

WERNER STEGMAIER

NIETZSCHES NEUBESTIMMUNG DER WAHRHEIT

„Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. In der That, ich selbst glaube nicht, dass jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehn hat“ (MA I, Vorr. 1)¹

Nietzsches tiefster Verdacht trifft die Möglichkeit der Wahrheit. Er sieht, betroffen vom Nihilismus des 19. Jahrhunderts, seine „eigene Aufgabe“ darin, sie „versuchsweise einmal in Frage zu stellen“ (GM III 24), und verändert in ihrer Neubestimmung radikal die Grundlagen der Philosophie. Gleichwohl hat seine „Umwertung“ unmittelbar nur wenig auf die herrschenden philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts gewirkt, auf Hermeneutik, Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, auf Existenzphilosophie und Anthropologie, Sprachphilosophie und Kritische Theorie. Ihre Rezeption war nicht nur dadurch erschwert, daß sie im aphoristischen Werk und den Fragmenten des Nachlasses nicht geschlossen sichtbar wurde, sie blieb darüber hinaus durch ihre Zuordnung zu einer im Ruch der Unverbindlichkeit stehenden „Lebensphilosophie“ und durch die pathetischen, dämonieumwitterten Titel der ewigen Wiederkehr und der dionysischen Bejahung belastet. Am meisten aber stand ihrer Wirkung ihre eigene Konsequenz im Wege, die es ihr verbot, zu einer systematisch formulierten Lehre zu werden. So gesteht Joseph Möller in seinem Überblick über „Wahrheit als Problem“² Nietzsches Neubestimmung zwar einen wichtigen Platz in der historischen Entwicklung zu, berücksichtigt sie im systematischen Teil aber nur noch gelegentlich, L. Bruno Puntel's „kritisch-systematische Darstellung“ der „Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie“³ registriert sie überhaupt nicht. Nietzsche gibt keine Wahrheitstheorie, sondern grenzt die Spielräume solcher Theorien neu aus. Erst in der

¹ Eine erste Fassung der folgenden Abhandlung habe ich beim Kursus „Nietzsche und die Philosophie der Gegenwart“ des Inter-University Centre's of Postgraduate Studies in Dubrovnik (Jugoslawien) am 29. 3. 1982 vorgetragen. Sie wurde in *Theoria* 3/4 (1982) 99–114 in serbokroatischer Übersetzung gedruckt.

² Joseph Möller, *Wahrheit als Problem. Traditionen – Theorien – Aporien*, München–Freiburg i. Br. 1971, 81–88

³ L. Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1978

jüngsten Nietzsche-Diskussion dringt durch, wie diese Spielräume weitgehend unabhängig von Nietzsche und in einer anderen Terminologie Schritt für Schritt ausgefüllt wurden, und es verdiente eine ausführliche Abhandlung, zu zeigen, daß seine Grundentscheidungen in der Bestimmung der Wahrheit bisher nicht überholt, vielleicht nicht einmal erreicht wurden⁴. Ich will hier vorerst nur versuchen, aus wenigen leitenden Begriffen Nietzsches diese Grundentscheidungen von der metaphysischen Tradition aus im Blick auf die geläufigen Konzepte der Wahrheit im 20. Jahrhundert in ihrer Radikalität sichtbar zu machen⁵.

⁴ Wichtige Hinweise geben die Diskussionen der von Wolfgang Müller-Lauter geleiteten Reinsburg-Tagung „Aufnahme und Auseinandersetzung. Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert“, die in: Nietzsche-Studien 10/11 [1981/82] dokumentiert sind. Von den genannten Strömungen kamen dort besonders die Hermeneutik, die Existenzphilosophie und die Kritische Theorie zur Sprache, außerdem die Naturphilosophie, die Soziologie, der Marxismus, der Darwinismus und die Psychoanalyse.

⁵ Jean Granier stellt in seinem herausragenden, in der deutschen Nietzsche-Diskussion zu wenig berücksichtigten Werk „Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche“ (Paris 1966, 2. Aufl. 1969), wie ich meine, zu Recht das Wahrheitsproblem in die Mitte von Nietzsches Philosophie. In erschöpfender philologischer Breite läßt er so weit wie möglich Nietzsche selbst sprechen („donner la parole à Nietzsche“ 7) und bringt seine verstreuten Äußerungen zugleich in eine groß angelegte und geschlossene Konstruktion ein von einer „continuité spéculative“, „une totalité qui ne [...] cède en rien, pour la densité, la cohérence et l'amplitude aux plus solides constructions de la philosophie classique“ (28 ff.). Er legt, mit einer Nietzsches Sprache überschreitenden, interpretierenden Terminologie gegen alle psychologischen, aporetischen, existenzphilosophischen und marxistischen Auslegungen eine konsequente ontologische Interpretation vor, klärt freilich den Sinn und die Möglichkeit einer Ontologie nach Kant nicht ausdrücklich (vgl. meinen Aufsatz: Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche, in: Phänomenologische Forschungen 16 [1984]). Ontologie scheint für ihn im wesentlichen die ursprünglich philosophische Dimension überhaupt zu heißen, „Vérité ontologique“ läßt sich durch „Vérité originaire“ (491) ersetzen. In ihr können nach Nietzsche Denken und Sein nicht mehr transzendentalphilosophisch unterschieden werden, Granier spricht von „affinité originaire“ de la pensée et de l'Être“ (312). Mit einer „méthode régressive-structurale“ (28) entfaltet er Nietzsches „spekulative“ und „genealogische“ Kritik der metaphysischen Wahrheit. Zwar bleibt auch sein Begriff von Metaphysik unscharf – im Kern meint er den Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, näher ein Denken, „qui identifie l'Être et l'Ideal, la Vérité et le Bien, en rendant l'ontologie solidaire de la théologie et de la morale“ (626) – und sein Hegel-Bild übermäßig vereinfacht. Dennoch verteidigt er engagiert Nietzsche gegen seine Vereinnahmung in die Metaphysik bei Heidegger (611–628), in dessen „sirocco“ ihm Nietzsche wie „la fraîcheur d'une source“ erscheint (9). Als zentralen Seinsbegriff setzt er den Begriff des Willens zur Macht an (neben dem der ewigen Wiederkehr), den er wie Kaufmann (Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [1950]. Aus dem Amerikanischen v. J. Salaquarda, Darmstadt 1982) als Selbstüberwindung, ontologisch aber tiefer als Ursprung von Gestaltung und Überwindung von Gestalten und schließlich als „structure originaire du dévoilement de l'Être“ (463) auslegt. Worin Nietzsche die metaphysische Ontologie überschreitet, bestimmt Granier nirgends präzise. Vielmehr rückt er den Willen zur Macht, indem er das Bedingend-Sein gegenüber seinem Bedingt-Sein, das Interpretierend-Sein gegenüber seinem Interpretiert-Sein hervorhebt und entsprechend Nietzsches Begriff des Lebens, der den des Willens zur Macht in sich aufnimmt und eben auf das Ineinander-greifen von Bedingt- und Bedingend-Sein zielt, als Grundbegriff ablehnt (370), wieder in die Nähe des metaphysischen Physis-Begriffs (zu Nietzsches Überwindung des Physis-Begriffs

Die Leitlinien in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Wahrheitstema halten sich von „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ bis zum späten Nachlaß im wesentlichen durch, so daß ich, wie Granier, auf eine chronologische Differenzierung verzichten kann. Ich gehe von einem Nachlaß-Fragment aus dem Frühjahr 1880 aus:

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

Es gibt Folgendes vor:

- (1) Es macht die Wahrheit zur Kernfrage der Philosophie.
- (2) Es behauptet den Verlust der Wahrheit und damit eine völlig neue Situation der Philosophie in der Gegenwart.
- (3) Es hält dennoch an der Möglichkeit der Philosophie und ihrer Wahrheit fest – Nietzsche nennt sie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung „die wahrhaftigste aller Wissenschaften“ (HL 5).
- (4) Es bindet die Möglichkeit, die Wahrheit zu haben, an bestimmte frühere Zeitalter, macht sie also zu einem geschichtlichen, einem geschichtlich überholten Begriff.
- (5) Es erhebt als Ausdruck einer Überzeugung zugleich selbst einen, wenn auch bedingten, Anspruch auf Wahrheit.

vgl. meinen Aufsatz: Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, erscheint demnächst in: Hegel-Studien 20 [1985]). Seine glückliche Bestimmung der „Vérité originaire“ – „aptitude à se surmonter à l'infini en conservant la disponibilité absolue qui permet aux choses de se dévoiler comme telles“ (496) – läßt ihn dennoch treffend und scharf die Wahrheit nach dem Kriterium des Nutzens – „pragmatisme vital“ – und dem der Gerechtigkeit – „probité philologique“ (463 ff.) unterscheiden und sie zugleich in ihrer „réciprocité rigoureuse“ (528) aufweisen. Der Begriff des Spiels, der bei Nietzsche kaum und fast nur in den Frühschriften belegt ist, den er von Fink (Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, 31 u. 187–189) übernimmt und der mit seinen Momenten der Unverbindlichkeit, Versöhnlichkeit und des Feierns zur probité philologique nicht recht passen will, das „Jeu de l'Art et de la Vérité“ (537) scheint mir dagegen als „mesure ontologique suprême“ problematisch, zumal wenn es sich zuletzt im Symbol des Dionysos und der „affirmation absolue“ (557) der ewigen Wiederkehr verklärt. Hier bleibt für eine nüchterne Nietzsche-Interpretation die schwierige Aufgabe, nachvollziehbar zu klären, wie sich die Aufhebung aller Affirmation in der Steigerung zur Wahrheit als Gerechtigkeit vertragen kann mit einer Deutung der ewigen Wiederkehr, die sie nicht nur als „une machine de guerre montée par Nietzsche contre l'Idéalisme métaphysique“ (580), sondern als „dionysische Bejahung“ verstehen will, zu klären, was es für den Sinn der Wahrheit heißt, die Ewigkeit im Augenblick zu bejahen angesichts des Zurücksinkens in die Ungerechtigkeit festgestellter Perspektiven in jedem Augenblick. Granier folgt hier wie Fink nur Nietzsches vage bedeutenden Hinweisen im Nachlaß, ohne unsere modernen Erfahrungen mit der Wahrheit aus ihnen oder diese aus jenen verständlich zu machen. Auch ich werde diesen Punkt hier offen lassen und verweise auf Günter Abels im Druck befindliche Habilitationsschrift (Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr), die die Wiederkunftslehre aus dem Interpretationsgedanken ableitet und sie damit von der „absoluten Affirmation“ befreit.

Wahrheit wird also zweideutig, schließt ihre eigene Negation ein. Sie läßt sich nur aus ihrer Geschichte, aus der Auseinandersetzung mit der Tradition verstehen, die Nietzsche unter dem Begriff der Metaphysik zusammenfaßt. Damit ist der Gang der Untersuchung vorgezeichnet: ich gehe von der Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihrer „Genealogie“ aus (A), expliziere dann einige Grundbegriffe Nietzsches für die Neubestimmung der Wahrheit, wie sie aus seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik entspringen (B). Zum Schluß (C) fasse ich seine Bestimmung der Wahrheit in sechs Kriterien zusammen und weise auf ihre Berührungen mit gegenwärtigen philosophischen Strömungen hin.

A. Die Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihre Genealogie

Nietzsche nennt sich, wenn er den „Werth der Wahrheit“ in Frage stellt, einen „Gottlosen und Antimetaphysiker“ – der Glaube an die Wahrheit ist „der Glaube an einen metaphysischen Werth“ (GM III 24), er gehört in die „Psychologie der Metaphysik“ (VIII 8[2]). Die Wahrheit von Philosophie und Wissenschaft, die in Urteilen mit dem Anspruch auf bleibende Geltung ausgesprochen wird, ist ursprünglich an die Metaphysik gebunden, die Metaphysik hat in ihren Urteilen die Wahrheit, hat sie gegenständlich vor sich als „wahre Welt“, die „endlich zur Fabel“ wird, sich als „Geschichte eines Irrthums“ entpuppt, der mit Platon beginnt und erst mit Nietzsche endet (GD, Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde). Dies Ende verdankt sich jedoch seinem Anfang: Nietzsche entwirft das Bild eines folgerichtigen Prozesses, in dem die Wahrheit der Metaphysik, einer „sehr hohen Stufe der Bildung“, der „besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit“ (MA I 20), in ihrer Überwindung aufgehoben wird. Die abendländische Metaphysik und die christliche Religion bringen in einer „zweitausendjährigen Zucht“ (GM III 27) zur Klärung ihrer „Dogmen“ „die strenge Methode der Wahrheit“ hervor, die der moderne Mensch nun so „im Herzen und Kopfe“ hat (MA I 109), daß er, „dazu erzogen, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern“ (GM I 1), die Dogmen schließlich als solche erkennen und aus einer Haltung der „Wahrhaftigkeit“ (JGB 1, FW 357) – Nietzsche nennt sie auch „intellektuelle Rechtschaffenheit“ (AC 12), „Tugend“ der „Redlichkeit“ (Za I, Von den Hinterweltlern), „intellectuales“ oder „intellectuelles Gewissen“ (FW 2. 335) – aufgeben muß⁶.

⁶ Die Herkunft der Wahrhaftigkeit aus der Wahrheit wird ausführlich dargestellt und erörtert von Gerd-Günther *Grau*, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt am Main 1958.

Dieses Begriffsfeld von Wahrheit, wahrer Welt und Wahrhaftigkeit überschreitet, ohne daß es Nietzsche zusammenhängend begrifflich festlegte, den theoretischen Ansatz beim Urteil, wie ihn zuerst *Aristoteles* in den Schriften des *Organon* durchgeführt hat. Wer wie Nietzsche Wahrheit als Wert bestimmt, kann nicht sinnvoll an ihrer Unterscheidung in theoretische und praktische festhalten. Das Begriffsfeld der praktischen Wahrheit aber umfaßt das der theoretischen, und es ist wiederum *Aristoteles*, der es im VI. Buch seiner „*Nikomachischen Ethik*“ vorgezeichnet hat. Auch wenn er bei Nietzsche meist nur als Moralist und Autor der *Poetik*, allenfalls als Logiker und Methodologe und als Historiker der Philosophie erscheint, bietet der Zusammenhang seiner praktischen Bestimmung der Wahrheit für unsere Untersuchung dennoch den besten Anhalt⁷.

Wahrheit ist nach *Aristoteles* „Werk“ (*érgon*) des Menschen, seiner „Vernunft“ (nus; 1139 a 29, b 12), also nicht einfach ein ursprünglich Vorgegebenes, sondern Leistung eines „Wahrheitens“ (*aletheúein*; 1139 b 13, 15; 1140 a 18). Es kann das Wahre erschließen oder auch verstellen. Dieses gezielte Hervorbringen scheint Nietzsche im Blick zu haben, wenn er von „Methode der Wahrheit“ spricht.

Das Wahrheiten kann sich zu einer entschiedenen und zur Entscheidung im Einzelfall befähigenden Grundhaltung (*héxis proairetiké*) ausbilden und darin eine eigentümliche Tüchtigkeit (*areté*) erwerben (1139 b 12–13) – Nietzsches „Wahrhaftigkeit“ oder „Tugend der Redlichkeit“⁸.

⁷ Nach *Otto Pöggeler*, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs* (Phänomenologische Forschungen, hrsg. v. E. W. Orth, Bd. 9), Freiburg–München 1980, 125, und: *Heidegger und die hermeneutische Theologie*, in: E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck (Hrsg.), *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1982, 477f., ist auch *Heidegger* auf dem Weg zu seiner Hermeneutik des Daseins in einer geplanten „Phänomenologie des Lebens“ zu Anfang der zwanziger Jahre von dem „weiten Begriff der Wahrheit, wie die ‚Nikomachische Ethik‘ ihn gibt“ und der neben der Wahrheit der Theorie auch die der *Techné* und *Praxis* umfaßt, ausgegangen. – *Karl Ulmer* (Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70 [1962/63] 295–310) orientiert sich bei seiner Interpretation des Aphorismus 534 des „Willens zur Macht“ („Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“) an *Descartes'* Begründungsstruktur seines Kriteriums der Wahrheit („*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*“, III. Med.), die er nach den Momenten (1) des ausgezeichneten Wahren (Selbstbewußtsein – Machtgefühl), (2) der Offenbarung des Wahren (Mathematik – Kunst), (3) des ursprünglichen Vermögens des Menschen zum Wahren (Selbstgesetzgebung der Vernunft – des Willens zur Macht) und (4) der höchsten Wahrheit (Gott – ewige Wiederkehr) auseinanderlegt. Die Möglichkeit der Selbstgesetzgebung der Wahrheit führt ihn dabei auch auf *Aristoteles'* Bestimmung des Wahrheitens in der *Nikomachischen Ethik* zurück. Er entfaltet sie in: *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tübingen 1953, 40–46.

⁸ *Aristoteles* unterscheidet jedoch die Wahrhaftigkeit, für die ihm kein gebräuchliches Wort zu Gebote steht (NE 1127 a 14) – er behilft sich mit der Neubildung *aletheutikós* (1127 a 30) –, als Tugend des Verhaltens zu andern Menschen vom philosophischen Wahrheitsstreben, der

Trotz seines methodischen Momentes gilt Aristoteles das Wahrheiten nicht einfach als ein Können (*téchne*), dessen Ziel (*télos*) der Mensch selbst und um seiner selbst willen festlegen kann. Das Ziel des Wahrheitsens ist vielmehr schon von der Sache her festgelegt, nämlich das Seiende so aufzuzeigen, wie es sich von sich her zeigt, d. h. – in Nietzsches Worten – als das „Wahre“ oder in seiner Gesamtheit als die „wahre Welt“. Für Aristoteles ist das Wahre erst dann eigentlich wahr, wenn es nicht anders sein kann, also notwendig, ewig und darum lehrbar ist (1139 b 20ff.).⁹ Zur Struktur der Wahrheit gehört demnach eine bestimmte Haltung des Menschen, sein daraus resultierendes Verhalten und ein ihm ursprünglich Vorgegebenes. Sie läßt einen Spielraum offen, die Momente der Wahrheit verschieden festzulegen. Inwieweit sie selbst schon metaphysisch ist, muß sich später zeigen.

Darin, wie die Metaphysik die Wahrheit näher bestimmt, können wir nun Nietzsche selbst folgen. Er hat innerhalb der Philosophie des 19. Jahrhunderts die radikalste Stellung zur Metaphysik gewonnen und damit ihren Begriff neu entschieden. Ich versuche, die Grundzüge seines Begriffs der Metaphysik aus dem Abschnitt „die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ (Nr. 5 u. 6) aus der „Götzen-Dämmerung“ zu umreißen.

Dort heißt es, das „Vernunft-Vorurtheil“ habe „ehemals“ „die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit“ genommen und „aus dem Widerspruch“ dazu „Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ als die „wahre Welt“ angesetzt. (1) Einheit, Identität, Dauer, Ursache, Dinglichkeit, Sein sind leicht als die überlieferten Momente des *Substanz*-Begriffs zu erkennen. Als Grund (*arché*) ist

platonischen *philátheia* (vgl. Pol. 485 a–d). Wahrhaftig ist der Mann der unbestechlichen Selbsteinschätzung, der sich selbst und andern gegenüber ohne Angeberei und Selbstironie sich gibt, wie er ist, auch dort, wo es noch nicht um Belange von Recht und Gerechtigkeit geht. Das schließt Ausnahmen in besonderen Fällen nicht aus: eine „Pflicht, unbedingt die Wahrheit zu sagen, gleichviel ob die Wahrheit mir oder anderen förderlich ist oder nicht, kennt die Ethik der Griechen nicht“ (Paul Wilpert, Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 53 [1940] 323–338, wiederabgedruckt und zitiert nach: Fritz-Peter Hager [Hrsg.], Ethik und Politik des Aristoteles, Wege der Forschung Bd. 208, Darmstadt 1972, 251). Nietzsche, von dem Wilpert unverständlich behauptet, daß er die Wahrhaftigkeit „aus der Reihe der Werte strich“ (235), bindet, aus Gründen, die ich im nächsten Abschnitt ausführe, das unbedingte philosophische Wahrheitsstreben in ihren Horizont alltäglicher Lebensbedingungen ein. Damit verändert sich aber ihr Spielraum (Abschnitt C).

⁹ Das Problem von Met. Θ 10, wie sich die Wahrheit des Nicht-Zusammengesetzten, des Notwendigen und Unvergänglichen und des Wesens, von der des Zusammengesetzten, das Verbindung und Trennung zuläßt, wie also die berührende und schlechtthin aussagende von der etwas als etwas aussagenden Wahrheit unterscheidet und wie sie zusammenhängen, kann hier offen bleiben, da es bei beiden um ein Aufweisen der Sache, wie sie selbst ist, geht. Paul Wilpert, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, in: Philosophisches Jahrbuch 53 (1940) 3–16, sieht sie durch „Begriffsübertragung“ und „analogen Sprachgebrauch“ verknüpft (16).

Substanz das, von dem alles übrige, das aber selbst von nichts anderem abhängt, also das Selbständige oder Unbedingte. Die Metaphysik ist „Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten“ (VII 8[25]). (2) Ihr Unbedingtes erfaßt sie mit der *Vernunft*, es ist nach Nietzsche ein „Vernunft-Vorurtheil“ (GD, l. c.) oder eine „Grundfiktion des Denkens“ (VII 8[25]). „Denken“, „Vernunft“, „Bewusstsein“ „sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich‘, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff ‚Ding‘“ (GD, l. c.). Substanz ist Gegenstand der Vernunft, sei sie nun als ursprünglich Hinzunehmendes für die Vernunft, wie bei *Aristoteles* (*dektikón*; Met. A 7, 1072 b 22, de an. Γ 4, 429 a 15), oder als notwendig zu Entwerfendes von der Vernunft gesetzt, wie seit *Descartes*, der die Vernunft selbst zur ausgezeichneten Substanz macht. Diese Vernunft-Substanz hat als produktiv setzende den Grundzug des Willens, sie ist, sofern sie das Ganze des Seienden von sich her setzt, Wille zur Einheit, Ganzheit, zum System (VIII 11[99]). Im Begriff des Systems, nach *Kant* (KrV A 322, 680, 832 ff.) die Vernunft-Einheit der Totalität der Bedingungen, bleibt so auch in der neueren Philosophie das Unbedingte in der Sache selbst bewahrt, und *Hegel* denkt es zu Ende¹⁰. (3) Das Unbedingte ist der menschlichen Vernunft freilich nicht schon gegeben, sondern erst aufgegeben, es ist das Maß, auf das sie wie alles übrige Seiende sich ausrichtet: *Zweck* (*télos*; l. c.). So ergibt sich eine Hierarchie des Seienden nach dem Maßstab der absoluten Eigenständigkeit, mit dem Göttlichen an der Spitze, dem die Vernunft des Menschen am nächsten kommt.

„Der Schein“, sagt Hegel, „als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser – so zu sagen – die souveräne Undankbarkeit hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen.“ (Enz. § 381, Zusatz, SW 10, 29)

Nietzsche resümiert: „wir müssen göttlich gewesen sein, denn wir haben die Vernunft!“ (GD, l. c.).

¹⁰ Karl Ulmer, der im Anschluß an Nietzsche zum ersten Mal „das Gefüge dieser drei Begriffe: Substanz – Vernunft – Teleologie“ als „das Fundament der ganzen bisherigen abendländischen Philosophie, die man Metaphysik nennt“, freigelegt hat (Philosophie – gegenwärtig oder vergangen?, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 4 [1971] 16), stellt auf dem Weg zu einer „Differenzierung des Vernunftbegriffs“ die Hauptstellen zur „metaphysischen Bestimmung der Vernunft“ von den Griechen bis zu Hegel zusammen (Wissenschaft, Vernunft und Humanität. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie, in: Zeitschrift für philos. Forschung 29 [1975] 501, 502 Anm. 17). Den Substanzbegriff in seiner systematischen Entfaltung durch *Aristoteles*, *Descartes* und *Leibniz* habe ich in meinem Buch „Substanz. Grundbegriff der Metaphysik“ (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977) erörtert.

So läßt sich nach Nietzsche die Struktur der Metaphysik von *Platon* bis *Hegel* als Verschränkung der Begriffe unbedingter Grund, Substanz, Vernunft und Telos fassen. Danach zeigt sich das Wahre im Unbedingten qua Vernünftigen, sei es ursprünglich vorgegeben oder notwendig zu konstruieren, in jedem Falle als unwandelbar in sich Gefügtes und darum widerspruchsfrei zu Begreifendes, das letztlich – explizit etwa für *Descartes* und *Leibniz* – an ein Göttliches gebunden bleibt¹¹. Nach der metaphysischen Bestimmung der Wahrheit verhält sich also der Mensch als unbedingte Vernunft zu einem unbedingten Vernünftigen, um es als solches vor sich zu bringen. Insofern „hat“ er die Wahrheit, indem er sie als „wahre Welt“ festhält und so über sie verfügt, über das Seiende im ganzen als System, den Menschen als Ich, d. h. als Selbstbewußtsein und Freiheit des Willens, die Geschichte als zielgerichteten Prozeß, für Nietzsche allesamt in „falscher Verdinglichung“ (VIII 1[62]). Und da auch die Skeptiker noch im Zweifel an seiner Gültigkeit am Schema des Verfügungens über Gegenständliches, an der Verdinglichung festhalten, „haben“ auch sie, auf ihre Weise, die Wahrheit:

„Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs: Demokrit unter Anderen, als er sein Atom erfand . . .“ (GD, I. c.)

Dieser Metaphysik-Begriff, der Nietzsche folgt, erlaubt es, die Metaphysik historisch als Epoche von *Platon* bis *Hegel* abzugrenzen, während *Heidegger* mit seiner These, Metaphysik bedeute die Auslegung des Seins nicht nur von einem unbedingten, sondern schon von jeglichem vorhandenen gegenständlichen Seienden als solchen und schließlich im ganzen her, alles Denken, auch das alltägliche und wissenschaftliche, außer dem eigenen zum Seinsvergessen und Nietzsche zum letzten, extremsten Metaphysiker macht, weil er in einer „in sich erblindeten äußersten Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes“ im Willen zur Macht eine neue „unbedingt machende Macht“ gedacht habe¹². Die entscheidende Erfahrung Nietzsches und seiner Zeit ist aber gerade die Auflösung der Verbindlichkeit des Unbedingten, sei es als gegenständliche Substanz, als Einheit und Ganzheit des Alls (VIII 7[62]) oder in Gestalt des Göttlichen (FW 343). Er denkt diese Erfahrung als Nihilismus, als Entwertung der obersten Werte (VIII 9[35]), erkennt also in der unbedingten Vernunft und ihrer „wahren Welt“ Werte: „Der Gesichtspunkt des ‚Werths‘ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf

¹¹ „Man ist unbillig gegen Descartes, wenn man seine Berufung auf Gottes Glaubwürdigkeit leichtfertig nennt. In der That, nur bei der Annahme eines moralisch uns gleichartigen Gottes ist von vornherein die ‚Wahrheit‘ und das Suchen der Wahrheit etwas, das Erfolg verspricht und Sinn hat. Diesen Gott beiseite gelassen, ist die Frage erlaubt, ob betrogen zu werden nicht zu den Bedingungen des Lebens gehört.“ (VII 36[30])

¹² Martin *Heidegger*, Nietzsche, Pfullingen 1961. II 12, 353, 1477–480, II 10, 264, 298–301

complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (VIII 11[73]). Wert hat dabei den dreifachen Sinn des geschaffenen und verdinglichten Werts, des Gebrauchswerts für anderes (das Leben) und des bleibenden Bedürfnisses: die „wahre Welt“ hat sich der Mensch geschaffen und verdinglicht aus dem Bedürfnis heraus, in seinem Leben Halt zu gewinnen (l. c.). Damit aber ist die Möglichkeit unbedingter Wahrheit als voraussetzungsabhängig und darum als Irrtum und Täuschung durchschaut, die „Welt“ „entgöttlicht, dumm, blind, verrückt und fragwürdig geworden“ (FW 357). Wahrheit kann nicht mehr von den Begriffen des Unbedingten (Substanz, Vernunft, Telos) her gedacht werden und nicht mehr nach der Methode des Unbedingten, der systematischen Deduktion aus einem Prinzip.

Doch dadurch ist zunächst nur eine bestimmte Gestalt der Wahrheit aufgelöst, nicht auch schon ihre Struktur als Haltung des Menschen, sich so zu einem Gegebenen zu verhalten, daß er es als solches vor sich bringt. Sie muß von der Haltung der Wahrhaftigkeit her, die als Boden des Wahrheitsens allein noch bleibt, aus der geschichtlichen Überwindung ihrer metaphysischen Festlegung neu bestimmt werden.

B. Nietzsches leitende Begriffe zur Neubestimmung der Wahrheit

In „Also sprach Zarathustra“ macht Nietzsche einen ersten Ansatz zur konstruktiven Grundlegung der Philosophie aus den leitenden Begriffen Leib, Leben, Wille zur Macht, Umwertung aller Werte, Übermensch und ewige Wiederkehr. Der Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“ exponiert zunächst die Begriffe Leib, Leben, Selbst und Wille zur Macht. Sie reichen zur Grundlegung der Neubestimmung der Wahrheit zunächst aus.

Nietzsche geht in den „Verächtern des Leibes“ so vor, daß er die metaphysischen Begriffe „Seele“, „Ich“, „Geist“, „Vernunft“, ohne sie scharf voneinander abzugrenzen, auf ihre gemeinsame Voraussetzungsabhängigkeit, ihre Bedingtheit hin kritisiert. Er will „endlich die Voraussetzungen, auf denen die Bewegung der Vernunft ruht, ans Licht bringen“ (VIII 7[63]). So ist „Seele nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“, der Leib aber mit seinem Selbst Wohnung und „mächtiger Gebieter“ der „Gedanken und Gefühle“, des „Ichs Beherrscher“ und „Schöpfer des Geistes“. Daß der Geist dem Leib entspringt, der Leib sein Handeln umfaßt und beherrscht, heißt jedoch nicht, daß er nun Grund (arché) und Substanz im metaphysischen Sinn geworden sei, der Geist aber nur abhängiges Akzidens. Geist ist als „Werk- und Spielzeug“ in den Zielen seines Handelns vom Leib bedingt, er hat kein Telos in sich: „was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende“ (Za, I. c.). Seinem Denken, seiner Logik wird seine Ursprünglichkeit und „anscheinende

Selbstherrlichkeit“ aberkannt (JGB 3. 16. 17). Aber als Werkzeug bleibt er zugleich vom Leib unterschieden, seine „kleine Vernunft“ hat ihre eigentümliche Struktur, ihre eigene Logik¹³.

In seiner Konstruktion zur Überwindung der metaphysischen Begriffe hält Nietzsche am Begriff der Vernunft fest, erweitert ihn jedoch zur „großen Vernunft des Leibes“. Halten wir uns an *Kants* Bestimmung (KrV A 322), die Vernunft sei das Vermögen, die Totalität der Bedingungen zu einem Unbedingten zu denken, so muß der Leib, die große Vernunft, darin die Fähigkeiten des Geistes, der kleinen Vernunft, überragen und umfassen: „dieses ganze Phänomen ‚Leib‘ ist nach intellectuellem Maaße gemessen unserem Bewußtsein, unserem ‚Geist‘, unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins“ (VII 37[4]). Der Leib mißt „nach Gesamtnützlichkeit, Gesamt-Schädlichkeit“, die von „Lust- und Unlustgefühlen“ angezeigt werden (VIII 11[71]); mit einem Reichtum von Informationen und einer Schnelligkeit ihrer Verrechnung, deren das Bewußtsein nicht fähig wäre, reguliert er seine Funktionen im Umgang mit der Welt. Und er bestimmt auch die Folge der Gedanken: „Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar. Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt (sich) ab unterhalb unseres Bewußtseins“ (VIII 1[61]). In den Regeln der Logik fangen sich die Einfälle des Leibes.

Der Leib, der das Bewußtsein trägt und ihm zu denken gibt, ist seinerseits weit entfernt, ursprünglicher, unbedingter Grund zu sein. Er ist zum einen selbst nur „das beste Gleichniß“ für eine undurchsichtig komplexe Vielfalt „jener kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituieren“ (VII 37[4]), und ist zum andern bedingt von der „Welt“, dem „Dasein“ (FW 374), der „Realität“ (VIII 11[99]), ist durchgehend mit ihr verschränkt. Aber auch in der „Realität“ liegt kein letztes Faktum, sie ist wiederum nur durch einen Leib, d. h. perspektivisch zu erfassen: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schliesst“ (FW 374). Welt heißt so immer individuelle Lebenswelt, und die Individualität eines Leibes – oder dessen, „was wir ‚Leib‘ nennen“ (VII 37[4]) – liegt in seiner je eigentümlichen Verschränkung, in seinem Funktionszusammenhang mit der Welt im ganzen, die sich prinzipiell nicht als eine in sich gefügte erfassen, d. h. zum Gegenstand machen läßt: „Noch einmal fasst uns der grosse Schauder –

¹³ Nietzsche darf darum, wie *Granier* (op. cit. 310f.) im Anschluß an *Kaufmann* ausführlich belegt, kein Irrationalismus unterstellt werden: „On donnerait de la philosophie de Nietzsche une image très inexacte si on la présenterait comme une tentative pour dévaloriser systématiquement la raison et pour lui substituer le culte de la passion sans frein, du désir aveugle. [...] L'Être n'est ni raison absolue, ni déraison; l'Être n'autorise qu'une affirmation, c'est qu'il y a de la rationalité dans le monde.“

aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?“ (FW 374). So löst sich die Struktur der unbedingten arché überhaupt auf in eine Verschränkung gleichursprünglicher Momente: Leib und Welt bedingen einander wechselseitig im ursprünglichen Geschehen der Weltfeststellung, das sich nicht mehr an fixe Pole oder eine höchste Instanz binden, sondern sich je nur in seinen individuellen Vollzügen verstehen läßt:

„Es scheint mir wichtig, daß man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen. Man muß das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen; das, was wir dem Unbekannten (und) Ganzen gegeben haben, zurücknehmen für das Nächste, Unsre.“ (VIII 7[62])¹⁴

Die Verschränkung und wechselseitige Bedingtheit von Leib und Welt denkt Nietzsche im Begriff des Selbst. Selbst heißt das Sich-zu-sich-ins-Verhältnis-Setzen des Leibes unter den Bedingungen seiner Welt; es hebt die ab-

¹⁴ Die Nähe von Nietzsches Perspektivismus zu *Leibniz'* Monadologie, die oft bemerkt worden ist (zur Literatur vgl. Johann *Figl*, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 7, Berlin–New York 1982, 87f. Anm. 32), rührt daher, daß schon Leibniz den aristotelischen Begriff der Substanz oder des notwendig festgestellten Wesens in das Relationsgefüge einer sich aus der Welt feststellenden Einheit aufhebt (vgl. mein Buch „Substanz . . .“, 147–214). Sie läßt aber zugleich die unterscheidenden Grundlinien von Nietzsches nachmetaphysischer Ontologie hervortreten. Die Welt der individuellen Monaden ist für Leibniz von der virtuell vollständig erfassbaren Welt im ganzen her bestimmt und auf ihre Entdeckung hin angelegt, sie schließen eine gemeinsame Welt ein (enfermer) und drücken sie perspektivisch aus (exprimer). Im Vollzug ihrer Welt-qua-Selbstfeststellung, mit der sie sich und die Welt zugleich verändern, liegt ihr Wesen, und ihr Werden folgt dem Begriff, wie er von Gott vorgesehen ist, auch wenn ihnen selbst ihre Zukunft unbekannt bleibt: „Substantia est atomon ἀτομον ἀτομοληροῦν, Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur esse Atomon vitale seu Atomum habens ἐντελέχειαν (G II 224; Randbemerkung zum Brief an de Volder vom 6. Juli 1701).“ Gott hat sie als individuelle selbständige (per se) Weltfeststellungen nach einem systematischen Plan geschaffen, und aus der Reflexion ihrer Autarkie gegeneinander geht für sie erst ihre Vielheit, d. h. die Welt notwendig hervor. „Die prästabiliertere Harmonie ist dann, so gesehen, nichts anderes als die göttliche Einrichtung der Welt, die diese Reflexion der Selbständigkeit ermöglicht“ (op. cit. 214). Auch für Nietzsche gehen Welt- und Selbstfeststellung zusammen, versteht sich der Leib nur aus seiner Verschränkung mit der Welt, wird er in ihrer Interpretation von ihr selbst interpretiert, schafft er sich seine Welt. Freilich immer nur seine, nicht die ganze und keine perspektivisch gemeinsame Welt: Nietzsches Ontologie bleibt eine Monadologie gleichsam „von innen“, der Leib und seine große Vernunft erfährt sich in seiner Welt immer neu ausgebreitet und eingeschränkt, ohne sich in metaphysischer Transzendenz als fixen „metaphysischen Punkt“ und sich erfüllendes Wissen zu wissen. Er weiß sich als ein im Zusammenspiel anderer und eigener Kräfte unabsehbar sich bewegendes und durchgängig zufälliges, stets offenes Geschehen, eine „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen“ (GM II 12), die keine an sich vorbestimmte Welt einschließen und ausdrücken, sondern nur die Vielfalt ihrer jeweiligen Bedingungen, keine programmierte Einheit eines vollständigen Relationsgefüges also, sondern unbestimmt fließende Linien in einem verschlungen strömenden Fluß.

strakte Selbstbezüglichkeit des Ichs in sich auf. Nietzsche spricht vom Selbst als einem „höheren überschauenden Intellekt“, in dessen Dienst „das Bewußte Ich selber nur als ein Werkzeug“ steht (VII 24[16]), einem übergeordneten „Centrum der ganzen Individuation“ (VIII 7[9]). Das Selbst ist zugleich als Bewußtsein eigenmächtig und als Leib bedingt.

Der Begriff des Leibes und seiner Verschränkung mit der Welt im Selbst führt schließlich zum Begriff des Lebens, dem letzten und zugleich grundlegenden Begriff in der Konstruktion der „Verächter des Leibes“. „Innerhalb der Sprache der Philosophie“ bedeutet er „die Erfahrung eines Gegenständlichen, von dem das Subjekt sich selbst nicht abzuheben vermag und demgegenüber es in seinem Selbstbegriff als rein ‚transzendentes‘ Denkvermögen scheidet.“¹⁵ „Leben“ meint die Erfahrung eines Bedingenden, in seinem Bedingen selbst undurchsichtig und dabei immer auch vom Bedingten bedingt zu sein. Indem die Vernunft, das Bewußtsein, sich als Leben erfaßt, versteht sie ihre Bedingtheit durch etwas, dessen Moment sie ist, ohne mit ihm identisch zu sein, durch etwas, das sie von sich unterscheidet, ohne es hinreichend zu können, da sie auch in diesem Unterscheiden sein Moment bleibt. „Man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht (ist), sich nicht foppen zu lassen“ (VIII 5[71]5).

Nietzsche legt das Verhältnis von Vernunft und Leben gegenüber *Aristoteles* und der metaphysischen Tradition neu fest¹⁶. Auch Aristoteles gilt die Vernunft als Moment des Lebens, sie zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie sich ihm gegenüber selbständig, unbedingt verhält, daß ihr ein chorismós zukommt. Sie verbindet sich zunächst mit anderen Momenten wie Wachstum, Ernährung, Ortsveränderung und Wahrnehmung (de an. 413 a 22–25) zum Begriff des Lebens. Dessen Grundbestimmung als physis ist es, Ursprung und Ziel der Bewegung in sich selbst zu haben. Dieser Ursprung manifestiert sich im einzelnen Lebendigen als Seele (psychê). Sie ist Grund der Bewegung eines einzelnen stofflichen Leibes, und als solcher bleibt sie dem Begründeten, dem Leib gegenüber vorrangig. Die verschiedenen Momente des Lebens sind – nach dem metaphysischen Kriterium unbedingter Eigenständigkeit – desto höher einzustufen, je mehr Selbständigkeit sie dem Lebendigen ermöglichen. Die Vernunft (nus) zeigt sich dadurch als höchste Möglichkeit des Lebens, daß sie alles übrige in seiner wesentlichen Bestimmtheit (eidos) erkennen und sich so den größten Spielraum und den umfassendsten Halt im Seienden schaffen kann. Da sie, anders als die übrigen Momente des Lebens, kein körperlich ausweisbares Organ hat, muß sie vom Körper unabhängig sein (429 a 25–b 5).

¹⁵ Josef Simon, *Leben*, in: Handwörterbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe, Bd. 3, München 1973, 844

¹⁶ Zu Nietzsches neuer spekulativer Entscheidung des Lebensbegriffs gegenüber *Hegel* vgl. meinen Aufsatz: *Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem*, op. cit.

Das Leben entläßt so die Vernunft als unbedingte aus sich und wird dadurch zur Wahrheit fähig, zur Distanzierung der Vernunft vom Gegebenen und freien Gelten- und Bestehen-Lassen allgemeiner Ordnungen, deren Erkenntnis vom einzelnen Lebendigen nicht bedingt und in ihm nicht prinzipiell eingeschränkt ist. Sofern aber das Lebendige auch das Ziel seiner Bewegung in sich selbst hat, ist es entelécheia, lebt und wächst nach einem ihm vorgegebenen Ziel (télos), sein Wachsen und Verhalten hat immer schon Grenze (péras) und Maß (lógos; 416 a 16–17), nämlich wiederum das Maß, selbständig und das heißt im äußersten ewig und göttlich (415 b 1–7) und also im Sein unbedingt zu werden. Dieses Maß, das sich zuerst in der wesentlichen Bestimmtheit (eidos) der biologischen Art zeigt, bleibt im Wechsel der Individuen, leitet ihr Werden und ist darum ihnen gegenüber selbständig und vorrangig, wiederum ein von ihnen unbedingtes seiendes Allgemeines. Eben dieses unbedingte Allgemeine, die eide, erfaßt die Vernunft in ihren Wahrheiten. Sie gewinnt dadurch auch vom Gegenstand ihres Wahrheitens her ihre ausgezeichnete Selbständigkeit gegenüber allem mit Körperlichem Verbundenen. Ihre höchste Selbständigkeit erfährt sie zuletzt darin, daß sie das im höchsten Grade Selbständige, das Göttliche, erfaßt. Dies Göttliche ist ein „ewiges, bestes Lebendiges“ (Met. A 7, 1072 b 29), sein Leben ist nurmehr Bedingung seiner selbst und alles anderen, frei von aller Möglichkeit, Zufälligkeit, Bedingtheit, Leben in einem gesteigerten Sinn, der das ursprüngliche Bedingt-Bedingend-Sein zurückläßt.

Nietzsche gesteht der Vernunft nicht mehr diese Unbedingtheit gegenüber dem Leben zu. Er faßt das Leben, vorbereitet durch *Hegel*, nicht mehr nur von seinen Möglichkeiten zur Selbständigkeit her, sondern ebenso als Aneignung und Überwältigung des andern. Er gibt „eine neue Fixierung des Begriffs ‚Leben‘, als Wille zur Macht“ (VIII 7[54]):

„Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (JGB 259).

Auch die Vernunft, der Geist, hat, als Moment des Lebens und „Werkzeug des Leibes“, diesen „zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen“, die „Absicht [. . .] auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen‘, [. . .] auf Wachstum also“ (JGB 230). Aber so wenig sie selbst ein Einfaches, in sich Gefühtes und gegen anderes scharf Abgegrenztes ist (JGB 16–19), läßt sich der Wille zur Macht als „Wesen des Lebendigen“ (JGB 259), wie Wolfgang *Müller-Lauter* gezeigt hat¹⁷, als Eines und Einheitli-

¹⁷ Wolfgang *Müller-Lauter*, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien* 3 [1974] 1–60, gekürzt wiederabgedruckt in: J. Salazar (Hrsg.), *Nietzsche, Wege der For-*

ches, als ursprünglich Allgemeines und unbedingter Grund alles Seienden verstehen, er macht ein „Un-fest-stell-bares“, ein in sich vielfältiges Bedingungsgefüge aus. Er ist nicht an ein allgemeines, selbst unbedingtes Maß gebunden, und die Individuen streben daher in ihrem Wachsen und Verhalten nicht nach der Erhaltung eines solchen Allgemeinen:

„Gegen die Theorie, daß das einzelne Individuum den Vortheil der Gattung, seiner Nachkommenschaft im Auge hat, auf Unkosten des eigenen Vortheils: das ist nur Schein“ (VIII 7[9]).

Sie sind „Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle anderen Kraft-Quanta Macht auszuüben“ (VIII 14[81]). Wenn Nietzsche von „Unbedingtheit in allem ‚Willen zur Macht‘“ spricht (JGB 22), so heißt das nicht, daß in ihm „Gesetze [. . .] herrschen“, sondern gerade, daß „absolut die Gesetze fehlen“: „wenn etwas so und nicht anders geschieht, so ist darin kein ‚Princip‘, kein ‚Gesetz‘, keine ‚Ordnung‘“ (VIII 14[81]).

Mag nun *Darwin* die Geschichtlichkeit des Allgemeinen als Art und Maß des Individuellen gesehen haben, so liegt doch die Grenze seiner philosophischen Bedeutsamkeit für Nietzsche darin, daß er am *télos* der Erhaltung der Art festhält, dem das Einzelne unterworfen bleibt. Dieses *télos* zeigt aber spätestens am phänomenalen Befund der Wirklichkeit des Menschen seine Grenze: (1) Mit der konkurrenzlosen Herrschaft des Menschen über die Natur und durch seine Züchtigung mittels der metaphysisch-christlichen Moral sind die natürlichen Selektionsmechanismen verändert und zunehmend ausgeschaltet. Der Mensch braucht nicht mehr um die Erhaltung seiner Art zu kämpfen. Es kommt nicht mehr auf Tiefe und Bosheit, „die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Getier“ (GM I 6), an, sondern unter der Herrschaft des Geistes werden die Schwachen, Braven und Oberflächlichen mächtig: „Darwin hat den Geist vergessen [. . .], die Schwachen haben mehr Geist . . .“ (GD, Streifzüge 14), „die Mittel der Schwachen, um sich oben zu erhalten, sind Instinkte, sind ‚Menschlichkeit‘ geworden, sind ‚Institutionen‘ . . .“ (VIII 14[137]). (2) Der „Lebens-Grundtrieb“ des Menschen ist aber zunächst „Machterweiterung“, ja „Seligkeit [. . .] in der Gefahr“, und nur im Grenzfall „Selbsterhaltung“ (FW 349, vgl. JGB 224. 13). (3) Er kann und muß die Zukunft seiner Art in eigener Verantwortung gestalten (JGB 203. 208. 251). Das Leben „vermag“, wie es gegen Ende der „Verächter des Leibes“ heißt, „über sich hinaus zu schaffen“. (4) Die „Machterweiterung“ in der Gestaltung der Zukunft des Menschen geht von starken Individuen aus, die von der Menge der Schwachen mit Hilfe der Moral jedoch

schung Bd. 521, Darmstadt 1980, 234–287. – Zu Johann *Figls* Versuch (op. cit., 83–85), *Heideggers* und Müller-Lauters Auslegung zu versöhnen, vgl. meine Rezension seines Buches in diesem Band.

erfolgreich und dauerhaft niedergekämpft werden (VIII 7[9], 10[136], VII 26[231]), so daß ein Widerspruch zwischen den an der Art orientierten Kriterien Stärke und Dauer entsteht (VIII 7[25]).

Dem Allgemeinen kommt so kein Recht zu, sich als unbedingtes Maß des Individuellen zu behaupten, Selbständigkeit und Vorrang ihm gegenüber zu beanspruchen. Die Vernunft kann sich vom Leben nicht als unbedingte unterscheiden – was sie nicht in ihrer Funktion antastet, das Allgemeine zu setzen und festzuhalten:

„Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können“ (GM II 1).

Nietzsche hat keineswegs als „Lebensphilosoph“ den Sinn des Allgemeinen verkannt¹⁸.

Damit sind nun die Grundentscheidungen für Nietzsches neue Bestimmung der Wahrheit gefallen. Die Bestimmung des Menschen nimmt in ihrer Struktur die des Lebens auf, ein in sich vielfältiges, letztlich undurchschaubares Bedingungsgefüge und darin Wille zur Aneignung und Steigerung zu sein, der als Selbst perspektivisch immer weiter ausgreift. Sein Wahrheiten ist darum nicht mehr ein Verhalten zu ursprünglich Vorgegebenem bzw. notwendig Ge-

¹⁸ Nietzsches Interpretation des Verhältnisses von Leben und Vernunft, so wie ich sie verstehe, widerspricht der These Karl-Heinz *Volkman-Schlucks*, *Leben und Denken*, Frankfurt am Main 1968, 3–8, die er im engen Anschluß an *Heidegger* vorgetragen hat, Nietzsches Begriff des Lebens nehme nur den der metaphysischen Vernunft auf und sei daher selbst metaphysisch: Nietzsches Begriff des Lebens schließt im Unterschied zum aristotelischen bis zum hegelischen sowohl die Selbständigkeit einer unbedingten Vernunft als auch ein Allgemeines als Grenze und Maß seiner Steigerung gerade aus, er ist nicht an Unbedingtem orientiert. Umgekehrt weicht der metaphysische Begriff der Vernunft von dem Nietzsches darin ab, daß die metaphysische Vernunft in ihrer erkennenden Aneignung das Erkante noch unter den eigenen Kategorien für sich als Notwendiges und Wahres gelten und bestehen läßt. Reflektiert sich bei *Descartes* die Vernunft als das von sich her Setzende, also Interpretierende, so versichert sie sich doch in ihrem Gottesbeweis ihrer objektiven Wahrheit. *Kant*, der diese göttliche Garantie aufgibt, grenzt zugleich die Vernunft in den Maßstäben ihres Interpretierens a priori aus. Indem sie aber die Bedingungen ihres Interpretierens a priori kennt, hebt sie seine Bedingtheit auf und macht so notwendige, unbedingte Wahrheit möglich.

Auch Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkehr braucht nicht als „höchste Aufgipfelung (des Lebens) durch Prägung des Werdens zum Sein“ (Volkman-Schluck, 36), also als neues Unbedingtes verstanden zu werden. „Der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit“ gehört zum „Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen“ (VIII 14[14]), aber er gibt darin doch kein unbedingtes Maß weder des kosmischen Werdens noch des ethischen Verhaltens, sondern stellt sich selbst unter immer verschiedenen Bedingungen immer verschieden heraus (vgl. Bernd *Magnus*, *Nietzsches Existential Imperative*, Bloomington and London 1981, und Günter *Abel*, *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 [1981/82] 367–384).

setztem, sondern ein Überwinden des immer schon durch es selbst, aber auch durch anderes Bedingten, das sich unablässig verschiebt. Damit wird aber die aristotelische Struktur der Wahrheit – und nicht nur ihre metaphysische Festlegung – überwunden. Das Wahrheiten wird zu einem Geschehen, das – auf der Seite des Menschen wie des Gegebenen – seine feste Fügung, seinen Halt verliert und nicht mehr als entscheidbares Verhalten zwischen bleibenden Relata verstanden werden kann. Mensch und Gegebenes werden erkenntnistheoretisch radikal distanziert, „es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (VIII 2[108]). Dann aber heißt die Frage „nicht wie ist der Irrthum möglich, [. . .] sondern: wie ist eine Art Wahrheit trotz der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt möglich?“ (V 11[325]). Dadurch, daß Mensch und Gegebenes ontologisch im Begriff des Lebens zusammenkommen:

„Zuletzt: unsere idealistische Phantasterei gehört auch zum Dasein und muß in seinem Charakter erscheinen! Es ist nicht die Quelle, aber deshalb ist es doch vorhanden. Unsere höchsten und verwegenen Gedanken sind Charakterstücke der ‚Wirklichkeit‘. Unser Gedanke ist von gleichem Stoff wie alle Dinge.“ (V 12[11])

Die ontologische Einheit schafft dem Wahrheiten einen neuen Spielraum und einen neuen Maßstab. Wenn der Mensch mit dem Werkzeug seiner Vernunft Distanz zu seinen Bedingungen nimmt, sie vergegenständlicht und in Ordnungen festlegt, kann er dadurch ein Bild seiner Zukunft entwerfen, auf das hin er sie gestalten, die Steigerung seines Lebens also steuern und d. h. wiederum steigern kann. Seine Freiheit versteht sich so jedoch nicht mehr aus einer unbedingten praktischen Vernunft, sondern wird als „positive Macht, als Wille zur Macht angesetzt“ (KSA 14, 431), als Schaffen von Spielräumen durch und zur Steigerung: „Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen“ (Za I, Von den drei Verwandlungen). Freiheit wird zum Geschehen, in dem sie sich steigern, halten, aber auch verfallen kann, und in dieses Geschehen gehört nach Nietzsche das Wahrheiten, als bedingtes und im letzten undurchsichtiges, im Schaffen aber erfolgreiches Verhalten aus der Haltung der Wahrhaftigkeit:

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

Wahrheit macht so eine äußerste Möglichkeit der (bedingten) Freiheit aus, den Willen nämlich, die je zugewachsenen Lebensbedingungen zu durchschauen, zu überwinden und dadurch sich (neue, stärker von sich her bedingte, also bedingende) Freiheit zu schaffen:

„Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“ (WM 534, vgl. VII 40[15], VIII 9[91])

Das erste Kriterium der Urteils Wahrheit, die Entsprechung zur Sache, kehrt in dieser Bestimmung auf höherer Stufe wieder: Wahrheiten als Moment des Lebens ist wahr, wenn es dessen Grundbestimmung entspricht, Wille zur Macht, Steigerung zu sein. Aber auch diese Wahrheit weiß sich noch als bedingte Interpretation (JGB 22; VII 8[24]). Auch „jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden“ (NW, Wir Antipoden), auch das Wahrheiten der Philosophie kann, wenn es seinen Lebensbedingungen zuwiderläuft, der Selbsttäuschung verfallen (JGB 230). Vor allem „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere Organe (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (V 11[162]). Und andererseits kann das Wahrheiten die „Denkbarkeit“ und die Sprache auch im vollen Bewußtsein seiner notwendigen Selbsttäuschung als seine Bedingungen nicht aufgeben (Za II, Auf den glückseligen Inseln; VIII 5[22]). Auch wenn es die Logik und die Sprache, wie sie sich geschichtlich ergeben haben, als Mittel der Berechnung, Erleichterung, Verdünglichung und Verfälschung des Lebens durchschaut hat (VIII 9[97], 18[13], VII 38[4], VIII 14[153], 9[91]), bleibt es, will es überhaupt in die Dinge „Wahrheit hineinlegen“, dem Denken „in der sprachlichen Form“ verhaftet (VIII 5[22]).

C. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit

Man wird so die Wahrheit, will man die Logik nicht erneut zu ihrem letzten Bestimmungsgrund machen, nicht bindend definieren können. Wir kommen über eine Verschiebung der „Horizontlinien unsrer Erkenntniß“ (VIII 6[3]) und „starke Gegen-Begriffe“ (VIII 23[3]) nicht hinaus. Wir können den Begriff der Wahrheit lediglich explizieren, explizieren im Sinne *Kants*, indem wir „nur einige Merkmale“ angeben, die „zum Unterscheiden hinreichend sind“, so daß „der Begriff [. . .] niemals zwischen sicheren Grenzen“ steht und „viel dunkle Vorstellungen enthalten kann“ (KrV A 727f.).

Ich expliziere ihn nach sechs Kriterien, um ihn, dem eingangs zitierten Nachlaß-Fragment folgend, vom Wahrheitsbegriff der Metaphysik aus seiner Überwindung nach den entwickelten Begriffen Leben, Selbst, Freiheit, Leiblichkeit, Perspektivität und Steigerung zu unterscheiden. Wahrheit meint dabei zunächst immer Wahrheiten, erst in zweiter Linie *érgon*, Einsichten, Urteile. Die Kriterien ordnen sich nicht zu einer „Phänomenologie der Wahrheit“, einem schrittweisen und folgerichtigen Überwinden von als wahr vorausgesetzten, sich aber als unwahr erweisenden Bestimmungen, so daß sich

eine letzte Wahrheit der Wahrheit herausstellte. Sie geben Perspektiven frei, die sich miteinander verschränken. Nach den ersten drei Kriterien werden die überlieferten Bestimmungen negiert, nach den folgenden zusammen mit ihrer Negation bewahrt. Die Bewahrung der Negativität, des „Gegensatz-Charakters“, ist der Grundgedanke von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, die Bereitschaft, „die Kehrseite der Dinge als nothwendig“ zu verstehen (VIII 10[111]).

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

„ein An-sich, ein Unbedingtes [. . .] kann nicht erkannt werden: sonst wäre es eben nicht unbedingt! [. . .] Erkennen heißt ‚sich in Bedingung setzen zu etwas‘: sich durch etwas bedingt fühlen [. . .] – es ist also unter allen Umständen ein Feststellen Bezeichnen Bewußtmachen von Bedingungen (*nicht* ein Ergründen von Wesen, Dingen, ‚An-sichs‘)“ (VIII 2[154]).

Die Einsicht in das Bedingt-Bedingend-Sein als Moment des Wahrheitens hat sich in der gegenwärtigen Philosophie vor allem in der Auseinandersetzung mit Kant durchgesetzt. Hatte Kant noch unter den Bedingungen der Sinnlichkeit am transzendenten a priori festgehalten, so ist es heute im Falsifikationismus Poppers und in der Analytischen Philosophie, vor allem von Quine, als bedingt erkannt. Putnam geht, ohne freilich sich auf Nietzsche zu berufen, inzwischen so weit, alle „unsere Maßstäbe der rationalen Akzeptierbarkeit, der Rechtfertigung und letztlich der Wahrheit abhängig [zu machen] von Ähnlichkeitsstandards, die offensichtlich ein Produkt unseres biologischen und kulturellen Erbes sind“¹⁹. Auch in der anthropologischen Konzeption der Vernunft als Kompensation der Weltoffenheit, in der evolutionären Erkenntnistheorie, im hermeneutischen Theorem der Wirkungsgeschichte, in der existenziellen Wahrheit als Vollzug der individuellen Existenz und im Ansatz der Kritischen Theorie erscheint das Wahrheiten stets als – wenn auch von verschiedenen Seiten her – prinzipiell bedingt. „Die Philosophie ist antiaprioristisch geworden. [Sie hat] anerkannt [. . .], daß das meiste von dem, was uns als Wahrheit a priori gilt, kontextabhängigen und relativen Charakter hat“²⁰.

¹⁹ Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (1981), übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1982, 141

²⁰ Putnam, op. cit., 118. – Als a priori läßt Putnam gegen Quine (Zwei Dogmen des Empirismus [1951], in: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, übers. v. P. Bosch, Frankfurt am Main–Berlin–Wien 1979, 27–50) dennoch offensichtlich unwiderlegbare Sätze wie „Nicht jede Aussage ist wahr“ gelten, ohne zu beachten, daß auch die „Rationalität“ solcher Widerlegungen und ihre Akzeptanzbedingungen sich wandeln können (115), wie Quine (op. cit., 47–50) und er selbst es in seinem Vorwort (10f.) vertritt.

(2) Das Wahrheiten ist *nicht unbewegt, sondern geschichtlich – Selbst*.

In seinem Bedingt-Bedingend-Sein sieht sich das Wahrheiten wandelbaren Lebensbedingungen, der Geschichte ausgesetzt. Es sucht Wahrheit darum nicht als unbewegte festzustellen, sondern reflektiert sie je neu aus den jeweiligen Lebensbedingungen, setzt sie also der Bewegung des Selbst in seiner Welt aus. Besonders die Philosophische Hermeneutik und die Existenzphilosophie nehmen ihre Geschichtlichkeit als unentrinnbar auf und machen sie unter einem Schatten von Tragik zu ihrer eigensten Sache²¹. Nietzsche selbst will die Beweglichkeit des Wahrheitens, sucht die Vielfalt seiner Bedingungen bewußt, fast lustvoll auf:

„Als ich die Lust an der Wahrheit haben wollte, erfand ich die Lüge und den Schein – das Nahe und Ferne, Vergangene und Künftige, das Perspektivische. Da legte ich in mich selber die Dunkelheit und den Trug und machte mich zu einer Täuschung vor mir selber.“ (VII 5[1]244)

Mit *Kuhn* setzt sich die Geschichtlichkeit der Wahrheit schließlich auch in der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften durch. Für Nietzsche aber verfielen Paradigmata „normaler Wissenschaft“ schon der Selbsttäuschung, höbe schon jede Art von Glauben und Überzeugung die Bewegung des Selbst auf und entfremdete es sich:

„Jede Art von Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung“ (AC 54), und in diesem Sinne sind „Ueberzeugungen [. . .] gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen.“ (MA I 483; vgl. AC 55)
„Anstatt des Glaubens, der uns nicht mehr möglich ist, stellen wir einen star-

²¹ Johann Figls Untersuchung „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers“ (in: *Nietzsche-Studien* 10/11 [1981/82] 408–430) kommt freilich zum Schluß, „daß die sprachontologisch fundierte Hermeneutik Gadammers nicht jene Radikalität und Weite auszeichnet, die für Nietzsches spätes Denken charakteristisch ist“ (429). – Um so mehr verkürzt Konrad Hilpert (*Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches*, in: *Nietzsche-Studien* 9 [1980] 91–121) Nietzsches Ansatz, wenn er das Moment der geschichtlichen Bedingtheit des Wahrheitens auf eine „historisch-psychologische Methode“ (107) zuspitzt, wobei er sich vor allem an MA orientiert. Ähnlich sieht Jochen Kirchhoff (*Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 6 [1977] 16–44) die Lösung des „Kernwiderspruchs“ zwischen Objektivität und Bewegtheit der Erkenntnis im methodischen In-sich-Gehen der Welterkenntnis als Selbsterkenntnis und führt dafür auch wichtige Stellen an (z. B. MA I 292; VII 2 [146]; JGB 20). Aber wenn Nietzsche dazu auffordert, dem „eigenen Leben den Werth eines Werkzeuges und Mittels zur Erkenntnis“ zu geben (MA I 292), legt er dadurch die Bewegung des Wahrheitens nicht auf eine bestimmte Methode fest, sondern fordert dazu auf, sein Leben aufs Spiel zu setzen und Methoden immer erst in der Erfahrung der Sache, im Versuch auszubilden. Manche Wahrheiten wollen geduldig freigelegt sein, andere „von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit“ muß man „überraschen oder lassen“ (FW 381): „wir sind im Vorstadium. Die Verschärfung der methodischen Ansprüche wird später kommen“ (VII 35[29]).

ken Willen über uns, der eine vorläufige Reihe von Grundsätzungen festhält, als heuristisches Prinzip: um zu sehn, wie weit man damit kommt.“ (VII 25[307])

Von solchen Hypothesen kann nicht nur nicht erwartet werden, daß sie sich endgültig oder auch nur approximativ – was *Popper* noch nahelegt – bestätigen lassen, ihre Wahrheit bemißt sich – bei aller Strenge der Forschung²² – nicht einfach nach ihrer Bewährung an Tatsachen der Erfahrung, sondern vor allem auch danach, welche Möglichkeiten des Erkennens und Handelns sie unter den jeweils erfahrenen Bedingungen – und dazu gehören auch ‚Tatsachen‘ – sie eröffnen. Nietzsche vertritt damit nicht nur, um den metaphysischen abzuwehren, einen pragmatistischen Wahrheitsbegriff –

„Als ‚Wahrheit‘ wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht: auf die Dauer wird die Summe von Meinungen der Menschheit einverleibt sein, bei welchen sie ihren größten Nutzen, d. h. die Möglichkeit der längsten Dauer hat.“ (V 11[262]) –,

sondern geht noch entschieden über ihn hinaus. Er bleibt nicht beim Kriterium des Nutzens (VIII 9[38]) stehen, das ja auch (nützliche) Überzeugungen zuließe, sondern

„durch meine Schriften [geht]“, „daß jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt“ (VIII 2[108]).²³

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

Der Mensch ist sich bewußt geworden, daß er in den von ihm geschaffenen Spielräumen über die Maßstäbe der Wahrheit selbst entscheidet:

²² Bei aller Bedingtheit und Geschichtlichkeit gesteht Nietzsche der Interpretation keineswegs Beliebigkeit zu, sondern fordert im Gegenteil eine strenge „Philologie“. Vgl. dazu ausführlich *Granier*, op. cit., 321–325.

²³ Wenn A. C. *Danto* (Nietzsche as philosopher, New York 1965, u. Friedrich Nietzsche, in: N. Hoerster (Hrsg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Bd. 2, München 1982, 230–273) Nietzsche zum Verfechter „einer pragmatistischen Wahrheitstheorie“ (Friedrich N., 233) und „konsequenten Konventionalisten“ (234) macht, so trennt er in Nietzsches Argumentation nicht „le niveau du pragmatisme perspectiviste et le niveau de la problématique ontologique radicale“ (*Granier*, op. cit., 325; vgl. 487–492; weitere Literatur 482–484, Anm. 2). Im Willen zur Macht als Willen zur Wahrheit hat der Konventionalismus erst das Maß seiner Nützlichkeit.

„Der neue Muth – keine a priori-schen Wahrheiten [...] sondern freie Unterordnung unter einen herrschenden Gedanken, der seine Zeit hat“ (VII 25[211]).

Der Entscheidungscharakter der Wahrheit, der nichts mit Willkür zu tun hat, hat sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Wissenschaften auf breiter Front, nach ihren Grundlagenkrisen im 19. bzw. 20. Jahrhundert auch in Mathematik und Physik bestätigt²⁴.

Die Absolutheit des Wahren als Unbedingtem, Unbewegtem und ursprünglich Gegebenem ist damit aufgelöst; die überlieferten Bestimmungen des Bewußten, Allgemeinen und Widerspruchsfreien bewahrt Nietzsche dagegen – zusammen mit ihrer Negation.

(4) Das Wahrheiten ist *zugleich bewußt und leiblich – Leiblichkeit*.

Wenn die „große Vernunft des Leibes“ selbst ein Wahrheiten ist, das nicht nur weit mehr, sondern, unter dem Aspekt der Lebensdienlichkeit, weit sicherer erschließt als das Bewußtsein, so daß das Bewußtsein geradezu „vor dem unzählig Vielfachen in den Erlebnissen [...] geschützt und abgeschlossen“ bleiben muß (VII 37[4]), so steht das Wahrheiten, sofern es bewußt sich von solchen Immunisierungen befreien und „souverän“ werden will, in einer zweifachen Bewegung: es macht einerseits das Leibliche bewußt und zersetzt so seine Instinkte und Gewohnheiten, um es von sich aus gestalten zu können, und verleibt andererseits solche bewußt gemachten Orientierungen ein, um zu neuen instinktsicheren Gewohnheiten zu kommen. Eine „vererbte Gewohnheit“ macht „unter dem Einfluss der wachsenden Erkenntnis“ einer „neuen Gewohnheit“ Platz (MA I 107): das bedeutet die Aufklärung weiterzutreiben (M 197), aber auch ihrer „lächerlichen Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins“ zu entgehen und also die „Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen“ (FW 11). Nietzsche will mehr als *Gebhens* Anthropologie, er will nicht nur das Bewußtsein entlastet sehen, um es in seiner Weltoffenheit lebensfähig zu halten, sondern „einen höheren Leib sich bilden“ lassen (VII 24[16]), ein „souveränes Individuum“, dem sich das „stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit [...] bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt“ hat (GM II 2).

²⁴ Vgl. Willard von Orman *Quine*, Was es gibt (1948), in: Von einem logischen Standpunkt, op. cit., 25, und Karl *Ulmer* (Hrsg.), *Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1966, und darin Ulmers Beitrag: Die Vielfalt der Wahrheit in den Wissenschaften und ihre Einheit, 7–24. Ulmer schließt mit der Einsicht, daß „die Wahrheit und das Verhältnis des Menschen dazu einen ganz neuen Charakter bekommt. Auf eine Formel gebracht, ist es das ungeheure Maß an Freiheit und Verantwortung, das dem Menschen im Verhältnis zur Wahrheit heute zugefallen ist, wie nie zuvor in seiner Geschichte“ (23).

(5) Das Bewußtsein, das aus und mit der Vernunft seines Leibes wächst, eröffnet Bedingungen und Möglichkeiten des Ganzen des Lebens, doch je perspektivisch. Die *Perspektivität* konstituiert die Welt als je individuelle: „Zu jeder Seele gehört eine andere Welt; für jede Seele ist jede andere Seele eine Hinterwelt“ (Za III, Der Genesende 2). Die (große mit der kleinen) Vernunft hat ein empirisch – individuell und geschichtlich – erfahrbares Ganzes vor sich mit einem weitgehend einverleibten Netz von Ordnungen und Werten, größtenteils nicht explizit und nicht vollständig explizierbar. Es läßt Dunkelheiten und Widersprüche in sich zu, es kann und braucht in seiner Ordnung nicht aus einem Prinzip logisch und systematisch abgeleitet zu werden. Vernunft ist nicht nur die immer schon allgemeine, sich selbst vollkommen durchsichtige und die Welt logisch bestimmende wissenschaftliche Vernunft: die Welt wird zugleich von einer je individuellen, in sich heterogenen, sich undurchsichtigen Vernunft in der Wahrheit je individueller und heterogener Ganzer entworfen²⁵.

Die Perspektivität schließt jedoch Kommunikation und Konsens in einheitlichen Fügungen nicht aus: sie läßt *zugleich allgemeines und individuelles Wahrheiten* zu.

Allgemeine Wahrheit wird möglich durch Vermittlung individueller Perspektiven unter gemeinsamen (für Nietzsche immer schon moralischen) Interessen oder durch die (wiederum moralisch bedingte) Anerkennung der Festlegungen anderer. Nietzsche äußert die „Vermuthung [. . .], dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“. „Nicht die Vernunft, sondern allein das Sich-bewusst-werden der Ver-

²⁵ Karl Ulmer hat diese Einsicht zum Angelpunkt seiner „Philosophie der modernen Lebenswelt“ (Tübingen 1972) gemacht und die Vernunft im Blick auf das je ursprüngliche und ganze individuelle, pädagogische, politische und wissenschaftliche Wissen von der Welt hin differenziert. Auf die je verschiedene „Verschränkung der Welt mit dem Menschen“ bezieht er den Begriff „Lebenswelt“ (106) und hebt ihn damit von dem *Husserls* ab. Husserl hat, wie Werner Marx in zwei luziden Aufsätzen zeigt (Vernunft und Lebenswelt; Lebenswelt und Lebenswelten, beide in: Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970, 45–62, 63–77), „bis zuletzt für die universale Herrschaft der Vernunft gekämpft“ (45 f.); seine Philosophie wird dadurch „zur Vollendungsgestalt des traditionellen Philosophierens aus Vernunft und Geist“ (50). So bleibt für Husserl, anders als für Nietzsche und Ulmer, dem Menschen stets die Möglichkeit, sich aus den interessegebundenen Geltungen der Lebenswelt, die er nicht als individuell verschieden und je eigentümlich strukturiert, sondern als „wesensallgemeinen Bestand“ (Krisis 383) des vorwissenschaftlichen „Bereichs des anschaulichen, alltäglichen, allgemeinen Weltlebens“ (Marx 70 f.) aufzufaßt, durch transzendental-phänomenologische Umstellung herauszunehmen. Zur Literatur zu Husserls Begriff der Lebenswelt vgl. Klaus Düsing, Teleologie und natürlicher Weltbegriff, in: neue hefte für philosophie 20 (1981) 39 f., Anm. 16, dazu Elisabeth Ströker (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt am Main 1979, und Antonio F. Aguirre, Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik, Erträge der Forschung Bd. 175, Darmstadt 1982, 86–149.

nunft“ wird darum aber „immer nur gerade das Nicht-Individuelle (am Individuum) zum Bewusstsein bringen [. . .], sein ‚Durchschnittliches‘“, „nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt [. . .], eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ (FW 354)²⁶. Dieser „Genius der Gattung“ aber erschließt, einmal etabliert, die Welt wiederum eigentümlich und eigengesetzlich in seiner (unserer) Logik und kann sich zum „herrschenden Vorurtheil“ einer „moralischen Ontologie“ ausbilden (VIII 7[4]), deren Selbstverständlichkeit ihren Ursprung und Charakter vergessen läßt. Bei aller Kritik an der überlieferten Eigenständigkeit des Allgemeinen wendet sich Nietzsche scharf dagegen, nun das Individuum zu einem ursprünglichen Ausgangspunkt zu machen. Das Individuum ist selbst immer schon nicht nur durch seine individuelle Welt bedingt, sondern diese und damit es selbst ist durch begriffliches Allgemeines gedeutet und festgehalten, es ist ein Allgemeines:

„In Wahrheit gibt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer – das Individuum selber ist ein Irrthum [. . .], eine ‚Einheit‘, die nicht Stand hält.“ (V 11[7], vgl. VIII 11[73]). „Der Begriff ‚Individuum‘ ist falsch.“ (VII 34[123]).

So läßt sich weder für das Allgemeine noch das Individuelle ein Vorrang begründen. Sie stehen in vielfacher Verschränkung, die die Philosophie (auch Nietzsche selbst) noch nicht hinreichend aufgeklärt hat. Im Rahmen der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften hat *Popper* die wechselseitige Bedingtheit von theoretischem Entwurf und Beobachtung gezeigt und für die Wissenschaften von Gesellschaft und Geschichte zuerst *Dilthey*, daß ontologisch alles Allgemeine als Individuelles und im Verstehen alles Individuelle allgemeingültig zu erfassen ist. Am weitesten ist hier vielleicht die Sprachphilosophie vorgestoßen, die

von dem „Grundfaktum menschlicher Sprachlichkeit“ ausgehen muß, daß in der Kommunikation allgemeine Bedeutungsidentität vorausgesetzt, d. h. als wahr angenommen werden muß, doch zugleich „mit der entgegengesetzten Voraussetzung, daß *auch* von einem möglichen ‚Andersverstehen‘ des andern auszugehen sei, ohne daß man einen ‚Bereich‘ oder gar einen ‚Kern‘ identischen Verstehens a priori dagegen abgrenzen könnte.“²⁷

²⁶ Daß dabei nicht, wie Erika Emmerich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Diss. Bonn 1933, behauptet, die verallgemeinerte Wahrheit mit der Wahrheit der Alltäglichkeit in *Heideggers* „Sein und Zeit“ gleichgesetzt werden darf, zeigt *Granier*, op. cit., 483 f. (Anm.).

²⁷ Josef Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin–New York 1978, 26 u. 24. – „Die Freiheit besteht darin, dass der Einzelne mit der Akzeption von ‚etwas‘ als wahr auf eine selbst nicht mehr allgemein bestimmbare Weise eine Möglichkeit findet, sich in der Wirklichkeit zu orientieren. Sie nimmt für ihn dadurch Gestalt an, und er vermag so erst in ihr zu leben, während sich sonst Haltlosigkeit einstellte. Das Finden bzw. das Sichgesagtseinlassen einer Sprache, in der sich

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

Wahrheiten als Moment des Lebens sucht selbst Steigerung, ist, als Wille zur Wahrheit, Wille zur Macht. So wird es zweideutig. Es will einerseits Halt gewinnen, und der „Sinn für Wahrheit [ist] im Grunde der Sinn für Sicherheit“ (M 26), ein Symptom der Schwäche und also ein Widerspruch zum Wesen des Lebendigen als Machterweiterung, es verfällt dem „blinden Vertrauen in die Vernunft“, die sich eine wahre, unbedingte, widerspruchslose, seiende Welt erschließen will:

„Diese Welt ist scheinbar – folglich gibt es eine wahre Welt.
Diese Welt ist bedingt – folglich gibt es eine unbedingte Welt.
Diese Welt ist widerspruchsvoll – folglich gibt es eine widerspruchslose Welt.
Diese Welt ist werdend – folglich gibt es eine seiende Welt.“ (VIII 8[2]).

Der Wille zur Wahrheit will andererseits den Halt der gewohnten Selbsttäuschung überwinden, und also hat die „Wahrheit“ „negativen Charakter“ – „als Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion“ (VII 25[165]). Aber auch für dieses die Lebendigkeit bewahrende Überwinden ist

„die Welt [...] kein Thatbestand, sondern [...] eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘.“ (VIII 2[108])

Auch als überwindendes bleibt das Wahrheiten im Widerspruch. Das Halt-Überwinden als die Wahrheit des Willens zur Wahrheit setzt immer auch einen zu überwindenden – unwahren – Halt voraus, und so müssen wir „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“ (JGB 4; vgl. VII 34[253]), „das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt“ (MA I 34, vgl. V 11[162]).

„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.“ (VII 34[247])

„Dieser Glaube an die Wahrheit geht in uns zu seiner letzten Konsequenz – ihr wißt, wie sie lautet: – daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten giebt, es

„etwas“ sagen und in der man sich damit überhaupt erst auf „etwas“ beziehen kann, ist als ursprünglicher erkannt als die Idee einer Methode, über die man eo ipso auf das Wahre ausgerichtet ist“ (J. S., Wahrheit und Freiheit. Zum Begriff der Philosophie, in: Neue Zürcher Zeitung vom 5./6. Feb. 1983, 70).

der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge – und nicht die Wahrheit – göttlich ist...?“ (VIII 6[25])

Im stetig sich wandelnden Bedingungsgefüge des Lebens bedeutet ein „Haben“ der Wahrheit, ein Festhalten an ihr, schon ein Leugnen ihrer Bedingtheit, eine Verkehrung ihrer Struktur, in Bewegung, nicht Gegenstand zu sein²⁸. Jeder Sprechende, jeder Schreibende, besonders aber der schreibende Philosoph, der alles, was er erfaßt, in seine vielfältigen Bedingtheiten verfolgen will, ohne sie je zusammenfassen zu können, kennt die Qual der Verfälschung, die ihre Fixierung unumgänglich umschließt. Wahrheit fordert darum, jedenfalls beim „schaffenden“ Philosophen (JGB 211), die Bereitschaft zu ihrer Bewegung heraus, zur Zerstörung der Illusion, sie fixieren, sie haben zu können.

Das Wahrheiten muß sich an der Sache bewegen: es hat seinen Maßstab, als bedingtes Interpretieren, nicht in der Sache, aber, als Interpretieren der Sache, auch nicht in sich selbst, sondern im Überwinden seiner Interpretationen aus dem immer unabsehbar neuen Erfahren der Sache, im Eröffnen von Perspektiven²⁹. Es entgeht damit seiner Bedingtheit und Scheinbarkeit nicht –

„Du solltest die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablässig vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit.“ (MA, Vorr. 6) –,

steigert sich aber zu einer je best-gerechtfertigten „Stufe der Scheinbarkeit“ (JGB 34), zur Gerechtigkeit in Nietzsches Sinn, einer Gerechtigkeit, die, wenn sie urteilt, zugleich in der Vielfalt überwundener und überwindender Perspek-

²⁸ Wieweit Nietzsches Denken dialektisch ist – im Sinne *Platons* oder im Sinne *Hegels* – müßte erst eingehend untersucht werden. R. F. Beerling, Hegel und Nietzsche, in: Hegel-Studien 1 [1961] 231–233, spricht von „dialektischer Verwandtschaft“: Nietzsche denke häufig dialektisch im Sinne Hegels, lasse sich aber nicht auf eine „dialektische Methode“ festlegen. Ähnlich äußern sich Alfred Schmidt, Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie (1963), in: J. Salaquarda (Hrsg.), Nietzsche, op. cit., 124–140, Granier, op. cit., 41–53, und Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln–Wien 1980, 187, während Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie (1962), aus dem Frz. v. B. Schwibs, München 1976, passim, Nietzsche zum Antidialektiker, Kaufmann, op. cit., 98, 195, ihn in Platons Sinn zum „konsequenteren ‚Dialektiker‘“ als Hegel macht. Heinz Röttges, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin–New York 1972, und Fritz Wandel, Bewußtsein und Wille. Dialektik als Movens für Nietzsche, Bonn 1972, versuchen Nietzsches Denken unabhängig von Hegel, wenn auch mit Hilfe von hegelschen Begriffen dialektisch zu rekonstruieren.

²⁹ Ruediger Hermann Grimms These in: Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin–New York 1977, scheint mir darum zu weit zu gehen: „Nietzsche's criterion for truth is not concerned at all with the logical content of the proposition. The content, in fact, is largely irrelevant“ (19). Sicherlich, „there exists no ultimate, immutable, eternal standard for truth“, Wahrheit ist für Nietzsche „self-referentially consistent“, wahr für die, die in ihrer Bewegung zu ihr fähig sind (27), die Erfahrung der Sache und ihre Mittelbarkeit – im Versuch des Dialogs oder der machtvollen Durchsetzung – gehen als ihre Bedingungen aber ebenso in sie ein.

tiven die Erfahrung der Sache immer neu vom Urteil befreit³⁰. Gerechtigkeit, Sachangemessenheit im Hinblick auf das – immer auch unbewußte – Ganze ihrer – bewußt bewegten – Perspektiven-Optik, ist die Objektivität, die uns noch möglich ist, die äußerste Grenze von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit.

Hier ist aber auch der Punkt erreicht, wo die Philosophie die Bedingungen des alltäglichen Lebens und der wissenschaftlichen Forschung, sofern sich diese der Forderung des Tages zu stellen und es auf persönlichen oder gesellschaftlichen Nutzen, auf materiellen oder Erkenntnisgewinn abgesehen haben, überschreitet und sie auch selbst an den Rand ihres eigentümlichen Feldes gerät. Nietzsches Philosophie erreicht hier ihre äußerste Radikalität:

„Meine Philosophie – den Menschen aus dem Schein herauszuziehen auf jede Gefahr hin! Auch keine Furcht vor dem Zugrundegehen des Lebens.“ (V 13[12])

Die Wahrheit nicht „haben“, nicht wenigstens vorläufig festhalten zu wollen, kann sich realistisch nur eine Reflexion gestatten, die der Sorge um das Nächste enthoben ist und auch noch die philosophische Aufgabe, eine Weltorientierung und Ethik auszubilden, hinter sich läßt. Nietzsche erkennt das auch an: „Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind“, daß sie „Furcht vor der Wahrheit“ haben (JGB 59). Die Philosophie, die als die „wahrhaftigste aller Wissenschaften“ nicht anfangen darf, „an sich selbst zu glauben“ (JGB 9), die auf rücksichtslose Kritik und vorbehaltlose Vorurteilslosigkeit aus ist, kann es sich, aus diesen besonderen Lebensbedingungen heraus, und muß es sich leisten, bedingungslos, wenn auch nicht unbedingt eine Aporie aufzureißen, die sie nicht schließen kann, sondern aushalten muß, kann und muß es sich leisten, in ihrem Willen zur Wahrheit sich die Wahrheit als Ziel zu versagen. Denn nicht erst als Gegenstand, schon zum Ideal, zur regulativen Idee gemacht, verstellt sich die Wahrheit: die

„letzten Idealisten der Erkenntnis, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaftig ward, – [...] Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit...“ (GM III 24)

³⁰ Vgl. *Graniers*, op. cit., oben (Anm. 5) zitierte Bestimmung der „Vérité originaire“. – Auf die Grenzen von *Heideggers* Auslegung der Gerechtigkeit bei Nietzsche weist *Jeffrey Stevens*, Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth, in: Nietzsche-Studien 9 [1980] 224–238, hin. – *Friedrich Kaulbachs*, op. cit., Deutung von Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit aus der – auf weite Strecken aufschlußreichen – Analogie zu *Kants* Richter-Modell der Vernunft (186–228) unterstellt zuletzt den unangetastet und souverän über die Berechtigung von Perspektiven entscheidenden Richter: der Wahrheitende aber steht für Nietzsche selbst zur Disposition, wird in seinem Wahrheiten ebenso sehr von seinen Lebensbedingungen und denen der Sache entschieden, wie er selbst über sie entscheidet, wird, indem er urteilt, selbst verurteilt.

Die Wissenschaft muß sich in diesem „metaphysischen Glauben“ „eines Werths an sich der Wahrheit“ versichern und unterscheidet sich dadurch prinzipiell von der Philosophie (l. c.). Die aber darf nicht einmal an ihrer eingangs zitierten „Überzeugung“ festhalten, die Wahrheit nicht zu haben, denn als Überzeugung wäre sie schon falsch, wäre Resignation. Gibt sie sie auf, so muß sie wiederum wissen,

„daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres ‚leeren Raums‘, einen Zuwachs unserer ‚Oede‘ –“ (VII 35[47]).

Das Fazit:

„Erkenntnis an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntnis möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.“ (VIII 7[54])

darf, auch wenn es einen Fortschritt auf ein a priori bestimmtes Ziel hin ausschließt, dennoch einen „positiven Geist“ nicht entmutigen, Ziele zu setzen, zu „versprechen“ (GM II 1), „an Stelle des Unwahrscheinlicheren das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern“ (GM, Vorr. 4). Die verletzende und lähmende Zweideutigkeit in allem philosophischen Wahrheiten, das Ideale zerstören muß – einschließlich des Ideals, dessen sie bedarf, um Ideale zerstören zu können –, scheint in den gegenwärtigen Strömungen der Philosophie überall wider, wenn auch in milden und erträglichen Formen, die ihre Dogmen und Sedativa, ihre Lehre haben³¹. Es ist Nietzsches Verdienst, den Widerspruch im philosophischen Wahrheiten, das Steigerung will, sich aber den Fortschritt versagt, in unüberbotener Radikalität nicht nur offengelegt, sondern aus der Überwindung der Metaphysik zugleich als unüberwindbar ausgeleuchtet zu haben.

³¹ *Hilary Putnam*, der in seinem oben zitierten Werk den jüngsten umfassenden Versuch zu „Vernunft, Wahrheit und Geschichte“ vorgelegt hat, zieht aus, mit den Methoden der Analytischen Philosophie alle Theorien, die eine eindeutige Bezugnahme auf Tatsachen oder eine eindeutige Verifizierbarkeit (bzw. Falsifizierbarkeit) von Theorien an Tatsachen behaupten, als falsch oder mangelhaft zu erweisen, also den Mythos wissenschaftlicher Wahrheit in der Analytischen Philosophie selbst zu zerstören, und deckt auf, wie über das Begriffsreservoir und die Relevanzkriterien Tatsachen ursprünglich und unauflöslich mit Werten verschränkt sind. Er sucht jedoch Vernunft und Wahrheit, die er jetzt Rationalität und rationale Akzeptierbarkeit nennt, vor einem schrankenlosen „Relativismus“ zu retten, indem er den Sinn und die Festigkeit ihrer Maßstäbe im „Innern unserer Tradition“ (284) verankert, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis je neu interpretiert, d. h. kritisiert und erweitert werden müsse (268). Man könne sich, um wissenschaftliche Wahrheit zu erwerben, auf das Methodenideal der frühen Neuzeit stützen, das voraussetze, „daß man schon vorher einen Begriff von Rationalität hat“ (258). Nietzsche dagegen schreibt er nur den „Irrtum“ zu, er habe „eine ‚bessere‘ Moral als die gesamte Tradition“ gehabt (284). Putnams eigenes Ziel, „eine rationalere Auffassung der Rationalität bzw. eine bessere Auffassung der Moral auszubilden“ (284), bleibt Programm.