischen Vermögens auf paradoxe Weise“ beschreibt, „weil sie im Augenblick der Beschreibung noch von der totgesagten Kritik Gebrauch machen muß.“⁶⁵⁵ „Die totalisierende Vernunftkritik“ bei Adorno und Derrida „verstricke sich in den performativen Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können.“⁶⁵⁶ Nach Habermas befinden sich Horkheimer und Adorno in „derselben Verlegenheit wie Nietzsche“:

„Wenn sie auf den Effekt einer letzten Enthüllung nicht verzichten und *Kritik fortsetzen* wollen, müssen sie für ihre Erklärung der Korruption *aller* vernünftigen Maßstäbe doch noch *einen* unversehrt zurückbehalten.“⁶⁵⁷

Die paradoxe Diagnose dieser Kritik ist aber nur dann zutreffend, wenn eine solche Kritik auf *einen Maßstab* als gültigen beharrt, d.h. nicht nur gleichsam immanent eine These, nämlich die der Vernunft, widerlegen will, sich damit rein hypothetisch auf die immanenten Maßstäbe dieser These einläßt, ohne die Maßstäbe tatsächlich als gültig akzeptiert zu haben. Wenn ich sage, daß eine Theorie falsch ist, weil sie ihren eigenen Maßstäben nicht genügt, so akzeptiere ich diese Maßstäbe noch lange nicht. Schief ist dieser Vergleich der Vernunft als Ganze mit einer beliebigen These bzw. Theorie nur im folgenden. Bei der Widerlegung einer beliebigen Theorie beharre ich als kritisierender, auch wenn ich mich nicht auf die immanenten Maßstäbe der Theorie einlasse, sie als gültig akzeptiere, noch auf die prinzipielle Existenz von Maßstäben. Wenn ich aber Rationalität als solche zurückweise, so kann ich nicht mehr von Maßstäben sprechen, da diese als rational nachvollziehbare Grundsätze von Überprüfung, Verifikation und Falsifikation mit der Rationalität stehen und fallen. Nichtsdestoweniger ist meine Widerlegung dann gültig, wenn Rationalität gültig ist. Da die Konsequenz meiner Widerlegung aber die Ungültigkeit von Rationalität ist, ist meine Widerlegung nicht gültig. Da diese aber nur deshalb nicht gültig ist, weil Rationalität nicht gültig ist, ist selbige nicht gültig und damit widerlegt. Wenn also auch Habermas' Anschuldigung, totalisierende Vernunftkritik begehe einen Selbstwiderspruch, nur auf Vernunftkritik zutrifft, die eben nicht total sei, indem sie in dem Anspruch Vernunft total zu kritisieren, doch noch auf Vernunft als Maßstab beharre, und so eben nicht total ist, trifft sie zwar Nietzsche (wenigstens in einer radikalen Interpretation seines Denkens) nicht, jedoch zumindest Adorno und Horkheimer und z.T. auch Foucault.

Das Problematische an einer solchen Vernunftkritik ist nun an anderer Stelle zu lokalisieren. Wenn man nämlich Wahrheit, d.h. als wahr geltende Aussagen und die Regeln, unter denen sie als wahr akzeptiert werden als eine Funktion von Macht versteht, hat man streng genommen nur eine Aussage über die Genesis von Wahrheit, nicht über ihre Geltung, über als wahr geltende Aussagen, nicht über wahre, d.h. mit der Wirklichkeit übereinstimmende Aussagen getroffen. Daß trotzdem

⁶⁵⁴ Siehe Punkt 4.3.1. S.86 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁵⁵ Habermas (1988b), S.144.

⁶⁵⁶ Habermas (1988b), S.219.

⁶⁵⁷ Habermas (1988b), S.153.

der Anschein entsteht, mit der Zurückführung des als Wahrheit akzeptierten auf Macht, sei die Idee der Wahrheit zerstört, hat aber dennoch gute Gründe. Wenn nämlich das als wahr akzeptierte nicht primär wegen seiner Entsprechung bezüglich der Wirklichkeit, sondern wegen der Machtwirkungen sowohl seiner selbst als auch der allgemeinen Regeln seiner Akzeptierung Geltung erlangt, entsteht der begründete Verdacht, daß dies angebliche Wahre nicht viel mit der Wirklichkeit zu tun habe. Wenn 'wahre' Aussagen in ihrer 'Wahrheit' von Akzeptanzregeln abhängen, die sich durch Diskurse konstituieren, diese letzteren aber „weder wahr noch falsch sind“⁶⁵⁸ (Foucault) sind, dann wird folgender Schluß nahegelegt: Wenn der eine Aussage in ihrer Geltung legitimierende Diskurs wahr ist, ist die Aussage wahr. Nun ist jeder Diskurs aber weder wahr noch falsch. Also ist jede Aussage weder wahr noch falsch. Wenn es aber keine wahren Aussagen gibt, ist es nicht mehr sinnvoll von Wahrheit zu sprechen.

Zu beiden Aspekten sei an dieser Stelle nur ein einziger recht banal wirkender Einwand formuliert. Bei beiden Punkten wird nämlich vorausgesetzt, daß die Machtwirkung bzw. die machtstrategische Funktionalität einer im Sinne Foucaults 'wahren' Aussage bzw. eines Diskurses nichts mit der Wahrheit im traditionellen Sinn als möglichst adäquate Widergabe einer objektiven, d.h. von der Subjektivität von Macht und Diskurs unabhängigen Wirklichkeit zu tun hat. Dazu ist anzumerken, daß nicht nur Aussagen, sondern auch die ihre Konstitution, ihre Akzeptanz und Geltung bestimmenden Regeln des Diskurses in gewissem Sinne bezüglich ihrer Wahrheit gemessen werden können - dies nämlich in dem Sinne, daß gewisse Regeln der Wahrheitsfindung zu dem Erreichen von Wahrheit als Korrespondenz mehr oder weniger geeignet sein können. Dagegen sei aber die sich im Medium des praktischen Erfolgs vermittelnde Wahrheitsabhängigkeit wenigstens angeführt, die Habermas als Modell der - ja seines Erachtens hin zu einem neuen Kommunikationsparadigmas zu überwindenden - Bewußtseinsphilosophie so beschreibt:

„Macht ist das, womit das Subjekt in erfolgreichen Handlungen auf das Objekt einwirkt. Dabei hängt der Handlungserfolg von der Wahrheit der in den Handlungsplänen eingehenden Urteile ab; über das Kriterium des Handlungserfolges bleibt Macht von Wahrheit abhängig.“⁶⁵⁹

Bezüglich Horkheimer und Adornos und ihrem Infragestellung der Wahrheit moderner Vernunft durch den Rekurs auf die instrumentelle und herrschaftliche Entstehung dieser 'Wahrheit', sei schließlich Habermas zugestimmt, demzufolge sie dabei „in der puristischen Vorstellung befangen“ seien, „als stecke in den internen Beziehungen zwischen Genesis und Geltung der Teufel, der auszutreiben sei, damit sich die Theorie, von allen empirischen Beimengungen gereinigt, in ihrem eigenen Elemente bewegen könne.“⁶⁶⁰ Hier handelt es sich aber vielleicht nicht nur um einen Fehlschluß, der fälschlicherweise jegliche mit Herrschaftsinteresse affizierte Genesis von Aussagen als deren Widerlegung ansieht, sondern auch um eine Vermengung der deskriptiven mit der normativen Sphäre. In einer solchen Vermengung wird der Sündenfall der rein instrumentellen und verfügenden Herrschaft als Urkeim der Befangenheit in Unwahrheit angesehen. Solch eine Gleichsetzung des Bösen und des Unwahren erklärt sich nur aus dem theologischen Kontext, in dem aus dem Begriffe Gottes die Formel folgt: „*ens et bonum convertuntur*“⁶⁶¹.

Es stellt sich abschließend die Frage, ob wirklich Alles Macht und Herrschaft sei. Sind alle Verhältnisse des Menschen zur Natur und zu anderen Menschen ausschließlich solche der Herrschaft

⁶⁵⁸ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A. Fontana und P. Pasquino, in: Foucault (1978), S.34. Vgl. dazu auch die von Habermas Heidegger zugeschriebene These: "Die wahrheitsermöglichenden Bedingungen können selber weder wahr noch falsch sein". Habermas (1988b), S.299.

⁶⁵⁹ Habermas (1988b), S.323. Siehe auch Wellmer, der davon spricht, daß Horkheimer und Adorno "in der Unterwerfung der Natur nicht mehr einen Wahrheitsbeweis für das objektivierende Denken, sondern nur einen Beweis seines Scheinhaftigkeit und Gewaltsamkeit" sehen. Wellmer (1985), S.149.

⁶⁶⁰ Habermas (1988b), S.156.

⁶⁶¹ Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II. II. 209.

und Bemächtigung? Die Interaktion des Menschen mit der gegenständlichen Natur, die Arbeit ist, und jene mit Mitmenschen, die kooperative Arbeit bzw. Kommunikation ist, könnte doch, geboren aus Selbsterhaltungsimperativen und vielleicht ursprünglich reine Instrumentalität, diese transzendieren. Indem der Mensch als Subjekt auf die Objekte der Natur und der menschlichen Gemeinschaft fundamental angewiesen ist, sich erst in jenen verwirklichen kann, könnte in der Interaktion eine komplexe Stufe von Identität entstehen, die ein reines Herrschaftsverhältnis übersteigt. Im Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur setzt der Mensch seine eigenen Wesenskräfte aus sich heraus, findet sich schließlich im Objekt wieder, was aber voraussetzt, daß dieses erst als es selbst und als Fremdes akzeptiert wird, nicht mehr reines Instrument und in dieser reinen Funktionalität letztlich nichtig ist. Im Verhältnis zu den Mitmenschen, in Kooperation und Kommunikation nun kann der Andere im emphatischen Sinn als Partner anerkannt werden. Diese beiden modifizierten Beziehungen erlauben schließlich, daß sich eine Subjekt-Objekt-Verhältnis entwickeln kann, das nicht mehr ein rein verfügendes ist, sondern in Akten der Anerkennung eine Relation konstituieren kann, in der man dem Objekt in seinem Eigenen gerecht werden kann und so seine Wahrheit erreicht. Diese Momente menschlicher Weltbeziehung sind nicht notwendig und immer schon in ihrer Fülle verwirklichte, doch stecken sie als Keim schon in jeder Form menschlichen In-der-Welt-Seins und können unter geeigneten Rahmenbedingungen zur Entfaltung kommen.

Die nietzscheanische, postmoderne oder auch 'Frankfurter' Nacht, in der alle Katzen grau, alle Diskurse solche der Macht und der Herrschaft sind, verliert die Sensibilität für die Differenzen. Jeder scheinbare Fortschritt ist nur die Stufe einer noch raffinierteren Verschleierungstaktik einer um so effektiveren Herrschaft. Für Nietzsche ist die rohe Gewalt der blonden Bestie *derselbe* Wille zur Macht wie ein platonisch-christlicher Humanismus, für Adorno und Horkheimer ist die bürgerliche Gesellschaft des Westens *dieselbe* Entfremdung und Verblendung wie der Faschismus, für Foucault sind die Mechanismen der Ausschließung, Einschließung, Integration und Diskurskontrolle der sich aufklärerisch verstehenden Moderne Praktiken *derselben* Macht wie das Konzentrationslager.

In all dem wird völlig aus den Augen verloren, daß aus Herrschaftsinteressen geborene Rationalisierungen nicht nur subtilere Formen von Herrschaft und Unterdrückung sind, sondern auch real Keime der Freiheit in sich tragen. Kommunikation und zwischenmenschliche Interaktion, die *nicht nur* Herrschaft und Machtausübung, Wechselspiel von Machtquanten ist, sondern *auch* den anderen frei akzeptierende Verständigung und gelebte Solidarität, ist in den modernen Gesellschaften des Westens auf der Ebene sowohl einer nicht mehr auf kruden Formen der Ausbeutung basierenden Produktionsverhältnisses, als auch einer die Möglichkeit von Partizipation und freier Diskussion beinhaltenden Verfaßtheit des Gemeinwesens *mehr* geboten als in Zeiten archaischerer Machtstrukturen vormodernen Typs oder in Totalitarismen faschistischen oder stalinistischen Typs. Es kann hierbei nie darum gehen, den idealen Zustand eines 'herrschaftsfreien Diskurses' (Habermas), in der zwanglos und rein rational die Wahrheit gesucht wird, als verwirklicht oder als real möglich anzusehen. Es muß aber der Blick frei bleiben für Nuancen, für ein Mehr oder Weniger an aus Herrschaft und Machtbeziehungen herrühenden Deformationen von Diskursen bzw. Elementen freier Verständigung und den Objekten tendenziell gerecht werdender Wahrheitssuche in ihnen.

5.4. Einebnung der Grenze von Wahrheit und Ästhetik

Bezüglich Nietzsches Wahrheitsbegriff wurde ja schon gezeigt, wie 'Wahrheit' nach der Analogie der Kunst gedacht und schließlich in ihrem Eigensinn als Wirklichkeitsentsprechung zerstört wurde. Nietzsche hatte jede Erkenntnis als formende Aneignung des Menschen, als im fingierenden Schematisierungen dichtend, als Erzeugung von Wirklichkeit im Gestalten begriffen. So schwan- den die Grenzen zwischen den Formen des Wissens und den Formen ästhetisch-expressiver Aus-

einandersetzung mit 'Welt', die in letzter Konsequenz rein menschliche Setzung, künstliches *Werk* sei. Zwar gibt es im Werk Nietzsches auch die Tendenz, Kunst als eine gegenüber der Theorie privilegierte Zugangsmöglichkeit zur Wahrheit zu begreifen, dabei also noch an der Idee der Wahrheit festzuhalten⁶⁶², doch führte ein solcher neuer Wahrheitsbegriff sehr schnell in selbstzerstörerische Aporien. Für Nietzsche ist Erkenntnis genauso wie Kunst also schließlich nicht nur Formung und Gestaltung von vorhandener Wirklichkeit, sondern letztlich Erschaffung und Setzung von Wirklichkeit. Als gemeinsame Wurzel dieser Erschaffungen setzt Nietzsche den Willen zur Macht an, der - im Kern expandierender Gestaltungswille - alles sich umformend einverleiben will, um sich selbst zu steigern. Da sowohl Kunst wie auch im Anspruch wahrheitsfähige Theorie nur nützliche Fiktionen im Dienste des formenden und einverleibenden Willens zur Macht sind, bleibt kein sich auf die Art des Wirklichkeitsbezugs und der Wahrheitsfähigkeit stützender prinzipieller Unterschied. Kunst bzw. sich explizit kunstanalog verstehendes Verhalten und Denken hat darin noch eine höhere und, wenn 'wahr' mit 'einem aktiveren Willen zur Macht entsprungen' gleichgesetzt wird, 'wahrere' Stellung, da ihre fingierende Formtätigkeit unverhüllter ist, sich nicht einmal scheinbar mit dem Feststellen von Vorhandenem begnügt⁶⁶³. Nach der machstrategischen Erklärung und somit Destruierung von 'wahr' und 'gut' als Kriterien bleibt für Nietzsche nur noch ein diesem fundamentalen Machtgeschehen entsprechendes quasi-ästhetisches. Da letztlich alles Kunst ist, entscheidet in letzter Instanz auch nur der Geschmack, das „Ja und Nein des Gaumens“⁶⁶⁴.

Die Ablehnung der Annahme von Identität sowohl des erkennenden Subjekts als auch der für Rationalität essentiellen, im Begriff zusammengefaßten Klasse von Entitäten, die Reduktion von Erkenntnis auf Perspektiven, die kulturell und historisch völlig relativ und inkommensurabel sind, von Vernunft auf reinen Machtwillen in den zeitgenössischen Diskussionen hat zuletzt die selbe Konsequenz wie bei Nietzsche: die Einebnung der Grenzen von Realität und Fiktion, Erkenntnis und Kunst. Da die verschiedenen Formen der Weltbeziehung nicht mehr im gemeinsamen Kriterium der Wahrheit als Bezug auf *eine* gemeinsame Wirklichkeit aufeinander bezogen werden können, sind sie nur noch als reine kontingente Konstrukte relativ zu ihren Kontexten und Produktionsbedingungen aufzufassen⁶⁶⁵.

Alle scheinbar auf Realität gerichtete Texte erscheinen nur noch als fiktionale, denen Kriterien wie Wahrheit und (auch ethische) Richtigkeit genauso inadäquat sind, wie es der Kunst Platons Vorwurf, die Dichter würden lügen⁶⁶⁶, war und neuerdings angeblich eine ihr wesensfremd

⁶⁶² Vgl. dazu Punkt 4.3.2.2. der vorliegenden Arbeit.

⁶⁶³ Zu der wertenden Unterscheidung zwischen einem passiven, nur Vorhandenens konstatierenden Denken und einem aktiven, das selbst Neues schafft und Werte setzt vgl. z.B. KSA 12, 367; NF Herbst 1887 9[60].

⁶⁶⁴ KSA 5, 158; JGB 7, 224.

⁶⁶⁵ Die Darstellung dieser durch Nietzsche paradigmatisch vorweggenommenen Tendenz neueren Denkens kann noch weniger als die anderen Kapitel den Anspruch auf Vollständigkeit und Systematizität erheben. Stattdessen wird sie sich mehr auf die Schilderung prägnanter, diese Tendenz belegender Beispiele beschränken. Denn diese in sich sehr vielfältige Tendenz ist eine oft nur sehr implizit und in bestimmten charakteristischen Details beobachtbare, die sich manchmal eben nicht in Inhalten, sondern vielmehr in Stilen des Denkens (was ja für ein ästhetisches bzw. ästhetisierendes Denken nicht verwunderlich ist) bemerkbar macht.

⁶⁶⁶ Siehe dazu besonders das zweite, dritte und zehnte Buch der *Politeia*.

aufgesetzte „Gesinnungsästhetik“⁶⁶⁷ (U.Greiner) sei. In diesem Universum reiner Beliebigkeit können nur noch ästhetische Kriterien, die aber auch wieder beliebig (d.h. nicht von einem universellen und objektiven, also Wahrheit implizierenden Standpunkt aus geschehend) sein müssen, an das Vorgefundene (um den Terminus ‘das Wirkliche’ zu vermeiden) herangeführt werden. Da Wahrheit und Richtigkeit als illusionäre Kriterien entlarvt sind, bleibt uns aus der Trias des Wahren, Guten und Schönen nur noch das letztere, am wenigsten allgemeine und in seiner Geltung universelle Attribut. Eine ästhetische Haltung zur Welt hat zur Konsequenz Tendenzen der Selbststilisierung, der ironischen Distanz, der modischen Attitüde. All dies sind wohl nicht ganz untypische Momente der Befindlichkeit der avanciertesten Gesellschaften wie z.B. der westdeutschen. Politikern wird von den Eliten nicht mehr Falschheit oder Immoralität ihrer Meinungen und Handlungen vorgeworfen, sondern ihr mangelnder Stil, was z.B. an der teilweise von allem Inhalt abstrahierenden Kritik an den höchsten Repräsentanten des Staates⁶⁶⁸ oder an dem die ganze Politikerkaste treffenden im Kern ästhetischen Vorwurf des „Provinzialismus“⁶⁶⁹ (Bohrer) deutlich wird. Dieser Primat des Ästhetischen im zeitgenössischen Diskurs erlaubt es Karl Heinz Bohrer das „schiere, von keiner Seite bestrittene Faktum“ zu konstatieren, „daß wir zur Zeit offensichtlich in einer Phase des ästhetisch gewordenen Diskurses leben, wo die Bestimmung der Epoche unter dem Begriff des Postmodernen zunehmend von Ästhetikern und weniger von Geschichtsphilosophen angeführt wird“.⁶⁷⁰

In eher philosophischen Kontexten vollzieht sich diese Wendung zum Ästhetischen bzw. die Tendenz, den Gattungsunterschied von Theorie und Kunst zu schleifen, auf vielfältige Weise. Dabei sind drei prinzipielle Weisen der Verbindung von Kunst und Wahrheit als Quellen zu erwähnen. Einmal wurde in Idealismus und Romantik das Kunstschöne als eine Weise begriffen, in der das Absolute in seiner Wahrheit zur Erscheinung kommt. Bei Hegel z.B. waren Kunst, Religion und Philosophie (in eben dieser aufsteigenden Wertung) eben Formen der Erscheinung des Absoluten. Dann kann aber auch nach dem Vertrauensverlust in den Wahrheitszugang sowohl der Religion (nach dem ‘Tod Gottes’) als auch von Philosophie, Wissenschaft und theoretischer Vernunft überhaupt Kunst bzw. sich dem ästhetischen Modus sowohl in seiner Form als auch bezüglich seines Gegenstand annäherndes Denken nurmehr als einzige Möglichkeit von Versöhnung und Ganzheit, als einziger Ort der Wahrheit übrig bleiben. Diese ersten beiden Motive bewahren in sich noch die Idee der Wahrheit als Möglichkeit, der Wirklichkeit ins Herz zu schauen. Die letzte These jedoch - und diese ist wohl mehr als die zweite jene Nietzsches - sieht jeden Versuch, sich der Wirklichkeit zu versichern, als (interessegeleitetes) Fingieren von Wirklichkeit, in dem ein Formwille (der letztlich Machtwille ist) am Werk ist. Somit ist alles, ob nun Theorie oder Kunst, auf einen Formwillen beruhende Fiktion, eine objektive Wirklichkeit entweder unerreichbar oder

⁶⁶⁷ Ulrich Greiner: *Die deutsche Gesinnungsästhetik. Noch einmal: Christa Wolf und der deutsche Literaturstreit. Eine Zwischenbilanz*, in: *Die Zeit*, 2.11.1990.

⁶⁶⁸ Diese aus einer Haltung eines elitären Ästhetizismus geborene Art der Kritik findet sich sowohl in linksintellektuellen Kreisen als auch aus einem eher konservativen Milieu.

⁶⁶⁹ Bohrer (1990b).

⁶⁷⁰ Bohrer (1990a), S.852. Bezüglich der ästhetischen Betrachtung unseres Gemeinwesens und seiner Repräsentanten ist auch der unter dem Titel *Die Ästhetik des Staates* erschienene erste Teil seines Buches: *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, München 1988, aufschlußreich.

nicht existent (oder gleichgültig)⁶⁷¹. Die für die gegenwärtige Zeit relevanten desbezüglichen Tendenzen bewegen sich nun z.T. zweideutig zwischen den zwei letzteren Möglichkeiten, tragen aber teilweise auch noch die Spuren des idealistischen Ansatzes.

Martin Heidegger behandelt ein Gedicht von Hölderlin nicht anders als ein philosophisches Fragment eines Vorsokratikers⁶⁷², sucht in beiden eine Wahrheit, die über die des diskursiven Denkens hinausgeht, die nicht Wahrheit von Aussagen, nicht Wahrheit im Sinne einer Korrespondenz ist⁶⁷³, sondern kryptisch als Unverborgenheit⁶⁷⁴ eines unvordenklichen 'Seyns'⁶⁷⁵ (als Urgrund alles 'bloß Seienden') ist, das sich wechselnd ent- und verbirgt⁶⁷⁶. Aus der Geringschätzung aller 'rechnenden Vernunft' soll ein weder der Philosophie⁶⁷⁷ als systematische, geschweige denn den Wissenschaften eigenes 'Denken' in einem emphatischen Sinne entspringen⁶⁷⁸, das jen-

⁶⁷¹ Wolfgang Welsch unterschied in einem Vortrags anlässlich eines Symposiums in München über die "Ästhetisierung des Realen; Design und Kunst - Neue Perspektiven der Ästhetik", "Zwei Formen der Ästhetisierung" (so der Titel seines Vortrags). Renate Schostack faßte diese Unterscheidung von Welsch in dem Artikel 'Schwierigkeiten mit der Wirklichkeit. Alte Gedanken, neu poliert: Ein Symposium in München philosophiert über Design und Wahrheit.' in der FAZ vom 23.2.1991 folgendermaßen zusammen: "Danach [nach der Unterscheidung von Welsch, F.R.] zielte der eine Weg immer auf die Ethik, das bessere Leben, die Ganzheit des Menschen. 'Ästhetisierung bringt Verbesserung, weil Verschönerung Ganzheit bringt.' Spuren dieses Denkens erkannte Welsch noch beim Werkbund und beim Bauhaus. Der andere Weg habe, über Nietzsche führend, die Wirklichkeit als eine durch ästhetische Mittel künstlich hergestellte betrachtet. Diese zweite Form habe sich im zwanzigsten Jahrhundert durchgesetzt. Heute gebe es eine 'Pluralität hochgradig unterschiedener Wirklichkeiten'; schon die 'Primärwirklichkeiten' seien ästhetisch konzipiert, selbst das Wissen sei ästhetisiert: 'Wahrheit ist, was der Denkstil sagt, daß Wahrheit sei.'"

⁶⁷² Jürgen Habermas schreibt über Heidegger: "Aber Texte von Anaximander und Aristoteles behandelt er nicht anders als Texte von Hölderlin und Trakl." Habermas (1988c), S.243.

⁶⁷³ Vgl. Martin Heidegger: "Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser. Unverborgenheit könnte aber Anfänglicheres sein als Wahrheit im Sinne der veritas." Heidegger (1986a), S.11.f.

⁶⁷⁴ Heidegger faßt Wahrheit in Anlehnung an das griechische Wort für Wahrheit *Aletheia* als Unverborgenheit, Entdecktheit, Erschlossenheit: "Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein" Heidegger (1986b), S.219. "Wahrheit meint Wesen des Wahren. Wir denken es aus der Erinnerung an das Wort der Griechen. *Aletheia* [Im Original in griechischen Buchstaben geschrieben, F.R.] heißt die Unverborgenheit des Seienden" Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: Heidegger (1980), S.36. "Die Erschlossenheit aber wurde [...] existenzial interpretiert als die ursprüngliche Wahrheit" Heidegger (1986b), S.297.

⁶⁷⁵ Martin Heidegger schreibt Sein zuweilen als 'Seyn' (später auch durchgestrichen), um es vom Sein des Seienden abzuheben.

⁶⁷⁶ Vgl. Martin Heidegger: "Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung". Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: Heidegger (1980), S.49. "In der Un-verborgenheit als Wahrheit west zugleich das andere 'Un-' eines zwiefachen Verwehrens. Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung." Heidegger (1980), S.47.

⁶⁷⁷ Bezeichnenderweise trägt ein Vortrag Heideggers den Titel *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964, enthalten in: Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969).

⁶⁷⁸ Vgl. Martin Heidegger: "Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist. Martin Heidegger: *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: Heidegger (1980), S.263. Im Bereich dieses jenseits der *ratio* liegenden Denkens verlieren alle 'vernünftigen' Einwände und Widerlegungen ihre Geltung: "Zum letztenmal sollen jetzt die Einwände des Verstandes unser Suchen aufgehalten haben". Heidegger (1986a), S.30. "Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht". Martin Heidegger: *Brief über den 'Humanismus'*, in: Heidegger (1978), S.333. Dieses neue 'wesentliche Denken' wird als 'Geist' deutlich von 'bloßer Vernünftigkeit'

seits des Gegensatzes von Rationalität und Irrationalität angesiedelt ist⁶⁷⁹. Als wesentliche Denker der letzten Jahrhunderte können wegen der 'Seinsvergessenheit' der Metaphysik⁶⁸⁰ und der Theorie überhaupt fast nur Dichter wie Hölderlin den Weg zu dieser Wahrheit weisen. Zwar sind Denker und Dichter anfangs noch als auf den Gipfeln benachbarter, doch verschiedener Berge situiert, doch scheint dieser Unterschied im gemeinsamen 'Andenken' an das 'Seyn' zu schwinden, durch den gemeinsamen privilegierten Zugang zur Wahrheit gleichsam vernachlässigbar. Wahrheit sei also angesichts einer Verfallsgeschichte des Denkens fast nur noch in Werken der Kunst vorfindlich - Kunstwerken, in denen die Wahrheit ins Werk gesetzt wird⁶⁸¹.

Für Adorno blieb, nachdem begriffliches Denken sich als identifizierende Vergewaltigung des Konkreten, diskursive Rationalität sich als unlösbar mit dem Makel der Herrschaft über Natur und Menschen verbunden erwiesen hatte, die Kunst als letztes Residuum der Wahrheit. Mimesis, das sich an das Konkrete der Natur anschmiegende Nachahmen, in der gilt: „Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“⁶⁸², verblieb als letzter sich der Begrifflichkeit entziehender Ausweg aus dem identifizierenden Denken, sah sich in Formen der Kunst verwirklicht. Die Versöhnung

unterschieden: "Denn 'Geist' ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins". Zitiert nach. Schneeberger (1962), S.49.

⁶⁷⁹ Heidegger wehrt sich dagegen, in einen Zusammenhang mit dem Irrationalismus gebracht zu werden, da er sich über die Gegensätze von Rationalismus und Irrationalismus, die er beide abzulehnen scheint, sich erhaben dünkt: "Der Irrationalismus - als Gegenpol des Rationalismus - redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist" Heidegger (1986b), S.136. "Weil gegen die 'Logik' gesprochen wird, meint man, die Forderung sei erhoben, statt ihrer die Willkür der Triebe und Gefühle zur Herrschaft gebracht und so der 'Irrationalismus' als das Wahre ausgerufen werde [...] Aber weist den das 'Gegen', das ein Denken gegenüber dem gewöhnlichen vorbringt, notwendig in die bloße Negation und in das Negative?" Martin Heidegger: *Brief über den 'Humanismus'*, in: Heidegger (1978), S.343 f.

⁶⁸⁰ Vgl. Martin Heidegger: "[...] die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen." Martin Heidegger: *Brief über den 'Humanismus'*, in: Heidegger (1978), S.328. "Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Sein und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. [...] Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. [...] Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern diese Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selber zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassemn. [...] Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden." Heidegger (1986a), S.8 f. Zu der Metaphysik, der das Sein als Sein verborgen war, die in immer tieferer Seinsvergessenheit befangen war, rechnet Heidegger fast die ganze Geschichte der Philosophie: "Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen." Heidegger (1986a), S.11.

⁶⁸¹ Vgl.: "Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. [...] So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit des Seienden." Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: Heidegger (1980), S.21 "Im Werk ist die Wahrheit am Werk [...] Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne *Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west*. [...] Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmen wir jedoch als das Wesen der Kunst." Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: Heidegger (1980), S.42 f. 'Werk' ist nach Heidegger "als das in die Un-verborgenheit hergestellte Anwesende zu verstehen". Heidegger (1953), S.146.

⁶⁸² Adorno (1966), S.190.

und das Wahre jenseits des Verblendungszusammenhangs instrumenteller Vernunft hatten ihren vagen Vorschein nur noch in radikalen Werken der Kunst. Nach Adorno hat „die Erkenntnis, welche Kunst ist“, das Wahre, „aber als ein ihr Inkommensurables.“⁶⁸³ Doch bedarf Kunst zur Herstellung ihres Wahrheitsgehalts der Interpretation⁶⁸⁴, muß in der sie ausdeutend umschreibenden *Ästhetischen Theorie* Philosophie werden⁶⁸⁵. Doch gerade in diesem Versuch das Wahre der Kunst zu *denken*, wo doch gilt: „Denken heißt identifizieren.“⁶⁸⁶, eröffnet sich wiederum die Aporie, in der die Kunst zwar der Wahrheit näher ist als Vernunft, sie jedoch nie in Klarheit ergreifen kann:

„Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“⁶⁸⁷

„Die meinende Sprache möchte das Absolute vermittelt sagen, und es entgleitet ihr in jeder einzelnen Intention, läßt eine jede als endlich hinter sich zurück. Musik trifft es unmittelbar, aber im gleichen Augenblick verdunkelt es sich, so wie überstarkes Licht das Auge blendet, welches das Sichtbare nicht mehr zu sehen vermag.“⁶⁸⁸

Die ganze 'postmoderne' Literatur ist selber von einer Gattungsvermischung zwischen ästhetisch-fiktionalen und theoretisch-argumentativen Stil, der „Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Wissenschaft einerseits, Literatur andererseits“⁶⁸⁹ gekennzeichnet. Dies ist aber keine reine Stilfrage, sondern eine des Prinzips. Denn mit der Zerstörung jeder überrelativen Wahrheit, also eigentlich jeder Wahrheit, kann man auch selber nicht mehr den Anspruch von Wirklichkeitsentsprechung, von Allgemeinheit und Objektivität der Geltung beanspruchen, ohne diesen durch sein Werk selbst wieder zu dementieren, und kann seine Theorie letztlich nur als ästhetisches Phänomen, als das ja wohl - mit Nietzsche - nicht nur die Welt, sondern auch jeder Text gerechtfertigt ist, verstehen.

Hassan beschreibt den fiktionalen, ästhetizistischen Charakter beispielsweise in ausdrücklichem Rekurs auf das Erbe Nietzsches so:

„Indem die Postmoderne auf radikale Weise mit Tropen, figurativer Sprache, mit Irrealismen arbeitet - 'was gedacht werden kann, muß ja schließlich ein Fiktion sein', so Nietzsche-, 'konstruiert' sie Realität in post-kantianischen, ja post-nietzscheanischen 'Fiktionen'“⁶⁹⁰

Bezeichnend ist schon die Wortwahl in manchen jüngeren Veröffentlichungen. Daß für die Moderne prägende Versuche, Theorien über die Welt zu entwickeln, als 'Erzählungen' apostrophiert werden fällt kaum mehr auf. Doch sind die mitschwingenden Konnotationen von 'Mythos' und Erzählung als Gattungsbegriff fiktionaler Texte Zufall? Soll hier nicht insinuiert werden, daß

⁶⁸³ Adorno (1970), S.191.

⁶⁸⁴ Adorno spricht von dem "Bedürfnis der Werke nach Interpretation". Adorno (1970), S.193.

⁶⁸⁵ "Genuine ästhetische Erfahrung muß Philosophie werden oder sie ist überhaupt nicht." Adorno (1970), S.197.

⁶⁸⁶ Adorno (1966), S.15.

⁶⁸⁷ Adorno (1970), S.191.

⁶⁸⁸ Adorno (1980), S.254.

⁶⁸⁹ Jürgen Habermas: *Philosophie und Wissenschaft als Literatur*, in: Habermas (1988c), S.244.

⁶⁹⁰ Ihab Hassan: *Postmoderne heute* (1985), in Welsch (1988), S.54.

die großen Theorien der Moderne nicht mehr waren als die genauso eine Zeit prägenden erzählenden Mythen der Vorzeit, daß diese Theorien nicht etwa wenigstens approximativ die Wirklichkeit in ihrer Tatsächlichkeit widerspiegelnde (oder dies zumindest ihrem Wesen nach *prinzipiell* vermögende) Entwürfe, sondern nur 'erfundene Geschichten' sind?

Beliebt ist weiter der Ausdruck 'Sprachspiel'. Spiele haben Regeln, doch sind diese Regeln frei erfundene, sollen nicht Gesetzmäßigkeiten in einer das Spiel transzendierenden Wirklichkeit wiedergeben bzw. zur Erforschung dieser Gesetzmäßigkeiten nützlich sein. Spiele können die Kreativität frei sich entfalten lassen, doch sind sie im Kern unverbindlich, leben gerade von ihrer Realitätsenthobenheit.

Interessant ist auch, daß die altehrwürdige Metapher der Welt als Buch, als Schrift, als Text in dem Denken der Dekonstruktion fröhlich Urständ feiert. Es setzte aber der ursprüngliche Sinn der Metapher einen göttlichen Autor voraus, der in sich als Schöpfer der Welt als Text einen eindeutigen Sinn, eine einzig wahre Interpretation des Textes garantierte. Fällt dieser aber aus, so versinkt in der Vieldeutigkeit von Interpretationen die Wahrheit in die relative Beliebbarkeit von Interpretationen. Dies ist nun Nietzsches Welt als Interpretation, die, indem sie interpretiert wird, erst entsteht, so wie eine künstlerische Schöpfung unseres Denkens, das ein formendes Fingieren ist. Dieser universale Text wird nun durch seine Interpretationen immer mehr angereichert. Er erscheint als unendlicher Prozeß des Interpretierens in der Produktion von immer höherstufigen Texten ('Sekundär- Tertiär- Quartärliteratur') und so immer fort. Die Welt ist so ein einziges 'sich selbst gebärendes Kunstwerk'. Derrida schwächt zwar eine so radikale Deutung seiner Textmetapher ab, wenn er sagt:

„Was ich Text nenne, ist nicht mehr einfach das Buch in einer Bibliothek. Ich habe aus strategischen Gründen, weil mir das in einer bestimmten Situation notwendig erschien, den Begriff des Textes verallgemeinert und als Text ebenso eine Institution wie eine politische Situation, einen Körper, einen Tanz usw. bezeichnet, was offenbar zu vielen Mißverständnissen geführt Anlaß gegeben hat, denn man hat mich beschuldigt, alles zu textualisieren, die ganze Welt in ein Buch zu stecken, was offensichtlich absurd ist“⁶⁹¹

Aber dennoch ist besonders in der Rezeption der Dekonstruktion in der amerikanischen Literaturwissenschaft die Einebnung jeglichen Gattungsunterschieds zwischen wahrheitsfähigen und rein ästhetisch-fiktionalen Texten, zwischen Philosophie und Literatur radikal durchgeführt. Habermas führt als Beispiel eine dies geradezu klassisch zum Ausdruck bringende Formulierung von Jonathan Culler an:

„If serious language is a special case of non-serious, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, than literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature.“⁶⁹²

„Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“⁶⁹³ heißt dies bei Nietzsche - derselbe Nietzsche, der - wohl nur rhetorisch - fragt: „Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht -, nicht eine Fiktion sein?“⁶⁹⁴

Ein anderer der Neuen Philosophen, Baudrillard, wehrt sich gegen den Vorwurf, seine Werke seien eher als literarische Rede gemeint:

⁶⁹¹ Jacques Derrida in: Rötzer (1987b), S.70f.

⁶⁹² Jonathan Culler: *On Deconstruction*, London 1983, S.181, zitiert nach: Habermas (1988b), S.228.

⁶⁹³ KSA 1, 880 f; WL 1.

⁶⁹⁴ KSA 5, 54; JGB 2, 34.

„Den ästhetischen Charakter muß ich abweisen. Das ist keine Literatur, auch kein frivoles Spiel. Ich möchte, daß es ernst erscheint [sic!], daß es eine Theorie ist“⁶⁹⁵.

Sein Werk soll also nicht Literatur sein, sondern Theorie sein, „aber keine, die das Reale oder das Objektive widerspiegelt“⁶⁹⁶. Es soll sich also um eine Theorie ohne Wahrheitsanspruch handeln? Doch der Autor beharrt darauf, daß man bezüglich seines Denkens von Wahrheit sprechen kann - jedoch in einem anderen Sinn:

„Es muß doch ein anderes Spiel mit anderen Regeln geben, in dem noch von Wahrheit gesprochen wird, aber in einem anderen Sinn.“⁶⁹⁷

Wie charakterisiert sich nun diese Theorie, die zwar Wahrheit will, aber in einem Spiel (jedoch keinem 'frivolem') mit anderen Regeln, das anscheinend ohne die Abbildung von Wirklichkeit auskommt?:

„Wenn ich z.B. von der radikalen Modernität der Vereinigten Staaten spreche, dann handelt es sich hier nicht um einen Fakt, sondern um eine Fiktion. [...] Für mich ist das Spiel der Fiktion auch in der Theorie wesentlich.“⁶⁹⁸

Wo der sich so wesentlich von Literatur unterscheidende Wahrheitsanspruch einer solchen, Fiktionen statt Realem beinhaltenden 'Theorie' sein soll, bleibt wohl das Geheimnis unseres Autors.

Eine Aussage wie die Paul Virilios in einem Interview erstaunt nicht einmal mehr:

„Für mich gehört die Philosophie zur Literatur und nicht umgekehrt; die Poesie, die Literatur ist das Ursprünglichere.“⁶⁹⁹

Daß damit nicht nur gemeint ist, daß historisch erzählende Texte primär waren, gute Philosophie immer auch etwas vom Glanz des Stils großer Literatur hat, beide - die Literatur in einem zwar indirekteren, jedoch vielleicht ursprünglicheren Sinne - Realität als an sich gegebene zu erfassen suchen, widerlegt eine im Gespräch wenig später folgende Äußerung:

„Das Reale ist, meiner Meinung nach, produziert; eine gegebene, absolute Wirklichkeit, die das Erkenntnisziel der Philosophie sein könnte, gibt es nicht.“⁷⁰⁰

Natürlich ist all das, was für uns scheinbar objektive Realität ist, aus einem Gesamtzusammenhang von Geschichte, Gesellschaft und Formen der Rationalität zu verstehen und in diesem letztlich eine konstituierte. Doch Virillo sagt mehr, nämlich daß eine Wirklichkeit an sich, wonach Philosophie in ihrer Erkenntnis - wie er richtig anmerkt - immer strebt, selbst inexistent sei - es also keine Wahrheit gibt! Jetzt wird auch die vorhergehende Äußerung klarer: Wenn es Realität immer nur als von uns produzierte gibt, ist Literatur als das imaginierende Schaffen einer (künstlichen) Realität natürlich immer 'das Ursprünglichere'.

Foucault nun zieht aus seine machtstrategischen Reduktion von Wissen den Schluß, alle Wissensformen nur noch gleichsam als Formen von Poesie zu betrachten. Denn wenn die Diskurse in ihrem Auftreten reine Diskontinuität und Kontingenz, ihre 'Wahrheit' nicht als „'das Ensemble der wahren Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind'“, versteht, sondern als „'das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird'“⁷⁰¹, also nur als Funktion der Macht, werden alle Diskurse, ob nun ihres Selbstverständnisses nach wahrheitsfähig oder nicht, ob nun Kunst oder Theorie, reine dichtende und formende Ausdrücke der Macht.

⁶⁹⁵ Baudrillard in: Rötzer (1987a), S.31.

⁶⁹⁶ Baudrillard in: Rötzer (1987a), S.31.

⁶⁹⁷ Baudrillard in: Rötzer (1987a), S.31.

⁶⁹⁸ Baudrillard in: Rötzer (1987a), S.44.

⁶⁹⁹ Virillo in: Rötzer (1987a), S.147.

⁷⁰⁰ Virillo in: Rötzer (1987a), S.148.

⁷⁰¹ Michel Foucault in: *Wahrheit und Macht*. Interview von A.Fontana und P.Pasquino, in: Foucault (1978), S.53.

Auch den wissenschaftstheoretisch motivierten radikalen Kontextualisten, die mit ihrem 'Mythos des Rahmens' (Popper) in einem Relativismus der Perspektiven enden, fällt es schwer die Fiktionalität von Kunst und Literatur von Theorie und Erkenntnis abzugrenzen.

Bei Rorty beispielsweise ergibt sich die Konsequenz, „daß eine klare Trennungslinie zwischen Philosophie und Literatur eigentlich nicht gezogen werden kann oder, vorsichtiger, nicht gezogen werden sollte.“⁷⁰² Laut Karl-Otto Apel sagte Rorty einmal, „die Philosophen sollten nicht wie Descartes schreiben, sondern wie Marcel Proust.“⁷⁰³

Paul Feyerabend setzte in dem unter dem bezeichnenden Titel *Wissenschaft als Kunst*⁷⁰⁴ erschienen Band die Stilformen der Künste unter gewissen Gesichtspunkten mit den 'Stilen' von Traditionen in den Wissenschaften gleich. Die Stilvielfalt der Künste diene hier gar in der zwanglosen Akzeptanz eines Nebeneinanders von Stilen als Vorbild für die Wissenschaften. Bei beiden Gattungen sei aber die Forderung eines Entsprechungsverhältnisses zur Wirklichkeit wegen des konstitutiven Traditionsabhängigkeit (bzw. Perspektivität) jeglicher Wirklichkeitsbeziehung illusorisch.

Das Buch *Weisen der Welterzeugung* von Nelson Goodman deutet schon im Titel eine Nähe zu Nietzsches Theorie von der durch den formenden Willen geschaffenen Wirklichkeit und 'Wahrheit' an. Gekennzeichnet ist seine Denkrichtung durch das schon in der Schrift *Sprachen der Kunst* zentrale „Bemühen um erkenntnistheoretische Gleichstellung der Künste gegenüber den Wissenschaften“⁷⁰⁵. So lautet seine Hauptthese, „daß die Künste als Modi der Entdeckung, Erschaffung und Erweiterung des Wissens - im umfassenden Sinne des Verstehensfortschritts - ebenso ernst genommen werden müssen wie die Wissenschaften“⁷⁰⁶. Es handelt sich bei beidem um eine Vielzahl von Weisen der Welterzeugung, des erfindenden und umschaffenden (denn das Material der Erzeugung neuer Welten sind immer alte Welten)⁷⁰⁷ Kreierens von Wirklichkeit. „Unser Universum besteht sozusagen aus diesen Weisen und nicht aus einer Welt oder aus Welten.“⁷⁰⁸ Diese partikularen Versionen von Welten werden „nicht etwas erschlossen, sondern erzeugt.“⁷⁰⁹, von ihnen wird gesprochen nicht in dem Sinn „von vielen möglichen Alternativen zu einer einzigen Welt, sondern von einer Vielheit wirklicher Welten.“⁷¹⁰ In allen Bereichen, auch dem der Wissenschaft, baut sich der Mensch unter Ausschluß des nicht passenden eine Welt: „Sogar in den Bereichen dessen, was wir tatsächlich wahrnehmen und erinnern, greifen wir ein und schließen alles aus als Täuschung, was sich der Architektur der Welt, die wir bauen, nicht einfügen läßt. Der Wissenschaftler verfährt nicht weniger drastisch, wenn er die meisten Dinge und Ereignisse, die in unserer Alltagswelt vorkommen, ausrangiert oder einem Reinigungsprozeß

⁷⁰² Odo Marquard in: Rötzer (1987b), S.187.

⁷⁰³ Karl-Otto Apel in: Rötzer (1987b), S.61.

⁷⁰⁴ Frankfurt a.M. 1984.

⁷⁰⁵ Gabriel (1986), S.48.

⁷⁰⁶ Goodman (1984), S.127.

⁷⁰⁷ Vgl. Nelson Goodman: "Das uns bekannte Welterzeugen geht stets von bereits vorhandenen Welten aus; das Erschaffen ist ein Umschaffen. Goodman (1984), S.19.

⁷⁰⁸ Goodman (1984), S.15.

⁷⁰⁹ Gabriel (1986), S.49.

⁷¹⁰ Goodman (1984), S.14.

unterwirft, während er andererseits jede Menge Ergänzungen vornimmt, um Kurvenläufe zu vervollständigen, die durch verstreute Daten angedeutet werden, und auf dürftiger Beobachtungsbasis komplizierte Strukturen errichtet. So sucht er eine Welt zu bauen, die mit den Begriffen übereinstimmt, die er gewählt hat, und den universellen Gesetzen gehorcht, die er vorgegeben hat.“⁷¹¹

Das Kriterium der „ästhetische(n) Richtigkeit“⁷¹² von Kunstwerken und das Kriterium der Wahrheit z.B. von Theorien sind „Arten eines allgemeineren Begriffs von Richtigkeit.“⁷¹³ Dieser wird in pragmatistischer Manier als „eine Sache des Zusammenpassens mit einer Praxis“, als „höchste® Akzeptabilität“⁷¹⁴ gedeutet und nicht „als eine Sache der Abbildung einer objektiv vorgegebenen Welt an sich“⁷¹⁵, „als Korrespondenz mit einer fertigen Welt.“⁷¹⁶ Die Quintessenz dieses Denkansatzes läßt sich, so Goodman, „vielleicht am besten als radikaler Relativismus unter strengen Einschränkungen bezeichnen, der auf eine Art Irrealismus hinausläuft.“⁷¹⁷

Die hier versammelten Tendenzen kann man unter folgenden Kurzformeln zusammenfassen: Kunst wird als eine der theoretischen Vernunft überlegene Form des Weltverhältnisses installiert. Theorie wird bezüglich der Eigenschaften Formungscharakter, Fiktionalität und mangelnde Wahrheitsfähigkeit der Kunst gleichgeordnet. Das ästhetische Kriterium erlangt den Vorrang vor dem ethischen und der der Wahrheit. Wenn, wie dies Hegel vertritt, Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“⁷¹⁸ sein soll, sind diese Tendenzen der Philosophie durchaus legitime, da sie der Zeit (oder soll ich 'Zeitgeist' sagen) entsprechen. Wenn aber Philosophie auch die Aufgabe hat, sich in dem *Besonderen* von Geschichte und Gesellschaft des darin verborgenen *Allgemeinen* zu vergewissern, das Besondere auf seine Allgemeinheit hin zu transzendieren und auch an ihr zu messen, werden diese Tendenzen fragwürdiger.

Ihre praktischen Quellen sind einander entgegengesetzt. Einmal ist dies die Erfahrung von Faschismus und Stalinismus, die, interpretiert als legitime Kinder der abendländischen Moderne, Rationalität als tendenziell totalitäre unrettbar komprimierten⁷¹⁹. Angesichts dieser Abgründigkeit alles Denkens, das irgendwie systematisch, allgemein, auf Konsens abgestellt war, blieb nur noch der Ausweg in eine sich ästhetisch gebärdende Lebensform abseits aller Systemzwänge. Daß damit aber auch die Möglichkeit von Kritik gerade an neuer Barbarei aus der Hand gegeben wurde, daß die Nähe von Ästhetizismus und Faschismus⁷²⁰, bekannt sowohl in der Formel Walter Benjamins vom Faschismus als der 'Ästhetisierung des Politischen' als auch in Leon Blums Formulierung, daß der Faschismus eine Ästhetik sei (der Kommunismus dagegen eine Technik und der Sozialismus eine Moral), durchaus bestand, erhellt die Fragwürdigkeit der aus diesen Motiven gezogenen Konsequenzen.

Auf der anderen Seite entsprang dem wohl behüteten Nest hochindustrialisierter und sozialstaatlich abgefederter Wohlstandsgesellschaften die Möglichkeit, sich jenseits allgemein geteilter

⁷¹¹ Goodman (1984), S.28.

⁷¹² Goodman (1984), S.162.

⁷¹³ Goodman (1984), S.162.

⁷¹⁴ Goodman (1984), S.168.

⁷¹⁵ Gabriel (1986), S.53.

⁷¹⁶ Goodman (1984), S.118.

⁷¹⁷ Goodman (1984), S.10.

⁷¹⁸ G.W.F.Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Vorrede*, zitiert nach: Hegel (1970), S.58.

⁷¹⁹ Vgl. dazu (und besonders zu Foucault): Habermas (1988b), S.302, Anmerkung 26.

Auch der prinzipielle Verdacht des Totalitären aller Vernunft bei Horkheimer und Adorno speist sich wesentlich aus der Erfahrung des in seiner Organisation hochrationalisierten Terrors von Faschismus und Stalinismus.

⁷²⁰ Dazu neuerdings: Peter Reichel: *Der schöne Schein des Dritten Reichs. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München 1991.

Wahrheiten in einer hedonistischen Beliebigkeit, in ästhetischer Selbstinszenierung und ironischer Distanz zu entfalten. Daß diese Formen vom Ernst der Wahrheit erlöster Ästhetizismen gerade selber perspektivisch, partikular und nicht unbedingt 'das Zeichen der neuen Zeit' waren, weist sich an dem Vergleich der Befindlichkeiten des Ostens und des Westens sowohl Europas als auch Deutschlands⁷²¹ (von dem Unterschied des Nord-Süd-Gefälles ganz zu schweigen).

Die theoretischen Quellen sind nun eben in der Hauptsache die in den drei vorhergehenden Kapiteln beschriebenen und auch kritisierten (was eine Kritik an dieser Stelle überflüssig macht). Nur noch ein theoretisch argumentierender Punkt sei kritisch zu dieser Tendenz der Gleichsetzung von Realität und Fiktion, Theorie und Kunst angemerkt:

Kunst ist bewußter Schein. Dies schließt nicht aus, daß sie auf eine indirekte Weise zur Erschließung der Realität, also in gewissem Sinn zur Wahrheitserkenntnis, beitragen kann und dies in manchen Bereichen sogar adäquater als rein theoretische Vernunft. Doch tut sie dies eben indirekt, behauptet nicht die Wahrheit abzubilden, selbst Realität zu sein, sondern diese nur indirekt aufscheinen zu lassen. Theorie demgegenüber kann zwar auch bloßer Schein sein, dies aber nur als unbewußter in der Ideologie oder als bewußter, doch sich verbergender in der absichtlichen Täuschung. Sie kann dies aber nicht bewußt und offen sein, ohne eben bloße Literatur zu werden. Sie ist aus der Endlichkeit der Erkenntnissubjekte, ihrer mannigfaltigen Brüche durch verfälschende Interessen, Partikularismen des kontextuellen Standpunkts heraus immer mit Schein behaftet, doch kann sie - und dies unterscheidet sie wesentlich von Kunst - in einer direkten Form Momente des Wahren abbilden - abbilden nun nicht im Sinne einer naiven Spiegelvorstellung, sondern als Bild des Wirklichen, das ein Fremdes ist und in das Medium des Eigenen überführt wird.

6. Möglichkeiten der Rettung des Sinns von Wahrheit 'nach Nietzsche'

Wie schon mehrmals angedeutet ergeben sich Möglichkeiten, den Sinn von Wahrheit auch 'nach Nietzsche', d.h. auf der Höhe der kritischen und selbstzerstörerischen Konsequenzen der Eigenlogik der Aufklärung, zu retten, besonders basierend auf den Instanzen der Einheitsmomente der Vernunft (wie sie sich in Sprache, Kommunikation und Diskurs objektivieren) und der die Subjekt-Objekt-Kluft in der Erkenntnis durch tätigen Wirklichkeitsbezug vermittelnden Praxis. An dieser Stelle sollen als Beispiele solcher Versuche die paradigmatischen Konzepte von Habermas und Apel bezüglich einer kommunikativen Vernunft und von Marx und Engels bezüglich einer praxisphilosophischen Wahrheitsfundierung dienen.

6.2. Wahrheit und Praxis: Marx

⁷²¹ Der Mentalitätsunterschied zwischen der Jugend des westlichen und des östlichen Teils Deutschlands wird z.B. an einer Beobachtung der Spiegel-Redakteurin Ariane Barth anlässlich eines Artikels über die Leipziger Universität deutlich: "Etwa Julia Werner, erstes Semester, die wie so viele ihrer Kommilitonen aus den fünfziger Jahren der Bundesrepublik zu stammen scheint. Sie hat nichts von dieser ironischen Selbstdistanzierung, die zur herrschenden Attitüde junger Intellektueller des Westens gehört, so gestrig wirkt sie durch ihre Ernsthaftigkeit." DER SPIEGEL 50/1989, S.48.

Das Paradigma einer Wahrheit und Praxis auf engste zusammenbindenden Theorie soll uns hier der Marxismus abgeben⁷²². Wenn hier jedoch die Erkenntnis als aus der Praxis geborene, mit Interesse, Imperativen der Lebensbewältigung und Aneignung des Fremden unlösbar verbundene bestimmt wird, geschieht dies nicht, wie bei Nietzsche, um die Möglichkeit von Wahrheit als Objektivität durch den Aufweis ihrer Interesse- und Standortgebundenheit vollkommen zu destruieren. Vielmehr soll die Praxis als Grundlage, Kriterium und Ziel der Theorie jegliche Wahrheit erst fundieren, indem die durch den Verlust des Absoluten prekär gewordene Korrespondenz von Erkenntnisleistung der Subjekte einerseits und an sich bestehender Wirklichkeit der Objekte andererseits durch den theoriegeleiteten tätigen Wirklichkeitsbezug als Beweis von Wahrheit restituiert wird. Daß die sinnlich gegenständliche Tätigkeit der Praxis Maßstab der Wahrheit ist, in der jegliche Theorie durch den tätigen Wirklichkeitsbezug an der Realität gemessen wird, zeigt sich in der paradigmatischen Formulierung der zweiten Feuerbach-These:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scholastische* Frage.“⁷²³

Alle Inhalte des Bewußtseins müssen sich in der praktischen Tätigkeit in ihrer Wahrheit beweisen, wie im praktischen Gebrauch der Dinge in der Tat Sinneswahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden:

„Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. 'Im Anfang war die Tat.' Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lang ehe die menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einr unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit.“⁷²⁴

Auch die Skeptizismen der Philosophie werden durch die Praxis widerlegt, wenn in dem Nutzbarmachen des natürlichen Prozesses ihr an sich bestehendes Wesen erkannt wird:

„Die schlagende Widerlegung dieser wie aller andern philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unsern Zwecken dienstbar machen werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren 'Ding an sich' zu Ende.“⁷²⁵

⁷²² Unter Marxismus sollen hier die Lehren von Karl Marx und Friedrich Engels verstanden werden, wobei ein einziges Mal auch ein Zitat Lenins zur Erläuterung herangezogen werden soll. An dieser Stelle soll nicht eine nach Vollständigkeit strebende Zusammenfassung der marxistischen Wahrheitstheorie gegeben werden, sondern nur die für die Zwecke der vorliegenden Arbeit relevanten Element Berücksichtigung finden. So wird z.B. die These, daß die Wahrheit nicht die Summe feststehender Erkenntnisse sei, sondern wesentlich Prozeßcharakter trage, kaum berücksichtigt.

⁷²³ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, 5.

⁷²⁴ *Einleitung zur englischen Ausgabe der 'Entwicklung des Sozialismus'*, MEW 22, 296.

⁷²⁵ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, 345.

Eine schon existierende Theorie muß nicht nur im nachhinein an der Praxis gemessen, überprüft werden, sondern muß schon von vornherein Ausdruck der realen Verhältnisse, der praktischen Lage, der Tendenzen des geschichtlichen Zusammenhangs sein, und sich nicht in scheinbarer Autonomie aus vom Himmel der Ideen geholten Prinzipien konstituieren. Diese Einsicht wenden Marx und Engels auch auf ihre eigenen Thesen an, wenn sie sagen:

„Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenen Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung“⁷²⁶.

Dabei wird gerade explizit an einer materialistisch transformierten Korrespondenztheorie der Wahrheit nach aristotelischem Vorbilde in der Gestalt einer Abbild- bzw. Widerspiegelungstheorie festgehalten. Wenn „die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt“ wird, „spiegelt sich [...] das Leben des Stoffes ideell wider“⁷²⁷. Indem „die Begriffe unsres Kopfes [...] materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge“⁷²⁸ gefaßt werden, „das Idee nicht andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“⁷²⁹ sei, wird der klassische Adäquationsbegriff der Wahrheit mit der materialistischen Grundthese von der Priorität des Seins qua Materie verbunden, derzufolge es „nicht das Bewußtsein der Menschen“ ist, „das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁷³⁰ Abbild bzw. Widerspiegelung wird hierbei aber weniger als ikonische Abbildung nach der Analogie eines der äußeren Erscheinung nach der Wirklichkeit ähnlichen Gemäldes oder Spiegelbildes, sondern mehr im Sinne der Isomorphie der mathematischen Abbildfunktion verstanden.

Der kritische Impetus einer die Illusion einer reinen, interesselosen, gleichsam einem außerhalb der realen Welt angesiedelten Erkenntnissubjekt zugeschriebenen Erkenntnis zerstörenden Assoziierung von Wahrheit und Praxis wird dennoch gewahrt. Denn einerseits wird ideologiekritisch auf die notwendige Verfälschung von Erkenntnis durch entfremdete, partikuläre Formen von Praxis und Interesse hingewiesen, andererseits wird durch die Konzipierung von Praxis als wesentlich gesellschaftliche und geschichtliche die Relativität von Wahrheit in bezug auf eben diese partikulären, sie bedingenden geschichtlich-gesellschaftlichen Ausformungen der jeweiligen Praxen nahegelegt.

Durch die Verselbständigung der Bewußtseinsprodukte gegenüber dem der gesellschaftlichen Praxis⁷³¹, als Ausdruck des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen⁷³², aufgrund von Entfremdungsphänomenen und den partikularen Interessen, die

⁷²⁶ *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW 4, 474 f.

⁷²⁷ *Das Kapital. Erster Band. Nachwort zur zweiten Auflage*. MEW 23, 27.

⁷²⁸ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, 292.

⁷²⁹ *Das Kapital. Erster Band. Nachwort zur zweiten Auflage*. MEW 23, 27.

⁷³⁰ *Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort*, MEW 13, 8 f.

⁷³¹ Vgl. z.B.: *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 26 f.

⁷³² Vgl. z.B.: *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort*, MEW 13, 9; *Deutsche Ideologie* MEW 3, 274.

sich innerhalb von Klassenstrukturen bilden, wird notwendig falsches Bewußtsein als Ideologie erzeugt. Hierbei erzeugen Formen 'falscher' Praxis Verfälschungen in der Widerspiegelungsrelation und vereiteln die Erkenntnis umfassender Wahrheit.

Die „Abhängigkeit des jedesmaligen Denkens von den historisch-materiellen Bedingungen“⁷³³ hat zur Folge, daß wir „nur unter den Bedingungen unsrer Epoche erkennen“ können „und *soweit diese reichen*“⁷³⁴, was eine Relativität und Begrenztheit jeglicher Wahrheit zur Folge hat. So ist der Besitz einer in allen Aspekten ewigen und absoluten Wahrheit reiner Wunschtraum und Illusion:

„Käme die Menschheit je dahin, daß sie nur noch mit ewigen Wahrheiten, mit Denkresultaten operierte, die souveräne Geltung und unbedingten Anspruch auf Wahrheit haben, so wäre sie auf dem Punkt angekommen, wo die Unendlichkeit der intellektuellen Welt nach Wirklichkeit wie Möglichkeit ausgeschöpft und damit das vielberühmte Wunder der abgezählten Unzahl vollzogen wäre“⁷³⁵

Doch auch in dieser Betonung notwendiger Verfälschung und Relativität konkreter Wahrheit wird auf die dennoch in all diesen Formen wenigstens rudimentär vorhandenen Momente absoluter bzw. objektiver Wahrheit als richtige Widerspiegelung von Facetten der Wirklichkeit insistiert und somit die Idee der Wahrheit emphatisch bewahrt. Denn auch die Ideologie hat als Ausdruck einer deformierten Praxis immer auch einen Bezug zur Wahrheit, ist nie reine Lüge ohne Bezug einer sie begründenden Wirklichkeit. Genauso schließt jede relative Wahrheit auch überrelative Momente der adäquaten Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit ein. Die Dialektik von absoluten und relativen Momenten, die Einsicht, daß die Relativität der Wahrheit als Bezug zu ihren partikularen und Beschränkungen beinhaltenden Produktionsbedingungen nicht Objektivität ausschließt, wird im folgenden Diktum Lenins gezeigt:

„Die materialistische Dialektik von Marx und Engels schließt unbedingt den Relativismus in sich ein, reduziert sich aber nicht auf ihn, d.h., sie erkennt die Relativität aller unserer Kenntnisse an nicht im Sinne der Verneinung der objektiven Wahrheit, sondern in dem Sinne, daß die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an diese Wahrheit geschichtlich bedingt sind.“⁷³⁶

Da Wahrheit so eng an Praxis gebunden ist, muß einer 'richtigen Erkenntnis' immer eine 'richtige Praxis' korrespondieren, so daß das Verlangen nach Wahrheit immer Hand in Hand mit der Forderung nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, d.h. nach Veränderung der realen praktischen Verhältnisse gehen muß:

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“⁷³⁷

⁷³³ *Materialien zum 'Anti-Dühring'*, MEW 20, 574.

⁷³⁴ *Dialektik der Natur*, MEW 20, 508.

⁷³⁵ *'Anti-Dühring'*, MEW 20, 80.

⁷³⁶ W.I. Lenin: *Materialismus und Empirokritizismus*, in: *Werke*, Bd.14, Berlin 1982, S.132.

⁷³⁷ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, S.7.

Abschließend sei einiges zu den Ähnlichkeiten und den Unterschieden bezüglich der Theorie Nietzsches gesagt. Als Leitfaden soll dabei ein Zitat W.F.Haug zur Marxschen Theorie dienen, das folgendermaßen lautet:

„Marxens Einwand gegen die Philosophie war, daß sie die Welt nur vernünftig *denkt*. Nicht daß sie die Welt *denkt* oder daß sie sie *vernünftig* denkt, war der Einwand, sondern erstens daß sich die Philosophie eine *zweite Welt* ausdenkt, statt die vorhandene, ‘unvernünftige’ Welt zu analysieren, und zweitens, daß sie den gesellschaftlichen Bodens ihres Tuns nicht mitdenkt, schließlich daß sie sich von der Praxis abtrennt. Wenn man die unvernünftigen Verhältnisse vernünftig denkt, schlägt Denken in Rechtfertigung um. Es ist besser, das Denken trägt dazu bei, die Verhältnisse vernünftig umzugestalten.“⁷³⁸

Die Hypostasierung einer ‘wahren Welt’ als durch partikuläre Interessen geleitete Kopfgeburt, der idealistische Dualismus der Metaphysik, die Teilung in eine intelligible Welt der Vernunft als Jenseits und eine mit pejorativen Konnotationen versehene vergängliche Diesseitigkeit war auch für Nietzsche Stein des Anstoßes. Auch er kritisierte vehement die Illusion einer von Praxis, Wille, Interesse und Perspektivität angeblich freien reinen Erkenntnis. Genauso war ein sich gegenüber den unter dem Begriff ‘Willen zur Macht’ zusammengedachten Imperativen von Lebenserhaltung und Lebenssteigerung verselbständigter Wahrheitswille der christlich-platonistischen Metaphysik für Nietzsche abzulehnen - als Quelle von Nihilismus und Selbstzerstörung.

Diesen Gemeinsamkeiten stehen aber ganz wesentliche Unterschiede gegenüber. Marx glaubte daran, daß die konkrete Welt des Diesseits an sich seiend und in dieser Objektivität auch erkennbar wäre, daß in ihr Keime der Vernunft verborgen seien, die sowohl in der Isomorphie zu den Strukturen des Bewußtseins⁷³⁹ durch die Vermittlung der Praxis wahre Erkenntnis ermöglichen, als auch eben die Möglichkeit zu vernünftiger Umgestaltung durch menschliche Praxis in sich bergen würden. Auch war die Stoßrichtung der geforderten Veränderung diametral entgegengesetzt. Marx sah in den Formen menschlicher Praxis die Chance einer von Herrschaft des Menschen über den Menschen, von Entfremdung und Partikularität des Klassencharakters freien Gesellschaft angelegt, in der sowohl der wahren Erkenntnis wie auch der ‘wahren’ Form humanen Zusammenlebens die höchsten Entfaltungsmöglichkeiten geboten würden. Nietzsche hielt eine solche Konzeption von zukünftiger Praxis sowohl in seiner Vision der ‘letzten Menschen’⁷⁴⁰ für nicht wünschenswert, als auch in der Vereinigung von Lebenssteigerung einerseits und Abwesenheit von ‘Lüge’ auf der theoretischen Ebene und ‘Krieg’ auf der praktischen Ebene andererseits wegen der fundamental agonalen (und nicht dialektischen im Sinne von vermittlungsfähigen) Struktur des Dasein für nicht möglich.

Wie schon in den kritischen Teilen der vorhergehenden Kapitel gezeigt, birgt eine Theorie, die nur die Wahrheit destruierenden Konsequenzen einer engen Bedingung von ‘Wahrheit’ an Praxis betont, also die verfälschenden und Universalität verunmöglichenden Momente der Bindung von Wahrheit an partikuläre und mit Interessen von Herrschaft und Macht verwobene Formen von Praxis, essentielle Defizite und Einseitigkeiten in sich. Denn wie an Teilen der marxistischen Konzeption exemplarisch deutlich wird⁷⁴¹: Praxisgebundenheit von Wahrheit ist *nicht nur* ein Indiz für

⁷³⁸ Haug (1990), S.515.

⁷³⁹ Engels sagt beispielsweise, "daß unser subjektives Denken und die objektive Welt denselben Gesetzen unterworfen sind und daher auch beide in ihren Resultaten sich schließlich nicht widersprechen können, sondern miteinander übereinstimmen müssen". Friedrich Engels: *Dialektik der Natur*, MEW 20, 529.

⁷⁴⁰ KSA 4, 18-20; Za, Vorrede 5.

⁷⁴¹ Es sei hier aber auch angemerkt, daß gewisse Tendenzen marxistischer Praxisphilosophien gerade für eine zeitgemäße Bewahrung der Idee der Wahrheit nicht geeignet scheinen - wie z.B. die Tendenz, die Ableitung anderer Theorien aus partikulären Interessen und deformierten Formen der Praxis als Ersatz für ihre argumentative Widerlegung zu erachten; die Neigung, die Möglichkeit von Wahrheit von der Klassen-

ihre Relativität und potentielle ideologische Verfälschung, *sondern auch* ein mögliches Anzeichen für den realen Wirklichkeitsbezug einer sich in praktischer Verwirklichung beweisenden Theorie und somit Aufweis für die Möglichkeit objektiver Wahrheit.

6.3. Elemente einer 'geläuterten' Idee der Wahrheit

In Andeutungen zu zeigen, wie die Idee der Wahrheit bewahrt werden kann auch 'nach Nietzsche', also im vollen Bewußtsein des durch Nietzsches radikale Kritik veränderten Problemstandes, unter Berücksichtigung der berechtigten Elemente einer solchen sich auf der Höhe der Aufklärung in ihrem dialektischen Charakter und in ihren potentiell selbstzerstörerischen Konsequenzen befindenden Kritik, war eine wichtige Teilaufgabe der vorliegenden Arbeit. Dies geschah sowohl durch die jeweilige 'Kritik der Kritik' der Idee der Wahrheit, als auch durch die cursorische Darstellung von zwei Beispielen von Versuchen, Wahrheit *unter Berücksichtigung von Relativität* auf kommunikative Vernunft bzw. gesellschaftliche Praxis zu gründen. Abschließend seien nur noch gleichsam aphoristisch und rhapsodisch einige vorbereitende Gedanken bezüglich der notwendigen Elemente einer 'geläuterten' Idee der Wahrheit geäußert:

- Man müßte Habermas' Diktum von der „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“⁷⁴² ernst nehmen, und zwar bezüglich *beider* Pole (Einheit *und* Vielfalt) seiner Dialektik.

- Könnte es nicht sein, daß 'instrumentelle Vernunft' eine Tautologie wäre (da Vernunft immer nur Werkzeug des Willens, der Triebe, der Interessen sei).

- Wie kann eine immer mit Lebenserhaltungs- und Herrschaftsimperativen befleckte Vernunft je zu einer emanzipatorischen, kommunikativen werden? Wie kann die endliche und relative Vernunft je auch nur Momente einer objektiven bzw. absoluten Wahrheit erreichen? Vielleicht gibt es aber das 'Absolute' nie für sich und als reines, sondern immer nur als Spur, Möglichkeit, Vorschein im Relativen, Endlichen.

- Der Mensch *weiß* um die Relativität, Begrenztheit und notwendige Deformation all seiner 'Wahrheit'. In diesem Wissen seiner Grenzen hat er diese aber schon immer antizipatorisch überschritten.

- Nietzsche schreibt: „wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“⁷⁴³ Vielleicht meint er auch: 'wenn es die absolute Wahrheit gibt, wie hielt ich's aus, sie nicht zu haben, sie nicht zu sein!' Aber in der Dialektik des Aushaltens und - im unendlichen Streben - eben Nicht-Aushaltens dieser Situation, in der man die absolute Wahrheit nicht einmal haben *kann*, es sie als fertige, im Jenseits der Ideen situierte nicht einmal *gibt*, drückt sich eben ein Moment des *Wesens* der Moderne aus.

- Das Aushalten des radikalen Zweifels, radikaler Kritik ohne Rückfall in Dogmatismen, den scheinbar festen Halt fundamentalistischen Glaubens, aber auch ohne das Streben nach Wahrheit zugunsten einer gleichgültigen Beliebigkeit aufzugeben, macht die besondere Würde der Moderne, der Aufklärung aus.

lage der Erkennenden in solchem Maße abhängig zu machen, daß gewisse Schichten, z.B. des Bürgertums, als von vornherein fast völlig von der Wahrheit ausgeschlossen erscheinen, aber z.B. dem Proletariat oder ihrer jeweilige selbsternannten Avantgarde gleichsam ein eminent privilegiierter Zugang zur Wahrheit zugestanden wird; der Hang, die Relativität jeglicher Wahrheit bezüglich der sie bedingenden partikulären gesellschaftlich-ökonomischen Formationen so zu betonen, daß überhaupt keine Momente absoluter, d.h. auch über die Schranken der historisch-gesellschaftlichen Partikularitäten hinausgehender Wahrheit übrig zu bleiben scheinen; eine Überbetonung des entfremdeten und darin Erkenntnis deformierenden Charakters jeglicher bisherigen Gesellschaftsformation, die Wahrheit überhaupt als ein Privileg einer ferneren Zukunft erscheinen läßt und sie so in das Feld einer Utopie des Heils verlegt.
⁷⁴² So der Titel eines Aufsatzes von Jürgen Habermas, abgedruckt in: Habermas (1988c), S.153-86.

⁷⁴³ KSA 4, 110; Za 2, Auf den glückseligen Inseln.

- Gotthold Ephraim Lessing schrieb einmal:

„Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worinnen allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz - Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, nicht immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele im in Demut in seine Linke und sagte: Vater vergib! Die reine Wahrheit ist ja nur für dich allein!“⁷⁴⁴

Wir haben die Wahl nicht, auch nicht den festen Halt des Glaubens an ein Absolutes, an einen Gottes als Sitz der Wahrheit - doch drückt sich in Lessings Wahl auch nach dem ‘Tod Gottes’ etwas von Wesen und Würde der Aufklärung wieder.

- Nicht nur ‘falsche Wahrheiten’, sondern auch der Verzicht auf Wahrheit müßte ideologiekritisch analysiert werden. Wer hat Interesse daran?
- Auch der Satz, daß Praxis (bzw. Erfahrung) das Kriterium der Wahrheit sei, setzt einiges selbst nicht mehr begründbares voraus - z.B., daß es eine vom Subjekt unabhängige Außenwelt gibt; daß das Subjekt in seiner Tätigkeit immer schon beim Objekt sei, diese Kluft nicht erst im nachhinein überwinden müsse; beide Sätze setzen ja implizit wieder Praxis- bzw. Erfahrungskriterien als Begründung voraus.

- Bertolt Brecht schrieb in einem Stück:

„Der Lehrer: Si Fu, nenne uns die Hauptfragen der Philosophie! Si Fu: Sind die Dinge außer uns, auch ohne uns, oder sind die Dinge in uns, nicht ohne uns? Der Lehrer: Welche Meinung ist die richtige? Si Fu: Es ist keine Entscheidung gefallen. Der Lehrer: Zu welcher Meinung neigte zuletzt die Mehrheit unserer Philosophen? Si Fu: Die Dinge sind außer uns, für sich, außer uns, für sich, auch ohne uns. Der Lehrer: Warum blieb die Frage ungelöst? Si Fu: Der Kongreß, der die Entscheidung bringen sollte, fand, wie seit zweihundert Jahren, im Kloster Mi Sang statt, welches am Ufer des Gelben Flusses liegt. Die Frage hieß: Ist der Gelbe Fluß wirklich, oder existiert er nur in den Köpfen? Während des Kongresses gab es eine Schneeschmelze im Gebirge, und der Gelbe Fluß stieg über seine Ufer und schwemmte das Kloster Mi Sang mit allen Kongreßteilnehmern weg. So ist der Beweis, daß die Dinge außer uns, für sich, auch uns sind, nicht erbracht worden.“⁷⁴⁵

Diese Geschichte ist in ihrer Pointe ‘unphilosophisch’. Aber vielleicht ist das Leben ‘unphilosophisch’ - oder auch nicht. Und wenn dies so ist, spricht das dann gegen die Philosophie oder *gegen das Leben*?

- Die Idee, Einheit zu stiften durch den Hinweis auf den performativen Widerspruch jeglicher sich außerhalb der prozeduralen Grenzen kommunikativer Rationalität begebenden Denkens ist zwar angesichts eines radikalen Skeptikers keine Letztbegründung - doch ein hilfreicher *Hinweis*.
- Dem boden- und grenzenlose Fragen nach immer weiteren Begründungen kann nie irgendeine ‘Wahrheit’ standhalten. Es gibt nämlich keine Letztbegründung im strengen Sinn. Doch ist diese radikale Kritik grenzenloser Rationalität selbst unkritisch - gegenüber den eigenen Voraussetzungen. (Doch beendet der Rekurs auf die notwendigen Voraussetzungen jeglichen bewußten Weltverhältnisses das potentiell unendliche Fragen wirklich?)

⁷⁴⁴ Gotthold Ephraim Lessing: *Eine Duplik* (1778), in: Lessing (1897), Bd.13, S.24.

⁷⁴⁵ Bertolt Brecht: *Turandot oder Der Kongreß der Weißwäscher*, in: Brecht (1982), S.883.

- Im letzten kann ein radikaler Skeptiker nicht widerlegt werden. Aber er muß dies auch nicht, weil letztlich die Beweislast bei ihm liegt. Denn die Möglichkeit zu zweifeln ist noch kein (hinreichender) Grund zu zweifeln.
- Vielleicht hat Nietzsche Recht, wenn er meint, daß Freiheit im emphatischen Sinn und Wahrheit im emphatischen Sinn unvereinbar sind. Was von beiden wollen wir wählen?
- Vielleicht ist die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen verschiedenen Kulturen weniger eine der verschiedenen 'Wahrheiten' als vielmehr der verschiedenen 'Werte'. Claude Levi-Strauss spricht z.B. von Kulturen als von „besonderen, nicht übertragbaren Lebensstilen, die eher in Gestalt konkreter Produktionen - denn potentieller Fähigkeiten erfaßbar sind und beobachtbaren *Werten* entsprechen anstatt *Wahrheiten* oder als solchen geltenden.“⁷⁴⁶ - Das wäre ein anderes Problem!

SIGLEN-VERZEICHNIS

NIETZSCHE-WERKAUSGABEN

- KSA: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 2., durchgesehene Auflage 1988.
- KTA: 'Kröners Taschenausgabe': Sämtliche Werke in 12 Bänden, Dünndruckausgabe mit Registerband, Kröner, Stuttgart 1965.
- GA: 'Großoktavausgabe': Nietzsches Werke. 2.Auflage in 19 Bänden, Naumann und Kröner, Leipzig 1901-1913.

NIETZSCHE-WERKE

A Der Antichrist

⁷⁴⁶ Levi-Strauss (1978), S.380.

EH	Ecce Homo
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzendämmerung
GM	Die Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
JGB	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröte
MA	Menschliches, Allzumenschliches
NF	Nachgelassene Fragmente
WL	Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn
Za	Zarathustra

BIBLIOGRAPHIE

Zitiert wird in der Regel durch Angabe des Autornamens und des Erscheinungsjahrs. Zu abweichenden Zitierweisen siehe die Angaben in den eckigen Klammern. Bei Übersetzungen klassischer Autoren wird der Name des Herausgebers bzw. Übersetzers in der Regel als Autornamen angegeben.

Abel, Günter: Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin und New York 1984.

Adorno, Theodor W.: Minima Moralia, Frankfurt a.M. 1964.

Ders.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966.

Ders.: Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, Bd.7, Frankfurt a.M. 1970.

- Ders.: Philosophische Terminologie, Band 1, Frankfurt a.M. 1973.
- Ders.: Musikalische Schriften I-III, Gesammelte Schriften, Bd.16, Frankfurt a.M. 1980.
- Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, 2.Auflage 1969.
- Albrecht, J.: Friedrich Nietzsche und das „Sprachliche Relativitätsprinzip“, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S.225-244.
- Altweg, Jürg/Schmidt, Aurel: Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Portraits, München 1987.
- Amery, Jean: Wider den Strukturalismus. Das Beispiel des Michel Foucault, in: Merkur, Nr.300, 1973, S.466-482.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Zwei Bände, Frankfurt a.M. 1973.
- Ders.: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a.M. 1988.
- Arras, John D.: Art, Truth and Aesthetics in Nietzsches Philosophy of Power“, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S.239-259.
- Birnbacher, Dieter: Ludwig Wittgenstein, in: Klassiker des philosophischen Denkens, Band 2 (ed.: Norbert Hoerster), München 1982. S.317-358.
- Biser, Eugen: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.
- Bittner, R.: Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S.70-90.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: Das Andere der Vernunft, Frankfurt a.M. 1983.
- Bohrer, Karl Heinz: Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik, München 1988.
- Ders.: Die Ästhetik am Ausgang ihrer Unmündigkeit, in: Merkur Nr.500, 1990, S.851-865. [Bohrer (1990a)].
- Ders.: Provinzialismus, in: Merkur Nr.501, 1990, S.1096-1102. [Bohrer (1990b)].
- Brecht, Bertolt: Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt a.M., 4.Auflage 1982.
- Brunkhorst, Hauke: Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens, Hamburg 1990.
- Buchheim, Thomas: Die Sophistik als Avantgarde modernen Lebens, Hamburg 1986.
- Clausjürgens, Reinhold: Sprachspiele und Urteilskraft. Jean-Francois Lyotards Diskurse zur narrativen Pragmatik, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988).
- Colli, Giorgi: Nach Nietzsche, Frankfurt a.M. 1980.
- Danto, Arthur C.: Friedrich Nietzsche, in: Klassiker des philosophischen Denkens, Band 2 (ed.: Norbert Hoerster), München 1982.
- Danto, Arthur C.: Nietzsche as philosopher, New York 1965.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, München 1976.
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie, Wien 1988.
- Eisler, R.: Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik, Leipzig 1902.
- Ferry, Luc; Renaut, Alain: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München 1987.

- Feyerabend, Paul K.: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M. 1979. [Feyerabend (1979a)].
- Ders.: Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt a.M. 1979. [Feyerabend (1979b)].
- Ders.: Wissenschaft als Kunst, Frankfurt a.M. 1984.
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auflegung im späten Nachlaß, Berlin und New York 1982.
- Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960.
- Fink-Eitel, Hinrich: Foucault zur Einführung, Hamburg 1989.
- Ders.: Michel Foucaults Analytik der Macht. In: Kittler (1980), S.38-78.
- Finkielkraut, Alain: Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989
- Fleischer, Margot: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte, Berlin und New York 1984.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1971.
- Ders.: Die Archäologie des Wissens, Frankfurt 1973.
- Ders.: Die Ordnung des Diskurses, München 1974.
- Ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.
- Ders.: Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M. 1983,
- Ders.: Von der Subversion des Wissens, München 1987.
- Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt a.M. 1983.
- Früchtl, Josef: Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S.432-461.
- Fuchs, Harald (Hrsg.): Aurelius Augustinus. Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele, München und Zürich 1986.
- Gabriel, Gottfried: Nelson Goodman: Weisen der Welterzeugung [Rezension], in: Philosophische Rundschau 33 (1986).
- Gauchet, Marcel/Westerwelle, Karin: Für eine historisch wahre Geschichte des Subjekts. Ein Gespräch über die Lage der Intellektuellen, Foucaults Unaufrichtigkeit und die Notwendigkeit des Konflikts, in: Merkur Nr.498, 1990, S.664-678.
- Gerhardt, Volker: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S.260-281.
- Gmünder, Ulrich: Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Stuttgart 1985.
- Goodman, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M. 1984.
- Göbler, Klaus/Wagner, Kurt/Wittich, Dieter: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, Berlin 1978.
- Granier, J.: Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966.
- Grimm, Ruediger H.: Nietzsche's theory of knowledge, Berlin und New York 1977.
- Gripp, Helga: Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn 1984.

- Gumprecht, Hans U.: Déconstruction Deconstructed. Transformationen des französischen Logozentrismus-Kritik in der amerikanischen Literaturtheorie, in: Philosophische Rundschau 33 (1986), S.1-35.
- Guzzoni, Alfred (Hrsg.): 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Königstein/Ts. 1979.
- Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders., Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M. 1971.
- Ders.: Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, W.Schulz zum 60.Geburtstag, Pfullingen 1973. [Habermas (1973a)].
- Ders.: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. 1973. [Habermas (1973b)].
- Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984.
- Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Frankfurt a.M. 1988. [Habermas (1988a)]
- Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M., 4.Auflage 1988. [Habermas (1988b)]
- Ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M, 2.Auflage 1988. [Habermas (1988c)].
- Haug, Wolfgang Fritz: Fragen zur Frage 'Was ist Philosophie', in: Das Argument Nr.182, 32(1990).
- Heckmann, Heinz-Dieter: Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle, Heidelberg 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1970.
- Ders.: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986.
- Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.
- Heidegger, Martin: Nietzsche, Band 1, Pfullingen 1961.
- Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt a.M., 2.Auflage 1978.
- Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt a.M., 6.Auflage 1980.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a.M., 13.Auflage 1986. [Heidegger (1986a)].
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen, 16.Auflage 1986. [Heidegger (1986b)]
- Henle, Paul (Hrsg.): Sprache, Denken, Kultur, Frankfurt a.M. 1975.
- Hilpert, K.: Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S.91-121.
- Hochkeppel, Willy: Die Philosophie ist tot - es lebe die Philosophie. Richard Rorty hinter den Spiegeln, in: Merkur, Nr.418, 1983, S.432-438.
- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg, 2.Auflage 1955.
- Honegger, Claudia: Michel Foucault und die serielle Geschichte, in: Merkur Nr.407, 1982, S.500-23.
- Honneth, Alex: Der Affekt gegen das Allgemeine, in: Merkur Nr.430, 1984, S.902.

- Honneth, Alex: Kritik der Macht, Frankfurt a.M. 1985.
- Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd.5, Frankfurt a.M. 1987.
- Ders.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M. 1967.
- Horster, Detlef: Die Subjekt-Objekt-Beziehung im Deutschen Idealismus und in der Marxschen Philosophie, Frankfurt a.M. 1979.
- Ders.: Habermas zur Einführung, Hamburg 1988.
- Hossenfelder, Malte: Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1985 (Band 3 der von Wolfgang Röd herausgegebenen *Geschichte der Philosophie*).
- Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg und München, 2.Auflage 1979.
- Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin und Leipzig 1936.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln und Wien 1980.
- Kirchhoff, Jochen: Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S.16-44.
- Kittler, Friedrich A. (Hrsg.): Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften, Paderborn 1980.
- Klaus, Georg/Kosing, Alfred/Redlow, G.: Wie erkennen wir die Welt? Wissenschaftliche Weltanschauung. Teil I. Dialektischer Materialismus, 5.Heft, Berlin 1959.
- Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur, München 1987.
- Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a.M. 1986.
- Landmann, M.: Nietzsche als Ethiker der Erkenntnis, in: ders.: Geist und Leben. Varia Nietzscheana, Bonn 1951, S.73-104.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften. Hrsg. v. C.J.Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875-1890, Nachdruck Hildesheim 1960-1961 u.ö.
- Levi-Strauss, Claude: Der Blick aus der Ferne, Frankfurt a.M. 1978.
- Löw, Reinhard: Nietzsche. Sophist und Erzieher, Weinheim 1984.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg, 9.Auflage 1986.
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg, 4.Auflage 1986.
- Lotter, Konrad/Meiners, Reinhard/Treptow, Elmar (Hrsg.): Marx-Engels-Begriffslexikon, München 1984.
- Lück, Gisela: Nietzsches Kritik der Erkenntnis als Verfestigung. Untersuchungen zu Nietzsches Analysen von Philosophie, Sprache und Historie, Köln 1985.
- Lyotard, Jean-Francois: Das Postmoderne Wissen, Wien 1986.
- Magnus, Bernd: Nietzsche's Existenzial Imperative, London 1978.
- Mann, Thomas: Ausgewählte Essays in 3 Bänden. Band 3. Schriften über Musik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1978.
- Mansfeld, Jürgen (Hrsg.): Die Vorsokratiker, Stuttgart 1983, 2 Bände.

- Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1982.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956-1968. [MEW].
- Maurer, R.K.: Das antiplatonische Experiment. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S.104-126.
- McCarthy, Thomas: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1980.
- Merkel, Reinhard: Amerikanische Philosophie, in: Merkur Nr.465, 1987.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin und New York 1971.
- Ders.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S.1-60.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 2., durchgesehene Auflage 1988.
- Ders.: Sämtliche Werke in 12 Bänden, Dünndruckausgabe mit Registerband, Kröner, Stuttgart 1965.
- Ders.: Nietzsches Werke. 2.Auflage in 19 Bänden, Naumann und Kröner, Leipzig 1901-1913.
- Otto, Walter F; Grassi, Ernesto; Plamböck, Gert: Platon. Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1957.
- Podak, Klaus: Ohne Subjekt, ohne Vernunft, in: Merkur Nr.424, 1984, S.733-745.
- Puntel, Lorenz B.: Wahrheitstheorien in der Neueren Philosophie, Darmstadt 1978.
- Rolfes, Eugen (Hrsg.): Aristoteles. Topik, Hamburg 1968 (Unveränderter Nachdruck der Auflage von 1922).
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1989.
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1987.
- Rötzer, Florian (Hrsg.): Französische Denker im Gespräch, München, Zweite Auflage 1987. [Rötzer (1987a)].
- Ders.(Hrsg.): Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt a.M. 1987. [Rötzer (1987b)].
- Schmidt, A.: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Nietzsche, hrsg. v. J.Salaquarda, Darmstadt 1980 (Wege der Forschung 521) S.153-184.
- Schneeberger, G.: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962.
- Schopenhauer, Artur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1, Halle, o.J.
- Ders.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2, in: Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Eduard Grisebach, Leipzig 1891.
- Ders.: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund, in: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. v. Julius Frauenstädt, 2.Auflage 1888, Bd. 1.
- Schostack, Renate: Schwierigkeiten mit der Wirklichkeit. Alte Gedanken, neu poliert: Ein Symposium in München philosophiert über Design und Wahrheit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.2.1991.

- Schwarz, Franz F.(Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, Stuttgart 1984.
- Simon, Josef: Die Krise des Wahrheitsbegriffes als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S.242-259.
- Ders.: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S.1-26
- Ders.: Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979 [Rezension] in: Philosophische Rundschau 28 (1981), S.100-107.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlands, München 1972.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S.69-95.
- Stern, Joseph P.: Nietzsche. Die Moralität der äußersten Anstrengung, Köln-Lövenich 1982.
- Stevens, Jeffrey: Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), 224-238.
- Strasser, Peter: Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus, Freiburg und München 1980.
- Sünner, Rüdiger: Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Adorno und Nietzsche, Frankfurt a.M. 1986.
- Taureck, Bernhard: Französische Philosophie im 20.Jahrhundert, Reinbek 1988.
- Theunissen, M.: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a.M. 1978.
- Ulmer, K.: Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962/63), S.295-300.
- Ungeheuer, G.: Nietzsche über Sprache und Sprechen, Wahrheit und Traum, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S.
- Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a.M. 1985.
- Welsch, Wolfgang (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.
- Welsch, Wolfgang: Vielheit oder Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), S.111-141..
- Werner, Johannes M.: Erkenntnis und Wahrheit. Nietzsches Destruktion der Erkenntnistheorie als Konsequenz des Verlusts verbindlicher Wahrheit, Frankfurt a.M.1986.
- Wiggershaus, Rolf: Theodor W.Adorno, München 1987.
- Wilcox, John T.: Truth and value in Nietzsche. A study of his metaethics and epistemology, Ann Arbor (Michigan) 1974.
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1984.