

**Über das Verhältnis von Apollo und Dionysos
und seinen Belang für den Wahrheitsbegriff bei Nietzsche:
zu einer Anerkennung der größeren Bedeutsamkeit von *Die Geburt der Tragödie***

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement
for the degree of Bachelor of Arts in German Studies from
The College of William and Mary

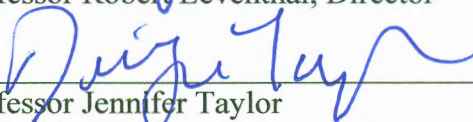
by

Thomas Donald Bettge

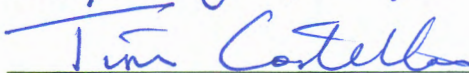
Accepted for Highest Honors
(Honors, High Honors, Highest Honors)



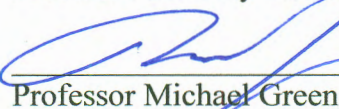
Professor Robert Leventhal, Director



Professor Jennifer Taylor



Professor Timothy Costelloe



Professor Michael Green

Williamsburg, VA
May 1, 2013

Über das Verhältnis von Apollo und Dionysos
und seinen Belang für den Wahrheitsbegriff bei Nietzsche:
zu einer Anerkennung der größeren Bedeutsamkeit von *Die Geburt der Tragödie*

Einleitung: Die Gattungen der Wahrheit

Versuche man, das Problem der Wahrheit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche¹ mit einem einzigen Satz zu lösen -- es würden sich tausendfach Sätze vorschlagen. Nietzsches Äußerungen über die Wahrheit machen eine Mannigfaltigkeit aus, die zumindest auf den ersten Blick inkonsequent scheint. Steven Hales und Robert Welshon behaupten, "Nietzsche's writings on truth are among the most elusive and difficult ones in his corpus. One indication of their obscurity is that on an initial reading he appears [...] blatantly inconsistent in his use of the words 'true' and truth' [...]"² Dass seine Äußerungen in der Wirklichkeit inkonsequent und miteinander unvereinbar sind, ist eine mögliche, vernünftige und auf jeden Fall sehr verlockende Stellungnahme. Trotzdem sind wir der Meinung, nach einer längeren Betrachtung des textlichen Stoffes, dass seine Behandlung des Wahrheitsproblems in der Tat sehr

¹ Wir verwenden in dieser Arbeit die folgende Ausgabe von Nietzsches philosophischem Werk: *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Walter de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Von nun an als KSA mit Bandnummer und Seite zitiert, z.B. Bd. 6, S. 160 wird als KSA 6.160 zitiert. Allen Zitaten, die nicht aus dem Nachlass stammen, wird auch die Stelle (Titel und Absatznummer), hinzugefügt, wo sie in dem Werk zu finden sind, z.B. *Götzen-Dämmerung*, "Was ich den Alten verdanke," §5. Für Zitate aus dem Nachlass werden die von Colli und Montinari angegebenen Datierungen und Heft- und Notiznummern bemerkt.

² Steven Hales und Robert Welshon, "Truth, Paradox, and Nietzschean Perspectivism." In *History of Philosophy Quarterly*, Bd. 11, Nr. 1, 1994, Ss. 101-119. S. 101.

konsequent und zwar folgerichtig in Bezug auf sein ganzes philosophisches Werk ist. Es gibt in der Nietzsche-Forschung eine Tendenz, die besagt, eine konsequente Deutung von Nietzsche liesse sich erst dadurch erstellen, indem man etwa das veröffentlichte Werk zugunsten des Nachlasses versäumt (wie es z.B. Heidegger tut) oder das Umgekehrte tut und den Nachlass mehr oder weniger ausschließt (wie z.B. Maudemarie Clark).³ Brian Leiter zum Beispiel will "Nietzsche's position" nur in den später veröffentlichten Schriften entdecken und versäumt absichtlich sowohl "immature" Werke wie *Die Geburt der Tragödie* (1871) u.a. als auch Nietzsches nachgelassene Schriften.⁴ Solchen Kritikern und Philosophen gegenüber sind wir der Ansicht, dass Nietzsches Stellungnahme angesichts der Wahrheit konsequent in Bezug auf sein ganzes Werk ist und dass die verschiedenen "Phasen," die wir in dieser Arbeit bezeichnen werden, einander keineswegs widersprechen oder ersetzen. Wir meinen nämlich, dass die verschiedensten Ansichten, die Nietzsche über die Wahrheit vertritt, mit einander sehr gut vereinbar sind -- man braucht nur ihr Verhältnis zueinander zu begreifen. Wir hoffen die Konsequenz von Nietzsches Werk in Hinsicht auf die Wahrheit beweisen zu können, indem wir aus allen Perioden seines philosophischen Oeuvre zitieren werden, einschließlich der scheinbar oft versäumten nachgelassenen Schriften, die der Zeit von dem geplanten *Der Wille zur Macht* nicht zugehören.

³ Vgl. Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007. S. 17. "One can distinguish three main camps which the principal Nietzsche interpreters fall into. Firstly, there are the interpreters like Maudemarie Clark who rely almost exclusively on Nietzsche's published work. Secondly, there are the ones who agree with Derrida's position which accords an equality of value between the published, and unpublished work. Thirdly, there are the followers of Heidegger who regard the unpublished work to be of superior value in comparison to the published work."

⁴ Brian Leiter, "Perspectivism in Nietzsche's *Genealogy of Morals*." In *Nietzsche, Genealogy, Morality*, herausgegeben von Richard Schacht, Berkeley: University of California Press, 1994. Ss. 334-357. S. 335.

Wegen der Vielheit seiner Äußerungen über die Wahrheit zweifeln wir jedoch über die Möglichkeit, dieser Arbeit mit einem einzigen Satz voranzugehen. Es scheint uns unmöglich, eine einzige und innerhalb einiger Sätze deutlich ausgedrückte These zu vertreten; täten wir so, so müssten wir uns vor der großen Möglichkeit fürchten, von irgendeinem Zitat aus Nietzsche widersprochen zu werden. Wir lehnen die Möglichkeit nicht ab, dass ein besonders klarerer Verstand dies leisten könnte; das Beste, was wir aber innerhalb dieser Seiten tun können, ist das Verhältnis der verschiedenen Teilen von Nietzsches Behandlung der Wahrheit und der verschiedenen Gattungen der Wahrheit bei Nietzsche zu erleuchten. Zu diesem Zweck werden wir dem Text sehr nah bleiben und unsere Punkte mit textlichen Beweisen illustrieren.

Über die Vielfältigkeit von Nietzsches Verwendung von dem Wort "Wahrheit" schreibt Richard Schacht, "The most reasonable conclusion [...] seems to me to be that he has a variety of different things in mind in the diverse multitude of passages in which the terms 'truth' and 'truths' appear, which need to be sorted out and explicated."⁵ Michael Green vertritt eine ähnliche Ansicht, ohne die letztendliche Konsequenz von Nietzsches Behandlung der Wahrheit wortwörtlich zu verleugnen: "There is no *one* epistemology that can be found in his writings."⁶ Diese Deutungsschwierigkeit entspringt daraus, dass Nietzsche seine Wörter auf einer Weise verwendet, wie die Philosophen sie nicht zu nutzen gewohnt sind -- seine Sprache mangelt absichtlich an einer logischen Präzision. Das Wort "Wahrheit," mit dem wir in dieser Arbeit vor allem beschäftigt sind, kann der Leser weder auf einem einzigen, deutlich definierten Referent noch auf einem einzigen Sinn oder auf einer

⁵ Richard Schacht, "Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth." In *Noûs*, Bd. 18, Nr. 1, März 1984, Ss. 75-85. S. 83.

⁶ Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana: University of Illinois Press, 2002. S. 14.

einzigsten Wertigkeit zurückführen. Wie Richard Schacht entdecken auch wir verschiedene Arten der Wahrheit bei Nietzsche: dass unsere Kategorien mit den seinigen jedoch nicht übereinstimmen, soll etwas von der größerer Komplexität des Wahrheitsproblems in der Philosophie Nietzsches sagen. Deshalb finden wir uns insbesondere dazu genötigt, mit einer etwas größerer Mühe und auf einer etwas größeren Dauer fortzugehen, als sonst vielleicht erwartet wäre. Indem wir durch die Untersuchung von textlichen Stellen vorgehen, hoffen wir, unsere Ansichten zu beweisen und Nietzsches eigenem Denken gerecht zu werden.

Wir finden bei Nietzsche zwei Hauptgattungen der Wahrheit, die wir in Bezug auf die ästhetische Kategorien von *Die Geburt der Tragödie* die "apollinische" und die "dionysische" taufen. Eine dritte Gattung der Wahrheit bzw. eine dritte Weise, wie Nietzsche das Wort "Wahrheit" verwendet, hat vielmehr mit der Redlichkeit zu tun. Dabei wird Wahrheit als ein psychologisch immanentes Phänomen in dem Kontext von einem sprechenden Subjekt begriffen, d.h. als Wahrheit gegen sich selbst. Dieser Sinn, der freilich sehr wichtig ist und äußerst spannende Diskussionsmöglichkeiten anbietet, und den wir trotzdem in dieser Arbeit wegen seiner etwas entfernteren Verbindung zu den zwei wesentlich verbundenen Kategorien des Apollinischen und des Dionysischen nicht richtig behandeln und nur bei bestimmten Kreuzungspunkten berühren können, hat bei Nietzsche vieles mit der Praxis von redlichem Diskurs, der Michel Foucault *parrhesia* heißt, zu tun.⁷

Unsere Deutung von Nietzsches Wahrheitstheorie unterscheidet sich vor allem in der Differenz, die sie zwischen den zwei "Wahrheiten" macht. Auf der einen Seite, nämlich die der apollinischen Wahrheiten, finden wir es wegen der Betonung des

⁷ Vgl. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, New York: Picador, 2005. Übersetzung von Graham Burchell. S. 355 ff.

Verhältnisses mit dem Dionysischen nicht nötig, zwischen verschiedenen Gattung dieser Wahrheiten zu unterscheiden: sie sind alle in ihrem Wesen ebenfalls apollinisch. Schacht schreibt weiter, dass

I would further observe that good and interesting collective sense can be made of the many different things he says on these various occasions if one supposes them not to be meant to apply across the board, but rather to have application within a variety of contexts of restricted scope, and moreover to contribute to several distinct levels of analysis of what counts as "truth" and "truths" in these contexts. Clues to these scope restrictions and level distinctions, I suggest, are readily discernible through the juxtaposition of the various sorts of remarks Nietzsche makes and reflection upon the indications he often gives of their focus, referents or associations.

What emerges from this sort of consideration and interpretation is a complex, subtle, and fundamentally coherent treatment of truth that has much to be said for it.⁸

Der Behauptung, dass "good and interesting collective sense can be made" und dass aus der Verwirrung der kaum vereinbaren Textstellen bei Nietzsche "a complex, subtle, and fundamentally coherent treatment" herausgezogen werden kann, werden wir auf jeden Fall zustimmen. Wir werden von Schacht aber abweichen, insofern er "contexts of restricted scope" und "distinct levels of analysis" in dem Sinne von verschiedenen Gattungen der Wahrheit meint, da wir alles, was er an dieser Stelle bespricht, als apollinisch bezeichnet haben. Immerhin werden wir auch "contexts of restricted scope" und "distinct levels of analysis" in unserer Betrachtung der apollinischen Wahrheiten aufzeigen, nur dass für uns diese Kontexte und Niveaus nicht in Bezug auf die Gattungen der Wahrheit sondern auf die verschiedenen Phasen der Behandlung der einen, gewöhnlichsten Gattung zu unterscheiden sind. Als apollinische Wahrheiten haben wir also alles bezeichnet, was in der gewöhnlichen Sprache der Philosophie "Wahrheit" geheißen wird.

⁸ Schacht, *op. cit.* Ss. 83-84.

In dieser Einleitung können wir eine ausführliche Erklärung des Wesens der dionysischen Wahrheit nicht anbieten; stattdessen soll es an dieser Stelle ausreichen, wenn wir sagen, dass es da nicht um etwas Epistemisches sondern um einen tiefen, nur durch *paraphrasis* ausdrückbaren psychologischen Zustand, der immerhin eine Wahrheit ausmacht und in einem wichtigen Sinne sogar die einzige wirkliche Wahrheit ist. Die dionysische Wahrheit hat nämlich nichts mit dem gemeinsam, was wir normalerweise Wahrheit heißen.

Wir teilen unsere Arbeit also ab: im ersten Teil behandeln wir die apollinischen Wahrheiten, im zweiten die dionysische Wahrheit. In den drei Abschnitten des ersten Teils werden wir die drei verschiedenen Phasen von der Behandlung der apollinischen Wahrheit besprechen. Diese sind drei in der Zeit zumeist aufeinanderfolgenden Epochen, obwohl man z.B. in der ersten Phase schon die Keime der späteren zwei entdecken oder in der dritten Phase gewisse Überbleibsel aus der zweiten Epoche finden wird. Diese Phasen von Nietzsches Behandlung der apollinischen Wahrheit ersetzen und negieren einander nicht; es sind vielmehr dreierlei gründlich verschiedene Arten, das Problem anzugehen. In der ersten Phase wird die Wahrheit als solche untersucht; das Kennzeichen dieser Phase ist die Frage "Was ist Wahrheit?" In der zweiten Phase jedoch findet Nietzsche sich nicht mehr darum bekümmert, diese Frage zu beantworten oder sie überhaupt als Frage zu stellen; von der in der ersten Phase gegebenen Antwort ausgehend untersucht er jetzt den "Willen zur Wahrheit." Dabei wird das Wahrheitsproblem auf einem Niveau behandelt, das gründlicher ist als die "Wahrheit" selber nach Nietzsches Ansicht ist, und das die Wahrheit als solche nicht anzuerkennen genötigt wird. Die Wahrheit wird als ein Hirngespinnst behandelt, in dessen "Richtung" man wollen kann und die man trotzdem nie erreichen wird -- das Problem des Willens zur Wahrheit ist für Nietzsche

das moralische Problem von dem Wollen nach einer illusorischen Wahrheit. Später in dieser zweiten Epoche fängt Nietzsche an, den Willen zur Wahrheit als eine bestimmte Instanz des Willens zur Macht zu begreifen, womit wir zu der dritten Phase gekommen sind. In dieser Phase wird die Verbindung zwischen Macht und Wahrheit klar. Die zwei spezifischen Probleme, die diese Verbindung charakterisieren, sind das Problem des Weiterbestehens der alten Wahrheiten mittels des trägen Willens zur Wahrheit und das Problem von der Schaffung und Durchsetzung von neuen Wahrheiten. Das heißt: es geht um die Behandlung der Wahrheit als Mittel wie auch als Produkt der Macht bzw. der verschiedenen, mit einander kämpfenden Mächten.

Diese Behandlungen betreffen alle diejenigen Wahrheiten, die veränderlich sind. Sie sind nicht ewige Wahrheiten; sie können geschaffen und weggeschafft werden; es ist nicht nötig, dass sie einander nicht widersprechen. Ihnen gegenüber wollen wir im zweiten Teil die nach Nietzsches Ansicht eine, einzige und ewige Wahrheit des Dionysos auszeichnen. Es ist das, was in *Die Geburt der Tragödie* das "Ur-Eine" genannt wird.

Von der Wichtigkeit und der Bedeutung des Auftrags

In einem wichtigen Sinne errichtet Nietzsches Theorie bzw. seine Theorien der Wahrheit das Substrat, das sein ganzes Werk ermöglicht. Es sind seine Diskussionen von Wahrheit und von Wertschätzung, die die theoretische Grundlage für seine konkreteren Stellungnahmen darbieten, e.g. für *Der Antichrist* (1888 geschrieben, nachgelassen), für die Bewertungen von *Zur Genealogie der Moral* (1887), und für seine ganze Verteidigung des Lebens dessen übersinnlichen Verleumder und Verleugner gegenüber. Dass jene Prinzipien und Werte, die "lebensbejahend" sind, selber bejaht und erhöht werden sollen, versteht sich aber

nicht von selbst. Eine solche Bejahung, wie die entgegengesetzte Verneinung, begreift in sich eine Stellungnahme oder eine Entscheidung, die der Bejahung selber vorangegangen sein muss. Nietzsches Bejahungen und Verneinungen sind nämlich bedingt.⁹ Solche Stellungnahmen sind dazu nämlich unfähig, das Sein von selber aus zu erklären. Ihnen gegenüber sind Nietzsches Diskussionen von Wahrheit und Wahrheiten wirklich grundlegend. Wenn sie selbst kein weiteres Interesse hätten, wären sie demzufolge für ein kompetentes Verständnis von Nietzsche noch wesentlich.

In einem rhetorisch-technischen Sinne kann die Wahrheit nach Nietzsches apollinischem Begriff ein bloßes Werkzeug in der Hand eines Menschen bzw. einer seiner Wertschätzungen sein, die auf einen bestimmten Zweck zielt. Wegen seiner eigenen sehr starken Wertschätzungen verwendet Nietzsche selber häufig Wörter wie "wahr," "unwahr," und "Lüge" zu einer polemischen Absicht. Und doch wird in Nietzsches Werk die Wahrheit auch in seinen Strukturen und Funktionen preisgegeben, unabhängig von irgendeiner Art Polemik. Es ist unser Auftrag, die Begriffe von Wahrheit, die dem Niveau der Polemik übersteigen -- oder die jenem Niveau zugrunde liegen -- zu erkennen, und die rhetorisch-strukturelle Zweideutigkeit von diesen Begriffen zu verstehen: nämlich dass sie das Wirken der Wertschätzungen beschreiben und dass sie Nietzsches eigenes Werk eigentlich beschädigen, indem sie

⁹ Robert Solomon weist übrigens darauf hin, dass Nietzsche die Urheber von den Ideen und Wertschätzungen, gegen die er kämpft, wegen ihrer Leistung, nämlich der Schaffung von neuen Wahrheiten, in der letzten Analyse beachtet: "though his language shows this only grudgingly he admires the genius of the slave 'revaluation of values.'" Robert Solomon, "Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality, and *ressentiment*." In *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Ss. 180-222. S. 211. Diese Beachtung für einen Gegner wegen seiner Mittel und seines Willens zur Macht bekommen in *Der Fall Wagner* in einer etwas ausgeprägteren Form zu sehen. Vgl. z.B. "Aber Wagner war ganz; aber Wagner war die ganze Verderbniss; aber Wagner war der Muth, der Wille, die **Überzeugung** in der Verderbniss -- was liegt noch an Johannes Brahms!" KSA 6.47. *Der Fall Wagner*, "2. Nachschrift."

auch die *Wahr-heit*¹⁰ von seinen eigenen Wahrheiten ableugnen -- und dass sie gleichzeitig diesem Wirken bzw. ihrem Wesen als Ausdrücke bestimmter Wertschätzungen nicht entrinnen können, sondern selber von einer Wertschätzung Nietzsches bedingt werden müssen. Jene Wertschätzung muss, trotz aller Verleugnung der Wahrheit und der Moral bei Nietzsche und trotz all seiner Freude an Lüge und Künstlichkeit, eine besonders konsequente, starke und tiefe Instanz von dem sein, was wir in der gewöhnlichen Sprache der Moral *Redlichkeit* heißen.

Wir gehen hier teilweise von einem Sommer 2012 von uns ausgeführten, als Vorbereitung für diese Arbeit gedachten Aufsatz aus, der unter dem Monroe Scholars Programm des Colleges mit dem Titel "On Truth and Lie in a Philological Sense, Or: The *Philologische Sünden* of *The Birth of Tragedy*" erschien. Dieser Aufsatz konzentrierte sich freilich auf *Die Geburt der Tragödie* und zwar auf bestimmte Themen, deren Relevanz hier nicht auf den ersten Blick klar ist. Immerhin sind wir der Meinung, dass die Verbindung zwischen diesen zwei Arbeiten eigentlich sehr nah ist, nur dass die erstere mit der Erforschung einer einzigen Instanz dieser Problematik besorgt war, die in dieser zweiten Arbeit in einem abstrakteren Sinne behandelt wird. Das soll in der Diskussionen von Willkür und von der dionysischen Wahrheit als Ontologie¹¹ besonders klar werden. Wir hoffen, dass in dieser Hinsicht die unübersehbare und trotzdem allzu wenig anerkannte Wichtigkeit von *Die Geburt*

¹⁰ Wegen der Merkwürdigkeiten der deutschen Sprache finden wir uns genötigt, diese vielleicht ungeschickte Prägung zu verwenden, um das "true-ness" oder den Status vom Wahr-Sein oder -Nicht-Sein von einer einzelnen "Wahrheit" zu bezeichnen.

¹¹ Dennoch haben wir zur Zeit unseres früheren Schreibens das Verhältnis zwischen den apollinischen und der dionysischen Wahrheit noch nicht richtig begriffen.

der Tragödie für das Problem der Wahrheit wie für Nietzsches Philosophie im Allgemeinen in den nächsten Seiten aufgezeigt werden wird.

Teil I: die apollinischen Wahrheiten

1. Abschnitt: das Fragen nach dem Wesen der Wahrheit

Theaitetos

In dem *Theaitetos* gibt Platon seinem Sokrates, nicht gerade nach der Wahrheit als solcher, sondern nach dem *Weg zu ihr* zu fragen. In seinem Diskurs mit dem jungen Theaitetos und des letzteren Meister, dem Geometer Theodoros gibt Sokrates sich Mühe, sich mit Protagoras auseinanderzusetzen, nach dessen Ansicht jeder sein eigenes Wissen besitzen mag, was aus seiner eigenen, rein persönlichen Erkenntnis abstammt sei. Auch mit der Schule des Heraklits setzt Sokrates sich auseinander, indem er die epistemologischen Folgerungen in Frage stellt, die aus der Lehre vom ständigen Werden sich ableiten lassen, und mit der anonymen Formel, dass wahres Wissen aus wahren Begriffen mit dem Zusatz von einem Ausdruck oder *logos* bestehe. Nebenbei soll Sokrates keine eigenen Theorien vertreten: er stellt sich selbst, ob mit Recht und Ehrlichkeit oder nicht,¹² als Unfruchtbaren vor und deshalb als bloße Hebamme für die Wahrheiten anderen.¹³

Sokrates: Überlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken, was ich will. Denn du weißt doch wohl, daß keine, solange sie noch selbst empfängt und gebärt, andere entbindet; sondern nur die, welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären, tun es.

Theaitetos: So ist es allerdings.¹⁴

¹² Später in demselben Dialog finden wir jedoch, dass er substantivere Meinungen über das Wesen des Philosophen im Vergleich zu dem des weltläufigen Mannes vertritt, wie auch über die Fähigkeit der Seele *qua* Seele, d.h. von den erkennenden Fähigkeiten geschieden, das Sein und die Wahrheit zu begreifen.

¹³ Es gibt eine interessante Verbindung zwischen dieser Vorstellung Begriff der Wahrheit und Nietzsches Aussagen über *seine* Wahrheiten, indem es in beiden Fällen um Wahrheit quasi als persönliches Produkt oder Erschaffung geht. Vgl. u.a. KSA 6.298. *Ecce homo*, "Warum ich so gute Bücher schreibe," §1.

¹⁴ Platon, *Theaitetos*. Im Internet erhältlich bei <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Platon/Theaitetos>. Ursprünglich in *Platon: Sämtliche Werke*, Berlin 1940, Bd. 2, Ss. 561-662.

Aber wie verhilft Sokrates diese Kinder der Seele zum Leben? Nur so, indem er die schwachen zerstört: sie mögen entweder "rechte Geburten" oder "Wind-Eier" sein.¹⁵

Und am Schluss des langen Dialogs scheint es, dass von Theaitetos' Kindern alle Wind-Eier gewesen sind -- das sind ungefähr drei oder vier Halbgeburten, die die reine Luft der Erde (oder der dialektisch fragenden Vernunft) nicht ertragen.

Ungefähr -- weil es manche gibt, die noch nicht Halbgeburten sind, die schon im Schoß abgetrieben mussten. Was versucht Sokrates eigentlich? Eine englische Ausgabe erläutert eine wesentliche Zweideutigkeit des griechischen Textes, da eine wichtige Äußerung Sokrates' entweder so übersetzt werden könnte:

What we must do is to make use of our midwife's art to deliver Theaetetus of the thoughts which he has conceived about the nature of knowledge.

oder so

What we must do is to make use of our midwife's art to set Theaetetus free from the thoughts which he has conceived about the nature of knowledge.¹⁶

Diese Ambiguität betrifft das Wesen des Textes. Es scheint, als gäbe Sokrates an, das zu tun, was in der ersten Deutung beschrieben wird, währenddessen er eigentlich das zweite tut: der Dialog endet mit einer Reihe von Abtreibungen; Sokrates hat Theaetetus alle Ideen von Wissen und Wahrheit entnommen. Freilich deutet er die Möglichkeit an, dass Theaetetus in der Zukunft weitergelingen wird und dass die künftigen Kinder dank des Todes der heutigen stärker sein werden. Innerhalb des Textes jedoch ist der Versuch, das Wesen des Wissens zu entdecken, immerhin gescheitert.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Theaetetus*, übersetzt von M. J. Levett, revidiert von Myles Burnyeat. In *Plato: Complete Works*, herausgegeben von John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. S. 203. Die zweite Deutung wird in einer Fußnote angedeutet.

Man könnte dieses Scheitern so deuten, als sollte lediglich etwas über die Möglichkeit bzw. die Unmöglichkeit des Wissens und vielleicht über einen epistemologischen Nihilismus gesagt werden. Für die Griechen dennoch war diese Übung weder absurd noch sinnlos noch ohne Erfolg gewesen -- Sokrates beendet das Gespräch, indem er auf die Nützlichkeit desselben hinweist:

Sokrates: Gedenkst du nun, Theaitetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden, so wirst du, wenn du es wirst, dann Besseres bei dir tragen vermöge der gegenwärtigen Prüfung, – wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmütiger, und besonnenerweise nicht glauben zu wissen, was du nicht weißt.¹⁷

Der Dialog soll letztendlich eine moralische Wirkung haben; es geht um die Verbesserung von dem Charakter Theaitetos' und von der Förderung der Demut. Darauf findet sich sein Nutzen gegründet. Wir wollen aber Sokrates' Art, der Wahrheit anzunähern, ein bisschen weiter verfolgen, und vor allem die Wertschätzung, die dahinter liegt. Seine epistemologische Praxis ist eine ständige Negierung, deren richtiges Ende entweder eine erfolgreiche Geburt oder die geistige Demut ist. Sokrates zerstört die schwachen Kinder der Seele oder verlässt sie hilflos wie Ödipus auf einem Bergland -- auf jeden Fall hilft er ihnen nicht zum Weiterleben, nachdem ihre Schwäche bewiesen ist. Seiner Ansicht nach sind sie ungeheuere Ausgeburten, misslungene Abtreibungen, Fehlschlagen, Misswürfen der Natur -- weil sie nicht gelungen sind. Worin aber sind sie nicht gelungen? Sokrates versteht letztendlich keine andere Stärke als die der Konsequenz. In *Götzen-Dämmerung* (1889) schrieb Nietzsche über Sokrates, er mache "aus der **Vernunft** einen Tyrannen."¹⁸ Wir werden in dem dritten Abschnitt dieses Teils sehen, dass Nietzsche diese Verbindung zwischen Stärke bzw. Gültigkeit und Konsequenz radikal ablehnt

¹⁷ *Theaitetos*, op. cit.

¹⁸ KSA 6.72. *Götzen-Dämmerung*, "Das Problem des Sokrates," §10.

und dass er an ihrem Platz eine neuere Stärke aufrichtet -- nämlich eine *willkürliche* Stärke.

Nietzsche contra Sokrates

In einem Notizheft aus Sommer 1872-Anfang 1873 listet Nietzsche Personen, Institutionen und kulturelle Phänomene auf, gegen die er kämpfen möchte:

Anzugreifen:

Philologenversammlung.
 Straßburger Universität
 Auerbach in der Augsburgerin, nationale Denkmäler.
 Freitag Ingo Gelehrte Technik.
 Gottschall.
 Junges Deutschland.
 Universität Leipzig, Zöllner.
 Theaterverschwendung.
 Kunstdotation im Reichstage.
 Grimm, Lübke, Julian Schmidt.
 Jürgen <Bona>-Meyer, Kuno Fischer, Lotze.
 Riehl, Schwind.
 Berliner Professorenwirthschaft.
 Jahn und Hauptmann.
 Gervinus.
 Hanslick.
 Centralblatt.
 Abseits-Musikmachen.
 Leipzig, die Geburtsstadt Wagner's.
 Strauß.¹⁹

Dabei verrät er den kriegerisch-polemischen Geist, der in seinen späteren Werken in verfeinerter Form immer wieder auftaucht. Es mag dem modernen Leser doch wohl merkwürdig scheinen, dass Nietzsche seine Zeit hätte verbringen können mit Angriffen auf Namen, die heute zumeist gänzlich unerkennbar sind. Verglichen mit der Breite und Tiefe von Nietzsches Werk mag sogar David Strauß heute nur als ein kleinerer Fisch erscheinen; die erste *Unzeitgemäße Betrachtung* (1873) behält Interesse vor allem nun als Diskussion des Bildungsphilisters im Allgemeinen.

¹⁹ KSA 7.500-01. Sommer 1872-Anfang 1873, 19[259].

Größere Figuren hat Nietzsche natürlich auch angegriffen oder abgelehnt: Schopenhauer, Wagner, Paulus. Vor allem aber Sokrates -- Nietzsches erste Auseinandersetzung war, unserer Ansicht nach, auch seine wichtigste. Deswegen finden wir "Das Problem des Sokrates," die erst in Nietzsches ersten philosophischen Veröffentlichung, nämlich dem Privatdruck *Sokrates und die griechische Tragödie* (1871), noch ausführlich in seiner letzten, *Götzen-Dämmerung* (1889), diskutiert. Neben ihm mag sogar Paulus als ein Nebenphänomen oder ein Einzelfall erscheinen, der innerhalb *Der Antichrist* zu beseitigen war. Sokrates dagegen taucht immer wieder auf,²⁰ er ist der Erzfeind Nietzsches.

1871 schrieb Nietzsche: "Mit **Sokrates** zu beginnen."²¹ Mit Sokrates beginnt seine philosophische Arbeit im Ernst; schon 1870 mit dem Vortrag "Sokrates und die Tragödie" waren die Vorlagen bereit, aus der *Sokrates und die griechische Tragödie* und *Die Geburt der Tragödie* wachsen wurden. Hier ist nicht der Ort, diesen Antagonismus und seine Gründe tiefgehend zu untersuchen.²² Wir müssen uns stattdessen mit dieser Andeutung von der Wichtigkeit Sokrates' genügen; weil Nietzsche mit Sokrates beginnt, mussten auch wir unsere Arbeit mit Sokrates beginnen. In der sokratischen Dialektik glaubte Nietzsche einen schlechten Geschmack zu erkennen, ein Zeichen der *décadence*²³ -- wie viel mehr musste er es in der theaitetischen Dialektik erkennen, die nicht nur auf diesen schlechten Weg, mit

²⁰ In dem Gesamtregister von Colli und Montinari lesen wir, dass es mehrfache Erwähnungen von "Sokrates" und "sokratisch" in Bänden 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 und 13 von der KSA gibt -- nämlich in allen veröffentlichten Werken ausschließlich des *Also sprach Zarathustra* und in nachgelassenen Heften aus jeder Zeit einschließlich der Zarathustra-Zeit. KSA 15.354. Vgl. den viel kleinere Eintrag über Paulus, KSA 15.339.

²¹ KSA 7.306. 1871, 9[89]. Alle fettgedruckten Zitate stehen für Nietzsches Emphase oder sind ausdrücklich als die unsrige markiert.

²² Wir wollen sowieso ein aufschlussreiches Zitat zu Tage bringen: "**Socrates**, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe." KSA 8.97. Sommer 1875, 6[3].

²³ KSA 6.69-70. *Götzen-Dämmerung*, "Das Problem des Sokrates" §4-6.

diesem Bedürfnis nach "Begründung"²⁴ vorgeht, sondern außerdem *nirgendwo hinführt?*²⁵

"Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne"

Zu derselben Zeit als jene teilweise philologisch gesinnten Schriften gehört auch die kleine Schrift "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (1873), deren Behandlung der Wahrheitsfrage die erste Phase von Nietzsches Auseinandersetzung mit der Wahrheit ausmacht. Dieses Schriftstück muss man dementsprechend in dem Kontext von der gleichzeitigen Ablehnung des Sokrates lesen, womit Nietzsches Stellungnahmen über die Wahrheit sich als eine frühe "Umwertung aller Werte" angesichts der sokratischen Epistemologie abzeichnen. Nietzsches These über das Wesen der Wahrheit wie auch seine Annäherung dieses

²⁴ KSA 6.70. *Ibid.*, §5.

²⁵ Dass wir den theaitetischen Diskurs als Musterbild der sokratischen Wahrheitsannäherung gewählt haben muss wahrscheinlich als unkritisch gelten, denn wer dürfte in diesem platonischen Geschöpf einen "authentischen" Sokrates finden? Und trotzdem muss es zugegeben werden, dass das für diese Arbeit und in dieser Hinsicht eigentlich nichts Unrechtes ist. Um das zu sehen braucht man nur Nietzsches Sokrates einen Augenblick anzusehen -- was für eine *unkritische*, eine äußerst unphilologische Darstellung es ist! Dass Nietzsche, der Basler Professor, so tun konnte -- das geschah sicherlich nicht aus Unwissenheit. Nietzsche *wollte* nämlich einen solchen Sokrates, einen realen, soliden Menschen, gegen den gekämpft werden könnte. Er wollte in Sokrates keine philologische Frage, sondern einen Gegner entdecken. Also sind wir, indem wir eine Einleitung in Nietzsches Wahrheitsbehandlung darbieten, dazu auch genötigt, Sokrates auf einer solchen Weise vorzustellen, wie Nietzsche sich ihn vorstellte. Übrigens gibt Nietzsche zu erkennen, dass er zumindest in dieser frühesten Periode überhaupt kein Bedürfnis in sich spürte, seine Behauptungen wissenschaftlich zu begründen oder in irgendeiner Weise kritisch-philologisch vorzugehen, obgleich seine philologische Leistungen beweisen, dass er dies schon gut tun konnte. Über *Die Geburt der Tragödie* schrieb er: "Nochmals gesagt, heute ist es mir ein unmögliches Buch, -- ich heisse es schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwüthig und bilderwirrig, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen, ungleich im Tempo, ohne Willen zur logischen Sauberkeit, sehr überzeugt und deshalb des Beweisens sich überhebend, misstrauisch selbst gegen die **Schicklichkeit** des Beweisens, als Buch für Eingeweihte" [...] KSA 1.14. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §3.

Problems ist das Gegensatz zu dem, was in dem *Theaitetos* vertreten wird: Sokrates war unfähig, die Frage "Was ist (wahres) Wissen?" zu beantworten und bestand trotzdem auf die Möglichkeit, dass ein solches Wissen bzw. den Weg zu ihm in der Zukunft entdeckt wird und dass das Ziel selber wegen der auch im Falle des Misserfolgs hervorgebrachten Demut des Geists vermutlich des Suchens und Bestrebens wert bleibt. Nietzsche dagegen macht sich keine Sorgen darüber, die Frage "Was ist Wahrheit?" ohne Weiteres zu beantworten. Der sokratischen Stellung gegenüber ist er gar nicht der Ansicht, wie wir sehen werden, dass es etwas wie "Wahrheit" in dem üblichen philosophischen Sinne gibt; folglich ist "wahres Wissen" gleichfalls unmöglich, da es in der Welt keine Wahrheiten gibt, denen dieses Wissen entsprechen könnte. Seine Behandlung der Wahrheitsfrage ist in allen Sachen (nämlich der Entscheidung, ob eine Antwort möglich ist, der Antwort selber und der Bewertung des nachgefragten Begriffs "Wahrheit") der sokratischen entgegengesetzt.

"Über Wahrheit und Lüge" ist in einem rein textlichen Sinne ein Paradoxon: obwohl er wohl mit der sehr fragwürdigen Ausnahme des unvollendeten *Der Wille zur Macht* der philosophischste Text des Philosophen ist, wurde er von Nietzsche nie gedruckt; obwohl er die ausführlichste Diskussion der Rhetorik bei Nietzsche darbietet, hatte er in Nietzsches Lebzeiten nie die Möglichkeit, auf ein Publikum rhetorisch zu wirken. Merkwürdigerweise wurde er für ein Publikum eigentlich überhaupt nicht beabsichtigt, was seine Stelle in dem "Nachlass" in einem wortwörtlichen Sinne auch problematisiert. In der Vorrede zu dem 1886 erschienenen zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches*, wo Nietzsche rückblickend sein Frühwerk diskutiert, schreibt er, "eben in jener Zeit entstand ein *geheim gehaltenes*

Schriftstück 'über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.' "²⁶ Im Jahre 1884 bekannte er nochmals, dass die Schrift niemals ein Publikum hätte finden sollen: "So wie ich über moralische Dinge denke, bin ich zu langem Stillschweigen verurtheilt gewesen. Meine Schriften enthalten diesen und jenen Wink; ich selber stand kühner dazu; schon in meinem 25. Jahre verfaßte ich **für mich** ein pro memoria 'über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.' "²⁷ Diese Behauptungen sind für unsere Diskussion von den verschiedenen Phasen der Wahrheitsbehandlung bei Nietzsche von größter Bedeutung, denn sie erklären die auffallende Abwesenheit von der These von "Über Wahrheit und Lüge" in einer ausführlichen Form in den veröffentlichten Werken: diese Abwesenheit ergibt sich nämlich nicht aus irgendeiner Ablehnung oder Revidierung dieser These aufseiten Nietzsches, sondern aus dem kuriosen Wunsch, den Text "geheim" zu halten.

Das Schriftstück fängt mit einem Märchen an, das die Sage des Satyrs Silen und insbesondere die darauffolgende Erschaffung der olympischen Götterwelt in *Die Geburt der Tragödie* widerspiegelt:²⁸

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und

²⁶ KSA 2.370. *Menschliches, Allzumenschliches II*, "Vorrede," §1. Unsere Emphase in Kursivschrift.

²⁷ KSA 11.248-49. Sommer-Herbst 1884, 26[372].

²⁸ Vgl. KSA 1.35-36. *Die Geburt der Tragödie*, §3. Diese Sage werden wir in unserem zweiten Teil ausführlich diskutieren. Beide Episoden aber werden von einem tiefgehenden Pessimismus und von einer ungeheueren Hoffnungslosigkeit geprägt. In beiden Fällen geht es um eine menschliche Konstruierung, die hier das "Erkennen" und folglich die apollinische Wahrheit ist wie es an jener Stelle als eine mythologische aber ebenfalls apollinische Weltanschauung vorkommt. Wir sind der Meinung, dass diese zwei Konstruierungen Nietzsches Ansicht nach im Grunde höchst ähnlich sind, obwohl sie offensichtlich zu ganz unterschiedlichen diskursiven Bereichen gehören. Man wird auch merken, dass in diesem Fall der furchtbare Urzustand trotz der Konstruierung der Erkenntnis weiterbesteht, wie auch die dionysische Wahrheit des Silen durch die Schaffung der olympischen Götterwelt nie gänzlich besiegt oder beseitigt wird. Vgl. dazu die These von *Die Geburt der Tragödie* wie auch den zweiten Teil dieser Arbeit.

verlogenste Minute der "Weltgeschichte"; aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. -- So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.²⁹

Sokrates, obgleich sein Versuch in dem *Theaitetos* erfolglos bleibt, hört nie auf, an der Vernunft bzw. ihrer Zulänglichkeit zu glauben: nach seiner Ansicht ist sie in allen Fällen dazu fähig, festzustellen, welche Gedanken gesunde Kinder und welche bloße "Wind-Eier" sind. Sein Glaube daran besteht aus der Vorannahme von der Gültigkeit seiner dialektischen oder sokratischen Methode. Nietzsches Annäherung des Wahrheitsproblems unterscheidet sich also in ihrem ersten Satz von der sokratischen: "Über Wahrheit und Lüge" untersucht die Wahrheit bzw. das wahre Wissen und das Erkennen mittels -- nicht der reinen Vernunft -- sondern der Genealogie, die hier mythologisch auf einen vorgestellten Urzustand zurückgeht. Es ist nämlich dieselbe genealogische Methode, die später in der berühmten Argumentation von *Zur Genealogie der Moral* zu Tage kommt:

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 ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge [...]³⁰

²⁹ KSA 1.874. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

³⁰ KSA 1.877. *Ibid.*, §1.

Der Ursprung der Wahrheit wird innerhalb der Sprache fixiert; aus der "Gesetzgebung der Sprache," d.h. aus der Grammatik sind die "ersten Gesetze der Wahrheit" (die Logik) entstanden. "**Die Worte**," wurde Nietzsche später behaupten, "**liegen uns im Wege!**"³¹ Aus demselben genealogischen Grunde lehnt Nietzsche die platonische Ursprünglichkeit der Begriffe oder der Formen ab: "An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die **Sprache**, in späteren Zeiten die **Wissenschaft**."³² Indem Nietzsche die Frage "Was ist Wahrheit?" beantwortet, leugnet er, wie wir noch deutlicher ausgedrückt sehen werden, das Wesen der Wahrheit; er verzichtet darauf, ihr irgendeinen "höheren" Wert beizumessen.

Es ist gerade nicht wahr, dass Nietzsche die Wahrheit außerhalb der Vernunft sucht: Wahrheit und Vernunft bleiben für ihn begrifflich noch stark verbunden. Es ist aber der Fall, dass er beides als Erschaffungen der Sprache und der menschlichen Not (und der Langweile!) behandelt. Die Begriffe gehen der Sprache nicht voran, sondern die Sprache der Begriffe, welche Umkehrung nur durch eine genealogische, auf jeden Fall nicht durch eine rein philosophische Behandlung des Problems zu erreichen wäre. Das ist auch der Grund, warum es hier nicht um den Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit bzw. Wahrheit und Irrtum³³ bzw. Wissen und Unwissenheit geht, sondern um den Kontrast zwischen Wahrheit und Lüge -- von dem ihr einst zugeschriebenen Korrespondenz-Wert und von aller ontologischen Gültigkeit geschieden kann die "Wahrheit" von nun an ein lediglich moralisches Phänomen

³¹ KSA 3.53. *Morgenröthe*, 1. Buch, §47. An dieser Stelle geht es dennoch mehr um Wörter als um Worte, die eine spätere Phase dieser vorgestellten Entwicklung ausmachen müssen. Sie sind "Münzen, die ihr Bild verloren haben." Zitiert in erweiterter Form unten. KSA 1.881. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

³² KSA 1.886. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §2.

³³ "Wahrheit bezeichnet nicht einen Gegensatz zum Irrthum, sondern die Stellung gewisser Irrthümer zu anderen Irrthümern, etwa daß sie älter, tiefer einverleibt sind, daß wir ohne sie nicht zu leben wissen und dergleichen." KSA 11.503. April-Juni 1885, 34[247].

sein.³⁴ Diese radikale Ablehnung des Wesens der Wahrheit als "wahr" hat Nietzsche in seinen späteren Schriften weder zurückgeholt noch ersetzt: in dem Epilog von *Der Fall Wagner* (1888) schreibt er, "Die Begriffe 'wahr' und 'unwahr' haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn."³⁵ In einem spät nachgelassenen Stück klagt er weiterhin, "in wie fern könnte irgend Etwas '**an sich wahr**' sein! Dies ist der **Grund-Unsinn!**"³⁶

Weil wir Nietzsche in dieser Sache beim Wort nehmen und nicht die peinliche und äußerst ungeschickte Nötigung spüren, die These von "Über Wahrheit und Lüge" zu mildern, haben wir hier eine bloße Summierung von seinem Denken zu geben. Wir finden nicht den geringsten Anlass zu der Annahme, dass die von Nietzsche in dieser Schrift vertretenen Stellungnahmen in einem lediglich rhetorischen Sinne zu verstehen sind oder dass sie etwa eine beschränkte Gültigkeit in Bezug auf die Wahrheiten haben. Da wir in dieser Arbeit Nietzsche sehr nah geblieben sind, nämlich dass wir eine Reihe von textlichen Beweisen aus allen Perioden und allen Werken gesammelt haben und nur daran interessiert sind, diese Zitate beim Wort zu

³⁴ Als Beweis dafür, dass die *Wahrheit* nicht pragmatisch betrachtet werden darf, nehme man KSA 11.152-53. Sommer-Herbst 1884, 26[12]. "Aber sind es deswegen Wahrheiten?" usw. Die große Ironie von dem moralischen Verhältnis zwischen Wahrheit und Lüge ist, dass Nietzsches Ansicht nach die Wahrheit viel *schuldiger* ist als die Lüge. Eine Wahrheit muss erst besiegt haben, um jetzt wahr zu sein. Eine Lüge, weil es Lüge bleibt und seine Scheinhaftigkeit nicht verliert, ist schuldlos; von den Wahrheiten dagegen ist "die Realität" "vergewaltigt." KSA 13.193. November 1887-März 1888, 11[415]. Vgl. unsere spätere Diskussion von dieser Passage. Das Wort "Lüge" befindet sich an jener Stelle anstatt des Wortes "Wahrheit"; nach einer nahen Lektüre von der Passage wird es aber klar, dass dies nur eine polemische Verwendung ist und dass in jenem Fall "Lüge" an jener Stelle das ist, was hier "Wahrheit" geheißen wird und dementsprechend das Gegenteil davon, was hier als "Lüge" vorkommt. Es ist weiterhin der Fall, dass diese unwahren Wahrheiten nicht nur Gewalt gegen eine Ur-Realität durch ihre Behauptung von *Wahrheit* tun: sie mögen auch Nietzsches Ansicht nach für wirkliche Gewalttaten und Unterdrückungen schuldig sein: "alle die Wahrheiten sind für mich blutige Wahrheiten." KSA 9.167. Sommer 1880, 4[271].

³⁵ KSA 6.51. *Der Fall Wagner*, "Epilog."

³⁶ KSA 11.90. Frühjahr 1884, 25[307].

nehmen, und da wir demzufolge keine sehr originalen Argumente angesichts dieser Textstellen vertreten werden, wird die Arbeit selber notwendigerweise an einem gewissen Interesse mangeln, für dessen Abwesenheit unser Versuch nach Rechtschaffenheit hoffentlich zumindest teilweise als Ersatz dienen wird. Sehr kurz geschrieben ist es nach Nietzsches Ansicht der Fall, dass sowohl Wahrheit als auch Lüge menschliche Konstruktionen sind, die notwendigerweise aus jenem vorgestellten Urzustand entstanden. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass die Wahrheiten mittels der Zeit (wie auch der Macht) ihre offenbare Scheinhaftigkeit verloren haben:

Was ist also Wahrheit? 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 Gebrauche 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.³⁷

Hier wird vor allem nicht mehr "die Wahrheit" besprochen, sondern eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten; der Begriff von einer einzigen, abstrakten und bevorzugten "Wahrheit" ist für Nietzsche schon ausgeschlossen. Es ist nicht zu übersehen, dass Nietzsche an dieser Stelle die Schöpfung dieser Wahrheiten auf eine unbestimmte Vergangenheit zurückversetzt. Sie *wurden* geschmückt³⁸ -- jetzt wirkt keine künstlerische Kraft mehr auf sie; sie sind allzu lange starr.³⁹ Die Wahrheiten, die hier besprochen werden, betreffen also ganz und gar nicht mehr den Charakter oder das Wesen des Seins; sie ähneln vielmehr *Fossilien*, die seit langem unbeweglich

³⁷ KSA 1.880-81. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

³⁸ Dieses "geschmückt" mag man auch im Verhältnis zu Nietzsches Vorschlag deuten, dass die Wahrheit ein Weib sei. Vgl. u.a. KSA 5.11. *Jenseits von Gut und Böse*, "Vorrede."

³⁹ Zu dieser Starrheit und dem Thema der Trägheit werden wir in unserer Diskussion von dem Willen zur Wahrheit zurückkehren. Vgl. Abschnitt 2 unten.

und in der Wirklichkeit tot sind. Von Interesse ist jedoch, dass sie trotz ihres heutigen Zustands, nämlich der Starrheit, einmal geschöpft wurden, obwohl das vielleicht durch keinen einzigen Schöpfer und vielleicht gar ohne Absicht geschah, wie Nietzsches zweite Schilderung von dem Urzustand mit seinem "Friedensschluss" vorschlägt. Später in der Schrift wird dennoch der entgegengesetzter Vorschlag gemacht, indem Nietzsche behauptet, dass der Mensch im Grunde ein "**künstlerisch schaffendes** Subjekt" ist, obwohl er diese wesentliche Tatsache vergessen hat.⁴⁰ Damit wird die Möglichkeit angedeutet, dass der Mensch eigentlich selber auf die Wahrheiten künstlerisch wirken kann und dass Nietzsches Szenario nicht ganz und gar zu einer unwiederbringlichen Urvergangenheit gehört. Die Antwort auf das Wahrheitsproblem in "Über Wahrheit und Lüge" ist nicht gerade eine Wahrheitskritik, oder sie ist mehr als eine Kritik: Nietzsche bietet eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten dar, ein "bewegliches Heer" von Wahrheiten, die alle mehr oder weniger "wahr" sind, die miteinander und mit den "Lügen" um ihre *Wahr-heit*, um ihren Recht auf Wahr-Sein kämpfen, wie es zu einem Heer passt. Es ist ein schöpferisches wie ein kriegerisches Element darin, das den möglichen Nihilismus von Nietzsches Antwort für die Wahrheitsfrage abwendet. Dieses Element enthält den Schlüssel, der Nietzsches Behandlung der Wahrheit in ihrer dritten Phase jenseits der Moral bringen wird.

⁴⁰ KSA 1.883. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1. "Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermaße, nur durch den unbesiegbaren Glauben, **diese** Sonne, **dieses** Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als **künstlerisch schaffendes** Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit, und Konsequenz." Für eine Diskussion von der Möglichkeit, dass man wieder in diese "Metapherwelt" auf Kosten aller Ruhe, Sicherheit und Konsequenz auftreten könnte, vgl. das Ende von Abschnitt 3, wo der assassinische Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" besprochen wird.

In unserer Monroe Arbeit haben wir Nietzsches Behauptung am Ende von *Götzen-Dämmerung* betont, dass er am Ende seines Denkens bzw. seines Werkes zum Anfang desselben in *Die Geburt der Tragödie* wiedergekehrt ist.⁴¹ Dasselbe gilt auch von "Über Wahrheit und Lüge" -- es enthält zwei Elemente in mehr oder weniger deutlichen Graden, die Nietzsches späteren Stellungnahmen angesichts der Wahrheit schon in diesem ersten "*pro memoria*" antasten. Mit diesen zwei Elementen werden die nächsten zwei Abschnitte dieser Arbeit zu tun haben. Das erstere ist der "Wille zur Wahrheit,"⁴² der hier als ein "Trieb zur Wahrheit" vorkommt: "Woher, in aller Welt, [...] der Trieb zur Wahrheit!"⁴³ Diesen Trieb vermerkt Nietzsche schon in dieser Schrift als reif für eine Untersuchung: "Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen [...]"⁴⁴ Die Untersuchung des Triebes zur Wahrheit gehört zu der Überwindung der Moral, die eine zentrale Stelle bei Nietzsche besitzt und einen der höchsten Zwecke von seinem Werk ausmacht.

Das zweite Element haben wir in unserer Diskussion von dem kriegerischen "Heer" von Wahrheiten schon angedeutet: es ist das Verhältnis zwischen Wahrheit und Macht und der Vorschlag, dass die Wahrheiten sich miteinander mittels der Macht verhalten. Hier wird der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht begriffen, wobei es wiederum um zwei verschiedenen Gesichtspunkte geht. In dem einen geht es um eine Trägheit, die hier schon als Starrheit angedeutet wird und die den jetzt

⁴¹ Vgl. KSA 6.160. *Götzen-Dämmerung*, "Was ich den Alten verdanke," §5.

⁴² Dieser Begriff wird öfters in den späten und mittleren Schriften erwähnt. Vgl. KSA 3.352. *Die fröhliche Wissenschaft*, "Vorrede," §4: "dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur 'Wahrheit um jeden Preis,' dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit [...]"

⁴³ KSA 1.877. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

⁴⁴ KSA 1.881. *Ibid.*, §1.

bestehenden Wahrheiten zu weiterem Wahr-Sein verhilft; in dem anderen handelt es von dem schöpferischen Element, das ebenfalls hier schon vorausgesagt wird.

Schlussbemerkung zum ersten Abschnitt

Robert Nola behauptet: "A version of the correspondence theory [of truth] is presupposed in Nietzsche's claim that his conception of the world as a matrix of forces is a true account of how the world really is."⁴⁵ Wegen unseres vorher ausgedrückten Vertrauens auf eine wortwörtliche Deutung von "Über Wahrheit und Lüge" ist es wohl schon klar, dass wir ihm in dieser Hinsicht nicht im Geringsten zustimmen. Wir würden vielmehr mit einer Behauptung von Ken Gemes übereinstimmen: "Nietzsche uses ideas as weapons. He uses ideas not as means of describing but as tools for affecting change. As a philosopher he aims to be a legislator concerned with a world of becoming rather than a scholar cataloging a presumed world of being."⁴⁶ Nietzsches Bestehen darauf, dass seine Schilderung eine *wahre* Schilderung der Welt ausmacht, muss man in einem rhetorisch-polemischen Sinne nehmen, wofür seine Aussagen über die Verbindung von Wahrheit und Macht wie auch über die Rhetorik selber einen starken Boden gelegt haben: in Nietzsches Schema von "Wahrheit und Lüge" sind die Wahrheiten diejenige Lügen, die sich als die Mächtigsten erwiesen haben. Gemes behauptet weiter, "Nietzsche is a pragmatist in that he is concerned with ideas and perspectives as tools to various ends. He is not concerned with viewing them as would-be mirrors of nature's essence."⁴⁷ Auch seine Wahrheiten gehören zu dem "beweglichen Heer" von "Über Wahrheit und Lüge."

⁴⁵ Robert Nola, "Nietzsche's Theory of Truth and Belief." In *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 47, Nr. 4 (Juni, 1987), Ss. 525-562. S. 525.

⁴⁶ Ken Gemes, "Nietzsche's Critique of Truth." In *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 52, Nr. 1 (März, 1992), Ss. 47-65. S. 62.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 65.

Wir sind aber auch der Meinung, dass, während Nietzsche seine Wahrheiten in einem abstrakten Sinne als Wahrheiten lediglich gegen andere Wahrheiten begreift, sein eigenartiger Naturalismus den Schluss auszuschließen scheint, dass er sie nur als rhetorische Mittel zu einem Zweck erfand. Alles, was er über diejenige Wahrheiten sagt, die in einem wirklichen Sinne die seinigen sind,⁴⁸ wie auch fast der ganze Text von *Ecce homo* wirkt jenem Schluss gegenüber die Tatsache zu beweisen, dass zumindest nach Nietzsches Ansicht "seine Wahrheiten" ihm in einem wesentlichen Sinne zugehören. Auch ein Kritiker, der Nietzsches Ansichten nicht im Geringsten teilte, müsste wohl zugeben, dass Nietzsches Wahrheiten -- die öfters so seltsam und so wirklich eigen sind -- in der Wirklichkeit aus ihm gewachsen sind. Dieselbe Idee finden wir wiederum in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) ausgedrückt, deren Projekt Nietzsche so beschreibt: "Nun sind philosophische Systeme nur für ihre Gründer ganz wahr [...] sie haben doch einen Punkt an sich, der ganz unwiderleglich ist, eine persönliche Stimmung, Farbe, man kann sie benutzen, um das Bild des Philosophen zu gewinnen [...]"⁴⁹ In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt er dazu: "Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires [...]"⁵⁰

Es gehört aber zu der großen *Redlichkeit*, die wir am Ende unserer Einleitung schon erwähnten, dass Nietzsche in "Über Wahrheit und Lüge" und anderswo die

⁴⁸ Vgl. KSA 6.298. *Ecce homo*, "Warum ich so gute Bücher schreibe," §1. "[...] Ohren **und Hände** für **meine** Wahrheiten [...]"

⁴⁹ KSA 1.801. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, (Einleitung).

⁵⁰ KSA 5.19. *Jenseits von Gut und Böse*, "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §6. Wir sind der Schrift von Robert Solomon (*op. cit.*) für den Hinweis auf dieses Zitat dankbar. In Bezug auf dieses Zitat wollen wir auch die wohl absichtliche Ironie angesichts Nietzsches eigenen Philosophie aufzeigen, indem diese eine "gewollte und vermerkte" *mémoire* ausmacht, was natürlicherweise in dem Fall von *Ecce homo* besonders auffallend ist.

Wahrheiten in ihrem Wesen begreift und dass er *seine* Wahrheiten von der in jener Schrift enthaltenen Ablehnung der Wahrheit als solcher nicht auszuschließen versucht: dass er den Mut hat, auch seine Wahrheiten als bedingte Wahrheiten anzuerkennen.

2. Abschnitt: der Wille zur Wahrheit

Einleitung

Diese zweite Phase von Nietzsches Behandlung der Wahrheit unterscheidet sich wesentlich von der früheren, indem es hier nicht mehr um die Wahrheit als solche oder auch nun um die Frage nach der Möglichkeit davon geht -- es handelt vielmehr von einer "Phänomenologie" der Wahrheit bzw. von seinen menschlichen Gründen und Ursprüngen. Wenn Nietzsche die Wahrheit lediglich in dem Sinne von "Willen zur Wahrheit" betrachtet, wird es klar, dass auch "die Wahrheit" etwas ist, was im Grunde nicht besessen, sondern nur gewollt werden kann; man kann glauben, sich in der Richtung "Wahrheit" zu bewegen, ohne dass die Wahrheit selber existieren muss. Michael Green schreibt von dem Willen zur Wahrheit, "I have understood a 'will to truth' or a 'faith in truth' to mean more than a will to arrive at judgments that satisfy whatever naturalistic reasons we have to judge the way we do. It is instead a will to arrive at judgements that are *objectively valid* and so capable of being

genuinely true."⁵¹ Mit seiner Deutung von dem Willen zur Wahrheit stimmen wir auch überein; wir werden immerhin den weiteren Hinweis machen, dass dieser Wille zum objektiven Urteilen nach Nietzsches Ansicht öfters einen konkreten Zustand erschafft, worin die gewollte objektive Gültigkeit des Urteilens angeblich eigentlich besteht. Ohne einen Begriff, der den Erfolg des Willens zur Wahrheit in sich einbezieht, bleiben die vielen Erwähnungen von dem Willen zur Wahrheit in einem geschichtlichen oder abstrakt-geschichtlichen Kontext sinnlos. Es scheint aber ebenfalls klar, dass der Wille zur Wahrheit auch in einem psychologischen Sinne betrachtet werden muss; wir sind der Ansicht, dass in diesem Kontext bei Nietzsche die "Wahrheit" *auch* ein konkretes psychologisches Phänomen bezeichnen soll, nämlich ein Gefühl und eine Gewissheit, die die Empfindung oder das Begreifen von etwas als "wahr" begleiten. In diesem zweiten Sinne, der den anderen tatsächlich nicht ausschließt, sondern ergänzt, *kann* man die Wahrheit besitzen: mit dieser psychologisch-phänomenologischen Auffassung der Wahrheit wird Nietzsche in ihr ein angenehmes und trostreiches Gefühl entdecken. Aus diesen angenehmen psychologischen Empfindungen besteht letztendlich die Wahrheit, inwiefern man sie konkret begreifen kann. Diese trostreiche Angenehmheit erklärt zuletzt auch, warum die Menschen der Wahrheit eigentlich nachgehen.⁵²

Nietzsche kündigt seine Kritik (obgleich sie vor dieser ausdrücklichen Kündigung schon sehr deutlich ausgeprägt war) so an:

Was aber zu ihm [d.i., dem Ascetismus der Tugend] **zwingt**, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der **Glaube an das asketische Ideal selbst**, wenn auch als sein unbewusster Imperativ [...] das ist der Glaube an einem **metaphysischen** Werth, einen Werth **an sich der Wahrheit** [...] Die Wissenschaft selber **bedarf** nunmehr eine Rechtfertigung (womit noch nicht einmal gesagt sein soll, dass es eine

⁵¹ Michael Steven Green, *op. cit.* S. 144.

⁵² Vgl. unsere Besprechung von dem Wesen der apollinischen Wahrheiten unten, die Nietzsches Ansicht nach zwar trostreich und prophylaktisch sein müssen.

solche für sie giebt). Man sehe sich auf diese Frage die ältesten und die jüngsten Philosophien an: in ihnen allen fehlt ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie -- woher kommt das? Weil das asketische Ideal über alle Philosophie bisher **Herr** war, weil Wahrheit als Sein, als Gott, als oberste Instanz selbst gesetzt wurde, weil Wahrheit gar nicht Problem sein **durfte**. Versteht man dies "durfte"? -- Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, **giebt es auch ein neues Problem**: das vom **Werthe** der Wahrheit. -- Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik -- bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe --, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in **Frage zu stellen**...⁵³

Die Wahrheit sucht Nietzsche nicht; auch nach ihrem Wesen fragt er nicht mehr.

Stattdessen fragt er nach ihrem *Wert*. Dass diese Kündigung wie auch Elemente der gekündigten Kritik in *Zur Genealogie der Moral* stattfinden, weist darauf hin, dass

der Begriff von einem Willen zur Wahrheit in dieser zweiten Phase aus einem

Versuch Nietzsches stammt, die Dauer der alten, seiner Ansicht nach auf

lebensverneinenden Werten gegründeten Wahrheiten zu erklären. Nietzsches

Bewertung nach sind seine eigenen, neueren Werte und die von ihnen abstammenden

bzw. als Ausdruck dieser Werte dienenden Wahrheiten viel stärker als die zu seiner

Zeit herrschenden: sie sind edle Werte, zum Kampfe bereit und zur Überwindung.

Und trotzdem kommt es nicht in dem Reich der Wahrheiten in demselben Moment zu

einer Schlacht, wenn eine neue Wahrheit auftritt -- wir sind nicht so rationale

Lebewesen, um das Richtige oder auch nur das Bessere unmittelbar zu erkennen --

wir sind eigentlich nicht so rational, dass wir das "Richtige" oder das "Bessere" in

irgendeinem objektiven Sinne überhaupt erkennen können, auch das "Beste für uns"

⁵³ KSA 5.400-01. *Zur Genealogie der Moral*, 3. Abhandlung: "was bedeuten asketische Ideale?", §24. Die Passage endet mit dieser Empfehlung: "(Wem dies zu kurz gesagt scheint, dem sei empfohlen, jenen Abschnitt der 'fröhlichen Wissenschaft' nachzulesen, welcher den Titel trägt: 'Inwiefern wir noch fromm sind' S. 260 ff, am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur Morgenröthe.)" Dieser höchst relevante Abschnitt wird auch zum Teil inmitten der Passage zitiert; wir haben ihn hier ausgelassen, weil wir ihn innerhalb einigen Seiten in erweiterter Form zitieren werden.

nicht. Und wir sind so träge, so von unseren Gewohnheiten, unseren Sitten und unseren Gebräuchen niedergedrückt, dass es überaus seltsam zu einer Schlacht der Wahrheiten eigentlich kommen mag. Das "bewegliche Heer"⁵⁴ von "Über Wahrheit und Lüge" findet sich stattdessen öfters in einem Belagerungszustand, wobei vielleicht Jahrhunderte nötig sind. Es ist also ein schweres Unternehmen, neuen Wahrheiten bzw. "Wahrheiten," die die Möglichkeit besessen, welche zu werden, zum Leben zu verhelfen.

Die Polemik gegen die Wahrheit

Eine oberflächliche Lektüre von Nietzsche entdeckt an diesem Punkt eine scheinbare Pluralität von Begriffen der Wahrheit, die trotzdem zu derselben Gattung, nämlich zu den apollinischen Wahrheiten gehören. Die offensichtliche Unterscheidung stammt aus einer (von einem formalen Standpunkt angesehenen willkürlichen) Bewertung Nietzsches, die z.B. lebensfeindliche und lebensbejahende Wahrheiten als Gegensätze aufstellen will, wobei er auch die *Wahr-heit* der ersteren zugunsten der der letzteren aus rhetorischen Gründen ableugnet. Nicht auf einem formalen, "wertneutralen"⁵⁵ Niveau jedoch sondern auf dem Niveau der Werte sind sie zu unterscheiden: die eine Art von Wahrheit ist die nietzschesche, die seiner (in dieser Hinsicht optimistischen) Ansicht nach kommende; die andere, die alte, trotz allem noch bestehende. Wahrscheinlich wären auch weitere Unterschiede zu ziehen, z.B. unter den alten Wahrheiten zwischen denen, die mehr zu einem christlichen Ursprung und denen, die zu einem rationalen oder "sokratischen" Ursprung zuzuschreiben sind. Nietzsche jedoch scheint sich dafür

⁵⁴ KSA 1.880. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

⁵⁵ Dieses in dieser Sache höchst passende Wort verdanken wir dem juristischen Jargon Carl Schmitts. Vgl. Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin: Duncker und Humblot, 2012.

nicht insbesondere zu interessieren, diese feineren Unterschiede zu ziehen: diese alte Wahrheiten kommen zumeist nur als eine einzige Gattung den seinigen gegenüber in Betracht.

Insofern die Kritik des Willens zur Wahrheit mit der Auseinandersetzung mit der Moral zu tun hat, sind es diese "alten Wahrheiten," die in dieser Phase von Nietzsches Behandlung der Wahrheitsfrage vor allem besprochen werden.

Demzufolge müssen wir den Unterschied zwischen Nietzsches "Wahrheiten" und ihren Gegnern ständig im Auge fassen. Seine offensichtlich schlechte Bewertung der Wahrheit in dieser Phase möge sonst als eine widersprüchliche Stellungnahme vorkommen, die den Zustand seiner eigenen Wahrheit in Zweifel zieht.⁵⁶ Stefan Lorenz Sorgner behandelt dieses scheinbare Problem und die Notwendigkeit, zwischen Nietzsches Wahrheiten und diejenigen, die er angreifen möchte, auf einer besonders einsichtigen Weise. Nach Sorgner gibt es eine konstruierende und eine dekonstruierende Seite zu Nietzsches Behandlung der Wahrheit, die er beziehungsweise "Apollo" und "Dionysos" nennt: "Dionysos stands for the destructive force, and this side of Nietzsche's thinking follows from his constructive one [Apollo]."⁵⁷ Sorgners Ansicht nach muss Nietzsche die bestehenden Wahrheiten abreißen (Dionysos), um seine eigenen zu errichten (Apollo). Wie wir in dem ersten Abschnitt oben gesehen haben, leugnet Nietzsche alle Wahrheiten als solche ab. In

⁵⁶ Als Hinweis für die diese Zwiespältigkeit bzw. für die Tatsache, dass Nietzsche in dieser Phase bestimmte Wahrheiten (und auch wenn unter ihnen *alle* jetzt bestehende Wahrheiten sind, machen sie in einem breiteren Sinne nur eine bestimmte Auswahl aller möglichen Wahrheiten aus) unter dem allgemeinen Namen "Wahrheit" angreift, nehme man die vielen Erwähnungen von "*meinen* Wahrheiten," e.g. KSA 6.298. *Ecce homo*, "Warum ich so gute Bücher schreibe," §1: "Aber es wäre ein vollkommener Widerspruch zu mir, wenn ich heute bereits Ohren **und Hände** für **meine** Wahrheiten erwartete [...]"

⁵⁷ Sorgner, *op. cit.* S. 77. Angesichts der Überschneidung von Sorgners Bezeichnungsweise mit der unserigen müssen wir darauf hinweisen, dass wir die Begriffe "Apollo" und "Dionysos" anders verwenden, als er sie benutzt. Vgl. die ersten Seiten von dem zweiten Teil unserer Arbeit.

dieser zweiten Phase ist es dagegen der Fall, dass er bestimmte "Wahrheiten" zu errichten versucht, indem er anderen unter dem Namen "Wahrheit" niederzureißen beginnt. Es ist nicht so, wie die Aussagen von "Über Wahrheit und Lüge" u.a. beweisen, dass Nietzsche eigentlich an die *Wahr-heit* seiner eigenen Wahrheiten glaubt, sondern nur, dass er sie einrichten will, während dessen er unter der angeblich allgemeinen Ablehnung der Wahrheit sehr bestimmte andere Wahrheiten angreift. Die schlechte Behandlung von der Wahrheit in dieser zweiten Phase muss also in dieser Hinsicht verstanden werden: sie ist polemisch, kämpfend, angreifend. Das herrschende Element ist nicht Vernunft, wie es bei Sokrates war -- sondern *agon*.

Die Frage, ob wir die Wahrheit nötig haben

Es ist gleichzeitig der Fall, dass Nietzsches Annäherung des Wahrheitsproblems in dieser Phase viel tiefer ist als bloße Polemik und Ablehnung des Alten; es ist nicht nur, dass er gegen die alten Wahrheiten kämpft, also die, die für seine Vorgänger wie auch für seine Zeitgenossen die üblichen sind, denn die alten waren noch die *einzig* Wahrheiten, die zur Zeit seines Schreibens in der Wirklichkeit Wahrheiten waren; es ist weiterhin auch der Fall, wie wir schon gesehen haben, dass Nietzsche sich gegen den psychologischen Trieb selber wendet, der den Mensch zur Wahrheit (also, *pace* "Über Wahrheit und Lüge," zu der Schaffung jener trostreichen Illusion von Wahrheit) und zu deren Sicherheit leitet. Früher wurde die Philosophie häufig als das Suchen nach der Wahrheit konzipiert; Nietzsche lehnt diese Konzipierung nicht nur ab -- er zetert gegen sie, indem er abwechselnd die Gründe des Willens zur Wahrheit untersucht und seine Auswirkungen bekämpft. Als Vorstufe zu dieser Phase müssen wir Nietzsches Diskussionen von der Notwendigkeit

der Wahrheit in Betracht ziehen, da es nach seiner Ansicht, nach der die Wahrheit keinen Wert an sich besitzt, sowohl ein bestimmtes Substrat des Begriffes "Wahrheit" darlegt wie auch die zentrale Frage beantwortet, ob man die Wahrheit im Allgemeinen wegschaffen kann. In einem früh nachgelassenen Schriftstück gibt Nietzsche zu, "**Der Glaube an die Wahrheit** ist dem Menschen nötig."⁵⁸ Die gleiche Idee wird in einer etwa erweiterten Form in einer 1881 nachgelassenen Notiz wiederholt, wobei die nachgefragte Wahrheit als Wahrheit schon in Frage gestellt wird:

Die **Antinomie**: "die Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche dem wahren Wesen der Dinge **fremd** sind, können aus diesem **nicht** herkommen, **müssen** also hinzugekommen sein -- aber woher? da es außer dem wahren Wesen nichts giebt -- folglich ist eine Erklärung der Welt ebenso nötig als unmöglich." Dies löse ich so: das wahre Wesen der Dinge ist eine **Erdichtung** des vorstellenden Seins, ohne welche es nicht vorzustellen vermag.⁵⁹

Seine Lösung drückt sich in einer quasi-kantischen Sprache aus, die an Kants "regulative Ideen der Vernunft" erinnert. Die Wahrheit bzw. "das wahre Wesen der Dinge" sei eine nur vorgestellte Idee, ohne welche man jedoch überhaupt unfähig ist, das Leben bzw. die Welt in irgendeinem Grad zu begreifen. Diese frühe, zugebende Stellungnahme bleibt immerhin im Grunde negativ: die Wahrheit wird nicht als etwas Erstrebenswertes gefasst, sonder als etwas, was man lieber hinter sich ließe und doch nicht gerade lassen kann. Nietzsches Stellungnahme ist also in einem bestimmten Sinne das Umgekehrte von der von Sokrates in *Theaitetos*: der Grieche versuchte, die Wahrheit zu finden, offensichtlich mit dem sicheren Glauben, das sie ein wünschbares Ding sei, und fand sie nicht; Nietzsche will von ihr hinweg, und kann (zumindest an dieser Stelle) es nicht, stattdessen muss er sie mit Ergebung akzeptieren.

⁵⁸ KSA 7.473. Sommer 1872-Anfang 1873, 19[175].

⁵⁹ KSA 9.569. Frühjahr-Herbst 1881, 11[329].

Aber diese Zugeständnisse betreffen nicht das Wesen seiner Wahrheitskritik; sie sind kleine Eingeständnisse, die von dem breiteren Stoff der Wahrheitskritik erdrückt werden -- Nietzsche findet sich in seiner Ablehnung der Wahrheit kaum genötigt, dieser angeblich letztendlichen Nötigkeit der Wahrheit Beachtung zu schenken. Und 1884 findet sich Nietzsche nicht mehr im Geringsten dazu genötigt, diese "regulativen Ideen" noch "Wahrheiten" zu heißen:

NB. Die bestgeglaubten a priorischen "Wahrheiten" sind für mich -- **Annahmen bis auf Weiteres** z.B. das Gesetz der Causalität sehr gut eingeübte Gewöhnungen des Glaubens, so einverleibt, daß **nicht daran** glauben das Geschlecht zu Grunde richten würde. Aber sind es deswegen Wahrheiten? Welcher Schluß! Als ob die Wahrheit damit bewiesen würde, daß der Mensch bestehen bleibt!⁶⁰

Hier wird die Lossagung der "Wahrheit" in Hinsicht auf diese Frage vollendet, die schon in der zuletzt zitierten Passage mit der Anerkennung von ihrem Status als bloße Erdichtung halbwegs ausgeprägt war. Die nötigen Glauben, die vorher "Wahrheiten" genannt wurden, bekommen hier in einem noch deutlicheren Grad den Anschein von kleinen Gefängnissen oder von Krücken, die unsere Bewegung behindern und die wir gerne nicht mehr nötig hätten. Wiederum schreibt Nietzsche, "Es giebt Grundthatsachen, auf denen die Möglichkeit des Urtheilens und Schließens ruht -- Grundformen des Intellekts. Damit aber sind es Wahrheiten, -- es könnten Irrthümer sein."⁶¹ Das Zugeständnis ist dasselbe, nur die Bewertung dessen hat sich geändert, damit es letztendlich nicht als Gegenstoß gegen die übliche Wahrheitskritik Nietzsches vorkommt, sondern mit ihr in eine neue Konsequenz gerät. Nietzsche deutet eine Welt an, in der man möglicherweise ohne Wahrheiten bzw. ohne die Wahrheit im Allgemeinen leben könnte. Damit weist er auf das apollinisch-künstliche Wesen der Wahrheit hin: er meint nicht, dass wir alle unseren Wahrheiten vergießen

⁶⁰ KSA 11.152-53. Sommer-Herbst 1884, 26[12].

⁶¹ KSA 11.197. Sommer-Herbst 1884, 26[180].

werden können, sondern nur, dass wir ihnen vielleicht den Namen und Zustand von "Wahrheit" entnehmen können, dass sie zuletzt auch nicht mehr als Irrtümer erscheinen werden -- denn der Irrtum hat Sinn nur als Gegensatz zur Wahrheit -- sondern lediglich als apollinische Erschaffungen, als Geschöpfe im Reich des "schönen Scheines."⁶² In demselben Moment befreit Nietzsche den Weg für seine Untersuchung und Ablehnung des Willens zur Wahrheit -- er hat die Wahrheit als solche letztendlich abgeschafft.

Der Wille zur Wahrheit

Die erste ausführliche Diskussion des Willens zur Wahrheit außerhalb "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" finden wir in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) als eine Erläuterung des Themas "**Inwiefern auch wir noch fromm sind**":

Die Frage, ob **Wahrheit** noth tue, muss nicht schon vorher bejaht, sondern in dem Grade bejaht sein, dass der Satz, der Glaube, die Ueberzeugung darin zum Ausdruck kommt "es thut **nichts** mehr noth als Wahrheit, und im Verhältnis zu ihr hat alles Uebrige nur einen Werth zweiten Rangs." -- Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, **sich nicht täuschen zu lassen**? Ist es der Wille, **nicht zu täuschen**? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretirt werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung "ich will nicht täuschen" auch den einzelnen Fall "ich will **mich** nicht täuschen" einbegreift. Aber warum nicht täuschen? Aber warum sich nicht täuschen lassen? -- Man bemerke, dass die Gründe für das Erstere auf einem ganz andern Bereiche liegen als die für das Zweite: man will sich nicht täuschen lassen, unter der Annahme, dass es schädlich, gefährlich, verhängnissvoll ist, getäuscht zu werden, -- in diesem sinne wäre Wissenschaft eine lange Klugheit, eine Vorsicht, eine Nützlichkeit, gegen die man aber billigerweise einwenden dürfte: wie? ist wirklich das Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen weniger schädlich, weniger gefährlich, weniger verhängnissvoll: Was wisst ihr von vornherein vom Charakter des

⁶² KSA 1.554. *Die dionysische Weltanschauung* (1870), §1. Zu der Möglichkeit, dass der Mensch auf einer solchen Weise ohne die Wahrheit leben könnte, werden wir mit unserer Diskussion von dem Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" in den letzten Seiten des dritten Abschnitts wiederkehren.

Daseins, um entscheiden zu können, ob der grössere Vortheil auf Seiten des Unbedingt-Misstrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist? Falls aber Beides nöthig sein sollte, viel Zutrauen **und** viel Misstrauen: woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre Ueberzeugung nehmen, auf dem sie ruht, dass Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andere Ueberzeugung? Eben diese Ueberzeugung könnte nicht entstanden sein, wenn Wahrheit **und** Unwahrheit sich beide fortwährend als nützlich bezeigten: wie es der Fall ist. Also -- kann der Glaube an die Wissenschaft, der nun einmal unbestreitbar da ist, nicht aus einem solchen Nützlichkeits-Calcul seinen Ursprung genommen haben, sondern vielmehr **trotzdem**, dass ihm die Unnützlichkeit und Gefährlichkeit des "Willens zur Wahrheit," der "Wahrheit um jeden Preis" fortwährend bewiesen wird. "Um jeden Preis": oh wir verstehen das gut genug, wenn wir erst einen Glauben nach dem andern auf diesem Altare dargebracht und abgeschlachtet haben! -- 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**. Denn man frage sich nur gründlich: "warum willst du nicht täuschen?" namentlich wenn es den Anschein haben sollte, -- und es hat den Anschein! -- als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung, angelegt wäre, und wenn andererseits thatsächlich die grosse Form des Lebens sich immer auf der Seite der unbedenklichen *πολυτροποι* [polytropoi] gezeigt hat. Es könnte ein solcher Vorsatz vielleicht, mild ausgelegt, eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz sein; er könnte aber auch noch etwas Schlimmeres sein, nämlich ein lebensfeindliches zerstörerisches Princip... "Wille zur Wahrheit" -- das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein. -- Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: **wozu überhaupt Moral**, wenn Leben, Natur, Geschichte "unmoralisch" sind? Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, **bejaht damit eine andre Welt** als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese "andre Welt" bejaht, wie? muss er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, **unsre Welt** -- verneinen?... 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, wie Gottlosen und Antimetaphysiker, auch **unser** Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glauben entzündet hat, jener Christen-Glauben, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...⁶³

⁶³ KSA 3.575-77. *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, §344.

Die Wahrheit, die hier besprochen wird, ist von einem bestimmten Kontext bedingt; dass sie nicht Wahrheit in einem allgemeinen und objektiven Sinne ist, soll schon davon klar sein, dass Nietzsche sie trotz seiner Äußerungen in "Über Wahrheit und Lüge" als etwas behandelt, was wirklich existiert und gegen den Irrtum bemessen werden kann. Sie ist also stattdessen "Wahrheit," indem sie als solche von der Wissenschaft bestimmt wird: "Woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre Ueberzeugung nehmen, auf dem sie ruht, dass Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andere Ueberzeugung?" Die Frage, ob die Wahrheit als solche existiere, wird nämlich hier beseitigt, da es schon in "Über Wahrheit und Lüge" eine Antwort fand, die Nietzsche in seinen späteren Schriften nicht revidiert. Das Problem ist an dieser Stelle vielmehr ein Problem der Konsequenz: vorausgesetzt, dass die Wissenschaft bestimmte apollinische Wesen als Wahrheiten und bestimmte als Irrtümer bezeichnet, werden diese Wahrheiten dann einen pragmatischen Wert besitzen? Oder ist es letztendlich inkonsequent und sogar unwissenschaftlich, dass die Wissenschaft nach dieser Bestimmung der Wahrheiten die Wahrheit als das unbedingt Erstrebenswerte bezeichnet? Auf dieser letzten Frage antwortete Nietzsche, Ja.

Das Problem der Wahrheit in dem Sinne vom Willen zur Wahrheit ist also ein moralisches Problem; die Kritik des Willens zur Wahrheit gehört zu Nietzsches Überwindung der Moral. Früher hatte Nietzsche im Kontext der Religion behauptet, "Alles Wahrheitsbestreben hat bis jetzt den Nutzen im Auge."⁶⁴ Hier dagegen wendet er sich gegen jene eudämonistische Deutung des Phänomens zugunsten einer moralischen,⁶⁵ indem er die zumindest teilweise Unnützlichkeit des Wahrheitstriebes

⁶⁴ KSA 8.355. Oktober-Dezember 1876, 19[103].

⁶⁵ Für eine ähnliche Ablehnung der Eudämonologie vgl. KSA 3. 260-61.

Morgenröthe, 5. Buch, §424. "Bis jetzt sind die Irrthümer die **trostreichen** Mächte

der angenehmen und häufig hilfreichen Illusionen gegenüber schildert: "Also -- kann der Glaube an die Wissenschaft, der nun einmal unbestreitbar da ist, nicht aus einem solchen Nützlichkeits-Calcul seinen Ursprung genommen haben [...]" Der Wille zur Wahrheit kann also nicht aus der Nützlichkeit entsprungen haben; das hätte ihn sonst rechtfertigt. Da er aber dem Nutzen nicht dient, muss es ebenfalls der Fall sein, dass eine unbedingte Bewertung der Wahrheit als erstrebenswert den Nutzen eigentlich beschädigen muss. "Das Vertrauen auf die Vernunft," wiederholt Nietzsche später, "ist, als Vertrauen, ein **moralisches** Phänomen..."⁶⁶

Was vielleicht in der Untersuchung des Willens zur Wahrheit am wichtigsten ist, ist das ausgeprägte Desinteresse für die Wahrheit selber, obwohl dies seit dem Zeitalter von Sokrates als Ziel und Zweck der Philosophie galt. Hier wird die Phase von "Über Wahrheit und Lüge" überwunden, da sie, trotz der Beantwortung aller Fragen nach der Wahrheit mit der Rhetorik und der in der Sprache wirkenden Macht, auf einem formalen Niveau noch mit dem Wesen der Wahrheit beschäftigt war. Eine neuere Erkenntnis herrscht, nämlich dass auch die Suche nach der Wahrheit keinen apriorischen Wert hat. Das Problem wird also auf einem tieferen Niveau gefasst. Einige Wertschätzungen Nietzsches gehen dieser Passage voraus, nämlich dass die in der Moderne gültige Moralität abzulehnen ist und dass der Schein schöner, trostreicher, usw. sein mag als die "Wahrheit." Hier finden wir auch eine zweite frühe Instanz von der genealogischen Methode, obgleich die Genealogie des Willens zur Wahrheit lediglich eine abstrakte Skizze bleibt. Das Wichtige aber wird erledigt: der Ursprung des Willens zur Wahrheit wird auf die Moral zurückgeschoben.

gewesen: nun erwartet man von den erkannten Wahrheiten die selbe Wirkung und wartet ein Wenig lange schon. Wie, wenn die Wahrheiten gerade diess -- zu trösten -- nicht zu leisten vermöchten?"

⁶⁶ KSA 3.15. *Morgenröthe*, "Vorrede," §4.

Mit einem Satz tastet diese Beschreibung immerhin auch etwas an, was eigentlich jenseits oder unter der Moral liegt: "er könnte aber auch noch etwas Schlimmeres sein, nämlich ein lebensfeindliches zerstörerisches Princip... 'Wille zur Wahrheit' -- das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein."⁶⁷ Es geht hier nicht nur um die Moral, sondern um das, was ihr zugrunde liegt, nämlich um ihre gründlichen Werte. Es scheint dennoch, dass es hier außerdem auch um die Methoden des Willens zur Wahrheit geht, und um Prinzipien in einem mehr physiologischen als metaphysischen Sinne.⁶⁸ Einige Seiten nach dieser Passage finden wir darüber geschrieben, "das Verlangen nach Halt, Stütze, kurz, jener **Instinkt der Schwäche**, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art zwar nicht schafft, aber -- conservirt."⁶⁹ Der Wille zur Wahrheit ist also eine Kraft der Konservierung.⁷⁰ "**Was ist Wahrheit?**" fragt eine kleine Notiz aus dem späteren Nachlass: "(inertia, die Hypothese, bei der Befriedigung entsteht, geringster Verbrauch von geistiger Kraft usw.)"⁷¹ Und nochmals:

Der Wille zur Wahrheit

⁶⁷ Vgl. Freuds "Todestrieb," der ein ähnlicher Begriff auszubilden scheint. Dieser Trieb ähnelt dem Willen zur Wahrheit nicht in seiner Teleologie sondern in seiner Wirkung und in der aus ihn abstammenden Trägheit. Vgl. dazu Gerhard Kurz, "Nietzsche, Freud, and Kafka." In *Reading Kafka*, herausgegeben von Mark Anderson, New York, 1989. "Freud acknowledged late in life that he had avoided reading Nietzsche's remarks on psychology (remarks that coincide with his own theories in the most astonishing way) in order to maintain his own objectivity." S. 128.

⁶⁸ Das heißt, der Wille zur Wahrheit ist *nicht* nur mit einer bestimmten Phase oder Art der Moral, z.B. die Sklavenmoral, zu verbinden. Es scheint, wie wir in unserer Diskussion von "Trägheit" sehen werden, vielmehr ein universales Phänomen zu sein und einem noch niedrigeren Niveau als dem der Werte zu gehören: das Starr-Werden der Wahrheit hat bei Nietzsche nämlich das Aussehen von einem physiologischen Vorgehen.

⁶⁹ KSA 3.582. *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, §347.

⁷⁰ Nebenbei müssen wir bemerken, dass er -- lediglich als Wille betrachtet und nicht als eine historische Instanz dessen -- eine Kraft schildert und nicht etwa eine "Macht." Wir werden in dem dritten Abschnitt sehen, inwieweit er in dieser Hinsicht ein Mittel sein kann, das der Wille zur Macht für seine Zwecke in Anspruch nehmen kann.

⁷¹ KSA 12.125. Herbst 1885-Herbst 1886, 2[126].

Furcht, Faulheit, Sinnlichkeit, Herrschsucht, Habsucht -- und deren Metamorphosen.
Krankheit, Alter, Müdigkeit --⁷²

Der Wille zur Wahrheit ist träge, allzu träge -- aber er ist, historisch betrachtet, eine Trägheit mit Absicht; er leistet den bestehenden Mächten eine Hilfe oder eine Stütze zum Weiterbestehen. Das erkennen wir in dieser letzten Notiz: mit "Krankheit," "Alter" und "Müdigkeit" sind auch "Herrschsucht" und "Habsucht" verbunden. Und es ist im Kontext von diesen Äußerungen, dass der folgende merkwürdige Satz zu verstehen ist: "Der Besitz der Wahrheit ist nicht schrecklich sondern langweilig wie jeder Besitz."⁷³

"Wille zur Wahrheit und Gewißheit," schreibt Nietzsche, "entspringen aus **Furcht** in der Ungewißheit."⁷⁴ Das schreibt er so um: "Das Ausschweifende und Krankhafte an Vielem, was sich bisher 'Wille zur Wahrheit' nannte."⁷⁵ In diesem Sinne scheint der Wille zur Wahrheit zu derselben Krankheit zu gehören, deren Ausdruck das lebensfeindliche Prinzip des Sklavenmoral ist. Aber der Wille zur Wahrheit ruht trotz dieser ausgeprägten Verbindung mit der Schwäche auf etwas Tieferes als die Lebensfeindlichkeit. Es geht, wie wir schon angedeutet haben, vielmehr um eine physiologische Wirkung:

Es giebt einen Hang zur Wahrheit: so unwahrscheinlich es klingt: bei einigen Menschen wenigstens. Es giebt auch einen entgegengesetzten Hang z.B. bei den Künstlern. Und wir wollen froh darüber sein, es ist aus Beides viel Gutes und Schlimmes gewachsen. Im Ganzen ist der zweite Hang wichtiger, es hat gute Gründe daß die Philosophen selten sind, und daß ihr Einfluß stark zurückgedämmt wird.⁷⁶

⁷² KSA 12.244. Sommer 1886-Frühjahr 1887, 6[26].

⁷³ KSA 10.81. Sommer-Herbst 1882, 3[1], §234. Vgl. die in dem zweiten Teil dieser Arbeit besprochene "Wahrheit des Dionysos," die im Ernst schrecklich ist und die offensichtlich hier nicht gemeint ist, da jene dionysische Wahrheit außerdem als Besitz eigentlich unmöglich ist. Nur die apollinischen Wahrheiten sind als Machtmittel verwendbar.

⁷⁴ KSA 11.231. Sommer-Herbst 1884, 26[301].

⁷⁵ KSA 11.237. Sommer-Herbst 1884, 26[334].

⁷⁶ KSA 11.249. Sommer-Herbst 1884, 26[373].

Letztendlich ist auch der Wille zur Wahrheit in diesem Sinne "wertneutral": "es ist aus Beides viel Gutes und Schlimmes gewachsen." Der Wille zur Wahrheit ist, schließlich und von aller Polemik abgetrennt, ein wohl unvermeidbares Phänomen in der Geschichte von Werten und von Wahrheiten überhaupt. Es ist das schwächere Prinzip, das konservative und nicht das schaffende; immerhin tut es not. In diesem Sinne wird der Wille zur Wahrheit als Gegenstück zu dem oft erwähnten "Willen zum Schein" gedacht: "Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln gilt hier als tiefer und ursprünglicher 'metaphysischer' [*sic*] als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit zum Sein: -- letzterer ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion."⁷⁷ Der Wille zum Schein geht dem Willen zur Wahrheit voraus; es muss etwas erst geben -- zuerst Schein, zunächst "Wahrheit" (die Münze, die ihr Bild verloren hat) -- worauf der Wille zur Wahrheit wirken kann. Mit diesen nicht diskriminierenden Begriffen (der Wille zur Wahrheit als physiologisches Prinzip und der Wille zur Wahrheit als eine Form des Willens zur Illusion) ist unsere Skizze von dem Willen zur Wahrheit als solchen zu Ende gekommen, wie Nietzsches Formulierung davon auch zu Ende kam. Es bleibt uns noch übrig, einem anderen, dritten Faden zu folgen, nämlich den Willen zur Wahrheit als eine Form des Willens zur Macht und die weitere Verbindung zwischen Wahrheit und Macht zu untersuchen.

⁷⁷ KSA 13.229. Frühjahr 1888, 14[24]. Unserer Ansicht nach handelt es im Fall des scheinbaren Fehlers in diesem Zitat von einem weggelassenen Komma.

3. Abschnitt: die Wahrheit und die Macht

Den Willen zur Wahrheit behandelte Nietzsche erst, wie wir in unserem zweiten Abschnitt gesehen haben, als ein moralisches Phänomen. Diese Annäherung des Problems wurde jedoch zumindest als Hauptannäherung sobald überwunden, als Nietzsche sich für tiefere Probleme zu interessieren begann, als das Problem der in seiner Zeit gültigen Moral -- nämlich für das Problem der Macht: " '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**."⁷⁸ Am Ende des letzten Abschnitts bekamen wir schon den Willen zur Wahrheit in seiner Blöße zu sehen: neben allen polemischen Angriffen und Ablehnungen wurde er letztendlich als einen bloßen gesellschaftlich-psychologischen Vorgang preisgegeben, der notwendigerweise zum Trost der Menschen den Zustand von "*Wahr-heit*" oder "Wahr-Sein" erfindet hat und die bestehende Wahrheiten zum Weiter-Bestehen hilft. Nietzsches Polemik erklärt sich also erst daraus, dass es in der für ihn gegenwärtigen Instanz von der Wirkung dieses Willens von dem Weiter-Bestehen von lebensfeindlichen und seiner Ansicht nach keineswegs wünschenswerten Wahrheiten handelte.

In diese letzte Phase sind wir also von den letzten Passagen in Abschnitt 2 schon eingeleitet worden: die Trägheit der bestehenden Wahrheiten und die daraus folgenden Wirkungen sind schon angedeutet worden. Im Allgemeinen ist das Kennzeichen dieser dritten Phase eine Abkehrung von der moralischen Deutung des psychologischen Phänomens "Wahrheit," die in früheren Passagen die herrschende ist und von einem polemischen Geschmack häufig begleitet wird. Als Instanz des Willens zur Macht wird der Wille zur Wahrheit außermoralisch besprochen; er

⁷⁸ KSA 11.138. Frühjahr 1884, 25[470].

kommt stattdessen als ein spezifischer Vorgang eines psychologischen Wollens vor: " 'Der Wille zur Wahrheit' wäre sodann psychologisch zu untersuchen: er ist keine moralische Gewalt, sondern eine Form des Willens zur Macht. Dies wäre damit zu beweisen, daß er sich aller **unmoralischen** Mittel bedient: der Metaphysik voran [...]"⁷⁹ In unserer Untersuchung von dem in diesen Passagen schon angedeuteten Verhältnis zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Willen zur Macht und von dem Verhältnis zwischen der Macht und der Wahrheit selber werden wir Vieles zitieren müssen, was nicht gerade zu dieser dritten Phase gehört, sondern erst in Bezug auf die Begriffe und Verbindungen, die darin erläutert werden, seine ganze und richtige Bedeutung erreicht und was auch jene Begriffe und Verbindungen selber einzuleuchten verhilft.

Erwähnungen von der Verbindung zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Willen zur Macht sind zu der Zeit mannigfach, als der Wille zur Macht in Nietzsches Notizbücher als eine Hauptidee vorzutreten begann. Als eine einzige Gattung der Erscheinungsformen des Willens zur Macht wird der Wille zur Wahrheit ausdrücklich bezeichnet:

Wille zur Macht.
Morphologie.
Wille zur Macht als "Natur"
 als Leben
 als Gesellschaft
 als Wille zur Wahrheit
 als Religion
 als Kunst
 als Moral
 als Menschheit⁸⁰

In einem der vielen Entwürfe für das geplante Buch *Der Wille zur Macht* erfasste Nietzsche das "dritte Capitel" -- "Der Wille zur Wahrheit," in welchem er die früher

⁷⁹ KSA 13.282. Frühjahr 1888 14[103], §3.

⁸⁰ KSA 13.254. Frühjahr 1888, 14[72].

besprochene psychologische "Trägheit" oder "inertia" "**Abschwächungen des Affekts**" heißen lässt.⁸¹ Wir finden sogar unter seinen Notizen ein sehr kleines Fragment, das nichts Weiteres sagt außer "der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht."⁸² Aber der deutlichste Ausdruck von diesem Aspekt des Willens zur Wahrheit bekommen wir in einer etwas früheren Notiz zu lesen:

"Das erste Problem ist: wie tief der **"Wille zur Wahrheit"** in die Dinge hinein geht? Man ermesse den ganzen Werth der Unwissenheit im Verband der Mittel zur Erhaltung des Lebendigen, insgleichen den Werth der Vereinfachungen überhaupt und den Werth der regulativen Fiktionen, z.B. der logischen, man erwäge vor Allem den Werth der Ausdeutungen, und inwiefern nicht "es ist," sondern "es bedeutet" --- so kommt man zu dieser Lösung: der "Wille zur Wahrheit" entwickelt sich im Dienste des "Willens zur Macht": genau gesehen ist seine eigentliche Aufgabe, einer bestimmten Art von Unwahrheit zum Siege und zur Dauer zu verhelfen, ein zusammenhängendes Ganze von Fälschungen als Basis für die Erhaltung einer bestimmten Art des Lebendigen zu nehmen."⁸³

Etwas kürzer ausgedrückt schreibt Nietzsche: "Woher der Sinn für Wahrheit? [...] er vermehrt unser Machtgefühl."⁸⁴ Um diesen Satz richtig zu begreifen muss man sich an das Grundprinzip von "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" erinnern -- dass Nietzsche hier das Objekt eines dauernden Willens zur Wahrheit als "Unwahrheit" und ein "Ganzes von Fälschungen" heißt, macht nicht gerade eine polemische Abwertung jenes Willens zur Wahrheit aus; auch dies bleibt im Grunde wertneutral und dementsprechend außermoralisch. Auch die bestehende "Unwahrheit" wird in dieser Passage nicht abgelehnt, sondern auf einem bloß psychologisch-technischen Niveau behandelt.

Schon in dem Munde Zarathustras finden wir die Lehre vom Willen zur Wahrheit als Willen zur Macht, indem er sie den Philosophen vorwirft:

⁸¹ KSA 12.254, 255. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[3].

⁸² KSA 12.352. Herbst 1887, 9[36].

⁸³ KSA 11.699. Herbst 1885, 43[1].

⁸⁴ KSA 11.92. Frühjahr 1884, 25[311].

"Wille zur Wahrheit" heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbarekeit alles Seienden: also heisse **ich** euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar **machen**: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.⁸⁵

Das Wichtige ist, wie Nietzsches Hervorhebung vorschlägt, dass wir die Welt erst denkbar machen. Begriffe wie "die Welt" und "das Seiende" geben in ihrer kuriosen Abstraktheit ihren Charakter vom Schon-gedacht-sein preis. Hier wird der Wille zur Wahrheit etwas anders konzipiert, als er in den oben besprochenen Fällen gedacht wird: es geht hier nicht um die Konservierung der bestehenden (Un-)Wahrheiten, sondern um die Schaffung von Wahrheiten angesichts der Drohung der Undenkbarkeit alles Seienden.⁸⁶ "Wir können nur eine Welt **begreifen**," schreibt Nietzsche, "die wir selber **gemacht** haben."⁸⁷ Der Wille zur Wahrheit bzw. die daraus folgende Schöpfung von apollinischen Wahrheiten, wie auch die durch diesen Willen verursachten Bestehung deren, macht die Welt erst begreiflich und erträglich.

Ein frühes Echo von dieser Verbindung zwischen Willen zur Macht und Willen zur Wahrheit findet man schon in "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne": "Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der

⁸⁵ KSA 4.146. Also *Sprach Zarathustra* II, "Von der Selbst-Ueberwindung." 1883 erschienen. In diesem Kapitel bietet Nietzsche auch eine erste Einleitung in den Willen zur Macht als Gegensatz zu dem schopenhauerischen Willen zum Leben dar. S. 149.

⁸⁶ Wie wir in unserem zweiten Teil sehen werden, ist das Ur-Eine, d.h. die Wahrheit des Dionysos, das An-Sich-Undenkbare. Dass der Wille zur Wahrheit, wie es in dieser Passage begriffen wird, in Grunde genommen als Schutzmittel oder als Prophylaxe gegen das Ur-Eine wirkt, wird in jenem Teil weiter besprochen.

⁸⁷ KSA 11.138. Frühjahr 1884, 25[470].

andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen [...]"⁸⁸ Dass die Lehre im Grunde dasselbe bleibt, ist trotz der Tatsache klar, dass zu dieser Zeit weder das Wort "Wille zur Wahrheit" noch das Wort "Wille zur Macht" bei Nietzsche zur Verwendung gekommen war. Eine tiefere Ähnlichkeit mit der gerade zitierten Passage aus *Also sprach Zarathustra* (1883-85, 4. Teil nachgelassen) gibt sich preis, indem der Wille zur Wahrheit in Bezug nicht mehr auf alte sondern auf neue oder prospektive, als Wahrheiten noch zu schöpfende Wahrheiten besprochen wird. Das Wesen von dieser Kehrseite des Willens zur Wahrheit wird bei einer nahen Lektüre von der vorher zitierten zentralen Passage aus "Über Wahrheit und Lüge" weiterhin deutlich. Der Frage, was Wahrheit sei, entgegnet Nietzsche mit einer zweigliedrigen Antwort: "Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen [...] 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 [...]"⁸⁹ Mit dem zweiten Teil dieser Antwort bekommen wir durch eine Reihe von Bildern das Wesen der Trägheit besprochen, die wir in dem letzten Abschnitt besprochen haben. In den ersten Worten finden wir immerhin etwas durchaus Anderes: in dem Bild von einem "beweglichen Heer" finden wir Wahrheiten, die kämpfend und *noch nicht welche* sind, Wahrheiten, die gemacht werden müssen und hinter denen ein Wille zur Macht steht, ihre künftige *Wahrheit* wollend. Es ist der "**Kampf von 'Wahrheit' und 'Wahrheit'**," den Nietzsche in einer nachgelassenen Notiz aus derselben Zeit erwähnt.⁹⁰

⁸⁸ KSA 1.899. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §2.

⁸⁹ KSA 1.881. *Ibid.*, §1.

⁹⁰ KSA 7.433. Sommer 1872-Anfang 1873, 19[43].

Dieser Kampf der Wahrheiten, der nicht lediglich die Verbindung von Willen zur Wahrheit und Willen zur Macht sondern weiterhin das Wesen der apollinischen Wahrheiten und ihre Verbindung mit der Macht betrifft, verdient eine nähere Prüfung.

In *Morgenröthe* (1881) lesen wir,

Die Wahrheit hat die Macht nöthig. -- An sich ist die Wahrheit durchaus keine Macht, -- was auch immer des Gegentheils der schönthuerische Aufklärer zu sagen gewohnt sein mag! -- Sie muss vielmehr die Macht auf ihre Seite ziehen oder sich auf die Seite der Macht schlagen, sonst wird sie immer wieder zu Grunde gehen! Diess ist nun genug und übergenuß bewiesen!⁹¹

Mit dieser Passage stimmt der aus "Über Wahrheit und Lüge" abgeleitete Begriff von dem Heer der Wahrheiten und ihrem Kampf vollkommen überein. Es ist nicht nur der Fall, dass die Macht die Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, sondern auch, dass die Wahrheit sich auf der Seite der Macht schlagen mag; die Macht verwandelt sich um der Wahrheit und die Wahrheit um der Macht willen. Die "Wahrheit," die hier besprochen wird, ist eine an sich wandelbare, die den Namen "Wahrheit" erst durch die Macht verdienen kann: "sonst wird sie immer wieder zu Grunde gehen!" Das Besondere an Nietzsches Stellungnahme angesichts der Wahrheit ist nach unserer Meinung die Zweiseitigkeit dieser Abhängigkeit. Dass die Macht die Wahrheit für sich in Anspruch nehmen wird ist vielleicht eine zynische, auf jeden Fall aber eine nicht sehr überraschende Behauptung. Dass die Wahrheit aber selber wandelbar ist, weist darauf hin, dass es für Nietzsche überhaupt keine Wahrheiten außerhalb der Macht geben, d.h. dass die Wahrheit als solche und insbesondere miteinander verbundenen Komplexen von Wahrheiten letztendlich Produkte der Macht sind. "Die Wahrheit hat die Macht nötig"; die Macht geht der Wahrheit voran. Die Wahrheit bzw. der Zustand, dass es Wahrheiten überhaupt gibt, setzt die Macht voraus.

⁹¹ KSA 3.306. *Morgenröthe*, 5. Buch, §535.

Es ist also klar, dass Nietzsches Wahrheitstheorie und seine Machttheorie wesentlich verbunden sind. Es ist auch klar, dass er das vertritt, was eine konstruktivistische Theorie der Wahrheit genannt werden könnte. Wir sind aber keineswegs der Meinung, dass sein Konstruktivismus zu einer Ablehnung oder - lehnung der Wahrheit als solche einlädt oder dass diese Theorie die unbedingte Möglichkeit von einer Abschaffung der Wahrheit überhaupt in Aussicht stellt: seiner Ansicht nach bleiben die Wahrheiten, *gerade deswegen*, weil die Macht hinter ihnen steht, Wahrheiten, mit denen man zu rechnen hat. Brian Leiter beginnt seinen Aufsatz "Perspectivism in Nietzsche's *Genealogy of Morals*" mit einer Summierung von der üblichen Deutung von Nietzsches Wahrheitstheorie: "one particular reading of 'perspectivism' has attained the status of near-orthodoxy among commentators." Diese Deutung heißt er das "Received View."⁹² Eine Schlüsselbehauptung von dem Received View sei, dass "our concepts and theories are 'mere' interpretations or 'mere' perspectives (reflecting our pragmatic needs, at least on some accounts)."⁹³ Wir werden dagegen behaupten, dass man zuerst und vor allem das abwertende Wort "mere" wegtun muss, wenn man Nietzsche überhaupt getreu bleiben will. Wir haben schon mehrmals gesehen, dass Nietzsche trotz aller Polemik, die in Bezug auf spezifischen Wahrheiten zur Verwendung kommt, die Wahrheit und den Willen zur Wahrheit auch ohne Diskriminierung behandelt. Wir werden ebenfalls die Behauptung bestreiten, dass diese Begriffe und Theorien "*our concepts and theories*" sind: es soll von den in dieser Arbeit zitierten Passagen wie auch von Nietzsches oft benutzten genealogischen Methode deutlich sein, dass viele der Wahrheiten, die in unserem Zeitalter gültig sind, unserem Zeitalter vorangehen und dass sie weder in einem kollektiven Sinne noch weniger in einem subjektiven Sinne "unsere"

⁹² Leiter, *op. cit.* S. 334.

⁹³ *Ibid.*, S. 334.

Wahrheiten sind. Durch das "*Received View*" verliert man nämlich die Einsicht in Nietzsches sehr wichtige Behauptung, dass die Wahrheit mittels der Macht in einem sehr wirklichen Sinne besteht.

Ken Gemes schreibt: "Nietzsche's rejection of the unconditional is itself a conditional rejection. He wants those who are capable of greater life and who are hampered by the notion of unconditional truth to dispense with that notion, to no longer feel its constraints. Yet he is happy that lesser mortals should remain with their unconditional truths."⁹⁴ Obwohl wir mit Gemes' Meinung nicht vollkommen übereinstimmen, sind wir der Ansicht, dass diese Erkenntnis in Hinsicht auf die verschiedenen Möglichkeiten einer Wegschaffung der Wahrheit sehr wichtig ist. Nicht alle Menschen sind in der Lage (Gemes: "capable") oder dazu fähig, die als objektiv oder unbedingt bestehenden Wahrheiten als solche zu erkennen. Die Möglichkeit, eine neue Deutung oder Perspektive zu schaffen und durchzusetzen gehört nur zu einem bestimmten Geschlecht der Menschheit, zu den Übermenschen oder den Menschen der Zukunft, die noch nicht existieren und möglicherweise bloß hypothetisch bleiben werden. Zuletzt hängt auch diese Möglichkeit von der Macht in einem subjektiven oder immanenten Sinne ab: man muss mächtig genug sein, um die Macht der Wahrheiten zu überwinden. Nietzsches Perspektivismus handelt also von Perspektiven, die in einem sehr hohen Grad durch externe Machtverhältnisse bedingt sind.

Der Vorschlag, der man von dem *Received View* bekommt, ist, trotz der von Gemes bekannten Unmöglichkeit einer Wegschaffung der Wahrheit für alle Menschen, dass man etwa die Welt für sich selber durch seine vermutlich freien Perspektiven und Deutungen schafft. Wir sind der Ansicht, dass diese Deutung von

⁹⁴ Gemes, *op. cit.* S. 56.

Nietzsches Wahrheitstheorie nicht nur eine gründlich falsche sondern außerdem eine sehr gefährliche ist. Man gerät nicht nur in die Gefahr, Nietzsches tiefen Blick in das Wesen der apollinischen Wahrheiten zugunsten eines vereinfachenden Perspektivismus gänzlich zu verlieren: diese Deutung droht auch, die wesentliche Verbindung zwischen Wahrheit und Macht und die besondere Rolle, die die Macht in Sachen der Wahrheit spielt, beiseite zu schaffen. Mit dem Wort "mere" wird nämlich das Wesen dieser Wahrheiten und den Blick auf die enorme Mächte, die durch diese Wahrheiten wirken, gänzlich verloren. Die pragmatische Folgerungen einer Leugnung der Rolle der Macht in Sachen der Wahrheit sind natürlicherweise fürchterlich.

Es ergibt sich nämlich nicht aus Nietzsches Konstruktivismus, dass die Wahrheit zu existieren aufhört oder dass ihre Macht aufgelöst wird. Seine Wahrheitstheorie weist auf keine Unbedeutsamkeit und keinen Anarchismus der subjektiven Perspektiven hin. Es ist vielmehr der Fall, dass sie auf die unentrinnbare Notwendigkeit der Bedeutsamkeit und der Bedeutung besteht.⁹⁵ Die Bedeutsamkeit wird nicht durch Nietzsches Wahrheitstheorie etwa weggeschafft, sondern in einem kuriosen Sinne bestätigt. Im Konstruktivismus selber ist außerdem eine lebensbejahende Kehrseite schon inbegriffen, nämlich die positive Möglichkeit der Konstruierung oder Schaffung von neuen Wahrheiten, wie wir schon in "Über Wahrheit und Lüge" mit seiner Künstleroptik gesehen haben. Diese Wahrheiten sind durch die Macht geschöpft und durchgesetzt oder als Wahrheiten gültig gemacht; es muss deswegen der Fall sein, dass für besonders mächtige Individuen die Möglichkeit besteht, neue Wahrheiten zu schaffen. Diese Möglichkeit werden wir jetzt

⁹⁵ Diese Notwendigkeit wird sich in Bezug auf die Wahrheit des Dionysos in dem zweiten Teil preisgeben. Mit der "Notwendigkeit der Bedeutsamkeit" ist natürlich nur die Notwendigkeit von der Bestehung von irgendeinen apollinischen Wahrheiten gemeint, denn es sind diese Wahrheiten, die die Welt erst denkbar und bedeutsam machen.

untersuchen, da der Konstruktivismus erst in diesem Sinne als lebensbejahend erscheinen mag: in dieser Hinsicht kann man erst die Wichtigkeit von Nietzsches Anmerkungen zur Wahrheit innerhalb der Konstellation von seinen anderen Bejahungen würdigen.

Die Willkür

Es mag vielleicht merkwürdig scheinen, nachdem der Wille zur Wahrheit als *inertia* und Trägheit und dementsprechend als alle Erneuerungen widerstehend besprochen wird, dass Nietzsche auch auf die Möglichkeit hinweist, dass neue Wahrheiten immerhin geschöpft und durchgesetzt und zwar von einem einzelnen Menschen geschaffen werden könnten. Die in irgendeinem Zeitalter bestehenden Wahrheiten sind insoweit nicht lediglich die Produkte von einem geschichtlichen Vorgang, der mit geologischer Langsamkeit fortschreitet: die Wahrheit ist nicht so sehr träge, dass das Individuum nicht auf ihre Entwicklung wirken kann, womit jedoch nicht behauptet wird, dass solche Wahrheitsgeburten in einem einzigen Augenblick allgemeingültig gemacht werden. Die Musterbeispiele von diesen Figuren, denen Nietzsche eine besondere Wirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Wahrheiten und deren grundlegenden Wertschätzungen zuschreibt, sind Sokrates und Paulus, für deren Untersuchung jedoch hier kein Platz ist.⁹⁶ Neben ihnen gehören seiner Ansicht nach auch Wagner und Nietzsche selber zu dieser Gruppe.

⁹⁶ Vgl. aber eine Notiz in dem Nachlass über die schopenhauerische "Genialen-Republik": "In dieser geht es so zu: -- eine Riese ruft dem andern zu, durch den öden Zwischenraum der Jahrhunderte, ohne daß die Zwergenwelt, welche darunter wegekriecht, etwas mehr vernähme als Getön, und mehr verstände als daß überhaupt etwas vorgeht." KSA 7.562. Winter 1872-73, 24[5]. -- In der Sache der wandelnden Wahrheiten ist es in einem ausgeprägten Sinne der Fall, dass jene Riesen nicht nur miteinander kommunizieren, sondern dass sie mit einander kämpfen und öfters zwar einander totzuschlagen gesinnt sind.

Auch Nietzsches Zarathustra soll ein solcher Fall sein: "Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst **schafft**, ein **weltregierender** Geist, ein Schicksal --"⁹⁷ Das gilt ebenfalls von dem Übermenschen, den wir in einer nachgelassenen Notiz so besprochen finden: "der Übermensch völlig über die bisherige Tugend hinaus, **hart** aus Mitleid, -- der Schaffende, der ohne **Schonung** seinen Marmor schlägt."⁹⁸ Solche Schöpfungen gehören zu dem Wesen der philosophischen Projekt: "Wir können nur eine Welt **begreifen**," schreibt Nietzsche, "die wir selber **gemacht** haben."⁹⁹ Das Ende einer Diskussion des griechischen Stoizismus bietet eine solche Definition der Philosophie im Allgemeinen an: "Aber dies ist eine alte ewige Geschichte: was sich damals mit den Stoikern begab, begiebt sich heute noch, sobald nur eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben. Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistige Wille zur Macht, zur 'Schaffung der Welt,' zur *causa prima*."¹⁰⁰

Nietzsches Behandlung von diesen Figuren und Typen fordert aber eine Reihe von zumindest scheinbaren Problemen auf. Nicht am wenigsten problematisch bleiben für den unparteiischen Beobachter Nietzsches eigene Bewertungen von diesen

⁹⁷ KSA 6.343. *Ecce homo*, "Also sprach Zarathustra," §6. Vgl. die Diskussion am Ende von diesem Abschnitt von dem Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt." Die Schwierigkeit, ein solcher Geist zu sein, d.h. jener Höhenatmosphäre zu ertragen, ist durch die Nähe der nicht atembaren "dionysischen Wahrheit" zu erklären. Um die Welt zu formen muss man die furchtbare Tatsache ständig im Auge behalten, dass die Welt in der Tat auch formbar ist, wobei alle Sicherheit verloren gehen muss. Vgl. Teil 2 unten. Es ist übrigens auch verständlich, dass ein solcher Geist das Risiko eingeht, in den Wahnsinn zu geraten.

⁹⁸ KSA 10.372. Juni-Juli 1883, 10[25].

⁹⁹ KSA 11.138. Frühjahr 1884, 25[470].

¹⁰⁰ KSA 5.22. *Jenseits von Gut und Böse*, "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §9.

und anderen Figuren, von denen uns Wagner vielleicht das deutlichste Beispiel liefert. "Wagner," schreibt Nietzsche, "gehört zu meiner Krankheit";¹⁰¹ seine Feindlichkeit gegen Wagner gehört also zu seiner Feindlichkeit gegen alles Lebensfeindliche. Dazu nennt Nietzsche Wagner "Tyrann": "Er war auch als Musiker nur Das, was er überhaupt war: er **wurde** Musiker, er **wurde** Dichter, weil der Tyrann in ihm, sein Schauspieler-Genie ihn dazu zwang. Man erräth Nichts von Wagner, so lange man nicht seinen dominierenden Instinkt errieth."¹⁰² Und trotzdem nimmt Nietzsche nicht gerade Anstoß gegen Wagners tyrannische Methodik, sondern gegen den Wert, der ihr zugrunde liegt; nicht die Tyrannei, sondern lediglich die Lebensfeindlichkeit, wird im Fall Wagners angegriffen.

Dass Nietzsche keinen Anstoß gegen Wagners Methodik nimmt, ist sehr interessant. Es versteht sich nämlich nicht von selbst, dass die Lebensfeindlichkeit überhaupt anzugreifen wäre, so sinnvoll es beim ersten Blick (dank nicht zumindest der Rhetorik Nietzsches) erscheinen mag: Nietzsches Stellungnahme in Bezug auf das Leben besitzt keine universale Gültigkeit. Dass etwas, z.B. die wagnerische Musik dem Leben Feinde sei, mag von der Sache selber abzuleiten sein -- dass man es aber *deswegen* bekämpfen muss oder soll, folgt nicht daraus; eine notwendige Verbindung dazwischen zu entdecken wäre eine unberechtigte und allzu moralisierende Überschreitung von dem Prinzip der Konsequenz. Das Leben fordert es gar nicht, wie die unzähligen Individuen, die nach Nietzsches Ansicht lebensfeindliche Ideen, Systeme und Meinungen vertreten haben, beweisen werden, dass man nach dem Prinzip der Lebensbejahung anstatt des Prinzips der Lebensfeindlichkeit lebt oder leben soll. Die Konsequenz von Nietzsches Stellungnahme angesichts der Lebensfeindlichkeit ist also bloß eine scheinbare, obwohl die rhetorische Wirkung

¹⁰¹ KSA 6.12. *Der Fall Wagner*, "Vorwort."

¹⁰² KSA 6.30. *Ibid.*, §8.

dieser Scheinbarkeit sehr stark ist. Letztendlich ist seine Stellungnahme aber eine lediglich *willkürliche*.¹⁰³

Von der (in seiner Ansicht jedoch nur scheinbaren) Willkürlichkeit Nietzsches schreibt Richard Schacht, "He also characterizes his own philosophical activity as interpretive, even though this would appear to place his own positions on a par with those he rejects and brands as 'lies,' 'errors,' and 'fictions.'" ¹⁰⁴ Als Anzeichen dieser Charakterisierung zitiert er eine vielsagende Aussage Nietzsches: "Gesetzt, dass auch dies ['die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen' als Prinzip alles Vorgehens] nur Interpretation ist -- und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? -- nun, um so besser. --"¹⁰⁵ Dagegen behauptet Schacht immerhin folgendes: "[...] an attentive reading of him shows that he not only allows but moreover insists that some interpretations may be better than others, where 'better' is construed not merely in terms of such cognitively neutral notions as that of 'value for life,' but rather in terms of soundness and adequacy."¹⁰⁶ Mit dem wortwörtlichen Inhalt dieses Zitats können wir mit gutem Gewissen übereinstimmen, und trotzdem werden wir gegen Schacht, dessen Ansicht in dieser Sache wir nicht im

¹⁰³ Vgl. Nietzsche: " 'Was sich beweisen läßt, ist wahr' Das ist eine willkürliche Festsetzung des Begriffs 'wahr,' die sich **nicht beweisen** läßt! Es ist ein einfaches 'das **soll** als wahr gelten, soll "wahr" heißen!' [...] **Das bedeutet also:** 'was sich beweisen läßt, ist wahr' setzt bereits **Wahrheiten als gegeben voraus** ---" Hier könnte man es so ausdrücken, auch wenn man alle die Fälle von Individuen, die nach dem Prinzip der Lebensfeindlichkeit lebten und glaubten, für einen Augenblick außer Sicht lässt: "Was sich als lebensfeindlich beweisen lässt, ist unerwünscht" -- das ist aber eine willkürliche Festsetzung des Begriffs 'unerwünscht' usw. KSA 12.191. Sommer 1886-Herbst 1887, 5[18].

¹⁰⁴ Richard Schacht, "Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth," *op. cit.* S. 75.

¹⁰⁵ KSA 5.37. *Jenseits von Gut und Böse*, "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §22. Zitiert in Schacht, *ibid.*, S. 75. Mit dieser Behauptung soll die Möglichkeit ausdrücklich ausgeschlossen werden, dass in Nietzsches *Theorie* der Wahrheit trotz der Tatsache, dass diese Theorie die Wahrheit als solche ableugnet, etwas "Wahres" oder auch nur "Wahreres" zu finden sei.

¹⁰⁶ *Ibid.* S. 76.

Geringsten teilhaben, den Einwand erheben, dass -- egal, ob sie "kognitiv neutral" sind oder nicht -- Begriffe wie Konsequenz ("soundness") und Lebensfeindlichkeit oder -freundlichkeit nicht im geringsten "wertneutral" sind, und dass die Wertneutralität angesichts Nietzsches Denkweise, die so sehr mit Werten beschäftigt ist, ein viel wichtigeres Kriterium ist. Schachts Meinung setzt nämlich eine Wertschätzung voraus, die nicht offen anerkannt wird -- dass "value for life" und "soundness and adequacy" als solche gut sind. Nietzsches Bestehen darauf, dass bestimmte Stellungnahmen und Deutungen besser als anderen sind, kann man letztendlich sehr gut auf ein anderes Bestehen reduzieren, nämlich dass *seine* Stellungnahmen und Deutungen die besseren und zwar die richtigen sind. Das Ganze hat ein Geschmack von Polemik, das nicht zu übersehen ist, und andere Zugeständnisse geben einen klaren Hinweis, dass Nietzsches Deutungen und diejenige, die ihm feindlich erscheinen, auf einem formalen Niveau von einander nicht zu unterscheiden sind.¹⁰⁷

Schachts Deutung gegenüber werden wir in den nächsten Seiten darauf bestehen, dass Nietzsches Stellungnahmen und Deutungen wirklich willkürlich sind. In dieser Willkürlichkeit aber entdecken wir -- jenseits der von Schacht und anderen wahrgenommenen Gefahr der darauffolgenden Unbedeutsamkeit alles philosophischen Bestrebens¹⁰⁸ -- eine sehr tiefe und sogar wesentliche Bedeutung, die

¹⁰⁷ Vgl. z.B. die Passage auf KSA 13.193-94 (November 1887-März 1888, 11[415]), die wir in dem zweiten Teil dieser Arbeit zitieren und die Religion, Metaphysik, Moral und Wissenschaft auf einer für Nietzsche ungewöhnlich positiven Weise bespricht.

¹⁰⁸ "If all truth is and can be nothing more than what he calls 'the kind of error without which a certain species of life could not live,' and if no truths can be anything more than the 'irrefutable errors' he says 'man's truths' ultimately merely are, then it would indeed seem that no sort of philosophy -- including his own -- would have anything to do with 'truth' in any cognitively privileged or even significant sense." Schacht, *op. cit.*, S. 82. Die Zitate aus Nietzsche findet man bzw. bei KSA 11.506 (April-Juni 1885, 34[253]) und KSA 3.518; *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, §265.

freilich in einem wichtigen Sinne gefährlich ist,¹⁰⁹ in einem unserer Ansicht nach noch wichtigeren Sinne jedoch befreiend und lebensbejahend ist. Dass Nietzsches Stellungnahmen willkürliche sind, darf man auf keinen Fall als einen Einwand gegen sie nehmen. Obwohl das Wort "Willkür" einen durchaus negativen Beiklang zu sich während der Jahrhunderten herangezogen hat, ist die Willkürlichkeit in diesen Sachen notwendig und unvermeidbar -- das versteht sich schon von dem (übrigens für Nietzsche sehr wichtigen) Begriff "Willkür," dessen nahen Verhältnis mit dem hier besprochenen Problem einer Wertschätzung zu erläutern ist. Diese Verbindung ist am besten angesichts der ursprünglichen Bedeutung des Wortes bzw. seiner beiden Morphemen zu verstehen: unter "Willkür" leitet der große Duden den Leser zu "Wille" und "Kür," welches Wort wiederum auf das Verb "kiesen" zurückzuführen ist. Von einem frühen Kognat von "kiesen" ist auch das englische Verb "to choose" abstammend. Als Bedeutung des Verbes gibt der Duden: "(veraltet für:) 'prüfen, [prüfend], wählend [...]"¹¹⁰ Das 2. Partizip "erkoren" ist übrigens noch gebräuchlich, z.B. in der Lutherbibel, und das Substantiv "Kür" findet man noch in den Kurfürsten (Lateinisch: *electores*) des Heiligen Römischen Reiches usw. Willkür oder Wille + Kür bedeutet in ihrem ursprünglichen Sinne also nicht Launenhaftigkeit, sondern etwas wie eine freie¹¹¹ Wahl des Willens. Damit ist die wesentliche Verbindung zwischen Willkür und Wertschätzung erklärt: eine Wertschätzung muss einer bestimmten Stellungnahme vorangehen -- aber eine Wertschätzung ist lediglich das

¹⁰⁹ Vgl. die Diskussion von dem assassinischen Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" unten.

¹¹⁰ *Der große Duden*. Herkunftswörterbuch.

¹¹¹ Ken Gemes schreibt: "[...] This is not to suggest that Nietzsche has a voluntaristic conception of belief, à la Sartre. Nietzsche, as a naturalist, takes all our beliefs to be thoroughly conditioned." Gemes, *op. cit.*, S. 51. Dasselbe gilt auch von der Willkür: das freie Wählen des Willens ist nicht frei in dem Sinne von unbedingt oder gänzlich unentfesselt. Es findet nicht in einem Leerraum statt; die Freiheit ist vielmehr eine psychologische. Vgl. dazu das Zitat auf der nächsten Seite unserer Arbeit: "meine freie Willkür."

Schätzen eines bestimmten Wertes, welches Schätzen ja eine Handlung des wählenden Willens oder, was dasselbe bedeutet, der Willkür ist.¹¹² Eine Wertschätzung setzt nämlich eine schätzende Willkür voraus.

Die wesentliche Bedeutung von Willkür in Nietzsches Werk bleibt nicht unausgesprochen: Nietzsche erkennt öfters die Wichtigkeit der Willkür oder eines willkürlichen Schließens. In seinem "Versuch einer Selbstkritik" (1886) schreibt Nietzsche über *Die Geburt der Tragödie*, dass sie ausgedrückt wurde von einer "mystische[n] und beinahe mänadische[n] Seele, die mit Mühsal und willkürlich, fast unschlüssig darüber, ob sie sich mittheilen oder verbergen wolle, gleichsam in einer fremden Zunge stammelt."¹¹³ Kurz danach gibt er zu: "diese ganze Artisten-Metaphysik mag man willkürlich, müssig, phantastisch nennen [...]"¹¹⁴ Diese Willkürlichkeit ist, wie Nietzsche weiter behauptet, nicht gerade eine Einwendung gegen das Buch, sondern eine teilweise Erklärung für sein Scheitern angesichts der damaligen deutschen Philologie. In einer besonders anreizenden Notiz aus dem Nachlass schreibt er weiterhin über die Willkürlichkeit:

Advocatus diaboli

Neue Vorstellungen von Gott und Teufel. Die unbedingte Erkenntniß ist ein Wahnsinn der Tugend-Periode; an ihr gieng das Leben zu Grunde. Wir müssen die Lüge, den Wahn und Glauben, die

¹¹² Das englische Wort "arbitrary" stammt von dem lateinischen "arbiter" her, worüber das Oxford English Dictionary schreibt: "a. L. arbiter (? f. ar- = ad- to + bētēre, bītēre, to go, 'one who goes to see,' hence, who looks into or examines) a judge in equity, a supreme ruler." Dieser Sinn von "going to see" stimmt mit dem Sinne von "kiesen" als "prüfend" sehr gut überein. Auf jeden Fall hatten beide Wörter ursprünglich ähnliche Bedeutungen, die eigentlich sehr positiv waren und die eine Urteilsfähigkeit mit sich miteinbezogen haben. Die Entscheidungen der Willkür sind also trotz der heute üblichen Bedeutung des Wortes gut informierten ("going to see") und überaus fähigen Entscheidungen.

¹¹³ KSA 1.15. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §3. Es ist eben diese Willkürlichkeit des Buches, die unsere Monroe-Arbeit aufzuzeigen höchst beschäftigt war. Die Wichtigkeit jenes Phänomens aber kann man wahrscheinlich nicht richtig schätzen, bis man zu diesem Punkt in der Untersuchung von dem Wahrheitsproblem bei Nietzsche gekommen ist.

¹¹⁴ KSA 1.17. *Ibid.*, "Versuch einer Selbstkritik," §5.

Ungerechtigkeit **heiligen**. Wir müssen uns von der Moral befreien, **um moralisch leben zu können**. Meine freie **Willkür, mein selbstgeschaffenes Ideal** will diese und jene Tugend von mir d.h. **den Untergang in Folge der Tugend**. Das ist **Heroismus**.¹¹⁵

Das Paradoxon, dass wir "uns von der Moral befreien" müssen, "um moralisch leben zu können," erklärt sich in Bezug auf das, was wir über die notwendige Willkürlichkeit irgendeiner Stellungnahme gesagt haben. Dabei entdeckt sich quasi ein Schema von zwei Niveaus, in dem das Niveau der Stellungnahmen und der Werte auf der Stufe der Willkürlichkeit oder des freien Wählens eines Willens ruht, die tiefer ist als die Stufe der Werte selber. Der Auftrag, wie es hier angedeutet wird, ist nicht, wie in vielen anderen Stellen bei Nietzsche, die Moral als ein Komplex von verschiedenen Wertschätzungen anzugreifen und abzubauen; das Problem ist nicht z.B. die "Lebensfeindlichkeit" oder die Verleugnung der realen Welt zugunsten einer transzendentalen. Es ist vielmehr das Einschleichen der Moral in das untere Niveau hinein, obgleich es sachgemäß lediglich zu dem oberen gehört. Man darf (und soll) nach Nietzsches Ansicht auf jenem oberen Niveau wohlberechtigt "moralisch leben"; auf dem unteren aber müssen wir "uns von der Moral befreien," weil die Moral da überhaupt nicht gehört und weil die Moral auf diesem Substrat eigentlich schädlich ist, indem es da eine fremde Macht über die freie Willkür ausübt. "Meine freie Willkür," schreibt Nietzsche, "will diese und jene Tugend von mir." Das heißt aber letztendlich -- man soll¹¹⁶ von sich selbst leben, von sich selbst entscheiden.

¹¹⁵ KSA 10.17. Juli-August 1882, 1[32]. Den Worten die sowohl unterstrichen als fettgedruckt sind gab Nietzsche selbst eine zweifache Hervorhebung.

¹¹⁶ Dieses Sollen ist notwendigerweise auch ein *moralisches* Sollen, nur dass es in Bezug auf Nietzsches Moral zu verstehen ist. Vgl. das, was wir über die Redlichkeit am Ende unserer Einleitung gesagt haben: "Es ist unser Auftrag, die Begriffe von Wahrheit, die dem Niveau der Polemik übersteigen -- oder die jenem Niveau zugrunde liegen -- zu erkennen, und die rhetorisch-strukturelle Zweideutigkeit von diesen Begriffen zu verstehen: nämlich dass sie das Wirken der Wertschätzungen beschreiben und dass sie Nietzsches eigenes Werk eigentlich beschädigen, indem sie auch die *Wahr-heit* von seinen eigenen Wahrheiten ableugnen -- und dass sie

Moralisch darf man sein, aber nur auf jener oberen Stufe und angesichts einer Moral, die auf der unteren willkürlich gewählt wurde. Wenn die Moral auf jener unteren Stufe -- die Stufe des Wählens -- eingeschlichen ist, sodass sie das Wählen hindert und auf falschen Wegen (d.h. falsch angesichts der Seele, die jene Wege folgen muss) abführt -- das ist nach Nietzsches Ansicht eine richtige Krankheit. Von der Moral auf dieser Stufe muss man sich also befreien -- dann darf man nach *seiner* Moral moralisch leben, egal ob sie eine beinahe christliche oder eine hedonistische, eine halb wagnersche oder eine nietzschesche sei. Dieselbe Idee finden wir in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) ausgedrückt, wo auch von Moral auf zwei verschiedenen Stufen gesprochen wird: "Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur,' auch gegen die 'Vernunft': das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei."¹¹⁷

Moral in der richtigen oder "oberen" Sinne wird hier von Nietzsche auf einer beinahe technischen Weise besprochen, indem es nicht um irgendeine Inhalte der Moral bzw. um spezifische moralische Stellungnahmen geht, sondern um die Ermöglichung einer persönlichen Moral. Mit dieser moralischen Technik wird erklärt, wie man erst moralisch *wird*, nicht wie man sich moralisch benehmen muss; nicht irgendeine Gebote, Verbote usw. werden erklärt, sondern der Weg dazu, dass man für sich selber solche Inhalte schafft. "Die werthvollsten Einsichten werden am spätesten

gleichzeitig diesem Wirken bzw. ihrem Wesen als Ausdrücke bestimmter Wertschätzungen nicht entrinnen können, sondern selber von einer Wertschätzung Nietzsches bedingt werden müssen. Jene Wertschätzung muss, trotz aller Verleugnung der Wahrheit und der Moral bei Nietzsche und trotz all seiner Freude an Lüge und Künstlichkeit, eine besonders konsequente, starke und tiefe Instanz von dem sein, was wir in der gewöhnlichen Sprache der Moral *Redlichkeit* heißen."

¹¹⁷ KSA 5.108. *Jenseits von Gut und Böse*, "5. Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral," §188.

gefunden," schreibt er, "aber die werthvollsten Einsichten sind die **Methoden**."¹¹⁸

Insofern Nietzsche den Leser zu der Erringung einer solchen Moral auffordert, enthält sein Schreiben natürlicherweise noch ein "Du sollst"; seine Aussagen auch über das Wesen der Moral vermögen es nicht, unwillkürlich und außermoralisch zu sein. Das soll aber kein Einwand gegen sie sein, sondern ein Hinweis, dass man auch *ihre* grundlegende Wertschätzung untersuchen muss: in ihr spricht Nietzsche sich zugunsten der persönlichen *Redlichkeit* aus.¹¹⁹

Die Relevanz dieser Besprechung der Moral für das Wahrheitsproblem liegt in der Entdeckung und Untersuchung der oben erwähnten Unterstufe, die einen begrifflichen Unterbau eben sowohl für die Schaffung von Wahrheiten als für die Entstehung von Moralitäten liefert. Auch in diesem Bereich ist die Willkürlichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In einer über *Götzen-Dämmerung* geschriebenen Passage aus *Ecce homo* (1888 geschrieben, nachgelassen) behauptet Nietzsche:

Es giebt keine Realität, keine "Idealität," die in dieser Schrift nicht berührt würde (-- berührt: was für ein vorsichtiger Euphemismus!...) Nicht bloss die **ewigen** Götzen, auch die allerjüngsten, folglich altersschwächsten. Die "modernen Ideen" zum Beispiel. Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder -- Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige todt, -- es

¹¹⁸ KSA 6.179. *Der Antichrist*, §13.

¹¹⁹ Wir bedauern es sehr, dass sich in dieser Arbeit weder der richtige noch irgendein ausreichende Platz für eine Diskussion des äußerst interessanten Phänomens der Redlichkeit bei Nietzsche befindet. Ein Vorschlag wollen wir trotzdem machen, obgleich wir hier eine Reihe von textlichen Beweisen für diese Ansicht nicht anordnen können: die Redlichkeit in Nietzsche (und die bei der Behandlung dieses Phänomens erscheinenden Instanzen des Wortes "wahr" sind auch in diesem Sinne zu verstehen) besteht in einem Sich-selbst-gehören. Die reine Willkürlichkeit gibt sich also letztendlich als Redlichkeit preis. Man kann -- wenn man selber in seiner Deutung von ihm konsequent sein will -- Nietzsches Willkürlichkeit ihm nicht vorwerfen, ohne sein ganzes Denken abzulehnen. Es ist, meinen wir, Nietzsches Verständnis seiner Willkürlichkeit und persönlichen Redlichkeit, das mit der berühmten und oft wiederholten Aussage angedeutet wird: "Ich bin ein Schicksal." Vgl. z.B. KSA 6.365 ff. *Ecce homo*, "Warum ich ein Schicksal bin."

sind ihrer zu viele... Was man aber in die Hände bekommt, das ist nichts Fragwürdiges mehr, das sind Entscheidungen. *Ich erst habe den Maassstab für "Wahrheiten" in der Hand, ich **kann** erst entscheiden.*¹²⁰

Obwohl Nietzsche noch die Allgemeingültigkeit seiner "Entscheidungen" öfters polemisch durchsetzen will (an dieser Stelle jedoch offensichtlich mehr durch die Macht als z.B. durch die Vernunft), geben seine Worte die Willkürlichkeit seiner Aussagen preis, und zwar auf einer solchen Weise, die der etymologischen Bedeutung jenes Wortes besonders gut entspricht. Wir haben schon gesagt, dass Nietzsches Stellungnahmen angesichts der "Werte" auch willkürlich sind und sein müssen, dass man z.B. schließlich alles genau so gut verstehen könnte wie Nietzsche es verstand und trotzdem gerade das Umgekehrte wählen würde. Auch dieses "Maßstab für Wahrheiten" ist offensichtlich *Nietzsches* Maßstab; das Entscheidungsvermögen ist sein eigenes, willkürliches Vermögen. Wir meinen, dass dies in dieser Passage sehr deutlich ausgesprochen wird: das Maßstab, von dem Nietzsche spricht, besteht offensichtlich nicht aus einem vernünftigen Entscheidungsvermögen, sondern stammt von dem Machtgefühl her, das dem Philosophen erst jenes Vermögen freistellt, und besteht folglich aus der Ermächtigung der eigenen Person bzw. aus der Willkür, die aus dieser Ermächtigung folgt. Es ist also seine Willkür, die ihm dieses persönliche Maßstab erst in die Hand gibt: die Schaffung und Wegschaffung von neuen und alten Wahrheiten bei Nietzsche wird nämlich als ein willkürlicher Vorgang preisgegeben.

Der technische Nutzen und zwar die Unvermeidlichkeit der Willkürlichkeit gibt sich in einem spezifischeren Sinne da preis, wo Nietzsche sein eigenes Lesen und Denken bespricht:

Ich bin fern davon zu glauben, dass ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch

¹²⁰ KSA 6.355. *Ecce homo*, "Götzen-Dämmerung: Wie man mit dem Hammer philosophiert." §2. Unsere Hervorhebung in Kursivschrift.

Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die grösste Dankbarkeit schuldig bin. Aber überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, dass bei irgend einem Philosophen genau ergründet und an's Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht: eine solche Erkenntniss ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine Philosophie für ihr Leben, nicht eine neue Gelehrsamkeit für ihr Gedächtniss suchen: und zuletzt bleibt es mir unwahrscheinlich, dass so etwas wirklich ergründet werden kann.¹²¹

Mit diesem Bekenntnis sind Nietzsches spätere Betrachtungen über den Stil von *Die Geburt der Tragödie*¹²² zu verbinden:

Wie sehr bedaure ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine **eigne Sprache** zu erlauben, -- dass ich mühselig mit Schopenhauerischen und Kantischen Formeln fremde und neue Werthschätzungen auszudrücken suchte, welche dem Geiste Kantens und Schopenhauers, ebenso wie ihrem Geschmacke, von Grund aus entgegen giengen! [...] Aber es giebt etwas viel Schlimmeres an dem Buche, das ich jetzt noch mehr bedaure, als mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben zu haben: dass ich mir nämlich überhaupt das grandiose **griechische Problem**, wie mir es aufgegangen war, durch Einmischung der modernsten Dinge **verdarb!** Dass ich Hoffnungen anknüpfte, wo Nichts zu hoffen war, wo Alles allzudeutlich auf ein Ende hinwies!¹²³

Hinter dem Bedauern darüber, dass das Buch keine eigene Sprache hatte, finden wir ein anderes Geständnis -- nämlich dass das, was mit "Schopenhauerischen und Kantischen Formeln" ausgedrückt wird, mit solchen Worten und Formeln eigentlich nichts zu tun hat, dass die Verwendung jener Phrasen in der Wirklichkeit lediglich aus der Aneignung einer damals gültigen philosophischen Sprache besteht. In einem rhetorischen Sinne ist diese eine sehr sinnvolle Aneignung -- es sollte *Die Geburt der Tragödie* einen spezifischen Ton und eine gewisse Respektabilität verleihen, die Nietzsches eigene Ausdrucksweise nicht auf einer so unmittelbaren Weise gehabt

¹²¹ KSA 7.795-96. Frühjahr-Sommer 1874, 34[13].

¹²² Für eine ausführlichere Diskussion von der Willkürlichkeit von *Die Geburt der Tragödie* und von den teilweise dadurch aufgeführten Vorwürfen des Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, vgl. unsere Monroe-Arbeit, *op. cit.*

¹²³ KSA 1.19-20. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §6.

hätte. In einem gründlicheren Sinne ist diese Aneignung immerhin eine willkürliche: die Verwendung der kantischen und schopenhauerischen Sprache hat, wie Nietzsche offenbar bekennt, mit den eigentlichen Ideen, die den Worten hinterlegen, im Wesentlichen nichts zu tun. In Bezug auf die Inhalte ist die Ausdrucksweise also willkürlich; angesichts der damaligen intellektuellen Machtverhältnisse ist sie sinnvoll. Die Verbindung zwischen der Willkürlichkeit und Nietzsches Aneignung von seinen Einflüssen ist immerhin eine zweifache: in der ersten Passage wurde die Willkürlichkeit von Nietzsches Lesen preisgegeben; in der zweiten Passage wurde die Willkür in Bezug auf sein rhetorisch gesinntes Schreiben betastet. In beiden Sinnen geht es, wenn auch in einem beschränkteren Sinne als in der oben zitierten Passage aus *Ecce homo*, um die Deutung und Manipulierung von bestehenden Wahrheiten bzw. Diskursen und die (hier sehr subtile und halb verdeckte) Schaffung von neuen Wahrheiten in ihrer Stelle.

Dass die Willkür nicht nur Lesen und Schreiben charakterisiert, noch lediglich auf der Entscheidung zwischen Wahrheiten sich bezieht, sondern außerdem eine wesentliche Rolle sogar für das ganze nietzschesche Projekt, d.h. für sein ganzes Werten wie auch für das *telos* seiner Philosophie spielt, finden wir in einem Bekenntnis Nietzsches ausgedrückt:

Ich mußte die Moral **aufheben**, um meinen moralischen Willen durchzusetzen.

Gesetzt, es gilt die Moral, so darf ich nicht den Nächsten durch mein Richterthum vergewaltigen. Dann **auch** nicht terrorisiren (abschrecken)

Ja, er ist unschuldig.

Ringend um die Macht! Mein Ideal durchsetzen, **auf die Weise**, die aus meinem Ideal folgt!¹²⁴

Übrigens haben wir in diesen Zielen einen schönen Gegenbeweis gegen den Einwand, dass Nietzsches Denken und insbesondere sein Denken angesichts der Wahrheit

¹²⁴ KSA 10.359. Mai-Juni 1883, 9[43].

nihilistisch sei: mit seiner Aufhebung der Moral soll er nur freien Raum geschaffen haben, in dem er seinen eigenen Willen mittels seiner Macht durchsetzen will, d.h. seine Werte und Wahrheiten als solche etablieren. Die Moral hätte das verboten -- nicht gerade weil seine Wahrheiten den ihrigen entgegengesetzt sind, sondern weil die gültige Moral es nicht erlauben könnte, dass jemand über seine Nachbarn Herr und Richter und in einem sehr wirklichen und wortwörtlichen Sinne Diktator wird. Zu einer solchen Herrschaft erhebt man sich nur durch amoralische Macht. Es gehört zu der besonderen Konsequenz und Redlichkeit¹²⁵ von Nietzsches Denken (worüber wiederholt werden muss, dass auch die Konsequenz letztendlich ein willkürlicher Wert ist¹²⁶), dass Nietzsches Wahrheiten und Werte mit den Methoden ihrer voraussichtlichen Durchsetzung so gut übereinstimmen: "Ringem um die Macht! Mein Ideal durchsetzen, **auf die Weise**, die aus meinem Ideal folgt!" Das Ideal muss Nietzsches Ansicht nach durch ein solches Ringen durchgesetzt werden, um eine Gültigkeit zu erreichen; es ist aber unserer Ansicht nach schön und darüber hinaus auch sehr *redlich*, dass das Ideal selbst ein solches "Ringem um die Macht" erfasst.¹²⁷

Von jener Korrespondenz zwischen Nietzsches eigenen Idealen und seinem Model von der Durchsetzung *aller* Idealen schreibt Stefan Lorenz Sorgner, "Nietzsche simply could not help but to see the world in the way provided him by his insights with respect to metaphysics. These insights were that the whole world is will to power, and that all philosophies and all world views were always brought about by

¹²⁵ Ein schöner Beweis von dieser Konsequenz findet man in der oben von Richard Schacht zitierten Passage aus *Jenseits von Gut und Böse* und in dem ganzen Kapitel, aus dem sie genommen wird. KSA 5.37. "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §22.

¹²⁶ Das scheint Nietzsche auch anerkannt zu haben. Vgl. z.B. seine Aussagen über "**Cesare Borgia als Papst**." KSA 6.251. *Der Antichrist*, §61.

¹²⁷ Nietzsches Ansicht nach musste nämlich ein entgegengesetztes Ideal, z.B. ein christliches Ideal oder ein pazifistisches Ideal, das ein solches Ringem vermutlich ableugnen und verleumden würde, ebenfalls trotzdem durch ein solches Ringem um die Macht durchgesetzt werden.

the respective power constellation they were. Of course, he permitted or rather demanded that the same applies to his own theories as well [...]"¹²⁸ Nietzsches Konsequenz besteht daraus, dass er, indem er das wahre Wesen von Wahrheit und ihren Machtverhältnissen entdeckt zu haben glaubt, jenes Wissen rhetorisch nicht missbraucht, z.B. in einem Versuch, lediglich seine eigenen Ideale und Werte zur Macht zu verhelfen (obwohl er dies oft auch tut), ohne die tieferen Themen und vor allem die Weise, wodurch dieses Zur-Macht-Verhelfen ermöglicht wird, zu betasten. Stattdessen bespricht er ausführlich jene Unterstufe, die nicht nur die Schaffung und Durchsetzung seiner einzelnen Werte und Wahrheiten erklärt sondern auch nach seiner Ansicht allgemeingültig ist und, wie wir schon erwähnt haben, auch entgegengesetzten Wahrheiten und Werte zur Macht und zur *Wahr-heit* verhelfen könnte. Es ist diese Konsequenz, die wir an Nietzsche so bewundern und die wir angesichts des großen rhetorischen Nachteils von jener ausführlichen Besprechung der "wertneutralen" Unterstufe als eine sehr große und wirklich bewundernswerte Redlichkeit bezeichnen werden. Nietzsche hätte vielleicht viele philosophischen Streiten, die sein Werk jetzt umgeben, vermeiden können, wenn er nicht den Mut und die Redlichkeit gehabt hätte, sein eigenes Werk und Denken als willkürlich preiszugeben und wenn er die apollinischen Wahrheiten nicht im Ganzen als Wahrheiten verleugnet hätte, sondern lediglich seine eigenen Wahrheiten als die richtigen zu beweisen versucht hätte. Außerdem hätte er wahrscheinlich etwas Verirrung vermieden, indem es in vielen seiner Schriften implizit um zwei verschiedenen Niveaus oder Stufen geht, die wegen dieser Konsequenz eine sehr große und die Sache oft wohl eintrübende Ähnlichkeit besessen: indem sie einander

¹²⁸ Sorgner, *op. cit.* S. 131.

so wunderbare Spiegelbilder machen, sind sie öfters voneinander nur mit Schwierigkeit und Mühe zu unterscheiden.

Über Nietzsches Begriff des eigentlichen Philosophen schreibt Ken Gemes, "While Nietzsche says that all will to truth is a will to power, in the case of his 'genuine philosophers' it is a will to power that recognizes itself as such."¹²⁹ Dazu zitiert er eine Passage aus *Jenseits von Gut und Böse*, die wir hier in einer etwas erweiterten Form wiedergeben:

Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen "so **soll** es sein!", sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, -- sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr "Erkennen" ist **Schaffen**, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist -- **Wille zur Macht**. --
130

Gemes gegenüber finden wir in diesem Zitat nichts, was unbedingt vorschlägt, dass der Wille zur Macht bei den eigentlichen Philosophen selbstbewusst sein muss. Es könnte z.B. nach Nietzsches Beschreibung auch der Fall sein, dass die "Eigentlichkeit" eines Philosophen nicht in der Selbstbewusstheit des Willens zur Macht sondern in der Stärke dessen besteht und dass er schöpferisch vorgeht, weil er nicht anders kann. Zuletzt lässt Nietzsche auch die Frage offen, ob es je solchen Philosophen gegeben hat: "Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? **Muss** es nicht solche Philosophen geben?"¹³¹ Wir meinen, dass wir jetzt mit Sicherheit antworten können, dass zumindest *Nietzsche* auch nach Gemes' spezifischeren Deutung dieser Passage ein solcher Philosoph war und dass sein Wille

¹²⁹ Gemes, *op. cit.* S. 52.

¹³⁰ KSA 5.145. *Jenseits von Gut und Böse*, "6. Hauptstück: wir Gelehrten," §211.

¹³¹ *Ibid.*

zur Macht sich selbst nicht nur anerkannte, sondern dass er ihn *weiterhin* in der Öffentlichkeit als Wille zur Macht preisgab. Das finden wir wirklich erstaunlich.

"Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt"

Der Willkürlichkeitsbegriff und das freie Wählen des Willens taugen auch für die Erklärung einer der berühmtesten Aussagen Nietzsches über die Wahrheit, die unserer Ansicht nach der Deckstein für die Behandlung der apollinischen Wahrheiten ist: "Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."¹³² Außer einer Stelle in dem Nachlass finden wir diese Lehre an zwei Stellen in Nietzsches veröffentlichtem Werk erwähnt. "

'Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt': so sprach ich mir zu," sagt Zarathustra.¹³³

Ausführlicher besprochen finden wir diesen Spruch in *Zur Genealogie der Moral*:

Das sind noch lange keine **freien** Geister: **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**... Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen **Folgerungen** verirrt? kennt er den Minotaurus dieser Höhle **aus Erfahrung**?¹³⁴

¹³² KSA 11.88. Frühjahr 1884, 25[304].

¹³³ KSA 4.340. *Also sprach Zarathustra* IV, "Der Schatten." Übrigens gehört diese Schrift nicht unbedingt zu dem "veröffentlichten Werk." Von der Veröffentlichungsgeschichte des Zarathustrastoffes schreibt Montinari: "Der erste und zweite Teil erschienen 1883, der dritte 1884, der vierte und letzte 1885 als Privatdruck. 1886 ließ Nietzsche die drei ersten Teile zusammengebunden erscheinen: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In drei Theilen*. Im Verzeichnis seiner Schriften (letzte Umschlagseite von *Jenseits von Gut und Böse*, 1886) notierte er dazu: 'Der vierte und letzte Theil des genannten Werkes, aus dem Anfange des Jahres 1885, wurde bisher dem Buchhandel noch nicht übergeben.'" KSA 4.7.

¹³⁴ KSA 5.399. *Zur Genealogie der Moral*, "Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?" §24.

An allen Stellen erscheinen diese Worte innerhalb Anführungszeichen. Immerhin steht in dem Kommentar von Montinari und Colli lediglich, "Quelle nicht erschlossen."¹³⁵ Von der letzten Passage ist es jedoch klar, dass Nietzsche diese Lehre von dem initiatischen Assassinen-Orden aufnimmt und sie mittels der allgegenwärtigen Anführungszeichen dem Leser in diesem Kontext zu verstehen gibt. Dass der Satz, der allein und außerhalb dieses Kontexts genommen vielleicht ein starker Beweis für den vermeintlichen Nihilismus Nietzsches wäre, nur auf einer sehr spezifischen Weise verstanden werden soll, zeigt schon die Sprache, mit welcher Nietzsche diese Lehre diskutiert: sie ist ein "Symbol" und ein "Kerbholz-Wort," wobei nicht gemeint ist, dass sie deswegen lediglich für etwas anderes stehen soll oder eine lediglich semiologische anstatt einer richtigen semantischen Bedeutung hat. Sie ist ein "Secretum," ein gefährliches Wort, das von den Uneingeweihten ferngehalten werden muss. Mit der Einweihung in einen der höheren Grade des Assassinen-Ordens sollte einem dieser Satz beigebracht werden, womit man schon in andere Grade eingeweiht werden und sich schon lange geistig vorbereitet haben muss. Es ist aber keineswegs der Fall, dass man dieses Stück von geheim gehaltener Weisheit etwa als eine einfache Belohnung für die Leistung des Eingeweihten auffassen kann. Der Spruch soll vielmehr selbst ein Teil von der Einweihung sein und besitzt in dieser Hinsicht ein performatives Element; durch die Betrachtung dieses Satzes sollte der Eingeweihte letztendlich von der Wahrheit befreit und etwa in ein Reich der vollständigen Freiheit bzw. der "Erlaubnis" eingeweiht werden. Der Satz selber wirkt nämlich reflexiv als ein Mittel zu demselben Zweck, den er beschreibt.

Diese höhere Freiheit oder Erlaubnis ähnelt dem, was wir oben mit anderen Worten als das freie Wählen eines Willens besprochen haben. Nach der

¹³⁵ KSA 14.702.

assassinischen Einweihung ist man in einem rein materiellen Sinne nicht etwa "freier," als er vorher war; es geht vielmehr um die Erkenntnis von einer Freiheit, die man im einem potenziellen Sinne schon gehabt hat. Damit soll der Weg befreit werden für die Willkür und die Gesetzgebung des Willens, die in Ermangelung von den jetzt als unwahr anerkannten Wahrheiten die Freiheit entdeckt, für sich wie auch für andere Menschen neue Wahrheiten zu schaffen.

Wir haben Ken Gemes' Behauptung schon besprochen, dass Nietzsche "wants those who are capable of greater life and who are hampered by the notion of unconditional truth to dispense with that notion, to no longer feel its constraints. Yet he is happy that lesser mortals should remain with their unconditional truths."¹³⁶ Es ist wichtig, diese Einsicht ins Auge zu fassen: nicht alle Aussagen Nietzsches über die Wahrheit taugen für alle Menschen. In Bezug auf den Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" können wir Gemes' Bemerkung erweitern, da der Spruch selber als initiatische Lehre ausdrücklich nur für ein paar ausgelesenen Menschen beabsichtigt war. Wenn es Gemes' (und, wir meinen, auch Nietzsches) Ansicht nach Menschen gibt, die "capable of greater life" sind und vermutlich damit auch dazu fähig sind, die Wahrheiten wegzuschaffen und neuen zu errichten, gibt es auch Menschen, die dazu unfähig sind. Um diesen Menschen den Spruch "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" mitzuteilen wäre genauso sinnlos, wie wenn man einem Menschen ohne Hände einige Werkzeuge gab, die man zum Öffnen von abgeriegelten Schlössern hätte verwenden können. Für die meisten Menschen wurde Nietzsches Philosophie eigentlich gar nicht beabsichtigt, was er übrigens öfters behauptet: "Dies Buch," schreibt Nietzsche am Anfang von *Der Antichrist*, "gehört den Wenigsten."¹³⁷ Der Umstand, dass Nietzsche seiner Meinung nach für ein sehr beschränktes und exklusives Publikum schreibt, ist

¹³⁶ Gemes, *op. cit.* S. 62.

¹³⁷ KSA 6.167. *Der Antichrist*, "Vorwort."

für das richtige Verständnis seines Werkes wesentlich und muss von der Nietzsche-Forschung in einem mehr als rhetorischen Sinne genommen werden. Ein richtiges Verständnis davon kann ohne Weiteres Vieles tun, Licht auf Nietzsches Stellungnahme angesichts der Wahrheit zu werfen. Die Lehre von "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" ist in diesem Sinne vielleicht die wichtigste Einsicht Nietzsches, die das Verhältnis zwischen Wahrheit und Macht betrifft: nämlich, wie wir oben besprochen haben, dass der Perspektivismus bei Nietzsche ein sehr beschränkter ist, dass er im Wesentlichen von der Macht und ihren Verhältnissen in einem persönlich-psychologischen wie auch in einem gesellschaftlichen Sinne bedingt ist. Es ist nur ein besonders starker Geist (und solche Geister haben es in der Welt überaus selten gegeben), der die Unwahrheit aller Wahrheiten ins Auge fassen und demzufolge neue und eigene Wahrheiten schaffen kann, geschweige denn, dass er sie sogar für anderen als gültig durchsetzen kann. Hier finden wir Nietzsches Besprechung von der Möglichkeit der Wahrheitsschöpfung mit der Besprechung von dem Willen zur Wahrheit als Trägheit oder *inertia*, zwischen denen es vorher immer eine gewisse Spannung gab, versöhnt, indem die Möglichkeit von der Schaffung von neuen Wahrheiten als eine sehr bedingte Möglichkeit anerkannt wird.

Es kann kein Zufall sein, dass dieser initiatische und in der Wirklichkeit selbst einweihende Spruch einen so wichtigen Platz in Nietzsches Werk nimmt: Nietzsches eigenes Denken wirkt wegen seiner oben besprochenen *Redlichkeit* auf einer Weise, die jener Einweihung ähnelt. Auch Nietzsche fordert einen, wenn man dazu fähig ist, die Nichtigkeit der Wahrheit zum Bewusstsein zu bringen; auch er will, dass man auf diese Nichtigkeit *lachend* reagiert und in sich die Stärke findet, das Leben gerade wegen dieser Nichtigkeit (die von der anderen Seite betrachtet eben die größte Freiheit und die Höhenatmosphäre des Zarathustra ist) zu bejahen und sich

letztendlich selber Gesetzte zu geben, also neue, eigene Werte und Wahrheiten. Er will, dass man sich von der Moral befreit, um in dem gründlichsten Sinne moralisch zu werden, und dass man mit sich selber redlich sein wird. **Das alles aber heißt: dass man letztendlich ein *freier Geist* wird.** Das ganze Werk Nietzsches dürfte man nämlich als eine Einweihung in die Freiheit des Geistes konzipieren:

Unterschätzen wir dies nicht: **wir selbst**, wir freien Geister, sind bereits eine "Umwerthung aller Werthe," eine **leibhafte** Kriegs- und Siegserklärung an alle alten Begriffe von "wahr" und "unwahr."¹³⁸

Unserer Ansicht nach ist es diese Deutung, die in demselben Moment die redlichste gegen Nietzsche und die nützlichste für seine Leser ist.

¹³⁸ KSA 6.179. *Der Antichrist*, §13.

Teil II: die Wahrheit des Dionysos

Mit jener geheimnisvollen Lehre des Assassinen-Ordens tasten wir die zweite Art von Wahrheit schon an: "Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen **Folgerungen** verirrt?" fragt Nietzsche. "Kennt er den Minotaurus dieser Höhle **aus Erfahrung**?"¹³⁹ Wenn man den Satz "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" und folglich die Unwahrheit aller Wahrheiten ins Auge fasst, gerät man notwendigerweise auch in eine große und schreckliche Gefahr, die hier nicht zufälligerweise in der Sprache der altgriechischen Mythologie ausgedrückt wird. Um diese Gefahr, nämlich das, was allen apollinischen Wahrheiten unterliegt, richtig zu verstehen, müssen wir zu *Die Geburt der Tragödie* zurückkehren.

Obwohl wir uns mit Nietzsches Gesamtwerk beschäftigt und die verschiedenen Phasen des Wahrheitsproblems bei ihm untersucht haben, ist es *Die Geburt der Tragödie*, die letztendlich den Schlüssel zu seiner Behandlung der Wahrheit enthält. Dementsprechend sprechen wir von den apollinischen Wahrheiten, zu welchen alle oben diskutierten Wahrheiten gehören, und der dionysischen Wahrheit. Mit diesen aus *Die Geburt der Tragödie* genommenen Bezeichnungen wollen wir das Wesen dieser zwei gründlich verschiedenen Wahrheitsgattungen aufzeigen. Früher haben wir bemerkt, dass Stefan Lorenz Sorgner in seinem Buch *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy* in Bezug auf die Wahrheit auch von "Apollo" und "Dionysos" spricht, wobei er die Begriffserklärung lediglich von Apollo als "creative force" und von Dionysos als "destructive force" liefert. Sorgner behauptet, "The headings of my main

¹³⁹ KSA 5.399. *Zur Genealogie der Moral*, "Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?" §24.

parts are not meant to correspond exactly to the meanings Nietzsche attributed them at the time [of *The Birth of Tragedy*]."¹⁴⁰ Dagegen können wir behaupten, dass wir Apollo und Dionysos gerade in dem Sinne von *Die Geburt der Tragödie* verwenden und dass sie deswegen nicht nur rhetorisch sondern auch wesentlich verbundene Begriffe bezeichnen sollen, von denen man den einen ohne den anderen nicht richtig begriffen kann. Die apollinischen Wahrheiten und die dionysische Wahrheit stehen mit einander nämlich in demselben notwendigen Verhältnis, als Apollo und Dionysos und die artistisch-psychologischen Triebe, die mit ihren Namen von Nietzsche getauft werden. Es ist letztendlich der Fall, dass die apollinischen Wahrheiten ohne die dionysische unmöglich sind, und dass die dionysische ohne die apollinischen unbegreiflich ist.

Die Beziehung zwischen Apollo und Dionysos, auf der *Die Geburt der Tragödie* und ihre Ästhetik begründet werden, stützt sich auf einer Metaphysik auf, die viel mehr als lediglich die Kunst oder etwa zwei "Kunstgattungen" oder - "tendenzen" umarmt. Sie macht vielmehr eine Psychologie des Griechen aus, obgleich sie in demselben Moment noch weit tiefer geht als die Psychologie zu gehen gewohnt ist: es ist eben das Wesen des Seins, das letztendlich durch diese metaphysische Beziehung besprochen wird.¹⁴¹ Über das apollinische Prinzip schreibt

¹⁴⁰ Sorgner, *op. cit.* S. 39.

¹⁴¹ Für eine ausführlichere Diskussion von der apollinisch-dionysischen Metaphysik von *Die Geburt der Tragödie*, siehe unsere Monroe Arbeit (*op. cit.*), insbesondere "The Ontology of Greek Art" und "The Aesthetics of *The Birth of Tragedy*." Für die scheinbare (und in manchem Sinne zwar existierende) thematische Mannigfaltigkeit des Werkes, dass diese Verbundenheit von Metaphysik der Kunst, Psychologie, und Ontologie ermöglicht, siehe "What is *The Birth of Tragedy*?", zu welcher Frage wir die folgende Antworten vorschlagen: philologische Arbeit über die Geschichte einer Kunstgattung, metaphysische Ästhetik, Kritik der gegenwärtigen Kultur, Beschreibung der kulturellen Psychologie der Griechen, metaphysische Geschichte aller westlichen Kultur seit dem Altgriechentum, fragmentarische Staatstheorie, Beitrag zu einem Philologenzank, usw.

Nietzsche, Schopenhauer nachfolgend und mit dem ausgeprägten Einfluss der von dem letzteren enthusiastisch empfangenen indischen Philosophie:

Und so möchte von Apollo in einem excentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt. Welt als Wille und Vorstellung I, S. 416: "Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis." Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des "Scheines," sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.¹⁴²

Mit der Gleichsetzung von dem Apollinischen mit dem "Schleier der Maja" sind zwei Seiten von dem Wesen des Apollinischen betastet: erstens machen die apollinischen Wahrheiten ein Ganzes aus, woraus die ganze begreifliche Welt besteht; zweitens sind diese Wahrheiten jedoch nur ein Schleier, d.h. dass sie in der Wirklichkeit nicht alles sind bzw. dass es etwas gibt, was es unter ihnen noch gibt, was durch sie verdeckt wird und was trotzdem nicht zu existieren aufhört. Es ist also nicht der Fall, dass Nietzsche die quasinihilistische Meinung, dass es nichts außer Schein und Scheinbarem gibt, vertritt. Was weiterhin an seiner Position¹⁴³ originell ist, ist die dahinterliegende und unschopenhauerische Wertschätzung: der Schein wird nicht zugunsten einer "höheren Wahrheit" entwertet, sondern er wird gefeiert und gilt als anbetungswürdig: "Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu **leben**: [...] den

¹⁴² KSA 1.28. *Die Geburt der Tragödie*, §1.

¹⁴³ Es ist übrigens bemerkenswert, dass Nietzsche seine Stellungnahme angesichts Apollo, Dionysos und des Scheines in seinem 1886 mit der Wiederveröffentlichung des Textes erschienenen "Versuch einer Selbstkritik" nicht revidiert, obgleich man hätte erwarten können, dass er diese Metaphysik abgelehnt hätte. Er schreibt zum Beispiel noch in jener Einleitung: "denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums." KSA 1.18. *Ibid.*, "Versuch einer Selbstkritik," §5.

Schein anzubeten, [...] an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben!"¹⁴⁴ Das, was dem Schein unterliegt, ist keine ideale, höhere oder metaphysische Wahrheit; es ist weder erreichbar noch ist es wünschenswert, es zu erreichen. Für Nietzsche ist es vielmehr der Schein, der angenehm und schützend ist; das, was ihm unterliegt, liegt sehr tief -- es liegt in der Wirklichkeit jenseits alles Begreifens und alles Denkbaren: " 'was gedacht werden kann,' " schreibt Nietzsche, " 'muß sicherlich eine Fiktion sein.' Denken hat keinen Griff auf Reales [...]"¹⁴⁵

Dieses "Reale" erblicken wir in dem Prinzip des Dionysos, das dem apollinischen entgegengesetzt wird und zu ihm in einem notwendigen Verhältnis steht. Dionysos wird, wie Apollo, zuerst auch durch die schopenhauerische Philosophie erklärt:

An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure **Grausen** geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnisformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn wir zu diesem Grausen die wonnevolle Verzückung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrehen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des **Dionysischen** [...]"¹⁴⁶

Das Dionysische ist nämlich der Abgrund, in den man in einem Augenblick hineinblickt, wenn der Schleier des Apollinischen "irre wird." Dieses Irre-Werden besteht aber nicht bloß aus einer Zerbrechung der äußeren Welt: das Selbst als wahrnehmendes Subjekt muss auch in jenem Augenblick erschüttert werden; mit der äußeren Scheinwelt zerbricht auch augenblicklich das *principium individuationis* bzw. das Individuum selber, das in ihr lebt und sich auf sie stützt. Das Verhältnis von apollinischem Schein und dem entgegengesetzten, ihm unterliegenden und ihn

¹⁴⁴ KSA 3.352. *Die fröhliche Wissenschaft*, "Vorrede zur zweiten Ausgabe," §4.

¹⁴⁵ KSA 13.332. Frühjahr 1888, 14[148].

¹⁴⁶ KSA 1.28. *Die Geburt der Tragödie*, §1.

zerbrechenden Prinzip des Dionysos wird als ein dialektisches Verhältnis zwischen Schein und Unterbrechung des Scheines darstellt:

Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind.¹⁴⁷

Hier entdecken wir wiederum Apollo und Dionysos und zwar in demselben Verhältnis von gegenseitiger Abhängigkeit, worauf wir schon hingewiesen haben. Der Unterschied ist nur, dass sie etwas abstrakter bezeichnet werden: Apollo ist der "lustvoll[e] Schein"; Dionysos auf der anderen Seite ist "das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle." Apollo ist immer noch der Schein und die gesamte Scheinwelt; Dionysos bleibt das Verdeckte, das Apollo mit allen seinen kleinen Scheingeschöpfen zu seiner Verdeckung braucht.

Der Ausdruck "das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine" muss einem immerhin wegen seines ausgeprägt metaphysischen Geschmacks zu denken geben, insoweit er erstens mit der komischen appositiven Phrase "das ewig Leidende und Widerspruchsvolle" nicht überein zu stimmen scheint, und da er zweitens aus dem Munde eines Philosophen stammt, der außer den artistisch-psychologischen Begriffen von Apollo und Dionysos weder in diesem Buch noch in seinem späteren Werk eine formale bzw. sich als solche preisgebende Metaphysik vertritt und der für seine antimetaphysischen Stellungnahmen außerdem sehr bekannt ist. Die Versuchung, diesen Ausdruck deswegen nicht in seinem vollen Ernst zu nehmen, weil seine metaphysische Ausprägung in dem Kontext von Nietzsches Werk sehr befremdend ist

¹⁴⁷ KSA 1.38-39. *Ibid.*, §4.

und weil er zu einem Jünglingswerk gehört, das selber nicht richtig zu dem größeren Oeuvre Nietzsches zu passen scheint, wird von einer zweiten Passage verstärkt, wo Nietzsche ihn mittels einer kantischen Sprache weiter verdunkelt:

Der Contrast dieser eigentlichen Naturwahrheit und der sich als einzige Realität gebärdenden Culturlüge ist ein ähnlicher wie zwischen dem ewigen Kern der Dinge, dem Ding an sich, und der gesamten Erscheinungswelt: und wie die Tragödie mit ihrem metaphysischen Troste auf das ewige Leben jenes Daseinskernes, bei dem fortwährenden Untergange der Erscheinungen, hinweist, so spricht bereits die Symbolik des Satyrchors in einem Gleichniss jenes Urverhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung aus. Jener idyllische Schäfer des modernen Menschen ist nur ein Konterfei der ihm als Natur geltenden Summe von Bildungsillusionen; der dionysische Grieche will die Wahrheit und die Natur in ihrer höchsten Kraft -- er sieht sich zum Satyr verzaubert.¹⁴⁸

Wir werden jedoch dieser metaphysischen Deutung des Ur-Einen gegenüber sowohl die frühere appositive Lokution ("das ewig Leidende und widerspruchsvolle") und die hier merkwürdigerweise zu Tage kommende Figur des Satyrs als auch das Bekenntnis Nietzsches in seinem "Versuch einer Selbstkritik," dass er die Ausdrucksweise dieses Buches sehr bedauert, einwenden:

Wie sehr bedaure ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine **eigne Sprache** zu erlauben, -- dass ich mühselig mit Schopenhauerischen und Kantischen Formeln fremde und neue Werthschätzungen auszudrücken suchte, welche dem Geiste Kantens und Schopenhauers, ebenso wie ihrem Geschmacke, von Grund aus entgegen giengen!¹⁴⁹

Angesichts dieser Passage, die die Ausdrucksweise von *Die Geburt der Tragödie* bereut, ohne das, was durch sie ausgedrückt wird, in irgendeinem Grad abzuleugnen, finden wir uns nicht nur berechtigt, sondern sogar gezwungen, anzunehmen, dass das Ur-Eine, das in den oben zitierten Passagen von einer schwierigen Zweideutigkeit gequält wird, indem es auf der einen Seite rein metaphysisch besprochen und auf der

¹⁴⁸ KSA 1.58-59. *Ibid.*, §8.

¹⁴⁹ KSA 1.19-20. *Ibid.*, §6.

anderen Seite mit Dionysos und bestimmten psychologischen Inhalten verbunden wird, mehr mit der zweiten Hälfte dieser gespaltenen Beschreibung zu tun hat, d.h. dass das Ur-Eine trotz der metaphysischen Sprache, die sein Wesen an diesen Stellen zumindest halbverdeckt, letztendlich nichts formal Metaphysisches ist.¹⁵⁰

Der Schlüssel zu dem geheimnisvollen Ur-Einen muss man stattdessen vielmehr in der schon erwähnten appositiven Phrase und der mit dem Ur-Einen verbundenen Figur des Satyrs suchen. Diese seltsamen Formulierungen aus der griechischen Mythologie gehören natürlicherweise nicht im Geringsten zu dem Bereich der formalen Philosophie.¹⁵¹ Es ist lehrreich, dass Nietzsche das Ur-Eine nur durch diese zwei äußerst verschiedene Mittel, nämlich die Sprachen der Metaphysik und der Mythologie, berühren kann, obwohl es im Wesentlichen weder etwas Metaphysisches noch etwas Mythologisches ist: das Ur-Eine oder die dionysische Wahrheit ist, wie wir sehen werden, in der Wirklichkeit sowohl unaussprechlich wie auch unbegreiflich; weil sie das Gegenteil der apollinischen Wahrheiten ist, kann sie notwendigerweise durch sie am besten nur adäquat angedeutet, nie aber komplett ausgesprochen werden. Weil sie im Wesentlichen begrifflich unantastbar bleibt, kann sie nur durch die Paraphrase -- also durch verschiedene von den apollinischen Wahrheiten und den aus ihnen bestehenden Diskursen, die diese Wahrheit des Dionysos verkleiden -- berührt werden. Der vollste Ausdruck von dem Ur-Einen

¹⁵⁰ Einen zusätzlichen Beweis dafür mag eine nähere Lektüre von der "kantischen" Passage anbieten, indem es nicht gerade um die Gleichsetzung von dem Ur-Einen und dem Ding an sich sondern um eine bestimmte Ähnlichkeit ("ein ähnlicher wie [...]") geht. Das Ding an sich gilt hier nur als ein Ausdrucksmittel (obwohl es offenbar und *pace* Nietzsches eigenes Bekenntnis hier ein sehr verwirrender und ungeeigneter Ausdruck ist), wodurch das Wesen des Ur-Einen teilweise ans Licht gebracht werden soll.

¹⁵¹ In dieser Hinsicht wird die Verbindung zwischen Dionysos und dem Ur-Einen, das in *Die Geburt der Tragödie* mittels der griechischen Mythologie angetastet wird, wiederum klar, nachdem sie in den schon zitierten metaphysischen Passagen wegen ihrer abstrakten Ausdrucksweise verloren zu gehen drohte.

finden wir also, wie die Erwähnungen von Leiden, Widerspruch, und Satyrn vorschlagen, in dem Märchen von dem Satyr Silen:

Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen **Silen**, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon, bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: "Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu **sein**, **nichts** zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich -- bald zu sterben."¹⁵²

Anderswo wird die Antwort des Silen mit der (dionysischen) Wahrheit ausdrücklich verbunden, und zwar auf einer Weise, die die Möglichkeit ausschließt, dass es da von irgendeiner apollinischen Wahrheit handeln könnte: "Die Musen der Künste des 'Scheins' verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier."¹⁵³ Angesichts dieser sehr anderen Wahrheit "verblasst" die Welt von Apollo und seinen Wahrheiten; diese Wahrheit besteht vollends außerhalb dieser Welt und wird ihr an dieser Stelle ausdrücklich entgegengesetzt. Es ist also das, was wir die dionysische Wahrheit heißen und was Nietzsche in diesem besonderen Sinne auch Wahrheit heißt, wie er es an anderen Stellen das Ur-Eine und das Wahrhaft-Seiende nennt, das in der Sage des Silen ausgedrückt wird. Übrigens muss man sich daran erinnern, dass das Wesen der dionysischen Wahrheit notwendigerweise durch diese Sage nicht völlig ausgesprochen werden kann und dass sie uns nur einen einzigen und teilweisen Blick von ihm liefern kann. Es ist dementsprechend unserer Ansicht nach nicht nötig, die Inhalte dieser Wahrheit zu beschreiben zu versuchen, weil eine solche Beschreibung unzulänglich, unbefriedigend und unrecht bleiben müsste -- wir würden lieber die

¹⁵² KSA 1.35. *Ibid.*, §3.

¹⁵³ KSA 1.41. *Ibid.*, §4.

Sage für sich selbst sprechen lassen. Genüge es an dieser Stelle zu sagen, dass die dionysische Wahrheit furchtbar und unerträglich, und dass sie mit der gründlichen Hässlichkeit des Lebens (wie diese Sage andeutet) wie auch mit der Nichtigkeit aller apollinischen Wahrheiten (wie Nietzsches Diskussion von den ungeheueren Folgerungen des Satzes "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt," mit der wir diesen zweiten Teil begonnen haben, uns zu verstehen gibt) verbunden ist. Von größerer Nützlichkeit und größerem Interesse sind für unsere Diskussion hier jedoch der philosophischer Begriff von der dionysischen Wahrheit (der letztendlich auch in einem Sinne lediglich Umschreibung bleiben muss) wie auch ihr Verhältnis zu den apollinischen Wahrheiten.

Das Ur-Eine wird, trotz der oben besprochenen von diesem merkwürdigen Namen verursachten Verwirrung, richtig genannt: er bezeichnet den psychologischen Urzustand des Menschen. Die Sage von Midas und Silen steht für Nietzsche am Anfang der Geschichte: erst nach ihr und als ihre notwendige Folge sind die apollinischen Wahrheiten möglich. Gerade nach der Sage geht es weiter:

Wie verhält sich zu dieser Volksweisheit die olympische Götterwelt? Wie die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers zu seinen Peinigungen.

Jetzt öffnet sich uns gleichsam der olympische Zauberberg und zeigt uns seine Wurzeln. Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. Jenes ungeheuere Misstrauen gegen die titanischen Mächte der Natur, jene über allen Erkenntnissen erbarmungslos thronende Moira, jener Geier des grossen Menschenfreundes Prometheus, jenes Schreckensloos des weisen Oedipus, jener Geschlechtsfluch der Atriden, der Orest zum Muttermorde zwingt, kurz jene ganze Philosophie des Waldgottes, sammt ihren mythischen Exempeln, an der die schwermüthigen Ertrurier zu Grunde gegangen sind -- wurde von den Griechen durch jene künstlerische **Mittelwelt** der Olympier fortwährend von Neuem überwunden, *jedenfalls verhüllt und dem Anblick entzogen*. Um leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nöthigung, schaffen [...] Das Dasein unter dem hellen Sonnenscheine solcher Götter wird als das an sich Erstrebenswerthe empfunden, und der

eigentliche **Schmerz** der homerischen Menschen bezieht sich auf das Abscheiden aus ihm, vor allem auf das baldige Abscheiden: so dass man jetzt von ihnen, mit Umkehrung der silenischen Weisheit, sagen könnte, "das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben."¹⁵⁴

Die olympische Götterwelt wird hier als die erste apollinische Schöpfung vorgestellt; sie ist die apollinische Wahrheit *par excellence*, und die "Umkehrung der silenischen Weisheit" ist die erste Umwertung aller Werte. Die Historie fängt also mit dieser Schöpfung an, der die dionysische Weisheit des Silen vorangeht, womit jene noch nicht verdeckte Weisheit in einen außerhalb dieser Geschichte liegenden Urzustand (folglich das Namen "Ur-Eine") zurückgeschoben muss, den hier zwangsläufig durch die Mythologie besprochen werden müsste.^{155 156} Die Geschichte als solche ist unfähig, das Ur-Eine zu konzipieren und in sich mit einzubeziehen; ebenfalls ist es sehr geeignet, weil die Geschichte auf jeden Fall ihren eigenen Anfang auch nicht

¹⁵⁴ KSA 1.35-36. *Ibid.*, §3. Unsere Hervorhebung in Kursivschrift soll die Tatsache wiederum betonen, dass die apollinischen Wahrheiten, wie ihre Gleichsetzung mit dem Schleier der Maja schon angedeutet hat, als Verhüllungen der dionysischen Wahrheit wirken.

¹⁵⁵ Da die dionysische Wahrheit in der Wirklichkeit nur durch eine apollinische Gattung (z.B. Mythologie, Metaphysik, usw.) betastet werden kann, ist es keinen richtigen Einwand gegen Nietzsche, dass das hier besprochene quasigeschichtliche Schema letztendlich auch "mythologisch" in einem weniger formalen Sinne ist, weil es z.B. von einem vorgeschichtlichen Zustand handelt, wovon wir notwendigerweise wissenschaftlich nichts wissen können. Nochmals gesagt gehört es zu dem Wesen der dionysischen Wahrheit, dass sie unaussprechbar wie auch unbegreiflich ist und dass dementsprechend die Vermeidung einer mythologischen oder zumindest unlogischen und unvollständigen Erklärung in dieser Sache unmöglich ist.

¹⁵⁶ Dieser Urzustand hört übrigens mit dem Anfang der apollinischen Geschichte nicht auf, weil er auch als Urzustand in einem psychologischen Sinne gilt, d.h. angesichts des einzelnen Menschen. Er gilt für den Menschen nämlich als die unterste Stufe oder der Grund der Realität, *der paradoxerweise auch ein Abgrund ist*; durch das zeitweilige Versagen der apollinischen Wahrheiten bzw. das Scheitern von dem Schleier der Maja wird sie dem Menschen ab und zu für einen Augenblick preisgegeben. Es ist auch der Fall und in *Die Geburt der Tragödie* besonders ausgeprägt, dass die dionysische Wahrheit auch in bestimmten Kunstgattungen und vor allem in der Tragödie gespürt werden kann, womit ein Gefühl erregt wird, das dank der durch die Anwesenheit eines apollinischen Elements verursachten Hegung des Dionysischen eigentlich sehr angenehm ist. Dabei ist eine starke Ähnlichkeit mit der ästhetischen Kategorie des Erhabenen, wie es in den Schriften von Kant und von Burke beschrieben wird, offensichtlich.

richtig begreifen kann, dass das Dionysische als ihrer Ursache wirkt: aus der dionysischen Urwahrheit stammt die apollinische Götterwelt von Olymp, deren Schöpfung als Reagierung gegen sie zugleich ein Versuch ist (der immerhin nicht gänzlich erfolgreich sein kann), die Wahrheit des Dionysos wegzuschaffen oder zumindest zu beseitigen. Die historisch-theoretische Inszenierung, die Nietzsche hier liefert, gibt also das Wesen der apollinischen Wahrheiten preis: weil sie wesentlich reagierend sind, sind sie vor allem als Verdeckungen von der dionysischen Wahrheit bzw. als Versuche, diese Wahrheit zu überwinden, zu verstehen; *es ist nämlich erst im Verhältnis zu ihr, dass sie einen Sinn haben können*.¹⁵⁷ Es geht in der letzten Analyse bei den apollinischen Wahrheiten um *Prophylaxe*, wobei es nicht außer Sicht zu lassen ist, dass sie eine angenehme Schönheit besessen, die das Leben nicht nur erträglich, sondern außerdem erst wünschenswert macht.

¹⁵⁷ Inwieweit die Nietzscheforschung dieses wesentliche Verhältnis noch nicht richtig begriffen hat, finden wir es eigentlich sehr verständlich, dass an den Wert der apollinischen Wahrheiten gezweifelt worden ist und dass diese Wahrheiten -- weil Nietzsche ihnen ihre *Wahr-heit*, d.h. ihren Status vom Wahr-Sein, entnommen hat -- letztendlich als unbedeutend angesehen werden könnten. Eine gute Lektüre von Nietzsche, die sich nicht myopisch auf seine Aussagen über die apollinischen Wahrheiten konzentriert, sondern sein gesamtes Denken ins Auge fasst, soll schon deutlich machen, dass jene angenommene Unbedeutsamkeit seiner eigenen Ansicht keineswegs zugehört. Wir meinen, dass außerdem viele formal philosophische Einwände gegen Nietzsches Behandlung der Wahrheit durch die Betrachtung von den apollinischen Wahrheiten im Verhältnis zu der dionysischen zu beseitigen sind. Die apollinischen Wahrheiten behalten in dieser Hinsicht zwar ihre Bedeutsamkeit; weiterhin wird auch ein Element von Notwendigkeit preisgegeben, wodurch die apollinischen Wahrheiten unserer Ansicht nach gerade so sehr verstärkt werden, wie sie durch irgendeine Korrespondenztheorie der Wahrheit verstärkt werden würden, die sie als verlässliche Widerspiegelungen einer objektiven Welt begriffen hätte. Nietzsches Formulierung der Wahrheit finden wir besonders erfreulich, indem sie die (apollinische) Wahrheit nur insofern ablehnt, als sie sie wiederum auf der einen Seite als notwendig und auf der anderen als künstlerisch, angenehm und schön konzipiert. (Freilich sind es nicht gewisse apollinischen Wahrheiten, die diese Notwendigkeit besessen, sondern es ist notwendig, dass es apollinische Wahrheiten überhaupt -- egal, welche sie sind -- bestehen.)

Die Ontologie bei Nietzsche 1: *Die Geburt der Tragödie*

Wir sind einem Buch von Robert Pippin für den Hinweis dankbar, dass man es Ernst nehmen muss, wenn Nietzsche schreibt: "[...] dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen."¹⁵⁸ "This seems to state very clearly that Nietzsche," schreibt Pippin, "[...] is claiming that 'psychology' as he understands it will replace philosophy, especially metaphysics, the former and presumably deposed queen."¹⁵⁹ Obwohl wir hier mit anderen "Grundproblemen" zu tun haben als Pippin zu tun hat, hat sein Hinweis für unsere Diskussion einen sehr hohen Wert, denn wir werden gerade das finden, was er vorschlägt: nämlich dass bei Nietzsche die Psychologie in der Sache der Ontologie, die wohl die gründlichste aller Grundproblemen ist, die Metaphysik ersetzt hat und dass als Weg zu diesem Grundproblem bei ihm lediglich die Psychologie gültig ist. Wir werden also das Verhältnis zwischen Apollo und Dionysos und zwischen den apollinischen Wahrheiten und der dionysischen Wahrheit, das wir oben skizziert haben, eine *psychologische Ontologie* heißen, weil die Kategorien von Apollo und Dionysos, wie wir gesehen haben, vor allem eine psychologische Gültigkeit und Bedeutung haben. Als psychologisch werden wir die Ontologie Nietzsches bezeichnen, die er sowohl in dem späteren Werk als auch in *Die Geburt der Tragödie* vertritt, weil sie sich nicht gerade auf eine bestehende Welt als solche sondern vor allem quasi auf das wahrnehmende Subjekt¹⁶⁰ bezieht. Auf einem formalen Niveau sind dieses Verhältnis und insbesondere der Begriff von dem Ur-

¹⁵⁸ KSA 5.39. *Jenseits von Gut und Böse*, "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §23.

¹⁵⁹ Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2010. S. 1.

¹⁶⁰ Obwohl auch dieses Subjekt, weil das *principium individuationis* zu dem Reich des apollinischen gehört, in dieser Ontologie zuletzt auch zerbrechen muss.

Einen mit der klassischen Ontologie gut vereinbar, indem es auch hier um die Substanz und die verschiedenen, aus ihr folgenden Attribute, obwohl die letzteren in diesem Kontext nicht Manifestierungen sondern Verschleierungen von der Substanz selber sind.

Der radikale Unterschied zwischen der klassischen Ontologie und ihrer nietzscheschen Neugestaltung besteht darin, dass es bei Nietzsche nicht um eine formale Substanz geht, sondern um eine, die vielmehr einen psychologischen Zustand ausmacht und bestimmte psychologische Inhalte ("das ewig Leidende") hat. Es ist auf jeden Fall in den schon zitierten Passagen und in dem ganzen Verhältnis von Dionysos und Apollo klar, dass das Ur-Eine den Grund des Daseins ausmacht. Dies ist freilich eine sehr paradoxe Formulierung, indem das Ur-Eine auch das "ewig [...] Widerspruchsvolle" ist und als solches unfähig scheint, als der eigentliche und unterste Grund des Daseins zu gelten. Es ist aber gerade Nietzsches Ansicht, dass der Grund des Daseins keine allzu saubere metaphysische Fiktion sein darf: er ist nach Nietzsche eher etwas, was wirklich paradox ist und außerhalb des Begreifens steht. Nur die apollinische Welt (die Scheinwelt) kann begreiflich sein, weil das Begreifen selber zu den ordentlichen Konstruierungen des Apollo gehört: "Wir können nur eine Welt **begreifen**, die wir selber **gemacht** haben."¹⁶¹ Es geht wiederum um dasselbe Paradoxon, das wir schon in der ersten Erwähnung von dem Ur-Einen betastet haben: auf der einen Seite ist es "das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine," auf der anderen Seite "das ewig Leidende und Widerspruchsvolle." Es ist der Grund des Daseins und zugleich der Abgrund, der allen apollinischen Wahrheiten unterliegt.¹⁶² Das Paradoxon gehört Nietzsches Ansicht nach eben zu seinem Wesen.

¹⁶¹ KSA 11.138. Frühjahr 1884, 25[470].

¹⁶² Wir finden uns übrigens darin berechtigt, dass wir das Ur-Eine den Grund des Daseins heißen, in Hinsicht auf ein Wortspiel in der wichtigen Baubo-Passage, die

Es gibt noch eine Stelle, wo Nietzsche das Ur-Eine ausdrücklich erwähnt. An dieser Stelle wird das Verhältnis zwischen dem Ur-Einen und der Kunst auf einer Weise beschrieben, die bei einer sorgsamem Lektüre die Tatsache beweist, dass das Ur-Eine eine ontologische Formulierung ist:

Die **Visionen des Ureinen** können ja nur **adäquate** Spiegelungen des **Seins** sein. Insofern der Widerspruch das Wesen des Ureinen ist, kann es auch zugleich höchster Schmerz und höchste Lust sein: das Versenken in die Erscheinung ist höchste Lust: wenn der Wille ganz Außenseite wird. Dies erreicht er im Genius. In jedem Moment ist der Wille zugleich höchste Verzückung und höchster Schmerz: zu denken an die Idealität von Träumen im Hirn des Ertrinkenden -- eine unendliche Zeit und in eine Sekunde zusammengedrängt. Die Erscheinung als **werdende**. Das **Ureine** schaut den Genius an, der die Erscheinung rein als Erscheinung sieht: dies ist die Verzückungsspitze der Welt. Insofern aber der Genius selbst nur Erscheinung ist, muß er **werden**: insofern er anschauen soll muß die Vielheit der Erscheinungen vorhanden sein. Insofern er eine adäquate Spiegelung des Ureinen ist, ist er das Bild des Widerspruchs und das Bild des Schmerzes. Jede Erscheinung ist nun zugleich das Ureine selbst: alles Leiden Empfinden ist **Urleiden**, nur durch die Erscheinung gesehen, lokalisiert, im Netz der Zeit. **Unser Schmerz ist ein vorgestellter**: unsre Vorstellung bleibt immer bei der Vorstellung hängen. Unser Leben ist ein **vorgestelltes** Leben. Wir kommen keinen Schritt weiter. Freiheit des Willens, jede Aktivität ist nur Vorstellung. Also ist auch das Schaffen des Genius Vorstellung. **Diese Spiegelungen im Genius sind Spiegelungen der Erscheinung**, nicht mehr des Ureinen: als **Abbilder des Abbildes** sind es die reinsten Ruhemomente des Seins. Das wahrhaft Nichtseiende -- das Kunstwerk. Die anderen Spiegelungen sind nur die **Außenseite des Ureinen**. Das **Sein befriedigt sich im vollkommenen Schein**.¹⁶³

wir später in diesem Teil diskutieren werden: "Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre *Gründe* nicht sehn zu lassen?" KSA 3.352. *Die fröhliche Wissenschaft*, "Vorrede zur zweiten Ausgabe," §4. Unsere Hervorhebung in Kursivschrift.

¹⁶³ KSA 7.199-200. Ende 1870-April 1871, 7[157]. Wegen der außerordentlich verwirrenden Natur dieser Passage mögen wir eine kurze Summierung von ihrer zweiten Hälfte versuchen, wobei wir wohl dabei eine vielleicht zu große Vereinfachung begehen werden: der Schmerz und das Leiden des Menschen sind auch nur Vorstellungen, aber sie sind Vorstellungen oder Spiegelungen des Ur-Einen. Als solche bleiben sie dem Ur-Einen sehr nah; in einem Sinne sind sie selbst das Ur-Eine (weil dies ein *psychologischer* Grund ist), nur dass es in ihnen "lokalisiert" oder bedingt wird -- das Leiden z.B. kann nicht das vollständige Ur-Eine sein (wenn es übrigens auch verständlich ist, von dem Ur-Einen als "vollständig" zu reden). Um dem Ur-Einen aber zu entkommen, weil es einem im Leben also allzu nah bleibt, muss der Genius *schaffen*. Diese künstliche Schaffungen betreffen nicht mehr das Ur-

Nietzsches Äußerungen an dieser Stelle über "**adäquate** Spiegelungen" entsprechen dem ontologischen Charakter von dem Verhältnis zwischen dem Ur-Einen und den apollinischen "Erscheinungen" oder "Vorstellungen" wie auch der vorher betonten Unaussprechlichkeit bzw. der Unbegreiflichkeit (weil sowohl Sprache als auch Begreifen zu dem Gebiet des Apollinischen gehört) von dem Ur-Einen als psychologischer Substanz. Wir finden außerdem den ausdrücklichen Hinweis, dass das Ur-Eine in einem psychologisch-ontologischen Sinne gründlich ist: *"Jede Erscheinung ist nun zugleich das Ureine selbst: alles Leiden Empfinden ist **Urleiden**, nur durch die Erscheinung gesehen, lokalisiert, im Netz der Zeit."*¹⁶⁴ Das Ur-Eine ist der Grund wie auch der Grundcharakter aller Erscheinungen; zu den Erscheinungen aber gehört auch der Genius selber ("insofern aber der Genius selbst nur Erscheinung ist"), *der demzufolge in einem gründlichen Sinne auch aus dem Ur-Einen bestehen muss*. Man mag außerdem bemerken, dass hier die apollinische Welt als "werdend" charakterisiert wird und dass das Ur-Eine als das Gegenstück zu ihr auf einer indirekten Weise als das demzufolge Unveränderliche bezeichnet wird, wodurch seinen ontologischen Charakter weiterbetont wird.

Eine als solche sondern z.B. das Leiden oder den Schmerz, d.h. eine Erscheinung oder Vorstellung von ihm. In der Kunst, weil sie demzufolge "**der Schein des Scheins**" ist, erreicht der Genius erst die Ruhe, wenn auch nur in bestimmten Momenten. KSA 1, 39. *Die Geburt der Tragödie*, §4.

Es gibt außerdem in dieser Passage einen besonders paradoxen Satz: "Das **Ureine** schaut den Genius an." Diese Stelle erinnert einen auf einer sehr gewaltsamen Weise an einen der berühmtesten Sätze aus Nietzsche: "Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein." KSA 5.98. *Jenseits von Gut und Böse*, 4. Hauptstück: "Sprüche und Zwischenspiele," §146. Auch das Ur-eine blickt zurück in den Mensch hinein, da es auch auf einer kuriosen Weise lebendig ist. Dieses Paradoxon ist unserer Ansicht nach nicht zu lösen. Es mag nur ein sehr kleines bisschen Licht auf die Sache werfen, wenn man sich daran erinnert, dass mit dem Ur-Einen oder dem Abgrund (als einem poetisch-mythologischen Ausdruck von dem Wesen des Ur-Einen) letztendlich nur den Grund des Selbst gemeint ist.

¹⁶⁴ Unsere Hervorhebung in Kursivschrift.

Diese Passage bietet uns letztendlich auch die vollständigste Antwort auf die Frage, warum Nietzsche auf einer so eigentümlichen Weise den Schein bzw. den Schein des Scheines bevorzugt: nur in dem Schein des Scheines, in dem apollinischen Kunstwerk, entkommt man in dem höchsten möglichen Grad¹⁶⁵ dem Ur-einen.

Die Ontologie bei Nietzsche 2: Heidegger

In der letzten Passage hat Nietzsche geschrieben, "Unser Leben ist ein **vorgestelltes** Leben. Wir kommen keinen Schritt weiter." Martin Heidegger begründet seine berühmte Deutung von dem Willen zur Macht als ontologisches Prinzip mit einer ähnlichen Aussage Nietzsches: "Der Ausdruck ['der Wille zur Macht']," schreibt Heidegger, "ist die Benennung dessen, was den Grundcharakter alles Seienden ausmacht. 'Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen.'" ¹⁶⁶ Heidegger will auch eine Ontologie in dem Werk Nietzsches entdecken, obwohl das, was er zu entdecken glaubt, der oben besprochenen psychologischen Ontologie des Dionysischen nicht im Geringsten ähnelt, da er, von diesem Zitat u.a. ausgehend, den Willen zur Macht anstatt des Ur-Einen als den ontologischen Grund bei Nietzsche bezeichnet. Die Frage, "Was ist der Wille zur Macht?" beantwortet er so: "Er ist 'das innerste Wesen des Seins.' Das will sagen: Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden als eines solchen." ¹⁶⁷ Wir werden sehen, dass Heideggers Meinung in dieser Hinsicht, obwohl sie der

¹⁶⁵ Das diese die "reinsten Ruhemomente des Seins" sind bedeutet aber nicht unbedingt, dass sie eigentlich "rein" sind. Sie sind auch, wie Nietzsche anerkennt, nur "Momente."

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961. Bd. 1, S. 12. Das Zitat aus Nietzsche mag man auf KSA 11.661 (August-September 1885, 40[61]) finden.

¹⁶⁷ *Ibid.*, Bd. 2, S. 264. Das Zitat aus Nietzsche: KSA 13.260. Frühjahr 1888, 14[80].

eigentlichen Lösung sehr nah kommt, letztendlich grundlegend falsch in Bezug sowohl auf das Ur-Eine wie auch auf das Wesen des Willens zur Macht selber bleibt.

Es ist schwer, das Zitat aus Nietzsche, die Heidegger hier zur Verwendung bringt, anders zu erklären, als er es erklärt, und trotzdem gibt es vieles bei Nietzsche, das vorschlägt, dass es -- wenn man den Einwand der Inkonsistenz vermeiden will -- anders zu erklären sein muss. Das Zitat verliert dazu auch etwas Beweiskraft, wenn man sie in ihrem ursprünglichen Kontext liest: "Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachsthum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen und Herr werden zu können, ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Cardinal-Thatsachen ansetzen?"¹⁶⁸ Wir meinen freilich nicht, dass dieses "Wenn" etwa die Gültigkeit der Aussage eigentlich in Frage stellen soll, aber sie führt trotzdem ein Element von rhetorischen Unsicherheit in die Passage hinein, die wegen ihrer Form als Frage keine richtige Behauptung sein kann. Wir sind der Meinung, dass diese Aussage Nietzsches weder abzulehnen noch ohne Weiteres wortwörtlich zu akzeptieren ist. Das Problem werden wir eher so lösen: der Wille zur Macht ist zwar "das innerste Wesen des Seins," sondern nur in einem sehr bestimmten, von den zwei am Anfang dieses Absatzes ("Die Ontologie bei Nietzsche" 2) zitierten Behauptungen Nietzsches abgezeichneten Kontext.

"Der Wille zur Macht ist das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen."
 "Unser Leben ist ein vorgestelltes Leben. Wir kommen keinen Schritt weiter." Die auffallende Übereinstimmung von diesen zwei Behauptungen macht den kräftigen Vorschlag, dass sie auf einer ähnlichen Weise zu verstehen sein müssen, wenn man Nietzsche die Inkonsistenz in dieser Sache nicht vorwerfen will. In dem letzteren Zitat ist es nämlich, wie wir schon gesehen haben, nicht der Fall, dass die

¹⁶⁸ KSA 13.260. Frühjahr 1888, 14[80].

Unfähigkeit, einen einzigen Schritt weiter zu kommen, etwa bedeuten soll, dass es nichts gibt, was jenseits dieses "vorgestellten Lebens" liegt, denn es ist in jener Passage sehr deutlich, dass das Ur-Eine eben dieses "Weiter" innewohnt. Es ist das Ur-Eine selbst, dass den Menschen verhindert und die Unfähigkeit verursacht, noch ein bisschen weiter zu kommen. Die Unfähigkeit, "weiter" oder "hinunter" zu gelangen, hängt Nietzsches Ansicht nach also gar nicht davon ab, ob es eigentlich etwas "weiter" oder "hinunter" gibt. Es geht vielmehr um eine psychologische Unfähigkeit, wie es auch in beiden Fällen um ein bestimmtes Schema von psychologischer Verräumlichung geht, angesichts deren dieses "weiter" und dieses "hinunter" zu verstehen sind.

So können wir auch die zweite von Heidegger in Anspruch genommene Passage deuten. Es scheint nicht, weil es in den eben besprochenen Fällen gleichfalls um eine bloß psychologische Unfähigkeit geht, dass die Erwähnung von dem "innersten Wesen des Seins" in einem unbedingten Sinne zu verstehen ist. Wenn wir uns dazu an den spezifischeren Kontext von diesem Zitat erinnern, der die Diskussion nicht auf einem ontologischen Niveau sondern auf dem einer Besprechung und Erklärung von dem menschlichen Fühlen und Benehmen, bekommen wir von ihm ein ganz anderes Bild, als Heideggers beschränkte Zitierung vorgeschlagen hat: es ist nämlich der Fall, dass der Wille zur Macht das innerste Wesen des Seins ist, insoweit wir "das Sein" *als ein Verb* verstehen: der Wille zur Macht ist der "Grundcharakter," um Heideggers Phrasierung zu verwenden, von dem Sein insofern das Sein als psychologische Aktivität begriffen wird; so kann Nietzsche alles menschliche Bestreben auf den Willen zur Macht zurückführen. Der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seins ist in der Wirklichkeit nur dann sinnvoll, wenn das Sein als Tätigkeit begriffen wird. In einem analogen und aufschlussreichen Sinne entdeckt

Nietzsche in allen konventionellen Wahrheiten die Schöpfungen von Apollo, wobei es wiederum um dieselbe Aktivität geht -- deswegen kann er zuletzt die apollinische Wahrheit auch auf den Willen zur Macht zurückführen. Diese Aktivität aber, dieses Sein als Verb, ist im Grunde etwas Nervöses: sie rührt nämlich auf den Grund bzw. den Abgrund des Dionysischen.

Das Ur-Eine ist "das Wahrhaft-Seiende," auch aber "das ewig Leidende und Widerspruchsvolle." Es ist das an sich Unerträgliche und dementsprechend nur in vergänglichen Augenblicken zugänglich. Man kommt zu ihm nicht hinunter; man *kann* nicht zu ihm -- das Ur-Eine wird nur teilweise und flüchtig erkannt. Der Wille zur Macht ist also das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen, und das innerste Wesen des Seins, das man ausführlich und systematisch behandeln kann, doch nicht das letzte, unterste oder innerste Wesen überhaupt. Wie die apollinischen Wahrheiten hat der Wille zur Macht in Bezug auf das Ur-Eine einen wesentlich reagierenden Charakter; er ist eine Aktivität und eine Ausübung von Tätigkeit, die den eigentlichen Grund des Seins aufzudecken versucht. Es gibt vieles bei Nietzsche, die diese Deutung begründet und die eine ontologische Interpretation von dem Willen zur Macht selber eigentlich unmöglich macht. Eine Passage aus der Zeit des sogenannten *Der Wille zur Macht*, die wir später vollständig zitieren werden, gibt den reagierenden Charakter jenes Willens Preis: "Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft -- Alles nur Ausgeburten seines [*i.e.*, des Menschen] Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht von der 'Wahrheit,' zur **Verneinung** der 'Wahrheit.'" ¹⁶⁹ Die verschiedenen Formen des Willens zur Macht (Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft) ¹⁷⁰ lassen sich

¹⁶⁹ KSA 13.193. November 1887-März 1888, 11[415].

¹⁷⁰ Vgl. die in dem dritten Abschnitt des ersten Teils dieser Arbeit zitierten "Morphologie" des Willens zur Macht. Der Unterschied übrigens zwischen der Kunst und den hier genannten Formen des Willens zur Macht ist, dass die Kunst nicht vorgibt, dass ihre Produkte "wahr" sind. Obwohl sie freilich in einem gründlichen

hier auf eine sehr andere Formulierung reduzieren, die eine ontologische Deutung von jenem Willen ausschließt: "Will[e ...] zur Flucht vor der 'Wahrheit,' zur **Verneinung** der 'Wahrheit.' " Die Wahrheit, vor der geflohen wird, muss die Wahrheit des Dionysos sein. Wie die apollinischen Wahrheiten ist der Wille zur Macht letztendlich auch eine *prophylaktische* Kraft; der Wille zur Macht bzw. seine Ausübung erschafft erst die Sicherheit, wie er die apollinischen Wahrheiten erschafft, indem der eigentlichen Wahrheit, dem Ur-Einen, geflohen wird.

Nach der Ansicht von Michael Green ist das zentrale Problem der nietzscheschen Ontologie "the tension between two ideas": Naturalismus und Antinaturalismus, wobei Naturalismus u.a. aus ein Verlangen besteht, dass "explanations of what human beings do [...] be seamlessly integrated into our theories of nature as a whole."¹⁷¹ Als Antinaturalismus bezeichnet Green vieles davon, was wir zur Unterstützung unserer Behauptungen in dieser Arbeit diskutiert haben:

At points, Nietzsche argues that the world is something that we make rather than discover and that it admits infinite possibilities of interpretation. Rather than privileging naturalistic and scientific explanations, Nietzsche argues that the concepts upon which they depend -- including causality, substance, space, and time -- *falsify* the world. Furthermore, as interpreters of Nietzsche such as Heidegger and John Richardson have emphasized, Nietzsche is inclined toward apparently metaphysical accounts of the world, in terms of the will to power or "becoming." Nietzsche's metaphysics of the will to power is offered, somewhat tentatively in his published works and more wholeheartedly in his notebooks, or Nachlaß, as an attempted

Sinne apollinische Wahrheiten bleiben, sind sie dementsprechend in einem konventionellen Sinne keineswegs Wahrheiten und deswegen *redlicher* als die Wahrheiten. Angesichts der Diskussion von dem Ästhetischen in dem nächsten Absatz dieses Teils ("Nietzsches Ontologie außerhalb *Die Geburt der Tragödie*") kann die Kunst nur ästhetisch betrachtet und beurteilt werden, indessen die anderen apollinischen Bereiche verlangen, nach ihren eigenen (ebenfalls geschöpften und in jenem Sinne beliebigen) Kriterien bemessen zu werden. Alle apollinischen Bereiche sind in ihrem Grunde künstlich (vgl. die Metapher von "Münzen" in "Über Wahrheit und Lüge"); der Unterschied besteht lediglich darin, dass die Kunst seiner Künstlichkeit gegenüber redlich ist. Daher die Bevorzugung der Kunst bei Nietzsche.

¹⁷¹ Green, *op. cit.*, S. 4.

explanation of what the world is like in its *intelligible character*; that is, independent of scientific and empirical explanations of it.¹⁷²

Wir sind der Meinung, dass diese offensichtliche Spannung zwischen Naturalismus und Antinaturalismus angesichts der in dieser Arbeit dargelegten Ontologie von Apollo und Dionysos und der notwendigerweise daraus folgenden Ablehnung von Heideggers Nietzsche-Deutung zu erledigen ist, indem Nietzsche letztendlich auch eine zumindest teilweise naturalistische¹⁷³ Deutung von seinen scheinbar metaphysischen Begriffen und von dem Willen zur Macht liefert.

Die Ontologie bei Nietzsche 3: Nietzsches Ontologie außerhalb *Die Geburt der Tragödie*

Vielleicht der Hauptsatz von *Die Geburt der Tragödie* ist, "dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt **gerechtfertigt** ist."¹⁷⁴ Christoph Cox schreibt in Hinsicht auf Nietzsche über das Ästhetische: "It justifies itself holistically [...]"¹⁷⁵ Nach Nietzsche sind alle apollinischen Wahrheiten, egal ob sie religiösen, wissenschaftlichen, künstlichen, metaphysischen, moralischen, usw. sind, in dem gründlichsten Sinne ästhetisch wahrzunehmen, weil irgendeine spezifischere Wahrnehmung von ihnen (d.h., irgendein *Begriff* von ihnen) zu einer der

¹⁷² *Ibid.*, S. 5. Greens Hinweis darauf, dass die Metaphysik von dem Willen zur Macht "an attempted explanation of what the world is like in its *intelligible character*" anbietet, unterstützt gerade unsere Ablehnung von der heideggerischen Ontologie, indem die eigentliche Ontologie bei Nietzsche vielmehr um das unverständliche, unbegreifliche und "unintelligible" Wesen des Seins geht.

¹⁷³ Obwohl diese Deutung mit Greens Definition des Naturalismus (den er außerdem auf das Verlangen zurückführt, dass "explanations of what human beings do be causal" und "that they be confirmed empirically") nicht vollends übereinstimmt, sind wir der Meinung, dass sie dennoch wesentlich naturalistisch bleibt, indem sie ihre Erklärungen auf das Wesen des Menschen bzw. des Lebens begründet. Es ist übrigens freilich auch der Fall, dass Nietzsches Naturalismus paradoxerweise auch den Naturalismus selber letztendlich als apollinisches Geschöpf verleugnen muss.

¹⁷⁴ KSA 1.17. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §5.

¹⁷⁵ Christoph Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999.

apollinischen Diskurslinien selber und nicht zu dem Wesen des Apollinischen gehören musste. Das Ästhetische hängt demgegenüber von keiner apollinischen Wahrheit oder Wahrheitsgruppe ab; es stammt vielmehr aus dem künstlich-psychologischen Vermögen des Menschen, diese Wahrheiten zu betrachten und zu beurteilen. Weil die Ganzheit der apollinischen Wahrheiten "die Welt" ausmacht, insoweit wir sie betrachten und begreifen können, und weil kein einziger apollinischer Bereich zu der Auffassung dieser Ganzheit fähig sein kann, ist es für Nietzsche so, "dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt **gerechtfertigt** ist." Die Wahrheit des Dionysos demgegenüber ist nicht zu rechtfertigen; die Wahrheit, ausschließlich von allen ihren apollinischen Kleidern, ist unerträglich; sie ist gerade das, was eine Rechtfertigung erst nötig.

Wir finden diesen Satz in *Die fröhliche Wissenschaft* auf einer Weise überarbeitet worden, sodass es den Charakter des Ur-Einen etwas deutlicher ausspricht: "Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch **erträglich**."¹⁷⁶ Wir entdecken dabei, weil dieser Satz und insbesondere der in ihm ausgedrückte Bedarf einer Rechtfertigung des Daseins sich auf das Verhältnis von Apollo und Dionysos wesentlich beziehen, dass Nietzsches Konzipierung von der dionysischen Wahrheit als dem Wesen des Seins nicht lediglich zu der Zeit von *Die Geburt der Tragödie* gehört. In Hinsicht auf die weitere und dauernde Gültigkeit von dieser Wahrheit in Nietzsches Denken soll man sich daran erinnern, dass Nietzsche sich mit der Frage "Was ist Wahrheit?" nur in der ersten Phase seiner Wahrheitsbehandlung beschäftigte und, nachdem er ihr in "Über Wahrheit und Lüge" eine endgültige Antwort gegeben hat, sie beiseite ließ, ohne seine damalige Stellungnahme zu ändern oder zu revidieren, geschweige denn, dass er sie etwa zurückgeholt hat. Von der

¹⁷⁶ KSA 3.464. *Die fröhliche Wissenschaft*, §107.

Ontologie, die wir oben skizziert haben, gilt das auch: weil Nietzsche sie in seinem früheren Werk ausführlich dargelegt hat und deshalb sich vermutlich nicht dazu genötigt fand, sie in späteren Schriften zu erweitern oder zu revidieren, ist es auch der Fall, dass es in der Wirklichkeit Vieles in seinem späteren Werk gibt, was dieser Ontologie entspricht und was eigentlich ohne sie gar nicht zu verstehen ist, ohne dass sie in ihm besonders ausgeprägt wird. Es ist weiterhin der Fall, dass Nietzsche sich in einer auf Frühjahr-Sommer 1888 datierten Notiz ausdrücklich über die Wichtigkeit von *Die Geburt der Tragödie* im Allgemeinen und die dauernde Bedeutung ihrer Ontologie im Besonderen äußert:

Über das Verhältnis der Kunst zur Wahrheit bin ich am frühesten ernst geworden: *und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zweispalt*. Mein erstes Buch <war> ihm geweiht; die Geburt der Tragödie glaubt an die Kunst auf dem Hintergrund eines anderen Glaubens: daß es **nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben**; daß der "Wille zur Wahrheit" bereits ein Symptom der Entartung ist...

Ich stelle die absonderlich düstere und unangenehme Conception jenes Buches hier noch einmal hin.¹⁷⁷

Ein klarerer Beweis dafür, dass Nietzsche an diese Ontologie und das wesentliche Verhältnis von Apollo und Dionysos zu glauben nicht aufhörte, könnte man sich nicht wünschen.

Der dionysische Wahrheitsbegriff taucht auch in *Ecce homo* wieder auf:

Wie viel Wahrheit **erträgt**, wie viel Wahrheit **wagt** ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser. Irrthum (-- der Glaube an's Ideal --) ist nicht Blindheit, Irrthum ist **Feigheit**... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis **folgt** aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an... Nitimur in **vetitum** [...]¹⁷⁸

Die "Ideale," die philosophischen Hirngespinnste, gegen die Nietzsche sich an dieser Stelle wendet, gehören zu dem Reich des Apollinischen. Sie sind Betäubungsmittel;

¹⁷⁷ KSA 13.500. Frühjahr-Sommer 1888, 16[40], §7. Unsere Hervorhebung in Kursivschrift.

¹⁷⁸ KSA 6.259. *Ecce homo*, "Vorwort," §3.

sie sind Schein oder Maja, wie einen Vorhang über den Abgrund gedehnt. Denn es sind nicht nur die kleinen apollinischen Wahrheiten, von denen hier die Rede ist -- die erträgt der Mensch schon gut, da ihr Zweck ja die Erschaffung eines erträglichen Lebenszustands ist --, sondern auch die große, ungeheuerere Wahrheit des Dionysos, die ihnen allen unterliegt: dass es keine Wahrheiten sind, dass es nichts ist, *dass wir sterben und dass es das Beste für uns ist*. Wenn Nietzsche hier von "jede[m] Schritt vorwärts in der Erkenntnis" spricht, spricht er von der Erkenntnis von der Unwahrheit aller Wahrheiten, von der Annäherung des Ur-Einen und von der Höhenluft des Zarathustra. Das Ur-Eine allerdings erreicht der Mensch keineswegs, weil er nach einer Zeit in jener dünnen Luft nicht mehr atmen kann: es ist hier nur davon die Rede, in welchem Grad man es annähern, es ertragen kann. Den apollinischen Wahrheiten entkommen wir deswegen auch nicht in einem vollkommenen Sinne; wir brauchen sie noch, als "regulative Ideen der Vernunft" usw.: "Ich widerlege die Ideale nicht," sagt Nietzsche, "ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an." Das heißt: sie nicht mehr als Ideale oder als Wahrheiten behandeln, ihre Unwahrheit ins Auge fassen.¹⁷⁹ Und das ist das Beste, was jemand in dieser Sache tun könnte -- Schein als Schein erkennen, Schein mit seinem richtigen Namen nennen.

Diese Passage ähnelt den Satz "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt," dessen Verbindung mit der dionysischen Wahrheit wir schon am Anfang dieses Teils aufgezeigt haben. Diese Lehre ist Nietzsches Ansicht nach ebenso schwer zu ertragen: er spricht von ihren "labyrinthischen **Folgerungen**" und dem "Minotauros dieser

¹⁷⁹ Anders ist dieses Zitat nicht zu erklären. Wenn nur spezifische Ideale und nicht apollinische Wahrheiten im Allgemeinen gemeint würden, würde Nietzsches Behauptung, dass er sie nicht widerlegt, sinnlos sein, da er solche Ideale in der Wirklichkeit vorher öfters widerlegt und außerdem seine Widerlegungen mit lauter Stimme verkündet hat.

Höhle."¹⁸⁰ Das Monstrum, das dieses Labyrinth innewohnt und das den mutigen Eingeweihten, der eine Freiheit für sich aus der Unwahrheit aller Wahrheiten schaffen will, gefährdet, ist schließlich auch der Abgrund im Grunde des Daseins, nämlich das Ur-Eine oder die Wahrheit des Dionysos. Diese Freiheit enthält etwas Furchtbares: sie ist eine allzu große Freiheit, die dem Befreiten jeden apollinischen Grund und Sicherheit verweigert.

Die auf November 1887-März 1888 datierte nachgelassene Passage von "Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft" als Willen "zur Flucht vor der 'Wahrheit,' " die wir oben besprochen haben, macht aber das augenfälligste Exemplar von der Gültigkeit der oben dargelegten Ontologie in Nietzsches späterem Werk aus. In ihrer vollständigen Form macht sie eine Betrachtung von *Die Geburt der Tragödie* aus, die gleichzeitig die Gültigkeit der Ideen und insbesondere der Ontologie von jenem Werk für Nietzsches späteres Denken begründet, indem Nietzsche seine Ontologie als eine Erklärung des reagierenden Charakters von dem Willen zur Macht und von dem ganzen apollinischen Projekt darlegt:

Die Conception der Welt, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches¹⁸¹ stößt, ist absonderlich düster und unangenehm: unter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Böartigkeit erreicht zu haben. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt 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 Realität, diese "Wahrheit" zum Sieg zu kommen das heißt, um zu **leben**... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins...

Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft -- sie werden in diesem Buche nur als verschiedene Formen der Lüge in Betracht gezogen: mit ihrer Hülfe wird ans Leben **geglaubt**. "Das Leben **soll** Vertrauen einflößen": die Aufgabe, so gestellt, ist ungeheuer. Um sie zu lösen, muß der Mensch von Natur schon ein

¹⁸⁰ KSA 5.399. *Zur Genealogie der Moral*, "Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?", §24.

¹⁸¹ *Die Geburt der Tragödie*. Vgl. KSA 14.758.

Lügner sein, er muß mehr als alles Andere noch **Künstler**¹⁸² sein... Und er ist es auch: Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft -- Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der "Wahrheit," zur **Verneinung** der "Wahrheit." Dies Vermögen selbst, dank dem er die **Realität durch die Lüge vergewaltigt**, dieses **Künstler-Vermögen** par excellence des Menschen -- er hat es noch mit Allem, was ist, gemein: er selbst ist ja ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit, Natur¹⁸³ -- er selbst ist auch ein Stück **Genie der Lüge**...

Daß der Charakter des Daseins **verkannt** wird -- tiefste und höchste Geheim-Absicht <der> Wissenschaft, Frömmigkeit, Künstlerschaft. Vieles niemals sehn, Vieles falsch sehn, Vieles hinzusehn... Oh wie klug man noch ist, in Zuständen, wo man am fernsten davon ist, sich für klug zu halten! Die Liebe, die Begeisterung, "Gott" -- lauter Feinheiten des letzten Selbstbetrugs, lauter Verführungen zum Leben! In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wider ans Leben glaubt, wo er sich selbst überlistet hat: oh wie schwillt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht!... Der Mensch ward wieder einmal Herr über den "Stoff" -- Herr über die Wahrheit!... Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude: er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht. **Die Lüge ist die Macht**...¹⁸⁴

Was hier über die Erscheinungsformen des Willens zur Macht gesagt wird, ähnelt in einem sehr hohen Grad dem, was wir oben über die apollinischen Wahrheiten gefunden haben; es ist tatsächlich der Fall, dass der Wille zur Macht sich hier als eine Kraft preisgibt, deren Geschöpfe und Produkte die apollinischen Wahrheiten sind. Der Wille zur Macht ist in der letzten Analyse "Will[e ...] zur **Verneinung** der Wahrheit"; er ist in seinem Grunde genommen *künstlerisch*. Die Schaffung bzw. die Selbstüberlistung durch apollinische Wahrheiten und die Macht sind angesichts der dionysischen Wahrheit wesentlich verbunden: "In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wider ans Leben glaubt, wo er sich selbst überlistet hat: oh

¹⁸² Vgl. die oben angedeutete Konzipierung von dem Menschen als wesentlich künstlerisch in "Über Wahrheit und Lüge."

¹⁸³ Vgl. die oben zitierte Passage: "Jede Erscheinung [einschließlich des Genius] ist nun zugleich das Ureine selbst: alles Leiden Empfinden ist **Urleiden**, nur durch die Erscheinung gesehen, lokalisiert, im Netz der Zeit." KSA 7.200. Ende 1870-April 1871, 7[157]. Da wird die Welt als Ur-Eine erklärt, hier als Reagierung gegen das Ur-Eine.

¹⁸⁴ KSA 13.193-94. November 1887-März 1888, 11[415].

wie schwillt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht!... Der Mensch ward wieder einmal Herr über den "Stoff" -- Herr über die Wahrheit!"

Obwohl sie freilich auch ein Mittel dazu sind, die Macht über anderen zu gewinnen, sind die apollinischen Wahrheiten im Grunde genommen eine Ausübung von Macht gegen die Natur bzw. die unerträgliche Wahrheit des Dionysos; sie sind also in Nietzsches Worten eine Vergewaltigung der Realität. Der Wille zur Macht ist also vor allem damit beschäftigt, den Menschen von dem Leben zu retten, wobei ein angenehmes und triumphierendes Machtgefühl erregt wird: "Welches Entzücken!" Der Auftrag des Willens zur Macht ist, dass das Leben erträglich wird; man muss sich erst durch ihn "überlisten," um "ans Leben zu glauben" und um eigentlich sogar weiterleben zu können. Deswegen mussten die Griechen die Götterwelt von Olymp erst schaffen: um "Herr über die Wahrheit" zu werden.

Dass eine solche Passage vorkommen könnte, nämlich eine, die nicht nur auf die in dem späteren Werk noch bestehende Wichtigkeit und zwar die Zentralität von der dionysisch-apollinischen Ontologie hinweist, sondern auch die wesentliche Stelle von dieser Ontologie angesichts der ganzen Theorie von dem Willen zur Macht andeutet, ist ein klarer und in der Wirklichkeit erstaunlicher Beweis dafür, dass diese Ontologie nicht nur innerhalb *Die Geburt der Tragödie* zu Tage kommt sondern in Bezug auf Nietzsches ganzes Denken wesentlich bleibt und nicht außer Betracht gelassen werden darf. Wir finden also die unübersehbare Wichtigkeit von *Die Geburt der Tragödie* und seinen Begriffen bzw. die Notwendigkeit, diese Begriffe ernst zu nehmen in irgendeiner rechtschaffenen Auffassung von Nietzsches Werk, zweifach begründet: es ist erstens der Fall, wie wir hier gesehen haben, dass diese Begriffe noch eine wichtige und sogar wesentliche obwohl selten ausgesprochene Rolle in dem späteren Werk Nietzsches spielen; es ist zweitens aber auch der Fall, dass Nietzsches

eigene Bekenntnisse und selbstreflexive Überlegungen die dauernde Wichtigkeit von diesem ersten Buch mehrmals begründen. Wenn Nietzsche nicht so sehr selbstreflexiv schriebe und zum Beispiel in seinen späteren Werken nichts über *Die Geburt der Tragödie* zu sagen hätte, wäre man dazu sehr gut berechtigt, das letztere als ein Jünglingswerk, das offensichtlich mit dem größeren Werk Nietzsches nur wenig zu tun hat, beiseite zu lassen. Dass Nietzsche aber so viel über *Die Geburt der Tragödie* schrieb, z.B. in seinem "Versuch einer Selbstkritik" und in *Ecce homo* wie auch in dem sehr wichtigen Hinweis am Ende von *Götzen-Dämmerung*,¹⁸⁵ soll einem einen sehr deutlichen Hinweis geben, dass mit diesem Buche im Ernst zu rechnen sein muss und dass zumindest Nietzsche mit den Begriffen davon noch im Ernst rechnete. Wir meinen, dass die Tatsache, dass die Ausdrucksweise und Form dieses Buches vonseiten Nietzsches bereut wurden und dass die Inhalte dessen von ihm jedoch nicht widerlegt wurden, ein klarer Beweis ausmacht, dass *Die Geburt der Tragödie* und seine Ideen, wie wir in den oben zitierten Passagen gezeigt haben, für ein richtiges Verständnis von Nietzsche wesentlich bleibt -- nur dass man das Buch, wie Nietzsches Bekenntnisse anweisen, mit größter Sorge lesen muss.

Baubo als Figuration des Verhältnis zwischen Apollo und Dionysos

In dem Sinne von der Unerträglichkeit der dionysischen Wahrheit bzw. der Unmöglichkeit der dauernden Nachhaltigkeit von deren Anblick sind auch die sehr wichtigen Erwähnungen von Baubo zu verstehen, welche merkwürdige Figur uns

¹⁸⁵ "Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng -- die 'Geburt der Tragödie' war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein **Können** wächst -- ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, -- ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft..." KSA 6, 160. *Götzen-Dämmerung*, "Was ich den Alten verdanke," §5.

durch die griechischen Mysterienkulten¹⁸⁶ und insbesondere die eleusinischen Mysterien überliefert worden ist. Eine Beschreibung von ihrer Rolle in diesen Mysterien finden wir in der alten englischen Übersetzung von Thomas Taylor: "After these [other rites] succeed the uncovering of the thighs of Baubo, and a woman's comb (*kteis*), for thus, through a sense of shame, they denominate the sexual parts of a woman. And thus, with scandalous exhibitions, they finish the initiation."¹⁸⁷ Wegen ihres Platzes am Schluss der eleusinischen Einweihung ist es schon deutlich, dass die Figur von Baubo eine besondere Wichtigkeit und Bedeutung beinhalten muss, egal ob diese Bedeutung unmittelbar mit der Offenbarung der Vulva zu verbinden ist oder einen weiteren heimlichen und symbolischen Sinn haben soll. Nach Nietzsches Auslegung immerhin hat Baubo eine ganz andere Bedeutung, als sie in den Mysterien zu haben scheint: sie wirkt als Figuration der Wahrheit;¹⁸⁸ ihre Sage wird als ein Gleichnis umgeschrieben, das dem Verhältnis zwischen den apollinischen und der dionysischen Wahrheit genau entspricht.

Um dieses Gleichnis richtig zu verstehen, muss man seine Stelle angesichts anderen Stellungnahmen Nietzsches zuerst begreifen. Die Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* fängt nämlich mit dem berühmten Bild an: "Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist [...]"¹⁸⁹ Es ist also als eine Weiterentwicklung von diesem Bild

¹⁸⁶ Man erinnert sich übrigens daran, dass Nietzsche nicht umsonst Philologe war, und dass die griechischen Geheimkulten zwar oftmals in *Die Geburt der Tragödie* erwähnt werden.

¹⁸⁷ Thomas Taylor, *The Eleusinian and Bacchic Mysteries: A Dissertation*, J.W. Bouton: New York, 1891. Im Internet erhältlich bei Google Books, <<http://books.google.com/books?id=NihNAAAAMAAJ&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>>. Obwohl das Alter von Taylors Werk sich in seinen Vorurteilen preisgibt, bleibt es in dieser Hinsicht noch gültig, weil die Mysterien selber, um deren Inhalte es hier geht -- abgesehen von irgendeiner Art Interpretation --, in den letzten Jahrhunderten sich gar nicht geändert haben.

¹⁸⁸ Wobei eine starke und auch eine lustige Verbindung und Auseinandersetzung mit der Tradition von allegorischen Figuren der Wahrheit zu spüren ist.

¹⁸⁹ KSA 5.11. *Jenseits von Gut und Böse*, "Vorrede."

bzw. als eine Erklärung davon, gerade was für ein Weib gemeint ist und wie sie mit der Wahrheit zu tun hat, dass die Baubo-Passage zu verstehen ist:

Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehen und "wissen" wolle. "Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?" fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: "aber ich finde das unanständig" -- ein Wink für Philosophen! Man sollte die **Scham** besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo? ... Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu **leben**: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich -- **aus Tiefe!**¹⁹⁰

Die Passage, die zuerst in der Vorrede zu der zweiten Ausgabe von *Die fröhliche Wissenschaft* (1887) erschien, zitiert Nietzsche auch in dem Epilog von *Nietzsche contra Wagner* (1888 geschrieben, nachgelassen).¹⁹¹ Hinzugefügt an jener Stelle wird die französische Phrase, "**Tout** comprendre -- c'est tout mépriser..."¹⁹² Mit dieser Aussage wird die dionysische Wahrheit auf einer Weise angedeutet, die an die Sage von dem König Midas erinnert: das Leben wird, wenn man es richtig begreift, hässlich sein müssen. Mit dieser Hinzufügung bekommen wir also den Schlüssel zu der Passage, die sonst wegen der "schicklichen" Unterdrückung der dionysischen Wahrheit wie der Nacktheit Baubos möglicherweise undeutlich bleiben könnte -- nämlich dass es hier auch und zwar in einem wesentlichen Sinne um den Grund von Dionysos geht, den die apollinischen Schleier von Baubo zu verdecken dienen. Diese Kleider erinnern in einem nicht zufälligen Sinne an den Schleier der Maja, dessen

¹⁹⁰ KSA 3.352. *Die fröhliche Wissenschaft*, "Vorrede zur zweiten Ausgabe," §4.

¹⁹¹ KSA 6.438-39, *Nietzsche contra Wagner*, "Epilog," §2.

¹⁹² *Ibid.* Ungefähr übersetzt lest diese Aussage so: "**Alles** verstehen -- das heißt alles hassen."

Beziehung zu den apollinischen Wahrheiten wir oben betont haben.¹⁹³ Hier wird Baubo wegen des an dieser Stelle von Nietzsche gelobten Schamgefühls nicht entkleidet, und trotzdem bekommen wir zu verstehen, was ihren Schleiern zugrunde liegt; wir verstehen ihre Gründe vielleicht allzu gut, "ihre Gründe nicht sehen zu lassen." Denn Baubo dient letztendlich als die Figuration dessen, was wir oben als die nietzschesche Ontologie bezeichnet haben: sowohl das apollinische wie auch das dionysische und das Verhältnis zwischen den beiden werden in ihr verkörpert.

Insoweit Demeter, deren Trauer für den Tod ihres Sohnes Baubo in der alten Sage zu mildern versucht, jedoch auf die Offenbarung der Geschlechtsorganen *lachend* reagiert, kann Baubos Spaß, die hier für die Nichtigkeit aller Wahrheiten und die Offenbarung des ihnen zugrunde liegenden Abgrunds steht, in Bezug auf Freuds kurze Schrift "Der Humor" erleuchtend gedeutet werden. Nach Freud leitet sich der Humor vom Über-Ich als schützendes Vermögen ab:

Worin besteht nun die humoristische Einstellung, durch die man sich dem Leiden verweigert, die Unüberwindlichkeit des Ichs durch die reale Welt betont, das Lustprinzip siegreich behauptet, all dies aber, ohne wie andere Verfahren gleicher Absicht den Boden seelischer Gesundheit aufzugeben? [...] Aber man erinnert sich an die andere, wahrscheinlich ursprünglichere und bedeutsamere Situation des Humors, daß jemand die humoristische Einstellung gegen seine eigene Person richtet, um sich solcherart seiner Leidensmöglichkeiten zu erwehren. Hat es einen Sinn zu sagen, jemand behandle sich selbst wie

¹⁹³ Vgl. KSA 1.28. *Die Geburt der Tragödie*, §1. Ein möglicher Zusatz zu dieser semantischen Konstellation von Schleiern und Kleidern, der auch in Bezug auf die (apollinische) Wahrheit gedeutet werden kann, ist ein kurzer Spruch aus *Jenseits von Gut und Böse*, der unter dem Titel "**Sieben Weibs-Sprüchlein**" erscheint: "Wem im Glück ich dankbar bin? Gott! -- und meiner Schneiderin." KSA 5.174. "7. Hauptstück: unsere Tugenden," §237. Die Bezeichnung "Weibs-Sprüchlein" verbindet diesen Spruch außerdem mit den Erwähnungen von der Wahrheit als einem Weib und wiederum in dieser Hinsicht nochmals mit Baubo. Die Deutung von diesem Spruch angesichts der Wahrheit, kurz gesagt, läuft etwa so: mit der Schneiderin ist etwa das psychologische Vermögen angedeutet, die Wahrheiten gerade so zu formen, dass sie uns passen, d.h. dass sie sowohl angenehm und schön sind als auch dazu dienen, den Abgrund des Ur-Einen so gut wie möglich zu verdecken.

ein Kind und spiele gleichzeitig gegen dies Kind die Rolle des überlegenen Erwachsenen?¹⁹⁴

Die Anspielung Baubos auf die weiblichen Genitalien wie auch Nietzsches Zitierung davon, worin es anstatt der entsetzlichen Nacktheit der alten Frau um die Nacktheit der Wahrheit bzw. das Nicht-Mehr-Wahr-Sein aller apollinischen Wahrheiten geht, nehmen beide das schützende Element der Humor auf, weil sie beide eines Schutzes oder eines Trosts angesichts dieser Offenbarung bedürfen. Der Schutz ist bei Nietzsche ein weiterhin zweifacher, indem die "Gründe" der Wahrheit nicht eigentlich offenbart werden; es genügt, sie nur anzudeuten und dem Leser eine Ahnung davon zu geben, was der Wahrheit -- namens Baubo -- zugrunde liegt, was in der Wirklichkeit nie richtig und gänzlich offenbart werden kann. Das, was diese Humor erträglich zu machen dient,¹⁹⁵ ist im Grunde genommen unerträglich. Alle Lebenstäuschungen fallen auf einmal zusammen angesichts der nietzscheschen Baubo, angesichts der "Wahrheit," die in ihrer Nacktheit ihre *Wahr-heit* verschwinden lässt und in demselben Moment eine andere, tiefere, schreckliche und reale Wahrheit offenbart. Inmitten der apollinischen Wahrheit also wie inmitten des Weibes liegt ein fürchterlicher Abgrund.

Das Aufheben vom Rocke Baubos ist ursprünglich eine einweihende Geste. Zum Schluss wollen wir den Vorschlag machen, dass es bei Nietzsche eine ähnliche ist: Baubo offenbart das Wesen der apollinischen Wahrheiten und gibt dem Leser die furchtbare darunterliegende Wahrheit des Dionysos zu ahnen. Sie wirkt als ein Spiegelbild zu dem berühmten Satz der Assassinen-Orden, den wir am Ende unseres

¹⁹⁴ Sigmund Freud, "Der Humor." Ursprünglich veröffentlicht in *Almanach der Psychoanalyse* 1928, Wien, 1927, Ss. 9-16. Im Internet erhältlich bei <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-humor.html>.

¹⁹⁵ Das menschliche Vermögen, Humor in der Welt zu entdecken, ist natürlicherweise ein sehr anderes als das künstliche Vermögen der apollinischen Betrachtung, das hier zusammenfällt. In beiden Fällen geht es aber um das Erträglich-Machen der Welt.

ersten Teils besprochen haben. Zusammen genommen machen diese zwei Passagen, die beide ihre Ursprünge in den initiatischen Umständen von Mysterienkulten und geheimen Orden haben, eine Einweihung in das Wesen des Verhältniss zwischen den Wahrheiten wie auch, wie wir am Ende von dem ersten Teil gesehen haben, in das Nutzen, das von dem richtigen Verständnis dieses Wesens zu ziehen ist, wenn man das Verhältniss mutig ins Auge fasst.¹⁹⁶ Wir finden es sehr denkbar, dass diese Passagen ein performatives Element enthalten sollen, dass sie nämlich dazu beabsichtigt sind, auf den Leser zu *wirken*: dass Nietzsche mit ihnen seinen Lesern zu einer neuen, unbedingten (und freilich auch sehr gefährlichen) Freiheit des Geistes verhelfen will.

Man muss zuerst lernen, die "furchtbarste Wahrheit" in dem höchsten möglichen Grad ins Auge zu fassen, ohne "Selbstbehütung, Vorsicht, Verschleierung, Schutz": es ist die Wahrheit des Dionysos. Erst dann kann man sein künstlerisches Vermögen vollziehen und neue apollinischen Wahrheiten schaffen:

Plötzlich öffnet sich die furchtbare Kammer der Wahrheit. Es giebt eine unbewußte Selbstbehütung, Vorsicht, Verschleierung, Schutz vor der schwersten Erkenntniß: **so** lebte ich bis jetzt. Ich verschwieg mir Etwas; aber das rastlose Heraussagen und Wegwälzen von Steinen hat meinen Trieb übermächtig gemacht. Nun wälze ich den letzten Stein: die furchtbarste Wahrheit **steht vor mir**.

1. **Beschwörung der Wahrheit aus dem Grabe.** Wir schufen sie, wir weckten sie auf: höchste Äußerung des Muthes und des Machtgefühls.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Wenn *Die Geburt der Tragödie* übrigens in der Wirklichkeit auch ein "Buch für Eingeweihte" ist, macht die Lektüre von Nietzsches späteren Werken diese Einweihung aus, sodass die Wiederkehr zu *Die Geburt der Tragödie* am Ende von *Götzen-Dämmerung* ein Hinweis ist, dass der Leser erst jetzt dazu fähig ist, dieses erste Buch richtig zu verstehen.

KSA 1.14. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §3.

¹⁹⁷ KSA 10.602. Herbst 1883, 21[6].

Nachbemerkungen

Steven Hales und Robert Welshon beschreiben ein scheinbares Paradoxon, das bei der Deutung von Nietzsches Wahrheitstheorie öfters gequält hat:

Recall that absolutism is the denial of perspectivism. Since perspectivism is the claim that every statement is true in some perspective and untrue in another, the following is a rendering of absolutism: there is at least one statement which is either true in all perspectives or untrue in all perspectives. Clearly, either the thesis of perspectivism is true absolutely or perspectivally, that is, perspectivism is either true or untrue in all perspectives or it is true in some perspectives and untrue in others. Suppose that perspectivism is true in all perspectives. If so, then there is a statement which has the same truth value in all perspectives viz., the thesis of perspectivism itself. But, if there is some statement which has the same truth value in all perspectives, then absolutism is true. Thus if perspectivism is true in all perspectives, absolutism is true, or, to put the matter in an equivalent form, if perspectivism is true in all perspectives, then perspectivism is untrue. This conclusion is that which critics claim shows that perspectivism is self-refuting. The argument is sound, so it is of no help to a defender of perspectivism. If so, absolutism is true in all perspectives, since there is a statement that is true in all perspectives viz., absolutism.

Suppose then that perspectivism is true in some perspectives and untrue in others. Consider the latter case, the perspective in which perspectivism is untrue. In such a perspective, not-perspectivism that is, absolutism is true. Now, absolutism is true only if there is some statement that is true or untrue in all perspectives. But there is no such statement: not the thesis of absolutism itself, since *ex hypothesi* there are perspectives in which it is untrue and perspectivism is true; not perspectivism, since *ex hypothesi* there are perspectives in which it is untrue; nor any other statement in the perspective in which absolutism is true, since there are distinct perspectives in which all of these statements are untrue. Hence, there is no statement that is true in all perspectives; that is, for every statement there are perspectives in which it is true and perspectives in which it is untrue. But then perspectivism is true in all perspectives, and this, we have already shown, entails that perspectivism is untrue.¹⁹⁸

Wir sind der Meinung, dass dieses Paradoxon durch das richtige Verständnis von dem Verhältnis der apollinischen zu der dionysischen Wahrheit beseitigt ist. Wie wir oben gezeigt haben, ist es der Fall, dass Nietzsche in einem bestimmten Sinne zwar ein

¹⁹⁸ Hales und Welshon, *op. cit.* Ss. 108-09.

"Absolutismus" vertritt, aber ein Absolutismus, der keineswegs die Form von einer "statement" oder Behauptung annehmen kann. Die zwei Gattungen von "Wahrheit," die wir in dieser Arbeit besprochen haben, sind wesentlich verschiedener Ordnungen; indem das Leben bzw. das Dasein von der dionysischen Wahrheit begründet wird, besitzen die apollinischen Wahrheiten bloß eine bedingte, reagierende und "perspektivische" *Wahr-heit*. Unter diesen Wahrheiten muss natürlicherweise auch die Behauptung zählen, die wir in dieser Arbeit als These vertreten haben und die Nietzsche selber vertritt, nämlich dass es diese zwei Gattungen der Wahrheit gibt. Auch die "regulativen Ideen der Vernunft,"¹⁹⁹ deren bevorzugten Status als "Wahrheiten" Nietzsche ausdrücklich ablehnt, wie er die *Wahr-heit* von allen anderen apollinischen Wahrheiten auch ablehnt -- das alles muss zuletzt unter den apollinischen Wahrheiten zählen.²⁰⁰

Die Wahrheit des Dionysos, die sich nur ahnen und überhaupt nicht begreifen lässt, ist nicht nur einen möglichen, wahrnehmbaren und gültigen Grund für die apollinischen Wahrheiten -- sie ist eigentlich der einzige Grund für sie, der überhaupt möglich ist und der Einwände wie den oben erwähnten ausschließt. Es ist immerhin der Fall, dass unsere Beschreibung von dieser Wahrheit wie auch Nietzsches

¹⁹⁹ Vgl. die oben zitierte Stelle KSA 11.152-53. Sommer-Herbst 1884, 26[12]. Indem die apollinischen Wahrheiten wesentlich prophylaktisch sind, taugen die sogenannten regulativen Ideen der Vernunft als Musterbeispiele von dieser Art der Wahrheit. Obwohl diese Ideen zu einem erfolgreichen Weiterleben in der Welt nötig sind, mögen sie auch in kurzen Augenblicken angesichts des Ur-Einen zusammenbrechen.

²⁰⁰ Zum Beispiel die Behauptung, dass nichts wahr sei, kann letztendlich auch keine endgültige Wahrheit sein, da es *auf demselben Niveau* als aller anderen Wahrheiten des Apollo bleibt und deswegen ja auch bedingt wird: sie ist letztendlich auch, wie Nietzsche gelehrt hat, von der Macht abhängig, wie auch die Behauptung, dass alles Wille zur Macht sei, selber auf einer komischen Weise von der Macht und der Geschichte abhängig bleibt. Vgl. die oben zitierte Stelle KSA 5.37. *Jenseits von Gut und Böse*, "1. Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen," §22. "Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist [...]"

Eine zentrale Lehre von der Geschichte von der Schaffung der olympischen Götterwelt ist, dass die apollinischen Wahrheiten wesentlich historisch bedingt sind.

Behandlung davon lediglich auf dem Niveau des Apollinischen bleibt.

Dementsprechend bleibt es eine Frage, wenn die Aussagen Nietzsches über die Wahrheit selber nicht als wahr in einem privilegierten Sinne genommen werden können, inwiefern wir die dionysische Wahrheit eigentlich als wahr nehmen können. Nicht zufälligerweise ist diese Frage mit einer anderen wesentlich verbunden, nämlich inwiefern wir die dionysische Wahrheit *wahrnehmen* können. Indem Nietzsche diese Wahrheit nicht als eine abstrakte logische Bedingung begriffen hat, sondern lediglich in Bezug auf ihre realen und unmittelbaren psychologischen Inhalte hin definiert hat, wird sie bzw. ihre Möglichkeit dem logischen Diskurs über die Wahrheit entnommen. Es ist unmöglich, auf einer zulänglichen und vollständigen Weise über die Wahrheit des Dionysos zu sprechen. "So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben [...]"²⁰¹ Man kann sie stattdessen lediglich ahnen, und Nietzsche selber schreibt in seinem "Versuch einer Selbstkritik" von den "dionysischen Ahnungen" von *Die Geburt der Tragödie*, die von ihrer schopenhauerischen Sprache verdunkelt wurden.²⁰² Solche Ahnungen sind in der Wirklichkeit alles, worauf man in dieser Hinsicht hoffen kann, denn ein näherer Blick würde einen sonst zerstören. Mary Warnock schreibt, allerdings in Bezug auf eine sehr andere Art von Wahrheit, "Now there may be some things which one *must* assert, because one sees them immediately to be true, or because one feels them inescapably in one's bones."²⁰³ Wenn wir die Wörter "immediately" und "inescapably" in ihrem vollständigen Sinne nehmen, finden wir, dass diese Aussage der dionysischen Wahrheit sehr gut entspricht. Nur durch Ahnungen und flüchtige Blicke wird die

²⁰¹ KSA 1.874. "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne," §1.

²⁰² KSA 1.19-20. *Die Geburt der Tragödie*, "Versuch einer Selbstkritik," §6.

²⁰³ Mary Warnock, "Nietzsche's Conception of Truth." In *Nietzsche: Imagery and Thought*, herausgegeben von Malcolm Pasley, Berkeley: University of California Press, 1978, Ss. 33-63. S. 62.

Wahr-heit von dem, was Nietzsche über die dionysische Wahrheit behauptet, für den Leser selbst bestätigt.

In seinem *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* überlegt Johann Gottfried von Herder die Sprache, die er selber in jener Schrift zu verwenden genötigt wird: "Eine Bildersprache der Art scheint freilich mystisch; in Geheimnissen aber, und im tiefsten Geheimniß der Schöpfung unsrer Seele, kann man sich kaum anders erklären."²⁰⁴ "Was wir wissen," schreibt Herder, "wissen wir nur aus Analogie."²⁰⁵ Dasselbe muss auch für die Schreibweise Nietzsches angesichts dieser Wahrheit des Dionysos gelten, und für die Möglichkeit, das eigentliche Wesen dieser Wahrheit außerhalb des Bereichs der vernünftigen Sprache aufzuzeigen.

²⁰⁴ Johann Gottfried von Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume*, Riga: veröffentlicht von Johann Friedrich Hartknoch, 1778. S. 39 Im Internet erhältlich bei Google Books:

<[http://books.google.com/books?id=JccAAAAcAAJ
&pg=PP5#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com/books?id=JccAAAAcAAJ&pg=PP5#v=onepage&q&f=false)>

²⁰⁵ *Ibid.*, S. 5.