Johann Nepomuk Hofmann

Wahrheit, Perspektive, Interpretation

Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Ernst Behler · Eckhard Heftrich
Wolfgang Müller-Lauter

Band 28

1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Wahrheit, Perspektive, Interpretation

Nietzsche und die philosophische Hermeneutik

von

Johann Nepomuk Hofmann

1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Anschriften der Herausgeber:

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

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

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

Redaktion:

Johannes Neininger, Gilgestraße 15, D-14163 Berlin

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

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

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

Für Monika

„Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, daß heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, 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 — dies geht durch meine Schriften."

(Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (München/Berlin/New York 1980), Bd. 12, 2[108])

„Es ist schwer verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation. Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständniß zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c'est égaler [...] Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt."

(Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 12, 1[182])

Vorbemerkung

Der vorliegenden Studie liegt die leicht veränderte und überarbeitete Fassung meiner Dissertation zugrunde, die ich im Wintersemester 1992/93 an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen eingereicht habe. Ihr Thema verdankt sich einer langjährigen Beschäftigung mit der Philosophie Nietzsches sowie dem Nachdenken über aktuelle Probleme philosophischer Hermeneutik. Es geht der Arbeit nicht nur um die Rekonstruktion von Nietzsches Interpretationsbegriff, wie sie gelegentlich schon von anderer Seite unternommen und versucht wurde. Vielmehr möchte sie Nietzsche als „Hermeneutiker" präsentieren. Ein solches Unternehmen erscheint leicht als anstößig, weil es gegen ein festgefügtes Nietzsche–Bild, — das *Vorurteil* vom „Antihermeneutiker" —, verstößt oder den gewohnten hermeneutischen Diskurs verletzt. Daß man dessen Spielregeln nicht ungestraft problematisiert, haben mir einige Reaktionen auf diese Arbeit gezeigt. Dabei geht es der vorliegenden Untersuchung nur um die längst fällige hermeneutische Aneignung und Wiederentdeckung der Philosophie Nietzsches. Vor dem Hintergrund des zeitgenössischen hermeneutischen Panoramas und im Durchgang durch das keineswegs homogene „hermeneutische Feld" der Gegenwart unternimmt sie den Versuch, den Nachweis von Nietzsches hermeneutischer Aktualität zu führen. Vielleicht gelingt es ihr dabei, einen bescheidenen Beitrag zu leisten zur deutsch–französischen Diskussion.

Herrn Prof. Dr. Hans Krämer (Tübingen) danke ich für Rat und Kritik sowie für das Interesse, mit dem er diese Arbeit begleitet hat, auch wenn der Dissens bisweilen überwog. Herrn Prof. Dr. Wolfgang Müller–Lauter (Berlin) sei gedankt für die umgehende Bereitschaft zur Aufnahme der Studie in die Reihe „Monographien und Texte zur Nietzsche–Forschung". Dem Verlag Walter de Gruyter & Co danke ich für die Inverlagnahme und die verlegerische Betreuung. Als Teilnehmer der Nietzsche–Kurse am Inter–University Center of post–graduate studies in Dubrovnik habe ich zwischen 1988 und 1990 klärende Hinweise und wertvolle Anregungen und Impulse erfahren. Allen Beteiligten sei an dieser Stelle dafür gedankt. Ein besonderer Dank gilt meiner Lebensgefährtin Monika Holzinger, die mich manchmal davor bewahrte, die eigenen Selbstzweifel zu übertreiben. Sie hat die Arbeit korrekturgelesen und mit Aufmunterung und kritischem Zuspruch nicht gegeizt. Dank schließlich meinen Eltern, ohne deren finanzielle Unterstützung die Arbeit in der vorliegenden Form nicht möglich gewesen wäre.

Tübingen, im Frühjahr 1994 Johann Nepomuk Hofmann

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung IX

0. Einleitung 1

0.1. Problemstellung und Leitperspektive der Untersuchung 1

0.2. Zur „hermeneutischen" Aktualität Nietzsches im Kontext der gegenwärtigen philosophischen Problemlage 4

0.3. Exkurs: Über einige „Vorurteile" gegenwärtiger Nietzsche–Lektüre 10

0.4. Aufbau und Gliederung der Untersuchung 14

1. Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches 17

1.1. Wahrheit 17

1.1.1. Formen der Wahrheit 18

1.1.1.1. Logische oder Urteilswahrheit 18

1.1.1.2. Interpretatorische oder pragmatische Wahrheit 21

1.1.1.3. Tragische oder dionysische Wahrheit 24

1.1.2. Die Bipolarität der Wahrheit 27

1.1.3. Wahrheit und Moral 29

1.1.3.1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit 29

1.1.3.2. Die Frage nach dem „Wert" der Wahrheit 31

1.1.4. Wahrheit als Prozeß 33

1.1.4.1. Wahrheit und Geschichte 33

1.1.4.2. Wahrheit und Macht 35

1.1.4.3. Wahrheit und Experiment 37

1.1.5. Exkurs: Zum Verhältnis von Wahrheit und Kunst in Nietzsches „Geburt der Tragödie" 39

1.1.6. Wahrheit und Gerechtigkeit 41

1.2. Perspektivität 45

1.2.1. Perspektive und Wahrheit 46

1.2.2. Die „Scheinbarkeit" der Welt 48

1.2.3. Die perspektivische Verfassung des erkennenden und handelnden „Subjekts" 50

1.2.4. Perspektive und interpretativer Akt 51
1.2.5. Perspektivität und Ungerechtigkeit 53
1.2.6. Exkurs: Perspektive und Horizont. Anmerkungen zu Nietzsches „Zweiter Unzeitgemässer Betrachtung" 55
1.2.7. Nietzsches Programm eines experimentellen Perspektivengebrauchs 58

1.3. Interpretation 60

1.3.1. Die Universalität der interpretativen Dimension 61
1.3.2. Interpretation und Wertschätzung 62
1.3.3. Interpretation und moralisches Urteil 65
1.3.4. Interpretation und Affekt 68
1.3.5. Interpretation als Prozeß 70
1.3.5.1. Interpretation und Geschichte 70
1.3.5.2. Interpretation und Macht 74
1.3.5.3. Interpretation und Experiment 75
1.3.6. Der Zirkel der Interpretation 77
1.3.7. Exkurs: Zur Frage nach dem „Subjekt" der Interpretation. Überlegungen zu Nietzsches Behandlung des Leib–Bewußtsein–Problems 79
1.3.8. Wahrheit als Interpretation. Wiederaufnahme des Wahrheitsproblems 85
1.3.9. Die „Kunst" der Interpretation. Zur Idee interpretatorischer Vernunft 86
1.3.10. Das Problem der „Gerechtigkeit der Interpretation" 89

1.4. Auslegung 91

1.4.1. Auslegung und Interpretation 92
1.4.2. Ästhetisches versus moralisches Urteil. Zum Verhältnis von ästhetischer und moralischer Auslegung 93
1.4.3. Exkurs: Die „Kunst" des Lesens. Nietzsches Begriff von Philologie 96
1.4.4. Die „moralische" Auslegung als traditionelle Form der Auslegung 98
1.4.5. Nihilismus und moralische Auslegungspraxis. Nietzsches Diagnose der modernen „Sinnlosigkeit" 103
1.4.6. Der Umwertungsgedanke im Horizont der Auslegungs–Problematik. Zum Programm einer „neuen Auslegung" allen Geschehens 105

1.5. Verstehen 107

1.5.1. Verstehen und Interpretation 108
1.5.2. Verstehen und Sprache 111

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

1.6. Sprache 138

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Schlußbemerkung 430

4. Literaturverzeichnis 434

5. Register 455

0. Einleitung

0.1. Problemstellung und Leitperspektive der Untersuchung

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

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

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

---

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

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

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

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

5 KSA Bd. 12, 5[22]

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

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

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

---

6 KSA Bd. 11, 27[41]

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

45 Kap. 1.2.7. Nietzsches Programm eines experimentellen Perspektivengebrauchs

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

52 Ib., S. 423 ff.

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

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

55 KSA Bd. 12, 1[182]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

0.4. Aufbau und Gliederung der Untersuchung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches

1.1. Wahrheit

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

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

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

1.1.1. Formen der Wahrheit

1.1.1.1. Logische oder Urteilswahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.1.2. Interpretatorische oder pragmatische Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.1.3. Tragische oder dionysische Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.2. Die Bipolarität der Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.3. Wahrheit und Moral

1.1.3.1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.3.2. Die Frage nach dem „Wert" der Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.4. Wahrheit als Prozeß

1.1.4.1. Wahrheit und Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.4.2. Wahrheit und Macht

> „‚Der Sinn für Wahrheit' muß, wenn die Moralität des ‚Du sollst nicht lügen' abgewiesen ist, sich vor einem anderen Forum legitimiren. Als Mittel der Erhaltung von Mensch, *als Macht-wille*" (11, 25[470]).

Die „Wahrheit" ist nach Nietzsches Auffassung „von solchen erfaßt und gefördert worden, die in ihr ein Werkzeug des Kampfes erriethen" (13, 15[52]).

> „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" (11, 43[1]).

Hinter unseren Wahrheitsansprüchen arbeitet ein Machtwille, genauer genommen viele Machtwillen. Dies gilt nicht nur für die Vertreter der Wahrheiten, sondern noch für ihre „Gegner".

> „Um ihre Gegnerschaft zu Ehren zu bringen, brauchten sie im Übrigen einen Apparat nach Art derer, die sie angriffen: — sie affichirten den Begriff ‚Wahrheit' ganz so unbedingt, wie ihre Gegner, — sie wurden Fanatiker, zum Mindesten in der Attitüde, weil keine andere Attitüde ernst genommen wurde [...] Die Gegner der Wahrheiten haben zuletzt die ganze subjektive Manier, um über Wahrheit zu entscheiden, nämlich mit Attitüden, Opfern, heroischen Entschließungen, von selbst wieder acceptirt [...] — als Märtyrer compromittierten sie ihre eigene That —" (13, 15[52])

„Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung, durch das pathos des Kämpfens [...] Im Kampf von ‚Wahrheit' und ‚Wahrheit'" suchen die einzelnen Parteien „die Alliance der Reflexion" (7, 19[43]). Die *Reflexion* erweist sich somit keineswegs als Selbstzweck.

> „**womit** *beweist* sich die Wahrheit? mit dem Gefühl der erhöhten Macht (‚ein Gewißheit-Glaube') — mit der Nützlichkeit — mit der Unentbehrlichkeit — ***kurz mit Vortheilen***" (13, 15[58])

Die weiterführende Frage wäre, inwieweit Nietzsche die Wahrheit bei der Gelegenheit lediglich als Epiphänomen konkurrierender Machtwillen begreift. So viel scheint klar: *Wahrheit* und *Macht* bleiben auf eine fatale und vielschichtige Weise aufeinander bezogen. Zwar „[hat] *der persönliche Kampf der Denker* [...] schliesslich die Methoden so verschärft, dass wirklich Wahrheiten entdeckt werden konnten" (2, S. 360). Dies sollte aber nur um den Preis einer erneuten Allianz mit der Macht möglich gewesen sein, insofern *„die Wahrheit [...] die Macht nöthig [hat]"* (3, S. 306).

> „— An sich ist die Wahrheit durchaus keine Macht [...] — 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 übergenug bewiesen!" (ib.)

Nietzsche hält bis zuletzt daran fest, daß „die Methodik der Wahrheit [...] *nicht* aus Motiven der Wahrheit gefunden worden [ist], sondern aus *Motiven der Macht, des Überlegen-sein-wollens*" (13, 15[58]). Der intellektuelle Streit der Macht- und Wahrheitsansprüche hat in der Vergangenheit allerdings dazu geführt, daß „nicht nur der Glaube und die Ueberzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch" sich als „eine *Macht*" erwiesen hat (3, S. 470 f.). Dahinter steht die Vermutung, auch „der Trieb zur Wahrheit" habe sich in der Zwischenzeit „als eine lebenserhaltende Macht *bewiesen*", und „der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?" Dieser *experimentelle* Bezug zur Wahrheit nach dem Verlust ihrer „moralischen" Glaubwürdigkeit kennzeichnet unsere heutige moderne Situation.

„‚Der Sinn für Wahrheit' muß, wenn die Moralität des ‚Du sollst nicht lügen' abgewiesen ist, sich vor einem anderen Forum legitimiren. Als Mittel der Erhaltung von Mensch, *als Macht-wille*" (11, 25[470]).

Für Nietzsche führt dies zu einer Rehabilitierung der Wahrheit im Sinne eines interpretatorisch-pragmatischen Erfordernisses. „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste dieses einen Willens:* das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht" (13, 11[96]). „Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihm auflösen)" (12, 2[77]). Dabei „[hängt] das *Maß* des Erkennenwollens [...] ab von dem Maß des Wachsens des Willens zur Macht der Art", und „eine Art ergreift so viel Realität, *um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen*" (13, 14[122]). Nietzsche bestimmt die Rolle der *„eigentlichen Philosophen"* bisweilen auch als die von *„Befehlende[n] und Gesetzgeber[n]"* (5, S. 145).

„sie sagen ‚so *soll* es sein!', sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen [...] Ihr ‚Erkennen' ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — *Wille zur Macht.* — Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? *Muss* es nicht solche Philosophen geben? ..." (ib.)

Nietzsche möchte zu bedenken geben, „das Zwecke, Ziele, Absichten haben, *wollen* überhaupt soviel ist wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen, und *dazu* auch die *Mittel* wollen" (13, 11[96]). Die gewachsene Einsicht in das subtile Zusammenspiel von *Wahrheit* und *Macht* sollte uns aber auch in die Lage versetzen, anderen „Wahrheiten" und „Machtansprüchen", die nicht die unseren sind, mit etwas mehr Sensibilität zu begegnen und einer höheren Akzeptanz. Gerade den *Gerechten* zeichnet ein hohes Maß an *Selbstmächtigkeit* aus. Er scheint *mächtig* genug, die eigenen Geltungsansprüche nicht zu verabsolutieren und andere zu ertragen.

1.1.4.3. Wahrheit und Experiment

> „In der That: das Pathos, dass man die Wahrheit habe, gilt jetzt sehr wenig im Verhältniss zu jenem freilich milderen und klanglosen Pathos des Wahrheit-Suchens, welches nicht müde wird, umzulernen und neu zu prüfen" (2, S. 359).

Nietzsche kennzeichnet unseren zukünftigen Wahrheitsbezug als einen *experimentellen*. Dabei betrachtet er es, bezogen auf unser traditionelles Wahrheitsverständnis, als „unsre eigene Aufgabe", den „Werth der Wahrheit [...] versuchsweise einmal in *Frage zu stellen*" (5, S. 401), ja „wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein" (3, S. 551). Nietzsche scheint sich des Risikos eines solchen Unternehmen bewußt zu sein.

> „— *wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!" (11, 25[305])

„Eine solche Experimental-Philosophie", wie er sie leben möchte, „nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch" (13, 16[32]). Nietzsche betrachtet die Rolle des Philosophen dabei nicht zuletzt als die eines *Versuchers* und *Versuchenden*, der sich dem *Wagnis* der Wahrheit aussetzt, so daß sich die „Stärke" eines Geistes beinahe daran bemäße, „wie viel ‚Wahrheit'" er „erträgt und wagt" (12, 10[3]).

> „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 Erkenntniss *folgt* aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ..." (6, S. 259)

Ein solcher Schritt vorwärts in der Erkenntnis besteht in der Fähigkeit, dem *Irrtum* so viel *Wahrheit* wie möglich abzugewinnen und abzutrotzen. „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? — das ist die Frage, das ist das Experiment" (3, S. 471). Allerdings rechnet Nietzsche mit bestimmten Grenzen der Assimilierbarkeit. „Die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die *Einverleibung* nicht, unsere **Organe** (zum *Leben)* sind auf den Irrthum eingerichtet" (9, 11[162]). Dieser Umstand kennzeichnet nicht nur die *Tragödie* des Erkennenden, sondern der Wahrheit.

Die zum Scheitern verurteilte Bemühung um unbedingte und absolute Erkenntnis, um Wahrheit, die *bleibt*, darf uns aber nicht daran hindern, „eine vorläufige Reihe von Grundschätzungen [festzuhalten], als heuristisches Princip: um zu sehn, *wie weit* man damit kommt" (11, 25 [307]), indem wir „über ‚vorläufige

Wahrheiten' [übereinkommen], nach deren Leitfaden wir arbeiten wollen" (11, 25[449]).

> „alle unsere *Zwecke* nehmen sich, aus einer gewissen Ferne gesehen, als Versuche und Würfe aus — es wird *experimentirt* [...] Wir müssen am Willkürlichen Unlogischen in unseren besten Zwecken festhalten! [...] Wie würden nie handeln, wenn wir alle Folgen *uns vorstellten*" (10, 7[231]).

Nietzsche selbst betrachtet es als „das höchste Maaß der Kraftfülle [...] in wie weit Einer auf Hypothesen hin leben [...] kann, statt auf ‚Glauben'" (11, 25[515]), „wie sehr er aushält, den Wahn absoluter Urtheile und Schätzungen abzuweisen oder noch nöthig zu haben" (11, 25[371]). Dies wäre nicht die schlechteste Vorbereitung zur Gewinnung eines toleranteren Standpunktes anderen Wertschätzungen gegenüber, das heißt „Wahrheiten". „Das Pathos, dass man die Wahrheit habe, gilt jetzt sehr wenig im Verhältniss zu jenem freilich milderen und klanglosen Pathos des Wahrheit–Suchens, welches nicht müde wird, umzulernen und neu zu prüfen" (2, S. 359). „Wir **begreifen** ja nur durch ein phantastisches *Vorwegnehmen* und Versuchen , ob die Realität *zufällig* in dem Phantasiebild erreicht ist", das wir uns von ihr machen, „als ob Nüchternheit produktiv wäre!" (9, 11[68]) Nietzsche ist also durchaus der Meinung, unser experimenteller Zugriff müsse sich an der Realität des Lebens *bewähren*. Das heißt aber nicht, solche Bewährung habe nichts mit unserer Bedürftigkeit zu tun, und solche Bedürftigkeit sei für alle Zeiten und Individuen gleich. Vor allem wäre es eine Illusion zu glauben, unsere experimentellen *Sinnentwürfe* und „versuchsweisen" Wahrheiten könnten jemals vollständig unseren Erhaltungs– und Wachstumsbedingungen angemessen sein. Denn die sind nichts Festes, sondern im Fluß.

Allerdings eröffnet das *Experimentelle* den Spielraum für das Schrittgesetz einer „Wahrheit", die wir an uns selbst vollziehen müssen, indem wir sie zu unserer eigenen Sache machen.

> „Auf vielerlei Weg und Weise kam ich zu meiner Wahrheit; nicht auf Einer Leiter stieg ich zur Höhe, wo mein Auge in meine Ferne schweift [...] Und ungern nur fragte ich stets nach Wegen, -- das gieng mir wider den Geschmack! Lieber fragte und versuchte ich die Wege selber [...] Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen: — und wahrlich, auch antworten muss man *lernen* auf solches Fragen! Das aber — ist [...] *mein* Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe" (4, S. 245).

„*Den* Weg" (ib.) wird es aber schon deshalb nicht geben, weil unsere Geschmacksurteile viel zu *verschieden* sind, mittels deren wir auf unsere Fragen die Antwort suchen. Von Nietzsche wird dieser Umstand weniger als Beunruhigung empfunden denn als Befreiung. Dahinter steht „jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei!" (3, S. 552), und es scheinen unsere Interpretationen zu sein, die dieses *experimentum vitae* tragen.

1.1.5. Exkurs: Zum Verhältnis von Wahrheit und Kunst in Nietzsches „Geburt der Tragödie"

> „Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, *unseren Geschmack an ihm mehren,* ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß" (9, 11[162]).

Nietzsches ästhetisches Credo scheint auf der Überzeugung zu fußen, „daß es *nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben;* daß der ‚Wille zur Wahrheit' bereits ein Symptom der Entartung ist" (13, 16[40]). Wir benötigen und *„haben die Kunst,* damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn", denn Nietzsche weiß: „die Wahrheit ist häßlich."

> „Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das grosse Stimulans zum Leben ..." (13, 11[415])

Nietzsches frühe ästhetische These lautet, „nur als aesthetisches Phänomen [sei] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt" (1, S. 47), man ist versucht hinzufügen: nur als interpretatives. *„Das Projiciren des Scheins"* bezeichnet er auch als *„de[n] künstlerischen Urprozeß* [...] Alles was lebt, lebt am Scheine" (7, 7[167]).

> „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, Natur — er selbst ist auch ein Stück *Genie der Lüge"* (13, 11[415]).

„Die Kunst als die Pflege des Wahnes — unser Cultus" (9, 11[162]). Sie stellt die Voraussetzung dar für jede Erkenntnis. „Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, *unseren Geschmack an ihm mehren,* ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß." Bezogen auf die Wahrheits- und Interpretationsproblematik könnte man sagen, die *Kunst* stehe für unser interpretatives Vermögen zur Produktion ästhetischer Fiktionen und sei aus diesem Grunde der *tragischen* Erkenntnis entgegengesetzt. Die Kunst steht gleichsam in einem antagonistischen Verhältnis zur „Wahrheit". Für Nietzsche wäre dies noch kein Grund, Zweifel an ihrer Wahrheitsfähigkeit zu hegen. „Kunst behandelt also den *Schein als Schein,* will also gerade *nicht* täuschen, *ist wahr"* (7, 29[17]). Die Kunst erweist sich nicht nur als die Antagonistin der Wahrheit, sondern als ihre beflissendste Apologetin.

In der „Geburt der Tragödie" denkt Nietzsche diese auf den ersten Blick widersprüchlichen Bestimmungen der Kunst als das Verhältnis von *Apollinischem* und *Dionysischem.*

> „Diesen unmittelbaren Kunstzuständen der Natur gegenüber ist jeder Künstler ‚Nachahmer', und zwar entweder apollinischer Traumkünstler oder dionysischer Rauschkünstler oder endlich — wie beispielsweise in der griechischen Tragödie — zugleich Rausch- und Traumkünstler [...] (1, S. 30)

Beide Kunstzustände gelten Nietzsche als gleich ursprünglich und wechselseitig aufeinander bezogen.

> „‚Titanenhaft' und ‚barbarisch' dünkte dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das *Dionysische* erregte [...] Ja er musste noch mehr empfinden: sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde [...] 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 [...] Das *Uebermaass* enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus. Und so war, überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet. Aber eben so gewiss ist, dass dort, wo der erste Ansturm ausgehalten wurde, das Ansehen und die Majestät des delphischen Gottes starrer und drohender als je sich äusserte" (1, S. 40 f.).

Der „*tragische* [...] *Mythus* [...] theilt mit der apollinischen Kunstsphäre die volle Lust am Schein und am Schauen und zugleich verneint er diese Lust und hat eine noch höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt" (1, S. 151). Dies kennzeichnet das „schwer zu fassende Urphänomen der dionysischen Kunst", das „auf directem Wege einzig verständlich und unmittelbar erfasst [wird] in der wunderbaren Bedeutung der *musikalischen Dissonanz*" (1, S. 152).

> „Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken — und was ist sonst der Mensch? — so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eigenes Wesen decke. Dies ist die wahre Kunstabsicht des Apollo: in dessen Namen wir alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammenfassen, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswerth machen und zum Erleben des nächsten Augenblicks drängen [...] Dabei darf von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum in's Bewusstsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann, so dass diese beiden Kunsttriebe ihre Kräfte in strenger wechselseitiger Proportion, nach dem Gesetze ewiger Gerechtigkeit, zu entfalten genöthigt sind" (1, S. 155).

Es liegt nahe, die Erfahrung einer tragischen Dissonanz als die aporetische Erfahrung einer „Wahrheit" zu begreifen, deren *Bipolarität* darin besteht, uns von Zeit zu Zeit ihren „unwahren" Charakter spüren zu lassen, ohne daß wir damit aufhören könnten, im Interpretieren fortzufahren. Dabei sieht Nietzsche „in uns selbst eine *Kunstkraft* walten", die uns vor der Gefahr des „absolute[n] *Wissens*" schützt (7, 19[49]). Die *Kunst* der *Interpretation* aber besteht darin, für die wechselseitige Korrektur und den regulativen Ausgleich zweier ästhetischer Grundtriebe und -vermögen zu sorgen. Die Erfahrung des Widerspruchs und der Dissonanz bedarf der Verwindung und Verklärung durch Fiktionen. Wahr scheint aber auch, daß jede Fiktion der Dissonanz und des Widerspruchs bedarf, soll sie zur (tragischen) Erfahrung kommen. Was den Interpreten mit dem Künstler verbindet, ist der „*Rausch*

[...] Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man *zwingt* sie von uns zu nehmen" (6, S. 116). Während „der apollinische Rausch [...] vor Allem das Auge erregt [hält], so dass es die Kraft der Vision bekommt", ist „im dionysischen Zustande [...] das gesammte Affekt–System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet [...]" (6, S. 117)

> „Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehn, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs–Kunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig" (6, S. 117 f.).

Nietzsche sieht ihn mit einem Höchstmaß an interpretativen Fähigkeiten und *hermeneutischer* Kompetenz ausgestattet.

Nietzsches Behandlung der Kunst bleibt *ambivalent.* Die Kunst gilt ihm als entschiedene Widersacherin der Wahrheit. Sie dient der Pflege und Aktivierung unserer fiktionsbildenden, interpretativen Kräfte. Sie bietet Schutz vor einer ungeschützten Erkenntnis der Wahrheit. Trotz ihrer Funktion „als Schutz und Heilmittel" (1, S. 101) will sie uns aber die *tragische* Erfahrung der Wahrheit nicht *ersparen,* indem sie die fiktiven und imaginären Anteile unserer *Illusionen* durchschaut.

1.1.6. Wahrheit und Gerechtigkeit

> „Es giebt freilich auch eine ganz andere Gattung der Genialität, die der Gerechtigkeit [...] sie ist [...] eine *Gegnerin der Ueberzeugungen,* denn sie will Jedem [...] das Seine geben [...] sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht [...] Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen ‚Ueberzeugung' [...] geben was der Ueberzeugung ist — um der Wahrheit willen" (2, S. 361 f.).

Nietzsches *neu* gewonnenes Verständnis von Wahrheit muß Konsequenzen zeitigen im Hinblick auf den hermeneutischen Umgang mit anderen „Wahrheiten". Die tragische Erfahrung der Wahrheit besitzt einen karthartischen Effekt. Sie zwingt uns mit der immer noch verbreiteten, metaphysisch besetzten Zwangsvorstellung aufzuräumen, es könne so etwas wie unbedingte oder „irrtumsfreie" Wahrheiten geben. Eine mögliche Folgerung aus dieser Erfahrung wäre die Einübung in das Ethos interpretativer *Gerechtigkeit.* Der „Gerechte", — Nietzsches hermeneutisches „Ideal" —, weiß nicht nur um die unaufhebbare Bedingtheit jeder Wahrheit. Er erkennt sie an, weil er ein hermeneutisches Gespür für Notwendigkeiten besitzt. Das heißt nicht, daß er ganz auf eigene Maßstäbe verzichten würde. Die Gerechtigkeit, zu der Nietzsche rät, besteht darin, unseren Horizont und Ge-

sichtskreis zu erweitern, indem wir lernten, unseren natürlichen Egoismus zu *verfeinern.*

> „*Meine* **Aufgabe:** alle Triebe so zu sublimiren, daß die Wahrnehmung für das Fremde sehr weit geht und doch noch mit Genuß verknüpft ist: der Trieb der Redlichkeit gegen mich, der Gerechtigkeit gegen die Dinge so stark, daß seine *Freude* den Werth der anderen Lustarten überwiegt, und jene ihm nöthigenfalls, ganz oder theilweise, geopfert werden. Zwar giebt es kein interesseloses Anschauen, es wäre die volle Langeweile. Aber es genügt die *zarteste* Emotion! (9, 6[67])

Die der „Gerechtigkeit" eigentümliche „Genialität" liegt darin, „mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet oder verwirrt; sie ist folglich eine *Gegnerin der Ueberzeugungen*", eine Gegenspielerin der Wahrheiten, die sich hinsichtlich ihres perspektivischen Charakters noch nicht so weit durchsichtig geworden sind, als daß sie in der Lage wären, Eigensinn und Eigenwert anderer Perspektiven und Interpretationen ohne Ressentiment anzuerkennen und zu ertragen. Die Gerechtigkeit „will Jedem [...] das Seine geben — und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht [...] Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen ‚Ueberzeugung' [...] geben was der Ueberzeugung ist — um der Wahrheit willen" (2, S. 361 f.).

Allerdings lehrt die Erfahrung, daß das *uns* mögliche Maß an Gerechtigkeit ein relatives bleibt.

> „Die ‚Rechtlichkeit' die Schonung fremder Rechte ist nur in einem sehr groben Sinn möglich. Ihre Quelle ist eine feinere Ungerechtigkeit [...]" (9, 10[D59]) „In unserer größten Gerechtigkeit und Redlichkeit ist der Wille nach Macht, nach Unfehlbarkeit unserer Person [...]" (9, 6[130])

Die Gerechtigkeit erweist sich lediglich als die „moralische" Leitidee und als der *utopische* Fluchtpunkt einer unvollkommen bleiben müssenden Interpretationspraxis. Nur als die „vollkommene Moralität [...] giebt" sie „jedem Ding das Seine [...] und [weiß] nichts von Lohn, Strafe, Lob und Tadel [...] In jeder ganzen Erkenntniß vollzieht sich diese vollkommene Moralität, jede Übung der Erkenntniß ist eine Übung dieser Moralität [...] Aber verbergen wir es uns nicht: es giebt keine anderen als mangelhafte Erkenntnisse!" (9, 3[172]) Für Nietzsche wäre dies noch kein Grund, aufzugeben und zu verzweifeln. „Es sei, wie es sei: wir wollen gerecht werden und es darin so weit treiben als es uns irgend möglich ist" (9, 15[3]). Er ist der Auffassung, die Heterogenität und Verschiedenheit unserer eigenen Wertempfindungen mache uns für die Besonderheit und den Eigensinn *anderer* Perspektiven empfänglich.

> „Der weiseste Mensch wäre *der reichste an Widersprüchen,* der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs* — der hohe *Zufall* auch in uns!" (11, 26[119])

Nietzsche bestimmt den *Gerechten* auch als den, „der durch *viele* Individuen gegangen ist und dessen letztes Individuum alle früheren als Funktionen *braucht*" (9, 13[5]).

> „— dies widerspruchsvolle Geschöpf hat aber an seinem Wesen eine große Methode der *Erkenntniß:* er fühlt viele Für und Wider — er erhebt sich *zur Gerechtigkeit* — zum Begreifen *jenseits des Gut- und Böseschätzens*" (11, 26[119]).

Dazu gehört nicht nur, *Widersprüche* auszuhalten oder produktiv zu machen, sondern zu provozieren. „Jeder weiß jetzt, dass Widerspruch-Vertragen-können ein hohes Zeichen von Cultur ist. Einige wissen sogar, dass der höhere Mensch den Widerspruch gegen sich wünscht und hervorruft, um einen Fingerzeig über seine ihm bisher unbekannte Ungerechtigkeit zu bekommen" (3, S. 537).

Es geht Nietzsche nicht darum, die Widersprüche zwischen den einzelnen Wahrheiten aufzuheben oder zu versöhnen. Vielmehr sollen sie in ihrer *Differenz* erst fühlbar und sichtbar gemacht werden. Die *„Gerechtigkeit"* besteht hier weniger im „gute[n] Wille[n] unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen' — und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu *zwingen"* (5, S. 306 f.), als in der Anerkennung dessen, was in einer solchen „Verständigung" nicht aufgeht. Nietzsche rechnet mit einer konstitutiven *Asymetrie* unserer Verständigungsverhältnisse, unserer Wahrheiten, die wir nicht voreilig auflösen sollten zugunsten eines konsensuell geregelten Einverständnisses, das Andersheiten und Differenzen einebnet und nivelliert.

> „Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: ‚die Menschen sind nicht gleich.' [...] Und sie sollen es auch nicht werden [...]" (4, S. 130)

Hier deutet sich der Unterschied an zwischen einer auf bloßen pragmatischen Ausgleich bedachten „kalte[n] Gerechtigkeit" und einer „Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist" (4, S. 88). Es scheint, nur der starke Einzelne sei zu einer solchen Haltung fähig und willens.

Unsere Gerechtigkeitsbemühungen finden ihr Grenze freilich dort, wo wir nicht von unserem „Urteil" absehen *können* und *dürfen*. Die Notwendigkeit, andere Perspektiven oder Wahrheiten unserem Urteil auszusetzen und zu „richten", steht im Widerspruch zu jener *„seltnere[n] Enthaltsamkeit"* und „Humanität, einen Andern nicht beurtheilen zu wollen und sich zu weigern, über ihn zu denken" (3, S. 303). Der Gerechte erscheint hier als derjenige, dessen Tugend seiner Stärke erwächst. „Erst der Herrschende stellt nachher ‚Gerechtigkeit' fest *d. h.* er mißt die Dinge nach *seinem* Maaße; wenn er *sehr mächtig* ist, kann er sehr weit gehen im *Gewährenlassen* und Anerkennen des *versuchenden* Individuums" (11, 26[359]). Nietzsche sieht ihn auch in der Funktion des *Richters*, den seine *Urteilskraft* zur Ausübung seines verantwortungsvollen Richteramtes befähigt. „Aber nur die überlegene Kraft kann richten, die Schwäche muss toleriren, wenn sie nicht Stärke heucheln und die Gerechtigkeit auf dem Richterstuhle zur Schauspielerin machen will" (1, S. 289).

„Der Wahrheit dienen Wenige in Wahrheit, weil nur Wenige den reinen Willen haben gerecht zu sein und selbst von diesen wieder die Wenigsten die Kraft, gerecht sein zu können. Es genügt durchaus nicht, den Willen dazu allein zu haben: und die schrecklichsten Leiden sind gerade aus dem Gerechtigkeitstriebe ohne Urtheilskraft über die Menschen gekommen [...] Aber wo fände sich ein Mittel, Urtheilskraft zu pflanzen! — daher die Menschen, wenn ihnen von Wahrheit und Gerechtigkeit geredet wird, ewig in einem zagenden Schwanken verharren werden, ob zu ihnen der Fanatiker oder der Richter rede [...] Es giebt sehr viele gleichgültige Wahrheiten; es giebt Probleme, über die richtig zu urtheilen nicht einmal Ueberwindung, geschweige denn Aufopferung kostet" (1, S. 287 f.).

Jene sind Ausdruck einer „Zeit", in der der „sogenannte Wahrheitstrieb" an seinem „edelsten Kerne [...] Mangel leidet" (1, S. 288). „Diese Tugend hat nie etwas Gefälliges" [ib.]. Nietzsche bezeichnet sie auch „als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des *Vortheils* hat — die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person" (11, 26[149]). Die Gerechtigkeit erscheint hier als Regulativ einer im Dienste des Lebens stehenden *konstruktiven* Interpretationspraxis. Ihre *kritische* Funktion scheint darin zu bestehen, obsolete Wahrheiten zu destruieren. Nietzsche bezeichnet sie auch „als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*" (11, 25[484]). Für seine *individualistische* Sichtweise bezeichnend erscheint, daß „immer nur Einzelnen und zwar den Seltensten [...] eine so unbequeme Mission [zufällt]", wie sie „mit dem furchtbaren Berufe des Gerechten" verknüpft ist (1, S. 293).

„Zeiten und Generationen haben sogar niemals Recht, Richter aller früheren Zeiten und Generationen zu sein [...] Wer zwingt euch zu richten? Und dann — prüft nur, ob ihr gerecht sein könntet, wenn ihr wolltet! Als Richter müsstet ihr höher stehen, als der zu Richtende; während ihr nur später gekommen seid" (ib).

Nietzsches Bestimmung der Gerechtigkeit bleibt *ambivalent.* Sie steht zum einen für ein Höchstmaß an hermeneutischem Takt, an *Vorsicht* und *Feinheit* im Umgang mit anderen Wahrheiten, für unsere Fähigkeit, unser Urteil auszusetzen, für die *„seltnere Enthaltsamkeit"* und „Humanität" in der Weigerung der Beurteilung anderer (3, S. 303). Sie steht aber auch für ein Höchstmaß an *Urteilskraft,* für die Fähigkeit, Urteile dort, wo es erforderlich erscheint, zu fällen, „einen weiteren Horizont des *Vortheils"* zu suchen, „etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person" (11, 26[149]). Ihre notwendige Rolle als *Richterin* wird sie aber nicht davon abhalten, immer wieder als *Gegnerin* der *Überzeugungen* aufzutreten. So betrachtet hält sie die Balance zwischen unserer tragischen Weisheit und den pragmatischen Erfordernissen einer geschichtlich sich wandelnden Praxis des Interpretierens.

1.2. Perspektivität

> *„Unser neues ‚Unendliches'.* — Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht [...] — das kann [...] durch die [...] peinlich-gewissenhafteste [...] Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden [...] Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben *könnte* [...] Aber ich denke, wie sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*" (3, S. 626 f.).

Das *Perspektivische* besitzt in Nietzsches Denken den Charakter einer unhintergehbaren Lebensbedingung. Das Perspektivische gilt ihm als *die* Grundbedingung *allen* Lebens, nicht nur des menschlichen. Dabei kennzeichnet er einen jeden nur denkbaren *Wahrheits*bezug als einen *perspektivischen* (1.2.1.). Dieser bildet sich im *Interpretieren* und scheint Ausdruck eines qualitativ verschiedenen Wertempfindens. *Perspektivität* gilt ihm als der unhintergehbare und nicht überschreitbare Horizont unserer *Interpretativität* (1.2.4.). Unser *Welt*-Verhältnis erscheint als ein *perspektivisches* und verleiht der *Welt*, die stets im Plural auftritt, den spezifischen und leicht mißverständlichen Charakter der *„Scheinbarkeit"* (1.2.2.). Das *Perspektivische* kennzeichnet aber auch unsere *„subjektive"* Verfassung als *erkennende* und *handelnde* Wesen (1.2.3.), das heißt als Interpreten. Nietzsche rechnet stets mit einer Pluralität von Perspektiven, deren fehlende Kommensurabilität hermeneutische Probleme aufwirft, auf synchroner wie auf diachroner Ebene. Dies wäre für ihn ein Grund mehr, das Verhältnis von *Perspektive* und *historischem Horizont* neu zu überdenken (1.2.6.).

Perspektiven erweisen sich, insofern sie beinahe zwangsläufig nicht integrierbare Gesichtspunkte ausgrenzen müssen, als im höchsten Maße *ungerecht* (1.2.5.). Gerade darin aber scheint ihre Produktivität zu liegen. Sie lassen sich zwar nicht „erkennen", wohl aber „erfahren" im Sichfreigeben für andere Perspektiven und Gesichtspunkte. Nietzsche ist der Ansicht, die Heterogenität unserer eigenen Wertempfindungen, unsere hermeneutische Nichtfestgestelltheit, mache uns für den genuinen Eigensinn anderer Perspektiven im besonderen Maße empfänglich. Sein *Programm* eines *experimentellen Perspektivengebrauchs* (1.2.7.) verspricht sich eine Erweiterung und Vertiefung unseres hermeneutischen Sensoriums für *andere* Perspektiven. Es setzt nicht so sehr auf Vermittlung und Aufhebung von Differenzen, sondern auf die Herausarbeitung der „feinen" Unterschiede *zwischen* den Perspektiven.

1.2.1. Perspektive und Wahrheit

> „Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man [...] die ‚scheinbare Welt' ganz abschaffen [...] — so bliebe mindestens dabei auch von eurer ‚Wahrheit' nichts mehr übrig!" (5, S. 53)

Nietzsche bezeichnet „das *Perspektivische*" als „die Grundbedingung alles Lebens" (5, S. 12), „das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische" (2, S. 20),

> „denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums" (1, S. 18).

Dies gilt noch für das, was zukünftig *Wahrheit* heißen soll. Heute „geben wir uns gar nicht mehr das Recht, von Wahrheit im unbedingten Sinne zu reden" (11, 38[14]). Unsere Interpretationen, d. h. pragmatischen Wahrheiten, besitzen ausnahmslos perspektivischen Charakter. Perspektivität erscheint auf den ersten Blick als unhintergehbar, es sei denn um den Preis eines Verzichts auf Interpretation und Wertschätzung überhaupt. „Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Scheinbarkeiten; und wollte man [...] die ‚scheinbare Welt' ganz abschaffen [...] — so bliebe mindestens dabei auch von eurer ‚Wahrheit' nichts mehr übrig!" (5, S. 53) Nietzsche glaubt, ein solcher Verzicht komme der Preisgabe *jeden* Wahrheitsbezugs gleich.

> „Das Perspektivische der Welt geht so tief als heute unser ‚Verständniß' der Welt reicht; und ich würde es wagen, es noch dort anzusetzen, wo der Mensch billigerweise überhaupt vom Verstehen absehn darf — [...] im Denken" (11, 40[39]). „Mit schreckhaftem Ernste haben die Philosophen vor den Sinnen und dem Trug der Sinne gewarnt [...] Aber Keiner hat auch die Kehrseite, die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion *begriffen*" (11, 26[334]). „Gesetzt aber nun, daß wir nicht so thöricht sind, die Wahrheit [...] höher zu schätzen, als den Schein, gesetzt daß wir entschlossen sind zu *leben* — so wollen wir mit dieser Scheinbarkeit der Dinge nicht unzufrieden sein und nur daran festhalten, daß Niemand zu irgend welchem Hintergedanken in der Darstellung dieser *Perspektivität* stehen bleibt: — was in der That fast allen Philosophen bisher begegnet ist, denn sie hatten alle Hintergedanken und liebten *ihre* ‚Wahrheiten'" (11, 40[39]).

Nietzsche bezeichnet das Perspektivische als „*unser neues ‚Unendliches'*", dessen Reichweite sich genauerer Bestimmung entzieht (3, S. 626 f.). „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder ob es irgend einen andren Charakter noch hat [...] — das kann [...] durch die [...] peinlich-gewissenhafteste [...] Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen

Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn." Die Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines „um unsre Ecke [S]ehn[s]", der „hoffnungslose[n] Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben *könnte*", verbindet sich bei ihm dennoch mit einer Offenheit für andere Perspektiven. „Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*." Perspektivität bildet sich im *Interpretieren* und gilt ihm als die individuelle, je verschiedene Form unseres qualitativen *Wertempfindens*.

> „[...] alle unsere Werthempfindungen (d. h. eben unsere Empfindungen) [haften] gerade an den Qualitäten [...], das heißt, an unseren, nur uns allein zugehörigen perspektivischen ‚Wahrheiten', die schlechterdings nicht ‚erkannt' werden können [...] Aber alles, wofür nur das Wort ‚Erkenntniß' Sinn hat, bezieht sich auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann [...]" (12, 6[14])

Die *Relativität* der Perspektiven besteht darin, „daß jedes von uns verschiedene Wesen andere Qualitäten empfindet und folglich in einer anderen Welt, als wir leben, lebt" (ib.). „Die *Qualität* ist eine *perspektivische* Wahrheit für *uns;* kein ‚an sich'" (12, 5[36]).

> „Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken [...] unsere eigentliche menschliche Idiosynkrasie: zu verlangen, daß diese unsere menschlichen Auslegungen und Werthe allgemeine und vielleicht constitutive Werthe sind, gehört zu den erblichen Verrücktheiten des menschlichen Stolzes, der immer noch in der Religion seinen festesten Sitz hat" (12, 6[14]).

Die weiterführende Frage wäre, wie wir überhaupt ein Bewußtsein dieser *Qualitäten* erlangen können. Perspektiven lassen sich zwar *nicht* erkennen, wohl *aber* erfahren im Sichfreigeben für *andere* Perspektiven. Wir besitzen die Fähigkeit, mit Perspektiven zu *experimentieren* oder anderen Perspektiven dadurch *gerecht* zu werden, daß wir uns von der *Ungerechtigkeit* unserer eigenen überzeugen. Nietzsche fordert dazu auf, mit der *genuinen* Irrtumsfähigkeit unserer Perspektiven erst noch ernst zu machen, falls es stimmt, daß „alle Gesetze der Perspektive Irrthümer an sich sein müssen" (9, 15[9]). Der *Perspektivismus,* den er wie kein anderer als den Grundzug einer in die Krise geratenen Moderne erkannt hat, muß für ihn jedoch nicht zwangsläufig in einen bodenlosen *Relativismus* münden.

> „Kaum spricht man von den ‚nicht absoluten Wahrheiten', so begehren alle Schwärmer wieder Eintritt oder vielmehr: die gutmüthigen Seelen stellen sich an's Thor und glauben Allen aufmachen zu dürfen: als ob der Irrthum jetzt nicht mehr Irrthum sei! Was *widerlegt* ist, ist *ausgeschlossen!!*" (9, 6[310])

Nietzsche ermuntert uns dazu, der neu entstandenen Situation nach dem Verlust der *alten* Wahrheit in verantwortungsvoller Weise gerecht zu werden. Neben der entschiedenen Absage an alle Versuche, einen metaphysischen Wahrheitsbegriff zu restaurieren, gehört dazu die Fähigkeit zur *Toleranz* und ein Gespür für *Nuancen* im Umgang mit anderen Perspektiven.

1.2.2. Die „Scheinbarkeit" der Welt

> „die scheinbare Welt d. h. eine Welt, nach Werthen angesehen, geordnet, ausgewählt [...] nach dem Nützlichkeits–Gesichtspunkt in Hinsicht auf die Erhaltung und Macht–Steigerung einer bestimmten Gattung von Animal" (13, 14[184]).

Nietzsche kennzeichnet unseren Objektbezug, besser *Weltbezug*, als einen perspektivischen. „Ein Ding = seine Eigenschaften: diese aber gleich allem, was *uns* an diesem Ding *angeht:* eine Einheit, unter die wir die für uns in *Betracht kommenden* Relationen zusammenfassen" (12, 2[77]). Der dahinterstehende perspektivische Bezug gilt ihm als unhintergehbar. „Wollte man heraus aus der Welt der Perspective, so gienge man zu Grunde" (11, 27[41]). „Diese perspectivische Welt, diese Welt für das Auge, Getast und Ohr ist sehr falsch" (11, 25[505]), — „die Welt, die *uns etwas angeht,* ist falsch d. h. kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen" (12, 2[108]) —, aber gerade darin liegt ihre „Verständlichkeit Übersichtlichkeit, ihre Praktikabilität, ihre Schönheit" (11, 25[505]).

> „Genug, je oberflächlicher und gröber zusammenfassend, um so *werthvoller*, bestimmter, schöner, bedeutungsvoller *erscheint* die Welt. Je tiefer man hineinsieht, um so mehr verschwindet unsere Werthschätzung — die *Bedeutungslosigkeit naht sich!*" (ib.)

Für Nietzsche „liegt [es] auf der Hand, daß jedes von uns verschiedene Wesen andere Qualitäten empfindet" (12, 6[14]) und folglich in *seiner* Welt lebt.

> „[...] die Welt, abgesehen von unserer Bedingung, in ihr zu leben, die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduzirt haben [...] existirt *nicht* als Welt ‚an sich' [...] sie ist essentiell Relations–Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht* [...]" (13, 14[93]) „Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das ‚Wesen' *fehlt* [...]" (12, 7[1])

Das *Sein* der Welt besteht geradezu in diesem aktiven und reaktiven Zusammenspiel heterogenster Perspektiven, ja „es giebt" überhaupt „kein ‚anderes', kein ‚wahres', kein wesentliches Sein — damit würde eine Welt ohne Aktion und Reaktion ausgedrückt sein" (13, 14[184]) . Das „Sein" der Welt „ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt — und diese Summirungen sind in jedem Falle gänzlich *incongruent*" (13, 14[93]).

Es liegt im *Wesen* von Nietzsches *Perspektivismus*, daß die einzelnen Weltsichten und Perspektiven keineswegs darauf warten, sich zu einer *universalen* Weltsicht oder *gemeinsamen* Perspektive zu vermitteln. Vielmehr beharrt Nietz-

sche auf der unauflösbaren *Differenz* zwischen den einzelnen Standpunkten und Weltsichten.

> „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß' Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus'" (12, 7[60]).

Er geht soweit zu fragen, „ob es nicht noch viele Art‹en› geben könnte, eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen — und ob nicht dieses Schaffen, Logisiren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantirte *Realität* selbst ist" (12, 9[106]). „Die scheinbare Welt" gilt ihm als eine „nach Werthen angesehen[e], geordnet[e], ausgewählt[e] [Welt] [...] nach dem Nützlichkeits–Gesichtspunkt in Hinsicht auf die Erhaltung und Macht–Steigerung einer bestimmten Gattung von Animal" (13, 14[184]), während von einer anderen „‚wahre[n] Welt' [...] [zu] fabel[n]", heute als die „Geschichte eines Irrthums" gelten muß (6, S. 80 f.).

„Das *Perspektivische* also giebt den Charakter der ‚Scheinbarkeit' ab!" (13, 14[184]) Dahinter steht die Frage, „ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnete! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet", und die scheint unverzichtbar. „Und dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine vermeinte ‚eigentliche Wirklichkeit', kein ‚An sich der Dinge': sondern sie selbst ist unsre einzige Wirklichkeit" (11, 38[10]). Deshalb kann Nietzsche lakonisch bemerken, „der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduzir[e] sich auf den Gegensatz ‚Welt' und ‚Nichts'" (13, 14[184]).

> „[...] die Welt der ‚Phänomene' ist die zurechtgemachte Welt, die wir als *real empfinden* [...] der Gegensatz dieser Phänomenal–Welt ist *nicht* ‚die wahre Welt', sondern die formlos–unformulirbare Welt des Sensationen–Chaos, — also *eine andere Art* Phänomenal–Welt, eine für uns ‚unerkennbare'" (12, 9[106]).

Diese *scheinbare*, nur *„uns etwas angeh[ende]* [Welt] [...] ist falsch d. h. ist kein Thatbestand, sondern [...] ‚im Flusse', als etwas Werdendes" (12, 2[108]). Sie ist dem historischen Wandel unterworfen. „Als eine sich immer neu verschiebende Falschheit" kennt sie keine wirkliche Approximation an *Wahrheit*. Aber so „gewiß" es scheint, „daß die *kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist*" (13, 11[73]), was es uns verbietet, „in irgend einer Gesammt–Betrachtung der Welt ein für alle Mal auszuruhen" (12, 2[155]), so gewiß scheint es auch, daß „wir [...] nur eine Welt *begreifen* [können], die wir selber *gemacht* haben" (11, 25[470]).

> „— Thatsächlich ist die vorhandene Welt, die uns etwas angeht, von uns *geschaffen* — von uns d. h. von allen organischen Wesen — sie ist ein Erzeugniß des organischen Prozesses, welcher dabei als *produktiv*–gestaltend, werthschaffend erscheint" (11, 26[203]).

1.2.3. Die perspektivische Verfassung des erkennenden und handelnden „Subjekts"

> „Hüten wir uns [...] vor der gefährlichen alten Begriffs–Fabelei, welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss' angesetzt hat [...] — hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, [...] das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas–Sehen wird [...]" (5, S. 365)

Nietzsche kennzeichnet nicht nur unseren Objekt– und Weltbezug als einen perspektivischen. Perspektivität reicht für ihn tief in unsere *subjektive* Verfassung hinein. Eine entschiedene Absage erteilt er der „gefährlichen alten Begriffs–Fabelei" vom „„reine[n], willenlose[n], schmerzlose[n], zeitlose[n] Subjekt der Erkenntniss"", welches mit einem „Auge" ausgestattet sein soll, „das gar nicht gedacht werden kann" und „durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas–Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt" (5, S. 365). Jedes „organische Geschöpf hat seinen Seh–Winkel vom Egoismus, um erhalten zu bleiben" (11, 26[37]). Allerdings „[hat] der Mensch [...], im Gegensatz zum Thier, eine Fülle *gegensätzlicher* Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde" (11, 27[59]). *Differente* Perspektiven liegen also nicht nur auf *intersubjektiver* Ebene vor, sondern *im* Subjekt selbst, dem Nietzsche perspektivische Vielfalt und Vielheit bescheinigt.

> „— vermöge des *Vergessens*, daß es nur ein perspektivisches Schätzen giebt, wimmelt alles von widersprechenden Schätzungen und *folglich von widersprechenden Antrieben* in *Einem* Menschen. Dies ist der *Ausdruck der Erkrankung am Menschen*, im Gegensatz zum Thiere, wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben genügen" (11, 26[119]).

„Der moderne Mensch stellt, biologisch, einen *Widerspruch der Werthe* dar" (6, S. 52), sofern „wir Alle [...] wider Wissen, wider Willen, Werthe, Worte, Formeln, Moralen *entgegengesetzter* Abkunft im Leibe [haben], — wir sind, physiologisch betrachtet, *falsch*" (6, S. 53). So viel zur *„Diagnostik der modernen Seele."*

Dieser *Mangel*, der der biologischen Sonderstellung des Menschen anzulasten ist, erweist sich aber als ein unschätzbarer hermeneutischer *Vorteil*. „Dies widerspruchsvolle Geschöpf hat aber an seinem Wesen eine große Methode der *Erkenntniß* [...] gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch [...] und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs* — der hohe *Zufall* auch in uns!"

(11, 26[119]) Wir sind aber schon infolge unserer genuinen Bedürftigkeit vor der Erfüllung eines solchen hermeneutischen Ideals geschützt, insofern wir bestimmte Wertschätzungen und Perspektiven *nötig* haben. „‚Alles begreifen' — das hieße alle perspektivischen Verhältnisse aufheben das hieße nichts begreifen, das Wesen des Erkennenden verkennen" (12, 1[114]).

> „Endlich ist das Maass, womit wir messen, unser Wesen, keine unabänderliche Grösse, wir haben Stimmungen und Schwankungen, und doch müssten wir uns selbst als ein festes Maass kennen, um das Verhältniss irgend einer Sache zu uns gerecht abzuschätzen" (2, S. 51 f).

Sofern wir kein ehernes Wertmaß in uns selbst tragen, bleibt unsere Einschätzung und Beurteilung von Personen und Dingen notwendig fragil und ambivalent. „Zuletzt begreifen wir: ein Ding ist eine Summe von Erregungen in uns: *weil wir aber nichts Festes sind, ist ein Ding auch keine feste Summe*" (9, 10[F100]). „Zur selben Zeit geht immer in uns eine Art Betrachtung der Welt ihrem Ende zu und eine andere wächst: denn unsre unklare Erziehung macht uns mit verschiedenen zu gleicher Zeit bekannt, und jede versucht, auf unserem Boden zu wachsen" (9, 3[3]).

„Jedes Kraftcentrum hat für den ganzen *Rest* seine *Perspektive d. h.* seine ganz bestimmte *Werthung*, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart" (13, 14[184]). Dabei dürfen wir den „nothwendigen Perspektivismus" nicht verkennen, „vermöge dessen jedes Kraftcentrum — und nicht nur der Mensch — von sich aus die ganze übrige Welt construirt d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet" (13, 14[186]). Das heißt, wir dürfen nicht „vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das ‚wahre Sein' einzurechnen ... In der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein." „Die *spezifische Art zu reagiren* ist die einzige Art des Reagirens: wir wissen nicht wie viele und was für Arten es Alles giebt" (13, 14[184]). Diese infinite *Offenheit* für noch mögliche *Aktionen* und *Reaktionen* kennzeichnet nicht nur unsere Unfestgestelltheit, sondern unserer Produktivität als Interpreten. Das ändert nichts an der Tatsache, daß wir der Orientierung an festen, begrenzten Gesichtspunkten bedürfen, noch dann, wenn wir einer Sache oder Person *gerecht* werden wollen. Die *Begrenztheit* unserer Perspektive, die Endlichkeit unseres Blicks, steht in keinem Widerspruch zur *unbegrenzten* Offenheit für noch ausstehende und uneingelöste Standpunkte, für noch mögliche Weisen, Dinge und Personen zu betrachten.

1.2.4. Perspektive und interpretativer Akt

> „Unsere Werthe sind in die Dinge *hineininterpretirt* [...] Giebt es denn einen *Sinn* im An-sich?? [...] Ist nicht nothwendig Sinn eben Beziehungs-sinn und Perspektive?" (12, 2[77])

Nach Nietzsche „bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten" (5, S. 53). *Perspektivität* bildet

sich im *Interpretieren* und scheint Ausdruck unseres heterogenen *Wertempfindens.* Unsere Wahrnehmungen und Empfindungen sind zu keiner Zeit wertfrei, sondern durch latente Wertschätzungen gefärbt. Diese sind die Bedingungen unserer Intentionalität.

> „— denn alles Abgeneigtsein hängt mit einer Schätzung zusammen, ebenso alles Geneigtsein. Ein Trieb zu Etwas oder von Etwas weg, ohne ein Gefühl davon, dass man das Förderliche wolle, dem Schädlichen ausweiche, ein Trieb ohne eine Art von erkennender Abschätzung über den Werth des Ziels, existirt beim Menschen nicht" (2, S. 52).

Die dahinterstehende Wertschätzung scheint der Reflex einer perspektivischen Sinnsetzung. „Unsere Werthe sind in die Dinge *hineininterpretirt*" (12, 2[77]). Ein *an sich* seiender Sinn oder Wert erweist sich als Widerspruch in sich. „Sinn" bleibt notwendig „Beziehungs–sinn und Perspektive".

> „Das ‚was ist das?' ist eine *Sinn–Setzung* von etwas Anderem aus gesehen. Die ‚*Essenz*', die ‚*Wesenheit*' ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus. Zu Grunde liegt immer ‚was ist das für *mich?*' (für uns, für alles, was lebt usw.)" (12, 2[149])

Sinn erscheint hier als *nichts* Unbedingtes, *sondern* als etwas Bedingtes, Perspektivisches und Relatives. *Wertschätzungen* dagegen sind perspektivische *Sinnsetzungen* mit dem Ziel der Erhaltung und Steigerung kollektiver und individueller Lebensbedingungen. „Einsicht: bei aller Werthschätzung handelt es sich um eine bestimmte Perspective: *Erhaltung* des Individuums, einer Gemeinde, einer Rasse, eines Staates, einer Kirche, eines Glaubens, einer Cultur" (11, 26[119]).

Gelegentlich spricht Nietzsche auch von „unsere[r] dichterisch–logische[n] Macht, die Perspektiven zu allen Dingen festzustellen, vermöge deren wir uns *lebend erhalten*" (9, 15[9]). Diese Fest–stellung scheint nicht nur dem historischen Wandel unterworfen, sondern wird je nach Bedürfnislage, Interessen oder Neigungen unterschiedlich ausfallen. „Zu verlangen, daß diese unsere menschlichen Auslegungen und Werthe allgemeine [...] Werthe sind, gehört zu den erblichen Verrücktheiten des menschlichen Stolzes" (12, 6[14]). Dem universalistischen Hang einer Vereinheitlichung unserer perspektivischen Abschätzungen und Festlegungen begegnet er mit dem Argwohn des aufgeklärten Skeptikers. Derartige Universalisierungsbestrebungen machen Sinn nur unter der obsoleten Voraussetzung, es könne für *uns* ein *kollektives* Maß der Wertempfindung geben. Nietzsche gibt zu bedenken, daß „die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten" haben (12, 2[108]). Auch in Zukunft wird sich daran nichts ändern. Dies schließt nicht aus, „daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut an neue Horizonte glauben heißt", nur dürfen wir nicht meinen, die Gewinnung neuer, bislang ungewohnter Gesichtspunkte besitze mehr als einen pragmatischen Wert, indem sie uns der „Wahrheit" näherbringt. Nietzsche wehrt sich gegen den Gedanken, es könne eine *letzte*

Perspektive geben, die alle vorigen Perspektiven und bisherigen Interpretationen als *vorläufig* ansieht und als bloße Vorstufen zu sich begreift. Die Forderung, es müsse eine von allen gleichermaßen anerkannte, intersubjektiv gültige Perspektive geben, hält er für eine metaphysische Zwangsvorstellung. Sein *Perspektivismus* weiß sich viel *mehr* der Bewahrung von *Pluralität* und *Differenz* verpflichtet. In der Bewahrung der *Unterschiede* zwischen den Perspektiven und Interpretationen sieht er seine hermeneutische Aufgabe.

Perspektivität gilt ihm zwar als unhintergehbar und nicht aufhebbar, nichtsdestoweniger aber als graduell einsichtig und bewußtseinsfähig.

> „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht" (2, S. 20).

Die dahinterstehende Einsicht in die fast zwangsläufige *Ungerechtigkeit* unserer Perspektiven darf unseren Selbstverdacht jedoch nicht so weit treiben, daß wir ihn mit der Einbuße der eigenen interpretativen Kompetenz bezahlen. Allerdings können wir lernen, unser Sensorium für die Eigenart und den Eigensinn anderer Perspektiven zu erweitern und zu verfeinern. Wir leisten dies, indem wir dazu übergehen, mit *anderen* Perspektiven zu *experimentieren*.

1.2.5. Perspektivität und Ungerechtigkeit

> „Dies ist zum Verzweifeln: aus der Geschichte lehrt man uns, daß alle großen Menschen höchst ungerecht waren, und daß ohne die unbedenkliche Überschätzung ihres Gedankens und Entwurfs [...] sie nicht zu ihrer Größe gekommen wären [...] Vielleicht auch hat man uns getäuscht, und viele jener großen M‹enschen› waren nicht groß, sondern eben nur ungerecht [...] *Sie glaubten an ihre Gerechtigkeit* vielleicht sicherer als wir an ihre Ungerechtigkeit" (9, 15[3]).

Perspektiven erweisen sich im höchsten Maße als *ungerecht*, was ihrer Produktivität keinen Abbruch tut und nicht zum Schaden gereicht. Sie konkurrieren miteinander und eine versucht sich auf Kosten der anderen durchzusetzen. Jede Perspektive bleibt, insofern sie *für* oder *gegen* etwas, *für* oder *gegen* jemanden Partei nimmt, einseitig. Diese Einseitigkeit ist notwendig. Sie läßt sich *nicht* wirklich aufheben, wohl *aber* einsehen.

> „‚Du solltest die *nothwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt*

durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. Du solltest vor Allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit am grössten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, *sich* als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen [...]'" (2, S. 20)

„Alle Schätzungen sind voreilig und müssen es sein" (2, S. 51). Das *„Ungerechtsein"* erweist sich entgegen unserer Selbsteinschätzung als *„nothwendig"*. „Vielleicht wird aus alledem folgen, dass man gar nicht urtheilen sollte; wenn man aber nur *leben* könnte, ohne abzuschätzen, ohne Abneigung und Zuneigung zu haben!" (2, S. 53) „Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, in wie fern leben und ungerecht sein Eins ist" (1, S. 269). *„Das Feuer* in uns macht uns für gewöhnlich ungerecht [...]" (2, S. 362)

„Indem wir da sind und indem wir uns durchsetzen und auf das Höchste ausbilden, müssen wir unser Interesse für höher achten als anderer und daraus die Kraft nehmen: *man kann keinen Schritt weit thun, ohne irgend das Interesse eines Anderen zu verletzen.* Schon weil wir es *nicht genug kennen können,* ist eine Richtschnur nach dem Interesse *jedes* Einzelnen und *aller* Anderen unmöglich. Ja, gegen uns selber ist es ebenso: was wir zu unserem Hauptinteresse dekretiren, das lebt *auf Unkosten* der anderen Interessen *von uns.* In uns selber ist jene Unmöglichkeit schon bewiesen" (9, 10[D59]).

Der Umstand, daß wir zur *Ungerechtigkeit* verurteilt sind, entbindet uns nicht von dessen tragischen Einsicht.

„Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen, *und können diess erkennen:* diess ist eine der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins" (2, S. 52).

Zwar sind wir meistens außerstande, es auch nur zu einer halbwegs *gerechten* Beurteilung und Anerkennung fremder Standpunkte zu bringen. Diese Tatsache dispensiert uns aber nicht von der Aufgabe, anderen Perspektiven mit mehr Achtung und Respekt zu begegnen, auch wenn Nietzsche weiß, daß „die ‚Rechtlichkeit' die Schonung fremder Rechte [...] nur in einem sehr groben Sinne möglich [ist]. Ihre Quelle ist eine feinere Ungerechtigkeit" (9, 10[D59]). „Da es mehr als je individuelle Maßstäbe giebt, so ist wohl auch die *Ungerechtigkeit* größer als je [...] Das Wehethun durch Urtheile ist jetzt die größte Bestialität, die noch existirt" (9, 4[101]). Es verrät „eine *Form des Glaubens,* des Instinkts, daß eine Art Mensch nicht die Bedingtheit ihrer eigenen Art, ihrer Relativität im Vergleich zu anderen einsieht" (13, 14[158]).

„Sobald wir die Gerechtigkeit zu weit treiben und den Felsen unserer Individ‹ualität› zerbröckeln, unsern festen ungerechten Ausgangspunkt ganz aufgeben, so geben wir die Möglichkeit der Erkenntniß auf: es *fehlt* dann das *Ding, wozu* alles Relation hat (, auch gerechte Relation) Es sei denn, daß wir alles *nach* einem *anderen* Individ‹uum› messen, und die Ungerechtigkeit auf diese Weise erneuern — auch wird sie *größer* sein (aber die Empfindung vielleicht reiner, weil wir sympathisch geworden sind und im Vergessen von uns schon freier)" (9, 6[416])

Sinnreichtum und Durchsetzungskraft einer Perspektive basieren auf der *Überbetonung* der eigenen Maßstäblichkeit sowie auf der *Ausgrenzung* von Gesichtspunkten, die sich nicht in den eigenen Entwurf einfügen und integrieren lassen, weil sie einfach zu verschieden sind. Größe und Leistungsfähigkeit einer Perspektive bemessen sich nicht selten am Grade dieser *Einseitigkeit*, das heißt Ungerechtigkeit. Was uns zur „Verzweif[lung]" treibt, ist die geschichtliche Einsicht, „daß alle großen Menschen höchst ungerecht waren, und daß ohne die unbedenkliche Überschätzung ihres Gedankens und Entwurfs, ohne eine tiefe innerliche ungebrochene Ungerechtigkeit sie nicht zu ihrer Größe gekommen wären [...] Vielleicht auch hat man uns getäuscht, und viele jener großen M‹enschen› waren nicht groß, sondern eben nur ungerecht, und andere von ihnen eben dadurch, daß auch sie ihre Gerechtigkeit so weit trieben, als ihre Einsicht, ihre Zeit, ihre Erziehung, ihre Gegner es ihnen möglich machten. *Sie glaubten an ihre Gerechtigkeit* vielleicht sicherer als wir an ihre Ungerechtigkeit!" (9, 15[3]) Insofern wir auf (häufig geschichtlich bedingte) Maßstäbe nicht verzichten können, bleiben wir notwendig ungerecht, und oft genug zeigt sich erst im nachhinein, worin die *Einseitigkeit* unserer Maßstäbe lag. Gerade darin aber lag unsere *Originalität* als Interpreten. Hingegen erscheint die Gerechtigkeit als Korrektiv und Regulativ einer Interpretationspraxis, die uns immer wieder an die Einseitigkeit unserer Maßstäbe erinnert und uns lehrt, ein Gespür für die Qualität *anderer* Maßstäbe zu gewinnen, die den unseren an Originalität nichts nachstehen. Hier scheinen wir endlich an den Punkt gelangt, wo „wir [...] gerecht werden und es darin so weit treiben [wollen] als es uns irgend möglich ist" (ib.).

1.2.6. Exkurs: Perspektive und historischer Horizont. Anmerkungen zu Nietzsches „Zweiter Unzeitgemässer Betrachtung"

> „Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin [...] Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: *das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig*" (1, S. 251 f.).

In der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" erörtert Nietzsche das Problem der *Perspektivität* am Leitfaden und Begriff des *historischen Horizonts*. Perspektiven und Horizonte sind dem

geschichtlichen Wandel unterworfen. Dies kennzeichnet das *historische Selbstverständnis* unserer Epoche.

> „So weit zurück es ein Werden gab, soweit zurück, ins Unendliche hinein sind auch alle Perspektiven verschoben. Ein solches unüberschaubares Schauspiel sah noch kein Geschlecht, wie es jetzt die Wissenschaft des universalen Werdens, die Historie, zeigt [...]" (1, S. 272)

Nietzsche verurteilt eine solche Wissenschaft nicht kategorisch, schon gar nicht, wenn sie zum *Nutzen* des *Lebens* gereicht, indem sie vergangene Perspektiven im Lichte noch ausstehender Zukunftsentwürfe problematisiert. Seine *Kritik* des historischen Sinns setzt dort an, wo dieser zum *Nachteil* des *Lebens* ausschlägt, indem er „dem Menschen durch fortwährendes Verschieben der Horizont-Perspektiven, durch Beseitigung einer umhüllenden Atmosphäre nicht mehr erlaubt, *unhistorisch* zu empfinden und zu handeln" (1, S. 323).

> „Der historische Sinn, wenn er *ungebändigt* waltet und alle seine Consequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können" (1, S. 295). „Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt und in ein Erkenntnissphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt: denn er hat in ihm den Wahn, die Ungerechtigkeit, die blinde Leidenschaft und überhaupt den ganzen irdisch umdunkelten Horizont jenes Phänomens und zugleich eben darin seine geschichtliche Macht erkannt. Diese Macht ist jetzt für ihn, den Wissenden, machtlos geworden: vielleicht noch nicht für ihn, den Lebenden" (1, S. 257).

Dahinter steht der hermeneutisch aufschlußreiche und interessante Gedanke, eine zum theoretischen Selbstzweck geronnene Hinterfragung von Perspektiven führe im schlimmsten Falle zu einer Paralysierung und Blockade unserer interpretativen Kräfte, weil sie uns die *Illusionen* raubt. „Wenn hinter dem historischen Triebe kein Bautrieb wirkt [...], dann wird der schaffende Instinct entkräftet und entmuthigt" (1, S. 295 f.). Nur als *Schaffende*, als Baumeister der Zukunft, gesteht Nietzsche uns das Recht zu, vergangene Horizonte oder Perspektiven aus der historischen Distanz zu problematisieren, indem wir sie auf ihre ungewußten Bedingungen befragen, und wenn nötig zu *richten*. *„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten* [...]" (1, S. 293 f.) „Der Kritiker ohne Noth, der Antiquar ohne Pietät, der Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen" gelten ihm als „solche zum Unkraut aufgeschossene, ihrem natürlichen Mutterboden entfremdete und deshalb entartete Gewächse" des historischen Bewußtseins (1, S, 264 f.).

Der frühe Nietzsche behandelt das Vermögen, *unhistorisch* zu empfinden und zu handeln, als die unmittelbare Fähigkeit zum Perspektivenvollzug, das *historische* Vermögen aber als die Fähigkeit, diesen Vollzug auszusetzen oder aufzuschieben, indem wir in eine mittelbare Distanz treten zu unseren Perspektiven.

> „Hier bringt nun Jeder zunächst eine Beobachtung mit: das historische Wissen und Empfinden eines Menschen kann sehr beschränkt sein, sein Horizont eingeengt

> [...], in jedes Urtheil mag er eine Ungerechtigkeit, in jede Erfahrung den Irrthum legen, mit ihr der Erste zu sein — und trotz aller Ungerechtigkeit und allem Irrthum steht er doch in unüberwindlicher Gesundheit und Rüstigkeit da und erfreut jedes Auge; während dicht neben ihm der bei weitem Gerechtere und Belehrtere kränkelt und zusammenfällt, weil die Linien seines Horizontes immer von Neuem unruhig sich verschieben, weil er sich aus dem viel zarteren Netze seiner Gerechtigkeiten und Wahrheiten nicht wieder zum derben Wollen und Begehren herauswinden kann [...] wir werden also die Fähigkeit, in einem bestimmten Grade unhistorisch empfinden zu können, für die wichtigere und ursprünglichere halten müssen, insofern in ihr das Fundament liegt, auf dem überhaupt etwas Rechtes, Gesundes und Grosses, etwas wahrhaft Menschliches wachsen kann" (1, S. 252).

Zwar steht für Nietzsche fest, daß erst der recht verstandene *historische Sinn* das eigentlich Humane des Menschen ausmacht. Dahinter steht „die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, [...] aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben oder anzufangen wagen" (1, S. 253).

> „Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: *es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur*" (1, S. 250).

„Mit dem Worte ‚das Unhistorische'" bezeichnet Nietzsche „die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen" (1, S. 330), das heißt, die Fähigkeit und den Mut zur *eigenen* Perspektive zu entwickeln. Das *Historische* dagegen steht für das Vermögen, solche Perspektiven wieder zu relativieren, indem wir uns für die historische Erfahrung anderer Horizonte öffnen. Eine solche *Öffnung* kann aber nie Selbstzweck sein.

> „Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todtengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen" (1, S. 251).

Das *historische* Vermögen erscheint hier als die Fähigkeit zur Assimilation vergangener Standpunkte. „Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwingen" (ib.). Die Notwendigkeit, vergangene Perspektiven durch Vergessen auszuscheiden, würde sich hier geradezu an unserem Unvermögen bemessen, sie in den Horizont der eigenen Perspektive einzufügen und zu integrieren.

Die Fähigkeit zur *Historie* bemißt sich aber nicht nur an der zuletzt angedeuteten Fähigkeit zur Assimilation, sondern auch an der Bereitschaft, den jeweils eigenen Horizont zur Disposition zu stellen, indem wir seine Assimilierbarkeit und

Aufnahmefähigkeit erhöhen zugunsten anderer Horizonte. Nietzsche, der *unzeitgemäße* Historiker, hält bis zuletzt daran fest, daß uns Horizonte nötig sind. Diese Perspektiven gilt es *festzuhalten*, bei Bedarf aber auch *loszulassen*. Im einen Fall verhalten wir uns unhistorisch, im anderen historisch. Im einen Fall *vollziehen* wir Perspektiven, im anderen Fall *relativieren* wir sie, indem wir uns für die Erfahrung anderer Horizonte freigeben. Nietzsche, der Historiker, fordert nicht nur dazu auf, Perspektiven zu entwickeln, sondern klagt auch immer wieder die Bereitschaft ein, solche Perspektiven in Frage zu stellen. In der geforderten Balance zwischen dem Vermögen, „einen Horizont um sich zu ziehen", und der Fähigkeit, „innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen", liegt für ihn unsere *„Gesundheit"* nicht nur als Historiker, sondern als Interpreten (1, S. 251 f.).

1.2.7. Nietzsches Programm eines experimentellen Perspektivengebrauchs

> „‚Du solltest Herr über Dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke [...]'" (2, S. 20)

Perspektivität erscheint als unhintergehbar, nichtsdestoweniger als relativierbar. Zwar lassen sich Perspektiven niemals erkennen, indem wir sie als gegenständlich Wißbares vor uns bringen. Wir können sie aber erfahren, indem wir uns für die Erfahrung anderer Perspektiven öffnen. Unsere eigene Unfestgestelltheit disponiert uns zu einer solchen hermeneutischen Leistung. Die von Nietzsche ins Spiel gebrachte Methode eines *experimentellen Perspektivengebrauchs* kann als der Versuch gelten, die spezifische Differenz zwischen den verschiedensten Perspektiven auszuloten, nicht aber zu vermitteln, indem wir solche Differenzen aufheben. Vielmehr wäre es darum zu tun, die Unterschiede *zwischen* den einzelnen Sichtweisen, auch *innerhalb* unserer eigenen, erst noch aufzudecken und für unser Handeln fruchtbar zu machen. Nietzsche ermuntert dazu, „Herr über [uns] zu werden, Herr auch über [unsere] eigenen Tugenden", indem wir „Gewalt über [unser] Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach [unserem] höheren Zwecke" (2, S. 20). Eine solche Form der *Selbstbeherrschung* findet ihr Maß nur im autonomen *Individuum*. In Nietzsches Sicht des *freien Geistes* spiegelt sich dieser spielerische, gleichsam verhaltene Umgang mit Perspektiven. Als Mensch der „grosse[n] Leidenschaft" „braucht, verbraucht" ein solcher vielleicht „Überzeugungen", Perspektiven, die er für *wahr* hält, er „unterwirft sich ihnen nicht", sondern „weiss sich souverain" (6, S. 236). Ein solcher Mensch ist durch die *tragische* Erfahrung der Wahrheit hindurchgegangen und hat ein besonderes Gespür für die Notwendigkeit sowie Bedingtheit von Perspektiven entwickelt.

„Die Meinungen der Menschen ebenso *nothwendig* wie ihre Handlungen — aber deshalb nicht ‚für sie wahr'! Nur eine ungeheure Art, über sich hinaus zu gehen und andere Denkweisen in sich aufzunehmen, giebt uns die Möglichkeit, zwischen wahr ‹und› falsch zu unterscheiden" (9, 6[216]), „für die Frage ‚wahr' und ‚unwahr' überhaupt ein Gewissen zu haben [...]" (6, S. 237) „[...] aber um über Werth und Unwerth mitreden zu dürfen, muss man fünfhundert Überzeugungen *unter* sich sehn, — *hinter* sich sehn ..." (6, S. 236)

Hierin liegt Nietzsches Ideal des *Gerechten*, welcher um die Heterogenität und Bedingtheit einzelner Perspektiven weiß, weil er schon so viel *erlebt* und so viele *Erfahrungen* gesammelt hat. „Willst du ein allgemeines gerechtes Auge werden? So musst du es als einer, der durch *viele* Individuen gegangen ist und dessen letztes Individuum alle früheren als Funktionen *braucht*" (9, 13[5]). Für Nietzsche läuft das keineswegs auf eine Vermittlung und Aufhebung von Perspektiven von einem vermeintlich höherstufigen Standpunkt aus hinaus.

„Aufgabe: die Dinge *sehen, wie sie sind! Mittel:* aus hundert Augen auf sie sehen können, aus *vielen* Personen! [...] *Viele* Nächste und aus *vielen* Augen und aus lauter persönlichen Augen sehen — ist das Rechte. Das ‚Unpersönliche' ist nur das *geschwächt*–Persönliche, Matte — kann hier und da auch schon nützlich sein, wo es eben gilt, die Trübung der Leidenschaft aus dem Auge zu entfernen" (9, 11[65]). „Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen, mit denen der Geist allzulange scheinbar freventlich und nutzlos gegen sich selbst gewüthet hat: dergestalt einmal anders sehn, anders–sehn–*wollen* ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen ‚Objektivität', — letztere nicht als ‚interesselose Anschauung' verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus– und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt–Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss" (5, S. 364 f.).

In der darin zum Ausdruck kommenden Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, dem Vermögen, *„Perspektiven umzustellen"*, liegt der interpretationsphilosophische Kern von Nietzsches Umwertungsgedanken, „weshalb für mich allein eine *Umwerthung der Werthe* überhaupt möglich war" (13, 24[1], Nr. 10).

Nietzsche bezeichnet es als seine „längste Erfahrung", im Wechsel der Perspektive geübt zu sein. Solche „Übung" bestand darin, „von der Kranken–Optik aus nach gesünderen Begriffen und Werthen" Ausschau gehalten, „aus der Fülle und Selbstgewißheit des vollen Lebens" aber „hinunter [ge]sehen" zu haben „in die Filigran–Arbeit des décadent–Instinkts [...] wenn irgendworin, so bin ich hier Meister" (ib.). Eine solche Übung und Erfahrung besteht darin, einen *abrupten* Wechsel der Blickrichtung vorzunehmen, Gesichtspunkte umzugruppieren und eine neue Sichtweise einzunehmen, die wir *so* noch nicht hatten. Dieses *Springen* zwischen Perspektiven dient weniger der Vermittlung oder Versöhnung, sondern erfordert eine „Filigran–Kunst des Greifens und Begreifens [...] Finger für nuances" sowie „jene Psychologie des ‚Um–die–Ecke–sehns' und was sonst mir eignet" (6, S. 265 f.). Eine solche hermeneutische Kunst bzw. Psychologie läßt sich leiten von ei-

nem Gespür für *Gegensätze*, aber auch für *Nuancen*. Sie bemüht sich um ein Verständnis der groben und feinen *Unterschiede*. In dieser Eigenschaft stellt sie eine ganz eigene Herausforderung an unser Selbstverständnis als Interpreten dar, und der Hermeneutiker muß sich fragen lassen, ob er jene Fähigkeiten besitzt.

1.3. Interpretation

> „Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt [...] daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben [...] erhalten, daß jede *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt [...] dies geht durch meine Schriften" (12, 2[108]).

Nietzsche behauptet *die Universalität* der *interpretativen Dimension* (1.3.1.), die noch den gesamten organischen Bereich umgreift. Gleichzeitig kennzeichnet er das *Interpretieren* als „die" menschliche Grundverhaltung. *Interpretationen* besitzen den Charakter von *Wertschätzungen* (1.3.2.). Sie sind heterogener Ausdruck miteinander konkurrierender Wachstums- und Erhaltungsbedingungen, ob von Individuen, Gruppen oder Sozietäten. Ihre Unverzichtbarkeit als Lebensbedingung verleiht ihnen vielfach den Charakter *moralischer Urteile* (1.3.3.). Dieser Umstand steht in keinem Widerspruch zu ihrer *Affekt*geleitetheit (1.3.4.). *Interpretationen* sind nicht nur dem *historischen* Wandel unterworfen, sondern greifen steuernd und regulierend in diesen Wandel ein. *Interpretationen* sind *geschichtlich* (1.3.5.1.). Ihr *experimenteller* Charakter (1.3.5.3.) scheint ebenso unübersehbar wie ihr an Wachstums- und Erhaltungsbedingungen orientierter *Macht*charakter (1.3.5.2.). Dennoch scheint Nietzsche ihnen eine Form der *Zirkularität* zu attestieren, die dem hermeneutischen Zirkel recht nahekommt (1.3.6.).

Vor dem Hintergrund des *Leib-Bewußtsein-Problems* erörtert er die Frage, wie das *„Subjekt"* der *Interpretation* zu denken sei oder ob dieser überhaupt *Subjekt*charakter zukommt (1.3.7.). Das *Bewußtseins*modell gilt ihm als zu eng, während die von ihm ins Spiel gebrachte Ausrichtung am *Leitfaden* des *Leibes* erfolgversprechender erscheint. Sie hat sich aber vor der Gefahr eines biologistischen Reduktionismus zu hüten. *Interpretationen* können als die Art und Weise gelten, in der *Wahrheit ist* (1.3.8.). Diese erweist sich als der Fluchtpunkt einer infiniten interpretatorischen Bestimmungspraxis. Interpretationen sind nicht Ausdruck eines anonymen Wahrheitsgeschehens, sondern wollen vollzogen werden. Dazu bedarf es nicht nur einer *„Kunst"* der *Interpretation,* sondern auch etwas *interpretatorischer Vernunft* (1.3.9.). Daß wir dem genuinen Eigensinn einer jeden Interpretation Rechnung zu tragen haben, stellt uns noch einmal vor das *Problem* der *„Gerechtigkeit der Interpretation"* (1.3.10.) als dem utopisch anmutenden Fluchtpunkt von Nietzsches Interpretationsverständnis.

1.3.1. Die Universalität der interpretativen Dimension

> „Der interpretative Charakter alles Geschehens [...] Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen" (12, 1[115]).

Nietzsches Verständnis von Interpretation darf als ein größt umfängliches gelten. Darin liegt die *Universalität* seines Anspruchs. Die phänomenal uns gegebene Welt gilt ihm nicht als *bloß* vorhanden, sondern ist „von uns *geschaffen*, — von uns d. h. von allen organischen Wesen —" (11, 26[203]).

> „Diese ganze Welt, die uns wirklich etwas angeht, [...] haben wir *Menschen geschaffen* — und haben es *vergessen*, so daß wir nachträglich noch einen eigenen Schöpfer für alles das erdachten, oder uns mit dem Probleme des Woher? zerquälten. Wie die Sprache das Urgedicht eines Volkes ist, so ist die ganze anschaulich empfundene Welt die Urdichtung der Menschheit, und schon die Thiere haben hier angefangen zu dichten. **Das** *erben* wir alles auf einmal, wie als ob es die Realität selber sei" (9, 14[8]).

Nietzsche geht davon aus, daß *„der organische Prozeß [...] fortwährendes* **Interpretiren** *voraus[setzt]"* (12, 2[148]). Der Vorwurf des Naturalismus scheint aber fehl am Platz. Nietzsche möchte unsere interpretativen Verhaltungen nicht reduzieren auf die naturwüchsige Selbstläufigkeit blinder Vitalfunktionen. Wozu er aber anleiten will, ist, das Studium dieser Funktionen zu benutzen für ein angemesseneres Verständnis unserer interpretativen Vollzüge. Sein Plädoyer zielt darauf, diese *physiologische* Erbschaft nicht geringzuschätzen. Er vertritt die Meinung, daß das, was uns von jenem organischen Erbe trennt, nur gradueller, keinesfalls prinzipieller Natur ist.

> „Das, was gemeinhin dem *Geiste* zugewiesen wird, *scheint mir das Wesen des Organischen auszumachen:* und in den höchsten Funktionen des Geistes finde ich nur eine sublime Art der organischen Funktion (Assimilation Auswahl Secretion usw.)" (11, 25[356])

Auf diese Funktionen zu verzichten, hieße, „auf Interpretation überhaupt [Verzicht leisten] (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum *Wesen* alles Interpretirens gehört)" (5, S. 400). Nietzsche gesteht uns allerdings das Recht zu, in die tragische Reflexion dieses Umstandes einzutreten. Wir bleiben dem *Automatismus* des Interpretierens nicht blind und hoffnungslos ausgeliefert. Wir kommen aber auch niemals ganz von ihm frei.

Die von ihm mit Nachdruck vertretene *Universalität* der interpretativen Dimension richtet sich frühzeitig gegen einen obsoleten und überkommenen Positivismus, welcher bei dem Phänomen gänzlich uninterpretierter Tatsachen und Sachverhalte stehen bleiben möchte. „Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phä-

nomen stehen bleibt ‚es giebt nur Thatsachen', würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ‚an sich' feststellen" (12, 7[60]).

> „Daß die Dinge eine *Beschaffenheit an sich* haben, ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität, ist *eine ganz müssige Hypothese:* es würde voraussetzen, daß das *Interpretiren und Subjektiv–sein nicht* wesentlich sei, daß ein Ding aus allen Relationen gelöst noch Ding sei" (12, 9[40]).

„Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen *ausgelesen* und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen." Darin liegt „der interpretative Charakter alles Geschehens" (12, 1[115]). „Die gesammte physische Causalität ist hundertfältig *ausdeutbar,* je nachdem ein Mensch oder andere Wesen sie ausdeuten" (11, 39[14]), und erst recht, je nachdem welcher Mensch unter welchen Bedingungen und nach Maßgabe welcher Bedürfnisse sie ausdeutet. Die *Universalität* der interpretativen Dimension beinhaltet den pluralen Gedanken der *Vielheit* und *Vielfalt.* „Dass allein eine Welt–Interpretation im Rechte sei, [...] ist eine Plumpheit und Naivetät" (3, S. 625). Dem stellt Nietzsche die schwindelerregende Idee einer unbegrenzten Vielzahl möglicher Interpretationen entgegen.

> „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst.* Noch einmal fasst uns der grosse Schauder — aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? [...] Ach, es sind zu viele *ungöttliche* Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation, — unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen ..." (3, S. 627)

Nietzsches Plädoyer zugunsten einer infiniten Offenheit der Interpretation entbindet uns nicht davon, die „Narrheit" unserer eigenen „menschlichen, allzumenschlichen" Auslegungen und Interpretationen einzusehen. Der *Fortschritt* im Interpretieren, wenn es denn einen gäbe, bemißt sich für ihn fast daran, nicht „dümmer" zu sein, als wir als Interpreten *sind.* Ein solcher hätte seine Rolle als Interpret besser begriffen, weil er nicht mehr glaubt, die ihm vorschwebende Interpretation sei die einzig mögliche.

1.3.2. Interpretation und Wertschätzung

> „Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, — er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen–Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch', das ist: der Schätzende" (4, S. 75).

Nietzsche bezeichnet den Menschen auch als den *„Messenden"* (2, S. 554), gelegentlich auch als den „Schätzenden" (4, S. 75).

„Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort ‚Mensch' bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung *benennen* wollen!)" (2, S. 554). „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen — das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist: hier ist die älteste Art Scharfsinn herangezüchtet worden [...] Vielleicht drückt noch unser Wort ‚Mensch' (manas) gerade etwas von *diesem* Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das ‚abschätzende Thier an sich'" (5, S. 306).

Wertschätzungen dürfen als anthropologische Grundkonstante gelten. Auf jeder noch so „niedren" Stufe der „Civilisation" sind sie vorhanden, was Nietzsche mit der für die Interpretationsthematik interessanten Beobachtung verknüpft, daß „in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner" erstmals „Person gegen Person [trat], [...] Person an Person [*sich mass*]" (5, S. 305 f.).

Interpretationen besitzen den Charakter von Wertschätzungen. Nietzsche ist der Auffassung, schon unsere Wahrnehmungen und Empfindungen seien mit Wertschätzungen imprägniert. „Werthschätzungen stecken in allen Sinnes-Thätgkeiten" (11, 26[72]), „bestimmte *Schätzungen* [...] in allen Empfindungen" (11, 27[63]). Wenn wir interpretieren, vollziehen wir bestimmte Wertschätzungen, sofern wir etwas (oder jemanden) auf seinen Wert *taxieren*. Wir suchen zu ermessen, welchen *Wert* (oder Unwert) etwas oder jemand für *uns* hat.

„Unsere Werthschätzungen bestimmen welche Dinge überhaupt wir acceptiren und *wie* wir sie acceptiren. Diese Werthschätzungen aber sind eingegeben und regulirt von unserem Willen zur Macht" (11, 26[414]).

Wertschätzungen stehen im Dienste einer an pragmatischen Gesichtspunkten und Bedürfnissen orientierten Praxis der Interpretation. Sie können als der Reflex kollektiver und individueller Lebensbedingungen oder Lebenslagen gelten.

„Die Werthschätzungen eines Menschen verrathen etwas vom *Aufbau* seiner Seele, und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Noth sieht" (5, S. 222). „Unsere Werthschätzungen aber verrathen etwas davon, was unsere *Lebens-Bedingungen* sind (zum kleinsten Theil die Bedingungen der Person, zum weiteren die der Gattung ‚Mensch', zum größten und weitesten die Bedingungen, unter denen überhaupt *Leben* möglich ist)" (11, 40[69]). „[...] in den *Werthschätzungen* drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachsthums-Bedingungen* aus [...]" (12, 9[38])

„Unsere Werthschätzungen stehen im Verhältniß zu unseren geglaubten Lebensbedingungen: verändern sich diese, so verändern sich unsere Werthschätzungen" (11, 26[45]). Wertschätzungen sind *geschichtlich*. Häufig ist unser *„Werthgefühl"* allerdings *„nicht auf der Höhe der Zeit"* (12, 10[23]).

„Verallgemeinert: das *Werthgefühl ist immer* **rückständig**, es drückt Erhaltungs-Wachsthums-Bedingungen einer viel früheren Zeit aus: es kämpft gegen neue Da-

> seins-Bedingungen an, aus denen es nicht gewachsen ist und die es nothwendig mißversteht, mißtrauisch ansehen lehrt usw.: es hemmt, es weckt Argwohn gegen das Neue .." (12, 10[23])

Der Umstand, „daß die Werthschätzungen in irgend einem Verhältniß zu den Existenzbedingungen stehn müssen", bedeutet noch „lange nicht [...], daß sie *wahr* wären, oder *präzis* [...] Das Wesentliche ist gerade ihr Ungenaues Unbestimmtes, wodurch eine Art *Vereinfachung der Außenwelt* entsteht — und gerade diese Sorte von Intelligenz ist günstig zur Erhaltung" (11, 34[247]). Wertschätzungen sind so *bedingt*, wie sie selbst *bedingen*. Hinter ihnen verbergen sich „vorläufige Perspektiven" (5, S. 16), und darin liegt ihre Endlichkeit. „Zum *Lebenkönnen* der Werthschätzungen gehört ihre Fähigkeit, vernichtet zu werden" (10, 5[1], Nr. 234), um Platz zu machen und Raum zu schaffen für *neue* Wertschätzungen. „Das Werthschätzen selber aber kann nicht vernichtet werden: *das aber ist das Leben." Hinter* unsere Wertschätzungen gelangen wir nicht zurück, weil wir unsere eigenen Wertschätzungen *sind. „Das Sein selbst abschätzen:* aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch [...]" (13, 11[96]) „Aber das Schätzen selber, wie könnte dies vernichtet werden! Ist doch das Leben selber — Schätzen!" (10, 12[9]) Und darin liegt die recht verstandene *Unhintergehbarkeit* unserer Wertschätzungen als Lebensbedingung.

„Der *Werth* des *Lebens* liegt in den Werthschätzungen: Werthschätzungen sind *Geschaffenes*, nichts Genommenes, Gelerntes, Erfahrenes" (10, 5[1], Nr. 234). Schon deshalb verbietet es sich, sie als „Etwas ‚an sich'" zu betrachten, „zu denen Jeder wie nach *seinem* Eigentum greifen dürfe" (11, 34[121]). Wertschätzungen stellen einen Akt der Sinneinlegung dar, *nicht* einen der Sinnfindung, der uns von einer solchen hermeneutischen Anstrengung dispensiert. Unsere Wertschätzungen sind nicht arbiträr oder kontingent, sondern „eingegeben und regulirt von unserem Willen zur Macht" (11, 26[414]).

> „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste dieses Einen Willens:* das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht" (13, 11[96]).

„Alle Werthschätzungen sind Resultate von bestimmen Kraftmengen und dem Grad Bewußtsein davon" (11, 25[460]). Ihr emotiver und volitiver Hintergrund läßt unsere Interpretationen als von *Affekten* geleitet erscheinen. „Wir legen den Dingen *immer mehr Werth bei*, je mehr unsere Begierde nach ihnen wächst" (12, 10[174]). Gemessen an der Vielzahl und Vielfalt möglicher Lebens-, Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen wird es eine *Pluralität* von Wertschätzungen geben, und die sind häufig *inkommensurabel*, ja „in uns concurriren *ganz verschiedene* Schätzungen" (10, 4[142]).

> „Skepsis — ist der Ausdruck einer gewissen *physiologischen* Beschaffenheit [...] die vielen vererbten Werthschätzungen sind mit einander im Kampf, stören sich gegenseitig am Wachsen" (11, 34[67]).

Wertschätzungen sind *Geschmacksurteile,* die eine spezifische Empfindungsskala zur Voraussetzung haben.

> „Über den Geschmack sei nicht zu streiten? Oh die Thoren, alles Leben ist Schmekken und Geschmack und Streit um Geschmack und Schmecken! (10, 12[9])

Allerdings sieht Nietzsche unsere Wertschätzungen qua Geschmacksurteile in der permanenten Gefahr, in die *moralische* Forderung umzuschlagen. Dies geschieht dann, wenn sie mit einem *normativen* oder gar *universalen* Geltungsanspruch auftreten, der rigoros genug wäre, die Unterschiede zwischen den Wertschätzungen und gegenüber anderen Geschmacksurteilen zu tilgen, indem er die *Legitimität* anderer Meßweisen und Empfindungsskalen bestreitet. Nietzsche ist der Auffassung, daß das *moralische Urteil* unbestreitbare Gefahren in sich birgt und in der Vergangenheit *einer* Form der Auslegung zur Vorherrschaft verholfen hat, die Toleranz ganz gewiß nicht zu ihren primären Tugenden und Eigenschaften zählt. Daß die moralische Wertschätzungspraxis uns bis heute als die einzig praktikable erscheint, muß für ihn noch nicht dazu führen, eine solche Praxis auch weiterhin zu empfehlen.

1.3.3. Interpretation und moralisches Urteil

> „Mein Versuch, die moralischen Urtheile als Symptome und Zeichensprachen zu verstehen, in denen sich Vorgänge des physiologischen Gedeihens oder Mißrathens, ebenso das Bewußtsein von Erhaltungs- und Wachsthumsbedingungen verrathen [...] Vorurtheile, denen Instinkte souffliren [...]" (12, 2[165])

Nach Nietzsche basiert der unseren Interpretationen innewohnende Zwang zum *moralischen* Urteil auf dessen offenkundiger Unhintergehbarkeit als Lebensbedingung. Dabei besteht „kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen" bereits „gänzlich durchsetzt sind mit *Werthurtheilen* (nützlich schädlich — folglich angenehm oder unangenehm)" (12, 2[95]). Die Verabsolutierung der dahinterstehenden Wertempfindungen verleiht unseren Urteilen eine *moralische* Note. Wir interpretieren, indem wir moralische Urteile fällen. Interpretation erweist sich meistens als eine *moralische.* Man wird Nietzsches *Kritik* des moralischen Urteils mit Sicherheit nicht gerecht, wenn man glaubt, er halte einen kategorischen Verzicht auf moralische Urteile für wünschenswert oder gar möglich. Allerdings scheint er dazu aufzufordern, die Mechanismen begreifen zu lernen, die uns erst zu moralisch Urteilenden machen. Nietzsche, der Psychologe, sucht den Nachweis zu führen, daß unsere moralischen Urteile mehr von *Affekten* gesteuert und reguliert werden, als wir glauben. Dies zeigt sich für ihn nicht zuletzt im (moralischen) *Pathos* solcher Urteile.

„Die moralischen Urtheile sind Mittel, unsere Affekte auf eine intellektuelle Weise zu entladen als dies durch Gebärden und Handlungen geschieht [...] das moralische Urtheil entsteht in jenen Zeiten, wo die Affekte als lästig und die Gebärden als eine zu grobe Erleichterung empfunden werden" (9, 3[51]).

In den moralischen Urteilen spiegelt sich „das Bewußtsein von Erhaltungs- und Wachsthumsbedingungen", das uns als Angehörige oder Vertreter einer Zeit, einer Epoche, eines Berufstandes, eines Lebensalters, eines Charakters auszeichnet. Nietzsche sieht in ihnen eher „Symptome" und „Zeichensprachen", „Vorurtheile, denen Instinkte souffliren" (12, 2[165]).

„[...] das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretiren. Die Auslegung selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen" (12, 2[190]).

Nietzsche selbst möchte sich „für [s]eine eigene Person daran gewöhn[en], in allem moralischen Urtheilen eine stümperhafte Art Zeichensprache zu sehen, vermöge deren sich gewisse physiologische Thatsachen des Leibes mittheilen *möchten:* an solche, welche dafür Ohren haben. Aber wer hatte bisher dafür Ohren!" (10, 7[125])

Wenn er „die moralischen Urtheile" bisweilen als „Epidemien" bezeichnet, „die *ihre Zeit* haben" (9, 11[117]), dann sicher nicht deshalb, weil er ernsthaft glaubt, wir könnten jemals auf sie verzichten, sondern weil er der Auffassung ist, das Bewußtsein unserer Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen sei etwas *Schwankendes,* ebenso die Physiologie der eigenen Wertempfindungen. Moralische Urteile besitzen aber auch einen durch *Gewöhnung* erworbenen *affektiven* Gefühlswert. „Da seit uralters moralische *Urtheile* gefällt worden sind (als Irrthümer über Handlungen) so haben sich daraus jedenfalls *moralische Empfindungen, Neigungen Abneigungen* gebildet. Also diese sind *wirklich"* (9, 6[292]). Sie dienen als Maßstab zur Beurteilung anderer, häufig vergangener Wertschätzungen und Handlungen. Nietzsche sieht darin einen „Grund–*Irrthum:* wir legen *unsere* moral‹ischen› Gefühle von heute als Maaßstab und messen darnach Fortschritt und Rückschritt. Aber jeder dieser Rückschritte wäre für ein entgegengesetztes Ideal ein Fortschritt" (11, 25[171]). Er stellt die Frage, woher wir die Sicherheit unseres Urteils beziehen, hier nach Fortschritt und Rückschritt zu unterscheiden. „‚Vermenschlichung' — ist ein Wort voller Vorurtheile, und klingt in meinen Ohren beinahe umgekehrt als in euren Ohren" (ib.). Dieser beinahe in Fleisch und Blut übergegangene „moralische Gefühls–Impuls" (12, 2[191]) scheint es zu sein, dem wir uns als Interpreten unterwerfen, und der es uns zwar gestattet, andere Wertschätzungen zu kritisieren, *nicht* aber unsere eigenen.

„Das sind meine Forderungen an euch — sie mögen euch schlecht genug zu Ohren gehen —: daß ihr die moralischen Werthschätzungen selbst einer Kritik unterziehen sollt. Daß ihr dem moralischen Gefühls–Impuls, welcher hier Unterwerfung und *nicht* Kritik verlangt, mit der Frage: ‚warum Unterwerfung?' Halt gebieten sollt. Daß ihr dies Verlangen nach einem ‚Warum?', nach einer Kritik der Moral, eben als

eure *jetzige* Form der Moralität selbst ansehen sollt, als die sublimste Art von Rechtschaffenheit, die euch und eurer Zeit Ehre macht" (ib.).

Die gewöhnliche Praxis des moralischen Urteils zeugt nicht nur von geringer Toleranz, sondern führt zu einer *ungerechten* Beurteilung und Verkennung anderer Wertschätzungen, Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen, deren Legitimität sie anzweifelt.

„— Resultat: *die moralischen Werthurtheile sind Verurtheilungen, Verneinungen, Moral ist die Abkehr vom Willen zum Dasein ...*" (12, 10[192])

Wenn Nietzsche empfiehlt, „die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich zu haben" (6, S. 98), dann nicht, weil er glaubt, eine nicht-moralische, gleichsam *amoralische* Urteilspraxis sei möglich, sondern weil er der Auffassung ist, wir müßten erst noch die Mechanismen begreifen lernen, die unseren moralischen Urteilen zugrunde liegen. Der interpretationsphilosophische *Kern* des Umwertungsgedankens tritt hier offen zu Tage. Er basiert auf der Einsicht, *„dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt"* (ib.).

„Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische› Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs" (12, 2[165]), „(— eine irrthümliche Interpretation!)" (10, 3[1], Nr. 374).

Wir können auf eine solche Interpretation nicht verzichten. Dennoch bezeichnet Nietzsche die „Moral" nur als „ eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet", als „eine *Miss*deutung" (6, S. 98). Wir vermögen unser moralisches Urteil nie ganz von der „Stufe der Unwissenheit" zu befreien, an die es gekettet ist. Wir können aber Einblick zu nehmen versuchen in die Funktionsweisen seiner verborgenen Mechanismen, dann „offenbart [es], für den Wissenden wenigsten, die werthvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug *wussten,* um sich selbst zu ‚verstehn'. Moral ist bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie" historisch oder sozial situierter Lebensbedingungen oder psychologisch grundierter Charakterdispositionen. „Das moralische Urtheil ist insofern nie wörtlich zu nehmen: als solches enthält es immer nur Widersinn. Aber es bleibt als *Semiotik* unschätzbar." Allerdings „muss [man] bereits wissen, *worum* es sich handelt", will man von der Moral und dem dahinterstehenden Urteil einen „Nutzen [...] ziehen." Dazu bedarf es eines gewissen *Vorverständnisses,* das uns mit den moralischen Urteilen der Vergangenheit verbindet. Nietzsche ist der Meinung, die Hinterfragung unserer moralischen Urteile auf ihre noch ungewußten, — niemals ganz wißbaren —, Bedingungen, der „Nutzen", den wir von ihnen „ziehen", dürfe vor der Tür unseres eigenen hermeneutischen Selbstumgangs nicht haltmachen. Dem moralischen Urteil gebietet er nicht kategorisch Einhalt, wohl aber seinem undurchschauten Pathos. Die kritische Einsicht in das *falsche* Pathos unserer Wertschätzungen steht *nicht* im Dienste der moralischen Verurteilung solcher Wertschätzungen.

1.3.4. Interpretation und Affekt

„*Wer legt aus?* — Unsere Affekte" (12, 2[190]).

Die bisherige Erörterung der Interpretationsproblematik ergab: unsere Wertschätzungen und Urteile sind auf eine schwer zu durchschauende Weise von *Affekten* gesteuert und geleitet. „Diese Erdichtungen, welche unseren Trieben [...] Spielraum und Entladung geben [...], sind Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens, *sehr freie,* sehr willkürliche Interpretationen" (3, S. 112 f.), und „unser *waches Leben* ist" nur „ein *Ausdeuten* innerer Triebvorgänge mit Hülfe des Gedächtnisses" (9, 6[81]). Hier scheint Nietzsche auf frappante Weise *psychoanalytisches* Gedankengut vorwegzunehmen. „Das wache Leben hat nicht diese *Freiheit* der Interpretation wie das träumende, es ist weniger dichterisch und zügellos" (3, S. 113). Dieser „Unterschied" bleibt aber kein „*wesentlicher*", was zur Folge hat, „dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist."

„Dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretirenden* Intellects, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz *kann* als Lust oder Unlust interpretirt werden" (3, S. 438).

> „Wir *wählen* die facta *aus,* wir interpretiren sie — unbewußt. Die Wünsche, die an uns hängen bleiben —" (10, 7[228])

Es ist unsere menschliche *Bedürftigkeit,* die uns gerade zu *der* Interpretation zwingt und „das menschliche *Begreifen*" ist „zuletzt nur ein Auslegen nach uns und unseren Bedürfnissen" (11, 39[14]).

> „Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen:* unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte" (12, 7[60]).

„Triebe" selbst stellen keine unveränderlichen Naturkonstanten dar, sondern „sind unter gewissen Umständen als *Existenz–Bedingungen* ausgebildet und in den Vordergrund gestellt worden" (11, 25[460]). Sie fungieren nicht nur als *Steuerungsinstanz* unserer Interpretationen, sondern sind selbst „*Nachwirkungen lange gehegter Werthschätzungen,* die jetzt instinktiv wirken."

> „ich leugne moralische Triebe, aber *alle* Affekte und Triebe sind durch unsere *Werthschätzungen gefärbt;* in uns concurriren *ganz verschiedene* Schätzungen [...]" (10, 4[142])

„Wir können immer nur Ziele *so weit sehen,* als wir *Triebe vorher* haben" (9, 6[18]), Schätzungen, die etwas als für uns wertvoll in den Blick nehmen. „Wie weit unsre Triebe wachsen können, weiß niemand." Wir besitzen eine Vielzahl und Vielfalt von Trieben, die alle miteinander konkurrieren und jeder versucht sich auf

Kosten des anderen durchzusetzen. Dies betrifft nicht nur unser Verhältnis zu anderen, sondern noch zu uns selbst. Insofern wir eine Vielzahl konkurrierender Triebe in uns selbst tragen, wird unsere Interpretation der Welt, das Verständnis anderer, aber auch die eigene Selbstbeurteilung *schwankend* sein, je nachdem welcher Trieb in uns gerade *dominant* geworden ist.

> „Wir empfinden die Außenwelt *immer verschieden,* weil sie sich gegen den jedesmal in uns überwiegenden Trieb abhebt: und da auch dieser als etwas Lebendiges wächst und schwindet und nichts Verharrendes ist, so ist im kleinsten Momente unsere Empfindung der Außenwelt immer *werdend* und *vergehend*, also wechselnd" (9, 6[62]).

Menschen mit einer extrem schwankenden Form ihres Trieblebens sind nach Nietzsche *gefährdeter*, aber auch für andere „Überzeugungen" *offener*. „Es giebt wohl viele M‹enschen›, in denen ein Trieb *nicht souverän* geworden ist: in denen giebt es keine Überzeugungen", während „jedes geschlossene System eines Philosophen beweist, daß in ihm *Ein* Trieb Regent ist, daß *eine feste Rangordnung besteht.* Das heißt sich dann: *‚Wahrheit'*" (10, 7[62]).

Nietzsche begreift unsere gesamte Interpretations- und Urteilspraxis als abgeschwächte, sublimierte Form unseres Trieb- und Affektlebens. Sie „entsteht in jenen Zeiten, wo die Affekte als lästig und die Gebärden als eine zu grobe Erleichterung empfunden werden" (9, 3[51]). Manchmal wirkt unsere Interpretations- und Urteilspraxis aber auch auf die sie steuernde und regulierende affektive Schicht zurück. *„Das Loben und Tadeln unserer Affekte, das Werthabschätzen* also, nenne ich ‚Moral'" (10, 4[143]). „Alle Affekte" gelten *„zuerst"* als „ein Zustand des Körpers: der interpretirt wird. Später erzeugt die Interpret‹ation› frei den Zustand" (10, 9[44]). Unsere moralischen Urteile und Interpretationen sind nicht nur Affekt-Symptome mit ungeklärtem physiologischen Hintergrund, sondern können selbst noch als der Versuch gelten, Licht ins Dunkel dieser Affekte zu bringen. Auch wenn Nietzsche *„die Moralen"* nur *„als Zeichensprache der Affekte"* ansehen lehrt, *„die Affekte selber aber"* als *„eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen"* (10, 7[60]), so betrachtet er „Moralität" doch auch als „ein[en] Versuch der Affekte, sich einander bewußt zu werden" (10, 7[127]). Die *tiefenhermeneutisch* aufschlußreiche Tendenz zur Selbstkommentierung, die uns als Interpreten zum Gegenstand unserer eigenen Interpretationen werden läßt, unterliegt aber dem Verdacht, wir könnten uns beim Versuch einer Selbstauslegung unserer Affekte von jeher *verfehlen.* „Oft wird ein Trieb mißverstanden, falsch gedeutet" (9, 6[7]), indem „wir unverstandene körperliche Zustände als moralische Leiden auslegen" (11, 26[206]). Dahinter steht die Vermutung, beim *moralischen* Urteilsgeschäft handle es sich nur um eine „falsche *Ausdeutung* von bestimmten Triebgefühlen" (11, 26[365]), während unsere „Affekte [...] nur intellektuelle Ausdeutungen [sind], dort wo der Intellekt gar nichts weiß, aber doch alles zu wissen *meint*" (9, 11[128]).

Nach wie vor ungelöst bleibt die Frage, wie es um das *„Subjekt"* der Interpretation bestellt sei. Nietzsche scheint die Frage eindeutig zu beantworten: *„Wer legt aus?* — Unsere Affekte" (12, 2[190]).

„Man darf nicht fragen: ‚*wer* interpretirt denn?' sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‚Sein', sondern als ein *Prozeß,* ein *Werden)* als ein Affekt" (12, 2[151]).

Unser „Denken" erscheint ihm nicht als das Vermögen eines *transzendentalen* Subjekts, sondern ist selbst „nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten" (12, 1[75]). „Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte" (12, 1[28]), und „*zwischen* zwei Gedanken spielen *noch alle möglichen Affekte* ihr Spiel: aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb *verkennen* wir sie, *leugnen* wir sie" (13, 11[113]).

„[...] ersichtlich ist der Intellekt nur ein *Werkzeug,* aber in wessen Händen? Sicherlich der Affekte: und diese sind eine Vielheit, hinter der es nicht nöthig ist eine Einheit anzusetzen: es genügt sie als eine Regentschaft zu fassen" (11, 40[38]).

Die Frage wäre, inwieweit wir in der Lage sind, steuernd und regulierend in diesen Kampf und Machtausgleich der Affekte einzugreifen. „Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird nie *frei",* aber „er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch" (9, 6[130]). „Skepsis" dagegen ist der Ausdruck eines *feiner* gewordenen Trieb- und Affektlebens, „wir wollen nicht düpiert sein, auch nicht von *unseren Trieben!* Aber was eigentlich *will* denn da nicht? Ein Trieb gewiß!" „Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellect *castriren?"* (5, S. 365) Die *Affekt*geleitetheit unserer Interpretationen darf hier in der Tat als *unhintergehbar* gelten. Für Nietzsche hat dieser Umstand nichts Bedauerliches.

„Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen'; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff' dieser Sache, unsre ‚Objektivität' sein" (ib.).

1.3.5. Interpretation als Prozeß

1.3.5.1. Interpretation und Geschichte

„[...] vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, [...] dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird [...]" (5, S. 313)

In der „Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung" thematisierte Nietzsche die Fähigkeit zur *(un)historischen* Empfindung bzw. Handlung als das gleich notwendige

Vermögen, Perspektiven zu ergreifen und im Bedarfsfall loszulassen. Dieses vielfach verschlungene Motiv kehrt wieder, wo es darum geht, den *geschichtlichen* Charakter unserer *Interpretationen* zu bedenken. Dieser geschichtliche *Prozeß* des Interpretierens findet Nietzsches frühe Mißbilligung, wo er zum ausschließlich theoretischen Selbstzweck gerät, *„durch die Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll"* (1, S. 271), während er auf seine nachdrückliche Unterstützung zählen darf, wo er sich dieser Tendenz zur Verwissenschaftlichung entgegenstellt.

> „Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht und souverän geworden, wäre eine Art von Lebens-Abschluss und Abrechnung für die Menschheit. Die historische Bildung ist vielmehr nur im Gefolge einer mächtigen neuen Lebensströmung, einer werdenden Cultur zum Beispiel, etwas Heilsames und Zukunft-Verheissendes [...] Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie, in dieser Unterordnung, reine Wissenschaft [...] werden können und sollen" (1, S. 257).

„Mag unsere Schätzung des Historischen nur ein occidentalisches Vorurtheil sein; wenn wir nur wenigstens innerhalb dieser Vorurtheile fortschreiten und nicht stillestehen! Wenn wir nur dies gerade immer besser lernen, Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben!" (1, S. 256 f.) Eine solche Historie verfährt nicht nur *monumentalisch* und *antiquarisch*, sondern *kritisch*. „Der Mensch [...] muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können", denn „jede Vergangenheit [...] ist werth verurtheilt zu werden" (1, S. 269). Eine solche *historische Kritik* hat selbst ihre Gefahren und Gefährdungen.

> „Es ist immer ein gefährlicher, nämlich für das Leben selbst gefährlicher Prozess: und Menschen oder Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, dass sie eine Vergangenheit richten und vernichten, sind immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten. Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herstammen. Wir bringen es im besten Falle zu einem Widerstreite der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntniss, auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht gegen das von Alters her Angezogne und Angeborne, wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdorrt" (1, S. 270).

Wir bedürfen der *„plastische[n] Kraft"* der *Aneignung* und *Anzwingung* der Vergangenheit, „[soll] das Vergangene [...] nicht zum Todtengräber des Gegenwärtigen werden" (1, S. 251). Die plastische Kraft, von der Nietzsche spricht, hat etwas mit der schöpferischen Assimilation vergangener Standpunkte zu tun, mit der eigenen Fähigkeit zur *Neu-* oder *Uminterpretation*. *„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart"* und im Lichte unserer zukunftsträchtigsten Entwürfe gesteht er uns jedoch das Recht zu, *„das Vergangene (zu) deuten"* (1, S. 293 f.). „Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene" (1, S. 294), derjenige, der stark und willens genug

wäre, es mit der Vergangenheit in einem recht verstandenen hermeneutischen Sinne aufzunehmen.

> „Und so möge mein Satz verstanden und erwogen werden: *die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus.* Das liegt darin, dass sie das Gefühl und die Empfindung verwirrt, wo diese nicht kräftig genug sind, die Vergangenheit an sich zu messen" (1, S. 283).

Nach Nietzsche wird man Zweifel hegen, ob das moderne historische Bewußtsein die geforderten Bedingungen im zureichenden Maße erfüllt. „Der Kritiker ohne Noth, der Antiquar ohne Pietät, der Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen" geben ein Beispiel davon (1, S. 264 f.). Das recht verstandene historische Bewußtsein blickt nur zurück, „um an der Betrachtung des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen" (1, S. 255). Zwar „[glauben] diese historischen Menschen" immer noch, „dass der Sinn des Daseins im Verlauf eines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde", und „wissen gar nicht, wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln, und wie auch ihre Beschäftigung mit der Geschichte nicht im Dienste der reinen Erkenntniss, sondern des Lebens steht" (ib.).

Diesen geschichtlichen Prozeß des Interpretierens im Ringen um den *uns* angemessenen und zuträglichen Zukunftsentwurf beschreibt der *Genealoge* Nietzsche später in Begriffen der Auseinandersetzung und des Kampfes, das heißt unter *macht*strategischen Gesichtspunkten. „Für alle Art Historie [giebt es]" jetzt „gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen *sein sollte,*

> — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretiren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn' und ‚Zweck' nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss" (5, S. 313 f.).

Dies kann so weit gehen, daß alles „Sinn-hineinlegen — in den meisten Fällen" lediglich „eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung" ist, „die jetzt selbst nur Zeichen ist" (12, 2[82]). „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn' ist es aber noch mehr" (5, S. 315).

> „Die Nützlichkeit selber nämlich ist etwas Wechselndes, Schwankendes; es wird in alte Formen ein Sinn immer wieder hineingelegt, und der ‚zunächstliegende Sinn' [...] ist oft am letzten erst in sie hinein gebracht" (11, 26[174]).

Für Nietzsche heißt das nicht, der genuine *Eigensinn* vergangener Epochen und Zeiten sei für uns als Historiker ohne jedes Interesse. Und wenn er den Begriff der *Gerechtigkeit* ins Spiel bringt, scheint er uns beinahe dazu aufzufordern, einer *alt*

gewordenen Auslegung das Existenzrecht zuzubilligen, indem wir lernen, auch solche Zwecke anzuerkennen, die nicht mehr die unseren sein können. Gleichwohl liegt der Akzent bei ihm meistens auf den schöpferischen, sinnstiftenden, auf Zukunft ausgerichteten Aspekten unseres Interpretierens. Dessen Originalität bestände darin, „das Alte, Altbekannte, von Jedermann Gesehene und Uebersehene wie neu [zu sehen]" (2, S. 465), indem wir ihm *ungewohnte* Gesichtspunkte abgewinnen. Der *geschichtliche* Interpretationsprozeß erscheint hier als

> „eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen [...], deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen" (5, S. 314).

Nietzsche, der *Genealoge,* rechnet mit keiner *ein*sinnigen und eindimensionalen Teleologie des Sinns, eher mit Brüchen, Diskontinuitäten und unvermuteten Wendungen im geschichtlichen Interpretationsgeschehen. Trotz dieser offensichtlichen *Kontingenz* ist der geschichtliche Gang der Interpretationen aber *nicht* so arbiträr, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte. Er gehorcht einer impliziten *Logik,* einer Logik der *Macht.* Demzufolge wäre die ganze

> „‚Entwicklung' eines Dings, eines Brauchs, eines Organs [...] nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, — sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen" (5, S. 314 f.).

Die entschiedene Herausarbeitung der *Macht*komponente unseres Interpretierens steht in keinem Widerspruch zu der Tatsache, daß den eigenen interpretatorischen Bemühungen auch weiterhin *Anpassungs*funktionen abverlangt werden. „Jede neue Erkenntniß ist schädigend, bis sie sich in ein Organ der alten verwandelt hat und die Hierarchie von Alt und Jung in derselben anerkennt" (9, 11[320]).

> „[...] — das Fundament von Irrthümern, auf dem jetzt alles ruht, wirkt auswählend, regulirend, es verlangt von allem ‚Erkannten' eine Anpassung als Funktion — sonst scheidet es dasselbe aus. — Innerhalb jedes kleinen Kreises wiederholt sich der Prozeß: es werden viele Ansätze zu neuen Meinungen gemacht, aber eine Auswahl findet statt, das Lebendige und Im-Leben-bleiben-Wollende entscheidet. Meinungen haben nie etwas zu Grunde gerichtet — *aber bei allem Zugrundegehen* schießen die Meinungen frei auf, die bisher unterdrückt wurden" (ib.).

Der *Erfolg* unserer Interpretationen bemißt sich oft genug am Grad und Umfang ihrer Einverleibungsfähigkeit in den Kontext bereits bestehender Interpretationsverhältnisse. „Ideen treten oft spät erst in ihrer Natur auf, sie hatten Zeit nöthig, sich einzuverleiben und groß zu wachsen" (ib.).

„[...] Der Mensch ist *nicht* nur ein Individuum, sondern das Fortlebende Gesammt–Organische in Einer bestimmten Linie. Daß *er* besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation (wenn auch immer fortgebaut) auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat. ‚Anpassung' [...] Unser ‚Ungenügen', unser ‚Ideal' usw. ist vielleicht die *Consequenz* dieses einverleibten Stücks Interpretation, unseres perspektivischen Gesichtspunkts; vielleicht geht endlich das organische Leben daran zu Grunde — [...]" (12, 7[2])

1.3.5.2. Interpretation und Macht

„Der Wille zur Macht *interpretirt* [...] er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen–wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen–wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt [...] In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden* [...]" (12, 2[148])

Gelegentlich spricht Nietzsche von unserer „dichterisch–logische[n] Macht, die Perspektiven zu allen Dingen festzustellen, vermöge deren wir uns *lebend erhalten*" (9, 15[9]). Interpretieren gilt ihm als Akt einer Bemächtigungsstrategie, *„ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden"* (12, 2[148]). „Alles Geschehen in der organischen Welt" erscheint ihm als „ein *Überwältigen, Herrwerden* [...] alles Überwältigen und Herrwerden" aber als „ein Neu–Interpretieren, ein Zurechtmachen" (5, S. 313 f.). *Interpretation* scheint Funktion eines *Macht*willens, genauer einer Vielzahl von Machtwillen. Diese bilden die Ausgangsbasis unserer *vielsinnigsten* Geltungsansprüche. „Der Wille zur Macht *interpretirt* [...] er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten" (12, 2[148]). Es gibt eine Vielzahl und Vielfalt sich erhalten und wachsen wollender Machtquanten, die sich wechselseitig taxieren und gegenseitig interpretieren. Sie schätzen einander ab auf den *Wert,* den sie füreinander haben. „Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen–wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen–wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt" (ib.).

„Das *Maß von Macht* bestimmt, welches *Wesen* das andre Maß von Macht hat: unter welcher Form, Gewalt, Nöthigung es wirkt oder widersteht" (13, 14[93])

Das Verhältnis zwischen den einzelnen Machtquanten ist weniger symetrisch, als *asymetrisch* zu denken. Jedoch möchte Nietzsche nicht ausschließen, daß sich im geschichtlichen Interpretationsprozeß immer wieder eine Form der *Machtbalance* einspielt. Sie ist aber auch nicht die Regel.

Sinn ist *Korrelat* unseres Machtwillens. „Alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges

Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat" (5, S. 314), wobei das „Vorhandene, irgendwie Zu–Stande–Gekommene immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt [...] wird" (5, S. 313). Nietzsche warnt eindrücklich davor, diesen *volitiven* Hintergrund der Interpretation geringzuschätzen.

> „Wenn kein Ziel in der ganzen Geschichte der menschlichen Geschicke liegt, so müssen wir eins hineinstecken [...] Und wir haben Ziele nöthig, weil wir einen Willen nöthig haben — der unser Rückgrat ist" (12, 6[9]). „**Einen Sinn hineinlegen** — diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch *übrig*, gesetzt daß *kein Sinn darinliegt*" (12, 9[48]).

Unsere „Werthschätzungen" scheinen „eingegeben und regulirt von unserem Willen zur Macht" (11, 26[414]), auch wenn wir diesen Umstand häufig *verkennen*. „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste dieses Einen Willens:* das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht" (13, 11[96]). Eine Sichtweise, die dieses ausgreifende Aktivitätsmoment verkennt und ignoriert, indem sie „das Leben selbst als eine immer zweckmässigere innere Anpassung an äussere Umstände definirt", übersieht den „principielle[n] Vorrang [...], den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu–auslegenden, neu–richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‚Anpassung' folgt" (5, S. 316). Allerdings unterliegt das unseren Interpretationen innewohnende machtstrategische, aber schöpferische Kalkül einer eigentümlichen *Verdeckungstendenz*. Sie läßt uns Zuflucht suchen hinter dem Gedanken vermeintlicher *Wertneutralität* oder dem *falschen* Pathos des moralischen Urteils, das ein solches Kalkül entrüstet von sich weist, obschon es ein solches Kalkül verfolgt. Die von Nietzsche in den Blick genommene Interpretation der Zukunft dagegen möchte den Machtcharakter unserer Interpretationen nicht perhorreszieren, sondern ein verfeinertes Bewußtsein dafür gewinnen. Darin sieht sie ihre hermeneutische Aufgabe.

1.3.5.3. Interpretation und Experiment

> „Meistens also machen wir Fehler, meistens sind wir fortwährend irgendwie krank durch unser Denken, wir können ja nur experimentiren, und das ganz individuell uns Nothwendige im Erkennen ist die Ausnahme" (9, 6[421]).

Nietzsche kennzeichnet nicht nur unseren Wahrheitsbezug als einen experimentellen. Das *Interpretieren* selbst besitzt den Charakter des *Experimentierens*. Der interpretativ erzeugte Sinn, „alle unsere *Zwecke* nehmen sich, aus einer gewissen Ferne gesehen, als Versuche und Würfe aus — es wird *experimentirt*" (10, 7[231]). Auch „müssen [wir] am Willkürlichen Unlogischen in unseren besten Zwecken festhalten! [...] Wir würden nie handeln, wenn wir alle Folgen *uns vorstellten*."

Unsere Interpretationen sind keineswegs immer geleitet vom Gesichtspunkt *logischer* Durchdringung und Durchsichtigkeit. Dies würde ihren vorzeitigen Tod bedeuten. Unser interpretatives Vermögen würde im Keim ersticken. Sie sind aber auch *nicht* völlig arbiträr oder kontingent. Der Interpret erscheint hier als ein *Versucher* und *Versuchender*, der sich dem Wagnis der Wahrheit aussetzt. Wenn Nietzsche den *experimentellen* Charakter des Interpretierens betont, dann nicht, weil er glaubt, wir hätten nicht für die Konsequenzen dieser Interpretationen einzustehen. Der experimentelle Charakter des Interpretierens ist nicht gleichzusetzen mit hermeneutischer Willkür. Unsere interpretativen Vorgriffe und Sinneinlegungen bedürfen der *Prüfung*. Allerdings ist Nietzsche der Meinung, Mangel an Einbildungskraft, Verlust an Phantasie oder selbstauferlegte wissenschaftliche Nüchternheit gäben die denkbar schlechtesten Voraussetzungen ab für unseren Erfolg in Interpretationsangelegenheiten.

> „Wir **begreifen** ja nur durch ein phantastisches *Vorwegnehmen* und Versuchen, ob die Realität *zufällig* in dem Phantasiebild erreicht ist [...] Selbst in der Wissenschaft der einfachsten Vorgänge ist Phantasie nöthig [...] als ob Nüchternheit produktiv wäre!" (9, 11[68])

Die (Un)angemessenheit unserer experimentellen Entwürfe und versuchsweisen Projektionen bemißt sich am Grade ihres Erfolgs. Wir dürfen aber nicht glauben, das Verhältnis zwischen unseren experimentellen Fiktionen und unseren sich immer wieder neu und anders einspielenden Lebensbedingungen sei etwas Konstantes.

Nietzsche begreift unsere anthropologische *Unfestgestelltheit*, die uns zu einer ständigen Neu- und Uminterpretation unserer geschichtlichen Lebensbedingungen zwingt, als *Chance*, aber auch als *Gefahr*. „Meistens also machen wir Fehler, meistens sind wir fortwährend irgendwie krank durch unser Denken, wir können ja nur experimentiren und das ganz individuell uns Nothwendige im Erkennen ist die Ausnahme" (9, 6[421]). Dennoch steht der *versuchsweise* Charakter unserer Interpretationen in keinem unbedingten Gegensatz zu deren Vernunftgeleitetheit. Dazu bedarf es allerdings einer *„Kunst"* der *Interpretation*. Unsere experimentellen Sinnentwürfe stellen *keine* arbiträren Sinneinlegungen dar, sondern besitzen einen *heuristischen* Wert.

> „[...] *Grundsatz*. Anstatt des Glaubens, der uns nicht mehr möglich ist, stellen wir einen starken Willen über uns, der eine vorläufige Reihe von Grundschätzungen festhält, als heuristisches Princip: um zu sehn, *wie weit* man damit kommt. Gleich dem Schiffer auf unbekanntem Meere. In Wahrheit war auch all jener ‚Glauben' nichts Anderes: nur war ehemals die *Zucht des Geistes* zu gering, um unsere *großartige Vorsicht* aushalten zu können" (11, 25[307]).

Bisweilen bezeichnet es Nietzsche auch als „[das höchste Maaß der Kraftfülle], in wie weit Einer auf *Hypothesen* hin leben [...] kann, statt auf ‚Glauben'" (11, 25[515]). Was er als „das Maaß des wissenschaftlich *starken* Geistes" bezeichnet, „wie sehr er aushält, den Wahn absoluter Urtheile und Schätzungen abzuweisen oder noch nöthig zu haben" (11, 25[371]), gilt für ihn noch für den erfolgreichen

Interpreten. „Nämlich nicht *unsicher* werden! Und eine solche *Hypothese* mit einem zähen Willen *festhalten* und dafür leben!"

1.3.6. Der Zirkel der Interpretation

> „[...] wir glauben die Außenwelt als Ursache ihrer Wirkung auf uns, aber wir haben ihre thatsächliche und unbewußt verlaufende Wirkung erst *zur Außenwelt verwandelt:* das, als was sie uns gegenüber steht, ist unser Werk, das nun auf uns zurückwirkt [...]" (11, 26[44])

Urteile und Aussagen vollziehen sich in keinem indifferenten Umfeld oder wertneutralen Raum, sondern setzen immer schon ein *Vorverständnis* einer „Sache" voraus. Urteile basieren auf einer häufig unbewußten Assimilations– und Selektionstätigkeit, mittels deren wir noch ganz unthematisch „etwas" auslegen nach Maßgabe seiner Werthaftigkeit und Bedeutsamkeit für *uns*. Dieses latent eingebrachte Vorverständnis scheint es, was Nietzsches Vermutung weckt, „daß wir nur sehen, was wir *kennen*" (9, 11[13]). Dahinter steht der begründete Verdacht, „wir könn[t]en nur eine Welt *begreifen,* die wir selber *gemacht* haben" (11, 25[470]).

> „Das Sein der Dinge wird erschlossen: folglich müssen wir schon eine *Meinung* haben was *Sein* ist. **Die kann** ein *Irrthum sein!* [...]" (10, 9[41])

Unsere *Meinungen,* — unser Vorverständnis —, besitzen den Charakter irrtümlicher, aber äußerst produktiver *Vorurteile.* Dahinter stehen lebensnotwendige *Perspektiven,* die uns zur Lebensbedingung geworden sind. Interpretieren dagegen vollzieht sich im Horizont solcher Perspektiven und im Lichte uns tangierender Neigungen und Interessen. Interpretieren vollzieht sich zu keiner Zeit als die wertfreie und *bedeutungslose* Wiedergabe und Spiegelung einer *an sich* seienden Realität, sondern hat etwas mit unserer hermeneutischen Empfänglichkeit für sie zu tun. „Wir *empfinden* nur alles das von den Dingen, was uns irgendwie *angeht* (oder *angieng)* [...] Wir haben unsere *Reaktion verschmolzen mit dem Dinge,* welches auf uns **agirte**" (11, 27[64]).

Gewöhnlich lassen wir uns von einer *realistischen* Außensicht der Dinge leiten. Dieser *Realismus* zählt zu unseren hartnäckigsten *Vorurteilen* als Interpreten. „Wir glauben die Außenwelt als Ursache ihrer Wirkung auf uns", während wir nichts anderes getan haben, als „ihre thatsächliche und unbewußt verlaufende Wirkung erst *zur Außenwelt [zu] verwandel[n]*" (11, 26[44]).

> „Die ‚Außenwelt' wirkt auf uns: die Wirkung wird [...] zurechtgelegt, ausgestaltet und auf seine Ursache zurückgeführt: dann wird die Ursache *projicirt* und *nun erst kommt uns das Factum zum* **Bewußtsein**. D. h. die Erscheinungswelt *erscheint* uns erst als Ursache, nachdem ‚sie' gewirkt hat und die Wirkung verarbeitet worden ist. D. h. *wir kehren beständig* die *Ordnung des Geschehenden um*" (11, 34[54]).

Es spricht viel dafür, eine solche Verarbeitungsleistung als ein Interpretieren anzusehen, das erst so etwas wie einen *Objektbezug* herstellt, die Wirkungen, von denen die Rede ist, aber als den Effekt eines Vorverständnisses, das uns bewegt, das heißt unbewußter Motivationen und Interessen. Unser *Vorverständnis*, — das, was wir zu „kennen" meinen —, gründet auf der *Kenntnis* von Wirkungen, die in Gestalt unbewußter Perspektiven, Motive oder Interessen auf uns *einwirken*. Die so geschaffene Welt „ist unser Werk", d. h. ein Interpretationskonstrukt, „das nun auf uns zurückwirkt" (11, 26[44]). In dieser Eigenschaft vermag es zum Ausgangspunkt weiterer, zukünftiger, unser Vorverständnis affizierender Wirkungen zu werden. Es beeinflußt unsere zukünftigen Perspektiven und Interpretationen.

Der *Zirkel* der *Interpretation* aber liegt darin, daß wir etwas in seiner Wirkung auf uns schon *kennen* müssen, ehe wir dazu übergehen können, es bewußt und *explizit* auszulegen oder zu interpretieren. Wir besitzen diese unbewußte und *implizite* Kenntnis, weil wir Perspektiven entwickelt haben, die uns Anteilnahme und Interesse an „etwas" erst ermöglichen.

> „Die Welt, die uns etwas angeht, ist nur scheinbar, ist unwirklich. — Aber den Begriff ‚wirklich, wahrhaft vorhanden' haben wir erst gezogen aus dem ‚uns-angehn'; je mehr wir in unserem Interesse berührt werden, um so mehr glauben wir an die ‚Realität' eines Dinges oder Wesens. ‚Es existirt' heißt: ich fühle mich an ihm existent [...] So viel Leben aus jenem Gefühl kommt, so viel *Sinn* setzen wir in das, was wir als Ursache dieser Erregung glauben. Das ‚Seiende' wird also von uns gefaßt als das auf *uns* Wirkende, das *durch sein Wirken Sich-Beweisende*" (12, 5[19]).

Nietzsche tritt mit Vehemenz dem Eindruck entgegen, ein solches Wirken habe nichts mit unseren perspektivischen Neigungen und Interessen zu tun. Er widerspricht der Vorstellung, das, was uns als bedeutungs- und sinnvoll erscheint, sei gegeben, und nicht erst von uns hineingebracht. „Gesetzt aber, wir legen in die Dinge gewisse Werthe hinein, so wirken diese Werthe dann auf uns *zurück*, nachdem wir vergessen haben, daß wir die Geber waren" (ib.). Dahinter steht die Absage an die Idee, wir besäßen die Disposition, von *etwas* affiziert zu werden, was *reine* Wirkung ist, ohne daß wir hier noch ein perspektivisches Interesse entgegenbrächten. „Also unsere Auffassungen und Ausdeutungen der Dinge, unsere Interpretation der Dinge gegeben, so folgt, daß alle ‚wirklichen' Einwirkungen dieser Dinge auf uns daraufhin anders erscheinen, neu interpretirt, kurz *anders wirken.*" Der Modus unserer Betreffbarkeit durch Einflüsse und unserer Empfänglichkeit für Wirkungen, die Art und Weise, wie uns etwas „anzugehen" vermag, scheint vermittelt durch einen latenten Sinnvorgriff, verborgene Interessen oder unbewußte Motivationen, die uns Anteilnahme an „etwas" erst ermöglichen, das aber heißt ein *Verständnis*.

1.3.7. Exkurs: Zur Frage nach dem „Subjekt" der Interpretation. Überlegungen zu Nietzsches Behandlung des Leib–Bewußtsein–Problems

> „Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein–Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist" (3, S. 348).

Die *Affekt*geleitetheit unserer Interpretationen ließ erst Zweifel aufkeimen an der Idee eines homogenen Ich–Bewußtseins als dem Träger und Betreiber dieser Interpretationen. Allerdings zieht Nietzsche nicht die genuine Nützlichkeit des Bewußtseins in Zweifel. *„Bewußtsein ist so weit da, als Bewußtsein nützlich ist"* (12, 2[95]). „Das Maaß dessen, was uns überhaupt bewußt ‹wird›, ist ja ganz und gar abhängig von grober Nützlichkeit des Bewußtwerdens" (13, 11[120]). Dahinter steht der Verdacht, „daß *nicht* Vermehrung des Bewußtseins das Ziel ist, sondern Steigerung der Macht, in welche Steigerung die Nützlichkeit des Bewußtseins eingerechnet ist" (13, 11[74]). Nietzsche ist der Meinung, daß das Bewußtseinsmodell keinen befriedigenden Erklärungsrahmen abgibt, das „Subjekt" unserer Interpretationen zu denken. „Am Leitfaden des Leibes" spricht er sich statt dessen für eine *Erweiterung* unseres Subjektverständnisses um seine verfemten Anteile aus. Eine solche Erweiterung möchte aber *nicht* mit einem biologistischen Reduktionismus verwechselt werden. Anhand der traditionellen Leib–Bewußtsein–Problematik entfaltet Nietzsche die Frage nach dem *Subjekt* der Interpretation. Dabei hat es zunächst den Anschein, als sei „das ‚Subjekt' [...] nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu–Erdichtetes, Dahinter–Gestecktes" (12, 7[60]), das heißt selbst schon das Ergebnis eines Interpretationsprozesses.

> „— Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese" (ib.).

„Man darf nicht fragen: ‚*wer* interpretirt denn?' sondern das Interpretiren selbst [...] hat Dasein (aber nicht als ein ‚Sein', sondern als ein *Prozeß,* ein *Werden)* als ein Affekt" (12, 2[151]).

Interpretationen werden häufig von Bedürfnissen gesteuert, deren *physiologischen* Hintergrund wir verkennen, indem wir mit *moralischen* Widerständen und Argumenten reagieren.

> „Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt [...] Eine eigentliche Physio–Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz' gegen sich [...]" (5, S. 38)

Nietzsche selbst will sich „für [s]eine eigene Person daran gewöhn[en], in allem moralischen Urtheilen eine stümperhafte Art Zeichensprache zu sehen, vermöge deren sich gewisse physiologische Thatsachen des Leibes mittheilen *möchten*" (10, 7[125]), und „die Auslegung selbst" gilt ihm häufig nur als „ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände" (12, 2[190]). Hinter dem Deckmantel und der Verkleidung „des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen" vermutet er „die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse [...] — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht [...] Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist" (3, S. 348). „Daß nun in der That bisher die Ohren dafür fehlten oder falsche Ohren und falsche Auslegungen ‹da waren›, und das Bewußtsein sich Jahrtausende vergeblich bemüht hat und *sich selber auslegte* — dies ist ein Beweis dafür" (10, 7[125]).

> „Seht diesen armen Leib! Was er litt und begehrte, das deutete sich diese arme Seele [...]" (4, S. 46 f.)

Man wird Nietzsche nicht gerecht, wenn man glaubt, er reduziere unsere interpretativen Verhaltungen auf die naturwüchsige Selbstläufigkeit blinder Vitalfunktionen, wenn er unser verdrängtes physiologisches Erbe einklagt, — „der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird" (11, 36[35]) —. Er ist vielmehr der Auffassung, der erzwungene *Verlust* unmittelbarer Körpererfahrung habe im Verlauf des Zivilisationsprozesses zur Verkümmerung unserer Sensibilität und Wahrnehmungsfähigkeit geführt, deren hermeneutische *Konsequenzen* wir gerade noch ahnen.

> „Wie von Alters her der Mensch in tiefer Unbekanntschaft mit seinem *Leibe* lebt und an einigen Formeln genug hat, sich über sein Befinden mitzutheilen, so steht es mit den Urtheilen über den Werth von Menschen und Handlungen: man hält bei sich selber an einigen äußerlichen und nebensächlichen Zeichen fest und hat kein Gefühl davon, *wie* tief unbekannt und fremd wir uns selber sind. Und was das Urtheil über Andre anlangt: wie *schnell* und ‚sicher' urtheilt da noch der Vorsichtigste und Billigste!" (11, 36[8])

Wogegen Nietzsche sich ganz entschieden in Opposition weiß, scheint der phantastisch anmutende Gedanke einer schrankenlosen Selbstauslegung seitens eines als universales Gesamtsensorium gedachten *spekulativen* Bewußtseins.

> „Der *Grundfehler* steckt immer darin, daß wir die Bewußtheit, statt sie als Werkzeug und Einzelheit im Gesammt-Leben, als Maaßstab, als höchsten Werthzustand des Lebens ansetzen: kurz, die fehlerhafte Perspektive des a parte ad totum. Weshalb instinktiv alle Philos‹ophen› darauf aus sind, ein Gesammtbewußtsein, ein bewußtes Mitleben und Mitwollen alles dessen, was geschieht, einen ‚Geist', ‚Gott' zu imaginiren [...] Gerade daß wir das zweck- und mittelsetzende Gesammt-Bewußtsein *eliminirt* haben [...] hören wir auf, Pessimisten sein zu *müssen* ..." (12, 10[137]

„Gewöhnlich nimmt man das *Bewußtsein* selbst als Gesammt–Sensorium und oberste Instanz" (13, 11[145]). „Es ist" aber *„nicht* die Leitung, sondern ein *Organ der Leitung."*

> „Das, was wir ‚Bewußtsein' und ‚Geist' nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge ‹dessen› nicht ein Subjekt, sondern *ein Kampf sich erhalten will"* (12, 1[124]).

Nietzsche stellt die Frage, „ob nicht alles bewußte *Wollen,* alle *bewußten Zwecke,* alle *Werthschätzungen* vielleicht nur **Mittel** sind, mit denen etwas wesentlich *Verschiedenes erreicht werden* soll, als innerhalb des Bewußtseins es scheint" (10, 24[16]). Dabei sollte gerade derjenige, welcher „einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat", endlich zu dem Schluß kommen, „daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre" (10, 7[126]). Gelegentlich begreift Nietzsche das Bewußtsein auch als ein „vielfach fehlerhaftes, fehlerhaft arbeitendes" (ib.), als „ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ!" (5, S. 322), dessen Praktikabilität keineswegs immer geleitet wird von der „Absicht auf *Durchdringung* mit Erkenntniß" (11, 26[52]). „Unser *bewußter* Intellekt [...] ist ein Apparat der Vereinfachung [...], ein Mittel der Verständigung, practicabel, nichts mehr." Allerdings scheint „die Entartung des Lebens [...] wesentlich bedingt durch die außerordentliche Irrthumsfähigkeit des Bewusstseins: es wird am wenigsten durch Instinkte im Zaum gehalten und *vergreift* sich deshalb am längsten und am gründlichsten" (13, 11[83]). „Das Bewußtsein drückt einen unvollkommenen und oft krankhaften Personalzustand aus" (13, 14[128]).

> „— wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird" (6, S. 181). „Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist" (3, S. 593). „In dieses Bewußtsein ist [der Mensch] eingeschlossen, und die Natur warf den Schlüssel weg" (1, S. 760).

Nach Nietzsche scheint „mehr Vernunft in [unserem] Leibe, als in [unserer] besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu [unser] Leib gerade [unsere] beste Weisheit nöthig hat?" (4, S. 40) Unser Bewußtsein bedarf der *Korrektur* und *Erweiterung* von seiten einer *Leibvernunft,* die wir nicht biologistisch mißverstehen sollten.

> „Gegen unsre *Zwecke* gerechnet und gegen alles *bewußte Wollen,* giebt es eine gewisse größere *Vernunft,* in unserem ganzen Handeln, viel mehr Harmonie und Feinheit als wir bewußt uns zutrauen" (10, 7[228]). „[...] wir [nehmen] wahr, daß eine *Zweckmäßigkeit* im Kleinsten Geschehn herrscht, der unser bestes Wissen nicht gewachsen ist, eine Vorsorglichkeit, eine Auswahl, ein Zusammenbringen, Wiedergut–Machen usw. Kurz, wir finden eine Thätigkeit vor, die einem *ungeheuer viel höheren* und überschauenden *Intellekte* zuzuschreiben wäre als der uns bewußte ist. Wir lernen von allem Bewußten *geringer denken* [...]" (10, 24[16])

„Es ist die Phase der *Bescheidenheit des Bewußtseins*" (ib.). „Daß [alles Bewußte] uns *näher* und *intimer* ist, wäre kein Grund [...] es anders zu taxiren" (10, 7[126]). Nietzsches These lautet, daß, auf unsere Interpretationen bezogen, alles Bewußte etwas Privatives darstellt. „Wir *wählen* die facta *aus*, wir interpretiren sie — unbewußt" (10, 7[228]). Das heißt nicht, wir hätten keine Rechenschaft darüber abzulegen. Wir dürfen aber nie vergessen, daß alles, was uns bewußt zu werden vermag, schon einen Verarbeitungsprozeß voraussetzt. „Die Wahrnehmung der Sinne geschieht uns unbewußt: alles, was uns bewußt wird, sind schon bearbeitete Wahrnehmungen" (11, 34[30]). Hier handelt es sich um einen *„Prozeß der Assimilation"*, eine Art „intellektuelle[r] Thätigkeit [...], die nicht in's Bewußtsein fällt" (11, 40[15]).

Das Bewußtseinsmodell bietet keinen ausreichenden Rahmen zum Verständnis unserer interpretatorischen Aktivitäten. Mehr Aussicht auf Erfolg verspricht, „vom Leibe aus[zu]gehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt" (11, 40[15]). Er ist „methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung" (12, 5[56]). „Es ist methodisch erlaubt, das besser studirbare *reichere* Phänomen zum Leitfaden für das Verständniß des ärmeren zu benutzen" (12, 2[91]). Als *Subjekt* der Interpretation erscheint kein transzendentales Ichbewußtsein als der Inhaber unserer interpretativen Vorstellungen, sondern „jene kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituiren (richtiger: von deren Zusammenwirken das, was wir ‚Leib' nennen, das beste Gleichniß ist —)" (11, 37[4]).

> „Am Leitfaden des Leibes zeigt sich eine ungeheure *Vielfachheit*" (12, 2[91]), „erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen" (11, 27[27]).

Interpretieren wird hier noch gesehen vor dem *physiologischen* Hintergrund eines Machtkampfs und Machtausgleichs von Trieben und Affekten, die noch in der Auseinandersetzung dasjenige bejahen, was wir als Interpreten *sind*.

„Das Auszeichnende an dem gewöhnlich als einzig gedachten ‚Bewußtsein'" (11, 37[4]), — der „scheinbare[n] Einheit, in der wie in einer Horizontlinie alles sich zusammenschließt" (12, 2[91]) —, „am Intellecte, ist gerade, daß er von dem unzählig Vielfachen in den Erlebnissen dieser vielen Bewußtseins geschützt und abgeschlossen bleibt und, als ein Bewußtsein höheren Ranges [...] nur eine *Auswahl* von Erlebnissen vorgelegt bekommt, dazu noch lauter vereinfachte, übersichtlich und faßlich gemachte, also *gefälschte* Erlebnisse" (11, 37[4]). „Alles, was als ‚Einheit' ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer complizirt: wir haben immer nur einen *Anschein von Einheit*" (12, 5[56]). Unser unbewußtes Interpretieren, das solche Auswahl leistet, beliefert unseren Intellekt mit Vorstellungen, „damit er seinerseits in diesem Vereinfachen und Übersichtlichmachen, also Fälschen fortfahre und das vorbereite, was man gemeinhin ‚einen Willen' nennt" (11, 37[4]), womit die geheime Absicht und der latente Zweck unserer bewußten intentionalen Verhaltungen vor Augen lägen.

„Das oberflächlichste, *vereinfachteste* Denken ist in Hinsicht auf *Auslösung des Willens* das am meisten nützliche (weil es wenig Motive übrig läßt) — [...]" (12, 5[68])

„Indem ich mir" meiner „Gefühle [...] und Gedanken [...] *bewußt* werde, mache ich einen Auszug, eine Vereinfachung, einen Versuch der Gestaltung: *das eben ist bewußt werden: ein ganz* **aktives** *Zurechtmachen*" (11, 26[114]). Von Zeit zu Zeit kann Nietzsche lakonisch bemerken, „man [müsse] noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt–Thätigkeiten rechnen" (5, S. 17).

„Das aber, was unserem Intellecte diese Auswahl vorlegt, was schon die Erlebnisse vorher vereinfacht, angeähnlicht, ausgelegt hat, ist jedenfalls nicht eben dieser Intellect: ebensowenig, wie er das ist, was den Willen *ausführt*, was eine blasse, dünne und äußerst ungenaue Werth– und Kraft–Vorstellung aufnimmt und in lebendige Kraft und genaue Werth–Maaße übersetzt" (11, 37[4]).

Unsere *Einheit* und *Identität* als Interpretationssubjekte liegt vermutlich weniger in einem sämtliche kognitive, emotive und volitive Akte begleitenden Ichbewußtsein als „in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist" (11, 34[46]). „Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich [...], sondern wo anders" (ib.). „Hinter dem Bewußtsein arbeiten die *Triebe*" (11, 39[6]). Dieser *physiologische* Befund scheint klar. „Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird *nie frei*", aber „er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch" (9, 6[130]).

Für Nietzsche wäre „es [...] wesentlich, daß man sich über die Rolle des ‚Bewußtseins' nicht vergreift: es ist unsere *Relation mit der ‚Außenwelt', welche es entwickelt hat* [...] es ist im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs–Interessen" (13, 11[145]). Er stellt die hermeneutisch interessante Beobachtung an, „dass *Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs–Bedürfnisses entwickelt hat*" (3, S. 591).

„Die Nöthigung zu denken, die ganze *Bewußtheit*, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen [...] An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit–Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit" (11, 30[10]). „[Der Mensch] *brauchte*, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines–Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allen hatte er zuerst ‚Bewusstsein' nöthig, also selbst zu ‚wissen' was ihm fehlt, zu ‚wissen', wie es ihm zu Muthe ist, zu ‚wissen', was er denkt. Denn nochmals gesagt: der Mensch [...] denkt immerfort, aber weiss es nicht; das *bewusst* werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil: — denn allein dieses bewusste Denken *geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt [...] erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden, — er thut es noch, er thut es immer mehr" (3, S. 591 f.).

Allerdings hegt Nietzsche einige Zweifel, ob der Kanon konventioneller Mitteilungszeichen, den die Sprache an die Hand gibt, unseren „subjektiven" Verständigungsinteressen genügt. Dahinter steht der Verdacht, wir hätten uns als die Interpretationssubjekte, die wir *sind,* noch gar nicht hinreichend in den Blick gebracht. Allerdings „[hat] das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, [...] in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln. Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch" (3, S. 592). „Wie ist diese Bewußtheit möglich? Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d. h. Worte und nicht mehr!) auszudenken" (11, 30[10]). Hinter unsere Zeichen gelangen wir nicht zurück. Nietzsche behauptet nicht, es könne noch eine andere Form des Denkens geben. Er ist aber der Meinung, eine Hermeneutik, welche die sprachliche Gebundenheit unseres Intellekts nicht mehr *tragisch* empfindet, werde der Komplexität unserer Verständigungsverhältnisse nicht gerecht. Eine solche Hermeneutik behandelt uns vielleicht als *konventionelle* Sprach- und Bewußtseins*subjekte,* nicht aber als *leibhafte Individuen,* die an den Grenzen ihrer sprachlichen Mitteilungs- und Verständigungsmöglichkeiten leiden, und denen der traditionelle Bewußtseinsbegriff hermeneutisches Unbehagen bereitet.

Nietzsches „Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist" (3. S. 592),

> „dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen,* ‚sich selbst zu kennen', doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein ‚Durchschnittliches', — dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins — durch den in ihm gebietenden ‚Genius der Gattung' — gleichsam *majorisirt* und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird" (ib.), „aber was aus unserem Bewußtsein sich entfernt und deshalb *dunkel wird, kann* deshalb an sich vollkommen klar sein. *Das Dunkelwerden ist Sache der Bewußtseins-Perspektive"* (12, 5[55]). „Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, *scheinen sie es nicht mehr* ... Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie *ich* ihn verstehe: die Natur des *thierischen Bewusstseins* bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, — dass Alles, was bewusst wird, eben damit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen *wird,* dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist" (3, S. 592 f.).

Dieser Befund wirft hermeneutisch relevante Fragen und Probleme auf, beispielsweise nach dem Verhältnis von *Sprache* und *Verstehen.* Dabei wäre zu fragen, inwieweit wir in der Lage sind, unsere Mitteilungs- und Verständigungsmittel *so* zu

erweitern und zu *verfeinern,* daß sie unserer hermeneutischen *Bedürftigkeit* als leibhafte Individuen Rechnung tragen würden, ohne daß wir gezwungen wären, unsere hermeneutische Rolle als konventionelle Sprach- und Bewußtseinssubjekte außer acht zu lassen und zu vernachlässigen.

1.3.8. Wahrheit als Interpretation. Wiederaufnahme des Wahrheitsproblems

> „*Wir* haben die Welt, welche Werth hat, geschaffen! Dies erkennend erkennen wir auch, daß die Verehrung der Wahrheit schon die *Folge* einer Illusion ist — und daß man mehr als sie die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft zu schätzen hat [...]" (11, 25[505])

Der *Wert* der Wahrheit, so viel wurde klar, liegt in ihrem interpretatorischen und pragmatischen Leistungssinn. Wir haben die „Welt", die uns etwas *bedeutet,* nicht nur „geschaffen", sondern müssen „erkennen [...], daß die Verehrung der Wahrheit schon die *Folge* einer Illusion" war. Deshalb wäre es endlich an der Zeit, „die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft" unserer Interpretationen „zu schätzen [...] — was Gott war" (11, 25[505]). Interpretationen stellen die Art und Weise dar, in der Wahrheit *ist,* als der Fluchtpunkt einer infiniten interpretatorischen Bestimmungspraxis. Darin liegt nicht nur der unseren „Wahrheiten" eigentümliche *Prozeß*charakter, sondern ihre *geschichtliche* Bewegtheit. „Wahrheit", dies wurde deutlich, scheint somit „nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre", vielmehr etwas, das erst noch „*zu schaffen*" ist (12, 9[91]). Hierin liegt der Primat der schöpferischen Interpretation gegenüber der vermeintlichen Wertneutralität des Urteils. *Wahrheit* „[giebt] den Namen für einen *Prozeß* ab [...], mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende kennt", und darin liegt der *Macht*charakter unserer *Interpretationen.* Was wir als Wahrheit zu denken haben, wird von uns *nicht* vorgefunden, sondern „hinein[ge]leg[t]". Es handelt sich um einen infiniten Prozeß der *Sinneinlegung,* einen *experimentellen* Sinnvorgriff im Dauerzustand, um ein „*aktives Bestimmen, nicht* ein Bewußtwerden" einer Sache, die „‚an sich' fest und bestimmt" wäre.

„Das *Feststellen zwischen ‚wahr'* und *‚unwahr'*, das *Feststellen* überhaupt von Thatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen *Setzen,* vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, *Wollen,* wie es im Wesen der *Philosophie* liegt" (12, 9[48]). Der Glaube ans logische *Ideal* der Wahrheit darf hier getrost als der „Glaube der Unproduktiven" gelten, „*die nicht eine Welt schaffen wollen,* wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden, sie suchen nach Mitteln und Wegen, um zu ihr zu gelangen. — ‚Wille zur *Wahrheit*'" bedeutet hier „*Ohnmacht des Willens zum Schaffen*" (12, 9[60]). Dabei wäre die „Aufgabe", „**einen Sinn hinein[zu]legen** [...] immer noch *übrig,* gesetzt daß *kein Sinn darinliegt.* So steht es mit Tönen, aber auch mit Volks-Schicksalen: sie sind der verschiedensten Ausdeutung

und Richtung zu *verschiedenen Zielen fähig*" (12, 9[48]). Und Gleiches dürfte für unser persönliches Schicksal gelten. Dem entspräche die „*Fiktion einer Welt,* welche unseren Wünschen entspricht", und dazu bedarf es einer „*Kunst der Interpretation*" (12, 9[60]).

> „Die noch höhere Stufe ist ein *Zielsetzen* und darauf hin das Thatsächliche einformen, also die *Ausdeutung der That* und nicht bloß die begriffliche *Umdeutung*" (12, 9[48]).

Was bis zur Stunde „*fehlt*", ist „*der Philosoph,* der Ausdeuter der That, *nicht* nur der Umdichter" (12, 9[44]). Andererseits gilt: „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag, der Willens- und Kraftlose, der legt wenigstens noch einen *Sinn* hinein: d. h. den Glauben, daß schon ein Wille da sei, der in den Dingen will oder wollen soll" (12, 9[60]). Nietzsche betrachtet es als keinen geringen „Gradmesser von *Willenskraft,* wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: *weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt*", und darin liegt die hermeneutische Antwort auf den Nihilismus. Neben einem Quantum Kraft bedarf es dazu einer „*Kunst*" der *Interpretation,* die ihre eigene *Vernünftigkeit* nicht aus-, sondern einschließt. Am Ausmaß unserer schöpferischen Autonomie und Souveränität als Interpreten bemißt sich aber auch unsere Fähigkeit zur Toleranz und zum gerechten Urteil anderen Interpretationen und „Wahrheiten" gegenüber.

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

> „‚Wille zur Wahrheit' [...] ist wesentlich *Kunst der Interpretation;* wozu immer noch Kraft der Interpretation gehört" (12, 9(60]).

Der *Wert* der Wahrheit liegt nicht in ihrer vermeintlichen Objektivität und Logizität, — dahinter verbirgt sich häufig genug interpretative Ohnmacht —, sondern in ihrer Interpretativität. Es bedarf dazu nicht nur einer „*Kunst der Interpretation*", sondern der nötigen hermeneutischen „Kraft" (12, 9[60]). Unsere Interpretationen stehen nämlich auf brüchigem Boden. Nietzsche sieht sie in der ständigen Gefahr, in die Wahrheit ihrer *tragischen* Erkenntnis umzuschlagen. Dies geschieht dann, wenn wir uns ihres fiktionalen Charakters bewußt werden. Eine solche Erfahrung führt im ungünstigsten Fall zur Paralysierung unserer interpretativen Fähigkeiten. Der Nihilismus ist ein Symptom davon. Um der Gefahr einer Selbstblockade unserer *illusions*bildenden Kräfte entgegenzutreten, bedarf es der von ihm geforderten „*Kunst*" der *Interpretation.* Diese hat sich den *Willen* zur Fiktion bewahrt, weil sie von der Notwendigkeit von „Illusionen" überzeugt ist. Die Aufgabe, an der sich eine solche Interpretationskunst zu bewähren hat, besteht darin, kraft einer Reaktivierung unserer schöpferischen Grundkräfte zu einer befristeten Instinktsicherheit des Interpretierens zu finden. Die Fähigkeit dazu bleibt eine endliche. Dasselbe gilt für die Geltungsansprüche, die eine solche hermeneutische Tä-

tigkeit begleiten. Nietzsche betrachtet es als „[eine] immer noch [...] ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Aufgabe, das Wissen*" um die Notwendigkeit des Irrtums *„sich einzuverleiben* und instinctiv zu machen, — eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere *Irrthümer* uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht!" (3, S. 383), das heißt auf Interpretationen.

> „Aber jetzt haben wir den entgegengesetzten Punkt erreicht, ja, wir haben ihn erreichen *gewollt* — die extremste Bewußtheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte [...] damit sind wir praktisch am fernsten von der Vollkommenheit in Sein, Thun und Wollen [...] das Begreifen ist ein *Ende* [...] wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren, auch noch in der Art, wie wir *erkennen* —" (13, 14[226]).

Nietzsche ist der Auffassung, eine ins Extrem getriebene Bewußtheit im Sinne unserer *unbedingten* Selbstdurchsichtigkeit als Interpreten müsse das vorzeitige Ende und den Tod unserer Interpretationen bedeuten.

Die *Gesundheit,* deren wir als Interpreten bedürfen, besteht darin, einen regulativen Ausgleich zu finden zwischen unserem Vermögen zur interpretativen Fälschung und zur tragischen Erkenntnis dieses Umstands. Beide Vermögen bedürfen der wechselseitigen Korrektur. Der frühe Nietzsche faßt diese *Kunst* noch als die Aufrechterhaltung einer Balance zweier gleichberechtigter ästhetischer Grundtriebe auf, als das Wechselspiel von apollinischer *Illusionsbildung* und dionysischer *Desillusionierung*. Unter historisch-pragmatischem Gesichtspunkt offenbart sich die Kunst der Interpretation jetzt in der Fähigkeit zur schöpferischen Assimilation anderer Standpunkte, indem wir neue Erfahrungen in bereits vorhandene alte Muster integrieren. Wir müssen und sollen auf derlei Einverleibungsbemühungen aber auch verzichten, wo unsere Kraft nicht zureicht.

> „Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück ‚Aussenwelt' willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen', auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, — auf Wachsthum also; bestimmter noch, auf das *Gefühl* des Wachsthums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft" (5, S. 167).

Von Fall zu Fall gehört dazu nicht nur, die Fähigkeit zur Assimilation anderer Standpunkte in uns auszubilden, sondern die Assimilierbarkeit unserer eigenen Erfahrungen zu erhöhen, wollen wir sie in andere Interpretationskontexte integrieren.

> „Diesem selben Willen dient ein scheinbar entgegengesetzter Trieb des Geistes, ein plötzlich herausbrechender Entschluss zur Unwissenheit, eine willkürliche Abschliessung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nicht-heran-kommen-lassen, eine Art Vertheidigungs-Zustand

> gegen vieles Wissbare, eine Zufriedenheit mit dem Dunkel, mit dem abschliessenden Horizonte, ein Ja-sagen und Gutheissen der Unwissenheit [...]" (5, S. 167 f.)

In der „Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung" thematisierte Nietzsche das zuletzt angedeutete Vermögen noch als die Fähigkeit, unhistorisch zu empfinden und zu handeln und an Perspektiven festzuhalten. Dazu gehört, daß man erst einmal Perspektiven hat. Unser Wunsch, historisch zu empfinden und zu handeln und solche Perspektiven zu relativieren, macht sie dagegen durchlässiger und empfänglicher für andere Perspektiven, aber auch anfälliger gegenüber deren Intergrationsbemühungen. Die „Nöthigung" zu Verteidigungsmaßnahmen der vorhin skizzierten Art bemißt sich am „Grade [unserer] aneignenden Kraft, [unserer] ‚Verdauungskraft', im Bilde geredet — und wirklich gleicht ‚der Geist' am meisten noch einem Magen" (5, S. 168). Nietzsche ist der Auffassung, die Regulationsinstanz für „Verdauungsmaßnahmen" der erwähnten Art sei weniger in unserem bewußten Ich zu suchen als „in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist" (11, 34[46]). „Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat?" (4, S. 40)

Die *Vernunft*, deren wir im Interpretieren bedürfen, besteht darin, den interpretativen Instinkt in uns zu kultivieren, indem wir die Fähigkeit zur schöpferischen Assimilation entwickeln, gleichzeitig aber ein hemeneutisches Gespür dafür gewinnen, was sich einer solchen Praxis entzieht. Die Idee einer interpretatorischen *Leibvernunft* steht für ein „Bewußtsein", das den Instinkt zur schöpferischen Assimilation ausgebildet hat, ohne daß es die Sensibilität für Nicht-Assimilierbares verloren hätte, für „Unverdauliches" im Bilde gesprochen. Die Totalität unseres interpretativen Zugriffs, die universalistische Neigung zur Einvernahme ohne Rest, zeugt nach Nietzsche nicht nur von einem „schlechten Geschmack", sondern kann als das Symptom mißverstandener Universalisierungsbemühungen gelten, die nicht unbedingt Stärke verraten.

> „Je größer der Drang ist zur Einheit, um so mehr darf man auf Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichem Zerfall, um so mehr Kraft ist da" (11, 36[21]).

Der bewußte Verzicht auf Einverleibung und Assimilation, die Anerkennung des Heterogenen und Differenten, zeugt nicht *nur* von Schwäche. Der universalistischen Neigung zur absoluten Synthese, zur Assimilation ohne Rest, begegnet Nietzsche mit einer anderen Form der Vernunft, die die Fähigkeit zur schöpferischen Assimilation besitzt, das Gespür für „Unverdauliches" aber nicht verloren hat. Eine solche Vernunft schließt Einheit nicht kategorisch aus, weiß aber um die nicht assimilierbaren Anteile einer Differenz, die sie ohne metaphysisches Bedauern anerkennt. Dem Purismus reiner Vernunft, hinter dem sich häufig nur der uneingestandene Wille und Zwang zur restlosen Assimilation verbirgt, setzt er eine andere Vernunft entgegen, die auf kreative Einvernahme nicht verzichtet, — auf

„Einheit" gleichsam —, aber um die nicht integrierbaren Momente einer Differenz weiß, die sie neidlos und ohne Ressentiment anerkennt. Nietzsches Idee der *Gerechtigkeit* der *Interpretation* erscheint als die hermeneutische Konsequenz einer solchen Haltung.

1.3.10. Das Problem der „Gerechtigkeit der Interpretation"

> „Großmüthigkeit, wie viel fremde und feindselige Gedankenkreise ihr über euch Gewalt bekommen laßt, ihr Denker!" (10, 17[34]

Die Gerechtigkeit der Interpretation, welche Gerechtigkeit gegenüber anderen *Wahrheiten* einschließt, besteht weniger im „gute[n] Wille[n] unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen', — und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu *zwingen*", — dahinter verbirgt sich nur der „älteste[...] und naivste[...] Moral-Kanon der *Gerechtigkeit*" (5, S. 306) —, als in der aktiven Anerkennung dessen, was in einer solchen *Verständigungspraxis* nicht aufgeht, das heißt der Differenz *zwischen* den Standpunkten. Unsere anthropologische Unfestgestelltheit, die Heterogenität unserer eigenen Wertempfindungen, macht uns für vielerlei empfänglich und mit vielerlei bekannt. Sie scheint die Voraussetzung dafür darzustellen, daß wir solche Unterschiede überhaupt in den Blick bekommen. Nietzsche betrachtet es als Zeichen unserer „Großmüthigkeit", aber auch als Voraussetzung einer gerechteren Interpretationspraxis, „wie viel fremde und feindselige Gedankenkreise [wir] über [uns] Gewalt bekommen [lassen]", vor allem wenn wir uns als „Denker" fühlen (10, 17[34]). Was bei ihm *Gerechtigkeit* heißt, steht im Dienste einer *affirmativen* Praxis der Interpretation. Als um mehr Gerechtigkeit bemühte Interpreten sollten wir „unser Herz weit [machen] für alle Art Verstehn, Begreifen, *Gutheissen*. Wir verneinen nicht leicht, wir suchen unsre Ehre darin, *Bejahende* zu sein" (6, S. 87). Dazu gehört, daß wir unsere Einsätze und Gewichte im Spiel unserer (moralischen) Sympathien und Antipathien neu ordnen und verteilen.

> „Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei, ausgeübt auf Unkosten aller Übrigen und ein Schaden der Erkenntniß. Sondern Viele sollst du lieben: — da zwingt dich die Liebe zur Gerechtigkeit gegen Jeden: und folglich zur Erkenntniß eines Jeden. Die Liebe zu Vielen ist der Weg zur Erkenntniß" (10, 3[1], Nr. 214).

Aber „wo [fände] sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist?" (4, S. 88) Zur Ausübung einer solchen hermeneutischen Tugend scheint es zu gehören, daß wir mit Beurteilungen vorsichtig sind, indem wir unser moralisches Urteil in der Bewertung und Einschätzung anderer Interpretationen und Perspektiven aussetzen. Nietzsche betrachtet es dabei als seine Aufgabe, „die Illusion des mora-

lischen Urteils *unter* sich zu haben" und zu lassen (6, S. 98), so schwer und unlösbar eine solche hermeneutische Aufgabe auch anmutet.

Natürlich ist er sich dessen bewußt, daß wir eine solche Haltung in der hermeneutischen Praxis schwer durchhalten können. „Jedem das Seine geben: das wäre die Gerechtigkeit wollen und das Chaos erreichen" (10, 3[1]), Nr. 165). Die Gerechtigkeit, zu der er rät, darf *nicht* gleichgesetzt werden mit Indifferenz oder der „Gleichgültigkeit" einer falsch verstandenen Toleranz. Manchmal bestimmt Nietzsche die Rolle des Gerechten als die eines mit einem Höchstmaß an Urteilskraft und Beurteilungsvermögen ausgestatteten Richters, dessen hermeneutische *Feinheit* und Sensibilität für den genuinen Eigensinn anderer Perspektiven nicht im Widerspruch stehen zu der Fähigkeit, Perspektiven zu hinterfragen oder Interpretationen zu kritisieren und gegebenenfalls zu *richten*. „Denn Wahrheit will er, [...] nicht als egoistischen Besitz des Einzelnen, sondern als die heilige Berechtigung, alle Grenzsteine egoistischer Besitzthümer zu verrücken" (1, S. 286 f.). Allerdings „[ist's] vornehmer [...], sich Unrecht zu geben als Recht zu behalten, sonderlich wenn man Recht hat. Nur muss man reich genug dazu sein" (4, S. 88). Die Pflicht zum Urteil, das „Richten" und Bewerten anderer Perspektiven, dispensiert nicht von der Aufgabe, unser hermeneutisches Sensorium für Perspektiven zu erweitern und zu verfeinern, die *andere* Geltungsansprüche erheben. Vor allem müssen wir lernen, vom Wahn absoluter Urteile und unbedingter Wertschätzungen loszukommen, von Sichtweisen, die das Existenzrecht anderer Perspektiven beschneiden, indem sie nicht mehr zwischen *sachlichem* Dissens und der *moralischen* Bewertung von Personen zu unterscheiden wissen. Nietzsche ist der Meinung, die Realisierung eines solchen hermeneutischen Ethos sei nur zwischen einander gleichgestellten Individuen möglich, die vom Geist des Ressentiments soweit als möglich losgekommen sind, „daß nur inter pares auf Gerechtigkeit zu hoffen (leider noch lange nicht zu rechnen) ist" (11, 35[76]). Die Gerechtigkeit der Interpretation bleibt eine Utopie. Ihr Maß findet sie wenn überhaupt im einzelnen Individuum.

> „Aber wie wollte ich gerecht sein von Grund aus! Wie kann ich Jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine" (4, S. 88).

Die Gerechtigkeit, zu der wir in der Lage wären, bemißt sich an unseren individuellen Fähigkeiten, Einsichten und Tugenden, und die sind nicht nur fehlbar, sondern endlich und begrenzt. Es zeugt von Nietzsches *individualistischer* Sichtweise, daß nur einzelnen, niemals ganzen Diskursgemeinschaften, die Fähigkeit dazu zukommt.

Die Gerechtigkeit, um die es beim Interpretieren ginge, besteht nicht darin, Perspektiven zu vermitteln oder einander anzunähern, indem wir die Widersprüche zwischen den einzelnen Interpretationen aufheben. Vielmehr sollen solche Gegensätze in ihrer spezifischen Differenz erst sichtbar gemacht und offengehalten werden. Hierzu bedarf es nicht der mißverständlichen und voreiligen Geste rascher Versöhnlichkeit, schon eher eines *Pathos* der *Distanz*, dessen **„Hauptgesichts-**

punkt" darin besteht, „*Distanzen* auf[zu]reißen, aber *keine Gegensätze [zu] schaffen*" (12, 10[63]).

> „Distanz; die Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden; Nichts vermischen, Nichts ‚versöhnen'; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist — dies war die Vorbedingung, die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts" (6, S. 294).

Solche Vorbedingungen kennzeichnen zuletzt noch eine Kunst des Interpretierens. Eine solche Tätigkeit wüßte zu trennen, *ohne* zu verfeinden, insofern sie *nichts* vermischt oder „versöhnt". Eine solche Versöhnung erschiene ihr hermeneutisch voreilig, wenn nicht „distanzlos". Trotz dieses Insistierens auf Pluralität und Differenz wäre sie das „Gegenstück des Chaos", und darin läge die Gerechtigkeit *ihres* Anspruchs.

1.4. Auslegung

> „Was kann allein *Erkenntniß* sein? — ‚Auslegung', *nicht* ‚Erklärung'" (12, 2[86]).

Wir interpretieren, indem wir „etwas" auf seinen Sinn hin *auslegen,* den es für uns hat. *Interpretationen* besitzen den Charakter von *Auslegungen* (1.4.1.). Deren *ästhetischer* Charakter erscheint ebenso offensichtlich wie die Tatsache, daß wir ihnen häufig genug mit *moralischen* Argumenten Nachdruck zu verleihen suchen (1.4.2.). Der Zwang und die Nötigung zum *moralischen Urteil* haben in der Vergangenheit aber auch dazu geführt, daß *eine* Auslegung zur Vorherrschaft gelangt ist (1.4.4.), von der Nietzsche behauptet, sie habe zur Krisenerfahrung des *Nihilismus* geführt (1.4.5.). Diese scheint darin zu bestehen, daß wir zu der Einsicht gelangt sind, daß es mit unseren *Auslegungen* „nichts" auf sich hat, zumindest weniger, als wir glaubten. Das Gefühl der „*Sinnlosigkeit*", das Pathos des „Umsonst", scheint kennzeichnend für unsere (post)moderne hermeneutische Bewußtseinslage.

Es gehört zu Nietzsches hermeneutischen Grundüberzeugungen, daß wir diesen „Sinnverlust" nicht betrauern, sondern vorbehaltlos diagnostizieren sollten, nur so können wir ihn verwinden. Oberste Aufgabe wäre es, einer „neuen" Form der *Auslegung* Spielraum zu verschaffen und hermeneutisches Gewicht zu verleihen, die sich von den Interpretationen der Vergangenheit, — einer Auslegung *moralischen* Zuschnitts —, abheben würde und unterschiede. Das *Programm* einer „*neuen Auslegung*" allen *Geschehens* stellt Nietzsches hermeneutische Antwort auf die *Nihilismus*–Problematik dar (1.4.6.). Daß wir das *Lesen* erst noch als „*Kunst*" zu üben hätten (1.4.3.), die Erlernung einer solchen *philologischen* Tugend steht jedenfalls in keinem offenen Gegensatz und Widerspruch zu der von ihm geplanten hermeneutischen *Umwertung.*

1.4.1. Auslegung und Interpretation

> „[...] ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn' eben zum ‚Unsinn' wird, ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist [...]" (3, S. 626)

Nietzsche mißt unseren Auslegungen, den „großen *Fälschungen* und *Ausdeutungen*", von denen er voller Bewunderung behauptet, „sie h[ö]ben uns über das Glück des Thiers empor" (11, 39[4]), einen fast epistemischen Stellenwert bei. „‚Auslegung', *nicht* ‚Erklärung'", gilt ihm als „*Erkenntniß*" (12, 2[86]).

> „Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen" (12, 2[82]).

Er stellt aber die Frage, „ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn' eben zum ‚Unsinn'" würde, und „ob [...] nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist" (3, S. 626). Auslegung wäre demnach so etwas wie eine anthropologische Grundkonstante. Das *Ding an sich,* der an sich seiende Tatbestand, ist eine Fiktion. Ein „*Sinn*" wird von uns erst „*hineingelegt*", soll es „*einen Thatbestand geben*" (12, 2[149]). Diese *Sinneinlegung* geschieht kraft einer Auslegung, vermöge deren wir uns in die Dinge *hineintragen,* indem wir „etwas" auf seinen Wert hin auslegen, den es für uns hat, und darin liegt die Geburtsstunde aller Bedeutung und allen Sinns. Allerdings ist Nietzsche der Ansicht, daß diese Sinneinlegung, die beinahe einer Selbstauslegung gleichkommt, von einer hartnäckigen Verdeckungstendenz beherrscht bleibt, die unsere Originalität als Ausleger in Zweifel zieht.

> „Alles was der Mensch aus sich heraus gelegt hat, *in* die Außenwelt, hat er dadurch sich *fremd* gemacht und immer mehr: so daß es nun wie ein Nicht-Ich wirkt, und alle moralischen Prädikate trägt und erträgt, die der Mensch sich selber nicht beizulegen wagt" (9, 12[26]).

Schon unsere Wahrnehmungen und Urteile, wie viel mehr unsere „Erlebnisse", zeigen sich durch einen Akt der *Auslegung* vermittelt und durch die Phantasie unserer *Einbildungskraft* gespeist.

> „— Was sind denn unsre Erlebnisse? Viel *mehr* Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heissen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? —" (3, S. 114)

„Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*" (12, 7[60]), von der Nietzsche andererseits lakonisch behauptet, „wir [hätten] sie uns allzulange falsch und lügnerisch, aber nach Wunsch und Willen unsrer Verehrung, das heisst nach einem *Bedürfnisse* ausgelegt" (3, S. 580). „Das menschliche *Begreifen*" gilt ihm noch als „ein Auslegen nach uns und unseren Bedürfnissen" (11, 39[14]). Wir tragen uns in die Dinge hinein, und für die hermeneutische Form unseres zwischenmenschlichen Umgangs gilt dasselbe. „*Wer legt aus?* — Unsere Affekte" (12, 2[190]). Die Aus-

deutbarkeit und *Auslegbarkeit* der Welt bemißt sich nach unserer hermeneutischen Bedürfnislage, und die scheint nicht nur individuell verschieden, sondern bleibt dem historischen Wandel unterworfen. Unseren *Aus-legungen,* welche in Wirklichkeit *Sinn-einlegungen* sind, wohnt die Tendenz inne, einander historisch zu überholen und zu überbieten. „Sinn-hineinlegen — in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung [...]" (12, 2[82]) Nietzsche ist nicht der Meinung, eine solche zum bloßen „Zeichen" degradierte Auslegung sei überholt und böte sich nicht mehr als Gegenstand zukünftiger Auslegungen an. Die weit verbreitete Praxis *moralischen* Auslegens scheint aber wenig dazu geeignet, einer *alt* gewordenen Auslegung Rechnung zu tragen, weil sie dazu neigt, die eigenen, jeweils aktuellen Wertgesichtspunkte zu verabsolutieren. Um das Auslegen als *Kunst* zu erlernen, wäre es erst noch an der Zeit, das „Lesen" als „Kunst" zu üben. Nur so entwickeln wir die notwendige hermeneutische Sensibilität für die Tiefe des Sinnreichtums und die Komplexität der Sinnvielfalt, wie sie uns aus Texten der Vergangenheit, aber nicht nur dieser, entgegentritt. „Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine ‚richtige' Auslegung" (12, 1[120]).

1.4.2. Ästhetisches versus moralisches Urteil. Zum Verhältnis von ästhetischer und moralischer Auslegung

> „Das Schöne, das Ekelhafte usw. ist das ältere Urtheil. Sobald es die *absolute Wahrheit* in Anspruch nimmt, schlägt das aesthetische Urtheil in die moralische *Forderung* um [...] *Dies ist die Aufgabe* — eine Fülle *aesthetischer gleichberechtigter Werth*schätzungen zu creiren [...]" (9, 11[79])

Für Nietzsche gilt der *ästhetische* Charakter unserer Auslegungen als erwiesen. Wir verkennen diesen Umstand, wenn wir unseren *ästhetischen* Urteilen *moralischen* Nachdruck verleihen. Dies hat dazu geführt, daß unsere *moralischen* Auslegungen mit der Zeit ein fatales Übergewicht erlangt haben über unsere *ästhetische* Urteilspraxis. Nietzsche ist der Auffassung, eine rigide moralische Auslegungspraxis verrate nicht nur wenig hermeneutische Toleranz, sondern müsse in den Nihilismus führen, ein Grund mehr, das Verhältnis von *ästhetischer* und *moralischer Auslegung* neu zu überdenken. Seine Kritik des moralischen Urteils basiert auf der Beobachtung, daß nicht unsere moralischen, sondern ästhetischen Empfindungen das Ausgangsmaterial unserer Auslegungen abgeben. Wir fällen ästhetische Urteile, lange bevor diese uns als moralische Urteile zu Bewußtsein kommen. Diese wiederum bilden die Ausgangsbasis unserer logischen Urteile. Nietzsche erinnert daran, daß nicht erst unsere moralischen Empfindungen mit Bedeutsamkeit aufgeladen sind. „Ich meine, es stecken bestimmte *Schätzungen,* bestimmte Vorstellungen über Nützlichkeit und Schädlichkeit in allen Empfindungen" (11, 27[63]).

„[...] alle Empfindungen, alle Sinnes–Wahrnehmungen sind ursprünglich in irgend einem Verhältniß zur Lust oder Unlust der organischen Wesen: grün, roth, hart, weich, hell, dunkel *bedeuten etwas* in Hinsicht auf ihre Lebensbedingungen [...] Thatsächlich sind viele von ihnen ‚gleichgültig' [...] *geworden,* ihr Lust– und Unlust–Untergrund ist jetzt verblichen. Aber an dem Künstler kommt sie wieder heraus!" (ib.)

Nietzsche ist der Ansicht, die *Kunst* vor allem habe ein Wissen davon bewahrt, was es heißt, ein *auslegendes* Wesen zu sein.

„Daß" ein Ding vermöge seiner „Eigenschaften" teils anziehende, teils abstoßende „Empfindungen" zu „erregen" vermag, ist „Urtheil", also *„Auslegung eines Reizes"*, der von uns als „entweder lust– oder schmerzvoll" empfunden wird (9, 10[F100]).

„Kurz, ein Urtheil ist die Quelle, daß Kraftgefühl dabei entsteht oder sich vermindert [...] Alle Eigenschaften eines Dinges sind in Wahrheit Reize in uns, welche theils das Kraftgefühl mehren, theils es vermindern: jedes Ding ist eine Summe von Urtheilen (Befürchtungen, Hoffnungen, einiges flößt Vertrauen ein, anderes nicht) [...] Zuletzt begreifen wir, ein Ding ist eine Summe von Erregungen in uns: *weil wir aber nichts Festes sind, ist ein Ding auch keine feste Summe"* (ib.).

Die Art und Weise, wie uns die Dinge gegeben sind, weist eine beträchtliche Streubreite auf, weil unsere ästhetischen Urteile und Empfindungen diversen Schwankungen unterworfen sind. Was den einen anzieht, stößt den anderen ab. Was dem einen als lustvoll dünkt, wird vom anderen als schmerzhaft empfunden. Unsere ästhetischen Urteile sind vorgängig. „Das Schöne, das Ekelhafte usw. ist das ältere Urtheil" (9, 11[79]). „Alles Organische, das ‚urtheilt', handelt *wie der Künstler:* es schafft aus einzelnen Anregungen ein Ganzes, es läßt Vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplificatio, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf als *seiend"* (11, 25[333]). Unsere ästhetischen Urteile über die Dinge aber werden differieren, je nachdem welche Erwartungen und Befürchtungen wir an sie knüpfen. Der *Pluralismus* der Urteile hat etwas mit unseren *Hoffnungen* und *Befürchtungen*, unserem *Lustempfinden* und unserer *Schmerzempfindlichkeit* zu tun.

Nietzsche weist nach, daß unsere ästhetischen Urteile häufig die Tendenz besitzen, in das falsche Pathos des moralischen Urteils umzuschlagen. Dies geschieht dann, wenn sie unter dem Gesichtspunkt eines absoluten Geltungsanspruchs vorgetragen werden. „Sobald es die *absolute Wahrheit* in Anspruch nimmt, schlägt das aesthetische Urtheil in die moralische *Forderung* um" (9, 11[79]). In seiner Analyse des moralischen Urteils begriff Nietzsche diesen verdeckten Zwang, die eigenen, meistens ästhetischen Empfindungen, Wahrnehmungen und Urteile zu verabsolutieren, als das undurchschaute Diktat von Erhaltungs– und Wachstumsbedingungen. Dabei fällt auf, daß lange Zeit als gültig erachtete Urteile die Neigung besitzen, unsere Empfindungen *so* zu dominieren, daß sie als undiskutierbar angesehen werden.

„Da seit uralters moralische *Urtheile* gefällt worden sind [...] so haben sich daraus jedenfalls *moralische Empfindungen, Neigungen Abneigungen* gebildet. Also diese sind *wirklich*" (9, 6[292]). „— 'Vertraue deinem Gefühle!' — Aber Gefühle sind nichts Letztes, Ursprüngliches, hinter den Gefühlen stehen Urteile und Werthschätzungen, welche in der Form von Gefühlen (Neigungen, Abneigungen) uns vererbt sind. Die Inspiration, die aus dem Gefühle stammt, ist das Enkelkind eines Urtheils — und oft eines falschen! — und jedenfalls nicht deines eigenen!" (3, S 43 f.)

Unsere Empfindungen sind viel mehr durch moralische Werturteile gefärbt, als wir glauben. Darin liegt die *„Abkunft"* unserer *„Gefühle"* von *„Urtheilen"* (ib.). Nietzsche bestreitet nicht die Legitimität solcher Urteile. Er weist aber darauf hin, daß das „moralische Werthschätzen" nur *eine „Auslegung"* ist, eine ganz bestimmte „Art zu interpretiren" (12, 2[190]). Mit einer solchen Behauptung bestreitet er den absoluten Geltungsanspruch solcher Urteile. „Sobald wir die absolute Wahrheit *leugnen,* müssen wir alles *absolute Fordern* aufgeben und uns auf *aesthetische Urtheile* zurückziehen" (9, 11[79]). Im Rückzug auf das ästhetische Urteil sieht er einen Ausweg und eine gangbare Alternative zum dogmatischen Anspruch des moralischen Urteils.

„Dies ist die Aufgabe — eine Fülle *aesthetischer gleichberechtigter Werth*schätzungen zu creiren: jede für ein Individuum die letzte Thatsache und das Maaß der Dinge" (ib.).

Sein Plädoyer zugunsten des ästhetischen Urteils sollte aber nicht voreilig als Ausdruck eines leicht mißverständlichen Reduktionismus gelten — *„Reduktion der Moral auf Aesthetik!!!"* (ib.) —, sondern fordert auf zur Toleranz gegenüber einer *Pluralität* von *Geschmacksurteilen,* auch wenn Nietzsche nicht verkennt, daß einer solchen Vielzahl und Vielfalt gleichberechtigter Geschmacksurteile Grenzen gezogen sind.

„Die *Schönheits-* und *Hässlichkeits-Urtheile* sind *kurzsichtig* — sie haben immer den Verstand gegen sich —: aber im *höchsten Grade überredend;* sie appelliren an unsere Instinkte, dort, wo sie am schnellsten sich entscheiden und ihr Ja und Nein sagen, *bevor* noch der Verstand zu Worte kommt" (12, 10[167]). Dagegen „[ist] der Verstand [...] wesentlich ein *Hemmungsapparat* gegen das Sofort-Reagiren auf das Instinkt-Urtheil." Von daher erscheint die moralische Hemmung unserer ästhetischen Urteile sogar legitim. Sie führt aber zu einer Paralysierung unserer interpretativen Kräfte, wollte man sie übertreiben. Die Kunst der Auslegung aber besteht darin, eine Balance zu schaffen zwischen unseren ästhetischen Instinkturteilen und deren verstandesmäßiger Hemmung, d. h. moralischer Bewertung. Dabei dürfte unsere ästhetische Auslegungspraxis schon selbst dafür sorgen, daß es nicht zu der befürchteten Selbstblockade unserer interpretativen Kräfte kommt.

„Die gewohntesten Schönheits-Bejahungen *regen sich gegenseitig auf und an* [...] Es nicht möglich, *objektiv* zu bleiben resp. die interpretirende, hinzugebende, ausfüllende dichtende Kraft auszuhängen (— letztere ist jene Verkettung der Schönheits-Bejahungen selber) [...]" (ib.)

Zuletzt „mögen [wir] es besser *wissen,* so bald wir praktisch handeln, müssen wir *wider* das bessere Wissen handeln und uns in den Dienst der Empfindungs–Urtheile stellen! (9, 11[323]) *Hinter* unsere ästhetischen Urteile gelangen wir nicht zurück.

1.4.3. Exkurs: Die „Kunst" des Lesens. Nietzsches Begriff von Philologie

> „Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, — Thatsachen ablesen können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen, *ohne* im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren" (6, S. 233).

Unsere Interpretationen und Auslegungen erscheinen *sprachlich* vermittelt. Kapitel 1.6. wird dieser Tatsache Rechnung tragen, wenn es die *Sprache* ins Zentrum von Nietzsches hermeneutische Überlegungen rückt. Der vorliegende *Exkurs* greift dem in gleichsam kursorischer Weise vor, wenn er Nietzsches Begriff von *Philologie* erörtert. Wir interpretieren, indem wir sprachliche Äußerungen, meistens — aber nicht nur — Texte, auf ihren Sinn hin auslegen, den sie für uns besitzen. Für Nietzsche bedarf es dazu einer „Kunst" des *Lesens.* Allerdings ist er der Meinung, wir ließen es bei diesem sensiblen philologischen Geschäft häufig genug an der rechten Sorgfalt fehlen, aber auch an der Originalität des eigenen hermeneutischen Zugriffs.

> „Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht ‚entziffert'; vielmehr hat nun erst dessen *Auslegung* zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf [...] Freilich thut, um dergestalt das Lesen als *Kunst* zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist [...], zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls *nicht* ‚moderner Mensch' sein muss: *das Wiederkäuen* ..." (5, S. 255 f.)

Dazu bedarf es vor allem „jene[r] ehrwürdige[n] Kunst" der „Philologie [...], welche von ihrem Verehrer vor allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden" (3, S. 17). Unter diesem Gesichtspunkt hat es bezogen auf Nietzsches eigenen Text „noch Zeit bis zur ‚Lesbarkeit' meiner Schriften" (5, S. 256).

Auf Verständnis abzielendes Lesen setzt neben einem Maß an Einbildungskraft einen Bestand und Schatz ähnlicher und vergleichbarer Erfahrungen voraus. „Eine Sentenz" beispielsweise „muss, um geniessbar zu sein, erst aufgerührt werden und mit anderem Stoff (Beispiel, Erfahrungen, Geschichten) versetzt werden. Das verstehen die Meisten nicht und desshalb darf man Bedenkliches unbedenklich in Sentenzen aussprechen" (8, 20[3]). „Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht [...], man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben" (5, S. 221), weshalb Menschen mit unterschied-

lichen Erfahrungen, selbst wenn sie dieselbe Sprache sprechen, nicht aufhören, einander mißzuverstehen, ganz zu schweigen von denen, bei denen solche Erfahrungen fehlen oder unzureichend vorhanden sind. Die von Nietzsche geforderte „Kunst" des *Lesens* verlangt vom Interpreten eine Vielzahl und Vielfalt unterschiedlichster Erfahrungen, die uns ein hermeneutisches Gespür vermitteln für die *Vielzahl* und *Vielfalt* der Anschauungen. „Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen" (4, S. 48), weshalb wir das Lesen nicht aus Müßiggang betreiben sollten, sondern aus anteilnehmendem Interesse. „Ich hasse die lesenden Müssiggänger."

Allerdings bedarf es, „um dergestalt das Lesen als *Kunst* zu üben" (5, S. 256), erst noch der Einübung in philologische Tugenden, wie zum Beispiel der des „langsamen Lesens, [...] die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht" (3, S. 17). Eine solche Tugend steht quer zu „einem Zeitalter [...] der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allem gleich ‚fertig werden' will, auch mit jedem alten und neuen Buche: — sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig." Dieser philologisch zudringlichen Form des Lesens gilt Nietzsches ganzer hermeneutischer Argwohn, seine Verachtung, wenn er nicht ohne Ironie vermerkt, er „achte den Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben?" (12, 9[188]) Dem entspricht auf der Produzentenseite die ebenfalls in Vergessenheit geratene Tugend des langsamen Schreibens, — „endlich schreibt man auch langsam" (3, S. 17) —, dessen Originalität darin besteht, daß es aus der eigenen Anschauung und aus selbst gemachten Erfahrungen erwächst, die es angemessen zu verarbeiten und darzustellen sucht. Nach Nietzsche, dem *Philologen* und „Lehrer des langsamen Lesens", zeugt es nicht nur von „einem boshaften Geschmacke", sondern auch vom Ethos des guten Schriftstellers und strengen Denkers, „nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die ‚Eile hat', zur Verzweiflung gebracht wird" (ib.), und „von allem Geschriebenen lieb[t] [er] nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt" (4, S. 48). Der von ihm favorisierte Begriff von *Philologie* scheut die pausbäckige Unbedenklichkeit des interpretativen Zugriffs. Eine solche „Goldschmiedekunst und -kennerschaft des *Wortes*" lehrt vor allem eins, „*gut* lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen" (3, S. 17). Sie „wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen." „Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, — Thatsachen ablesen können [...], *ohne* im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit" der Interpretation „zu verlieren" (6, S. 233).

Nietzsche ist sich natürlich bewußt, daß unser philologisches *Ideal*, „Thatsachen ablesen können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen" (ib.), schon deswegen ein utopisches bleiben muß, weil es für uns keine uninterpretierten Tatsachen geben kann. Der uns eigene „*Mangel an Philologie*" besteht darin, daß wir außerstande sind, „einen Text als Text ablesen [zu] können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen" (13, 15[90]). Dieses beinahe notwendige „*Unvermö-*

gen zur Philologie" (6, S. 233) wäre aber noch kein Grund, in unseren philologischen Bemühungen zurückzustecken, indem wir es bei hermeneutischen Grobheiten der Lektüre beließen. Gerade der „Mangel an ‚Philologie'", der „durchschnittlich unter der Inspiration des *guten Willens* gemacht" wird, muß „einem feineren Intellekt als Unsauberkeit und Falschmünzerei" ersten Ranges „gelten" (13, 15[91]). Allerdings gehört der beklagte *Mangel* an *Philologie* zu unserer anthropologischen Grundausstattung als *lesende* Wesen, während unser philologisches Ideal nur mit der Vorstellung spielt, es könne für uns noch andere als philologisch mangelhafte Erkenntnisse geben. Die Unerreichbarkeit unseres philologischen Ideals darf uns aber nicht daran hindern, uns an den eigenen philologischen Grobheiten abzuarbeiten. Letzteres hätte ein Mehr an Geduld und Vorsicht im Umgang mit Texten zur Voraussetzung. Auch die philosophische Lektüre scheint gut beraten, nicht mit voreiligen Applikationen bei der Hand zu sein und sich im hermeneutischen Takt zu üben.

> „Fast bei allen *Philosophen* ist die Benutzung des Vorgängers und die Bekämpfung desselben nicht streng, und ungerecht. Sie haben nicht gelernt *ordentlich zu lesen* und zu interpretiren, die Philosophen unterschätzen die Schwierigkeit wirklich zu verstehen, was einer gesagt hat und wenden ihre Sorgfalt nicht dahin" (8, 23[22]).

1.4.4. Die „moralische" Auslegung als traditionelle Form der Auslegung

> „Moral als das einzige *Interpretationsschema,* bei dem der Mensch sich aushält [...]" (12, 10[121])

Interpretationen, so viel wurde deutlich, besitzen meistens den Charakter moralischer *Werturteile.* Auslegung erweist sich als eine *moralische.* Diese Diagnose wird von Nietzsche mit einer Spezifizierung versehen, die da lautet: *„es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine morali‹sche› Interpretation dieser Phänomene"* (12, 2[165]), „eine irrthümliche Interpretation!" (10, 3[1], Nr. 374) *„Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs"* (12, 2[165]). Das moralische Auslegen und die Verkennung dessen Ursprungs gehen Hand in Hand. Diese Selbstverdeckungstendenz ist unser moralisches Rückgrat als Ausleger, insofern sie uns zu keiner Zeit an der Rechtmäßigkeit unserer Interpretationen zweifeln läßt. „Moral" erscheint „als das einzige *Interpretationsschema,* bei dem der Mensch sich aushält" (12, 10[121]). Nietzsche gesteht einem solchen Schema seine begrenzte Legitimität zu. Er ist aber der Ansicht, daß die moralische Form des Auslegens nachhaltige Gefahren in sich birgt, wollte man sie verabsolutieren. Der *Nihilismus* gilt ihm als Symptom einer Krisenerfahrung, derzufolge es mit unseren Auslegungen „nichts" auf sich hat. Sie weckt den Verdacht weckt hinsichtlich der „Sinnlosigkeit" aller bisheriger Auslegungen, auch der, die noch möglich sind, ohne daß wir einer solchen hermeneutischen Ohnmachtserfahrung ernsthaft Paroli bieten könnten.

„Die bisherigen Auslegungen hatten alle einen gewissen Sinn für das Leben — erhaltend, erträglich machend oder entfremdend, verfeinernd, auch wohl das Kranke separirend und zum Absterben bringend" (11, 40[12]).

> „Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Thier* Mensch bisher keinen Sinn [...] *Das* eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas *fehlte,* dass eine ungeheure *Lücke* den Menschen umstand, — er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er *litt* am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein *krankhaftes Thier* [...] Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, — *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* Er war bisher der einzige Sinn [...] das asketische Ideal war in jedem Betracht das *‚faute de mieux'* par excellence, das es bisher gab. In ihm war das Leiden *ausgelegt* [...] Die Auslegung — es ist kein Zweifel — brachte neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der *Schuld* ..." (5, S. 411) „Und nun wird man den Aspekt dieses neuen Kranken, ‚des Sünders', für ein paar Jahrtausende nicht los [...] — wohin man nur sieht, [...] überall das zum Lebensinhalt gemachte Missverstehen-*Wollen* des Leidens [...]" (5, S. 389 f.)

Nietzsche gibt zu bedenken, „dass ‚Sündhaftigkeit' am Menschen kein Thatbestand ist, vielmehr nur die Interpretation eines Thatbestandes, nämlich einer physiologischen Verstimmung, — letztere unter einer moralisch-religiösen Perspektive gesehn, welche für uns nichts Verbindliches mehr hat" (5, S. 376). Die Verankerung der moralischen Auslegung in der religiösen scheint für ihn Faktum. „Der Glaube an den ‚Sinn' wird Dank der Religion festgehalten" (12, 2[66]). Die religiös-moralische Auslegung hatte bislang ihren Sinn und ihre Funktion. Sie erwies sich als Therapeutikum gegen den Nihilismus. Sie bot dem Dasein Sinn, trotz aller Nachteile, die eine solche Form der Auslegung mit sich brachte.

> „— der Mensch war damit *gerettet,* er hatte einen *Sinn,* er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinns, des ‚Ohne-Sinns', er konnte nunmehr Etwas *wollen,* gleichgültig zunächst, wohin, wozu, womit er wollte: *der Wille selbst war gerettet*" (5, S. 411 f.).

Die Selbstblockade der eigenen interpretativen Kräfte und Vermögen schien gebannt. Nietzsches weiterführende These ist, daß die moralische Auslegung das vom Nihilismus ausgehende Gefahrenpotential nicht wirklich zu neutralisieren vermocht hat.

„Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens":

> „aber weder für den Christen, der in das Leiden eine ganze geheime Heils-Maschinerie hineininterpretirt hat, noch für den naiven Menschen älterer Zeiten, der alles Leiden sich in Hinsicht auf Zuschauer oder auf Leiden-Macher auszulegen verstand, gab es überhaupt ein solches *sinnloses* Leiden [...] Mit Hülfe solcher Erfindungen nämlich verstand sich damals das Leben auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein ‚Übel' zu rechtfertigen; jetzt be-

dürfte es vielleicht dazu anderer Hülfs–Erfindungen (zum Beispiel Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnissproblem)" (5, S. 304).

In einer Zeit, in der „die moralische Auslegung [...] zugleich mit der religiösen Auslegung hinfällig geworden [ist]" (11, 39[15]), scheinen uns moralische Auslegungen nach Form und Inhalt unglaubwürdig geworden zu sein. Sie sind „nicht sowohl ‚widerlegt', als unverträglich mit dem, was wir jetzt vornehmlich für ‚wahr' halten und glauben: insofern ist die religiöse und moralische Auslegung uns unmöglich" (11, 40[12]). „Wie viele falsche *Ausdeutungen* der Dinge hat es schon gegeben! [...] So könnte auch die gesammte *moral‹ische›* Ausdeutung *unseres Handelns* nur ein ungeheures Mißverständniß sein" (11, 34[241]). „Durch ein Wachsthum an Schärfe, Mißtrauen, Wissenschaftlichkeit (auch durch einen höher gerichteten Instinkt der Wahrhaftigkeit, also unter wieder christlichen Einwirkungen) ist *diese* Interpretation uns immer mehr *unerlaubt* worden" (12, 2[165]). Die Kritik der moralischen Auslegung wird hier zur Kritik der gesamten metaphysischen Tradition.

„Meine Grundvorstellungen: ‚das Unbedingte' [...] ‚das Sein', die ‚Substanz' — alles Dinge, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sein *sollten*, aber thatsächlich durch eine *irrthümliche Auslegung der Erfahrung aus ihr gewonnen sind*" (11, 40[12]).

Nach Nietzsche sollten wir uns endlich eingestehen, ja „wir wissen es, die Welt, in der wir leben, ist unmoralisch, ungöttlich, unmenschlich — wir haben sie allzulange im Sinne unserer Verehrung interpretirt" (12, 2[197]), „das heisst nach einem *Bedürfnisse* ausgelegt" (3, S. 580). „Aber wären wir wirklich in Hinsicht auf den Anblick einer unmoralischen Welt *Pessimisten?*" (12, 2[197]) Wozu Nietzsche auffordert, ist, diesen auf den ersten Eindruck niederschmetternden Befund auch als Chance zu begreifen.

Er ist der Auffassung, daß „in der ganzen Anlegung des *moral‹ischen›* *Ideals* und Maaßstabes eine ungeheure Gefährdung des Menschen lag" (12, 2[197]), die *Gefahr* des *Nihilismus*. Anstatt in unseren moralischen Auslegungen spezifische Mittel und legitime Versuche zu sehen, eine Welt zu schaffen, die unseren sich ändernden Bedürfnissen und Lebensbedingungen entspricht, haben wir unsere Auslegungen in den Rang eines Selbstzwecks erhoben und absolutistisch mißverstanden. „Der Mensch liebt endlich die Mittel um ihrer selbst willen und *vergißt* sie als Mittel: so daß sie jetzt als Ziele ihm ins Bewußtsein treten, als Maaßstäbe von Zwecken" (13, 14[158]). Die Entwertung solcher als unbedingt werthaft angesehenen Zwecke und Ziele muß in ein Vakuum führen, das vom Nihilismus mit seinen vielfältigsten Erscheinungsformen besetzt wird. Hier scheinen wir endlich an den Punkt gelangt, wo „wir [...] hinter die *Naivetät unsrer Ideale* kommen [müssen]" und uns zu der Einsicht durchringen müssen, „daß wir vielleicht im Bewußtsein, [der Welt] die höchste Interpretation zu geben, unserem menschlichen Dasein nicht einmal einen mäßig–billigen Werth gegeben haben" (12, 6[25]), sofern es solche moralischen Auslegungen doch erst *hervorbringt*.

„Vergessen wir auch den guten Ertrag nicht: das Raffinement der *Auslegung*, der moral‹ischen› Vivisektion, der Gewissensbiß hat die *Falschheit* des Menschen aufs Höchste gesteigert und ihn geistreich gemacht" (12, 2[197]).

Gleichwohl bezeichnet Nietzsche die „Moral ‚du sollst'" lediglich „als falsche *Ausdeutung* von bestimmten Triebgefühlen" (11, 26[365]), deren Idiosynkrasie darin besteht, daß sie „die Ursache ihrer vielen Unlustgefühle *nicht versteht*, aber mit *moral‹ischen› Hypothesen sich zu erklären glaubt*" (12, 10[121]). „Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch" freilich „Thier geblieben" (2, S. 64). „Die Moral war nöthig, *um* den Menschen durchzusetzen" (12, 5[63]), während „die erreichte *Macht* des Menschen [...] jetzt eine erhebliche *Herabsetzung* der Zuchtmittel [erlaubt], von denen die moralische Interpretation das stärkste war" (12, 5[71]), Nr. 3). „Moral gehört in die Lehre von den Affekten (nur ein Mittel ihrer Bändigung, während andere groß gezüchtet werden sollen" (12, 1[83]). „Als *Illusion der Gattung*, um den Einzelnen anzutreiben", indem „er andere Seiten seiner Natur tyrannisirt und niederhält und schwer mit sich zufrieden ist" (12, 5[58]), besitzt sie ihren legitimen Sinn bis heute. „*Ist* die Macht über die Natur", vor allem über die eigene, aber „errungen, so kann man diese Macht benutzen, um *sich selbst* frei weiterzubilden" (12, 5[63]). Der „Wille zur Macht" dient dann der „Selbsterhöhung und Verstärkung".

„*Die Intoleranz der Moral*" und der sie begleitenden Auslegungen „ist ein Ausdruck von der *Schwäche* des Menschen: er fürchtet sich vor seiner ‚Unmoralität', er muß seine stärksten Triebe *verneinen*, weil er sie noch nicht zu benutzen weiß" (12, 10[206]). „Moralen sind der Ausdruck lokal beschränkter *Rangordnungen* in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren *Widersprüchen* der Mensch nicht zu Grunde geht" (11, 27[59]). Nietzsche bezeichnet die „Moral" gelegentlich auch als eine „*Vereinfachung*", mittels deren wir „die innere Welt [...] durch ein *Schema* [uns] bildlich vorstellen [möchten]", um „über die intellektuelle Verworrenheit heraus[zu]kommen [...] sie lehrte den Menschen als *erkannt*, als *bekannt*. — Nun haben wir die Moral vernichtet — wir selber sind uns wieder *völlig dunkel* geworden!" (10, 24[18]) „Es giebt keine *allgemeine* Moral mehr; wenigstens wird sie immer schwächer, ebenso der Glaube daran unter den Denkern" (9, 4[101]), sondern „viele Moralen jetzt: der Einzelne wählt unwillkürlich die, welche ihm am nützlichsten ist (er hat nämlich Furcht vor sich selber) [...] Ehemals wo die Leute Einer Rasse gleich waren, genügte auch *Eine* Moral [...] Jetzt sind die Menschen sich sehr *ungleich!* Es giebt mehr Individuen als je, man lasse sich nicht täuschen! Nur so malerisch und grob sichtbar sind sie *nicht*, wie früher" (9, 4[100]). Es gibt allerdings „Menschen, welche *ohne* Moral leben", — ohne das falsche Pathos des moralischen Urteils —, „weil sie dieselbe nicht mehr nöthig haben" (9, 4[101]).

Das Nietzsche bewegende „*Grundproblem*" ist, „woher diese Allgewalt des *Glaubens* [...] *an die Moral*" rührt, „der sich auch darin verräth, daß selbst die Grundbedingungen des Lebens" noch „zu Gunsten der Moral falsch interpretirt werden" (12, 2[165]). „Es drücken sich *Erhaltungsbedingungen der Societät* darin aus, daß die moralischen Werthe als *undiskutirbar* empfunden werden" (13,

14[108]). „*Alle* bisherigen Moralen", die sie tragenden und begleitenden Auslegungen eingeschlossen, „betrachte[t] [er] als aufgebaut auf *Hypothesen* über Erhaltungs–Mittel eines *Typus* — aber die Art des bisherigen Geistes war zu schwach und ihrer selbst zu ungewiß, um eine *Hypothese* **als** Hypothese zu fassen und doch als regulativisch zu nehmen — es bedurfte des **Glaubens**" (11, 26[263]). Die „Moral" bezeichnet er auch als „eine durch lange Erfahrung und Prüfung erprobte, *bewiesene* Lebensform" (13, 14[105]), aber auch als ein „Mißverständniß", wo „eine Art, die ein Fatum, so und so zu handeln, im Leibe hatte, sich rechtfertigen, indem sie ihre Norm als Universalnorm *aufdekretiren wollte*" (13, 14[142]). „Die Moral, insofern sie *verurtheilt*, an sich, *nicht* aus Hinsichten, Rücksichten, Absichten des Lebens, ist ein spezifischer Irrthum, [...] eine *Degenerirten–Idiosynkrasie*, die unsäglich viel Schaden gestiftet hat!" (6, S. 87) Hierher gehört Nietzsches ironische Bemerkung, „Moral [sei] Sache jener, welche sich nicht von ihr frei machen *können* [...] Existenzbedingungen kann man nicht widerlegen: man kann sie nur — *nicht haben!*" (10, 1[2]) „Das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretiren (12, 2[190]). „Man kann hinter den Ursprung dieser Art Interpretation kommen; man kann den Versuch machen, damit sich von der eingewurzelten Nöthigung, moralisch zu interpretiren, langsam zu befreien" (12, 2[131]). Dabei ist freilich mit (moralischen) Widerständen zu rechnen. „Es [ist] durchaus nicht möglich [...], eine moralische Empfindung relativ zu nehmen; sie ist wesentlich *unbedingt*" (9, 11[253]). Schon deshalb muß es offen bleiben, ob und inwieweit es überhaupt eine *andere* Form des Interpretierens geben kann.

Fest steht jedenfalls, daß diese Auslegungsform unsere bisherigen Interpretationen in mehr als verhängnisvoller Weise dominiert hat. Nietzsche schätzt den damit verbundenen Ertrag nicht gering. „Daß" der Mensch „besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation [...] auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat [...] Unser ‚Ungenügen', unser ‚Ideal' [...] ist vielleicht die *Consequenz* dieses einverleibten Stücks Interpretation, unseres perspektivischen Gesichtspunkts" (12, 7[2]). Unsere moralischen Auslegungen besitzen allerdings den fatalen Hang zur Verabsolutierung ihrer selbst. Sie lassen keine *andere Art* des Interpretierens gelten. Die Differenz zu *anderen* Auslegungen möchten sie tilgen, indem sie diese ihren eigenen (moralischen) Maßstäben unterwerfen.

> „Das asketische Ideal hat ein *Ziel*, — dasselbe ist allgemein genug, dass alle Interessen des menschlichen Daseins sonst, an ihm gemessen, kleinlich und eng erscheinen; es legt sich Zeiten, Völker, Menschen unerbittlich auf dieses Eine Ziel hin aus, es lässt keine andere Auslegung, kein andres Ziel gelten, es verwirft, verneint, bejaht, bestätigt allein im Sinne *seiner* Interpretation (— und gab es je ein zu Ende gedachtes System von Interpretation?) [...] Wo ist das *Gegenstück* zu diesem geschlossenen System von Wille, Ziel und Interpretation? Warum *fehlt* das Gegenstück? ... Wo ist das *andre* ‚Eine Ziel'? ..." (5, S. 395 f.)

1.4.5. Nihilismus und moralische Auslegungspraxis. Nietzsches Diagnose der modernen „Sinnlosigkeit"

> „Nihilismus: Untergang einer Gesammtwerthung [...] (nämlich der moralischen) es fehlen die neuen interpretativen Kräfte" (12, 5[70]).

Unsere moralische Auslegungspraxis erwies sich, folgt man Nietzsche, als ein jahrtausendelang bewährtes und erprobtes Therapeutikum gegen den Nihilismus.

> „[...] die christliche Moral-Hypothese [...] verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein *Erhaltungsmittel;* — in Summa: Moral war das große *Gegenmittel* gegen den praktischen und theoretischen *Nihilismus*" (12, 5[71]).

Sie verlieh dem Dasein *Sinn,* und wenn dieser Sinn darin bestand, daß sie uns als jemanden begreifen lehrte, der an seinem eigenen Leiden schuld sein wollte. „Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der über der Menschheit ausgebreitet lag, — *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* [...] In ihm war das Leiden ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Thür schloss sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu" (5, S. 411). Mit seiner Hilfe verstand sich das Leben „auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein ‚Übel' zu rechtfertigen" (5, S. 304). Diese moralische Praxis der Selbstrechtfertigung ist bis zur Stunde die unsere geblieben. „Moral" erweist sich „als das einzige *Interpretationsschema,* bei dem der Mensch sich aushält" (12, 10[121]). Sie läßt uns zwar permanent an der Legitimität anderer Auslegungen zweifeln, nicht aber am Sinn unserer eigenen. Moral erweist sich als unser Rückgrat als Ausleger und als Therapeutikum gegen den Nihilismus. Dies steht in keinem Widerspruch zu der Tatsache, daß sie uns erst in den Nihilismus führt als dessen Voraussetzung. Dem Verdacht, mit unseren Auslegungen habe es weniger auf sich, als wir glauben, begegnen wir zwar dadurch, daß wir sie mit dem Signum des Unantastbaren versehen. Das Gefühl der „Sinnlosigkeit", das uns beim Zusammenbruch unserer Interpretationen beschleicht, wird jedoch um so größer sein, je stärker der moralische Gefühlsimpuls war, der uns gerade zu *der* Auslegung zwang.

„Der Nihilismus erscheint jetzt, *nicht* weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen eine ‚Sinn' im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist" (12, 5[71]), Nr. 4). Nietzsche begreift den Nihilismus seiner Zeit, die auch noch die unsere ist, als Symptom einer kollektiven Krisenerfahrung, die nicht nur den Zusammenbruch einzelner, austauschbarer Auslegungen betrifft, sondern den Untergang einer ganzen Gattung von Interpretationen signalisiert, die unsere abendländische Interpretationsgeschichte bis heute beherrscht hat. Der europäische Nihilismus ist ein Anzeichen für das Fraglichwerden dieser Geschichte.

„*Eine* Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei" (ib.).

„Der Glaube" an „die ‚Sinnlosigkeit des Geschehens'" erscheint jetzt als „die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretationen", als „eine Verallgemeinerung der Muthlosigkeit und Schwäche — kein *nothwendiger* Glaube [...] Unbescheidenheit des Menschen —: wo er den Sinn nicht sieht, ihn zu *leugnen!*" (12, 2[109]) Nietzsche ist der Auffassung, eine auf die Spitze getriebene moralische Weltauslegung müsse beinahe zwangsläufig in die nihilistische Katastrophe führen. „Die moralische Welt-ausdeutung endet in Weltverneinung" (12, 2[117]). Der „Nihilismus" erscheint „als Folge der moralischen Welt-Auslegung" (12, 7[43]), „einer *ganz bestimmten Ausdeutung,* [...] der christlich-moral‹ischen›" (12, 2[127]).

„Skepsis an der Moral ist das Entscheidende. Der Untergang der *moral‹ischen›* Weltauslegung die keine *Sanktion* mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten: endet in Nihilismus ‚Alles hat keinen Sinn' [...]" (ib.)

Der Nihilismus stellt den „*Untergang einer Werthung der Dinge*" dar, „die den Eindruck macht, als sei keine andere Werthung möglich" (12, 5[57]). Nietzsche bezeichnet ihn auch als den „Untergang einer Gesammtwerthung [...] (nämlich der moralischen) es fehlen die neuen interpretativen Kräfte" (12, 5[70]).

„Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen* müssen, zwei Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht,* das uns leben ließ, — wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein. Wir stürzen jählings in die *entgegengesetzten* Werthungen, mit dem gleichen Maaße von Energie, mit dem wir Christen gewesen sind [...]" (13, 11[148])

„Die Undurchführbarkeit Einer Weltauslegung, der ungeheure Kraft gewidmet worden ist — erweckt das Mißtrauen ob nicht *alle* Weltauslegungen falsch sind —" (12, 2[127]), auch die, die zukünftig noch möglich wären. Allerdings möchte Nietzsche als „Schluß-Resultat" zu bedenken geben, daß

„alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwerthet* haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen — [...] psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit [sind] zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projicirt* in das Wesen der Dinge" (13, 11[99]).

Absolute Werturteile, „Werthurtheile über das Leben" überhaupt, „kommen nur als Symptome in Betracht, — an sich sind solche Urtheile Dummheiten. Man muss durchaus seine Finger darnach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche finesse zu fassen, *dass der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann*" (6, S. 68).

„Man müsste eine Stellung *ausserhalb* des Lebens haben, und andrerseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom

Werth des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist" (6, S. 86). „[...] der *Gesammtwerth der Welt ist unabwerthbar,* folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge" (13, 11[72]).

Nietzsches Stellung zum Nihilismus erscheint ambivalent. Er begreift ihn sowohl als „Symptom wachsender *Stärke"* als auch „wachsender *Schwäche",* sei es, „daß die Kraft zu *schaffen,* zu *wollen* so gewachsen ist, daß sie diese Gesamt–Ausdeutungen und *Sinn*–Einlegungen nicht mehr braucht", sei es, „daß selbst die schöpferische Kraft, *Sinn* zu schaffen, nachläßt, und die Enttäuschung der herrschende Zustand ‹wird›" (12, 9[60]). „Die Unfähigkeit zum *Glauben* an einen ‚Sinn', der ‚Unglaube'", unterscheidet den Nihilismus aus Schwäche von einem Nihilismus aus Stärke. Ein Mensch, *„nicht mehr im Besitz der Kraft* zu interpretiren, des Schaffens von Fictionen, macht den *Nihilisten"* aus Schwäche aus, während der Nihilist aus Stärke „in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: *weil [er] ein kleines Stück von ihr organisirt"* (ib.). Nietzsche betrachtet den Nihilismus nicht als faux pas unserer Interpretationsgeschichte, der sich hätte umgehen oder vermeiden lassen, sondern als die Voraussetzung unserer zukünftigen Interpretationen.

„Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr *nothwendig?* Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, — weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der *Werth* dieser ‚Werthe' war ... Wir haben, irgendwann, *neue Werthe* nöthig ..." (13, 11[411])

1.4.6. Der Umwertungsgedanke im Horizont der Auslegungs–Problematik. Zum Programm einer „neuen Auslegung" allen Geschehens

„Unter dem nicht ungefährlichen Titel ‚der Wille zur Macht' soll hiermit eine neue Philosophie, oder, deutlicher geredet, *der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens* zu Worte kommen: billigerweise nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‚vorspielend' zu einem Ernste, zu dem es eingeweihter und auserlesener Ohren bedarf [...]" (11, 40[50])

Nietzsches Problem ist, inwieweit es überhaupt eine *andere* Form des Interpretierens geben kann als die, welche wir unter den Titel einer moralischen Auslegung zu fassen pflegen. Daran knüpft sich die Frage, worin die Maßstäbe einer solchen *neuen* Auslegung liegen könnten, nachdem sich diejenigen unseres moralischen Interpretierens als brüchig erwiesen haben. Nietzsche ist der Ansicht, daß wir auf „moralische" Maßstäbe niemals ganz verzichten können. Wir können aber ein verfeinertes Gespür für sie gewinnen. Zwar ist die Unterscheidung nach *gut*

und *böse, wahr* und *falsch* notwendig. Dennoch handelt es sich dabei nur um eine *Vordergrundsschätzung,* und die ist dem historischen Wandel unterworfen. „Gut und böse sind nur Interpretationen, und durchaus kein Thatbestand, kein An sich" (12, 2[131]). Nietzsche hält es sogar für möglich, daß wir „hinter den Ursprung dieser Art Interpretation kommen", indem wir lernen, uns „von der eingewurzelten Nöthigung moralisch zu interpretiren, langsam zu befreien." Nietzsche, dessen denkerische Anfänge bereits früh einen „Geist [verrathen], der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die *moralische* Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird" (1, S. 17), gilt die traditionelle Form der moralischen Auslegung als hinfällig. „Nun bringe ich eine neue Auslegung, eine ‚unmoralische', im Verhältniß zu der unsere bisherige Moral als Spezialfall erscheint" (11, 39[15]). Die von ihm gesehene Aufgabe einer *neuen* Auslegung beinhaltet die „Forderung [...], sich *jenseits* von Gut und Böse zu stellen, — die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formulirt worden ist: *dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt*" (6, S. 98), wohl aber einer moralische Interpretation solcher Tatsachen.

Nietzsche möchte nicht die Legitimität, ja Notwendigkeit solcher Interpretationen leugnen und in Abrede stellen.

> „Man könnte noch so Ungünstiges über die Herkunft der moralischen Werthschätzungen nachgewiesen haben: jetzt, wo diese Kräfte *da sind,* können sie verwendet werden und haben als Kräfte ihren *Werth*" (11, 26[161]).

Wir sind aber gut beraten, uns keinen falschen Illusionen hinzugeben, indem wir unsere Auslegungen mit dem Signum des moralisch Unbedingten und Unantastbaren versehen. Was Nietzsche verwirft, sind nicht unsere Interpretationen als solche, sondern die Art und Weise ihrer moralischen Idealisierung. Was er kritisiert, ist der „moralische[...] Gefühls-Impuls, welcher hier Unterwerfung und *nicht* Kritik verlangt" (12, 2[191]).

> Sprechen wir sie aus, diese *neue Forderung:* wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig [...] — und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift" [...]" (5, S. 253)

Auch „möchte [es] nützlich sein, einmal den Versuch einer *völlig verschiedenen* Ausdeutungsweise zu machen: damit durch einen erbitterten Widerspruch begriffen werde, wie sehr unbewußt *unser moralischer Kanon* [...] in unserer *ganzen sogenannten Wissenschaft regirt*" (11, 39[14]). Nietzsche ist der Auffassung, dieser Kanon bestimme bis zur Stunde auch unsere Auslegungen, und dies empfindet er als Problem.

„Unter dem nicht ungefährlichen Titel ‚der Wille zu Macht'" plädiert er für den „*Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*" (11, 40[50]). Dieser „einge-

weihter und auserlesener Ohren" (ib.) bedürfende „Versuch einer neuen Welt-Auslegung" (12, 2[73]) möchte sich keinen falschen moralischen Illusionen hingeben. Der Machtcharakter unserer Interpretationen gilt ihm als ein Faktum. Allerdings ist Nietzsche der Meinung, gerade diese Einsicht verhelfe uns zu mehr Toleranz anderen Interpretationen gegenüber. Der interpretationsphilosophische Kern des Umwertungsgedankens liegt weniger in der Verabschiedung der eigenen Wertmaßstäbe, — die nämlich sind unverzichtbar —, als in dem verfeinerten Gespür für die falsche moralische Idealisierung solcher Maßstäbe. Die von Nietzsche in den Blick genommene *neue* Auslegung erkennt Maßstäbe im Interpretieren an, auch moralische. Sie ordnet sich ihnen aber nicht unter.

> „Für wen diese Auslegung wichtig ist. Neue ‚Philosophen'. Es mag hier und dort einen Solchen geben, der in ähnlicher Weise seine Unabhängigkeit liebt, — aber wir drängen uns nicht zu einander, wir ‚sehnen' uns nicht nach einander" (11, 40[3]).

Die Relativierung unserer Wertmaßstäbe muß für ihn nicht zwangsläufig in den „Relativismus" führen. Die von Nietzsche favorisierte „neue" Auslegung steht für keine Anomie der Interpretation. Was ihr vorschwebt, ist kein Zustand hermeneutischer Anarchie oder interpretativer Regellosigkeit. Vielmehr möchte sie unseren hermeneutischen Blick schärfen und verfeinern für den *Eigensinn*, die *Qualität* und die *Andersheit* anderer Wertmaßstäbe, die sie anerkennt, und darin liegt *ihre* Form der „Moralität".

1.5. Verstehen

> „Es ist schwer verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein [...] Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden [...] Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt" (12, 1[182]).

Interpretationen und Wertschätzungen besitzen keineswegs den Charakter unmittelbarer Erfahrbarkeit, sondern wollen *verstanden* werden, wozu es der vermittelnden Bemühung des *Verstehens* bedarf (1.5.1.). Nietzsche ist der Auffassung, eine solche hermeneutische Anstrengung erfordere nicht nur einiges an Einbildungskraft, sondern habe etwas mit unserer Bedürftigkeit zu tun, die uns gerade zu *dem* Verständnis gelangen läßt. Interpretationen und Wertschätzungen gelten ihm als *sprachlich* vermittelt. *Sprache* erweist sich als Gegenstand, häufig aber als unzulängliches Medium unseres *Verstehens* (1.5.2.). Die Art und Weise, wie wir *andere* (1.5.3.) oder uns *selbst verstehen* (1.5.4.), scheint geleitet von einer an mehr

pragmatischen Bedürfnissen orientierten konventionellen Verständigungspraxis (1.5.3.1./1.5.4.1.). Deren hermeneutischer Sinn für Nuancen erscheint begrenzt, insofern sie auf rasche Verständigung und schnelle Konsensbildung abzielt. Dem stellt Nietzsche eine alternative Verständigungspraxis zur Seite und entgegen. Eine solche hermeneutische Praxis rechnet mit individuellen Unterschieden und hat sich einen manchmal tragischen Sinn für Differenzen und Unterschiede bewahrt (1.5.3.2./1.5.4.2.).

Hier stellt sich die Frage nach dem eigentlichen *Akteur* und *Adressaten* des *Verstehens*. Nietzsche ist der Auffassung, die von uns praktizierte Art, einander und uns selbst als „Subjekte" zu verstehen, denen ein bestimmter Grad an Allgemeinheit zukommt, werde der tragischen Besonderheit unserer *Individualität* nicht gerecht. *Nicht* das *Subjekt, sondern* das *Individuum* wird ihm zur hermeneutischen Aufgabe und Herausforderung (1.5.5.). Differenzen sind häufig das, was uns *als* Individuen unterscheidet. Letzteres tangiert das Problem der *Grenzen* des *Verstehens* (1.5.6.). Allerdings dürfen wir die *„Unverständlichkeit"* nicht übertreiben und zur Methode werden lassen. Nietzsche ermuntert uns vielmehr, in der Erlernung der eigenen hermeneutischen Fähigkeiten fortzufahren, indem wir das *Verstehen* als *„Kunst"* erproben (1.5.7.).

1.5.1. Verstehen und Interpretation

> *„Verstehen,* so weit es einem Jeden möglich ist — d. h. eine Sache so bestimmt als möglich auf uns abgrenzen lassen, so daß unsere Form an der Grenze bestimmt und wir uns ganz genau bewußt werden, *wie angenehm* oder *unangenehm* uns bei dieser Bestimmung zu Muthe wird [...] Dagegen uns trieblos und ohne Lust oder Unlust verhalten, mit einer künstlichen Anaesthesie — das kann kein Verstehen geben [...]" (9, 7[116])

Die Welt, die uns in einer Perspektive oder als Interpretation gegeben ist, läßt sich nicht unmittelbar erfahren, sondern will *verstanden* werden, und für die Wertschätzungen, die *andere* uns entgegenbringen, gilt dasselbe. Dies betrifft noch die Weise unseres hermeneutischen *Selbst*umgangs. Auch das eigene *Selbstverständnis* will erst erworben werden. Bemerkenswerterweise nehmen wir es bei diesem anspruchsvollen hermeneutischen Geschäft in Nietzsches Augen häufig nicht sehr streng, weil wir das Fremde und Unvertraute fliehen oder die Phantasie mit uns durchgeht. *Verstehen* bedeutet für ihn zunächst einmal, neue Erfahrungen in schon vorhandene, alte Erfahrungsmuster zu integrieren, und da unsere Erfahrungen keineswegs sprachfrei sind, kann man an dieser Stelle getrost von einer Art *Übersetzungs*–Tätigkeit reden. „‚Verstehen' das heißt naiv bloß: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem" (13, 15[90]). Es ist unser

angeborenes Furchtgefühl, aber auch unser Machtinstinkt, die uns zu einer solchen hermeneutischen Tätigkeit zwingen.

> „*Psychologische Erklärung dazu.* — Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben — der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*" (6, S. 93).

Wir leisten dies, indem wir für das uns Unvertraute und Fremde „etwas schon *Bekanntes*, Erlebtes, in der Erinnerung Eingeschriebenes als Ursache [ansetzen]" (ib.). Allerdings verrät die Weise, wie wir dabei mit den „*gewöhnlichsten* Erklärungen" operieren, nicht immer hermeneutisches Feingefühl.

So hat das *Verstehen* eines Gedankens beispielsweise wenig mit logischen Ableitungen zu tun, aber viel mit Assoziation und unbewußter Verknüpfung.

> „Was heißt ‚*einen Gedanken verstehen*'? Er regt eine Vorstellung, diese regt Wahrnehmungen, diese regen Gefühle auf [...] diese Erschütterung des Grundes nennen wir ‚verstehen'. Ursache und Wirkung finden hier nicht statt, nur Association: bei diesem Wort ist diese Vorstellung gewöhnt erregt zu werden: *wie* das möglich ist, weiß niemand" (9, 6[238]).

Verstehen erweist sich hier als ein *affektiv* gesteuertes, durch die *Phantasie* unserer Einbildungskraft gespeistes, *ausdichtendes* und *sinnschaffendes* Vermögen, von dem lakonisch behauptet wird, es sei im Grunde „etwas Unverständliches" und in seiner Abhängigkeit von emotiven Faktoren als „jene letzte Resonanz in unseren Trieben [...] doch nicht mehr als ein neues großes Unbekanntes" (ib.). Das jeweilige Verständnis einer „Sache" bricht sich an der mit subjektiven „Bestimmungen" operierenden „Form" unseres Wesens, und diese Form hat etwas mit unserer Empfindungsfähigkeit zu tun. „Dagegen uns trieblos und ohne Lust und Unlust verhalten, mit einer künstlichen Anaesthesie — das kann kein Verstehen geben, sondern dann fassen wir eben mit dem Rest von Trieben, der noch nicht todt ist, die Erscheinung auf d. h. so matt und flach wie möglich, wohl aber können wir mitunter unsere Triebe der Reihe nach hintereinander über dieselbe Sache befragen: die Urtheile vergleichen" (9, 7[116]). Verstehen setzt so etwas wie persönliche Betroffenheit und subjektive Anteilnahme voraus. Wir sind bei unserer hermeneutischen „Bestimmungs"-arbeit aber auf keine bestimmte Perspektive festgelegt, sondern aufgrund unserer schwankenden „Form" und der Heterogenität der eigenen Wertempfindungen in der beneidenswerten Lage, das Für und Wider einer „Sache" abzuwägen. Wir dürfen aber nicht glauben, unser *Verständnis* wachse mit der *Objektivität* unseres Blicks. „Also unsere Triebe fragen, was sie zu einer Sache sagen!"

„Wir hören wenig und unsicher, wenn wir eine Sprache nicht verstehen, die um uns gesprochen wird [...] Das *Gut*hören", das Hören überhaupt, „ist also wohl ein fortwährendes *Errathen* und *Ausfüllen* der wenigen wirklich wahrgenommenen Empfindungen" (9, 11[13]). Es kennzeichnet noch unser *Verstehen*.

> „*Verstehen* ist ein erstaunlich schnelles entgegenkommendes Phantasiren und Schließen [...] Was wirklich *geschehen* ist, ist nach unserem *Augenschein* schwer

zu sagen; — denn wir haben fortwährend dabei gedichtet und geschlossen" (ib.). „Das Nachbilden (Phantasiren) wird uns leichter als das Wahrnehmen, Nur-Percipiren: weshalb überall wo wir meinen, bloß wahrzunehmen [...] schon unsere Phantasie mithilft, ausdichtet und uns die Anstrengung der vielen Einzelwahrnehmungen *erspart*" (9, 6[440]).

Dem Verstehen eignet fast so etwas wie ein sinnschaffendes und sinn-nachbildendes *mimetisches* Vermögen.

„— der größte Theil des Bildes ist nicht Sinneneindruck, sondern *Phantasie-Erzeugniß*" (9, 11[13]). „Diese *Thätigkeit* wird gewöhnlich übersehen, wir sind *nicht leidend* bei den Einwirkungen anderer Dinge auf uns, sondern sofort stellen wir unsere Kraft dagegen. *Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus*" (9, 6[440]).

Das Verstehen dient nicht so sehr der hermeneutischen Widerspiegelung vermeintlich objektiver Realitäten, sondern scheint Funktion einer selektiven und assimilativen Reizverarbeitung, dem Interpretieren ähnlich.

„Das Vervollständigen [...] das sofortige *Ausdichten* geht schon in den Sinneswahrnehmungen los [...] — dies ist die Unverschämtheit unserer Phantasie: wie wenig an Wahrheit ist sie gebunden und gewöhnt! Wir begnügen uns keinen Augenblick mit dem Erkannten (oder Erkennbaren!) Das *spielende Verarbeiten des Materials* ist unsere fortwährende Grund-Thätigkeit, Übung also der Phantasie" (9, 10[D79]).

Verstehen erweist sich als Funktion unserer *Einbildungskraft*. Die aber kann trügen. Dies gilt noch für die Form unseres zwischenmenschlichen Umgangs.

„Wir formuliren immer *ganze* Menschen aus dem, was wir von ihnen sehen und wissen. Wir ertragen die *Leere* nicht [...] Ebenso lesen wir, hören wir. Das *genaue* hören und sehen ist eine sehr hohe Stufe der Cultur — wir sind noch sehr fern davon [...] Dieses spontane Spiel von phantasirender Kraft ist unser geistiges Grundleben [...]" (ib.)

Wir agieren dabei immer schon unter der Voraussetzung eines unbewußt operierenden Vorverständnisses, Grund genug zu der „[Vermuthung], daß wir nur sehen, was wir *kennen* [...] Es werden nur kleine Anlässe und Motive aus den Sinnen genommen und dies wird dann ausgedichtet. Die *Phantasie* ist an die Stelle des *‚Unbewußten'* zu setzen: es sind nicht unbewußte Schlüsse als vielmehr *hingeworfene Möglichkeiten*, welche die Phantasie giebt" (9, 11[13]). Daß fast immer die Phantasie mit uns durchgeht, scheint der Preis für die Originalität unseres interpretativen Zugriffs. Allerdings „**begreifen** wir ja nur durch ein phantastisches *Vorwegnehmen*", während „Nüchternheit" uns zur *Unproduktivität* verurteilt (9, 11[68]). Wir sind aber in der Lage, in das phantastisch anmutende Spiel unserer Einbildungskraft einzugreifen, indem wir lernen, unser Verständnis zu korrigieren und zu verfeinern. Allerdings sollen wir immer bedenken: keine „Phantasie" entspricht jemals dem „wirklichen Vorgang", schon eher „unserem individuellen Zustande" (9, 11[13]). Unser *Verständnis* ist und bleibt *individuell*.

Sofern wir immer etwas oder jemanden auf unsere Verständnismöglichkeiten festlegen müssen, weil wir gezwungen sind mit der Endlichkeit unserer Erfahrungen und den Grenzen unserer Einbildungskraft zu leben, kann Nietzsche sagen, wir *mißverstehen,* wenn wir *verstehen.* Verstehen gilt ihm als eine häufig grobe, manchmal auch sublime Form des *Mißverstehens,* und darin als *oberflächlich.*

> „In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständniß, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der *Irrthum* [...] Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben" (12, 1[28]). „Auf das *Verstehen der Außenwelt* und die Mittheilung an dieselbe eingerichtet müssen Intellekt und Sinne *oberflächlich sein*" (12, 1[85]).

So gesehen erscheint das Mißverstehen nicht nur notwendig, sondern unhintergehbar. Diese tragische Einsicht führt Nietzsche zu der paradoxen Bemerkung, „nur durch Mißverständnisse befinde[...] sich alle Welt im Einklang. Wenn man, unglücklicherweise, sich begriffe, so würde man sich nie mit einander verstehen" (13, 11[216]). Dagegen besteht die verlangte „*Feinheit* der Interpretation" darin, etwas mehr hermeneutische Sensibilität zu entwickeln für die Produktivität und die Grenzen solcher Mißverständnisse, indem „man [...] seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständniß zugesteh[t]" (12, 1[182]). Dabei „[hieße] ‚Alles begreifen' [...] alle perspektivischen Verhältnisse aufheben das hieße nichts begreifen, das Wesen des Erkennenden verkennen" (12, 1[114]), während das „Beleidigende" des „Verstandenwerdens" darin läge, unvorsichtig genug zu sein, andere unseren Verständnismaßstäben unterzuordnen, von denen wir annehmen, sie seien allgemein gültig (12, 1[182]). Nietzsche sieht seine hermeneutische Aufgabe gerade darin, die *Andersheit* anderer Wertmaßstäbe erst in den Blick zu bekommen und zu respektieren. Wir leisten dies aber nicht dadurch, daß wir der eigenen hermeneutischen Phantasie Zügel anlegen, wohl aber, indem wir sie in der ständigen Auseinandersetzung mit anderen Einbildungs- und Vorstellungskräften, die ihre eigenen phantastischen Verständnismöglichkeiten besitzen, korrigieren.

1.5.2. Verstehen und Sprache

> „Was ist zuletzt die Gemeinheit? — Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber [...] Bildzeichen [...] für Empfindungs-Gruppen. Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: [...] man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben [...] die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses [...]" (5, S. 221)

Interpretationen und Wertschätzungen erscheinen *sprachlich* vermittelt. In dieser Eigenschaft sind sie Gegenstand unserer hermeneutischen Anstrengungen und

Bemühungen. Für Nietzsche bedeutet das nicht, jegliches Verstehen erschöpfe sich im Verständnis symbolisch repräsentierbarer, d. h. sprachlicher Gehalte. Sprache erweist sich aber nicht nur als *Gegenstand,* sondern als *Medium* unseres Verstehens. Das heißt: unser Verständnis selbst ist meistens schon sprachlicher Natur. Worte sind *„Mittheilungszeichen"* (3, S. 592) zum Zwecke der Verständigung.

> „Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienste des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln [...]" (12, 6[11])

„Die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs–Prozesses" (5, S. 221), der es uns nicht nur in der Vergangenheit gestattet hat, gemeinsame oder ähnliche Erfahrungen, Erlebnisse oder Empfindungen auf Zeichen zu reduzieren und einander bei Bedarf mitzuteilen. „Das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln" (3, S. 592).

> „Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen, sei es um sich einander zu helfen oder um sich zu unterwerfen, hat nur vermocht, jene Art Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht" (11, 30[10]).

Nietzsche leitet daraus die hermeneutisch aufschlußreiche Folgerung ab, „daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist" (ib.). Sie ist es bis heute.

> „Gesetzt nun, dass die Noth von jeher nur solche Menschen einander angenähert hat, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Erlebnisse andeuten konnten, so ergiebt sich im Ganzen, dass die leichte *Mittheilbarkeit* der Noth, dass heisst im letzten Grunde das Erleben von nur durchschnittlichen und *gemeinen* Erlebnissen, unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben, die gewaltigste gewesen sein muss" (5, S. 222).

Die Konsequenzen liegen auf der Hand: „die *ähnlicheren* Menschen bleiben übrig" (11, 30[10]).

> „Die ähnlicheren, die gewöhnlicheren Menschen waren und sind immer im Vortheile, die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen bleiben leicht allein, unterliegen, bei ihrer Vereinzelung, den Unfällen und pflanzen sich selten fort" (5, S. 222).

Nietzsche möchte den in unserer Sprache angelegte *pragmatischen Verständigungskalkül* keineswegs geringschätzen. Er neigt aber doch der Auffassung zu, damit werde ein hermeneutisch verhängnisvoller Prozeß in Gang gebracht, der die Unterschiede zwischen den Empfindungen nivelliert, indem er schwerer verständliche oder unverständliche Erfahrungen ausgrenzt, die in einem solchen Kalkül nicht

aufgehen. Diese unterschwellige Neigung zur Verallgemeinerung und Nivellierung der eigenen Erfahrungen und Empfindungen scheint bereits in der Metaphorik und Grammatik unseres Sprechens, das heißt der Sprache, angelegt.

> „In der politischen Gesellschaft ist eine feste Übereinkunft nöthig, sie ist auf den usuellen Gebrauch von Metaphern gegründet. Jeder ungewöhnliche regt sie auf, ja vernichtet sie" (7, 19[229]).

Diese Übereinkunft ist aber nur eine scheinbare. „Die Worte bleiben und machen uns zu Narren, so daß wir Verschiedenes gleich benennen und hinterher meinen, es sei dasselbe" (9, 7[243]). Für die Welt der Sprache gilt, was schon für unser Bewußtsein galt. Sie ist nur „eine Oberflächen- und Zeichenwelt [...], eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt", der noch die heterogensten Erfahrungen und Empfindungen zugrunde liegen. Dahinter steht der Gedanke, „dass Alles, was bewusst wird", indem wir es sprachlich vergegenwärtigen, „ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen *wird*" (3, S. 593). „Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen [...] für Empfindungs-Gruppen" (5, S. 221), für „mehr oder weniger sichere Gruppen wiederkehrender zusammen kommender Empfindungen" (11, 34[86]), über deren Homogenität wir uns solange Illusionen machen, als wir sie in jedem Fall als gleich ansetzen, während es sich nur um eine gemeinsam vorgenommene Unterstellung handelt vom Gesichtspunkt unseres pragmatischen Interesses her. Darin liegt die „Gemeinheit", die allen Worten anhaftet (5, S. 221).

Nach Nietzsche ist die uns zur Gewohnheit gewordenen Form sprachlicher Übereinkunft zwar notwendig und sinnvoll. *Derselbe* Sprachgebrauch verbürgt aber noch lange *kein gemeinsames* Verständnis.

> „Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: man muss die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben. Deshalb verstehen sich die Menschen Eines Volkes besser unter einander, als Zugehörige verschiedener Völker, selbst wenn sie sich der gleichen Sprache bedienen; oder vielmehr, wenn Menschen lang unter ähnlichen Bedingungen (des Klima's, des Bodens, der Gefahr, der Bedürfnisse, der Arbeit) zusammen gelebt haben, so *entsteht* daraus Etwas, das ‚sich versteht', ein Volk" (5, S. 221).

„Daß man sich versteht, dazu gehört noch nicht, daß man dieselben Worte gebraucht", es bedarf der **„Gemeinsam[keit]"** der Erfahrungen und „Erlebnisse", weshalb „sich die Menschen Eines Volkes besser [verstehen]" (11, 34[86]), und von jeder anderen Form der sozialen Gemeinschaft gilt dasselbe.

> „[...] oder, wenn Menschen lange in ähnlichen Bedingungen des Climas, der Thätigkeiten, der Bedürfnisse zusammen gelebt haben, so gewinnt eine gewisse Gattung von solchen ihnen allen *nächst*verständlichen Erlebnissen die Oberhand: das *schnelle* Sich-Verstehn ist die Folge" (ib.). „In allen Seelen hat eine gleiche Anzahl oft wiederkehrender Erlebnisse die Oberhand gewonnen über seltner kom-

> mende: auf sie hin versteht man sich, schnell und immer schneller [...] auf dies schnelle Verstehen hin verbindet man sich, enger und immer enger" (5, S. 221).

Die Sprache scheint es, welche ein solches Verstehen ermöglicht, indem sie eine semiotische Abbreviatur unserer Erfahrungen leistet. Darin liegt die „Geschichte der Sprache" als „die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses" (ib.). Wo der kollektiv geteilte Erfahrungs- und Empfindungshintergrund nicht gegeben ist, — und er wird unter den Bedingungen einer sich zunehmend rascher ausdifferenzierenden Gesellschaft immer weniger gegeben sein —, scheint es dennoch geboten und sinnvoll, eine solche Gemeinsamkeit zu unterstellen. Wir müssen diese Unterstellung treffen, weil wir auf ein schnelles und rasches pragmatisches Verständnis angewiesen sind.

> „Je grösser die Gefährlichkeit, um so grösser ist das Bedürfniss, schnell und leicht über Das, was noth thut, übereinzustimmen; sich in der Gefahr nicht misszuverstehn, das ist es, was die Menschen zum Verkehre schlechterdings nicht entbehren können" (ib.).

Wir leisten diese Übereinkunft, indem wir dem anderen einen Sprachgebrauch unterstellen, der etwas mit unseren eigenen Erfahrungen und Empfindungen zu tun hat. Und wo unsere Lebensbedingungen hinreichende Gemeinsamkeiten aufweisen, scheint eine solche Kongruenz in der Tat nicht nur hypothetisch.

Gleichwohl wird Nietzsche nicht müde, unseren hermeneutischen Optimismus zu hinterfragen, der meint, der gemeinsame Sprachgebrauch verbürge *von selbst* die Kongruenz der Gedanken und die Gemeinsamkeit der Empfindungen. Denselben Worten haften nicht nur die unterschiedlichsten Gedanken und Gefühle an, sondern jeder „Gedanke" und jedes „Gefühl sind *Zeichen* irgend welcher Vorgänge: nehme ich sie absolut — setze ich sie als unvermeidlich *ein*deutig, so setze ich zugleich die Menschen als intellektuell gleich — eine zeitweilig erlaubte *Vereinfachung* des wahren Thatbestandes" (11, 26[114]). In unseren Sprachgebrauch gehen die unterschiedlichsten Wertempfindungen ein, so daß wir niemals sicher sein können, ob wir dasselbe *meinen*, auch wenn wir dasselbe *sagen*. Wir müssen einander aber unterstellen, wir meinten dasselbe, ja unsere Gedanken und Gefühle sind selbst nur semiotischer Ausdruck „irgend welcher Vorgänge" und geben in dieser Eigenschaft mehr Fragen als Antworten auf. Normalerweise lassen wir die Neigung erkennen, neue, uns unvertraut erscheinende Erfahrungen zu *übersetzen* in die Sprache alter, uns vertrauter. Wir leisten diese *Übersetzung*, indem wir *neue* Erfahrungen in einer *Metaphorik* zur Sprache bringen, die wir *gewöhnt* sind. Manchmal wird aber auch eine Änderung unseres Sprachgebrauchs vonnöten sein, indem wir die Metaphorik wechseln. Die Verwendung innovativer Metaphern erscheint um so dringender, je weniger es uns gelingt, neu gemachten Erfahrungen in einer deren Eigensinn respektierenden Weise sprachlich Rechnung zu tragen. Allerdings „[gelten] die gewöhnlichsten Metaphern, die usuellen", nicht erst seit „jetzt als Wahrheiten und als Maaß für die seltneren [...] Also der Usus kämpft gegen die Ausnahme an, das Regelmäßige gegen das Ungewöhnliche" (7, 19[228]).

Die Verwendung sprachlicher Konventionen und die Benutzung einer usuellen Metaphorik gelten Nietzsche als unabdingbare Voraussetzungen für den sozialen Verständigungsprozeß. Für eine hermeneutische Praxis, die sich der Analyse dessen verschreibt, was in einem solchen Verständigungskalkül nicht aufgeht, stellen sie eine Herausforderung dar. Unsere sprachlichen Konventionen und Festlegungen, von denen Nietzsche im *Zarathustra* behauptet, sie seien „Regenbogen und Schein–Brücken zwischen Ewig–Geschiedenem" (4, S. 272), genügen vielleicht gerade noch unseren *konventionellen*, nicht aber unseren feiner gesponnenen *individuellen* Verständigungsinteressen. Dahinter steht der hermeneutische Verdacht, alle Rede verbürge und produziere nur den *Schein* eines Verständnisses, gelingender Verständigung, und sei aus diesem Grunde *Gerede*. „Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn" (4, S. 233), für Nietzsche noch kein Grund, dem *Schweigen* den Vorzug zu geben. Vielmehr sollen wir für eine Erweiterung und Verfeinerung der eigenen sprachlichen Mitteilungs– und Verständigungsmittel Sorge tragen. Wenn Nietzsche dazu auffordert, *„alle Bewegungen* [...] *als Gebärden aufzufassen*, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn" (12, 1[28]), dann gibt er unmißverständlich zu erkennen, daß er sowohl das Sprechen als auch das Verstehen um seine physiologischen Anteile und *körpersprachlichen* Momente erweitert sehen möchte. „Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde" (3, S. 592). Dazu gehört auch, daß wir unseren Erfahrungen und Empfindungen auf möglichst interessante und glaubwürdige Weise Ausdruck verleihen, so daß sie wie von selbst zum Verstehen einladen. Nach Nietzsche gilt es erst noch den *Stil* dafür zu finden. An eine solche Praxis des gelingenden Selbstausdrucks knüpfen sich seine Hoffnungen hinsichtlich eines „Fortschritts" in der Mitteilung und in der Verständigung. Man ist aber gut beraten, eine solche Praxis des erfolgreichen *Selbstausdrucks* nicht mit der theatralischen Geste der *Selbstilisierung* zu verwechseln.

1.5.3. Das Verstehen anderer

> „Der Nächste an sich unerkennbar, sondern nur nach uns zu erschließen, und dies gemäß unsrer Feinheit und Grobheit von Beobachtung: unserer Übereiltheit im Schließen (Sache der Furcht oder der Sehnsucht) usw." (10, 7[11])

Wir verstehen den *anderen nicht* „an sich", sondern immer schon im Horizont einer von uns gewählten Perspektive. Sie dient uns als Maßstab und Medium unseres intersubjektiven Verständnisses. In entsprechender Weise werden wir von *anderen verstanden*. Allerdings rechnet Nietzsche mit Abstufungen und Nuancen unseres intersubjektiven Verständnisses. Sie haben etwas mit der „Grobheit" oder „Feinheit" unserer hermeneutischen Beobachtungsgabe zu tun (10, 7[11]). Unser

konventionelles Verstehen (1.5.3.1.) wird geleitet von einer gewissen „Grobheit" der „Beobachtung". Es scheint gekennzeichnet und geprägt von den pragmatischen Erfordernissen und Bedürfnissen sozialen Zusammenlebens, die uns ein legitimes, aber häufig übereiltes *Verständnis* suchen lassen. „Unsere Übereiltheit im Schliessen" im hermeneutischen Umgang ist „Sache der Furcht oder der Sehnsucht". Eine solche hermeneutische Voreiligkeit hat etwas mit unserer sozialen Bedürftigkeit zu tun, die uns auf einen raschen pragmatischen Ausgleich drängen läßt. Bisweilen gehört dazu auch das *Unverständnis* demjenigen gegenüber, der *eigensinnig* genug ist, daß er an einer solchen Verständigungspraxis hermeneutisches Unbehagen verspürt.

Dieser *konventionellen* Form der Verständigung setzt Nietzsche „an guten Tagen" (12, 1[182]) eine *andere* Form der Verständigung entgegen. Sie behandelt uns weniger als vermittlungsbedürftige Subjekte, sondern als *Individuen* mit spürbarem genuinen Eigensinn (1.5.3.2.). Eine solche hermeneutische Praxis betrachtet es als ihre Aufgabe, Differenzen nicht auf konsensuellem Wege zuzukitten, sondern offen zu halten. Zwar scheint es richtig, „daß der Nächste an sich unerkennbar" ist, „sondern nur nach uns zu erschließen" (ib.). Dieser Umstand darf uns aber nicht davon abhalten, ein verfeinertes Gespür für *individuelle* Andersheiten zu gewinnen. Sie sind nichts, was uns verbindet, sondern unterscheidet. Dies schließt eine „Vermittlung" von Perspektiven nicht grundsätzlich aus, wirft aber ein bezeichnendes Licht auf eine solche Leistung, vor allem, wenn sie *nur* dem pragmatischen Ausgleich dient.

1.5.3.1. Verstehen als Praxis konventioneller Fremdverständigung

> „Und die grösste Arbeit der Menschen war bisher die, über sehr viele Dinge mit einander übereinzustimmen und sich ein *Gesetz der Uebereinstimmung* aufzulegen — gleichgültig, ob diese Dinge wahr oder falsch sind. Diess ist die Zucht des Kopfes, welche die Menschheit erhalten hat" (3, S. 431).

Sprache besitzt eine genuine Verständigungs- und Mitteilungsfunktion. Wir *teilen* uns *mit*, indem wir *uns* einander zu „verstehen" *geben*. Dahinter steht meistens eine latente Machtäußerung. Im günstigsten Falle bringen wir es zu einer Art sozialen Ausgleichs. Der Zwang zu derlei konventionellen Verständigungsmaßnahmen bemißt sich an der Art unserer sozialen Bedürftigkeit. „Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen", hat vermutlich bis heute nur Menschen mit ähnlichen Erfahrungen, Erlebnissen und Empfindungen „einander anzunähern" vermocht, „waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch", mit der hermeneutisch mißliebigen Konsequenz eines Scheiterns der „Annäherung", das heißt der „Heerde" (11,

30[10]). Verstehen in diesem *konventionellen* Sinne setzt einen Schatz gemeinsamer, mindestens ähnlicher Erfahrungen voraus im Sinne eines gemeinsam geteilten lebensweltlichen Erfahrungshintergrunds. In ihm spiegeln sich die „Bedingungen" der „Thätigkeiten" und der „Bedürfnisse". „Es ist das Bedürfniß, schnell und leicht seine Bedürfnisse verstehn zu geben, was Menschen am festesten an einander bindet" (11, 34[86]), während „die Furcht vor dem ‚ewigen Mißverständniss'" ein feineres oder vorsichtigeres Naturell „so oft vor übereilten Verbindungen abhält, zu denen Sinne und Herz rathen" (5, S. 222). Es hängt von der „Gefährlichkeit" und der Gefährdetheit der eigenen Lebenssituation ab, wie groß das „Bedürfniß" nach konventioneller Übereinkunft sein wird. „Sich in der Gefahr nicht misszuverstehn, das ist es, was die Menschen zum Verkehre schlechterdings nicht entbehren können" (5, S. 221). Dies führt aber leicht dazu, daß schwerer verständliche Erfahrungen, Bedürfnisse oder Erwartungen ausgegrenzt, marginalisiert oder als unverständlich abgelehnt und zurückgewiesen werden. „Man muss ungeheure Gegenkräfte anrufen, um diesen natürlichen, allzunatürlichen progressus in simile, die Fortbildung des Menschen in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte — in's *Gemeine!* — zu kreuzen" (5, S. 222).

Unsere konventionelle Verständigungspraxis scheint diktiert von den Gesetzen einer „leichte[n] *Mittheilbarkeit* der Noth" (ib.) im Sinne der raschen Mitteilbarkeit und voreiligen Verständlichkeit der eigenen Erfahrungen, Empfindungen, Bedürfnisse und Erwartungen. Verstehen in diesem *konventionellen* Sinne unterzieht die wechselseitig aneinander herangetragenen Bedürfnisse oder Erwartungen einer Art sozialen Ausgleichs oder ordnet sich dem Diktat fremder Geltungsansprüche unter, wo die eigene hermeneutische Kraft nicht zureicht. Nietzsche bezeichnet das Verstehen bei der Gelegenheit auch als eine Art *reaktiver* Tätigkeit im Sinne der kompromißbereiten Reaktion auf das Sich–zu–Verstehen–Geben fremder Macht- und Geltungsansprüche.

> „So ist *Verstehen* ursprünglich eine Leidempfindung und Anerkennen einer fremden Macht. *Schnell, leicht verstehen* wird aber sehr rathsam (um möglichst wenig Püffe zu bekommen) [...] das schnellste gegenseitige Verständniß ist das *wenigst schmerzhafte Verhältniß zu einander:* deshalb wird es *erstrebt* [...] *negative Sympathie* — ursprünglich die Schöpferin der *Heerde*" (10, 7[173]).

Oft „[ist] das ‚Verstehen' [...] kein Zeichen höchster Kraft, sondern einer *tüchtigen Ermüdung*" (12, 5[89]). Nietzsche macht deutlich, was er von einer *solchen* Verständigungspraxis hält. Dennoch unterschätzt er nicht das hermeneutische Kalkül, daß sich im Lauf der Gattungsgeschichte herausgebildet hat. „Und die grösste Arbeit der Menschen war bisher die, [...] sich ein *Gesetz der Uebereinstimmung* aufzulegen", indem sie lernten, „über sehr viele Dinge mit einander übereinzustimmen [...] — gleichgültig, ob diese Dinge wahr oder falsch" waren (3, S. 431). Diese wenn auch nur unter Androhung von Sanktionen konsens– und kompromißbereite „Zucht des Kopfes" war es, „welche die Menschheit erhalten hat". Für die Zukunft unserer Gattung muß Gleiches gelten. Für Nietzsche kann dies jedoch nicht bedeuten, daß sich die gesamte hermeneutische Problematik hierin erschöpft.

Unser *konventionelles* Verstehen scheint charakterisiert durch ein wechselseitig ins Spiel gebrachtes *Mißverstehen,* das die Besonderheit und den Eigensinn der fremden Individualität ignoriert. Es läßt sich leiten von der Idee symetrischer Verständigungsverhältnisse. *Tatsächlich* haben wir nur die eigenen Wertmaßstäbe verallgemeinert und zum Maßstab unseres Fremdverständnisses erhoben. „Grundmißverständniß: ein Mensch legt nach sich jeden Anderen aus" (12, 1[100]). Umgekehrt ordnen wir uns fremden Geltungsansprüchen unter, wenn unsere Kraft nicht zureicht, andere unter unsere Wertmaßstäbe zu zwingen, indem wir unser *eigenes* Verständnis durchsetzen. Im günstigsten Falle bringen wir es zu einer Art sozialen Ausgleichs. Unser konventionelles Verstehen ist zwar sinnvoll, gründet aber auf Mißverständnissen, die unsere individuelle Integrität verletzen. Gerade dieser Umstand scheint aber notwendig für den sozialen Verständigungsvorgang. „Nur durch Mißverständnisse befindet sich alle Welt im Einklang. Wenn man, unglücklicherweise, sich begriffe", als heterogene *Individuen,* „so würde man sich nie mit einander verstehen" (13, 11[216]). Nietzsche mißt dem so ins Spiel gebrachten *Mißverständnis* einen ungleich höheren hermeneutischen Stellenwert zu als dem plakativen *Unverständnis,* angesichts dessen der andere uns gar *nichts angeht.*

> „Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden [...] Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt" (12, 1[182]). „Und nicht gegen Den, der uns zuwider ist, sind wir am unbilligsten, sondern gegen Den, welcher uns gar Nichts angeht" (4, S. 115).

Allerdings weist Nietzsche die Geltungsansprüche eines *Verstehens* zurück, das sich nicht mehr als tragisches, wenn auch produktives *Mißverstehen* reflektiert, indem es sich zum absoluten Verstehen aufspreizt. Insofern unsere tragische Individualität in keinem konventionellen Verständnis aufgeht, kann auch „etwas Beleidigendes" darin liegen, „verstanden zu werden" (12, 1[182]). Die darinliegende Nivellierungstendenz versieht er mit dem ironischen Vermerk: „Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c'est égaler" (ib.). Mit Blick auf die übereilte Vereinheitlichung und Unterwerfung unserer Wertempfindungen unter konventionelle Maßstäbe, kann er sagen, es gelte von Zeit zu Zeit „den schlechten Geschmack von sich ab[zu]thun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen" (5, S. 60), ja es verrate „schlechte[n] Geschmack", solches zu wollen (11, 37[2]). Damit erlangt der *Dissens* seine hermeneutische Dignität zurück, ohne daß der Konsens seine hermeneutische Bedeutung verlieren würde. Im Kontext unserer Verständigungsbemühungen um einen sozialen Ausgleich zwischen unterschiedlichsten Geltungsansprüchen besitzt er seinen pragmatischen Sinn und legitimen Ort. Es wäre aber eine Illusion, zu glauben, eine *solche* Übereinkunft trage auch schon etwas zum Verständnis der fremden Individualität bei. Wenn Nietzsche dem Dissens das Wort redet, dann nicht, weil er glaubt, ein Verständnis sei unmöglich, sondern weil er der Auffassung ist, wir sollten die *scheinbare* Übereinkunft eines solch *imaginären* Konsens erst noch durchschauen. Eine solche Einsicht könnte vielleicht dazu beitragen, unser Verständnis zu verfeinern und zu vertiefen.

1.5.3.2. Verstehen als Praxis individueller Fremdverständigung

> „Es ist eine feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung [...] nur da zu loben, wo man *nicht* übereinstimmt [...] eine Selbstbeherrschung, die einen artigen Anlass und Anstoss bietet, um beständig *missverstanden* zu werden. Man muss, um sich diesen wirklichen Luxus von Geschmack und Moralität gestatten zu dürfen [...] unter Menschen [leben], bei denen Missverständnisse und Fehlgriffe noch durch ihre Feinheit belustigen [...]" (5, S. 231)

Unsere *konventionelle* Verständigungspraxis erweist sich als unabdingbar für die hermeneutische Lösung kollektiver Zielsetzungen und gemeinsamer Aufgaben, vor allem wenn sie uns nach konsensuellen Lösungen und Kompromissen suchen läßt. Sie hat aber auch ihre Gefahren, weil sie uns unter allgemeine Beurteilungs– und Wertmaßstäbe zwingt. Unserer hermeneutischen Bedürftigkeit als *Subjekt* verschiedenster Rollen kommt sie vielleicht gerade noch entgegen. Dem genuinen Verständigungsinteresse, das uns als *Individuen* auszeichnet, wird sie nicht gerecht. Die von Nietzsche anvisierte und favorisierte Praxis *individueller* Verständigung will diesem hermeneutischen Mangel abhelfen. Seine Hermeneutik der Individualität rät zu mehr Vorsicht und Takt im hermeneutischen Umgang.

> „Keine Erfahrung zum Beispiel über einen Menschen, stünde er uns noch so nahe, kann vollständig sein, so dass wir ein logisches Recht zu einer Gesammtabschätzung desselben hätten; alle Schätzungen sind voreilig und müssen es sein" (2, S. 51). „Und was das Urtheil über Andre anlangt: wie *schnell* und ‚sicher' urtheilt da noch der Vorsichtigste und Billigste!" (11, 36[8])

Auch „ist [es] oft kein geringes Zeichen von Humanität", — wenn auch eine „*seltnere Enthaltsamkeit*" —, „einen Andern nicht beurtheilen zu wollen und sich zu weigern, über ihn zu denken" (3, S. 303). Die „Humanität", von der Nietzsche spricht, besteht darin, unser *Urteil über andere* auszusetzen oder aufzuschieben, indem wir ein feineres Gespür entwickeln für Andersheiten, denen solche Urteile Gewalt antun. Gerade der starke Einzelne scheint für diese tragische hermeneutische Erfahrung disponiert, insofern gerade er „immer *feiner* empf[i]nden wird, *wie schwer* der Andere wirklich *einzuverleiben* ist", — bruchlos und ohne Rest in dem im vorigen skizzierten Verständigungskalkül aufgeht —, „wie die grobe Schädigung zwar unsere Macht über ihn zeigt, zugleich aber seinen Willen uns noch mehr *entfremdet* — also ihn weniger unterwerfbar macht" (10, 16[26]). „Die *zunehmende ‚Vermenschlichung'* in dieser Tendenz" besteht darin, ein hermeneutisches Gespür für solche Grobheiten zu gewinnen.

Unter dem Gesichtspunkt unserer tragischen Individualität scheint es in der Tat „schwer verstanden zu werden", weshalb „[man] schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation [...] von Herzen dankbar sein [soll]" (12, 1[182]).

Nietzsche möchte von sich selbst behaupten, „[er] thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden" (5, S. 45). Dazu kommt, daß „man [...] ‚wahrhaft' [ist] *nur unter Voraussetzungen:* nämlich unter der, *verstanden* zu werden (inter pares), und zwar wohlwollend verstanden zu werden (*noch einmal* inter pares)" (12, 7[6]). Man gibt sich zu verstehen nur unter der Bedingung, verstanden zu werden, *als* Individuum von anderen Individuen, und *nur* von solchen, auf deren *wohlwollendes* Verständnis man zählt, indem man mit einer *gerechten* Beurteilung rechnet. Die hermeneutische Feinheit, von der hier die Rede ist, besteht nicht in einem erschöpfenden Verständnis unseres Gegenüber, sondern im Gespür für „Grobheiten" bei der Beurteilung anderer. „An guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation", sondern „[gesteht] seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis zu", indem man sich als Projektionsfläche für den hermeneutischen Zugriff anderer anbietet, für deren Verständnis *von sich aus* (12, 1[182]). „Was aber ‚die guten Freunde' anbetrifft, [...] so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn" (5, S. 45 f.). Es gibt allerdings auch Menschen, die im Bewußtsein ihrer tragischen Individualität „missverstanden sein [*wollen*] [...] Woraus sich ergiebt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske' zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben" (5, S. 226). Das wechselseitige *Sich-Mißverstehen* erweist sich als notwendig für die Aufrechterhaltung einer intersubjektiven Balance und ist in seiner sozial einvernehmlichen Tolerierung die Bedingung noch jeder „Verständigung".

> „Wir irren uns über uns selber und sind uns unfaßbar: wie viel mehr sind wir es für die ‚Nächsten'! Aber sie glauben sich nicht getäuscht durch uns — und *darauf hin* beruht aller Verkehr mit gegenseitigen Rechten und Pflichten. — Daß die Täuschung nicht in meiner *Absicht* liegt, zugegeben! Aber feiner zugesehn: ich thue eben auch nichts dazu, meine Nächsten aufzuklären, darüber, *daß* sie sich über mich täuschen. Ich verhindere nicht ihren Irrthum, ich bekämpfe ihn nicht, ich lasse ihn geschehn —: in so fern bin ich zuletzt doch der Betrügende *mit Willen*" (11, 40[44]).

Nietzsche ist nicht nur der Ansicht, daß wir uns als Individuen laufend mißverstehen, sondern alles tun, immer wieder mißverstanden zu werden, weil wir einige hermeneutische Zweifel hegen, hier noch „verstanden" zu werden.

Dem ersten Eindruck nach klingt dies wie eine hermeneutische Bankrotterklärung. Allerdings wäre es hermeneutisch verfehlt, das Mißverständnis so weit zu treiben, daß wir eines Tages gezwungen wären, unserer Profession als Interpreten abzuschwören, indem wir ein solches Mißverständnis für absolut erklären. Die geforderte individuelle Verständigung besteht im verfeinerten Blick gegenüber individuellen Unterschieden, die wir gewöhnlich übergehen oder übersehen und die kein Konsens der Welt aufzulösen und beizulegen vermag. Nietzsche weigert sich an der Stelle ganz entschieden, im Dissens eine Privation zu sehen, und er bezeichnet es als Zeichen einer „feine[n] und zugleich vornehme[n] Selbstbeherrschung, [...] nur da zu loben, wo man *nicht* übereinstimmt", *als* Individuum nämlich, ansonsten würden wir uns ja des schlechten „Geschmacks" des Eigenlobs verdächtig

machen (5, S. 231). Eine solche hermeneutische „Selbstbeherrschung" bietet freilich „einen artigen Anlass und Anstoss" zum Mißverständnis. „Man muss, um sich diesen wirklichen Luxus von Geschmack und Moralität gestatten zu dürfen, [...] unter Menschen leben, bei denen Missverständnisse und Fehlgriffe noch durch ihre Feinheit belustigen, — oder man wird es theuer büssen müssen!" Ein solch *grobes* Mißverständnis läge in der „Schlussfolgerung [...] ‚Er lobt mich: also giebt er mir Recht'" (ib).

Zur Praxis einer Verständigung zwischen Individuen gehört es, den Willen zum *sachlichen* Einverständnis und den Zwang zum Konsens zeitweilig auszuhängen. Dies verträgt sich gut mit dem hermeneutischen Ethos des *Gerechten,* der den Dissens nicht nur erträgt, sondern sucht, weil er Übereinstimmung *nicht* in jedem Fall und umstandslos nötig hat. Das von Nietzsche bisweilen angemahnte Ethos der „Fernsten–Liebe" (4, S. 77) steht für diese vermutlich nur von Zeit zu Zeit gelingende Anerkennung des Inkommensurablen im anderen. Nietzsche will dazu ermuntern, ein hermeneutisches Gespür zu entwickeln für die noch so kleinsten Differenzen und Nuancen im zwischenmenschlichen Umgang, selbst unter *„Freunden"*, und eine hermeneutische Ahnung zu gewinnen für die tiefe Notwendigkeit solcher Mißverständnisse.

> *„Von den Freunden.* — Ueberlege nur mit dir selber einmal, wie verschieden die Empfindungen, wie getheilt die Meinungen selbst unter den nächsten Bekannten sind; wie selbst gleiche Meinungen in den Köpfen deiner Freunde eine ganz andere Stellung oder Stärke haben, als in deinem; wie hundertfältig der Anlass kommt zum Missverstehen, zum feindseligen Auseinanderfliehen. Nach alledem wirst du dir sagen: wie unsicher ist der Boden, auf dem alle unsere Bündnisse und Freundschaften ruhen, [...] wie vereinsamt ist jeder Mensch! Sieht Einer diess ein und noch dazu, dass alle Meinungen und deren Art und Stärke bei seinen Mitmenschen ebenso nothwendig und unverantwortlich sind wie ihre Handlungen, gewinnt er das Auge für diese innere Nothwendigkeit der Meinungen aus der unlösbaren Verflechtung von Charakter, Beschäftigung, Talent, Umgebung, — so wird er vielleicht die Bitterkeit und Schärfe jener Empfindung los, mit der jener Weise rief: ‚Freunde, es giebt keine Freunde!' Er wird sich vielmehr eingestehen: ja es giebt Freunde, aber der Irrthum, die Täuschung über dich führte sie dir zu; und Schweigen müssen sie gelernt haben, um dir Freund zu bleiben; denn fast immer beruhen solche menschlichen Beziehungen darauf, dass irgend ein paar Dinge nie gesagt werden, ja dass an sie nie gerührt wird [...] Giebt es Menschen, welche nicht tödtlich zu verletzen sind, wenn sie erführen, was ihre vertrautesten Freunde im Grunde von ihnen wissen?" (2, S. 262 f.)

Nietzsche ist der Auffassung, unser eigenes, manchmal *tragisches Selbstverständnis* disponiere uns förmlich zu einer solch *subtilen* Form des zwischenmenschlichen Umgangs.

> „Indem wir uns selbst erkennen und unser Wesen selber als eine wandelnde Sphäre der Meinungen und Stimmungen ansehen und somit ein Wenig geringschätzen lernen, bringen wir uns wieder in's Gleichgewicht mit den Uebrigen [...] — Und so wollen wir es mit einander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten" (ib.).

Wenn Nietzsche gelegentlich bemerkt, „nur auf der Grundlage *richtiger* Empfindungen könn[t]en die Menschen sich auf die Dauer und auf alle Entfernungen *hin verstehen*" (9, 5[25]), dann scheint dies jedenfalls ein tragisches Wissen um die Heterogenität solcher Empfindungen einzuschließen, ebenso wie es ein konventionelles Verständnis solcher Empfindungen ausschließen wird.

1.5.4. Selbstverstehen

> „— Dieser selbe Widerwille ergreift mich bei Betrachtung *meiner selber:* die innere Welt möchte ich auch durch ein *Schema* mir bildlich vorstellen und über die intellektuelle Verworrenheit herauskommen. Die Moral war eine solche *Vereinfachung:* sie lehrte den Menschen als *erkannt,* als *bekannt.* — Nun haben wir die Moral vernichtet — wir selber sind uns wieder *völlig dunkel* geworden!" (10, 24[18])

Wir *verstehen* nicht nur andere, sondern auch uns *selbst* meistens im Horizont überkommener Perspektiven. Für Nietzsche heißt das nicht, wir seien außerstande, in ein Verhältnis der Distanz dazu zu treten, indem wir ein solch tradiertes Rollenverständnis problematisieren. Die Praxis unserer *konventionellen* Selbstverständigung scheint erst einmal orientiert an den sozialen Erfordernissen rascher Identitätsbildung und der notwendigen Stabilisierung einer sozialen Identität, die uns zu einem *konventionellen* Selbstverständnis gelangen lassen (1.5.4.1.). Wir behandeln und verstehen uns dabei *selbst* nicht als besondere, heterogene Individuen, sondern als homogene Subjekte, die den sozial anerkannten, meistens moralischen Rollenerwartungen genügen wollen. Die „Moral" bezeichnet Nietzsche dabei auch als eine *„Vereinfachung"*, mittels deren wir bis heute den Versuch unternommen haben, ein bestimmtes *konventionelles Selbstverständnis* zu etablieren (10, 24[18]). Die Moral „lehrte den Menschen als *erkannt,* als *bekannt.*" Sie lieh ihm ein *„Schema"*, um „über die intellektuelle Verworrenheit heraus[zu]kommen [...] bei Betrachtung *meiner selber.*" Sie verhalf ihm mit anderen Worten zu einem *konventionellen Selbstverständnis.*

Nietzsche verkennt nicht den positiven Ertrag einer sozial geregelten *konventionellen Selbstverständigung*. Dennoch greift sie zu kurz. Mit der Forderung nach persönlicher Autonomie ist sie nur schwer verträglich, ebenso wird sie dem tragischen *Selbstverständnis* unserer *Individualität* nicht gerecht. Hinzu kommt, daß unsere *moralische* Selbstverständigungspraxis selbst in die Krise geraten ist. „Nun haben wir die Moral vernichtet — wir selber sind uns wieder *völlig dunkel* geworden!" (ib) Die von Nietzsche angemahnte und ins Spiel gebrachte Praxis einer „unkonventionellen" Selbstverständigung versteht sich als tragischer Reflex unserer bisherigen Selbstverständigungspraxis (1.5.4.2.). Ihr Adressat ist ein *Individuum,*

das sich noch zur hermeneutischen Aufgabe werden muß. Ihr Telos scheint der Vollzug einer *feiner* gesponnenen *Selbstverständigung,* welche den Konsens mit sich selbst nicht zur ultima ratio erklärt, weil sie den intrasubjektiven Widerspruch und Dissens erträgt, und deren tragisches Selbstverständnis in keinem Widerspruch steht zur Forderung nach hermeneutischer Autonomie.

1.5.4.1. Verstehen als Praxis konventioneller Selbstverständigung

> „*Der Schein–Egoismus.* — Die Allermeisten, was sie auch immer von ihrem ‚Egoismus' denken und sagen mögen, thun trotzdem ihr Lebenlang Nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgetheilt hat, — in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen [..] in ihm liegt die ungeheure Wirkung allgemeiner Urtheile über ‚den Menschen' [...]" (3, S. 92 f.)

Die Art und Weise unseres hermeneutischen Selbstumgangs scheint von jeher gesellschaftlich bedingt, die Modalitäten unseres *Selbstverständnisses* sozial vermittelt.

> „Also die Vorstellung von Anderen und von uns: diese sind aber wieder das Resultat von dem, was die Anderen uns gelehrt und beigebracht haben. Die *Interpretation unserer Zustände* ist das Werk der Anderen uns angelehrt. Darin bleibt das Moralische hängen, es ist Schatten" (9, 6[350]).

Die anderen „geben uns unser *Bild von uns selbst,* nach dem wir uns messen, wohl oder übel mit uns zufrieden sind! Unser eigenes Urtheil ist nur eine *Fortzeugung* der combinirten fremden!" (9, 6[70]) Unsere Selbstbeurteilungen erweisen sich als der Reflex von Fremdurteilen. „Als nachahmendes Thier ist der Mensch *oberflächlich*", indem er „Urtheile an[nimmt], das gehört zu dem ältesten Bedürfniß, eine Rolle zu *spielen*" (11, 25[379]). Wir scheinen zu einem ersten *konventionellen* Selbstverständnis zu gelangen, indem wir uns durch Übernahme fremder Werturteile als das Subjekt, als der Träger einer Rolle konstituieren, die andere uns befehlen.

> „Das Annehmen von Werth–Urtheilen wie von Kleidungsstücken ist trotzdem die häufigste Thatsache: so entsteht von außen her erst Haut, dann Fleisch, endlich Charakter: die *Rolle* wird Wahrheit" (11, 34[134]).

Im Sinne der uns anempfohlenen Rolle handeln wir, interpretieren wir uns *selbst.* „Die Rolle durchführen [...] — unsere Handlungen im Sinne der Rolle thun und besonders *interpretiren*" (11, 25[374]). Eine solche Durchführung beinhaltet auch,

„abwehren, was *nicht* dazu gehört, den andringenden Strom andersartiger Gefühle und Reize."

> „Die *Rolle* ist ein Resultat der äußeren Welt auf uns, zu der wir unsere „Person" stimmen, wie zu einem Spiel der Saiten. Eine Simplifikation, Ein Sinn, Ein Zweck. [...] Der Mensch ein *Schauspieler*" (ib.).

Sie ist von sozialen Verkehrsinteressen diktiert. Die von Nietzsche geforderte *Rollendistanz* dagegen besteht darin, die hermeneutische Übernahme eines solchen Sinns und Zwecks zu verweigern oder mit anderen Rollen-Simplifikationen zu operieren, die uns momentan zuträglicher erscheinen. Insofern unser *Selbstverständnis* in keinem als einsinnig zu denkenden Rollenverständnis aufgeht, kann Nietzsche auch sagen „wir enth[ie]lten den *Entwurf* zu **vielen** Personen in uns" (11, 25[120]).

Die Sozialisation des einzelnen besteht darin, zu einem *konventionellen* Selbstverständnis anzuleiten, vermöge dessen wir uns als ein *Subjekt* begreifen lernen, dessen Rollenidentität nicht in Frage steht und das die Voraussetzung bildet für eine intakte Praxis sozialer Verständigung. „Thatsächlich ist es Sache der Erziehung, das Heerden-Mitglied zu einem *bestimmten Glauben* über das Wesen des Menschen zu bringen" (10, 24[19]), zu einem konventionellen Selbstverständnis zu verhelfen, das alle Momente der Differenz, der Latenz oder Vagheit aus unserem Selbstverhältnis eliminiert.

> „Moral der *Wahrhaftigkeit* in der Heerde. ‚Du sollst erkennbar sein, dein Inneres durch deutliche und constante Zeichen ausdrücken — sonst bist du gefährlich [...] Wir verachten den Heimlichen Unerkennbaren. — *Folglich* mußt du dich selber für erkennbar halten, du darfst dir nicht *verborgen* sein, du darfst *nicht* an deinen *Wechsel* glauben'" (10, 24[19]).

Nietzsche ist der Auffassung, ein konventionell beschnittenes und zugerichtetes Selbstverständnis genüge zwar unseren Selbstverständigungsinteressen als fügsame soziale Rollensubjekte, nicht aber unseren leibhaften Selbstverständigungsbedürfnissen als *besondere* Individuen.

> „nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja, ehedem schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf" (3, S. 107).

Dabei *„[sind] wir [...] Alle"* gar *„nicht Das,* als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte — und folglich Lob und Tadel — haben" (3, S. 107 f.), und „der Grad von psychologischer Feinheit entscheidet, ob einer seine Handlungen gut oder böse *auslegt.* Und nicht nur Feinheit, sondern seine Rachsucht, Verstimmung, Gutartigkeit, Leichtsinnigkeit usw." (10, 16[62]). „Wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst" (3, S. 108), wenn wir das Problem unserer Selbstverständigung auf seine kognitiven Anteile und ausschließlich sprachfähigen Aspekte verkürzen.

> „Alle körperlichen *Gemeingefühle*, die wir nicht verstehen, werden intellektuell ausgedeutet, d. h. ein *Grund* gesucht, um sich so oder so zu fühlen [...] also etwas [...] wird *gesetzt* als wäre es die Ursache unserer Verstimmung: thatsächlich wird es *zu* der Verstimmung *hinzugesucht*, um der *Denkbarkeit* unseres Zustandes willen" (10, 24[20]).

Für Nietzsche scheint klar, daß jede „‚innere Erfahrung' [...] uns ins Bewußtsein [tritt], erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht*" (13, 15[90]). Dabei handelt es sich um „eine Übersetzung eines Zustandes in ihm *bekanntere* Zustände." „*Unsere Meinungen über uns* aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte ‚Ich', arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal" (3, S. 108). Der von ihm bereits an anderer Stelle vorgetragene Grundeinwand lautet, daß das, was wir „Bewusstsein" nennen, *nicht* eigentlich zur „Individual-Existenz des Menschen" gehört. Es scheint sozialer Natur zu sein und ist nur „in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit" *fein* entwickelt (3, S. 592). Dies führt ihn zu der hermeneutisch aufschlußreichen und brisanten Vermutung, wir brächten es lediglich zu einem konventionellen Selbstverständnis, wären wir unvorsichtig genug, uns *nur* in Kategorien des Bewußtseins auszulegen, „dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen*, ‚sich selbst zu kennen', doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein ‚Durchschnittliches'" (ib.).

Allerdings hatte die eingangs skizzierte, vielfach nur unter Androhung von Sanktionen gelingende Praxis konventioneller Selbstverständigung ihren legitimen Sinn. Sie hat ihn nicht verloren. Er besteht darin, den einzelnen erst einmal „*berechenbar, regelmäßig, nothwendig*" zu machen, nicht zuletzt „sich selbst" gegenüber „für seine eigne Vorstellung" (5, S. 292), soll der intersubjektive Verständigungszusammenhang einer Sozietät gewahrt bleiben. Nietzsche sieht in solchen Charaktereigenschaften jedoch auch die persönlichen Voraussetzungen dafür, daß der Mensch „endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich *als Zukunft* gut sagen [kann]!", daß er sich also eines Tages so *individuell* wie möglich *versteht*, weil er *kein* konventionelles Selbstverständnis mehr *nötig* hat. Die nur unter Androhung schärfster Sanktionen erreichte Unterwerfung des einzelnen unter die soziale Konvention oder gesellschaftliche Norm hat allerdings auch zu „einer Art Verbesserung der Selbstbeurtheilung" geführt, die darin besteht, „fürderhin vorsichtiger, misstrauischer, heimlicher zu Werke zu gehn" (5, S. 321), sich den gesellschaftlichen Konventionen zu unterwerfen, um sie zum eigenen Vorteil zu nutzen. Unter dem sozialen Deckmantel eines konventionellen Rollen- und Selbstverständnisses, so Nietzsches Botschaft, treiben noch so manche Machtinteressen ihr Spiel.

Zur Praxis *konventioneller* Selbstverständigung gehört es aber auch, daß der einzelne sich hinsichtlich seiner leibhaften, manchmal tragischen *Individualität mißversteht*.

> „wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-*Missverstehn*, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber" (6, S. 293). „Daß der Charakter des Daseins *verkannt* wird — tiefste und höchste Geheim-Absicht ‹der› Wissenschaft, Frömmigkeit, Künstlerschaft" (13, 11[415]).

Das heißt nicht, wir hätten in keine tragische Besinnung dieses Umstands einzutreten, wenn wir an unserer konventionellen Selbstverständigung gleichsam ein hermeneutisches Unbehagen verspüren. Allerdings „[gehört] die Selbsterkenntniß [...] *nicht* unter die Gefühle der Verpflichtung; selbst wenn ich mich zu erkennen suche, so geschieht es aus Gründen der Nützlichkeit oder einer feineren Neugierde, — *nicht* aber aus dem Willen der Wahrhaftigkeit" (11, 40[44]). Dahinter steht der Verdacht, es bliebe nicht viel übrig, wären wir leichtsinnig und unvorsichtig genug, unser gesamtes konventionelles Selbstverständnis zu den Akten zu legen. Trotzdem hält Nietzsche fast schon emphatisch am Gedanken einer *anderen* intrasubjektiven Verständigung fest. Sie richtet sich gegen die Praxis einer konventionellen Selbstverständigung, die den einzelnen gegenüber sich selbst *entfremdet* und zum *gehorsamen* Adressaten gesellschaftlicher Rollenerwartungen oder *fügsamen* Empfänger sozialer Fremdbeurteilungen degradiert, für die der genuine Eigensinn und Eigenwert eines Individuums nur der Störfall im hermeneutischen Regelwerk ist, Sand im Getriebe einer reibungslosen sozialen Integration. Nietzsche ist der Ansicht, das dahinterstehende konventionelle Selbstbild sei bis heute das unsere geblieben, was immer wir sonst „von [unserem] ‚Egoismus' denken und sagen mögen", während *„der Schein-Egoismus"*, dessen er uns bezichtigt, darin besteht, „[unser] Lebenlang Nichts für [unser] ego [zu thun], sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen [unserer] Umgebung über [uns] gebildet und sich [uns] mitgetheilt hat" (3, S. 92 f.). Unser konventionelles Selbstverständnis bleibt eingehüllt „in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen [...] in ihm liegt die ungeheure Wirkung allgemeiner Urtheile über ‚den Menschen'."

> „— alle diese sich selber unbekannten Menschen glauben an das blutlose Abstractum ‚Mensch', das heisst, an eine Fiction; und jede Veränderung, die mit diesem Abstractum vorgenommen wird, durch die Urtheile einzelner Mächtiger (wie Fürsten oder Philosophen), wirkt ausserordentlich und in unvernünftigem Maasse auf die grosse Mehrzahl, — Alles aus dem Grunde, dass jeder Einzelne in dieser Mehrzahl kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten vermag" (ib.).

So viel scheint klar, das „ego" von dem hier die Rede ist, vermag *kein* allgemeines Subjekt zu sein, schon eher ein besonderes *Individuum*, das sich noch zur hermeneutischen Aufgabe werden muß. Dazu zählt aber auch der Verzicht auf eine Letztbegründung des eigenen Selbstverständnisses, die in einem *letzten* hermeneutischen Selbstbild zur Ruhe käme.

1.5.4.2. Verstehen als Praxis individueller Selbstverständigung

> „Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigenes Selbst finden werden [...] sondern *uns selber machen,* aus allen Elementen eine Form *gestalten* — ist die Aufgabe! [...] *Nicht* durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir *selber!*" (9, 7[213])

Gewöhnlich verstehen wir uns *selbst* als *heteronome* Subjekte, als den gesellschaftlichen Reflex und das Sprachrohr sozialer Fremdurteile, jedenfalls *nicht* als leibhafte *Individuen,* denen ihr hermeneutisches Selbstverhältnis noch aufgetragen ist. Diese mangelnde Bereitschaft hat ihren Grund. Die meisten unserer Versuche, zu einem *unkonventionellen* Selbstverständnis zu gelangen, scheitern oder verlaufen im Sande. Was uns an hermeneutischer Authenzität möglich ist, scheint eben noch die, ihre eigene Unmöglichkeit einzusehen. Nietzsche läßt sich an diesem Punkt von der tiefenhermeneutisch aufschlußreichen Selbstbeobachtung leiten, daß jeder Versuch der Herstellung eines verstehenden Selbstbezugs noch unter dem Einfluß eines Verdeckungsinteresses steht.

> „Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste', — für uns sind wir keine ‚Erkennenden' ..." (5, S. 247 f.)

Damit nimmt er spätere hermeneutische Einsichten der Psychoanalyse vorweg, — bezüglich der Abwehr- und Verdrängungsmechanismen unseres psychischen Apparates. Unter dem *tragischen* Aspekt einer jede hermeneutische Selbstaufklärung begleitenden Verdeckungstendenz vermag Nietzsche lakonisch von sich zu behaupten, er selbst „habe immer nur schlecht an [sich], über [sich] gedacht, nur in ganz seltnen Fällen, nur gezwungen, immer ohne Lust ‚zur Sache', bereit, von ‚mir' abzuschweifen, immer ohne Glauben an das Ergebniss, Dank eines unbezwinglichen Misstrauens gegen die *Möglichkeit* der Selbst-Erkenntniss" (5, S. 230).

> „Wir Psychologen der Zukunft — wir haben wenig guten Willen zur Selbstbeobachtung: wir nehmen es fast als ein Zeichen der Entartung, wenn ein Instrument ‚sich selbst zu erkennen' sucht [...] — folglich dürfen wir uns selbst nicht analysiren, nicht ‚kennen'" (13, 14[27]). „Wir haben weder Zeit noch Neugierde genug, uns dergestalt um uns selbst zu drehn [...] wir mißtrauen allen Nabelbeschauern aus dem Grunde, weil uns die Selbstbeobachtung als eine *Entartungsform* des psychologischen Genies gilt, als ein Fragezeichen am Instinkt des Psychologen [...]" (13, 14[28])

Dies ist natürlich eine mehr als ironische Anspielung und ein typisches Understatement Nietzsches, des *Psychologen.* Es kennzeichnet aber das hermeneutische und psychologische Dilemma unserer Selbstverständigung.

Wenn „der Erkennende [...] die Selbsterkenntniß [vermeidet] und [...] seine Wurzeln in der Erde stecken [läßt]" (10, 3[1], Nr. 295), dann heißt das nicht, daß

Nietzsche, der *Psychologe,* sich nicht von Zeit zu Zeit als hermeneutischer Wurzel– und Goldgräber versuchen wollte. Ungeachtet der Unmöglichkeit eines *unbedingten* Selbstverständnisses, hält Nietzsche an der Möglichkeit einer hermeneutischen *Selbstaufklärung* fest, die auf gelebter Erfahrung beruht und durch geduldige Rekonstruktionsarbeit zu leisten ist. Ein *solches* Selbstverständnis würde sich als das *Resultat* eines nie enden wollenden *Desillusionierungsprozesses* betrachten, das noch die eigenen Illusionen und Selbstmißverständnisse als notwendig ansieht und gutheißt.

> „Man findet bei Zeiten gewisse Lösungen von Problemen, die gerade *uns* starken Glauben machen; vielleicht nennt man sie fürderhin seine ‚Überzeugungen'. Später — sieht man in ihnen nur Fusstapfen zur Selbsterkenntniss, Wegweiser zum Probleme, das wir *sind,* — richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen Fatum, zum *Unbelehrbaren* ganz ‚da unten'" (5, S. 170).

Die „Unbelehrbarkeit", von der Nietzsche spricht, hat etwas mit unserer persönlichen Geschichte und unserem *individuellen* Schicksal zu tun. Allerdings

> „[hat] das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt, und alle Selbst–Bespiegelung des Geistes [...] darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretiren. Deshalb fragen wir den Leib und lehnen das Zeugniß der verschärften Sinne ab: wenn man so will, wir sehen zu, ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können" (11, 40[21]).

Es muß nicht schwer fallen, in der von Nietzsche beschworenen Leibdimension die *unbewußten* und *vorbewußten* Anteile und Aspekte unserer Persönlichkeit auszumachen, und die sind noch allemal *individuell* verschieden.

Nun ist Nietzsche nicht der Auffassung, der bloße Rekurs auf die physiologische Dimension des *Leibes,* unserer *großen Vernunft,* verhelfe uns schlagartig zu einer authentischeren Form der Selbstkommunikation, kraft deren wir sämtlicher Selbstverdeckungen und Selbstmißverständnisse enthoben wären. — Ein solcher Rückgang steht zudem in der Gefahr, daß er naturalistisch mißverstanden wird. — Er ist aber schon der Meinung, eine um ihre physiologische Dimension erweiterte Selbstverständigungspraxis verhelfe uns zu einem feineren *Gespür* für die tiefe *Notwendigkeit* solcher Verdeckungen und Mißverständnisse im Gesamthaushalt und der Ökonomie unserer intrasubjektiven Verständigungsverhältnisse. Am *Leitfaden* des *Leibes* hätten wir uns als ein hermeneutisches Subjekt zu begreifen, daß nicht nur durch Kognitionen, sondern durch Emotionen und volitive Handlungen ausgezeichnet ist, und dessen *Identität* im *Zusammenspiel* einer Unzahl intrasubjektiver Momente und individueller Persönlichkeitsanteile liegt, die, würden sie alle auf *ein*mal bewußt, unserem konventionellen Selbstverständnis ein baldiges Ende bereiten würden. Die Erweiterung unserer Selbstverständigung um ihre *leiblichen* und *individuellen* Komponenten möchte zu einer *neuen* Qualität der *Selbsterfahrung* und des hermeneutischen *Selbstumgangs* anleiten, zur Erfahrung verdrängter, unbewußt gebliebener Persönlichkeitsanteile. Wir sollen lernen, unser Sensorium zu erweitern für den weniger homogenen als heterogenen Bereich *leib-*

hafter, individueller Erfahrungen. Eine solche hermeneutische Praxis rechnet mit Widersprüchen und Differenzen *im* Subjekt. Sie lassen sich um nichts in der Welt zur bruchlosen Einheit eines konventionellen Selbstverständnisses zusammenschmieden. Leitend wäre *nicht* die Idee eines homogenen Subjekts, *sondern* die Vorstellung eines heterogenen Individuums, das *sich* dennoch zu verstehen sucht, nämlich *seine Differenz.* Nach Nietzsche *„begreife[n]"* wir ja „nur ein Wesen, welches zugleich Eins ist und Vieles, sich verändert und bleibt, erkennt, fühlt, will — dies Wesen ist meine *Urthatsache"* (10, 5[1], Nr. 243). Aber noch „der selbe Mensch versteht sich falsch, wenn er in einem niederen Augenblick auf seine hohen Festzeiten zurückblickt" (12, 1[100]). Unser individuelles Selbstverständnis ist nichts Homogenes, sondern bleibt *gespalten* und mit *Brüchen* versehen.

Die bloße *Demaskierung* eines *falschen* Selbstverständnisses läßt noch kein authentischeres Selbstverhältnis aufscheinen, auch wenn Nietzsche meint, es gebe nichts Wichtigeres, als sich an unseren Selbstmißverständnissen abzuarbeiten, indem wir uns für neue Selbsterfahrungen offenhalten. „Daß wir unser eigentliches Selbst" jemals „finden werden", bezeichnet er allerdings als „Mythologie" (9, 7[213]). „So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück", selbst „wenn wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben", beispielsweise uns auf konventionelle Weise mit uns selbst zu verständigen. „Sondern *uns selber machen,* aus allen Elementen eine Form *gestalten* — ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen!" Unser *eigentliches* Selbstverständnis hat beinahe nichts mit einem Akt der *Selbstfindung* zu tun, schon eher etwas mit einem der *Selbstkonstitution,* die aus dem Reservoir unserer unbewußten individuellen Persönlichkeitsanteile schöpft, und die bedürfen der bildnerischen Formung. Unser individuelles Selbstverständnis ist nichts Vorgegebenes, das noch zu entdecken, vielmehr etwas Aufgetragenes, das noch zu leisten ist. Sein Paradigma besitzt dieses Verstehen nicht im Ideal theoretischer *Selbstentdeckung* durch Erkenntnis, sondern im Gedanken praktischer *Selbstkonstitution* durch Handeln. *„Nicht* durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir *selber!* Die Erkenntniß hat bestenfalls den Werth eines Mittels!" (ib.) Selbst wenn wir uns eines Tages erkannt hätten, was unwahrscheinlich genug ist, wüßten wir immer noch nicht, was mit einer solchen hermeneutischen Einsicht anzufangen wäre, wie wir leben sollten. Der *praktische Selbstbezug,* zu dem Nietzsche rät, die Arbeit an unserem individuellen Selbstbild, bleibt ambivalent und notwendig fragil. Wir müssen es laufend der *Revision* unterziehen, weil wir nicht umhin können, uns selbst immer wieder *anders* zu verstehen. Wir müssen diese Korrektur leisten, weil wir leben wollen. Wenn Nietzsche lakonisch anfügt, es sei darum zu tun, „das Ichgefühl also vom Selbstbetruge zu reinigen" (9, 11[21]), dann handelt es sich nicht nur um eine bemerkenswerte tiefenhermeneutische Vorgabe, sondern gibt er uns zu verstehen, daß es nichts Ewiges gibt, woran wir uns als Interpreten unser selbst halten könnten. Darin liegt der *Verzicht* auf die Idee hermeneutischer Letztbegründung, die Absage an ein Selbstverständnis, welches den Anspruch erheben würde, das letztgültige und einzig mögliche zu sein.

1.5.5. Exkurs: Zur Frage nach dem Adressaten und Akteur des Verstehens. Anmerkungen zum Verhältnis von Individuum und Subjekt

> „Im Grunde ist die Wissenschaft darauf aus, festzustellen, wie *der Mensch* — **nicht** das Individuum — zu allen Dingen und sich selber empfindet, also die Idiosyncrasie Einzelner [...] *auszuscheiden* [...] — Die Gattung ist der gröbere Irrthum, das Individuum der feinere Irrthum, es kommt *später*. Es *kämpft* für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ *einzige* Stellung zu allen Dingen [...]" (9, 11[156])

Meistens verstehen wir einander und uns selbst als allgemeine *Subjekte,* in den *seltensten* Fällen als besondere, leibhafte *Individuen.* Diese Art des konventionellen Verständnisses besitzt ihren Ort, ihre Funktion. Es bleiben aber Zweifel, ob sie uns *als* Individuen *gerecht* wird. Nietzsches hermeneutisches Unbehagen paart sich mit seiner Kritik am *Subjekt,* als dem Agenten einer solchen hermeneutischen Praxis. Nietzsche, der sich nicht davor scheut, das *Subjekt* als „Fiktion" zu bezeichnen (12, 10[19]), plädiert aber nicht für dessen Abdankung. Er ist der Meinung, es sei noch gar nicht zu *dem* Selbstverständnis gelangt, das seiner leibhaften Individualität entspricht. Nietzsches Votum zielt *nicht* auf den *Tod* des *Subjekts.* Sein hermeneutischer Anstoß kehrt sich an der eigentümlichen Verengung dessen Begriffs. *Beispiele* hierfür wären die Vorstellung eines von allen physiologischen Schlacken gereinigten reinen *Bewußtseinssubjekts,* der Gedanke eines unsere individuelle Verschiedenheit leugnenden allgemeinen *Gattungssubjekts,* nicht zu reden von einem festen Definitionen unterworfenen kategorialen *Wesenssubjekt.*

> „Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt–individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, *scheinen sie es nicht mehr* ..." (3, S. 592 f.)

Das „Bewusstsein [gehört nicht eigentlich] zur Individual–Existenz des Menschen" (3, S. 592), und für das *Wesens–* und *Gattungsmäßige* am Menschen gilt dasselbe. Dies hat zur Konsequenz, daß jede *bewußte* hermeneutische Selbstzueignung nur „das Nicht–Individuelle an [uns] zum Bewusstsein bringen wird, [unser] ‚Durchschnittliches', — dass unser Gedanke selbst fortwährend [...] *majorisirt* und in die Heerden–Perspektive zurück–übersetzt wird" (ib.). Wir legen uns nämlich nur in Kategorien des Bewußtseins aus, und die sind für unser *individuelles* Selbstverständnis nicht *fein* genug entwickelt. Wenn Nietzsche uns des *„Missverständni[sses] des Egoismus"* bezichtigt, dann weil er glaubt, „im gewöhnlichen ‚Egoismus' [wolle] gerade das ‚nicht–ego', das *tiefe Durchschnittswesen,* der Gattungsmensch seine Erhaltung", und *„das* empört" (11, 26[262]). „Alle diese sich selber unbekannten Menschen" klammern sich „an das blutlose Abstractum ‚Mensch'", mit der schon beklagten Konsequenz, daß nicht einer von ihnen „in dieser Mehrzahl

kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten vermag" (3, S. 93). Darin liegt ihr *„Schein-Egoismus"* (3, S. 92).

Wir verstehen einander und uns selbst meistens als homogene Subjekte. „Wir formuliren immer *ganze* Menschen aus dem, was wir von ihnen sehen und wissen. Wir ertragen die *Leere* nicht" (9, 10[D79]).

> „Wir lernen Gewohnheiten und Meinungen der Anderen, *nicht* Individuen kennen. So setzen wir uns im späteren Leben auch nicht mit Individuen auseinander d. h. wir behandeln uns selber nicht wie Individuen" (9, 2[61]).

Was immer wir von unserem „Altruism" glauben, er „gilt nicht andren *Individuen,* sondern imaginären *gleichen* Wesen. Dem Individuum zu helfen ist unmöglich, weil man es nicht erkennen kann. Das Unerkennbare — das ist der Nächste" (9, 2[52]). Nietzsches hermeneutisches Interesse gilt der *Erkenntnis* dieses Unerkennbaren. Dagegen „ist die Wissenschaft darauf aus, festzustellen, wie *der Mensch* — **nicht** das Individuum — zu allen Dingen und zu sich selber empfindet", indem sie „die Idiosyncrasie Einzelner [...] *aus[scheidet]* und das *beharrende* Verhältniß fest[stellt] [...] D. h. ein Phantom wird *construirt,* fortwährend arbeiten alle daran, um das zu finden, worüber man *übereinstimmen muß,* weil es zum Wesen des Menschen gehört" (9, 11[156]). Ein *solches* Wesen ist aber eine phantastische Zumutung. Der Mensch nämlich „ist das *noch nicht festgestellte Thier"* (11, 25[428]). *„Uniformität der Empfindung,* ehemals durch Gesellschaft Religion erstrebt, wird jetzt durch die Wissenschaft erstrebt: der *Normalgeschmack* an allen Dingen festgestellt" (9, 11[156]). Dessen Agent ist *kein* besonderes Individuum, *sondern* ein Subjekt, das durch Allgemeinheit charakterisiert ist und dem ein konventionelles Selbstverständnis zukommt. Als *Subjekt* der „Wissenschaft" und der „Erkenntniß" steht es „im Dienste der *gröberen* Formen des Beharrens (Masse Volk Menschheit) und will die feineren Formen, den idiosyncrasischen *Geschmack* ausscheiden und tödten — [...] der nur für *Einen* Lebensbedingung ist" (ib.). Dabei „sträuben sich gerade die ausgesuchtesten Geister gegen jene Allverbindlichkeit — die Erforscher der *Wahrheit* voran!" (3, S. 432)

Man würde Nietzsche gründlich mißverstehen, wollte man annehmen, er rede ohne Umschweife einer schrankenlosen *Individualisierung* das Wort, einer nicht mehr zu überschauenden Zersplitterung und unkontrollierten Zerstreuung in einen Kosmos individuierter Perspektiven und atomisierter Erfahrungen.

> „Das Bollwerk der Wissenschaft und ihrer Vernunft-Allgemeinheit muß erst errichtet sein, dann kann die Entfesselung der *Indi‹viduen›* vor sich gehen: es darf keinen Irrthum dabei geben, weil die *Grenzen* der Vernünftigkeit vorher festgesetzt und ins Gewissen und den Leib einverleibt wurden" (9, 12[40]). „Wogegen *ich* kämpfe: daß eine Ausnahme-Art der Regel den Krieg macht, statt zu begreifen, daß die Fortexistenz der Regel die Voraussetzung für den Werth der Ausnahme ist" (12, 9[158]). „— Nun, es lässt sich wirklich etwas zu Gunsten der Ausnahme sagen, *vorausgesetzt, dass sie nie Regel werden will"* (3, S. 432).

Nietzsche ist der Auffassung, unsere Besonderheit als einzigartige Individuen dürfe nicht zur sozialen Regel werden, das verstieße schon gegen das für ein Individuum Charakteristische. Seine eigene Bestimmung des Individuums bleibt ambivalent. Zum einen bezeichnet er es als „etwas ganz *Neues* und *Neuschaffendes*" (10, 24[32]), als etwas gänzlich Originäres und beinahe Absolutes. „Individuum est aliquid novum: man hat keine Handlung mit Jemandem gemeinsam" (10, 9[48]). „Das Individuum ist etwas Absolutes, alle Handlungen ganz *sein* eigen", mit der Konsequenz, daß es „auch die überlieferten Worte sich *ganz individuell deuten* muß" (10, 24[33]). Zum anderen bezeichnet er es aber auch als etwas Fließendes, mit einer internen Differenz Behaftetes. „Es ist unmöglich, die Existenz von Individuen zu erweisen. Es ist nichts an der ‚Persönlichkeit' fest" (11, 25[508]), und was „unser Verhältniß zu uns selber!" betrifft, „[ist] mit *Egoismus* [...] gar *nichts* gesagt [...] das Denken über uns, das Empfinden für und gegen uns, der Kampf in uns — nie behandeln wir uns als Individuum, sondern als Zwei- und Mehrheit [...] wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, *wir sind immer unter einer Mehrheit.* Wir haben uns zerspalten und spalten uns immer neu" (9, 6[80]). Den „Begriff ‚Individuum'" bezeichnet er dabei auch als „falsch". „Diese Wesen sind isolirt gar nicht vorhanden: das centrale Schwergewicht ist etwas Wandelbares" (11, 34[123]).

„Die Gattung", samt den sie begleitenden Vorstellungen eines allgemeinen, homogenen Gattungssubjekts, „ist der gröbere Irrthum, das Individuum der feinere Irrthum" (9, 11[156]).

> „[...] es kommt *später.* Es *kämpft* für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ *einzige* Stellung zu allen Dingen — es hält diese für besser als den Allgemeingeschmack und verachtet ihn. Es will *herrschen.* Aber da entdeckt es, daß es selber etwas Wandelbares ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der *unendlich kleine Augenblick* ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse. So lernt es: wie alle *genießende* Erkenntniß auf dem groben Irrthum der Gattung, den feineren Irrthümern des Individuums, und dem feinsten Irrthum des schöpferischen Augenblicks beruht" (ib.).

In der Hinsicht kann Nietzsche sagen, „in Wahrheit [gebe] es keine *individuellen Wahrheiten,* sondern lauter individuelle *Irrthümer* — das *Individuum* selber [sei] ein *Irrthum*", und wir sollten endlich *„aufhören"*, uns *„als solches phantastisches ego zu fühlen!"*, indem wir „schrittweise lernen, das *vermeintliche Individuum abzuwerfen!*" (9, 11[7]) Andererseits bezeichnet er als „die stärksten Individuen" diejenigen, „welche den Gattungsgesetzen widerstreben und dabei nicht zu Grunde gehen, die Einzelnen. Aus ihnen bildet sich der *neue Adel:* aber zahllose Einzelne *müssen* bei seiner Entstehung zu Grunde gehen! Weil sie *allein* die erhaltende Gesetzlichkeit und die gewohnte Luft verlieren" (9, 11[126]). „Mein Gedanke: es fehlen die Ziele, und *diese müssen Einzelne sein!*" (12, 7[6])

„Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisirte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung — der Erzeugung des *synthetischen*, des *summirenden*, des *rechtfertigenden* Menschen, für den jene Machinalisirung der Menschheit eine Daseins–Vorbedingung ist, als ein Untergestell, auf dem er seine *höhere Form zu sein* sich erfinden kann ..." (12, 10[17])

Nietzsche gibt nicht nur in unmißverständlicher Weise zu verstehen, was er von der *bisherigen* Form unserer Subjektivität hält, sondern daß das *Individuum* die Funktionen erfüllen soll, die dem *Subjekt* in der Vergangenheit vergebens zugetraut wurden. Dahinter steht der Gedanke des „souveraine[n] Individuum[s], das nur sich selbst gleiche", des „von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene[n]", des „autonome[n] übersittliche[n] Individuum[s]", des „„freie[n]' Mensch[en]", der als „Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens [...] in diesem Besitz auch sein *Werthmaass* [hat]" (5, S. 293 f.), und der andere Individuen, die wie er „versprechen *dürfen*", anerkennt. „Von sich aus nach den Andern hinblickend, ehrt" ein *solcher* „Jedermann, der wie ein Souverain verspricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der *auszeichnet*, wenn er vertraut, der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal' aufrecht zu halten", und er „verachtet" die, „welche versprechen, ohne es zu dürfen" (5, S. 294).

Natürlich weiß Nietzsche, daß wir auf eine Verständigungspraxis, die uns als Individuen ignoriert, schon aus pragmatischen Gründen der sozialen Verständigung niemals vollkommen verzichten können. Schon deshalb werden wir auch in Zukunft nicht umhin können, einander und uns selbst als homogene Subjekte zu behandeln, denen ein intersubjektiv anerkannter Grad an Allgemeinheit zukommt. Andererseits „verbietet" es die „*Redlichkeit*", den anderen zu „*verkennen*", indem wir einen „Jeden als Menschen behandeln" und nicht „als *so* und *so* beschaffenen Menschen [...] Die Moral mit *allgemeinen* Vorschriften thut *jedem* Individuum Unrecht" (9, 11[63]). „Ehemals wo die Leute Einer Rasse gleich waren, genügte auch *Eine* Moral [...] Jetzt sind die Menschen sich sehr *ungleich!* Es giebt mehr Individuen als je, man lasse sich nicht täuschen! Nur so malerisch und grob sichtbar sind sie *nicht*, wie früher" (9, 4[100]). Unsere *Individualität* scheint Ausdruck unserer *Perspektivität*, darin endlich und begrenzt, aber dafür nicht minder notwendig. In ihr verkörpert sich eine *Andersheit* und *Differenz*, die es anzuerkennen gilt. „Also: im *Nachlassen* unseres Glaubens [...] an die Verwerflichkeit des Individuellen besteht unser *Fortschritt aus der Barbarei!*" (9, 11[331])

„Diese Art, *anders* zu empfinden, muß in langen Jahrtausenden als ‚*die Verrücktheit*' empfunden und gemieden worden sein. Man verstand sich nicht mehr, man ließ die ‚Ausnahme' bei Seite zu Grunde gehen. Eine ungeheure Grausamkeit seit Beginn allen Organischen hat existirt, alles ausscheidend, was ‚*anders empfand*'" (9, 11[252]).

„Die ähnlicheren, die gewöhnlicheren Menschen waren und sind immer im Vortheile, die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen [...] unterliegen" (5, S. 222). Dagegen steht am Ende eines langen, beschwerlichen

Verständigungsprozesses die „feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung, [...] nur da zu loben, wo man *nicht* übereinstimmt" (5, S. 231), als Individuum nämlich.

Das *Individuum* scheint es, dem Nietzsches „Fernsten-Liebe" (4, S. 79) gilt, und das, obschon „schwer" zu verstehen (12, 1[182]), einer hermeneutischen Praxis widerstehen und entgegentreten soll, die unsere individuelle Besonderheit nivelliert, indem sie uns zu allgemeinen Subjekten einer konventionellen Verständigungspraxis herabstuft.

> „*Grundfehler:* die Ziele in die Heerde und *nicht* in einzelne Individuen zu legen! Die Heerde ist Mittel, nicht mehr! Aber jetzt versucht man, *die Heerde als Individuum* zu verstehen und ihr einen höheren Rang als dem Einzelnen zuzuschreiben, — tiefstes Mißverständniß!!!" (12, 5[108])

Es bedarf „ungeheure[r] Gegenkräfte", dem Prozeß einer wachsenden Nivellierung entgegenzutreten, „die Fortbildung des Menschen in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte — in's *Gemeine!* — zu kreuzen" (5, S. 222).

> „Während noch nie so volltönend von der ‚freien Persönlichkeit' geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen. Das Individuum hat sich ins Innerliche zurückgezogen: aussen merkt man nichts mehr davon" (1, S. 281).

Aus diesem Refugium einer halb ungewollten, halb gewählten *Innerlichkeit* gilt es das Individuum wieder zu befreien zur Autonomie der wirklich „freien Persönlichkeit", für die *innen* und *außen* keine Gegensätze darstellen. Dennoch bleibt das Individuum im *tragischen* Verständnis Nietzsches mit einem unaufhebbaren *Zwiespalt* behaftet, insofern ihm keine unbedingte Wahrheit zukommen kann, es sei denn in der Gestalt des „schöpferischen Augenblicks" als dem „feinsten Irrthum" (9, 11[156]). Es bedarf der Aktualisierung unserer individuellen Verständniskraft wie der Realisierung der eigenen individuellen Mitteilungsfähigkeit, wollen wir diesen schöpferischen Irrtum stets aufs neue leisten und bewerkstelligen.

1.5.6. Die Grenzen des Verstehens. Versuch über die „Unverständlichkeit"

> „*Zur Frage der Verständlichkeit.* — Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch *nicht* verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, — er *wollte* nicht von ‚irgend Jemand' verstanden werden" (3, S. 633 f.).

Nietzsches Konzeption des Verstehens beinhaltet eine unübersehbare Reserve gegenüber einer hermeneutischen Praxis, die Differenzen nicht mehr *tragisch* emp-

findet, insofern sie auf rasche Assimilation drängt oder den eilfertigen Konsens sucht. Wenn Nietzsche die „*Frage der Verständlichkeit*" (3, S. 633 f.) so behandelt, daß er zu mehr *Unverständlichkeit* im Schreiben rät, dann handelt es sich keineswegs um die hinterlistige Sabotage eines berechtigten Verständigungsinteresses, sondern um die kalkulierte Zurückweisung eines voreiligen Verständnisses, das wir allem und jedem meinen entgegenbringen zu müssen. Dahinter steht die Absage an unseren grenzenlosen hermeneutischen Optimismus, alles sei prinzipiell für jeden *gleich* verständlich und mitteilenswert, man dürfe es nur nicht am *guten* Willen und der nötigen Portion Mitteilsamkeit fehlen lassen. Nach Nietzsche „will [man] nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch *nicht* verstanden werden", und für viele unserer mündlichen Äußerungen gilt dasselbe. Ebenso „ist [es] noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet", insofern es „zur Absicht seines Schreibers [gehörte], [...] nicht von ‚irgend Jemand' verstanden zu werden" (ib).

> „Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zieht er zugleich gegen ‚die Anderen' seine Schranken. Aller feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung: sie halten zugleich ferne, sie schaffen Distanz, sie verbieten ‚den Eingang', das Verständniss, wie gesagt, — während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind" (ib.).

Nietzsche meint, es sei dem *Verständnis* einer Sache oder Person wenig zuträglich, machen wir uns dieses zu *leicht*. Das *Pathos* der *Distanz*, das er empfiehlt, möchte das „Verständnis" *nicht* „verbieten", aber für die Bereiche sensibilisieren, die an ihm *Mißverständnis* und *Unverständnis* sind.

Die *Grenzen* des *Verstehens* markieren die Schranken, die uns *als* Individuen *trennen*. Sie markieren den individuellen *Unterschied*. „Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen", schon gar nicht kraft einer „müssigen" Rezeptionshaltung, die sich jeder hermeneutischen Anstrengung für enthoben glaubt und der keine noch so entlegene Fragestellung *fremd* scheint (4, S. 48). Nietzsche ist der Auffassung, unsere hermeneutischen Voraussetzungen haben viel mit intellektueller Selbstzucht, bedingungsloser Offenheit und der Vorliebe für tragische Erfahrungen zu tun. „Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann *mit Nothwendigkeit* versteht", er kennt „sie nur zu genau":

> „Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum *Verbotenen;* die Vorherbestimmung zum Labyrinth. Eine Erfahrung aus sieben Einsamkeiten. Neue Ohren für neue Musik. Neue Augen für das Fernste. Ein neues Gewissen für bisher stumm gebliebene Wahrheiten. *Und* der Wille zur Ökonomie grossen Stils [...]" (6, S. 167)

Dies scheinen die Bedingungen, die Nietzsche *nicht nur* von *seinen* „rechten Leser[n]" verlangt. Es ist ganz offensichtlich „schwer verstanden zu werden" (12, 1[182]), wobei sich die „Tiefe" eines „Denkers" mehr daran bemißt, inwieweit er „das Verstanden–werden [mehr fürchtet] als das Missverstanden–werden. Am Letz-

teren leidet vielleicht seine Eitelkeit; am Ersteren aber sein Herz, sein Mitgefühl" (5, S. 234). Allerdings ist das *Mißverständnis* dem *Unverständnis* vorzuziehen, ja „es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden" (12, 1[182]). Denn Nietzsche weiß: „gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt." Damit wäre eine hermeneutische Situation angezeigt, in der der andere uns überhaupt *nichts* mehr *anginge,* und sich infolgedessen auch nicht mehr als Projektionsfläche unserer Mißverständnisse anbieten würde. Ein solches für *absolut* erklärtes Unverständnis aber kennzeichnet eine hermeneutische *Un*situation. Es entspricht am ehesten noch einem *negativen* Grenzfall der Verständigung. Wenn Nietzsche dennoch zu mehr Unverständlichkeit im hermeneutischen Umgang rät, dann zeugt dies von einer hermeneutischen *Vorsichts*maßnahme, die einem verfeinerten, manchmal tragischen Verständigungsinteresse entspringt. Wir dürfen eine solche Vorsichtsmaßnahme jedoch nicht übertreiben, hätte sie doch einen völligen *Verzicht* auf Verständnis und Verständigung zur Folge.

1.5.7. Die „Kunst" des Verstehens

> „Jede Erhöhung des Lebens steigert die Mittheilungs-Kraft, insgleichen die Verständniß-Kraft des Menschen. Das *Sichhineinleben in andere Seelen* ist urspr‹ünglich› nichts Moralisches, sondern eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion [...] Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurückgelesen* werden ..." (13, 14[119])

Unser Verstehen erscheint nicht grenzenlos, sondern sieht sich den verschiedensten Hindernissen und Hemmnissen ausgesetzt. Die Grenzen des Verstehens markieren die Grenzen unserer individuellen Einsicht. Der Umstand, daß solche Grenzen notwendig und unaufhebbar sind, darf uns aber nicht davon abhalten, daß wir uns an ihnen abarbeiten, indem wir dazu übergehen, unser Verständnis zu erweitern und zu verfeinern. Dabei hatte sich schon gezeigt, daß die alltägliche Umgangssprache den eigenen konventionellen Verständigungsinteressen zwar genügt. Für unsere individuellen Verständigungsinteressen erscheint sie aber nicht *fein* genug, weil sie ein *zu* grobmaschiges Kommunikationsnetz darstellt. Wenn Nietzsche von Zeit zu Zeit für eine ästhetische Erweiterung und Verfeinerung der eigenen Verständigungs- und Mitteilungsmittel eintritt, dann weil er glaubt, sie würden einen gewichtigen Beitrag leisten zum Ausbau unserer hermeneutischen Kompetenz. Dazu gehört, daß wir uns auf den verborgenen ästhetischen Reichtum der Sprache besinnen. Eine solche Besinnung stellt die Voraussetzung dafür dar, das *Verstehen* noch einmal als *„Kunst"* zu erproben.

> „Der aesthetische Zustand hat einen Überreichthum von *Mittheilungsmitteln*, zugleich mit einer extremen *Empfänglichkeit* für Reize und Zeichen. Er ist der Höhepunkt der Mittheilsamkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen, — er ist die Quelle der Sprachen [...] die Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen, sogut als die Gebärden- und Blicksprachen [...] unsere Culturmensch-Vermögen sind subtrahirte aus volleren Vermögen. Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln" (13, 14[119]).

Von der Reaktivierung dieser appellativen und expressiven Sprachanteile verspricht Nietzsche sich eine Steigerung unserer hermeneutischen Kompetenz.

„Jede Erhöhung des Lebens steigert die Mittheilungs-Kraft, insgleichen die Verständniß-Kraft des Menschen" (ib.). Das Verstehen erweist sich hier beinahe als ein divinatorischer Akt, basierend auf „eine[r] physiologische[n] Reizbarkeit der Suggestion", jedenfalls als „nichts Moralisches". „Die ‚Sympathie' oder was man ‚Altruismus' nennt, sind bloße Ausgestaltungen jenes zur Geistigkeit gerechneten psycho-motorischen Rapports", die „das *Sichhineinleben in andere Seelen*" erst gestatten. „Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurückgelesen* werden" und die unseren Gedanken etwas von der Perspektive und Affektlage beimengen, aus denen heraus sie entstanden sind. Das Verstehen hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit uns diese *Rückübersetzung* gelingt, auch von der *Beweglichkeit* und dem *Anschauungsreichtum* des *Ausdrucks*, wodurch wir uns verständlich machen oder nicht.

> „Denken wir selbst an die natürlichste und abgeschwächteste Vereinigung von Musik und Bild, in der menschlichen *Sprache*, so liegt die Möglichkeit des gegenseitigen *Verstehens* durchaus in der instinktiv verständlichen Willensmagie des *Tones* und der Rhythmik der Tonfolge: das Bild wird erst begriffen, nachdem durch den Ton bereits Einverständniß erzeugt ist" (7, 8[29]).

Das „Bild", zu dem wir überreden wollen, wird erst „begriffen", wenn durch den „Ton" bereits Einverständnis signalisiert wurde, sich auf die Sichtweise des anderen einzulassen. Was für den *dionysischen Künstler* gilt, gilt auch für den *erfolgreichen* Hermeneutiker, „die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit *nicht* zu reagiren" (6, S. 117). „Er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt" (6, S. 118). Während der apollinische Künstler vor allem die „Kraft der Vision" besitzt, geht der dionysische Mensch unter der Maske des Hermeneutikers „in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig" (6, S. 117 f.). Er kann nicht nur unbegrenzte „Mittel des Ausdrucks" sein eigen nennen, sondern besitzt „die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich." Er besitzt Nietzsches hermeneutisches „Ideal", — die Fähigkeit zum *Perspektivenwechsel.*

1.6. Sprache

„Jedes Wort ist ein Vorurtheil" (10, 12[1], Nr. 63).

Auf Grund ihres *metaphorischen* Charakters (1.6.1.1.) und infolge ihrer *grammatischen* Struktur (1.6.1.2.) sind unsere *Wahrheiten* immer schon *sprachlich* vermittelt (1.6.1.). Für die Wahrheit des Urteils gilt dies ebenso wie für die Wahrheit unserer Interpretationen. Der Unterschied liegt in einem anders akzentuierten Sprachverständnis, das im einen Fall als ein streng *begriffliches,* im anderen Fall als ein mehr *metaphorisches* zu charakterisieren ist. *Interpretationen* scheinen das Ergebnis und Resultat einer illusionsbildenden Fähigkeit und Tätigkeit zur *Metaphern*bildung. Unsere *Wahrheiten* unterliegen aber auch dem Diktat eines *grammatischen* Schemas, das noch die Art und Weise unseres Urteilens und Interpretierens bestimmt. Sprache erscheint als das *Medium,* aber auch als die Grenze unserer *Interpretativität* (1.6.2.). Sie gehorcht dem hermeneutischen Schematismus produktiver „Vorurtheile" (10, 12[1], Nr. 63). Nietzsche bezeichnet sie auch als ein *„Schema, welches wir nicht abwerfen können"* (12, 5[22]).

Sprache gilt ihm nicht nur als Objekt unseres *Verstehens,* sondern als ein unverzichtbares, häufig jedoch unzureichendes Medium der *Verständigung.* War dieser Umstand bereits angeklungen (1.5.2.), so bedarf er hier doch noch einmal der ausdrücklichen hermeneutischen Besinnung (1.6.3.). *Sprache* stellt kein eindimensionales und einsinniges Interpretationsschema dar, schon gar kein universales und herrschaftsfreies Medium der Mitteilung und Verständigung, sondern unterliegt dem verdeckten Einfluß und Diktat unterschiedlichster Geltungsansprüche, welche die Sprache für ihre eigenen Zwecke und Vorteile instrumentalisieren. Darin liegt ihr *Macht*charakter (1.6.4.).

Die Ausdrucks- und Verständigungsmittel, die uns die *Sprache* an die Hand gibt, sind nicht unbegrenzt, sondern beschränkt. Die Einsicht in ihre spezifischen *Grenzen* (1.6.5.) scheint jedoch noch kein Grund zu sein, sie nicht als Medium unserer Interpretationen zu benutzen, als hermeneutische Basis der Verständigung. Wenn Nietzsche dennoch bisweilen den Rekurs aufs *Schweigen* empfiehlt (1.6.6.), dann handelt es sich nicht um einen vorsätzlichen Abbruch der Kommunikation, sondern rührt von einem verfeinerten Mitteilungs- und Verständigungsinteresse her, welches das *Problem* der *Mitteilbarkeit* tragisch reflektiert. Diese Tatsache darf uns aber keinen Augenblick daran hindern, die eigene *Mitteilungsfähigkeit* als *„Kunst"* zu erproben, und es gilt nach Nietzsche erst noch den *Stil* dafür zu finden (1.6.7.).

1.6.1. Sprache und Wahrheit

1.6.1.1. Wahrheit und Metapher

> „[...] denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchsten ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf" (1, S. 884).

Nietzsche bezeichnet den „Trieb zur Metapherbildung" als „jene[n] Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selber wegrechnen würde" (1, S. 887). Interpretationen selbst aber scheinen das Resultat einer illusionsbildenden und sprachbildnerischen Tätigkeit. Interpretieren erscheint als *metaphorisches.* Die Tatsache, daß wir diesen Umstand meistens verkennen, entkräftet nicht die von Nietzsche aufgestellte These.

> „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 [...], kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängnisswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ‚Selbstbewusstsein' vorbei" (1, S. 883 f.).

Interpretationen sind Sublimate und Derivate einer verdrängten sprachbildnerischen Aktivität. Ebenso besitzt Sprache *niemals* reine Abbildungsfunktion. Sprache fungiert *nicht* als adäquate hermeneutische Widerspiegelung sprachfrei gegebener Realitäten. Sprache *bildet nicht* vorhandene Relationen *ab,* sondern *schafft* erst solche Relationen.

> „Das ‚Ding an sich' (das eben würde die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe" (1, S. 879).

Nietzsche gestattet sich die ironische Frage, was die Eigenschaften eines Dings denn anderes seien als „eine ganz subjektive Reizung" (1, S. 878), und für ihn „liegt [es] im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken" (13, 14[122]). „Die Forderung einer *adäquaten Ausdrucksweise*", — die Ausbildung einer einzigen, allein möglichen Relation —, bezeichnet er mit Recht als „*unsinnig*", und hier wäre der *Widersinn* „de[s] Begriff[s] ‚Wahrheit'" in der Tat erwiesen.

„Ueberhaupt" scheint ihm „die richtige Perception — das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt — ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären [...] giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchsten ein *ästhetisches* Verhalten" (1, S. 884). Dahinter steht „eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache." Es muß nicht schwer fallen, diese „frei dichtende[...] und frei erfindende[...] Mittel–Sphäre und Mittelkraft" als ein *sprachliches* Interpretieren zu begreifen, dessen *metaphorischer* Charakter in seiner Übertragungs– und Übersetzungsfunktion besteht. Was uns als Objekt gilt, scheint noch höchst verschieden, je nachdem welche Übertragungs– und Übersetzungsbedürfnisse sich in einer solchen Tätigkeit zu Wort melden. „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen [...] und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge", was Nietzsches Vermutung weckt, „logisch" sei es „bei der Entstehung der Sprache" jedenfalls nicht zugegangen (1, S. 879). Die „Sprache" bezeichnet er auch als „das Urgedicht eines Volkes" (9, 14[8]).

> „— aber die Entscheidung, ob eine solche Dichtung und Phantasma leben bleiben durfte, war durch die Erfahrung gegeben, ob sich mit ihr *leben* lasse oder ob man mit ihr zu Grunde gehe. Irrthümer oder Wahrheiten — *wenn* nur **Leben** mit ihnen möglich war! Allmählich ist da ein undurchdringliches *Netz* entstanden! Darein *verstrickt* kommen wir ins Leben, und auch die Wissenschaft löst uns nicht heraus" (9, 11[252]).

Nietzsche ist der Auffassung, daß wir diese *metaphorische* Tätigkeit heute durch eine *logische* und streng *begriffliche* ersetzt haben, und das hat einen Grund.

> „[Der Mensch] stellt jetzt sein Handeln als *vernünftiges* Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen [...] Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer schon zu entfliehen weiss [...]" (1, S. 881 f.)

Nietzsche weist diesen Prozeß begrifflicher Schematisierung nicht zurück, dient er doch der logischen Ordnung einer anfänglich als chaotisch empfundenen Welt der ersten Sinneseindrücke und Sensationen. „Unsere *Begriffe* sind von unserer *Bedürftigkeit* inspirirt" (12, 2[77]). Er ist aber der Meinung, aufs Ganze gesehen werde damit eine verhängnisvolle Nivellierung eingeleitet, die den Reichtum lebendiger Anschauungen tilgt zugunsten der begrifflichen Gleichsetzung des anschaulich Nicht–Identischen. Zwar „[ist] im Bereich jener Schemata nämlich [...] etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere,

Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische" (1, S. 881 f.). Ein solcher Vorgang hat aber seinen Preis, insofern „jedes Wort [...] sofort dadurch Begriff [wird], dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss" (1, S. 879 f.). „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht–Gleichen", und darin liegt der Skandal, weil es uns in den hermeneutischen Ruin treibt. Die *Abstraktheit* der Sprache bietet zwar Vorteile, wir haben sie aber auf eine Weise gereinigt, die auf eine allmähliche Verblassung ihres individuellen Anschauungsreichtums und metaphorischen Gehalts hinausläuft.

Während wir im Interpretieren versuchen, in ein freies Verhältnis zur Außenwelt zu treten, indem wir die eigenen subjektiven Wahrnehmungen in sprachliche Vorstellungsbilder übertragen vermöge unserer Fähigkeit zur Metapherbildung, „[will] das Erkennen" und Urteilen „eben keine Übertragung gelten lassen [...], sondern ohne Metapher den Eindruck festhalten [...] und ohne Consequenzen [...] Nun aber giebt es keine ‚eigentlichen' Ausdrücke", feststehende und gültige Begriffe, „und *kein eigentliches Erkennen ohne Metapher*", auch kein Urteilen. „Aber die Täuschung darüber besteht" (7, 19[228]). Begriffe selbst sind nichts Originäres, sondern etwas Derivatives und in ihrer Abstraktheit *„Residuum einer Metapher"* (1, S. 882).

> „Wir sind Gestalten–schaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen. Der Begriff ist am Laute erst entstanden, als man *viele* Bilder durch Einen Laut zusammenfaßte: mit dem Gehör also die optischen inneren Phänomene *rubricirte"* (11, 25[463]).

„Das *Erkennen"* aber „ist nur ein Arbeiten in den beliebtesten Metaphern" (7, 19[228]). Dies gilt noch für unsere Urteile. Unsere Urteile, wie viel mehr unsere Interpretationen, sind auf den Gebrauch von Metaphern gegründet.

> „Unter ‚wahr' wird zuerst nur verstanden das, was usuell die gewohnte Metapher ist — also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt worden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird [...] eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist" (7, 19[229]).

Dagegen erscheint der *Disput* der *Wahrheit* häufig als der Streit hinsichtlich des *Gebrauchs* einer bestimmten *Metaphorik*. „Das Pathos des Wahrheitstriebes setzt die Beobachtung voraus, daß die verschiedenen Metapherwelten mit einander uneins sind und kämpfen [...] Also der Usus kämpft gegen die Ausnahme an, das Regelmäßige gegen das Ungewöhnliche" (7, 19[228]). Eine *innovative* Metaphorik wird dabei meistens als Bedrohung empfunden, weil sie gegen gewohnte Verwendungszusammenhänge und Sichtweisen verstößt. Jede Gemeinschaft ist „auf den usuellen Gebrauch von Metaphern gegründet. Jeder ungewöhnliche regt sie auf, ja vernichtet sie" (7, 19[229]). Das Festhalten an einer bestimmten Metaphorik hat viel mit ihrem Charakter als Lebensbedingung zu tun. Es macht uns aber nicht

eben empfänglicher für die Erfahrung *neuer* Wahrheiten, und wo uns eine solche Erfahrung gelingt, haben wir nicht selten die Metaphorik *gewechselt.*

Der frühe Nietzsche bezeichnet die „Wahrheit" auch als

> „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz [als] 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" (1, S. 880 f.). „Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung diese Metapher" (1, S. 884).

„Wie die Menschen gewöhnlich sind, macht ihnen erst der Name ein Ding überhaupt sichtbar", weshalb „die Originalen [...] zumeist auch die Namengeber gewesen [sind]" (3, S. 517). „Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr sich nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst *machen, schaffen,* hinstellen und zu ihnen überreden. Bisher vertraute man im Ganzen seinen Begriffen [...] Zunächst thut die absolute Scepsis gegen alle überlieferten Begriffe noth" (11, 34[195]). Nietzsche glaubt nicht, eine Kritik der überlieferten Begriffe könne begriffslos vonstatten gehen. Wir können auf solche Begriffe nicht verzichten. Seine Rede vom „freigewordenen Intellekt", der „jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht", die ihm „jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe" an die Hand gibt, verrät allerdings in unzweideutiger Weise seine *Bevorzugung* der Metapher *vor* dem Begriff, sofern *nur* sie die *lebendige* Zukunft unserer Interpretationen verbürgt (1, S. 888).

> „Von diesen Intuitionen führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstractionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnen der alten Begriffsschranken dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen" (1, S. 888 f.).

1.6.1.2. Grammatik und Wahrheit

> „[...] so galt ehemals auch das *Wort* schon als Erkenntniß eines Dings, und noch jetzt sind die grammatischen Funktionen die bestgeglaubten Dinge, vor denen man sich nicht genug hüten kann" (11, 40[27]).

Unsere *Urteile* und *Interpretationen* unterliegen dem Diktat *grammatischer* Funktionen, aus deren Bann wir nicht treten können. Sie unterliegen dem Einfluß

eines *grammatischen* Schemas, grob gesprochen dem von Subjekt und Prädikat, von dem Nietzsche lakonisch behauptet, es gehöre zum „ältesten Bestand von Metaphysik [...], welcher in der Sprache und den grammatischen Kategorien sich einverleibt und dermaaßen unentbehrlich gemacht hat, daß es scheinen möchte, wir würden aufhören, denken zu können, wenn wir auf diese Metaphysik Verzicht leisteten" (12, 6[13]). „So galt ehemals auch das *Wort* schon als Erkenntniß eines Dings, und noch jetzt sind die grammatischen Funktionen die bestgeglaubten Dinge, vor denen man sich nicht genug hüten kann" (11, 40[27]). Nietzsches Einstellung zur *Grammatik* unseres Sprechens bleibt ambivalent. Er spricht von einem *„Schema"*, das wir ohne Einbuße *„vernünftige[n] Denken[s] [...] nicht abwerfen können"* (12, 5[22]), das aber dennoch *nur* Schema bleibt. In der Hinsicht bestimmt es Duktus und Gang unserer Urteile und Interpretationen. Für ihn liegt die *Funktion* einer Metapher oder eines Begriffs in ihrer jeweiligen Leistungsfähigkeit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Ebenso spiegeln die „grammatische[n] Funktionen" der Sprache nicht die Struktur der Wirklichkeit wider, sondern verdanken sich „im letzten Grunde [dem] Bann *physiologischer* Werthurtheile und Rasse-Bedingungen" (5, S. 35). Unsere Interpretationen erscheinen *grammatisch* geprägt, mit unüberschbaren hermeneutischen Konsequenzen.

> „Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen — von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen anderen Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint" (5, S. 34 f.).

Nietzsche ist in der Tat der Meinung, das gesamte abendländische Denken habe bis heute unter dem Bann *einer* Grammatik gestanden. Diese hat eine bestimmte *Ontologie* aus sich herausgesetzt, indem sie einer bestimmten Form der *moralischen Auslegung* zur uneingeschränkten Vorherrschaft verholfen hat.

Nun behauptet Nietzsche nicht, daß diese *Art* des Interpretierens sich in der Vergangenheit hätte vermeiden lassen. Sie läßt sich auch zukünftig nicht umgehen. Es muß aber möglich sein, in ein reflektierteres, qualitativ neues Verhältnis zu ihr zu treten. *Moralische* Auslegungen und Urteile lassen die Neigung erkennen, etwas *als* etwas auszulegen, etwas *von* etwas zu prädizieren, *nach* einem Schema, das für sie außer Frage steht. Sie besitzen die Tendenz, das, was auf diesem „falschen" Wege ausgelegt bzw. beurteilt wurde, *so* zu verabsolutieren, daß der Eindruck zurückbleibt, kein *anderer* „Sachverhalt" sei denkbar oder möglich. Dabei haben „Urtheile" selbst einen „Glaube[n]" zur Voraussetzung, der in der Grammatik unseres Sprechens vorbereitet scheint, „daß wir ein Recht haben, zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen Ursache und Wirkung zu *unterscheiden*" (12, 4[8]). Nietzsche spricht auch von „der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt' versteht und missversteht" (5, S. 279). Dies hat zur Entwicklung einer *Ontologie* geführt, die mit *Substanzen* operiert, denen akzi-

dentelle Bestimmungen zu- und abgesprochen werden, und die im Subjekt–Prädikat–Schema des Urteils ihre reinste Widerspiegelung erfährt. Aber schon unsere moralischen Interpretationen unterliegen der Gefahr der Hypostasierung, so daß der Eindruck entsteht, keine *andere* Art des Interpretierens sei möglich.

> „Die Trennung des ‚Thuns' vom ‚Thuenden', des Geschehens von einem ‹Etwas›, das geschehen *macht*, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist, — der Versuch das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungs–Wechsel von ‚Seiendem', von Bleibendem: diese alte Mythologie hat den Glauben an ‚Ursache und Wirkung' festgestellt, nachdem er in den sprachl‹ichen› grammat‹ikalischen› Funktionen eine feste Form gefunden hatte (12, 2[139]).

Daß wir auf diese „Mythologie" nicht verzichten können, hat mit dem Charakter unserer *Grammatik* als *Lebensbedingung* zu tun. Immerhin könnte Nietzsche sich „Philosophen" vorstellen, die in einer Sprache denken, in der „der Subjekt–Begriff" *schlechter* „entwickelt" ist, und die „mit grosser Wahrscheinlichkeit anders ‚in die Welt' blicken und auf anderen Pfaden zu finden sein [werden], als Indogermanen und Muselmänner" (5, S. 35). Natürlich weiß er, daß wir das Schema der Grammatik nicht hinter uns lassen können, ohne unsere Urteilsfähigkeit einzubüßen, unsere hermeneutische Kompetenz zu verlieren. So gesehen bleibt der Bannstrahl der Grammatik, die Verbannung ins grammatische Schema notwendig. Er gestattet sich aber die Frage, ob „es denn nicht erlaubt [sei], gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben?" (5, S. 54) „Sollte dieser Glaube an den Subjekts– und Prädikats–Begriff nicht ‹eine große Dummheit sein?›" (12, 4[8]) Die von ihm empfohlene Skepsis in grammatikalischen Glaubensfragen will vor Dogmatismen aller Art bewahren, indem wir den *schemagebundenen* Charakter unseres Sprechens einsehen. Wir vermögen dieses Schema *als* Schema zu durchschauen, wir kommen aber nicht von ihm los. „Die ‚Vernunft' in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ..." (6, S. 78)

1.6.2. Sprache als Medium von Interpretation

> *„wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen,* wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn [...] *Das vernünftige Denken ist ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können"* (12, 5[22]).

Sprache erweist sich als *Medium*, aber auch als *Grenze* unserer Interpretativität. Interpretationen scheinen Ausdruck unserer endlichen und begrenzten Fähigkeit zur

Metaphernbildung, die durch Übertragung weniger Relationen abbildet, als Relationen schafft. Dagegen möchte das begriffliche Urteil keine Übertragung gelten lassen. Die Konsequenzen sind bekannt. Sie bestehen in der Verblassung des metaphorischen Hintergrunds unseres Redens. Dabei bleibt der Eindruck zurück, das, was im Urteil „zur Sprache kommt", sei schon als Relation vorgegeben, und nicht erst von uns hineingebracht. Allerdings unterliegen nicht erst unsere Urteile dem Diktat und Schema grammatischer Funktionen, und wir scheinen *uns* auf „etwas" hin auszulegen, indem wir „es" unter bestimmten Gesichtspunkten zur Sprache bringen. Die Gefahr ist groß, daß wir das so Zustandegekommene hypostasieren. Diese moralische *Verdinglichung* setzt sich im Urteil fort. Die Erörterung der verschiedenen Wahrheitsformen hatte gezeigt, daß dem Urteil lediglich ein privativer, derivativer Status zukommt im Vergleich zu unseren Interpretationen. Urteile *setzen* Interpretationen *voraus*. Auf der jetzt angelangten Ebene entspricht diesem Primat der *Vorrang* der Metapher *vor* dem Begriff. Wenn Nietzsche bisweilen auf den *Vorurteilscharakter* der Sprache hinweist, dann nicht nur, weil er glaubt, im Falle der Grammatik unseres Redens handle es sich um ein obschon notwendiges Vorurteil, sondern weil er damit andeuten will, daß unsere Interpretationen und Urteile auf interpretativen und metaphorischen Voreingenommenheiten beruhen, welche unsere Lebensbedingungen tangieren. In diesen Kontext gehört seine lakonische Bemerkung, „jedes Wort [sei] ein Vorurtheil" (10, 12[1], Nr. 63), und in den „moralischen Urtheilen" sieht er „Symptome und Zeichensprachen" am Werk, in denen sich etwas vom „Bewußtsein" unserer „Erhaltungs- und Wachsthumsbedingungen [verräth] [...] Vorurtheile, denen Instinkte souffliren" (12, 2[165]).

„Die Sprache ist auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut", nicht nur, weil sie ein im Fluß befindliches System lebendiger Metaphern darstellt, deren interpretative Produktivität außer Frage steht, sondern weil sie Gefahr läuft, sich zum System „der grauen *Begriffe*" zu verfestigen, die solche Produktivität unterbinden (12, 5[22]).

> „nun lesen wir Disharmonien und Probleme in die Dinge hinein, weil wir *nur* in der sprachlichen Form *denken* — somit die ‚ewige Wahrheit' der ‚Vernunft' glauben (z. B. Subjekt Prädikat usw. [...] *wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen*, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn" (ib.).

Nietzsche bezeichnet *„das vernünftige Denken"* hier auch als *„ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können"* (ib.). Dieses Schema ist die *Sprache*, deren grammatische Form die Weise unseres Interpretierens bestimmt und die uns dazu verurteilt, uns im Horizont einer vorgefaßten begrifflichen Terminologie auszulegen, auf dem Hintergrund usuell gewordener Metaphern, deren Abstraktheit darin besteht, daß sie ihren lebendigen Erfahrungs- und Anschauungsreichtum eingebüßt haben. Der Zwang zur sprachlichen Schematisierung wäre an sich noch nichts Beklagenswertes, „[gehört es]" doch „zu unserem *unablöslichen Bedürfniß der Erhaltung*, beständig die eine gröbere Welt von Bleibend‹em›, von ‚Dingen' usw. zu setzen" (13, 11[73]). Dazu gehört es, daß wir die Welt, aber auch

einander, ja uns selbst, in einer bestimmten grammatischen Form, nach Vorgabe mehr oder weniger fest umrissener Begriffe auslegen, das heißt vor dem Hintergrund einer usuellen oder innovativen Metaphorik. „Die Ausdrucksmittel der Sprache" scheinen in der Tat „unbrauchbar, um das Werden auszudrücken" (ib.). Solange wir interpretieren *wollen*, bleiben wir zur sprachlichen Schematisierung verurteilt, und wir *müssen* interpretieren, weil wir *leben* wollen. „Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist" (13, 14[122]). Sprache beruht auf dem produktiven Gebrauch von Metaphern, denen *nichts* in der Realität ganz entspricht, die aber um so mehr von unserem *Verhältnis* zu dieser Realität *zur Sprache* bringen. *Sie* gilt es vor allzu voreiligen begrifflichen Festlegungen zu bewahren. Sprache erscheint als das Medium eines Schematisierungsprozesses, dessen innovative Funktion in seiner interpretativen *Unabgeschlossenheit* liegt und zu dessen Hauptmerkmalen zählen würde, *nicht* reine Abbildung zu sein. Die „Forderung", es müsse eine *„adäquate[...] Ausdrucksweise"* geben, in der unser Verhältnis zur Realität *rein* zum Ausdruck käme, bezeichnet Nietzsche mit Recht als *„unsinnig"*, und „es liegt im Wesen einer Sprache, [...] eine bloße Relation auszudrücken" (ib.). Sprache dient weniger der *passiven* Widerspiegelung von Sachverhalten als der *aktiven* Formierung und Konstitution von Tatsachen, das heißt der *Interpretation* von Wirklichkeit.

1.6.3. Sprache und Verstehen

> „Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde" (3, S. 592).

Sprache erscheint nicht nur als der zentrale *Gegenstand* des *Verstehens*, sondern als das wenn auch häufig unzureichende *Medium* unserer *Verständigung*. Dieser Umstand war bereits angeklungen (1.5.2.), bedarf aber noch einmal der Besinnung zu einem Zeitpunkt, wo die Sprache in den Mittelpunkt von Nietzsches hermeneutischem Interesse rückt. Sprache beruht auf einem produktiven Gebrauch von Metaphern, der uns gestattet, Perspektiven auszubilden. Auf diese „zur Sprache" gebrachten Relationen hin *verstehen* oder *mißverstehen* wir uns, bekunden wir unser *Unverständnis*, signalisieren wir unser *Einverständnis*. Die Art unseres metaphorischen Sprechens und Redens vollzieht sich nicht regellos. Der Weise, wie wir auf dem Umweg rhetorischer Übertragungen Perspektiven und Relationen ausbilden, sind jedoch Grenzen gesetzt. Der gesellschaftliche Zwang zum Gebrauch einer usuellen Metaphorik erscheint zwar sinnvoll, weil nur eine funktionierende Alltagssprache den Verständigungszusammenhang einer Sozietät gewährleistet. Er führt aber auch zu Vereinseitigungen und Verkürzungen der eigenen hermeneutischen Kompetenz. Hinzu kommt, daß der Sprache, insofern sie zur begrifflichen Ab-

straktion neigt, selbst schon eine Nivellierungstendenz eingelegt ist, welche den Reichtum und die Vielfalt individueller Anschauungen tilgt. Nietzsches hermeneutische Bemühungen gelten der Rettung dieser *individuellen* Anschauungen. Was für die Welt des Bewußtseins zutraf, gilt auch für die Welt der Sprache. Sie „[ist] eine Oberflächen– und Zeichenwelt [...], eine verallgemeinerte Welt, eine vergemeinerte Welt" (3, S. 593). Auch sie „[gehört] nicht eigentlich zur Individual–Existenz des Menschen", denn Nietzsche weiß: „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins [...] gehen Hand in Hand" (3, S. 592). Auch die Sprache scheint nur in Bezug auf eine soziale Oberflächenkommunikation „fein" genug entwickelt. Die hermeneutischen Konsequenzen davon sind bekannt. Unser *sprachliches Selbstverständnis* bleibt ein „„durchschnittliches"", unsere *Selbsterkenntnis* erweist sich als „nicht–individuell".

Dieser gleichsam *durchschnittliche* Charakter der Sprache scheint das Ergebnis eines *Abstraktions*prozesses. Allerdings meint Nietzsche, daß der Sprache noch *andere* Eigenschaften und Vermögen zukommen *vor* ihrer *Reduktion* auf das Allgemeine oder streng Begriffliche. Nietzsche hat diesen Prozeß beschrieben als den Verlust lebendigen sprachlichen Anschauungsreichtums und metaphorischer Vieldeutigkeit zugunsten eines logischen Zugewinns an begrifflicher Exaktheit und sprachlicher Eindeutigkeit. Der sukzessive Übergang von der Metapher zum Begriff markiert für ihn nicht nur einen wissenschaftlichen Zugewinn, sondern einen hermeneutischen Verlust. „Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff", und „jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht–Gleichen" (1, S. 880). Eine zur begrifflichen Abstraktion neigende Sprache genügt zwar unseren konventionellen Verständigungsinteressen, unsere leibhaften Verständigungsbedürfnisse als besondere Individuen jedoch bleiben außen vor. Nietzsche glaubt, nicht nur die Sprache der Wissenschaft, auch unsere „Umgangssprache" habe ihren lebendigen Anschauungsreichtum eingebüßt. Die metaphorische Vieldeutigkeit ist ihre Sache nicht, während die „Gemeinheit" der „Worte" darin besteht, als Zeichen für einander ähnliche, aber niemals gleiche Empfindungen zu stehen (5, S. 221). Die Erlernung eines *konventionellen* Sprachgebrauchs stellt noch *keine* hinreichende hermeneutische Bedingung dar. Es bedarf der *gleichen* oder zumindest *ähnlichen* Erfahrung.

Die Festlegung auf einen zu begrifflicher Abstraktion neigenden konventionellen Sprachgebrauch erscheint zwar sinnvoll und legitim, geht aber zu Lasten von individueller Anschauungsvielfalt und metaphorischer Vieldeutigkeit. Unser usueller Sprachgebrauch tilgt die Tiefe und Vielfalt eines solchen Anschauungsreichtums, und darin liegt der hermeneutische Verlust. Die „Kunst" des Verstehens dagegen besteht darin, daß wir uns auf die verschüttete ästhetische Tiefendimension der Sprache rückbesinnen, indem wir uns darauf verstehen würden, den poetischen und musikalischen Reichtum der Sprache für die hermeneutische Problematik fruchtbar zu machen. Nicht genug, daß der „aesthetische Zustand" uns „einen Überreichthum von *Mittheilungsmitteln*" an die Hand gibt, er steigert unsere „*Empfänglichkeit* für Reize und Zeichen" auf „extreme" Weise (13, 14[119]). „Er ist der

Höhepunkt der Mittheilsamkeit und Uebertragbarkeit zwischen lebenden Wesen, er ist die Quelle der Sprachen." Er ist *auch* die Quelle des Verstehens. „Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache" in ihrer Eigenschaft als metaphorisches Übertragungs– und begriffliches Vermittlungsmedium „zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde" (3, S. 592). Das „Bild", das uns die Sprache an die Hand gibt, wird meistens „erst begriffen, nachdem durch den Ton bereits Einverständniß erzeugt ist" (7, 8[29]). „Alle *Bewegungen sind als Gebärden aufzufassen,* als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn" (12, 1[28]). Nietzsches hermeneutische Wiederentdeckung einer in Vergessenheit geratenen *körpersprachlichen* Dimension, will nicht nur der Erweiterung unseres Subjektverständnisses Rechnung tragen, sondern dazu beitragen, unsere hermeneutische Kompetenz zu erweitern, indem sie uns ein ganzes Arsenal *neuer* Verständnis– und Ausdrucksmöglichkeiten an die Hand gibt. Wenn Nietzsche die Sprache selbst dabei als *Gebärde* ansehen lehrt, dann *nicht* als eine anarchisch–regellose, sondern als eine, der wir erst noch die *Form* hinzuerfinden müßten, das heißt den *Stil,* so daß sie wie *von selbst* zum Verstehen einladen würde.

1.6.4. Sprache und Macht

> „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das *ist* das und das', sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz" (5, S. 260).

Sprache erweist sich als das Medium unserer Interpretationen. Der *Macht*charakter solcher *Interpretationen* war bereits angeklungen (1.3.5.2.). Aber auch die *Sprache* selbst darf als keineswegs frei von Geltungsansprüchen betrachtet werden, die sie für ihre persönlichen Vorteile und Zwecke zu instrumentalisieren suchen. Nietzsche begreift sie ursprünglich gar *nicht* als Medium der inter– oder intrasubjektiven Verständigung, sondern als einen Komplex von *Macht*äußerungen mit dem Ziel wechselseitiger Übermächtigung. Dabei geht er von der hermeneutisch skandalösen Beobachtung aus, daß *„ursprünglich* [...] nicht die Absicht da [war], sich mitzutheilen, sondern alles *Mittheilen* ist eigentlich ein Annehmen–Wollen, ein *Fassen* und *Aneignen–wollen"*, dessen Telos darin besteht, „den Anderen sich ein[zu]verleiben — später", auf der Stufe einer *feiner* gewordenen Kommunikation, „den *Willen* des Andern sich ein[zu]verleiben, sich an[zu]eignen, es handelt sich um *Eroberung des Andern"* (10, 7[173]). „Die *zunehmende ‚Vermenschlichung'* in dieser Tendenz besteht drin, daß immer *feiner* empfunden wird, *wie schwer* der Andere wirklich *einzuverleiben* ist: wie die grobe Schädigung zwar unsere Macht über

ihn zeigt, zugleich aber seinen Willen uns noch mehr *entfremdet* — also ihn weniger unterwerfbar macht" (10, 16[26]).

> „*Sich mittheilen,* ist also ursprünglich *seine Gewalt über den Anderen ausdehnen:* diesem Trieb ist eine alte Zeichensprache zu Grunde liegend —" (10, 7[173]).

Dazu gehört noch das ganze Repertoire mimischer Zeichen, Gesten und Gebärden, das unsere sprachlichen Geltungsansprüche begleitet, der „Ton", in dem wir unsere Überzeugungen vorbringen. Wir scheinen uns *mitzuteilen,* indem wir uns einander zu *verstehen* geben in Gestalt von Geltungsansprüchen, in der Erwartung, andere würden sich dem Diktat solcher Ansprüche nicht verschließen, das heißt beugen. Die „*Zeichen*", die wir dabei verwenden, sind „das (oft *schmerzhafte) Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen*", wobei „die *Verletzungen* des Anderen" als „*Zeichensprache* des *Stärkeren*" gelten können. Sofern wir Frustrationserfahrungen zu minimieren trachten, dadurch, daß wir uns den Geltungsansprüchen Stärkerer beugen, — wir sind nämlich schmerzempfindliche Wesen —, kann Nietzsche lakonisch bemerken, „*Verstehen* [sei] ursprünglich eine Leidempfindung und Anerkennen einer fremden Macht", dessen hermeneutisches Kalkül im „*schnell[en]*" und „*leicht[en]*" Verständnis anderer liegt, in der als „rathsam" erscheinenden Anerkennung des Stärkeren, „um möglichst wenig Püffe zu bekommen [...] das schnellste gegenseitige Verständniß ist das *wenigst schmerzhafte Verhältniß zu einander:* deshalb wird es *erstrebt*" (ib.). Es kennzeichnet noch unsere konventionelle Verständigungspraxis. Im günstigsten Fall bringen wir es zu einem pragmatischen Ausgleich, der Ausdruck unserer kollektiven Leidempfindlichkeit ist. Dem setzt Nietzsche zuweilen eine alternative hermeneutische Praxis entgegen. Deren Kennzeichen liegt darin, die Schmerzlosigkeit sozialen Einverständnisses nicht als ultima ratio in hermeneutischen Angelegenheiten zu betrachten. Vielmehr versucht sie die als *schmerzhaft* empfundenen Geltungs- und Machtansprüche anderer in ihrer ganzen Befremdlichkeit und sozialen Härte auszustehen. Der Mangel an allzu leichter Versöhnlichkeit steht in keinem Widerspruch zu der hermeneutischen Fähigkeit, die Geltungs- und Machtansprüche anderer nicht nur zu ertragen, sondern zu respektieren.

Unsere Metaphern- und Begriffsbildungen sind niemals wertfrei, sondern Funktion gegenseitiger Bemächtigungsstrategien, konkurrierender Perspektiven. Unsere Metaphernwelten und Begriffsfügungen befinden sich im Streit um *die* richtige Weltauslegung, das heißt Weltsicht. Es ist das unserem Sprechen beinahe automatisch und blind innewohnende *Macht*kalkül, das Nietzsches Vermutung weckt, „das Herrenrecht, Namen zu geben, geh[e] so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das *ist* das und das', sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz" (5, S. 260). „Unsere Sprachen" bezeichnet er dabei „als Nachklänge der *ältesten Besitzergreifungen der Dinge,* von Herrschenden und Denkern zugleich — —: jedem gemünzten Wort lief der Befehl neben her ‚so *soll* das Ding nunmehr genannt werden!'" (12, 2[156]) Spra-

che besteht für ihn zuerst einmal, aber *nicht nur,* in diesem instrumentellen Zugriff.

> „Ein Begriff ist eine Erfindung, der nichts *ganz* entspricht; aber Vieles ein wenig [...] Aber mit dieser erfundenen starren Begriffs– und Zahlenwelt gewinnt der Mensch ein Mittel, sich ungeheurer Mengen von Thatsachen wie mit Zeichen zu bemächtigen und seinem Gedächtnisse einzuschreiben. Dieser Zeichen–Apparat ist seine Überlegenheit [...] Die Reduktion der Erfahrungen auf *Zeichen,* und die immer größere Menge von Dingen, welche also gefaßt werden kann: ist seine *höchste Kraft.* Geistigkeit als Vermögen, über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein" (11, 34[131]).

Der Vorteil, aber auch Nachteil solcher „Überlegenheit" scheint darin zu bestehen, daß sie uns immer weiter „von den Einzel–Thatsachen [...] entfernt." Nietzsche ist also der Meinung, daß die begriffliche Distanzierung nicht nur Vorteile bietet. *„Diese geistige Welt, diese Zeichen–Welt"* entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als *„lauter ‚Schein und Trug' [...] — und der ‚moralische Mensch' empört sich wohl!"* (ib.), nicht aber derjenige, der sich hinsichtlich des *nur* metaphorischen Charakters seiner Rede durchsichtig geworden ist. Im Ringen um begriffliche Exaktheit sieht er noch undurchschaute *Macht*mechanismen am Werk. „Während der Mensch mit einem ähnlichen Zeichen das Ding als ‚bekannt' ansetzt, faßt, *ergreift:* meinte er lange es eben damit zu *begreifen"* (11, 38[14]), während „jedes Ding das wir ‚begreifen', [...] eine Synthesis [ist], die man nicht ‚begreifen', wohl aber bezeichnen kann" (12, 1[50]).

> „Sehr nachträglich — jetzt erst — dämmert es den Menschen auf, dass sie einen ungeheuren Irrthum in ihrem Glauben an die Sprache propagirt haben. Glücklicherweise ist es zu spät, als dass es die Entwicklung der Vernunft, die auf jenem Glauben beruht, wieder rückgängig machen könnte" (2, S. 31).

Die gewachsene Einsicht in die Funktion unserer sprachlichen Begriffsbildungen, in die Metaphorik unseres Redens, beinhaltet aber auch, daß deren Geltung keine unbedingte sein kann. „Der Sprachbildner" war ehemals „nicht so bescheiden, zu glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe [...] Der *Glaube an die gefundene Wahrheit* ist es auch hier, aus dem die mächtigsten Kraftquellen geflossen sind" (2, S. 30 f.). Nietzsche ist der Auffassung, es gebe nichts Wichtigeres, als in einer solchen sprachbildnerischen Tätigkeit fortzufahren, indem wir den interpretativen Instinkt in uns kultivieren. Wir sollen aber nicht glauben, daß uns eine solche rhetorische und hermeneutische Tätigkeit auch nur einen Schritt der „Wahrheit" näherbringt. Perspektivität gilt ihm als der Reflex metaphorischer Übertragungen, sprachlicher und rhetorischer Fügungen von unschätzbarem, aber begrenztem Stellenwert. In der Hinsicht bleibt sie *offen* für begriffliche Veränderungen und semantische Innovationen, für den Gebrauch und die Verwendung einer *neuen* Metaphorik.

1.6.5. Die Grenzen der Sprache. Das Problem der Mitteilbarkeit

> „Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen [...] Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende. — Aus einer Moral für Taubstumme und andere Philosophen" (6, S. 128).

Nietzsche bezeichnet die Sprache als „Urgedicht eines Volkes" (9, 14[8]), als den historisch gewachsenen Verbund gleichsam dichterischer Wertschätzungen und Phantasmen, mit dessen Hilfe eine Sozietät ihr eigenes Überleben sichert und der sich mit der Zeit zum Netzwerk der „grauen *Begriffe*" (12, 5[22]) verfestigt hat. „Wir leben in den Überresten der Empfindungen unserer Urahnen [...] Sie haben gedichtet und phantasirt" (9, 11[252]). „**Das** *erben* wir alles auf einmal, wie als ob es die Realität selber sei" (9, 14[8]). „Allmählich ist da ein undurchdringliches *Netz* entstanden! Darein *verstrickt* kommen wir ins Leben, und auch die Wissenschaft löst uns nicht heraus" (9, 11[252]). Die Möglichkeiten und Voraussetzungen, welche die Sprache uns bietet und an die Hand gibt, die nämlich, daß sie unsere Erfahrungen, Wahrnehmungen und Empfindungen organisiert, erweisen sich bei näherem Hinsehen auch als ihre *Grenze,* sofern sie unsere singulären Wahrnehmungen und individuellen Empfindungen nivelliert, dadurch, daß sie uns auf konventionelle Erfahrungs- und Anschauungsmuster festlegt. Die Metapher vom *Netz* der *Sprache* scheint Reflex dieses *sprachkritischen* und gleichzeitig *tragischen* hermeneutischen Bewußtseins. „Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache" (8, 6[39]). So kann es passieren, daß „der Philosoph in den Netzen der *Sprache* eingefangen" ist (7, 19[135]).

Nietzsche betrachtet die Konventionen der Umgangssprache als unverzichtbar für den sozialen Verständigungsprozeß. Er hegt aber hermeneutische Zweifel, ob sie auch unseren individuellen Verständigungsinteressen genügen. „Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden", wogegen „unsre eigentlichen Erlebnisse [...] ganz und gar nicht geschwätzig [sind]. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort" (6, S. 128). Die *Grenzen* der *Sprache* vor Augen kann Nietzsche auch sagen, „wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen", insofern wir uns als Sprechende immer schon „*vulgarisire[n]*". „Wofür wir Worte haben, darüber sind wir schon hinaus", und „in allem Reden liegt ein Gran Verachtung" hinsichtlich dieser als *Mangel* an unmittelbarer Anschauung empfundenen Tatsache (ib.). Deshalb „ist in der Mittheilung einer Erkenntniß immer etwas Verrath" (10, 2[26]), ja „man liebt seine Erkenntniss nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt" (5, S. 100). „Unser Zweifel an der Mittheilbarkeit des Herzens geht in die Tiefe; die Einsamkeit nicht als gewählt, sondern als gegeben" (11, 35[76]).

Allerdings ist „unsre psychologische Optik dadurch bestimmt [...] daß *Mittheilung* nöthig ist" (12, 9[106]). Dazu gehört, „daß zur Mittheilung etwas fest, vereinfacht, präcisirbar sein muß (vor allem im *identischen* Fall ...) Damit es aber mittheilbar sein kann, muß es *zurechtgemacht* empfunden werden, als ‚*wieder erkennbar*'." Letzteres kennzeichnet noch die hermeneutischen Voraussetzungen unserer konventionellen Verständigungspraxis.

Sprache, so scheint es, dient nur der Übermittlung und dem Austausch durchschnittlicher, zurechtgemachter Erfahrungen, für die Mitteilung ungewöhnlicher Zustände und Empfindungen, auch Erfahrungen, bleibt sie unbrauchbar.

> „Im *Verhältniß zur Musik* ist alle Mittheilung durch *Worte* von schamloser Art; das Wort verdünnt und verdummt; das Wort entpersönlicht: das Wort macht das Ungemeine gemein" (12, 10[60]).

„Dergestalt ist es möglich, daß die ganze ausgesprochene Philosophie eines merkwürdigen Menschen", das Exoterische seiner Lehre, „nicht eigentlich seine Philosophie, sondern gerade die seiner Umgebung ist, von der er als Mensch *abweicht*" (12, 1[202]). Ist er „groß" genug, wird er nicht an seiner *Unmitteilbarkeit* leiden. „Er findet es geschmacklos, wenn er ‚vertraulich' wird; und er ist es gewöhnlich nicht, wenn man ihn dafür hält. Wenn er nicht zu sich redet, hat er seine Maske" (11, 34[96]). Ein solcher Mensch wird Zweifel hegen, ob „jemals ein Philosoph [...] seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe: schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt?" (5, S. 234) Dennoch ist Nietzsche der Meinung, die eigene *tragische Sprachnot* dürfe uns nicht von der Beobachtung der Phänomene entbinden, deren Ausdruck sie ist. Zwar „sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken" (3, S. 107). Es darf uns aber nicht davon abhalten, solcher Sprachnot viel Mitteilbares und Mitteilsames abzuringen, indem wir dazu übergingen, die eigene Mitteilungsfähigkeit *stilistisch* zu erweitern und zu verfeinern.

1.6.6. Exkurs: Einige Bemerkungen über das „Schweigen"

> „So lernte ich bei Zeiten schweigen, so wie, daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: daß ein Mensch mit Hintergründen Vordergründe nöthig habe, sei es für Andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nöthig, um von sich selber sich zu erholen, und um es Anderen möglich zu machen, mit uns zu leben" (11, 34[232]).

Nietzsche betrachtet die Fähigkeit zu *schweigen* nicht nur als Ausdruck einer tragischen *Vornehmheit*, welche um die spezifischen *Grenzen* weiß, die unserem

Vermögen zur *Mitteilung* gezogen sind, — „was ist *vornehm?* [...] — das Schweigen-können: aber darüber kein Wort vor Hörern" (11, 35[76]) —, sondern als das Vermögen, das solche Mitteilung erst *ermöglicht*, „denn fast immer beruhen [...] menschliche Beziehungen darauf, dass irgend ein paar Dinge nie gesagt werden, ja dass an sie nie gerührt wird" (2, S. 263). „Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist" (4, S. 115). Dabei kann Nietzsche von sich selbst behaupten, er habe „bei Zeiten schweigen [gelernt], so wie, daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen" (11, 34[232]). Denn „ein Mensch mit Hintergründen [hat] Vordergründe nöthig [...], sei es für Andere, sei es für sich selber." Sie dienen der eigenen *Selbsterholung* und der hermeneutischen *Umgänglichkeit* unserer Person. Das Schweigen als Ausdruck der eigenen tragischen Vornehmheit bedarf der Vermittlung durch *Rede*. Bisweilen bedarf die eigene hermeneutische *Unmitteilbarkeit* aber auch der Verdeckung von seiten einer konventionellen Verständigungspraxis, die uns keinen Augenblick an der *Mitteilbarkeit* und *Mitteilsamkeit* unserer Einsichten, Zustände und Begehrungen zweifeln läßt.

Schweigen erscheint als Ausdruck der eigenen tragischen Vornehmheit und Unmitteilbarkeit, aber auch als Bedingung unserer konventionellen Mitteilbarkeit, indem wir über vieles *Stillschweigen* bewahren, von dem wir annehmen dürfen, es *entbehre* der Mitteilbarkeit und Mitteilsamkeit. Schweigen kann als Ausdruck eines Vermögens gelten, von dessen gelungener Realisierung Nietzsche nicht nur behauptet, es verbürge unser *Glück* als *Erkennende*, — „oh wie wir *glücklich* sind, wir Erkennenden, vorausgesetzt, dass wir nur lange genug zu schweigen wissen!" (5, S. 250) —, sondern berühre beinahe unseren Status als Philosophen, „zumal man in gewissen Fällen, wie das Sprüchwort andeutet, nur dadurch Philosoph *bleibt*, dass man — schweigt" (2, S. 22). „Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet" (13, 11[411]). Dazu gehört, daß wir sie in eine *stilistische* Form bringen, die dem dahinterstehenden *Ausdrucks*bedürfnis gerecht wird. Das „Schweigen-können" wäre hier in der Tat nur eine okkasionelle Weise, unserer *Sprachnot* Haltung, d. h. *Form* abzuringen. Wir sollten an dieser Sprachnot nicht verzweifeln, sondern lernen, ihr Grade und Nuancen der Mitteilbarkeit abzugewinnen. Dazu täte *Stil* not. Was im *Schweigen* „zur Sprache" kommt, erführe im *Stil* des *Individuums* seine erst noch höchst unterschiedliche Gestaltung.

1.6.7. Die „Kunst" der Mitteilung. Nietzsches Begriff des Stils

> „Das Erste, was noth thut, ist *Leben:* der Stil soll *leben* [...] Der Stil soll jedes Mal *dir* angemessen sein [...] Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken *glaubt*, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet" (10, 1[45]).

Nietzsche ist der Ansicht, die „Prosa" unserer Umgangssprache, die Art und Weise unserer konventionellen Verständigung, sei nicht hinreichend, allen unseren

Mitteilungsinteressen Genüge zu tun, — „*Mittheilung* von Zuständen — da reicht die Prosa lange nicht aus" —, und gegenüber einer auf ihren konventionellen Gebrauch verkürzten oder zur Abstraktion tendierenden universalen Sprache erinnert er an die eigentümliche „Vielheit der Sprache (durch Bilder Töne) als Mittel des *volleren* Menschen, sich mitzutheilen" (11, 25[330]). Der „aesthetische Zustand" gilt ihm als „der Höhepunkt der Mittheilsamkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen", weil er uns nicht nur „einen Überreichthum von *Mittheilungsmitteln*" an die Hand gibt, sondern unsere „*Empfänglichkeit* für Reize und Zeichen" auf „extreme" Weise steigert (13, 14[119]). Nietzsche glaubt, es sei endlich an der Zeit und hermeneutisch fruchtbar, uns auf den *metaphorischen* Gehalt und den *musikalischen* Reichtum der Sprache zu besinnen. Dies würde beinhalten, die Handhabung sprachlicher Formen „als Gebärden empfinden [zu] *lernen*", wozu gehörten „Länge Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente [...] Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die Sinne zu ihr verführen" (10, 1[45]). Das rhetorische Überredungsmoment besteht hier zu einem guten Teil im Gebrauch originärer und origineller Metaphern, während das „Bild", zu dem wir überreden wollen, häufig erst „begriffen" wird, „nachdem durch den Ton bereits Einverständniß erzeugt ist" (7, 8[29]).

> „Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden — kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaften hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht *geschrieben* werden kann. Deshalb ist es nichts mit Schriftstellerei" (10, 3[1], Nr. 296).

Hinter dieser ironischen Anspielung verbirgt sich natürlich das Understatement Nietzsches, — des *Prosaisten*. „Weil dem Schreibenden viele Mittel des Vortragenden *fehlen*, so muß er im Allgemeinen eine *sehr ausdrucksreiche* Art von Vortrag zum Vorbilde haben", wobei „der Takt des guten Prosaikers [darin] besteht [...], dicht an die Poesie heranzutreten, aber niemals zu ihr überzutreten" (10, 1[45]). „Man muß erst genau wissen: ‚so und so würde ich dies sprechen und vortragen' — bevor man schreiben darf."

Nietzsches Plädoyer zugunsten einer *stilistischen* Verfeinerung und Erweiterung der eigenen verbalen Mitteilungsmöglichkeiten will dazu anraten und anleiten, das *metaphorische* und *musikalische* Potential unserer Sprache auszuschöpfen. Wir sollen Sprache nicht länger *nur* als *deskriptives* Instrument der Beschreibung ansehen, sondern als *appellatives* und *expressives* Medium der Mitteilung und Verständigung. „Der Reichthum an Leben verräth sich durch einen Reichthum an Gebärden" (ib.). Dazu gehört, Sprache als *Stil*phänomen zu empfinden. „Das Erste, was noth thut, ist *Leben:* der Stil soll *leben*." Der Stil soll unseren vitalen, ganz persönlichen Ausdrucks- und Mitteilungsbedürfnissen angemessen sein. „Der Stil soll jedes Mal *dir* angemessen sein in Hinsicht auf eine ganz bestimmte Person, der du dich mittheilen willst", *uns* in unserer Eigenschaft *als* Individuen anderen Individuen gegenüber, *nicht* in unserer gesellschaftlichen Verwiesenheit als kon-

ventionelle Verständigungssubjekte. „Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer [...] Alle feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung" (3, S. 634). Indem sie „ferne [halten], [...] schaffen [sie] Distanz, [...] verbieten [sie] ‚den Eingang', das Verständniss, [...] — während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind." Nietzsche ist nicht nur der Meinung, der Stil erweitere und verfeinere unsere Mitteilungskompetenz, sondern wähle sich auch *seine* Zuhörer. So weit reicht sein hermeneutischer Optimismus *nicht*, daß er glauben könnte, der Mitteilbarkeit und Mitteilsamkeit seien gar *keine* Grenzen gezogen, ein *jeder* sei für *jedes* Stilphänomen *gleich* empfänglich.

Der *Stil* soll die *Authenzität* unserer Gedanken verbürgen, die eine Perspektive oder Interpretation erst zu der *unseren* machen. Er „soll beweisen, daß man an seine Gedanken *glaubt*, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet" (10, 1[45]). Nietzsche selbst möchte zwischen zwei Formen des Stils unterscheiden, einer gelungenen, — „Stil, der mittheilt"—, und einer mißlungenen, — „Stil, der nur Zeichen ist" —, eine „Maskerade" jedenfalls, ein „Gesellschafts-Kleid", das „uns auch versteckt", der „todte Stil" (12, 1[202]).

> „Und endlich: Stil, Litteratur, der Wurf und Fall der Worte — was fälscht und verdirbt dies Alles am Persönlichsten! Mißtrauen im Schreiben, Tyrannei der Eitelkeit des *Gut*-Schreibens [...] (ib.)

Vor der dahinterstehenden Gefahr der literarischen *Selbstilisierung* hätten wir uns zu hüten. Nietzsche meint, es gelte erst noch den „Ton" zu treffen, der einzig *uns* angemessen ist bezogen auf Personen, denen *wir* uns mitteilen wollen, und der *uns* die Ohren öffnet für das, was *andere* uns sagen.

> „Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, *mitzutheilen* -- das ist der Sinn jedes Stils [...] *Gut* ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt, der sich über die Zeichen, über das tempo der Zeichen, über die *Gebärden* — alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde — nicht vergreift [...] Immer noch vorausgesetzt, dass es Ohren giebt — dass es Solche giebt, die eines gleichen Pathos fähig und würdig sind, dass die nicht fehlen, denen man sich mittheilen *darf*" (6, S. 304).

„In Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände" beim einzelnen „ausserordentlich ist", — Nietzsche ist unbescheiden genug, solches von sich zu behaupten —, wird es „viele Möglichkeiten des Stils" geben, ganz zu schweigen von der Vielfalt der Personen, denen wir uns mitteilen möchten nach Maßgabe ganz bestimmter Bedürfnisse und Erwartungen. Deshalb kann Nietzsche auch sagen „guter Stil *an sich*" sei „*reine Thorheit*, blosser ‚Idealismus', etwa wie das ‚Schöne *an sich*', wie das ‚Gute *an sich*', wie das ‚Ding *an sich*'" (ib.). Als ästhetische Ausdrucks- und Mitteilungsform endlicher, perspektivischer Wesen scheinen ihm Grenzen gezogen. In dieser Eigenschaft bleibt er aber jederzeit offen für neue, noch mögliche, bislang unrealisierte, „unerhörte" Ausdrucks- und Mitteilungsmöglichkeiten.

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

Nietzsches Philosophie der Interpretation bleibt aphoristischer Natur. Das Fragment, nicht das System, erweist sich als das Medium seines Denkens. Das heißt nicht, daß Nietzsche zur hermeneutischen Thematik nichts Wesentliches beizutragen hätte, und Kapitel 1 verstand sich als Korrektur und Revision eines solchen „Vorurteils", als der Versuch, Nietzsche als den Kronzeugen und Gewährsmann einer *Philosophie* der *Interpretation* zu reklamieren, dessen *hermeneutische* Bedeutung erst allmählich erkannt wird. Dennoch gilt Nietzsches Denken vielen bis heute als ein hermeneutisches Ärgernis, ja Skandalon. Die Frage wäre, ob dieser Umstand nur dem Beschuldigten anzulasten ist. Daß Nietzsche mehr „hermeneutische" Aktualität zukommt, als bislang angenommen werden durfte, sollte deutlich geworden sein. Kapitel 2 geht daran, diese Vermutung weiter zu belegen und zu stützen, indem es Nietzsches Denken mit einigen ausgewählten Kapiteln und Aspekten zeitgenössischer hermeneutischer Thematik konfrontiert. Dazu erscheint es von Vorteil, sich noch einmal der bislang erzielten Ergebnisse zu vergewissern. Die nochmalige thesenhafte Rekonstruktion von Nietzsches Interpretationsphilosophie besitzt den Charakter einer *Zwischenbilanz,* insofern sie Nietzsches genuinen Beitrag zur hermeneutischen Thematik noch einmal blitzartig beleuchtet. Sie leitet gleichzeitig zu Kapitel 2 über.

Der *logischen* oder *Urteilswahrheit* (1.1.1.1.) als Statthalter eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs stellt Nietzsche eine sinnkonstituierende Form der Wahrheit entgegen, auch *interpretatorische* oder *pragmatische Wahrheit* genannt (1.1.1.2.). Diese wird ihrerseits noch einmal relativiert durch eine sinndestruierende Form der Wahrheit, die *tragisch-dionysischen* Charakter besitzt (1.1.1.3.). Die von ihm ins Spiel gebrachten *Formen der Wahrheit* (1.1.1.) erscheinen keineswegs unverbunden nebeneinander, sondern aufeinander bezogen. Die zuerst genannte traditionelle Spielart erweist sich als obsolet. Urteile setzen Interpretationen *voraus,* einen Prozeß der Assimilation und Selektion. Deren Geltungsanspruch erscheint pragmatischer Natur. Die *„Wahrheit"* unserer *Interpretationen* erscheint als eine *„Art von Irrthum"* (11, 34[253]). Wir müssen diesen „Irrtum" laufend der Revision unterziehen. Wir können aber nicht auf ihn verzichten, weil er uns zur Lebensbedingung geworden ist. Seit Nietzsche haben wir nicht nur damit begonnen, einen „starken" metaphysischen Wahrheitsbegriff durch einen „schwachen" hermeneutischen zu ersetzen, sondern muß das Pathos unserer Geltungs- und Sinnansprüche ungleich temperierter ausfallen. Nietzsche erweist sich in der Retrospektive als der Vorläufer und *Inaugurator* einer *Hermeneutik* der *Postmoderne*[1], die nur mehr mit „schwachen" Interpretationen und Wahrheitsansprüchen operiert. Der *irrtümliche* Charakter unserer Interpretationen vermag in der *tragischen* Erfahrung eingesehen zu werden. Das ändert nichts daran, daß diese sinndestruierende Erfahrung immer

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

wieder der Verwindung bedarf durch die Schaffung *neuer* „Fiktionen", das heißt *zukünftiger* Interpretationen. Darin liegt nicht nur *die Bipolarität* der *Wahrheit* (1.1.2.), sondern ihre *geschichtliche* Bewegtheit (1.1.4.1.), ihr *Prozeß*charakter (1.1.4.). Der *bipolare* Charakter der *Wahrheit* aber besteht in der *Spannung* zwischen einer *Interpretation*, in deren Bann wir stehen, und der *tragischen Erkenntnis* dieses Umstands. *Sein* erwiese sich gleichsam als Interpretationsgeschehen, als *Geschehen* und *Spiel* der *Interpretation*.[2] Der Umschlag von einem Pol zum anderen bestimmt das Schrittgesetz der „Wahrheit" als eines historisch offenen, infiniten Prozesses. Dieser kennt *keine* spekulative Vermittlung, auch keine hermeneutisch endliche. Die *Aporie* der *Wahrheit* aber besteht im *tragischen Zwiespalt* zwischen dem „Irrtum" einer Interpretation und dessen begriffener Notwendigkeit. Die *Wahrheit* begreift Nietzsche auch als *moralische* Forderung einer Sozietät (1.1.3.), die mit einem gewachsenen gesellschaftlichen Bedürfnis nach *Wahrhaftigkeit* einherzugehen scheint (1.1.3.1.). Manchmal wird sie in problematischer Weise auf Bereiche übertragen, wo sie weniger nötig oder ausgesprochen schädlich ist. Daraus erwächst „der Hang nicht in der Lüge zu leben", mit der hermeneutisch fatalen Konsequenz einer „Beseitigung aller Illusionen" (7, 19[177]). Der moralische Verzicht auf die „Lüge" im Glauben ans Ideal führt zu einer Paralysierung der eigenen interpretativen Kräfte, die eine Erfahrung von „Wahrheit" auf Dauer ausschließt. Die nihilistische Gefahr einer Selbstdesavouierung der Wahrheitsfrage dagegen öffnet den hermeneutischen Blick für die Frage, worin der *Wert* der *Wahrheit* „eigentlich" liegt (1.1.3.2.). Die Beantwortung dieser Frage führt Nietzsche zu einer Rehabilitierung der Wahrheit als interpretatorisch-pragmatisches Erfordernis.

Den Gang der „Wahrheit" begreift Nietzsche als einen geschichtlichen Prozeß (1.1.4.1.). Er stellt weniger eine kontingente Ereigniskette dar als ein ständiges Sichmessen unserer geschichtlichen Wahrheiten aneinander. Allerdings beinhaltet der historische Prozeß ein bestimmtes Trägheitsmoment. Es hat mit den genuinen Selbsterhaltungsimperativen der menschlichen Gattung oder einzelner Gruppen zu tun. „Es wird also schwerlich die Geschichte der ‚Wahrheit' werden" (9, 11[262]). Als Triebfeder dieser geschichtlichen Bewegung jedoch erscheint der „Wille zur *Macht*", genauer *viele* Willen im Sinne einer Unzahl konkurrierender Macht- und Willensquanten (1.1.4.2.). „‚Der Sinn für Wahrheit' muß [...] sich" dabei „vor einem anderen Forum legitimiren [...] *als Macht-wille*" (11, 25[470]). Diesen *neuen* Bezug zur Wahrheit nach dem *Verlust* ihrer *moralischen* Glaubwürdigkeit kennzeichnet Nietzsche als einen *experimentellen* (1.1.4.3.). Er hat sich in der historischen Praxis zu bewähren. Der Philosoph erscheint hier in der Rolle des *Versuchers* und *Versuchenden*, der sich dem *Wagnis* der Wahrheit aussetzt. Nietzsches *neues* Verständnis von *Wahrheit* wird augenfällig und deutlich am Phänomen der *Kunst* (1.1.5.). Die Kunst erscheint in der Rolle der Widersacherin, insofern sie *vor* der *tragischen* Erkenntnis der Wahrheit *schützt*. Sie steht für unser *apollinisches* Vermögen zur Illusionsbildung. Dennoch *dient* sie auch der *Erkenntnis* der

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

Wahrheit, solange sie die fiktiven Anteile unseres Interpretierens vor Augen führt. Die Kunst besitzt einen Sinn für das *Illusionäre* im Menschen, auch für das Illusionäre einer jeden Interpretation. Das Gespür hierfür scheint Reflex einer sinndestruierenden Erfahrung von *dionysischem* Ausmaß. Die dahinterstehende *tragische* Erfahrung besitzt einen karthartischen Effekt. Sie erlaubt uns die metaphysische Zwangsvorstellung zu verabschieden, es könnte für *uns* jemals unbedingte, das heißt „irrtumsfreie" Wahrheiten geben. Das von Nietzsche ins Gespräch gebrachte Ethos der *Gerechtigkeit* stellt *eine* mögliche hermeneutische Konsequenz aus dieser Erfahrung dar (1.1.6.). Der Gerechte, Nietzsches hermeneutisches „Ideal", hat keine unbedingten Wertschätzungen mehr nötig, die er für „wahr" hält. Das heißt nicht, daß er auf Maßstäbe überhaupt verzichtet. Die *Gerechtigkeit* aber steht für das hermeneutische Vermögen, Widersprüche und Gegensätze *nicht* aufzuheben, *sondern* Differenzen auszuhalten und nach Möglichkeit anzuerkennen. Dennoch fungiert sie nur als regulative Idee einer als ideal gedachten Interpretationspraxis. Ihr gerechtes Maß findet sie wenn schon im einzelnen *Individuum.* Hierzu gehört auch die Fähigkeit, von der Aussetzung des eigenen Urteils abzulassen, das heißt zu „richten". Ein jeder möge sich nach Nietzsche aber selbst prüfen, was ihn zur Ausübung eines solchen Richteramtes prädestiniert.

Den „perspektivische[n] Charakter des Daseins" bezeichnet Nietzsche auch als *„unser neues ‚Unendliches'"* (3, S. 626). *Perspektivität* gilt ihm als *die* Grundbedingung allen Lebens, auch des menschlichen. Unsere Interpretationen sind ausnahmslos perspektivisch. Darin liegt der Zusammenhang von *Perspektive* und *Wahrheit* (1.2.1.). Perspektivität erscheint *unhintergehbar,* es sei denn um den Preis des Verzichts auf jede Interpretativität. *Perspektiven* bilden sich im *Interpretieren* und sind Ausdruck eines qualitativ verschiedenen *Wertempfindens* (1.2.4.). Sie lassen sich nicht „erkennen", wohl aber erfahren in der Öffnung und Freigabe für andere Perspektiven. Dabei können wir den Versuch unternehmen, anderen Perspektiven *gerecht* zu werden, indem wir uns von der *Ungerechtigkeit* unserer eigenen überzeugen (1.2.5.). Perspektiven sind notwendig *ungerecht,* insofern sie eine Vielzahl von Gesichtspunkten ausblenden *müssen,* was ihrer *Produktivität* aber keinen Abbruch tut. Daß wir die „Ungerechtigkeit" von Perspektiven einzusehen vermögen, unserer eigenen eingeschlossen, gehört zu „eine[r] der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins" (2, S. 52). Für Nietzsche scheint klar, daß ein jeder nach Maß- und Vorgabe *seiner* Wertempfindungen in „seiner" *Welt* lebt. Unsere *Welt* ist nur *„scheinbar"*, aber notwendig (1.2.2.). Dieser Umstand scheint in der *perspektivischen* Verfassung unserer *Subjektivität* mit angelegt (1.2.3.). Als *Erkennende* und *Handelnde,* das heißt als Interpreten, besitzen wir immer schon einen „Seh-Winkel vom Egoismus" (11, 26[37]), Perspektiven also, mittels deren wir die Welt und andere an unserer Kraft messen, betasten und bewerten. Die *Radikalität* von Nietzsches *Perspektivismus* besteht darin, daß er auf der niemals ganz aufhebbaren *Differenz* zwischen den verschiedenen Weltsichten und unterschiedlichen Standpunkten beharrt. Dies vor allem unterscheidet seinen *Perspektivismus* bis heute von einer *Hermeneutik* des *Dialogs,* die eine Aufhebung

solcher Differenzen in Aussicht stellt unter geschichtlich endlichen Bedingungen des Interpretierens.[3] Für Nietzsche betrifft dies noch das eigene Selbstverhältnis. Wir *selbst* stellen nichts Einheitliches dar, sondern scheinen durch einander *widersprechende* Schätzungen und *widerstrebende* Antriebe charakterisiert. Diese Heterogenität der eigenen Antriebe und Motive sollten wir aber *nicht* als Defizit betrachten, sondern als hermeneutische Gelegenheit nutzen, einer solchen *Perspektivenvielfalt* auch wirklich *gerecht* zu werden.

Nietzsche rechnet stets mit einer *Vielzahl* miteinander *konkurrierender* Perspektiven, nicht nur in geschichtlicher Hinsicht. Die Vorstellung einer *Meta-Perspektive,* die alle vorigen Perspektiven nur als Vorstufen zu sich betrachtet, erscheint ihm suspekt, ebenso der für ihn keineswegs optimistische Gedanke einer universalen *Vermittlung,* die sämtliche Perspektiven aus ihren Vereinseitigungen und Beschränkungen zu lösen verstünde. Derartige *Universalisierungsversuche,* wie sie heute unter dem Titel einer *Hermeneutik* des *Diskurs* angestellt werden[4], machen nur unter der Voraussetzung Sinn, es könne ein *universales* Maß der Wertempfindungen geben, das für alle gleich gültig wäre. Eine solche transzendentale Prämisse verkennt nicht nur den *individuellen* Charakter solcher Wertempfindungen, sondern erscheint auch unter *historischem* Aspekt höchst fragwürdig. Als historische *Horizonte* sind *Perspektiven* dem Wandel und der Veränderung unterworfen. Perspektiven sind *geschichtlich* (1.2.6.). Das *historische* Bewußtsein dieser Tatsache und die *unhistorische* Verkennung dieses Umstands gehen Hand in Hand. Dahinter steht die Fähigkeit, Perspektiven loszulassen und zu relativieren, aber auch festzuhalten und zu ergreifen. Nietzsches *Programm* eines *experimentellen Perspektivengebrauchs* (1.2.7.) aber kann als der Versuch gelten, unterschiedliche, häufig inkommensurable Perspektiven für das eigene Handeln fruchtbar zu machen, indem wir dazu übergingen, „gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen" (5, S. 364 f.). Dazu zählte die Fähigkeit, *„Perspektiven umzustellen"* (13, 24[1], Nr. 10), auch das Vermögen, *zwischen* Perspektiven zu springen, *nicht* Perspektiven zu vermitteln oder zu versöhnen. Dazu täte eine „Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens" not, „Finger für nuances" sowie „jene Psychologie des ‚Um-die-Ecke-sehns'" (6, S. 265 f.), ungewöhnliche hermeneutische Fähigkeiten also.

Nietzsches Verständnis von *Interpretation* ist mehrdimensional, der *Universalität* seines Anspruchs entsprechend (1.3.1.). Interpretation gilt ihm als *Fundamentalvorgang.*[5] Dies muß aber nicht dazu führen, daß man in Nietzsche nur den *Interpretationisten* sieht, während der *Hermeneutiker* außen vor bleibt.[6] Die Fähigkeit zur Interpretation erscheint bei ihm als menschliches Grundvermögen. Interpretieren erweist sich als anthropologische Grundkonstante. „Dass allein eine Welt-In-

[3] Kap. 2.3. Nietzsche contra Gadamer: Unhintergehbarkeit von Perspektivität oder Universalität der hermeneutischen Dimension — Kap. 2.4.1. Hermeneutik und Dialog (H.-G. Gadamer)

[4] Kap. 2.4.7. Hermeneutik und Diskurs (J. Habermas, K.-O. Apel)

[5] Kap. 2.1.5. Interpretation als Fundamentalvorgang: Nietzsche als Interpretationist (G. Abel)

[6] Kap. 2.4.6. Hermeneutik oder Interpretationismus (G. Abel)

terpretation im Rechte sei", ist eine „Naivetät" ersten Ranges (3, S. 625). Dem stellt Nietzsche die Vorstellung infiniter, noch möglicher Interpretationen entgegen, eingeschlossen unserer „menschlichen, allzumenschlichen". Die *Universalität* der interpretativen Dimension schließt einen *Pluralismus* der Interpretationen nicht aus. *Interpretationen* besitzen den Charakter von *Wertschätzungen* (1.3.2.). Sie sind heterogener Ausdruck miteinander konkurrierender Wachstums- und Erhaltungsbedingungen, ob von Individuen, Gruppen oder Sozietäten. Der Mensch erscheint als der Akteur von „Maß-nahmen", die auf jeder noch so rudimentären Stufe der Zivilisation zu finden sind. „Unsere Werthschätzungen bestimmen welche Dinge überhaupt wir acceptiren und *wie* wir sie acceptiren" (11, 26[414]). Hinter sie gelangen wir nicht zurück. Sie „verrathen" aber „etwas vom *Aufbau* [unserer] Seele, und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Noth sieht" (5, S. 222). Ihre notwendige Unverzichtbarkeit als Lebensbedingung verleiht ihnen häufig eine eigentümlich *moralische* Färbung. Wir können auf *moralische Urteile* nicht verzichten (1.3.3.), aber dennoch lernen, „die Illusion des moralischen Urtheils *unter* [uns] zu haben" (6, S. 98). Nietzsches Kritik des moralischen Urteils dient nicht der Verabschiedung solcher Urteile, sondern ihres undurchschauten Pathos. *Interpretationen* gelten ihm als von *Affekten* gesteuert (1.3.4.). Meistens treffen wir bereits eine *Auswahl* sogenannter Tatsachen, dadurch, daß wir sie *unbewußt* interpretieren. Dieser Vorgang hat etwas mit unserer *Bedürftigkeit* zu tun. Unsere *Interpretationspraxis* erscheint als abgeleitete und abgeschwächte *Form* unseres *Trieb-* und *Affektlebens*. Sie besitzt aber auch einen *rückwirkenden* Effekt, sofern sie unsere Affekte, Triebe, (Ab)neigungen ihrerseits einer moralischen *Bewertung* unterzieht. Die Bedeutung, die Nietzsche dem Unbewußten und dem Affektgedanken zumißt, läßt ihn zum Vorläufer einer *psychoanalytischen Hermeneutik* werden.[7] Eine vollständige Aushängung unserer Affekte wäre für ihn allerdings nicht wünschenswert, sondern gliche der Elimination unseres Willens, der Kastration unseres interpretierenden Intellekts.

Interpretationen besitzen diesen nur schwer faßbaren *volitiven* Hintergrund. Sie sind Funktion einer Vielzahl miteinander konkurrierender Willensquanten, deren *macht*strategisches Kalkül unverkennbar scheint (1.3.5.2.). *Interpretationen* besitzen aber auch *experimentellen* Charakter (1.3.5.3.). Sie sind nicht nur dem historischen Wandel unterworfen, sondern greifen selbst steuernd in diesen Wandel ein. *Interpretationen* sind *geschichtlich* (1.3.5.1.). Der *Prozeß* der *Interpretation* aber vollzieht sich in der Weise einer permanenten Um- oder Neuinterpretation (1.3.5.). „Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene" (1, S. 294), derjenige, der stark und willens genug wäre, „die Vergangenheit an sich zu messen" (1, S. 283). Nietzsche, der *Historiker*, hegt Zweifel, inwieweit das moderne historische Bewußtsein diese Bedingungen zureichend erfüllt. Den *geschichtlichen* Prozeß des Interpretierens im Ringen um den jeweils *uns* angemessenen Zukunftsentwurf beschreibt der *Genealoge* später auf der Folie von Überwältigungsprozessen, „wo-

[7] Kap. 2.4.5. Hermeneutik und Psychoanalyse (P. Ricoeur, J. Habermas, J. Lacan)

bei etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird" (5, S. 313). *Interpretation* erweist sich mithin als ein *Akt* der *Machtbezeugung.*[8] Der Prozeß der Interpretation erscheint aber *nicht* völlig kontingent. „Daß" der Mensch „besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation (wenn auch immer fortgebaut) auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat" (12, 7[2]). Interpretationen gelten Nietzsche nicht nur von Interessen geleitet, sondern sind Funktion produktiver „Vorurteile", die uns zur Lebensbedingung geworden sind. Der *Zirkel* der *Interpretation* aber besteht darin, daß wir „etwas" in seiner impliziten Wirkung auf uns kennen müssen, wollen wir „es" explizit interpretieren (1.3.6.). Wir besitzen diese implizite Kenntnis, weil wir Perspektiven haben, die uns ein hermeneutisches Interesse an „etwas" erlauben. Es hat mit unserer jeweiligen Empfänglichkeit zu tun, von etwas affiziert zu werden, aber auch mit perspektivischen Vorerwartungen und interpretatorischen Sinnvorgriffen.

Vor dem Hintergrund des traditionellen *Leib-(Seele-)Bewußtsein-Problems* erörtert Nietzsche die Frage nach dem *„Subjekt"* der *Interpretation* (1.3.7.). Das herkömmliche *Bewußtseins*modell reicht nicht aus, das „Subjekt" der Interpretation zu denken. Nietzsche erweist sich als der *Repräsentant* einer *Hermeneutik* des *Verdachts*[9], dessen *Zweifel* den Illusionen des Selbstbewußtseins gelten. Am *Leitfaden* des *Leibes* spricht er sich für eine Erweiterung unseres Subjektbegriffs aus, *nicht* für dessen Verabschiedung. Der Vorwurf des Biologismus greift zu kurz. Das Subjekt der Interpretation ist *kein* transzendentales Ich. Seine *Identität* liegt „in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist" (11, 34[46]). *Interpretationen* erscheinen *als* die Weise, in der *Wahrheit* „ist", als der Fluchtpunkt einer fortlaufenden interpretatorischen Bestimmungspraxis (1.3.8.). Dazu bedarf es etlicher *„Kunst"* der *Interpretation"* (1.3.9.), zu der noch immer „Kraft der Interpretation" gehört (12, 9[60]). Die *interpretatorische Vernunft* aber besteht darin, den interpretativen Instinkt zu kultivieren, die Fähigkeit zur schöpferischen Assimilation auszubilden, ohne das Gespür für „Unverdauliches" zu verlieren. In Nietzsches Sicht der *„Gerechtigkeit der Interpretation"* spiegelt sich diese hermeneutische Sensibilität gegenüber dem Nicht-Assimilierbaren und das feine Gespür für Inkommensurabilitäten (1.3.10.). Die Verwirklichung des dahinterstehenden hermeneutischen Ethos scheint schwer genug. Nietzsche weiß, „dass nur inter pares auf Gerechtigkeit zu hoffen (leider noch lange nicht zu rechnen) ist" (11, 35[76]).

Interpretationen besitzen den Charakter von *Auslegungen* (1.4.1.), genauer von Sinneinlegungen, von denen Nietzsche behauptet, sie seien „nur ein Auslegen nach uns und unseren Bedürfnissen" (11, 39[14]). Ein nicht-auslegendes Dasein

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

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

geriete zum „Unsinn", und er stellt die Frage, ob „nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein [sei]" (3, S. 626). Nietzsche erweist sich als der *universale Theoretiker* der *Auslegung*.[10] *Auslegungen* scheinen vorrangig *ästhetischer* Natur zu sein. Dies steht in keinem Widerspruch zu der Tatsache, daß wir ihnen auf *moralischem* Wege Nachdruck verleihen (1.4.2.). *Ästhetische* Urteile sind ausgelegte ästhetische Erregungen in uns. Sie *bedeuten* etwas in Hinsicht auf unsere Lebensbedingungen. Sie scheinen in das Pathos des *moralischen* Urteils umzuschlagen, setzt man sie absolut. Nietzsches Plädoyer zugunsten des ästhetischen Urteils versteht sich als Aufforderung zur *Toleranz* gegenüber einer *Pluralität* individueller Geschmacksurteile. Aber auch er weiß, daß einer solchen „Fülle *aesthetischer gleichberechtigter Werth*schätzungen" (9, 11[79]) Grenzen gezogen sind. Der Zwang zum *moralischen* Urteil hat in der Vergangenheit *einer* Auslegung zur Vorherrschaft verholfen (1.4.4.), von der Nietzsche erklärt, sie habe zur Krisenerfahrung des *Nihilismus* geführt (1.4.5.). „Der Untergang der *moral‹ischen›* Weltauslegung [...] endet in Nihilismus" (12, 2[127]). Nietzsche bezeichnet ihn als den „Untergang einer Gesammtwerthung", während „die neuen interpretativen Kräfte [fehlen]" (12, 5[70]). Allerdings erscheint „Moral" bis heute „als das einzige *Interpretationsschema,* bei dem der Mensch sich aushält" (12, 10[121]). Natürlich weiß auch Nietzsche, daß wir auf moralische Maßstäbe im Interpretieren nie ganz verzichten können. Wir können aber ein verfeinertes Gespür für solche Maßstäbe gewinnen. Nietzsches *„neue"* Sicht der *Auslegung* gibt sich keinen falschen Illusionen hin hinsichtlich der *moralischen* Selbstidealisierung unserer Interpretationen (1.4.6.). Sie erkennt moralische Maßstäbe an, ordnet sich ihnen aber nicht unter. Sie hat „die Illusion des moralischen Urtheils *unter", nicht* hinter „sich" (6, S. 98). Nietzsche, der *Philologe,* ist der Ansicht, es könnte nicht schaden, würden wir das *Lesen* erst noch als *„Kunst"* erlernen und üben (1.4.3.). Zwar bleibt unser philologisches Ideal, — „Thatsachen ablesen können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen" (6, S. 233) —, aus guten Gründen unerreichbar. Dennoch täten wir gut daran, uns in der *Einübung* in bestimmte philologische *Tugenden* zu versuchen. Dazu zählt die Kunst des *langsamen* und *vorsichtigen* Lesens, auch Schreibens, die *Rücksichten* kennt und nimmt.

Interpretationen und *Wertschätzungen* entziehen sich der unmittelbaren Erfahrbarkeit, sondern wollen *verstanden* werden (1.5.1). Nietzsche, der *Hermeneutiker,* ist der Auffassung, dazu bedürfe es etlicher *Einbildungskraft.* Auch hat unser Verstehen immer etwas mit unserer *Bedürftigkeit* zu tun, die uns gerade *so* verstehen läßt und *nicht* anders. *Verstehen* erweist sich als „ein erstaunlich schnelles entgegenkommendes Phantasiren und Schließen" (9, 11[13]) und darin als *„oberflächlich"* (12, 1[85]). Das Vorverständnis, das wir dabei einbringen, gibt der hermeneutischen Vermutung Nahrung, „daß wir nur sehen, was wir *kennen"* (9, 11[13]). Manchmal bezeichnet Nietzsche das *Verstehen* auch als eine produktive Form des *Mißverstehens,* das uns zur Lebensbedingung geworden ist. „Wenn man, unglück-

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

licherweise, sich begriffe, so würde man sich nie mit einander verstehen" (13, 11[216]). Hier erweist sich Nietzsche als der subtile *Theoretiker* des *Mißverständnisses,* für den das Mißverstehen eine unendliche hermeneutische Aufgabe darstellt.[11] Für Nietzsche ist dieser Befund noch kein Grund zu verzweifeln. Wir können lernen, die *Oberflächlichkeit* unseres Verständnisses zu korrigieren, das heißt zu *verfeinern.* Allerdings reicht der gemeinsame *Sprach*gebrauch noch nicht aus, um einander zu *verstehen* (1.5.2.), „man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben" (5, S. 221), weshalb die Menschen nie aufhören werden, einander mißzuverstehen. Der gesellschaftliche Zwang zur *raschen* „Verständigung" hat dazu geführt, daß sich ein pragmatischer Verständigungskalkül durchgesetzt hat, der die Differenzen und Nuancen zwischen den verschiedenen Erfahrungen tilgt, zumindest marginalisiert. Er scheint Funktion einer „leichte[n] *Mittheilbarkeit* der Noth" (5, S. 222). Die hermeneutischen Konsequenzen liegen in der Ausgrenzung und Ignorierung ungewöhnlicher, feinerer oder schwer verständlicher Erfahrungen. Nietzsche empfindet dies als Verlust, und darin liegt für ihn der hermeneutische Skandal.

Die Weise, wie wir *andere* (1.5.3.) und uns *selbst verstehen* (1.5.4.), basiert auf einer *konventionellen* Verständigungspraxis, die an den pragmatischen Erfordernissen rascher Konsensbildung ausgerichtet ist (1.5.3.1./1.5.4.1.). Der soziale Zwang zur „Verständigung" läßt uns meistens ein legitimes, aber voreiliges „Verständnis" suchen. Dahinter steht „das Bedürfniß, schnell und leicht seine Bedürfnisse verstehn zu geben" (11, 34[86]), während „die Furcht vor dem ‚ewigen Missverständniss'" ein vorsichtigeres Naturell „so oft von übereilten Verbindungen abhält, zu denen Herz und Sinne rathen" (5, S. 222). Allerdings „[ist] das schnellste gegenseitige Verständniß [...] das *wenigst schmerzhafte Verhältniß zu einander:* deshalb wird es erstrebt" (10, 7[173]), für Nietzsche noch kein Anlaß, in hermeneutische Resignation zu verfallen. Bisweilen liegt sogar „etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden" (12, 1[182]). Ebenso wäre es endlich an der Zeit, „den schlechten Geschmack von sich ab[zu]thun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen" (5, S. 60). Unter *individuellem* Aspekt betrachtet Nietzsche es in der Tat als „schwer verstanden zu werden", und es bedarf einiger hermeneutischer *„Feinheit"*, soll das Verstehen nicht zur Farce werden (12, 1[182]). Die Praxis *individueller* Verständigung (1.5.3.2./1.5.4.2.) möchte diesem Manko abhelfen, indem sie unser hermeneutisches Sensorium *verfeinert* gegenüber *inter-* und *intrasubjektiven Differenzen,* die wir gewöhnlich übergehen oder übersehen, weil sie uns als nicht konsensfähig erscheinen. Dazu gehört auch, den Willen und den Zwang zum Konsens auszuhängen, von Zeit zu Zeit mindestens. Dies steht in keinem Widerspruch zum hermeneutischen Ethos des Gerechten, der den *Dissens* nicht nur erträgt, sondern sucht, weil er *Übereinstimmung* und *Einverständnis* nicht in jedem Fall nötig hat. Die Tugend der „Fernsten-Liebe" (4, S. 79) steht für eine solche nur zeitweilig gelingende Anerkennung des Inkommensurablen im anderen. Die Hermeneutik Nietzsches steht dabei im Zeichen einer „postmodernen" Erfahrung, die die eigenen

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

Sinnerfahrungen nicht mehr verabsolutiert, weil sie selbst nur mehr *„schwächer"* gewordene Geltungsansprüche kennt, und für die der *Dissens* nichts wäre, was man exorzieren müßte.[12]

Nietzsche ist der Meinung, wir dienen der hermeneutischen Aufgabe nicht, machen wir uns unser Verständnis *zu* leicht. Dies betrifft noch unser eigenes *Selbstverständnis* (1.5.4.). Unsere anfänglichen Selbstbeurteilungen gelten ihm als gesellschaftlicher Reflex von Fremdurteilen. Wir gelangen zu einem ersten *konventionellen* Selbstverständnis durch Übernahme fremder Werturteile (1.5.4.1.). Nietzsche sieht darin einen *„Schein–Egoismus"* (3, S. 92), der darin besteht, daß wir entgegen unserer eigenen Selbstbeurteilung noch gar nicht zu einem „eigentlichen" *individuellen* Selbstverständnis gelangt sind. Dies bringt ihn in eine überraschende Nähe zum frühen Heidegger.[13] Für Nietzsche liegt es in der *sozialen* Natur des Bewußtseins, die Entstehung eines *individuellen* Selbstverständnisses gerade zu verhindern. Zumindest scheint jenes wenig geeignet, ein *konventionelles* Selbstverständnis in Frage zu stellen. Ein sozial vermitteltes Selbstverständnis erscheint zwar legitim, aber nicht ausreichend. Wenn Nietzsche mit hermeneutischer Emphase zu einer alternativen Form der Selbstverständigung rät, dann weil er sich nicht mit einem heteronomen Selbstbezug zufriedengeben will. Seine Hermeneutik sieht sich im Zeichen einer *authentischeren* und *autonomeren* Selbstverständigung (1.5.4.2.). Dabei ist freilich mit der Erfahrung von *Desillusionierungen* zu rechnen, die noch die eigenen Illusionen und Selbstmißverständnisse akzeptiert und gutheißt. Nietzsche rechnet jederzeit mit *Widersprüchen* und *Differenzen, Vagheiten* und *Latenzen* „im" Subjekt. Sie bedürfen der hermeneutischen Anerkennung. Das bloße Konstatieren intrasubjektiver Differenzen wäre seiner Hermeneutik aber noch nicht genug. Nietzsches *neues* Selbstverständnis findet sein hermeneutisches Paradigma *nicht* so sehr im Medium theoretischer *Selbstfindung* als in dem praktischer *Selbstschaffung,* die aus dem ganzen Arsenal individueller, unbewußter Persönlichkeitsanteile schöpft.

Nach Nietzsche *verstehen* wir einander und uns selbst *meistens* als allgemeine homogene *Subjekte, selten* als besondere leibhafte *Individuen* (1.5.5.). Sein hermeneutisches Unbehagen an dieser Tatsache geht einher mit seiner Kritik am „Subjekt" als dem Agenten einer solchen Praxis. Allerdings meint Nietzsche, daß es nicht Aufgabe sei, unser Bedürfnis nach *Selbstverständigung* zu kritisieren, sondern, daß wir entgegen unserer hermeneutischen Selbsteinschätzung noch gar nicht zu einem *individuellen* Selbstverständnis gelangt sind. So „lernen [wir] Gewohnheiten und Meinungen der Anderen, *nicht* Individuen kennen [...] d. h. wir behandeln uns selber nicht als Individuen" (9, 2[61]). Nietzsches Subjektkritik zielt *nicht* auf den *Tod* des Subjekts, *sondern* auf die hermeneutische *Rettung* des Individuums. Nietzsche erweist sich im Rückblick als der wenn auch nicht unumstrittene Vorläufer und Wegbereiter einer *Hermeneutik* der *Individualität.*[14] Das Indivi-

[12] Kap. 2.4.8. Hermeneutik, Dissens und „schwaches Denken" (J.–F. Lyotard, G. Vattimo)

[13] Kap. 2.2. Nietzsche contra Heidegger: Kunst der Interpretation oder Hermeneutik der Existenz

[14] Kap. 2.4.4. Hermeneutik und Individualität (M. Frank, J. Simon)

duum „kommt *später*. Es *kämpft* für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ *einzige* Stellung zu allen Dingen" (9, 11[156]). Ihm gilt Nietzsches hermeneutische Fernsten–Liebe. Nietzsche meint aber auch, unsere konventionelle Verständigungspraxis müsse in keinem absoluten Gegensatz stehen zu unserem Ringen nach individueller (Selbst)verständigung. Beide Formen des Verstehen bedürfen der gegenseitigen Ergänzung. Man sieht aber deutlich, nach welcher Seite bei ihm die Prioritäten verteilt sind. Wenn Nietzsche gelegentlich zu mehr *„Unverständlichkeit"* rät, dann hat dies mit einer berechtigten Reserve gegenüber einer allzu unbekümmerten und forschen Vorgehensweise in hermeneutischen Angelegenheiten zu tun. Die *Grenzen* des *Verstehens* markieren für ihn den individuellen Unterschied (1.5.6.). Wir sollen vor solchen Grenzen nicht resignieren, sondern dagegen angehen, indem wir das *Verstehen* zur *„Kunst"* werden lassen (1.5.7.). Wesentlich für eine Kunst des Verstehens „bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit *nicht* zu reagiren" (6, S. 117 f.). Der erfolgreiche Hermeneutiker ähnelt stark dem „dionysischen Menschen". Ihm scheint es „unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehn, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts [...] Er geht in jede Haut [...] ein: er verwandelt sich beständig" (6, S. 118). Mit anderen Worten: er *wechselt* ohne Unterlaß die *Perspektive*.

Nietzsche ist der Auffassung, nicht nur unsere *Wahrheiten* seien *sprachlich* vermittelt (1.6.1.). Unsere *Interpretationen* scheinen das Ergebnis einer illusionsbildenden Tätigkeit und Fähigkeit zur *Metaphern*bildung (1.6.1.1.). Der „Trieb zur Metapherbildung" gilt ihm als *unser* „Fundamentaltrieb" (1, S. 887). Jedoch haben wir diese *metaphorische* Tätigkeit heute aus guten Gründen durch eine *logische* und streng *begriffliche* ersetzt. Sie stellt die Basis unserer Urteile dar. Die hermeneutischen *Unkosten*, die ein solcher Zugewinn an begrifflicher Exaktheit mit sich bringt, sind enorm. Sie bestehen im *Verlust* metaphorischen Anschauungsreichtums zugunsten einer begrifflichen Zurüstung des Nichtidentischen. Nietzsche gibt zu bedenken, daß Begriffe nichts Originäres sind, sondern selbst nur *„Residuum einer Metapher"* (1, S. 882). Die „Wahrheit" bezeichnet er auch als „ein bewegliches Heer von Metaphern" und „Metonymien" (1, S. 880), und der moderne Dekonstruktivismus ist ihm hierin gefolgt. Das kann aber nicht bedeuten, die *Differenz* der Wahrheit verdanke sich ausschließlich dem freien Spiel der Signifikanten[15] und nicht den *verschiedenen* „Relationen der Dinge zu den Menschen" (1, S. 879). Der als „Sprachbildner" auftretende Interpret „nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe" (ib.). Gegen die Gefahr der begrifflichen *Verfestigung* einer im Fluß befindlichen Metaphernwelt, gegen die *Erstarrung* unserer Metaphorik, gilt es anzugehen, indem wir den sprachbildnerischen Instinkt in uns kultivieren. Für Nietzsche läge die genuine Funktion einer Metapher dabei weniger in ihrer „Wahrheit" als in ihrer interpretativen Leistungsfähigkeit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Der *Diskurs* der Wahrheit aber erscheint als der hermeneutische

[15] Kap. 2.4.3. Hermeneutik, Dekonstruktion und Differenz (J. Derrida, G. Deleuze)

Streit um den *Gebrauch* einer bestimmten *Metaphorik,* und wo uns die Erfahrung *neuer* „Wahrheiten" gelingt, haben wir meistens die Metaphorik *gewechselt,* das will heißen die Perspektive. Nietzsche erweist sich unter diesem Gesichtspunkt auch als der *„bildende"* Philosoph, für den die Kritik an einem *abschließenden* Vokabular, an einer *letzten* Interpretation, eine unendliche Aufgabe darstellt.[16]

Unsere Interpretationen stehen unter dem Bann eines *grammatischen* Schemas (1.6.1.2.), und „noch jetzt sind die grammatischen Funktionen die bestgeglaubten Dinge, vor denen man sich nicht genug hüten kann" (11, 40[27]). Dahinter steht der Verdacht, das gesamte abendländische Denken habe bislang unter dem Einfluß *einer* Grammatik gestanden, die zur Herausbildung einer Substanzontologie geführt hat, indem sie *einer* Auslegung zur Vorherrschaft verhalf. Nietzsche gestattet sich die Frage, ob nicht „der Philosoph" zumindest sich von Zeit zu Zeit „über" *diese* „Gläubigkeit an die Grammatik erheben [dürfte]" (5, S. 54). *Sprache* gilt ihm als *Medium* der *Interpretation,* aber auch als deren Grenze (1.6.2.). Sprache besitzt *Vorurteils*charakter. Dahinter steht die Vorstellung, unsere Urteile und Interpretationen basierten auf begrifflichen und metaphorischen Voreingenommenheiten, während es sich im Fall der Grammatik unseres Sprechens selbst noch um ein „Vorurteil" handelte. Allerdings *„hören [wir] auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen"* (12, 5[22]). Es handelt sich dabei um *„ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können."* Dieses *Schema* ist die Sprache. Ein Ausstieg aus diesem Schema scheint *unmöglich,* aber „es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist" (13, 14[122]). Sprache beruht auf dem produktiven Gebrauch von Metaphern, auch von grammatischen Funktionen, denen nichts in der Realität ganz entspricht, die bezeichnenderweise aber um so mehr von *unserem* Verhältnis zu dieser Realität „zur Sprache" bringen. Dagegen besteht die „Gemeinheit" aller „Worte" darin, als Zeichen für einander ähnliche, aber niemals gleiche Empfindungen zu stehen (5, S. 222). Deshalb verbürgt die Benutzung „derselben" *sprachlichen* Terminologie noch nicht das „gegenseitige" *Verständnis* (1.6.3.). Es bedarf der *Gemeinsamkeit* der *Erfahrungen* und nicht nur dies. Wir sollen lernen, der Sprache neue Nuancen und Aspekte des *Ausdrucks* abzugewinnen und nicht vergessen, daß „durch den Ton bereits Einverständniß erzeugt" wird (7, 8[29]), auch Unverständnis. *Sprache* dient aber nicht nur der „Verständigung", sondern unterliegt einem *macht*strategischen Kalkül (1.6.4.). Eine Hermeneutik, die dieses Kalkül verkennt, unterliegt einer gefährlichen Illusion. Jedoch wird gerade der Mächtige immer *„feiner"* empfinden, wie sehr ein solches Kalkül der hermeneutischen Verletzung anderer dient (10, 16[26]).

Für Nietzsche stellen unsere sprachlichen Konventionen ein viel zu grob gestricktes Netz dar, als daß sie unseren individuellen Verständigungsinteressen genügen könnten. Darin liegt ihre *Grenze* (1.6.5.), aber auch unsere *„Vulgari[tät]"* als *„Sprechende"* (6, S. 128). Nicht alles erscheint *mitteilbar,* aber vieles muß als *„zurechtgemacht* empfunden werden", denn unzweifelhaft ist, „daß *Mittheilung* nö-

16 Kap. 2.4.9. Hermeneutik und Bildung resp. Ironie (R. Rorty)

thig ist" (12, 9[106]). Wenn Nietzsche dem „Schweigen-können" (11, 35[76]) dennoch einen hohen Stellenwert im sozialen Verständigungsprozeß einräumt, dann weil er glaubt, wir hätten über so mancherlei *Stillschweigen* zu bewahren, von welchem wir annehmen dürfen, es entbehre der Mitteilbarkeit und Mitteilsamkeit (1.6.6.). Trotzdem sollen wir nicht in hermeneutische Resignation verfallen, sondern versuchen, der eigenen Sprachnot *viel* Mitteilbares und Mitteilsames abzuringen. Die Fähigkeit dazu bemißt sich an unseren *stilistischen* Fähigkeiten und Möglichkeiten (1.6.7.). Der *Stil* soll die Authenzität unserer Gedanken und Empfindungen verbürgen, die eine Perspektive oder Interpretation erst zu der *unseren* machen. Er „soll beweisen, daß man [...] seine Gedanken [...] nicht nur denkt, sondern empfindet" (10, 1[45]). Für Nietzsche gehört dazu, *Sprache* als *Gebärde* empfinden zu lernen, nicht als Spiegel des tatsächlich Vorhandenen.

Adressat und *Akteur* seiner „Hermeneutik" bleibt das *Individuum,* bei aller Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit, die seiner Interpretationsphilosophie sonst noch zukommt. Der Fluchtpunkt einer solchen Hermeneutik scheint die Praxis einer *feiner* gewordenen Verständigung, die uns als *Individuen* ernst nimmt. Als Modell dient ihr eine Interpretationspraxis, welche durch die *tragische* Erfahrung der Wahrheit hindurchgegangen und im *Perspektivenwechsel* erfahren ist. Eine solche hermeneutische Praxis gibt sich nicht nur keinen falschen *moralischen* Illusionen hin, sondern besitzt die nötige sprachliche *Sensibilität,* andere, uns selbst sogar, „besser" zu *verstehen,* ohne das sachliche Einverständnis oder den consensus omnium zum *einzigen* hermeneutischen Erfolgskriterium zu erheben. Darin liegt nicht nur ihre spezifische *Neuheit,* sondern die *Gerechtigkeit* ihres Anspruchs. Deutlich werden muß vor allem eins, daß es für Nietzsche, den „Hermeneutiker", noch *Alternativen* geben muß zwischen einer *dialogischen* Sammlung des Sinns um jeden Preis und seiner *dekonstruktivistischen* Auflösung und Verabschiedung.[17] Nietzsches Denken beansprucht *weniger* den Status einer *Theorie* der Interpretation, *sondern* steht vor allem und zuvorderst für die *Praxis* eines verfeinerten hermeneutischen Vollzugs.

[17] Kap. 2.4.2. Exkurs: Text und Interpretation: Anmerkungen zur Gadamer-Derrida-Debatte

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

Die einführenden Überlegungen ergaben, daß Nietzsches Verhältnis zur *philosophischen Hermeneutik* unseres Jahrhunderts unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten als eines der Nichtberücksichtigung, wenn nicht der Ignorierung gelten muß (Kap. 0.). Im Falle *Heideggers* werden Einschränkungen erlaubt sein, die sich aber weniger der von ihm exponierten hermeneutischen Thematik verdanken als dem Umstand, daß Heidegger von dieser Thematik später Abstand nimmt. Nietzsche wird für den späten Heidegger lediglich unter *seinsgeschichtlichem* Aspekt interessant, *nicht* als jemand, der zur hermeneutischen Thematik Wesentliches beizutragen hätte (Kap. 2.2.3.). Der hermeneutische Vergleich mit Heideggers früher *Existenzialhermeneutik* (Kap. 2.2.), aber auch mit Gadamers universaler *Gesprächshermeneutik* (2.3.) kann somit nicht an erfolgte Rezeptionen anknüpfen, sondern besitzt bestenfalls den Charakter der Rekonstruktion eines *unterbliebenen* Stücks Wirkungsgeschichte. Ein solcher Vergleich wird ungeachtet mancher Differenzen in Heideggers Fall einige überraschend anmutende *Affinitäten* und *Konvergenzen* zu Tage fördern. In Gadamers Fall muß er zur *Kritik* dessen hermeneutischen *Universalismus* führen.

Dennoch weiß sich die vorliegende hermeneutisch motivierte Betrachtung von Nietzsches Text nicht gänzlich voraussetzungslos. Gerade der *Interpretationsbegriff* hat in jüngster Zeit eine Unzahl bedeutsamer philosophischer Nietzsche–*Rezeptionen* auf den Plan gerufen, die der Interpretationsthematik in Nietzsches Text höchste Relevanz und Aktualität attestieren. Sie *unterscheiden* sich aber ganz erheblich in der Bewertung und Beurteilung dieser Thematik. Nietzsches *Interpretationsbegriff* scheint dabei selbst zum Gegenstand einander *widerstreitender* Auslegungen und Interpretationen geworden zu sein, und darin liegt seine Aktualität (Kap. 2.1.). Eine hermeneutische Lektüre von Nietzsches Text hat sich diesen einander widersprechenden Ansätzen der Forschung zu stellen. Dabei wäre es sowohl darum zu tun, *Gemeinsamkeiten* in der Bewertung festzustellen, als auch *Abgrenzungen* vorzunehmen, wo sie im hermeneutischen Interesse der „Sache" geboten erscheinen. Klar werden muß vor allem dies: die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer *hermeneutisch* inspirierten *Nietzsche–Lektüre* läßt sich nicht *nur* aus sich *selbst* beantworten. Sie *bricht* sie nicht zuletzt auch an der Frage nach den spezifischen Möglichkeiten und Grenzen *philosophischer Hermeneutik.* Zu beiden Fragen und deren Beantwortung ist die vorliegende Untersuchung *unterwegs.* Nietzsches Denken ist heute in den Mittelpunkt der heftigsten Kontroversen und lebhaftesten philosophischen Auseinandersetzungen gerückt. Sie scheinen der

Zukunft eines Projekts zu gelten, von der nicht wenige meinen, die Zukunft der Philosophie sei daran geknüpft. Die zwischen *Dekonstruktion, Hermeneutik* und *Dialektik* verlaufende Debatte hat Spuren und Narben hinterlassen (Kap. 2.4.). Auf fällt dabei, daß hermeneutische Gegner *wie* Befürworter *quer* durch alle ideologischen Lager sich auf Nietzsche berufen, wobei die Zuordnungen nicht immer eindeutig sind. Nietzsches Philosophie ist zum Bezugspunkt *rivalisierender* Interpretationskonzepte geworden, und darin liegt ihre eigentliche *Aktualität* für die zeitgenössische hermeneutische Thematik.

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

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

Die hermeneutische Aktualität Nietzsches hat P. Ricoeur als einer der ersten auf die plakative Formel gebracht, mit Nietzsche sei „die gesamte Philosophie Interpretation" geworden[1], ja zu einer „Interpretation der Interpretation"[2]. Ricoeur betont, daß es Nietzsche war, „der der Philologie ihren Begriff der *Deutung, Auslegung* entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen"[3]. Nietzsche hat dem Interpretationsbegriff neue Wege gewiesen, als er „das Problem der Interpretation" an die „Möglichkeit" der *„Illusion"* band, „die nicht mehr der Irrtum im erkenntnistheoretischen Sinn, auch nicht mehr die Lüge im moralischen Sinn ist"[4].

> „Die Problematik der Illusion hingegen, die der Nietzscheschen *Auslegung* innewohnt, führt uns zu der Hauptschwierigkeit, welche das Los der modernen Hermeneutik bestimmt"[5].

Im einen Fall wird *„Interpretation"* aufgefaßt als *„Sammlung des Sinns"*[6], im anderen Fall als *„Übung des Zweifels"*[7]. Im einen Fall handelt es sich um eine „als Wiederherstellung des Sinns verstandene", im anderen Fall um eine „als Illusionsabbau begriffene Interpretation"[8]. Im einen Fall geht es um die Manifestation und Remystifizierung eines Sinns, im anderen Fall um dessen Destruktion und Entmystifizierung.

---

1 P. Ricoeur, De l'Interpretation: Essai sur Freud (Paris 1965) (dt.: Die Interpretation: Versuch über Freud (Frankfurt/M. 1969), S. 38).
2 Id., Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique (Paris 1969) (dt.: Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1 (München 1973), S. 21).
3 Id., Die Interpretation, S. 38.
4 Ib., S. 39.
5 Ib.
6 Ib., S. 41 ff.
7 Ib., S. 45 ff.
8 Ib., S. 70.

Nietzsche nimmt in Ricoeurs hermeneutischem Schema eine exponierte Stellung ein, insofern er für eine Interpretation zu stehen scheint, welche sich der hermeneutischen Aufgabe einer Entmystifizierung des Sinns verschrieben hat, des Abbaus sämtlicher *Illusionen*. Nietzsche erweist sich neben Marx und Freud als der große *Meisterdenker* des hermeneutischen *Zweifels*, als der Protagonist einer Hermeneutik des *Verdachts*, deren leitender Impuls darauf ginge, „Bewußtsein im ganzen als ‚falsches' Bewußtsein zu betrachten"[9] und zu entlarven. Nietzsches Genealogie der moralischen Werte, Marx' Ideologiekritik sowie Freuds Triebpsychologie stellen nur drei konvergierende Verfahren der Entmystifizierung dar. Ricoeur behauptet damit keineswegs, daß der „Skeptizismus" für diese drei Meister des hermeneutischen Zweifels das letzte Wort wäre, im Gegenteil.

> „Alle drei aber legen den Horizont frei für eine authentischere Sprache, für ein neues Reich der Wahrheit, nicht allein mittels einer ‚destruktiven' Kritik, sondern durch eine Kunst des *Interpretierens*. Descartes triumphiert über den Zweifel am Ding durch die Evidenz des Bewußtseins; sie hingegen triumphieren über den Zweifel am Bewußtsein durch eine Exegese des Sinns. Mit ihnen ist das Verstehen eine Hermeneutik geworden; den Sinn suchen heißt von nun an nicht mehr, das Bewußtsein des Sinns buchstabieren, sondern seine *Äußerungen entziffern*. Man müßte also nicht nur drei Formen des Zweifels gegeneinanderhalten, sondern auch drei Formen der List"[10].

„Alle drei beginnen mit dem Zweifel bezüglich der Illusionen des Bewußtseins und fahren mit der List der Entschlüsselung fort", Freud im Rahmen einer „Ökonomik der Triebe", Marx im Rahmen einer Theorie „ökonomischer Entfremdung", Nietzsche im Rahmen einer „Genealogie der Moral", das will heißen der Werte. „Und schließlich trachten alle drei, weit entfernt, das ‚Bewußtsein' zu verleumdnen, nach dessen Ausdehnung", Marx, indem er „die *Praxis* durch die Erkenntnis der Notwendigkeit befrei[t]", Nietzsche, indem er einen Beitrag leisten will zur „Steigerung der *Macht* des Menschen", zur „Wiederherstellung seiner *Kraft*", Freud, indem er dazu verhilft, „daß der Analysierte [...] den Sinn, der ihm fremd war, zu dem seinen macht", auf daß „sein Bewußtseinsfeld" sich „erweitert" und er lernt, „ein wenig freier" und „glücklicher" zu leben[11].

> „Das Wesentliche ist, daß alle drei mit den vorhandenen Mitteln, d. h. mit und gegen die Vorurteile ihrer Zeit eine mittelbare *Wissenschaft* des Sinns schaffen, die nicht auf das unmittelbare *Bewußtsein* des Sinns zurückführbar ist. Alle drei versuchen auf verschiedenen Wegen, ihre ‚bewußten' Entschlüsselungsmethoden mit der ‚unbewußten' Verschlüsselungsarbeit in Übereinstimmung zu bringen, die sie dem Willen zur Macht, dem gesellschaftlichen Sein, dem unbewußten Seelenleben zuschrieben"[12].

---

9 Ib., S. 46.
10 Ib., S. 47.
11 Ib., S. 48.
12 Ib., S. 47.

Die Interpretation als Übung des Zweifels steht im Dienst der Wiedererlangung und Zueignung eines Sinns, der uns fremd geworden oder geblieben ist. Im Falle der psychoanalytischen Hermeneutik bestünde eine solche Zueignung darin, „ein unmittelbares und verschleierndes Bewußtsein durch ein mittelbares und vom Realitätsprinzip belehrtes Bewußtsein [zu] ersetzen"[13]. „Dieser letzte Verweis auf das ‚Realitätsprinzip' bei Freud" heißt bei Marx „begriffene Notwendigkeit", bei Nietzsche „ewige Wiederkunft"[14].

> „Der ‚Illusion', der ‚fabulatorischen Funktion' stellt die entmystifizierende Hermeneutik die harte Disziplin der Notwendigkeit gegenüber. Es ist die Lektion Spinozas: man entdeckt, daß man Sklave ist, man versteht seine Versklavung, man findet seine Freiheit wieder in der begriffenen Notwendigkeit. Die *Ethik* ist das erste Modell dieser Askese, durch welche die Libido, der Wille zur Macht, der Imperialismus der herrschende Klasse hindurch muß"[15].

Es bleibt aber doch der Eindruck zurück, als verdanke sich unsere wiedergefundene Freiheit nicht der Askese, auch nicht der hermeneutischen Reflexion, die Ricoeur nicht müde wird zu betonen, sondern der „Gnade der Imagination", dem „Auftauchen des Möglichen".

> „Und hat diese Gnade der Imagination nicht etwas mit dem ‚Wort als Offenbarung' zu tun?"[16]

Darin liegt die *theologische* Restkomponente der Hermeneutik Ricoeurs. Ricoeur scheint diese zu bejahen, wenn er die Frage aufwirft, „bis zu welchem Punkt eine solche Debatte noch im Rahmen einer *Philosophie der Reflexion* ausgetragen werden kann"[17].

Nietzsche erschiene eine solche *religiöse* Restkomponente mit Sicherheit *suspekt,* aber auch die Leistung einer Reflexion, die mit einem Zuviel an dialektischem Optimismus ausgestattet wäre. Die von Ricoeur diagnostizierte *Spaltung* des hermeneutischen *Felds* thematisiert er auf dem Hintergrund einer Erfahrung, die uns ständig zwischen unseren *Interpretationen* und deren *tragischer* Erkenntnis zaudern und schwanken läßt. Die „begriffene Notwendigkeit" liegt bei ihm in der rückhaltlosen Einsicht in den *fiktiven* Charakter unserer Interpretationen, die noch die eigenen *Illusionen* zu schätzen weiß. Darin liegt der *tragische* „Realismus" seiner Philosophie. Die Vorstellung, die Spaltung des hermeneutischen Felds lasse sich, — wenn auch erst in ferner Zukunft —, überwinden, würde für ihn bedeuten, die *Aporie* der *Wahrheit* sei ihrer künftigen Aufhebung zugänglich. *Keine* Reflexion der Welt scheint dazu in der Lage, auch wenn sie der „Gnade der Imagination" vertraut. Zwar geht es Nietzsche ganz offensichtlich um die „Steigerung" unserer „*Macht*", die „Wiederherstellung" unserer „*Kraft*" als Interpreten, wenn er uns dazu

13 Ib., S. 48.
14 Ib., S. 49.
15 Ib.
16 Ib.
17 Ib.

ermuntert, den interpretativen Instinkt in uns zu kultivieren. Wir vermögen dem illusionären Bann unserer Interpretationen aber nicht zu entkommen, und es gehört tragische Größe dazu, einen solchen Widerspruch nicht nur zu ertragen, sondern ihn zu wünschen. Ricoeur hat Recht, daß der „Skeptizismus" nicht Nietzsches *letztes* Wort in Interpretationsangelegenheiten bedeutet. Ebenso liegt es in seiner Absicht, das „Bewußtsein", das uns als Interpreten besetzt hält, nicht nur als „falsches" zu entlarven, sondern zu erweitern. Dennoch kehrt sich Nietzsches ganzer hermeneutischer Argwohn gegen die Vorstellung, der *„Konflikt der Interpretationen"*, der unserem Interpretieren innewohnende Antagonismus, lasse sich schlichten, indem wir ihn in einer letzten Vermittlung aufheben. Er setzt *dem* die tragische Weisheit eines „Bewußtseins" entgegen, das in Widersprüchen und Differenzen ausharrt und ausharren *will*. Nietzsches Denken *sperrt* sich gegen die Idee, eine letzte „Sammlung des Sinns" sei möglich, die sich einer erneuten „Übung des Zweifels" entziehen würde.

Ricoeur läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er in Nietzsche den *Verdachts*hermeneutiker schätzt, der den Sinn nicht mehr sucht, dadurch, daß er „das Bewußtsein des Sinns buchstabier[t]", sondern, indem er „seine *Äußerungen entziffer[t].*" Er geht aber doch davon aus, daß er ihn findet, und darin liegt der Vorrang „einer Kunst des *Interpretierens*" vor aller „‚destruktiver' Kritik". Für Nietzsche läge eine solche Kunst vermutlich weniger in der Dechiffrierung eines letzten Sinns, schon eher in der Aufrechterhaltung der *Balance* zwischen einer *Illusion,* in deren Bann wir stehen, und der *tragischen* Erkenntnis dieses Umstands. Nach ihm sind wir zur „Illusion" *verurteilt.* Die als „notwendig begriffene" Illusion dispensiert uns nicht von der „Notwendigkeit" künftiger Illusionen, die wir erst später, — wenn sie nicht mehr als Lebensbedingungen tragen —, *als* Illusionen einzusehen vermögen. Wenn die entmystifizierende Hermeneutik Nietzsches unsere *Illusionen* an „die harte Disziplin der Notwendigkeit" gewöhnt, in der wir unsere „Freiheit" wiederfinden, dann verdankt sich dies aber keiner „Gnade", schon eher einer *tragischen* Reflexion, die mit Widersprüchen noch *anders* umgeht, als diese Widersprüche aufzuheben oder zu versöhnen. Ricoeur möchte Verdachtshermeneutiker wie Nietzsche nicht zu den Skeptikern rechnen. Nietzsche will nicht den hermeneutischen Zweifel perpetuieren. Ricoeur schätzt an ihm die „Disziplin des Wirklichen" und die „Askese des Notwendigen" als Interpret. Er ist aber doch der Auffassung, eine solche hermeneutische Disziplin bleibe mangelhaft, solange sie nicht der „Gnade der Imagination" vertraut, angesichts deren das „Wort" sich „offenbart" und der Sinn *sich* uns zuspricht.

Ricoeur hat sich mit Nietzsche nicht in *der* Weise auseinandergesetzt, wie man erwarten könnte. Dies steht im Widerspruch zu der Bedeutung, die er ihm attestiert. Nietzsche hat nicht nur den Begriff der *Interpretation* philosophisch hoffähig gemacht, sondern dem *Zweifel* zu hermeneutischer Dignität verholfen, ohne in einen bodenlosen Skeptizismus abzugleiten. Gegen Ricoeur wäre einzuwenden, daß Nietzsche die *Illusionen* des Selbstbewußtseins als *zu* stark erschienen, als daß er darauf vertrauen könnte, eine „mittelbare *Wissenschaft* des Sinns" liege inner-

halb unserer hermeneutischen Reichweite. Der *eschatologische* Gedanke, die Aufdeckung eines *letzten* Sinns sei möglich, würde ihm als grandiose „Illusion" gelten. Der hermeneutische Verdacht bleibt bei ihm erhaben über jede begriffene und unbegriffene Notwendigkeit. Daß Nietzsche die „Problematik der Illusion" durchdachte, ohne an deren Aufhebung Gefallen zu finden, unterscheidet ihn von einer Hermeneutik, die mit der eschatologischen Fernerwartung spielt, so etwas sei möglich. Die Hermeneutik Ricoeurs kann an dieser Stelle unmöglich Gegenstand einer eingehenden Behandlung sein. Dazu erscheint sein Werk zu umfangreich und facettenhaft. Was hier vor allem interessieren muß, ist sein Nietzsche–Bild und die hermeneutische Bedeutung, die Ricoeur Nietzsche beizumessen scheint. Auf seine *psychoanalytische* Hermeneutik wird noch bei anderer Gelegenheit einzugehen sein.[18] Auch wenn Ricoeur die Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht immer in der gewünschten Deutlichkeit führt, muß ihm doch das Verdienst zukommen, auf die hermeneutische Dimension in Nietzsches Denken aufmerksam gemacht zu haben. Als Meister des hermeneutischen *Zweifels* und Protagonisten einer Hermeneutik des *Verdachts* hat Ricoeur Nietzsche wiederentdeckt. Daß er in ihm *nicht nur* den Skeptiker sieht, stimmt sympathisch. Nietzsche überwindet den hermeneutischen Zweifel jedoch zu keiner Zeit durch eine Sammlung des Sinns, von der man glauben könnte, sie vollziehe sich *an uns*, nicht *wir* seien es, die sie vollziehen. Sein *Verdacht* reicht *tiefer*. Dies vor allem *unterscheidet* sein Interpretationsverständnis von einer Hermeneutik im Ricoeurschen Sinne.

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

Während Ricoeur Nietzsche trotz der Bedeutung, die er ihm zumißt, nur am Rande behandelt, hat J. Granier eine umfang– und kenntnisreiche Darstellung des Wahrheitsproblems bei Nietzsche vorgelegt[19], das ihm als *„le problème central* de cette philosophie"[20] gilt, und deren *„continuité* spéculative" und *„richesse thématique"* sich zu einer Totalität organisieren, „qui ne le cède en rien, pour la densité, la cohérence et l'amplitude, aux plus solides constructions de la philosophie classique"[21]. Graniers voluminöse, facettenreiche Darstellung gebührt schon deshalb ungeteilte Aufmerksamkeit, als seine an Heidegger geschulte Auslegung sich vom Gedanken eines interpretierten Seins leiten läßt, demzufolge „tout Etre *est* comme *Etre–interprété*"[22]. Auffallen muß, daß Granier Nietzsche dennoch gegen seine Vereinnahmung von seiten des späten Heidegger beinahe emphatisch verteidigt.[23] Gra-

18 Kap. 2.4.5. Hermeneutik und Psychoanalyse (P. Ricoeur, J. Habermas, J. Lacan)
19 J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966).
20 Ib., S. 29.
21 Ib., S. 28 f.
22 Ib., S. 327.
23 Ib., S. 611 ff.

nier scheint für eine *ontologische* Interpretation des Wahrheitsproblems bei Nietzsche zu plädieren. Sein Ontologiebegriff versteht sich allerdings nicht als traditioneller. Graniers Nietzsche–Interpretation läßt sich von der Kernthese leiten, „selon laquelle [...] *l'Etre est toujours nécessairement Etre–interprété*"[24]. Vermittels einer „méthode *régressive–structurale*"[25] entfaltet Granier „les trois plans au niveau desquels s'élaborent les trois sens du concept de la Vérité chez Nietzsche": die Ebene einer „*pseudo–vérité métaphysique*", die auf ein moralisches Seinsverständnis abzielt und der der Irrtum als lebensfeindliches und nihilistisches Prinzip gilt; die Ebene einer „*vérité pragmatique*", auch Wert oder nützlicher Irrtum genannt; schließlich die Ebene einer „*Vérité originaire*", auch als ontologische Wahrheit bezeichnet, —„qui est celle du ‚flux éternel de toute chose'"[26] —, und die gleichzeitig definiert wird „comme *ce Jeu de l'Art et de la Vérité* dont le fondement est la Duplicité de l'Etre"[27].

Die metaphysische Wahrheit scheint negiert und aufgehoben durch eine pragmatische, die im Irrtum kein lebensfeindliches, sondern lebensdienliches Prinzip sieht, und hinter der das *Sein* selbst waltet in Gestalt eines interpretierenden, sich ständig überholenden Machtwillens. Die Wahrheit qua Irrtum oder Wert dagegen wird relativiert durch eine „vérité originaire"[28]. Dies geschieht, wenn die interpretierende Tendenz zur Selbstüberschreitung ein Niveau erreicht hat, das auf den *impérialisme vital* unserer Interpretationen verzichten läßt, indem sie das Gesetz philologischer Redlichkeit und Gerechtigkeit als Forderung auferlegt. Granier möchte zwischen zwei Polen der Erkenntnis unterscheiden, einem „pragmatisme vital" im Sinne des nützlichen Irrtums („l'erreur utile") und einer „probité philologique" im Sinne der Gerechtigkeit („la justice")[29]. Letztere verbietet „d'interpréter l'Etre en fonction des nos besoins et de nos voeux, donc d'une manière anthropomorphique"[30], indem sie uns den absoluten Respekt vor dem Text des Seins abverlangt. Es handelt sich dabei um ein Sein, das durch Mobilität charakterisiert ist und ein ständiges Werden darstellt. Seine Kennzeichen sind nicht Uniformität und Identität, sondern Pluralität und Differenz. Die *Gerechtigkeit* arbeitet dem *impérialisme vital* unserer Interpretationen entgegen, der uns das Sein einzig nach Maß– und Vorgabe unserer *pragmatisch* legitimen, aber *egoistischen* Wünsche und Bedürfnisse auslegen läßt. Sie versucht das Sein so *sein* zu lassen, wie es seinem fließenden, differenten, pluralen Charakter entspricht. Dies unterscheidet „*le niveau du pragmatisme perspectiviste*" vom „*niveau de la problématique ontologique radicale*"[31] unserer *originären* Wahrheiten.

---

24 Ib., S. 304.
25 Ib., S. 28.
26 Ib., S. 512.
27 Ib., S. 30.
28 Ib., S. 511 ff.
29 Ib., S. 463 ff.
30 Ib., S. 501 f.
31 Ib., S. 325.

Das Interpretationsproblem steht hier nicht von ungefähr im Schnittpunkt und Zentrum des Wahrheitsproblems. Granier erhofft sich von beider Klärung Aufschluß darüber, was das Paradox dieser Philosophie konstituiert, „c'est-à-dire la double et contradictoire affirmation que la Vérité a pour mesure la valeur pour la vie et que, cependant, la Vérité réclame cette philologie rigoureuse qui immole la valeur à la justice"[32]. Die Frage bleibt, *„si l'homme peut survivre au déracinement que lui impose un projet de véracité absolue"*[33]. Die Verneinung dieser Frage läßt Granier für eine *„autolimitation de la véracité philologique"* plädieren[34], insofern „une probité intellectuelle irréprochable ou le respect absolu de la justice aboutirait au sabordage de la vie elle-même"[35]. Zwar vermögen wir den Widerspruch zu denken, der *zwischen* der Forderung nach Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit *und* den Grundbedingungen des Lebens liegt, die der Illusion bedürfen. Es bleibt aber offen, ob wir diesen Grundwiderspruch, der *unser Sein* konstituiert, jemals in befriedigender Weise auflösen können. Darin liegt die *„réciprocité rigoureuse de la volonté d'illusion (l'art) et de la véracité"*[36]. Der Wille zur Illusion *(pragmatisme vital, l'erreur-utile),* wie er am Beispiel der Kunst offenbar wird, — und der nicht mit dem Irrtum im Sinne „[de] l'erreur *nuisible à la vie"* verwechselt werden darf[37] —, steht im Dienst der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit *(véracité, probité philologique, justice).* Im wohl verstandenen Ausgleich fänden beide Pole der Erkenntnis ihr *Maß („la mesure ontologique suprème")*[38]. Der spekulative Gehalt von Graniers Grundthese scheint zu lauten, das *Sein selbst* sei es, das uns *dieses Maß* zuweist und diktiert. Dahinter steht die *Duplizität* des *Seins („la duplicité de l'Etre")*[39], deren Signum das *Spiel* wäre, — *„l'Etre est ‚jeu'"*[40] —, und das sich zeigt in jenem „jeu de l'art et de la vérité originaire"[41]. Die metaphysische Wahrheit der *adäquatio* und die pragmatische Wahrheit der *assimilatio* scheinen „aufgehoben" in der *Duplizität* eines *Seins,* das solche Wahrheiten *spielerisch* aus sich heraussetzt, um sie im Akt ihrer künstlerischen Hervorbringung alsbald wieder zu zerstören. In dieser ontologischen Duplizität, im *Sein* als *Spiel* der *Interpretation,* liegt nicht nur *„l'essence de la Vérité telle* que Nietzsche la conçoit"[42], sondern „la compréhension de l'Etre comme Etre-interprété"[43].

---

32 Ib.
33 Ib., S. 516.
34 Ib., S. 511 ff.
35 Ib., S. 517.
36 Ib., S. 528 ff.
37 Ib., S. 30.
38 Ib., S. 528 ff.
39 Ib., S. 532 ff.
40 Ib., S. 537 ff.
41 Ib., S. 511 ff.
42 Ib., S. 29.
43 Ib., S. 537.

Graniers in der deutschen Forschung bis auf Ausnahmen[44] kaum zur Kenntnis genommene Untersuchung stellt völlig zu Recht das Wahrheits- und Interpretationsproblem ins Zentrum von Nietzsches Denken. Seine Untersuchung trifft in luzider Weise den Nerv von Nietzsches Gedankenbewegung. Dennoch stellt sich die Frage, ob seine „ontologische" Lektüre restlos überzeugt. Die vorliegende Untersuchung hatte in ihrem ersten Teil ebenfalls zwischen drei *Formen* der *Wahrheit* unterschieden. Die *logische* oder *Urteilswahrheit* fände ihr Pendant in einer *„pseudo-vérité métaphysique"*, die *interpretatorische* oder *pragmatische Wahrheit* in einer *„vérité pragmatique"*, während auf der dritte Ebene weniger von einer *„Vérité Originaire"* die Rede war als von der Erfahrung einer *tragischen* oder *dionysischen Wahrheit*. Diese scheint in der Erkenntnis zu bestehen, „die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*" (KSA 9, 3[19]), auch nicht in einem höher verstandenen *ontologischen* Sinne. Graniers Bestimmung der „vérité originaire", in der eine solche ontologische Erfahrung ihren Ausdruck finden soll, bleibt selbst ambivalent. Granier kennzeichnet sie „comme *ce Jeu de l'Art et de la Vérité* dont le fondement est la Duplicité et l'Etre". Dies hindert ihn aber nicht daran, sie mit der Wahrheit gleichzusetzen, „qui est celle du ‚flux éternel de toute chose'", und deren ontologische Kennzeichen das reine Werden, die Pluralität und die Differenz sind. Bei Nietzsche geht die zuletzt genannte Bestimmung mit der Erfahrung des *Tragischen* einher, während die zuerst genannte eine antagonistische Struktur verrät, die an den *bipolaren* Charakter der *Wahrheit* erinnert. Es bedarf beträchtlichen interpretativen Geschicks, hier das Gleichgewicht zu wahren, und es scheint der Interpret zu sein, der diese Balance hält. Der „Ontologe" weiß von keiner „Kunst der Interpretation". Sie scheint aufgehoben in der *Duplizität* eines *Seins*, das wir als Interpreten gleichsam *sind*, während der Übermensch definiert ist als Inkarnation dessen, der dieser Duplizität des Seins die „Treue" hält[45]. Nun besteht die Bipolarität der Wahrheit jedoch gar nicht in einer *Seinsstruktur*, die wir in Treue zu übernehmen haben, sondern in einer *Interpretationsstruktur*, die wir an uns vollziehen müssen, indem wir uns als Interpreten in der Balance halten. Für Granier wäre es das *Sein* als *Spiel*, das diesen hermeneutischen Ausgleich bewerkstelligt. Die Gerechtigkeit (justice, probité philologique), der er zu Recht Bedeutung zumißt, besteht für ihn im Interpretationsverzicht gegenüber einem gänzlich anonymen, impersonalen Sein, nicht in der Anerkennung anderer Interpretationen und Perspektiven, auch wenn Granier konzediert, daß „l'Etre a pour essence de se montrer [...] selon *une infinité de points de vue*", denen wir Rechnung zu tragen haben, und darin liegt der ontologische Pluralismus (*„pluralisme* ontologique")[46].

Nach Graniers Auffassung eröffnet Nietzsches Behandlung des Wahrheits- und Interpretationsproblems einen Mittelweg, „une *via media*", der es gestatten sollte, die Scylla des *Dogmatismus* und die Charybdis des Skeptizismus gleichermaßen

44 W. Stegmaier, „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 70 f. (Anm. 4)

45 J. Granier, S. 596 ff.

46 Ib., S. 314.

zu umschiffen[47]. Sie erlaubt die Verabschiedung der Idee uninterpretierter Tatsachen, ohne daß wir zu Skeptikern und Relativisten würden, indem wir allen Interpretationen gleiches Recht einräumten. Granier meint, die Erfahrung einer *vérité originaire* versetze uns in die beneidenswerte Lage, zwischen „des diverses interprétations" zu unterscheiden, nämlich „en jugements vrais et en jugements faux ou illusoires"[48]. Das würde bedeuten, daß die einen ihre eigene Unwahrheit einzusehen vermögen, insofern sie sich als Illusion reflektieren, während andere dies nicht tun, weil sie gleichsam naiv bleiben. Die Frage bleibt, inwieweit sich die Fähigkeit dazu ihrer „bienfondé ontologique" verdankt. Problematisch muß vor allem der Versuch erscheinen, die Aporie der Wahrheit, das heißt der Interpretation, aufzulösen, indem man eine „Metaphilosophie" aus Nietzsches Text extrapoliert[49], eine Interpretation der Interpretation, die, wie Granier einräumt, „se verrait contrainte, sous la pression de ses découvertes, à révoquer en doute la plupart des solutions caractéristiques du nietzschéisme"[50]. Nietzsches standhafte Weigerung, eine solche *letzte* Interpretation zuzulassen, *ruiniert* aber keineswegs „le fondement de son propre discours"[51], sondern stellt dessen Ermöglichung dar. Graniers Untersuchung muß dennoch das Verdienst zukommen, auf die verwickelte und komplexe Struktur von Nietzsches Wahrheits- und Interpretationsverständnis aufmerksam gemacht zu haben, selbst wenn man seine „ontologischen" Thesen und Vorstellungen nicht teilt. Von weitreichender Bedeutung erscheint sein Hinweis, den *Leib* als *Leitfaden* der *Interpretation* zu betrachten[52], hellsichtig sein Versuch, Nietzsches Denken aus der Umklammerung des späten Heidegger zu lösen, indem man auf das grandiose Mißverständnis Nietzsches durch Heidegger hinweist.[53] Eine solche Befreiung könnte die Voraussetzung dafür bieten, das Verhältnis beider Denker grundlegend neu zu bestimmen und zu überdenken, vor allem unter hermeneutischem Aspekt.

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

Neuerdings ist G. Vattimo mit einer *postmodernen* Variante der Hermeneutik hervorgetreten[54], „deren Prämissen bei Heidegger und Nietzsche zu finden sind" und die für eine „Perspektive" steht, die „man [...] als ‚Ontologie des Verfalls' be-

47 Ib., S. 603.
48 Ib., S. 604.
49 Ib., S. 603 ff.
50 Ib., S. 609.
51 Ib., S. 606.
52 Ib., S. 336 ff.
53 Ib., S. 611 ff.
54 G. Vattimo, Le avventure della differenza (Milano 1980). — Id., Al di là del soggetto (Milano 1985) (dt.: Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik (Graz/Wien 1986)). — Id., La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna (Milano 1985) (dt.: Das Ende der Moderne (Stuttgart 1990)).

zeichnen sollte"[55]. Unter diesem etwas verfänglichen Titel, der nur entfernt an den Gedanken einer pessimistischen Kulturkritik erinnern will, wird ein Prozeß bezeichnet, der mit Nietzsche anhebt und über Heidegger bis zur modernen Hermeneutik, etwa der Gadamers, reicht. Diesen Prozeß zeichnet etwas aus, was man die interpretative *Schwächung* ehemals *starker* metaphysischer Begriffe bezeichnen kann. Beispiele solcher starken metaphysischen Begriffe, denen im Zeichen der *Postmoderne* der hermeneutische Prozeß gemacht wird, wären die Ideen der *Wahrheit,* des *Seins,* des (geschichtlichen) *Sinns* oder des *Subjekts.* Nietzsche gilt Vattimo als Vorläufer und Inaugurator einer solchen Entwicklung. Den von Nietzsche eingeleiteten und von der modernen Hermeneutik aufgenommenen Prozeß der *Schwächung* einer ehemals *starken* metaphysischen Tradition gilt es für Vattimo in mindestens dreifacher Hinsicht weiterzudenken:

> „a. In Richtung einer Ausarbeitung der Konzeption von Sein (und Wahrheit), die dieses mittels ‚schwacher' Merkmale definiert, da nur ein so gedachtes Sein eine Geschichtsauffassung im Sinne der Hermeneutik erlaubt, das heißt eine Auffassung von Geschichte als Überlieferung sprachlicher Botschaften, in denen das Sein ‚sich ereignet', wächst, wird, gemäß einer Perspektive, die als Vorbild schon im ‚genealogischen' Denken Nietzsches auftaucht; b. In Richtung einer Definition des Menschen im Hinblick auf ‚Sterblichkeit': Nur die zeitliche Endlichkeit des Existenz, die konkrete Aufeinanderfolge der Generationen und der Tod [...] begründet die Möglichkeit von Geschichte als Übermittlung von Botschaften, nicht als akzidentelle, sondern auch als ontologisch relevante Abfolge der Interpretationen; c. In Richtung einer Ethik, die im Zeichen der *pietas* gegenüber dem Lebendigen und seinen Spuren und weniger im Zeichen der ‚Werte realisierenden' Tat stehen wird"[56].

Deren Telos scheint, — ungeachtet der von Vattimo favorisierten *Schwächung* der metaphysischen Tradition —, die Herstellung geschichtlicher *Erfahrungskontinuität.* Es wird sich aber noch zeigen, daß Nietzsches Einordnung in den zuletzt skizzierten Entwurf nicht unproblematisch ist, und auch Vattimo selbst läßt „offen", inwieweit „Ontologie des Verfalls, Hermeneutik oder (wie man meines Erachtens eigentlich hinzufügen sollte) Nihilismus" nicht doch „den Verzicht auf Geschichte als Projekt im Namen eines reinen Kults der ‚Erinnerung' [in sich tragen]"[57].

Die von Vattimo entwickelte hermeneutische Perspektive spielt auf die bereits bei Nietzsche vorgezeichnete Möglichkeit an,

> „die Philosophie — auch jene der Vergangenheit, wie Heidegger uns zeigt — neu zu denken im Lichte einer Konzeption von Sein, die sich nicht mehr durch ihre ‚starken', von der Metaphysik stets bevorzugten Merkmale (artikulierte Präsenz, Ewigkeit, Evidenz, in einem Wort: Autorität und Herrschaft) in Bann halten läßt. Ein anderer ‚schwacher' Begriff von Sein ist nicht nur den Ergebnissen der Philosophie Nietzsches und Heideggers angemessener, sondern meiner Meinung nach auch hilfreich, die Erfahrungen von Massengesellschaften nicht ausschließlich negativ, im

55 Id., Jenseits vom Subjekt, S. 10.
56 Ib., S. 10 f.
57 Ib., S. 11.

> Sinne von Zerstörung des Menschlichen, von Entfremdung usw. zu denken. Die gesamte philosophische Intention [...] ist im Grunde folgende: Der Vorschlag einer ontologischen und nicht nur soziologischen, psychologischen, historisch-kulturellen Lektüre des menschlichen Daseins im Rahmen seiner spätmodernen, postmodernen, technologischen Bedingungen, in einer Konstellation also, die Heidegger mit dem Terminus *Ge-Stell* bezeichnet"[58].

Die hermeneutische Erfahrung sieht Vattimo durch die Erfahrung einer *Aufhebung* des *Grundes* charakterisiert. Sie läßt *keine* metaphysisch *starken* Gründungen mehr zu, *nur* noch *schwache* (Be)gründungen unter geschichtlich-endlichen Bedingungen des Interpretierens. Diese Schwächung des Grundes wird bereits bei Nietzsche in unüberbietbarer Weise erfahren unter dem Titel *Nihilismus*. Dahinter verbirgt sich die hermeneutische Erfahrung, daß es keine Fakten gibt, *nur* Interpretationen. Diese von der metaphysischen Tradition her nihilistische Erfahrung *verkehrt* sich bei ihm jedoch in eine *affirmative*. Vattimo beschreibt den *„Übermenschen"* als *„Menschen des über"*, der „Überschreitung", als Agenten einer hermeneutischen *„Hybris"*, die sich „als Interpretation *in progress* setzt"[59]. In einem solchen auf Dauer sich überholenden Interpretationsprozeß *verlieren* Subjekt und Objekt ihren metaphysisch angestammten *Ort*. So sind uns Objekte nicht nur gegeben im Horizont von Interpretationen, vor deren Hintergrund sie sich bilden und auflösen, auch „die Metaphern als auch das Subjekt, das sich in ihnen ausdrückt, formen sich immer-schon in einem komplexen Interpretationsspiel", das ihnen vorausgeht[60].

> „Es gibt keinen Kampf zwischen vermeintlich letzten Subjekten, die sich anderen gegenüber durchsetzen; dagegen gibt es ein Sich-Formen als Subjekte in einem Kräftespiel, das ihnen auf irgendeine Weise vorausgegangen ist"[61].

In einer solchen im wahrsten Sinne des Wortes „hybride[n]" Interpretationsstruktur, von der Vattimo behauptet, sie bilde „auch für das Programm Nietzsches den dauerhaften Wert einer [...] Kultur"[62], „gibt es keinen Platz für ein versöhntes Subjekt, für das die Koinzidenz von Ereignis und Sinn auch Vollendung und Schlußfolgerung der dialektischen Bewegung ist"[63].

> „Nietzsche schließt gerade durch sein Insistieren auf die Kraft der *Hybris* dieses ‚versöhnte' Ideal von Herrschaft als Hegemonie aus. Interpretation ist grundlegend Ungerechtigkeit, Überlagerung, Gewalt. Der *Übermensch* praktiziert diese *Hybris* bewußt, während der traditionelle Mensch dieses Faktum aus freier Entscheidung oder häufiger aufgrund der durch die gesellschaftliche Herrschaftslogik oktroyierten Maskierungen stets abgelehnt hat und deshalb zum kleinlichen Wesen und feigen Neurotiker geworden ist"[64].

58 Ib., S. 12 f.
59 Ib., S. 49 f.
60 Ib., S. 59 f.
61 Ib., S. 60.
62 Ib., S. 51.
63 Ib., S. 49.
64 Ib., S. 51.

Das heißt nicht, er habe sich dieser Hybris nicht insgeheim befleißigt. Nach Vattimo verkennen wir den hermeneutischen Wert einer solchen Hybris, wenn wir deren Ausübung gleichsetzten wollten mit der „simplen Einführung des Chaos in die gesellschaftliche Kommunikation", vielmehr sollten wir sie als hermeneutische Gelegenheit betrachten, nachdem „die Rigidität der Kommunikationsgesetze [...] heute gelockert werden [konnte]"[65], die der Zivilisationsprozeß uns auferlegte.

> „Wenn es auch schwierig ist zu erklären, was man positiv unter dieser radikalen Hermeneutik verstehen soll, so ist wenigstens klar, was sie nicht ist: Sie ist keine Lehre des Willens zur Macht, gerade weil diese die Auseinandersetzung zwischen den Subjekten als letzte metaphysische Momente voraussetzt. Die Mechanismen einer Konstitution–Destruktion des Subjekts als Ergebnis eines komplexen Spiels der Metaphern, der verschiedenen Arten der ‚Erkennung' und Berichtigung der Kräfte, sind das, was Nietzsche in seiner monumentalen Vorarbeit zum *Willen zur Macht* zu beschreiben versuchte, in jenem Werk, das sich damit als Skizze einer hermeneutischen Ontologie im doppelten Sinne dieses Wortes darstellt [...]"[66]

In der von Nietzsche intendierten, aber nie ausgearbeiteten *hermeneutischen Ontologie* liegt ein Zweifaches, an dem die Hermeneutik heute anzuknüpfen hätte. *Erstens,* der „Verzicht" auf einen „als Einheit verstandenen metaphysischen Subjektbegriff, auch wenn diese Einheit als Resultat eines dialektischen Identifizierungsprozesses gedacht wird. Die *normale* Situation des *Übermenschen* ist eine der Spaltung", womit eine „extreme[...] Gegenposition" bezeichnet wäre „zu jeder Reflexionsphilosophie als Wiedervereinigung des Subjekts mit sich selbst, als *Bildung*"[67]. „Der gespaltene Übermensch" ist aber „auch und vor allem der Mensch ‚guten Charakters'", der „die Gewißheiten der Metaphysik ohne sehnsüchtige Reaktion aufgegeben [hat] in der Fähigkeit, die Vielfalt der Erscheinungen als solche zu schätzen"[68]. Vattimo beschreibt ihn als „Mensch[en] einer Welt der verdichteten Kommunikation oder besser noch: der *Metakommunikation",* die uns heute einen beträchtlichen Zuwachs an kommunikativer Kompetenz und metakommunikativer Leistungen abverlangt. Sein Plädoyer geht dahin, die „Intensivierung [...] einer auf ‚technischer' wie auf ‚poetischer' Ebene befreiten Kommunikation" nicht nur als Gefahr, sondern als Chance zu begreifen, die „den Weg öffnet zu einer wirklichen Erfahrung von Individualität als Vielfalt." Der *zweite* bei Nietzsche vorgedachte Punkt wäre die Ansetzung eines mittels *schwacher* Merkmale definierten *Seins.* „Wir würden vielmehr sagen, der Wille (und das heißt die interpretative *Hybris)* braucht für seine Praktizierung ein ‚schwaches' Sein. Nur auf diese Weise ist jenes Spiel der Kommunikation und Metakommunikation möglich, in dem die ‚Dinge' sich bilden und immer zugleich auch wieder auflösen"[69].

---

65 Ib., S. 58 f.
66 Ib., S. 60.
67 Ib., S. 61 f.
68 Ib., S. 63.
69 Ib., S. 64.

„Auch nach dem Ende der Metaphysik bleibt das Sein nach dem Muster des Subjekts bestehen. Jedoch dem gespaltenen Subjekt, das der Über-Mensch ist, entspricht nicht mehr ein gedachtes Sein mit den Merkmalen der Durchsetzungskraft, der Stärke, des Bestimmtseins, der Ewigkeit, der entfalteten Aktualität, die die Tradition ihm stets zuerkannte"[70].

Ein solches Sein wird künftig durch *schwache* Merkmale charakterisiert sein. Deren ontologische und hermeneutische Spezifika scheinen die *Unbestimmtheit,* die *Formbarkeit,* die *Geschichtlichkeit,* der *Wechsel,* mit einem Wort die *Differenz.*

Die Hermeneutik Vattimos, im deutschen Sprachraum erst ganz allmählich zur Kenntnis genommen[71], hat in der zeitgenössischen Postmodernediskussion für beträchtliche Furore gesorgt.[72] Vattimos Verdienst liegt sicher darin, Nietzsche in den Kontext der aktuellen Hermeneutikdebatte eingeführt zu haben. Der Versuch, Nietzsche in diesen Diskussionszusammenhang zu integrieren, wirft einiges Licht auf die bislang zu wenig beachtete hermeneutische Dimension in Nietzsches Denken. Er wirft aber auch Probleme auf, vor allem vor dem Hintergrund von Entwicklungen, welche die zeitgenössische Hermeneutik unter Gadamer genommen hat, auf den sich Vattimo, — bei aller Vorliebe für Nietzsche —, ebenfalls bezieht. Aufmerksamkeit gebührt der These, der Gedanke einer nur mehr *schwachen* hermeneutischen *(Be)gründung,* verstanden als ein Interpretieren unter geschichtlich-endlichen Voraussetzungen, sei bereits bei Nietzsche angelegt. Von besonderem Interesse scheint die Feststellung, das Subjekt der Interpretation sei sich nicht schlicht gegeben, sondern forme sich in einem interpretativen Kräftespiel, das ihm vorausgeht. *Zweifel* sind angebracht, ob sich ein solcher Vorgang mit dem deckt, was Gadamer als die Dialektik des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins entfaltet. Vattimos Betonung der *hybriden* Interpretationsstruktur, seine *Kritik* des *Versöhnungs*gedankens geben solchen Zweifeln zusätzliche Nahrung. Die Hauptschwierigkeit seiner hermeneutischen Nietzsche-Lektüre besteht darin, zu begründen, inwieweit Nietzsches „‚genealogisches' Denken" als „Vorbild" dienen kann für eine Hermeneutik, zu der sich Vattimo offensichtlich bekennt, und die sich der geschichtlichen „Übermittlung" einer nicht bloß „akzidentellen", sondern „ontologisch relevanten Abfolge der Interpretationen" und „Botschaften" verschreibt. Vattimo fällt es schwer, Gründe dafür anzugeben, inwieweit ein solches Denken die Kontinuität geschichtlicher Erfahrung verbürgt, wo es sich doch ganz „im Zeichen der ‚Werte realisierenden' Tat" sieht.

Wenn Vattimo „die jedem Interpretationsprozeß, das heißt jedem Sichgeben von etwas als etwas, inhärente Gewalt" betont[73], und dabei unterstreicht, „der Terminus [Sein] offenbar[e] lediglich, daß jedes Sichgeben von etwas als etwas Perspektive ist, die sich gewaltsam über andere Perspektiven legt, die nur aus

70 Ib.

71 H.-M. Schönherr, Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen" Denken: Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo (Wien/Böhlau 1889).

72 G. Vattimo, P. A. Rovatti (Ed.), Il pensiero debole (1987).

73 G. Vattimo, Jenseits vom Subjekt, S. 51.

Gründen einer der Interpretation innewohnenden Notwendigkeit mit der Sache selbst identifiziert werden"[74], dann steht er Foucaults antihermeneutischer Nietzsche–Lektüre mit Sicherheit näher als der Hermeneutik Gadamers. Nietzsches eigene Stellung zu diesem Problem bleibt notwendig ambivalent. Während der *Genealoge* in der Tat eine Lektüre nahelegt, derzufolge der geschichtliche Gang der Interpretationen einer gewaltsamen Überlagerung gleichzusetzen ist, die einem kontingenten Machtkalkül unterliegt, verrät der *Historiker* durchaus Sinn für geschichtliche Kontinuitäten und schließt die *Gerechtigkeit* die *„pietas"* vor den Spuren der Vergangenheit nicht aus. In dieser Zweideutigkeit liegt Nietzsches Beitrag zur zeitgenössischen hermeneutischen Thematik. Dies ändert nichts daran, daß die mit Nietzsche einsetzende interpretative *Schwächung* der metaphysischen Tradition einen Umbruch einleitet, den die moderne Hermeneutik immer noch nicht recht zu würdigen weiß. Nietzsches Verdienst besteht nicht nur darin, daß er eine *rigide* logische Urteilspraxis durch eine *schwächere* hermeneutische korrigiert. Eine traditionell *starke* moralische Auslegungspraxis ersetzt er durch eine *schwache* ästhetische, die der Differenz und Vielfalt der Interpretationen Rechnung trägt. Nietzsches Programm einer *„neuen"* Auslegung steht aber auch für die Aufgabe, uns zu der seit langem praktizierten hermeneutischen *„Hybris"* zu bekennen, indem sie unseren Interpretationen das „gute" Gewissen zurückerstattet. Aufschlußreich und von hermeneutischem Interesse erscheint Vattimos Bestimmung des Übermenschen als eines Menschen der *„Metakommunikation"* in einer Welt der befreiten Kommunikation. Hier erweist sich Nietzsche als Vorläufer einer Hermeneutik unter veränderten *postmodernen* Bedingungen[75], die einen Zuwachs an kommunikativer Kompetenz abverlangt, aber auch „den Weg öffnet zu einer wirklichen Erfahrung von Individualität als Vielfalt", und für die der *Dissens* eine hermeneutisch unverächtliche Erscheinung darstellt. Nietzsches Programm eines experimentellen Perspektivengebrauchs, das des Ideals der *Versöhnung* nicht bedarf, lehrt den hermeneutischen Blick zu schärfen für die *Vielheit*, die *Andersheit*, die *Vielfalt* und den unerschöpflichen *Reichtum* des *Individuellen*.

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

In letzter Zeit ist gerade der Interpretationsbegriff bei Nietzsche zum expliziten Gegenstand eingehender philosophischer Erörterungen geworden. So hat J. Figl eine systematische Ambitionen verratende Untersuchung vorgelegt, die den Interpretationsgedanken bei Nietzsche zum „philosophischen Prinzip" erklärt[76], zum „In-

[74] Ib., S. 52.

[75] Kap. 2.4.8. Hermeneutik, Dissens und „schwaches Denken" (J.–F. Lyotard, G. Vattimo)

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

begriff" seiner Philosophie[77], die sich unverständlicherweise aber auf den „späten Nachlaß" beschränkt. Figl, dessen Untersuchung nach eigenem Bekunden ein hermeneutisches Interesse leitet, sieht in Nietzsches Philosophie eine „universale Theorie der Auslegung" angelegt, die dieser nur deshalb nicht zu „eine[r] explizite[n] hermeneutischen Theorie" ausgearbeitet habe, „weil seine Philosophie als ganze eine Reflexion auf die Interpretation als Basis–Prozeß war und sich selbst als Auslegung verstand"[78]. Nietzsche hat den Begriff der Interpretation in einer seine philologische Konnotation weit hinter sich lassenden Weise ausgedehnt, dadurch, daß er das unter dem Titel „Auslegung" Gedachte „nicht nur auf die Verstehensmöglichkeiten des Menschen, und schon gar nicht auf die Deutung von kulturellen Sinngebilden allein [bezog], sondern diese [...] als Spezialfälle des sich stets ereignenden, allgemeinen Auslegungsgeschehens [auffaßte]"[79]. Die Frage, „welcher Hermeneutik–Begriff [...] nun aber als Leitkategorie für die Erfassung der Aussagen Nietzsches zur Auslegung dienen [soll]", beantwortet Figl deshalb zugunsten „ein[es] ontologisch–universalistische[n]" und zuungunsten „[eines] primär [...] an objektivierten Sinngebilden orientierten", was nicht bedeutet, „daß ein engerer — wie der textbezogene Begriff —, im Hinblick auf Nietzsche ausgeklammert werden müßte"[80]. Anhand später Nachlaßfragmente versucht Figl die These zu belegen, daß Nietzsche seine um den „[Titel] des ‚Willen zur Macht'" kreisende späte Philosophie selber noch als Auslegung verstand, für die er „den Untertitel ‚Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens' [wählte]"[81]. Hierin aber kommt „die für Nietzsche charakteristische Art [zum Ausdruck], das Sein im ganzen zu bedenken." Sie läßt sich „in dem Satz zum Ausdruck bring[en]: ‚Der Wille zur Macht *interpretirt*'", was so viel „bedeuten [würde], wenn gesagt wird: ‚das Sein selbst interpretiert'"[82]. Die *„Neuheit"* der bei Nietzsche präsentierten *Auslegung* aber sieht Figl in ihrem *„amoralische[n]", „atheistische[n]"* und *„nihilistische[n] Charakter"*[83]. „Projekte" einer „Hermeneutik spezifischer Seinsregionen", die Figl bei Nietzsche angelegt sieht, werden lediglich dem Namen nach benannt, aber nicht ausgearbeitet.[84]

In der Folge diskutiert Figl den Interpretationsgedanken unter drei Gesichtspunkten, unter „ontologischem"[85] und „anthropologischem" Aspekt[86] sowie unter dem Gesichtspunkt seines „Objektbezugs und Wahrheitsanspruchs"[87]. „Wenn der ‚Wille zur Macht' das Sein im ganzen charakterisiert, dann vollzieht sich im Sein

77 Ib., S. 2.
78 Ib., S. 9.
79 Ib., S. 209.
80 Ib., S. 30.
81 Ib., S. 37.
82 Ib., S. 71.
83 Ib., S. 52 ff.
84 Ib., S. 57 ff.
85 Ib., S. 69 ff.
86 Ib., S. 119 ff.
87 Ib., S. 179 ff.

insgesamt ein Interpretationsgeschehen"[88]. „Interpretieren" erweist sich als „ontologisches Geschehen"[89]. Figl unterscheidet daran einen *subjektiven, qualitativen* und *objektiven* Aspekt. Die Frage nach dem *Wer* der „Interpretation" findet seine Beantwortung „im Horizont einer pluralen Ontologie des Werdens"[90]. Das *Wie* dagegen liegt in ihrem „Macht–"[91], das *Was* in ihrem „perspektivischen [...] Charakter"[92]. Als Subjekt des Interpretierens erscheint eine „Pluralität" von „‚Willenspunkte[n]' [und] ‚Machtwillen'", die „als notwendige und konstitutive Realisierungsweise des mit ‚Willen zur Macht' bezeichneten *einzigen* Grundgeschehens" gelten muß, das „als in sich differenziertes zu denken ist"[93]. Interpretieren steht im Dienste eines „Machtwillen[s]", von „Steigerung" und „Beherrschung durch Vereinfachung"[94]. „Der Wille zur Macht [realisiert sich] *vermittels* des Interpretierens", dadurch, „daß er sich in der Auslegung [ausformt] als einem Medium seiner selbst"[95]. Perspektivität dagegen ist Ausdruck eines Machtgeschehens. Es hat eine Pluralität rivalisierender Willensquanten zur Voraussetzung. „Jede Veränderung des Zueinanders der kleinsten Zentren [...] ändert die Machtverhältnisse und mit ihnen die perspektivischen Interpretationen"[96]. „Wirklichkeit" aber ist nur der „partikuläre", durch eine bestimmte „Kraftaktion festgestellte ‚Aspekt'"[97], Perspektive, und als solcher Schein. Dies gilt noch für den anorganischen Bereich.

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung erörtert Figl Nietzsches Interpretationsbegriff auf *anthropologischer* Ebene. Hier endlich gerät „jenes Subjekt des Verstehens" in den Blick, „dem diese Qualifikation im eigentlichen Sinne zukommt", der *Mensch*[98]. Dennoch scheint der *Unterschied* zwischen *ontologischer* und *anthropologischer* Ebene *kein* absoluter. „Im einzelnen geht es um die fundamentalen Aspekte menschlichen Interpretierens", die Figl in der *„pluralen Konstitution* [...] und in seiner *semiotisch-vereinfachenden* Struktur" erblickt[99]. Die „Pluralität der Interpretation" sieht er als bedingt durch die Pluralität menschlicher „Subjektkonstitution" an[100]. Dieser Umstand steht in keinem Widerspruch zu einem interpretativen „Vereinfachungsprozeß", der „bis zur Ausbildung einer Zeichensprache vorangetrieben[...]" wird[101]. *Am Leitfaden des Leibes* thematisiert Nietzsche den Menschen als eine „Vielheit von ‚lebenden Wesen'"[102], als „Verbindungssystem

88 Ib., S. 71.
89 Ib., S. 69.
90 Ib., S. 73 ff.
91 Ib., S. 94 ff.
92 Ib., S. 105 ff.
93 Ib., S. 84 f.
94 Ib., S. 102.
95 Ib., S. 103.
96 Ib., S. 110.
97 Ib., S. 111.
98 Ib., S. 117.
99 Ib., S. 122.
100 Ib., S. 124 ff.
101 Ib., S. 158.
102 Ib., S. 124 ff.

[...] vorbewußte[r] ‚Intelligenzen'"[103], deren interpretatives Zusammenspiel „die relative Dauer subjektiver Einheit" zu verbürgen scheint[104]. „Nicht die Einheit ist das Letzte, sondern die Wandelbarkeit in der Vielfalt"[105]. *„Die Vielheit der Triebe"* aber gilt Nietzsche *„als Bedingung der Mannigfaltigkeit in der Welt- und Objektauslegung"*[106]. Die Frage, wie es *trotz* der *pluralen* Konstitution des *Subjekts* eine *Einheit* des *Verstehens* geben könne, beantwortet Figl mit dem Hinweis auf die unserem Interpretieren eigentümliche Tendenz zur *„Vereinfachung"*[107]. Dabei handelt es sich oft um „vorbewußte Selektion[en]", — um gleichsam „unbewußte [...] Strategien"[108]. Im Fall der *„Selbstauslegung des Menschen"* führen solche Vereinfachungen zur Annahme identischer Subjekte[109], im Fall der *„logische[n] Auslegung der Welt durch Assimilation"* zur Annahme identischer Objekte[110]. „Logische Identität" erweist sich „als Resultat prälogischer Assimilation"[111]. Ein „vorbewußtes Schematisieren", das heißt Interpretieren, wäre „somit Vorbedingung der Logik und ihrer Welterfassung"[112]. Die Tätigkeit des Interpretierens führt auf anthropologischer Ebene zur *semiotischen* Verdichtung, zur Herausbildung von *„‚internen' [und] ‚externen Zeichensprachen'"*[113]. Sie gilt es zu *verstehen,* und sie fordern in ihrer Vieldeutigkeit zur *Interpretation* heraus. „Die Tatsache, daß die Interpretation selbst an der semiotischen Struktur partizipiert", selbst nur „Zeichen" eines „ihr zugrundeliegenden Geschehens ist", läßt „die hermeneutische Theorie Nietzsches" allerdings „in einem äußerst starken Ausmaß problematisch erscheinen"[114].

> „[Sie] wirft die Frage auf, ob dann überhaupt noch die Möglichkeit eines Verstehens gegeben ist, in dem sich das Verstandene in seiner ihm eigenen Gestalt zeigen kann, oder ob der stets vorgängige semiotische Entwurf schon im Ansatz die Entfaltung einer Autonomie des zu verstehenden Objekts verhindert, indem er es zu einem Moment des subjektiven Auslegungsprozesses macht"[115].

Hier scheint vollends deutlich zu werden, daß Figl vor der Radikalität der bei Nietzsche exponierten hermeneutischen Erfahrung und Thematik zurückschreckt.

Die Stärke von Figls Untersuchung liegt ohne Zweifel darin, daß sie erstmals eine systematische Entfaltung von Nietzsches Interpretationsbegriff versucht, die den jetzt vorliegenden „Nachlaß" berücksichtigt. Die Frage wäre, wieso sie sich

---

103 Ib., S. 126 f.
104 Ib., S. 130 ff.
105 Ib., S. 131.
106 Ib., S. 135 ff.
107 Ib., S. 140 ff.
108 Ib., S. 142 f.
109 Ib., S. 143 ff.
110 Ib., S. 148 ff.
111 Ib., S. 149 ff.
112 Ib., S. 156.
113 Ib., S. 158.
114 Ib., S. 173.
115 Ib.

auf ihn beschränkt und sich selbst da noch Beschränkungen auferlegt, indem sie nur die „späten" nachgelassenen Fragmente berücksichtigt. Probleme treten auf, wo Figl über die textgetreue Rekonstruktion hinaus eigene Wertungen einfließen läßt und mit Kritik nicht geizt, wie im Fall des „Objektbezugs" und „Wahrheitsanspruchs" unserer Interpretationen. Der fehlende Objektbezug bereitet ihm Sorge, nachdem er vorher erst den Nachweis erbrachte, daß die *Sache* selbst nichts anderes sei als das *Resultat* eines prälogischen *Assimilations-* und *Selektions*prozesses, mit anderen Worten einer Interpretation. Figl will am „Wahrheitszusammenhang zwischen Zeichen und Sache" festhalten[116], wo Nietzsches Bestrebungen ganz darauf gerichtet sind, einen solchen Zusammenhang aufzulösen und zu verflüssigen, indem er ihn in einen infiniten Interpretationsprozeß zurückstellt. Dieser läßt uns die *Sache* oft genug nur als das „Zeichen" einer „alte[n] unverständlich gewordenen Auslegung" ansehen (12, 2[82]). Hermeneutisch aufschlußreich dagegen erscheint der Hinweis, Nietzsches *„Umkehrung von Ursache und Wirkung als Modell"* für die hermeneutische *„Neubestimmung des Subjekt–Objekt–Verhältnisses"* zu benutzen[117]. Die Tatsache, daß „dem Verstehenden etwas schon bekannt [ist], insofern es auf ihn unbewußt wirkt, noch bevor er es bewußt deutet"[118], legt in der Tat eine Zirkelstruktur nahe, die dem hermeneutischen recht ähnlich sieht, und die im ersten Teil der Untersuchung als *Zirkel* der *Interpretation* bezeichnet wurde. Figl denkt sich eine solche Wirkung als das „unbewußte Wirken" eines „Gegenstandes" auf uns. Für Nietzsche bedarf es dazu erst noch eines interessenehmenden Akts, des Vorgriffs einer Perspektive, die *sachliche* Anteilnahme an *etwas* erst ermöglichen. Wirkungen werden uns *nicht* von Gegenständen zugeschickt. Der Gegenstand selbst erweist sich noch als *Fiktion.* Dies unterscheidet einen *Interpretationszirkel,* wie Nietzsche ihn denkt, von einem *hermeneutischen* im Sinne Figls. Es kann deswegen nicht verwundern, daß Figl der *Fiktions*charakter der Interpretation hermeneutische Sorge bereitet.

> „Denn gerade das Denken und der darin sich vollziehende Bezug zu außersubjektiven Gegebenheiten wird durch die in Betracht gezogene Hypothese eines universalen Prozesses des Täuschens und Getäuschtwerdens in seiner Stabilität untergraben"[119].

Bezogen auf den Wahrheitsanspruch der Interpretation scheint eine solche Hypothese „in die Überzeugung [zu münden], *‚daß es gar keine Wahrheit giebt'*"[120]. „Interpretation" erweist sich als „notwendige Verfälschung"[121]. Nietzsche aber „bleibt keineswegs bei der Negation jeglichen Wahrseins stehen, sondern er stellt ausdrücklich [die] Frage, [...] von woher der Wille zur Wahrheit motiviert sei, und warum sie der Mensch schätze"[122]. Den Grund hierfür sieht Figl in ihrer *„Nütz-*

116 Ib., S. 175.
117 Ib., S. 182 ff.
118 Ib., S. 183.
119 Ib., S. 190.
120 Ib., S. 193.
121 Ib., S. 197 ff.
122 Ib., S. 199.

lichkeit"[123]. „Die Kategorie der Nützlichkeit wird zur schlechthin bestimmenden, an der sich der Begriff der Wahrheit und ihrer Geltung zu orientieren hat"[124]. Vor Nietzsches *tragischer* Bestimmung der Wahrheit, — „der Einsicht in die Unwahrheit der Wahrheit im herkömmlichen Sinn" —, schreckt Figl aber aus guten Gründen zurück, wenn er die Frage aufwirft, „ob die Möglichkeit des Sinns und einer wenngleich stets unabschließbaren Annäherung an Wahrheit, vom menschlichen Sein ausgeschlossen werden müssen?"[125] Die Verhaftung an eine eher traditionalistische Form der Hermeneutik bleibt unübersehbar. Hinter den von Nietzsche diagnostizierten Mechanismen der Interpretation sucht sie weiterhin die Überreste der theologisch-metaphysischen Tradition, „so etwas wie Heil". Wenn Figl die *Neuheit* von Nietzsches Auslegungsbegriff „am Fehlen von Wahrheit, Gewißheit, Moral, Sinn und allen anderen ‚positiven' Inhalten eines Weltverständnisses" erkennt[126], dann scheint er diesen Umstand eher zu bedauern, als daß er bereit wäre, Nietzsches *Neubestimmung* dieser Begriffe hermeneutisch Rechnung zu tragen.

Dennoch trifft seine Charakterisierung von Nietzsches Interpretationsbegriff Wesentliches. Von Bedeutung erscheint der Verweis auf den *assimilativen* und *selektiven* Charakter der Interpretation, aber auch der Vorschlag, den *Leib als Leitfaden* zu deren Verständnis zu benutzen. Die Unterscheidung zwischen einer *ontologischen* und *anthropologischen* Ebene der Interpretation trägt der Weite von Nietzsches Interpretationsbegriff Rechnung, auch wenn fraglich scheint, inwieweit die Rede von einem „ontologischen Geschehen" der „Interpretation" Nietzsches hermeneutische Intentionen trifft. Der für die vorliegende Themenstellung weitreichendste und interessanteste Vorschlag ist sicher in der Forderung zu sehen, Nietzsches Interpretationsbegriff im Horizont „der hermeneutischen Literatur" zu „würdigen" und zu betrachten[127]. Dabei darf nicht „ausgeschlossen" werden,

> „daß vom Umfang des Auslegungsbegriffes Nietzsches her die genannten existenzialen und ontologischen Bestimmungen [der von Heidegger und Gadamer gelieferten Hermeneutik, Anm. Vf.] selbst nur als vorläufige und begrenzte erscheinen, ja, daß sie [...] von einem umfassenderen Entwurf des Auslegens her relativiert und kritisiert werden"[128].

Die zu erwartende Auseinandersetzung zwischen Nietzsche und der philosophischen Hermeneutik bleibt aber aus oder in unverbindlichen programmatischen Andeutungen und Ankündigungen stecken.[129] Der hermeneutische Blick auf Nietzsches Text weckt dennoch Erwartungshaltungen, die denen der vorliegenden Untersuchung

123 Ib., S. 201 f.
124 Ib., S. 202.
125 Ib., S. 210.
126 Ib., S. 56.
127 Ib., S. 2 ff.
128 Ib., S. 31.
129 Id., „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts: Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 408–430.

nicht unähnlich sind. Dies ist auch dann noch der Fall, wenn man Figls ontologische Ansichten nicht teilt oder sein traditionelles Hermeneutikverständnis verwirft.

2.1.5. Interpretation als Fundamentalvorgang. Nietzsche als Interpretationist (G. Abel)

Hatte es bislang den Anschein, als würde Nietzsche — eine wenn auch unterschiedlich akzentuierte — *hermeneutische* Aktualität bescheinigt werden, so haben sich auch Stimmen zu Wort gemeldet, die eine solche Aktualität anzweifeln und bestreiten. Das heißt aber nicht, daß sie dem Interpretationsgedanken bei Nietzsche keine zentrale Rolle zumäßen. So ist G. Abel vor kurzem mit einer viel beachteten Rekonstruktion von Nietzsches Philosophie hervorgetreten[130], welche „Interpretation" in den Rang eines „Fundamentalvorgang[s]" erhebt[131], sich aber gleichzeitig mit aller Entschiedenheit gegen eine hermeneutische Lektüre von Nietzsches Text ausspricht. Zu fragen bleibt jedoch, inwieweit Abels *Interpretationismus*[132] Nietzsches Position in Fragen der Interpretativität „gerecht" wird.

Es geht Abel erklärtermaßen um die Rekonstruktion der *„neue[n]* Auslegung der Wirklichkeit", wie sie sich aus der Analyse von Nietzsches veröffentlichtem und nachgelassenem Werk ergibt. „Dies wird leitmotivisch an den Grundbegriffen der Selbsterhaltung, der Steigerung, der Teleologie, der Perspektivität und der Interpretation entwickelt"[133]. Abel mißt letzterer eine besondere Rolle zu, sofern sie als Scharnier fungieren kann zwischen den beiden zentralen Momenten von Nietzsches Philosophie, die es zusammenzudenken gilt, und die quasi leitmotivisch den Untertitel von Abels voluminöser Studie abgeben, zwischen der Dynamik der „Willen-zur-Macht-Prozesse"[134] und dem „Gedanke[n] der ewigen Wiederkehr des Gleichen"[135]. Es kann hier nicht Aufgabe sein, in die Diskussion sämtlicher von Abel entfalteter Aspekte und Motive einzutreten, die in ihrer Gesamtheit als der „wohl umfänglichste und ehrgeizigste Rekonstruktionsversuch" gelten können, den die Nietzsche-Forschung in jüngster Zeit hervorgebracht hat[136]. In dieser Ei-

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

131 Ib., S. 133 ff.

132 G. Abel, „Interpretationsphilosophie: Eine Antwort auf Hans Lenk", Allgem. Zeitschrift f. Phil. 13.3. (1988), S. 79–86. — Id., „Interpretations-Welten", Phil. Jahrbuch 96 (1989), S. 1–19. — Id., „Wahrheit als Interpretation", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag (Berlin/New York 1989), S. 331–363. — Id., Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus (Frankfurt/M. 1993).

133 Id., Nietzsche, S. V.

134 Ib., S. 1 ff.

135 Ib., S. 185 ff.

136 V. Gerhardt, „Gipfel der Internität: Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr", Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 444.

genschaft reizt er aber auch zum Widerspruch. Wenn sich das vorliegende Kapitel auf die Erörterung des Interpretationsgedankens beschränkt, dann besitzt dies thematische Gründe. Es tangiert aber auch den Nerv des Abelschen Unternehmens. „Realität", darin weiß Abel sich mit Nietzsche einig, „gibt es [...] immer nur als in Prozessen der Interpretation hervorgebrachte Realität"[137]. Dahinter stehen „Kräftevollzüge, die Nietzsche als dynamisch-energetische Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Prozesse bestimmt." Interpretation gilt ihm als „Fundamentalvorgang"[138], der noch alle „Dualismen und Entgegensetzungen des Verstandesdenkens" hinter sich gelassen und gleichsam eingezogen hat, wie „Subjekt und Objekt; Innen und Außen; Mensch und Welt, Geist und Natur; Sein und Sollen"[139], um im *„geschehen[s]-logischen Interpretations-Zirkel"* seinen vorläufigen Höhepunkt zu finden[140]. Die Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Prozesse besitzen eine eigentümliche *Logik,* deren Analyse Abel sich verschreibt. Sie gipfelt im *„Wiederkunftsgedanke[n] als [der] Urlogik des Interpretations-Zirkels"*[141]. Der „Wiederkunftsgedanke" besitzt eine „sinnlogische Funktion"[142]. Er erweist sich als diejenige „Form" des „Welt- und Selbst-Verständnisses", die noch am ehesten von sich behaupten kann, „den spezifisch nach-neuzeitlichen, nach-metaphysischen und post-nihilistischen Bedingungen" des Daseins „angemessen Rechnung [zu tragen]"[143]. In ihm scheinen der *Werdecharakter* der Welt sowie die *Unabwertbarkeit* und *Rechtfertigungsunbedürftigkeit* des Daseins zu einem „Aeternalismus a-platonischer Art" zusammengeschlossen. Abel bezeichnet ihn nicht nur „als die post-nihilistische Daseinsinterpretation", sondern „als die Interpretation der Interpretationen".

Wenn Abel *Interpretation* als *Fundamentalvorgang* einführt, scheint er zunächst einmal deren *ateleologischen* Charakter zu behaupten.[144] „Kräfte interpretieren andere Kräfte nicht nach Maßgabe von Zwecken, sondern unter dem Gesichtspunkt der Macht-Bezeugung und Kräfte-Taxierung"[145]. Dabei handelt es sich

> „wesentlich um Vorgänge des wechselseitigen Auf-seinen-Wert-hin-, des Auf-seine-Funktionalität-hin-Interpretierens, des Macht-Schätzens, des Kräfte-Taxierens, des perspektivischen Zurechtmachens und Vereinfachens als Modi des Übermächtigen- und Stärker-werden-wollens, um Ausdeutung, ausdichtendes Übergreifen, Aneignen und Einverleiben, um Auslegung [...] In einem Wort: das Willen-zur-Macht-Geschehen vollzieht sich *als Interpretations-Geschehen.* Darin gründet der ‚interpretative Charakter' jeden Geschehens"[146].

137 G. Abel, Nietzsche, S. V.
138 Ib., S. 133 ff.
139 Ib., S. V.
140 Ib., S. 162 ff.
141 Ib., S. 300 ff.
142 Ib., S. 247 ff.
143 Ib., S. VI.
144 Ib., S. 133 ff.
145 Ib., S. 139.
146 Ib., S. 133.

Den Beleg für den „negativen Zusammenhang von Teleologie und Interpretation" findet Abel im häufig zitierten 12. Aphorismus der 2. Abhandlung von Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral,* demzufolge „Ursprung und Zweck–Nützlichkeit [...] ‚toto coelo' auseinander[liegen]"[147]. Der Grund hierfür liegt darin, daß etwas „‚immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird'." Dahinter steht „‚ein Neu–Interpretieren, ein Zurechtmachen'", mit den bereits hinreichend bekannten hermeneutischen Konsequenzen. Interpretieren vollzieht sich als ein *Um– und Neuinterpretieren* in Permanenz. Es gilt noch für den gesamten organischen Prozeß. Interpretationen stellen eine Weise dar, etwas zu bewältigen. Abel pflichtet Nietzsche bei, sie seien „*‚ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden'*"[148]. „Alles, was darin wie ein Zweck und ein Progressus aussieht, ist nur Anzeichen davon, daß ein interpretierender Wille–zur–Macht ‚über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat' [...] Die Geschichte [...] aller Wirklichkeits–Gebilde kann dann als eine ‚fortgesetzte Zeichen–Kette' immer neuer Interpretationen und funktionsaufprägender Zurechtmachungen aufgefaßt werden, deren Ursachen untereinander *nicht* in einem Zusammenhang zu stehen brauchen"[149]. Interpretationen sind *ateleologisch.* Dabei „[hängt] das Maß und das Motiv der funktional übermächtigenden Neu– und Uminterpretationen [...] allein von dem Grad des verfügbaren Kraftpotentials, das sich von innen her auszugeben vermag, sowie von dem Grad der möglichen Widerständigkeit des Einzuverleibenden ab"[150]. Mit einem Wort: „Interpretieren [ist] Medium der Machtsteigerung, und diese vollzieht sich *als* Interpretation."

Dem Interpretationsgedanken bei Nietzsche schreibt Abel in der Folge „*destruierende Kraft*"[151], aber auch „*positive[n] Sinn*" zu[152]. Die zuerst genannte negative Bestimmung „führt zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Objektivitätsideals der neuzeitlichen Wissenschaft", ihrer methodisch geregelten Rationalität und Wertneutralität. Sie führt zur Zerstörung der „Idee der Erkenntnis objektiver Wahrheit, eines *an sich* Wahren, Guten und Schönen", wie sie „für die Tradition des metaphysischen Denkens" charakteristisch war[153]. Die *destruierende Kraft* des Interpretationsgedankens entfaltet Abel leitmotivisch anhand von drei Aspekten. Interpretationen besitzen *erstens* „fiktionierenden Charakter". Der Tatsachengläubigkeit des „Positivismus" und einer „Metaphysik des Unbedingten" hält Nietzsche sein Verdikt entgegen: „‚nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen'." Schon „Urteile" scheinen „interpretativen, wertschätzenden Charakters. Was

147 Ib., S. 139 f.
148 Ib., S. 141.
149 Ib., S. 141 f.
150 Ib., S. 142.
151 Ib., S. 142 ff.
152 Ib., S. 157 ff.
153 Ib., S. 143.

darin als analytisch gilt, ist eine bereits sedimentierte, vertraute und bis auf weiteres [...] als herrschendes und fragloses Vorurteil akzeptierte Form von Interpretativität"[154]. „Die Interpretations-Prozesse können nicht im Ding-, sondern müssen im Ereignis-Schema formuliert werden. Interpretationen haben den kategorialen Status von Ereignissen"[155]. Für Abel verbindet sich damit der Verzicht auf die „Rest-Idee einer durchgängig bestimmten Trägersubjektivität", die „nur noch auf einer grammatikalischen Gewohnheit [beruht]"[156]. Sie gilt es in den „Geschehensvorgang" des Interpretierens zurückzudenken. Die *destruierende Kraft* des Interpretationsgedankens zeigt sich *zweitens* in der Tatsache, „daß auch die in den Wissenschaften vertretene ‚Gesetzmäßigkeit' der Natur keinen ‚Tatbestand' wiedergibt, sondern aus Nietzsches Sicht ‚nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung', nur eine ‚Interpretation' ist"[157]. „Die Naturgesetze sind Interpretationen der konstruierenden Vernunft"[158].

Die *destruierende Kraft* des Interpretationsgedankens beinhaltet *drittens* eine klare Absage an das transzendentalphilosophische Projekt „Kantischer Prägung" im Sinne der „formal-apriorischen Begründung der objektiven Gültigkeit des Wissens und der Erfahrung"[159]. Als Beleg dient Abel der bekannte Passus aus der *Fröhlichen Wissenschaft,* demzufolge „keine noch so intensive Selbstprüfung des Intellekts umhin kann, sich stets nur in und unter ihren eignen perspektivischen Formen zu sehen. Es ist nicht möglich, ‚um seine eigne Ecke', hinter die Perspektive zu schauen, die man nicht erst wählt, sondern selbst immer schon *ist"*[160]. Jedoch will Abel den Perspektivenwechsel nicht grundsätzlich ausschließen.

> „Insofern die eigene Perspektive sich verändert und zugleich auch andere, sich ihrerseits wandelnde Perspektiven konstatiert werden können und müssen, gibt dieser Umstand auch den Blick dafür frei, daß sowohl nach der Seite des Interpretierenden als auch nach der des Interpretierten die Möglichkeit *vieler* unterschiedlicher und nicht eindeutig ineinander übersetzbarer Interpretationen des Gleichen besteht [...] Gemeint sind damit nicht viele partielle Interpretationen, die sich am Ende schließlich doch wieder zu einer einheitlichen Gesamt-Interpretation fügen"[161].

„Der Umstand, daß es *die* richtige Auslegung nicht gibt", bedeutet, „daß es die Eine transzendentale Interpretation und Grammatik nicht gibt, innerhalb deren sich eine jede einzelne Interpretation notwendigerweise und immer schon bewegen müsse", soll die Fügung zu einer einheitlichen Gesamt-Interpretation von hermeneutischem Erfolg gekrönt sein. Nietzsches These von der „Unendlichkeit der Interpretationen" tritt an die Stelle der „*Einen* Welt-Interpretation" der christlich-metaphy-

154 Ib., S. 144.
155 Ib., S. 145.
156 Ib., S. 147.
157 Ib., S. 148.
158 Ib., S. 149.
159 Ib., S. 151.
160 Ib., S. 150 f.
161 Ib., S. 151.

sischen Tradition[162]. Das „Interpretations–Unendliche" nimmt die Stelle der „absoluten Idee" ein[163]. Es gehorcht seiner eigenen *Logik,* die *weder* beliebig *noch* relativ ist. „Die Spitze der destruierenden Kraft des Interpretations–Gedankens" wird vollends sichtbar jedoch erst in der „Verbindung mit der Wahrheitsauffassung"[164].

> „Zunächst ist grundsätzlich herauszustellen, daß es in Nietzsches Destruktion des korrespondenztheoretischen und metaphysischen Wahrheitsbegriffs [...] nicht mehr darum gehen kann, an die Stelle einer alten eine neue Wahrheitsvorstellung zu setzen. Das wäre ein erneuter Rückfall in Metaphysik und absolute Philosophie. Vielmehr wird die vormalige Funktionsstelle selbst, der ‚Sinn von Wahrheit' um-interpretiert, um–gewertet und darin aufgelöst"[165].

„Das alte Wahrheitsverständnis ist selbst–destruktiv"[166]. Seine Umwertung „geschieht in der Auffassung der Wahrheit [...] als Interpretationsgeschehen. *Wahrheit ist Interpretation"*[167]. „Der genannt Schlüsselsatz schließt [...] seine eigene Relativität, Perspektivität und Interpretationsbedürftigkeit ein", stellt sich also „selbst unter das darin bereitgestellte [...] Wahrheitskriterium der Erweiterung und Steigerung der Interpretations–Horizonte und damit des Mächtigseins [...] Die Interpretations–Wahrheit fällt also explizit unter das von ihr selbst formulierte Kriterium"[168]. „Wahrheit ist die jeweils am stärksten geglaubte Interpretation", deren „Kriterium" in der „Steigerung des Mächtigseins" liegt, „eine Art Glaube [...], der zur organischen und Erfahrung organisierenden Lebensbedingung geworden ist"[169]. Der traditionelle Mensch bedarf ihrer noch, während „die Auflösung" des ihr zugrundeliegenden „Schemas" den Blick öffnen muß für „erforderte Veränderungen der Existenzbedingungen des Typus", der ein solches Schema nicht mehr nötig hat[170]. Darin liegt „die eigentliche Herausforderung, die mit Nietzsches Destruktion des metaphysischen Wahrheitsverständnisses verbunden ist."

Der Interpretationsgedanke bei Nietzsche besitzt aber auch *positiven Sinn.* Interpretationen sind *„vor–*rational" und *„prä–*reflexiv"[171]. „Ihr eigentlicher Sitz ist der Mensch als Leib–Organisation." Den *Leib* bezeichnet Abel auch als „die Basis des ursprünglich–interpretativen und sich wechselseitig stützenden Verhältnisses von Welt–, Fremd– und Selbst–Auslegung bzw. der dieses ausmachenden Interpretations–Handlungen"[172]. „Jede Interpretation" ist zwar „ein Leib–Geschehen, keine Interpretation jedoch [ist] physikalistisch und gesetzmäßig determiniert"[173].

---

162 Ib.
163 Ib., S. 152.
164 Ib., S. 153.
165 Ib., S. 153 f.
166 Ib., S. 154.
167 Ib., S. 155.
168 Ib., S. 155 f.
169 Ib., S. 156.
170 Ib., S. 156 f.
171 Ib., S. 157.
172 Ib., S. 158.
173 Ib., S. 159.

„Wenn man so will, ist der Leib die daseiende, vollzugs–interne Quasi–Transzendentalität des menschlichen Interpretierens und damit der menschlichen Welt–, Selbst– und Fremdauslegung"[174].

Dem transzendentalen Subjekt Kants scheint jener ebenso „vorgängig" zu sein, wie er das „die transzendentale Verfassung des menschlichen Daseins als Existenz betreffende Heideggersche ‚In–der–Welt–sein'" noch „durchdringt"[175]. „Der Mensch [könnte] nicht das interpretierende Wesen, das er ist, sein [...], wenn nicht auch die ihn ausmachende Leib–Organisation, [...] alles, was im und als Leib tätig ist, essentiell vom Charakter des Interpretierens wäre"[176]. „Bestimmbare Realität [gibt es] für den Menschen nur in und als interne Funktion des Interpretations–Schemas, das er als Leib–Organisation *ist*"[177]. Der von Abel formuliert „Satz der Interpretation" gilt nicht nur vom Menschen. „Alles Geschehen, alle Gestalten des Wirklichen, das Geschehen von *jedem* Kraftzentrum, nicht nur vom Menschen aus, ist ein Interpretationsgeschehen." Damit scheint die Spitze der Abelschen Betrachtungsweise erreicht. Sie findet ihre äußerste und letzte Erfüllung in dem, was Abel den *„geschehenslogische[n] Interpretations–Zirkel"* nennt[178].

Die Kennzeichnung *geschehens–logischer Interpretations–Zirkel* möchte unterstreichen, daß es sich im Falle von Interpretationen „um Prozesse handelt, die wesentlich *ereignis*–artig, eben *Geschehens*–Prozesse sind und nicht mehr im überlieferten Ding–, Subjekt– und Substanz–Schema formuliert werden können"[179]. Sie möchte ferner darauf hinweisen, daß der Interpretationsgedanke „‚logischer' Natur" ist[180]. Dies hat aber ersichtlich nichts mit einer „‚*formalen* Logik' im Sinne des prämissenfolgernden und regelgeleiteten Schließens" zu tun, schon eher mit einer „‚*philosophischen* Logik', bei der es um die ursprüngliche Struktur der Welt– und Sinn–Erzeugung geht." Der von Abel hervorgekehrte Zirkel „tritt an die Funktionsstelle spekulativen Vernunftdenkens", nicht ohne dessen „Stelle" nachhaltig zu „veränder[n]"[181].

„Der letztlich entscheidende Punkt ist, daß ‚Wahrheit' nicht mehr vorausgesetzt wird. Und obwohl alle Realität innerhalb des Zirkels, außerhalb dessen nichts ist, liegt, ist dieser doch gerade nicht auf einen Abschluß im System aus. Die absolute Notwendigkeit der Geschehens–Relationen erlaubt nicht den Schluß auf eine dahinterstehende ‚Vernünftigkeit', auf eine Vernunft in der Sache. Das wäre Teleologie und Rückfall ins metaphysische Denken. Die absolute Geschehens–Notwendigkeit widerstreitet nicht dem ametaphysischen Chaos–Charakter des Wirklichen. In dieser Perspektive ist Nietzsche von Hegel deutlich zu unterscheiden"[182].

174 Ib., S. 160.
175 Ib.
176 Ib., S. 160 f.
177 Ib., S. 161.
178 Ib., S. 162 ff.
179 Ib., S. 162.
180 Ib., S. 163.
181 Ib., S. 164.
182 Ib., S. 164 f.

In dem Abel vorschwebenden Zirkel scheint der Unterschied zwischen „Wollen" und „Müssen" gleichsam eingezogen[183]. Er steht für eine „Geschehens–Logik",

> „in deren konstituierendem Vollzug sich *etwas* überhaupt erst *als* Etwas zu bedeuten gibt, Welt, Wirklichkeit und Sinn überhaupt erst zu dem werden, was und wie sie dann als scheinbar fest–stehende Tatsachen, Sachverhalte und Bedeutungen für das interpretierende und interpretierte Wesen Mensch sind. Von diesen Vollzügen gilt, daß in ihnen das Interpretierende die Grenze dessen, was ihm als Welt, Wirklichkeit und Sinn gilt, nicht im Sinne einer Sprach– und Verstandesleistung setzt, sondern selbst *ist*"[184].

Der von Abel aufgestellte „interpretations–logische Fundamentalsatz" lautet infolgedessen:

> „Die Grenzen der Interpretation *sind* die Grenzen der Welt. So ist von Nietzsche her das bekannte Diktum Wittgensteins zu erweitern und zu reformulieren. Welt, Wirklichkeit und Sinn *sind* nur *in und als* Interpretation. Realität ist eine interne Funktion des Interpretations–Schemas, das, obwohl in den Weisen seines Gebrauchs seinerseits nichts zeitlos Unveränderliches, nichts Feststehendes und nichts Abgeschlossenes, nicht abgeworfen bzw. nicht im Sinne eines objektiven Standpunktes hintergangen werden kann"[185].

„Der Interpretations–Zirkel gilt von *jedem* Kraftzentrum aus, nicht nur vom Menschen"[186]. Zwar „[gehen] von ihm her [...] in den Zirkel zugleich existenzielle und operationale Momente ein", die Abel aber nicht weiter erläutert. Nach der bislang geleisteten *negativen* Vorarbeit scheint Abel endlich zur *positiven* Bestimmung des *Zirkels* zu schreiten. Sie lautet:

> „Es gibt ein Interpretationsgeschehen, von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist, wenn und indem er sich interpretierend auf anderes Seiendes bezieht, welches, seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes, auch ihn wiederum interpretiert. In diesem Sinne ist von dem *vollständigen Ineinanderstehen von Faktizität und Interpretation* auszugehen. Vom Interpretations–Zirkel gilt, daß aus ihm und in ihm alles, was ist, wird. Er selbst aber hat weder einen Anfang noch ein Ende, gar ein Endziel. Es gibt in ihm kein Erstes und kein Letztes, keine Teleologie oder Entelechie [...] Was der Zirkel erzeugt, treibt den Zirkel wieder hervor"[187].

Wenn es auch schwer fällt zu begreifen, was mit einem solchen Zirkel gemeint sein kann und welche hermeneutischen Konsequenzen sich daraus ableiten ließen, so steht doch fest, was dieser Zirkel *nicht* sein will. Er ist „nicht einfach ein Zirkel, in dem Subjekte in ihren Objekten das wiederfinden, was sie zuvor hineingesteckt haben"[188]. Ebenso verfehlt wäre es, „das Interpretieren [...] in einen Inter-

183 Ib., S. 168.
184 Ib., S. 168 f.
185 Ib., S. 169.
186 Ib., S. 173.
187 Ib., S. 173 f.
188 Ib., S. 174.

preten als Urheber bzw. Täter der Interpretation, in die Interpretation selbst, in das Interpretandum und in eine Wirkung des Interpretationsvorgangs [zu vierteilen]." Dies würde seinen „Ereignis–Charakter" gleichsam „zerstör[en]". Abel lehnt deshalb eine Übertragung des hermeneutischen Zirkels auf Nietzsches Interpretationsverständnis ab. „Der geschehens–logische Interpretations–Zirkel [darf] nicht auf den Zirkel des hermeneutischen Bewußtseins, auch nicht auf den existenzphilosophischen Verstehens–Zirkel reduziert werden"[189]. Der *philosophischen Hermeneutik* wäre er zwar bereit zu konzedieren, sie habe das *Verstehen* erst „aus dem Bannkreis des Objektivitätsbegriffs der Wissenschaft zu sich selbst [befreit]", als sie die „hermeneutische Erfahrung am Leitfaden der Geschichtlichkeit des Verstehens [herausarbeitete]." Der Abel bewegende „Vollbegriff des Logischen" jedoch ist wenig geeignet, „in der Hermeneutik seine Aufhebung [zu finden]." „Die Grenze [...] einer hermeneutischen Nietzsche–Interpretation"[190] scheint Abel darin zu sehen,

> „daß es sich in Nietzsches Interpretations–Gedanke gar nicht um philosophische Hermeneutik und auch nicht um einen hermeneutischen Entwurf der Ontologie handelt. Es geht vielmehr um das weit grundlegendere Interpretations–*Geschehen*, wie dieses sich von *jedem* der vielen und vielheitlichen Willen–zur–Macht–Zentren, nicht nur vom auslegenden und verstehenden Menschen aus, als Prozesse fortwährenden Übergreifens von Machtkomplexen über andere Machtkomplexe vollzieht"[191].

Der *Unterschied* zwischen einer *hermeneutischen* und einer *interpretationslogischen* Sichtweise liegt darin, „daß ‚Interpretation' als ein bloß zwei–stelliges, [...] höchstens drei–stelliges Geschehen angesetzt wird", während es ganz darauf ankommt, den Abel interessierenden „Interpretations–Zirkel [...] in seiner Fünf–Stelligkeit [...] aufzuweisen", ganz zu schweigen von einer der Hermeneutik zur Last gelegten „Verkennung der interpretations–logischen Priorität der ursprünglichen Aktivität des Interpretierens vor jeder vernehmend–auslegenden Komponente"[192]. Der „Fundamentalvorgang" des Interpretierens ist nicht deckungsgleich mit der „hermeneutische[n] Erfahrung" oder dem „hermeneutische[n] Entwurf".

> „[Sein] eigentümliche[r] *Geschehens*charakter, d. h. der Umstand, daß das Interpretieren selbst Dasein hat, sowie Intension und Umfänglichkeit des Interpretationsbegriffs [...], seine destruierende Kraft sowie sein wirklichkeits–konstitutiver positiver Sinn sind noch gar nicht erreicht, wenn, in Orientierung an Gadamers Vorstellung eines Wirkungszusammenhangs zwischen Subjekt und Objekt des Verstehens, Nietzsches Interpretationsgedanke daran gemessen werden soll, ob er [...], wie die traditionelle Hermeneutik und auch die Semiotik, einen Objekt–, Erkenntnis– und Wahrheitsbezug aufweist, daß zwischen ‚signum et res' ein ‚Wahrheitszusammenhang' angenommen wird. Bereits eine solche Forderung bleibt, wenn auch hermeneutisch gewendet, ontologischen und bewußtseins–, erkenntnis– und korrespon-

189 Ib., S. 170.
190 Ib., S. 171.
191 Ib., S. 171 (Anm. 83).
192 Ib.

denztheoretischen Einstellungen verhaftet, hinter die Nietzsches Interpretationsgedanke gerade zurückgeht"[193].

Für Abel wäre dies Anlaß genug, eine hermeneutische Nietzsche–Auslegung, — wie die Figls —, zurückzuweisen. Es bleibt aber noch zu fragen, inwieweit Abels Einwände die hermeneutische Position treffen, und ob sein Hermeneutik–Bild nicht *zu* verzeichnet ist. Fest steht, Nietzsches „Interpretationsgedanke [zerstört] auch noch das ‚hermeneutische Schema' von Subjekt und Objekt des Verstehens bzw. von Träger des Verstehens und Verstandenem, und dies alles, *ohne* weder in eine objektive noch in eine subjekttheoretische bzw. mentalistische noch in eine hermeneutische Ontologie zu verfallen"[194]. Der bei Nietzsche eine Rolle spielende „Interpretationsgedanke ist *geschehenslogischer,* nicht hermeneutischer Natur." „*Philosophie*" ist „*Inwendigkeit des Interpretierens* [...] Darin besteht Nietzsches Vermächtnis und seine philosophische Aktualität"[195].

„Wenn in Bezug auf Nietzsches Denken überhaupt noch sinnvoll von Transzendentalität gesprochen werden soll, dann müßte diese in den tatsächlich–interpretativen Geschehens*vollzügen* selbst gesehen werden"[196]. Dabei soll gelten: „Alles, was ist, interpretiert, und Interpretation ist alles, was ist." „Mit der Figur" des im vorigen kurz skizzierten „fünf–stelligen geschehens–logischen Interpretations–Zirkels", den Abel jedoch an keiner Stelle weiter erläutert, scheint endlich „die Ebene erreicht, auf der *der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen* seinen systematischen Ort hat und seine sinn–logische Funktion entfalten kann"[197].

„Im Lichte der Diagnose, daß die Welt weder eine *metaphysische* noch eine *moralische,* sondern allein eine *physische* und eine *ästhetische,* mithin eine faktisch–interpretative Bedeutung hat, und es darauf ankommt, [...] *alles* Dasein als gerechtfertigt bzw. als unabwertbar, d. h. als unüberbietbar wertvoll anzusehen, ist der Ewige–Wiederkunfts–Gedanke das einzige Konzept, in dem die mit der *neuen Auslegung* des Wirklichen als Willen–zur–Macht–und–Interpretations–Geschehen verbundenen Erfordernisse vollständig erfüllt sind"[198].

Abel bezeichnet ihn auch als „*die Interpretation der Interpretationen*", als die „Urlogik des Interpretations–Zirkels"[199], die von uns vor allem eines „fordert", die „„Lust, das Werden selbst zu sein""[200]. Der Wiederkunftsgedanke erweist sich „als neue, post–nihilistische Gesamtdeutung der Welt", als die *einzige,* die uns nach der „Erfahrung des Todes Gottes" und des „Nihilismus" übrig bleibt, nach dem „Nichtgegebensein eines transzendenten Wahren, Guten und Schönen"[201]. Der *positive*

193 Ib., S. 171 f. (Anm. 83)
194 Ib., S. 172 (Anm. 83).
195 Ib., S. 175.
196 Ib., S. 182.
197 Ib., S. 181.
198 Ib., S. 305.
199 Ib., S. 306.
200 Ib., S. 304.
201 Ib., S. 308.

Sinn dieses Gedanken aber liegt darin, daß er den „ewige[n] Werdecharakter der werdenden Welt" anerkennt und die „Einsicht" gutheißt, „daß das Wie und der Wert der Welt von der Interpretation abhängen", die wir ihr geben, „nicht umgekehrt". In ihm scheinen sämtliche Probleme der metaphysischen Tradition zurückgelassen, bis auf eines, *daß es überhaupt etwas gibt.* „Doch *diese* Rätselhaftigkeit gilt es der Welt ausdrücklich zu bewahren. Sie besteht darin, *daß* die diese Welt ausmachenden Kräfte–Relationen und Interpretationen in ihren Vollzügen unerbittlich das sind, was und wie sie sind"[202]. Der Wiederkunftsgedanke verlangt die „Existenzbedingungen" eines neuen „Typus", der in der Lage wäre, „ohne ‚Wahrheit–*an–sich*' [zu] leben, dies aber nicht als Verlust oder Abwesenheit beklag[t], sondern als Befreiung begrüß[t]", indem er „der Interpretation die ganze Wahrheit, das Schaffen von neuen Sinn–Texturen zutrau[t]"[203]. „Jede Perspektive muß sich die ganze ‚Wahrheit' zutrauen; aber keine Perspektive kann *die* Eine Perspektive sein"[204]. Die abschließende Frage, inwieweit *„der Wiederkunftsgedanke auch nur eine Interpretation"* sei[205], gibt keinen rechten Sinn, insofern wir seiner „Urlogik" nicht entgehen, die uns immer wieder in den Zirkel zurücknötigt, „außerhalb dessen es keine Realität gibt"[206].

Abels Verdienst liegt ohne Zweifel darin, daß er die Interpretationsthematik bei Nietzsche in beinahe unüberbietbarer Weise entfaltet. Abel scheut sich nicht, die äußersten *interpretationslogischen* Konsequenzen daraus zu ziehen. Es muß aber die Frage erlaubt sein, ob und inwieweit er das gesamte Spektrum von Nietzsches Interpretationsbegriff in den Blick bekommt. Daran knüpft sich die Frage, inwieweit eine aus Nietzsche extrapolierte *Interpretationslogik* überzeugt und ob sie sich noch mit Nietzsches *eigenem* Interpretationsverständnis verträgt. Hier meldet die vorliegende Untersuchung ihre Bedenken an. Wenn Abel betont, daß wir uns nicht *außerhalb* des geschehens–logischen Interpretations–Zirkels zu stellen vermögen, weil wir als Interpreten unsere eigenen Interpretationen *sind,* dann macht dies seine Grundthese zwar *formal* unangreifbar, hermeneutisch aber noch *wenig* gehaltvoll. Zwar legt Nietzsche höchsten Wert auf die Nichtsuspendierbarkeit unserer Interpretativität. Damit ist aber nicht behauptet, daß wir immer *so* interpretieren müssen, *wie* wir interpretieren. Nietzsche gesteht uns sogar die Berechtigung zu, die eigene Interpretativität *auszuhängen,* zeitweilig zumindest, was uns gestatten würde, Perspektiven zu *wechseln* oder *andere* Interpretationen *gerechter* zu beurteilen. Bei Abel gewinnt man den Eindruck, das, was eine solche hermeneutische *Distanzierung* ermöglicht, der *Unterschied* zwischen „Wollen" und „Müssen", sei im internen Vollzug des Zirkels bereits eingezogen. In dem von ihm skizzierten *Zirkel* kommen *Subjekte* gar nicht vor, die *einander* unter geschichtlich–endlichen Bedingungen interpretieren, das heißt *verstehen, — sich selbst* womöglich —, ganz zu

202 Ib., S. 319.
203 Ib., S. 321.
204 Ib., S. 447.
205 Ib., S. 447 ff.
206 Ib., S. 448.

schweigen von Interpretationen, die *für* irgend jemanden *Bedeutung* haben, weil sie ihm sinnvoll oder sinnlos erscheinen. Nach Nietzsche verbergen sich dahinter meistens psychologisch, historisch oder sozial situierte *Wertschätzungen*. Sie gilt es zu *verstehen*. Nietzsche macht diese *hermeneutische* Dimension zu seinem Thema. Bei Abel scheint sie *in*existent. Nun bekennt Abel freimütig, daß ihn Nietzsche als „Psychologe" und „Stilist" *nicht* interessiert[207], man muß hinzufügen: auch als „Historiker" oder „Philologe". Der Interpretationsgedanke scheint bei ihm *einzig* logischer, *nicht* hermeneutischer Natur. Wenn Abel einwendet, Nietzsche selbst habe den „Unterschied" zwischen einer „formalen" und einer „philosophischen Logik" noch „nicht hinreichend bedacht"[208], was ihn zu Lebzeiten daran hindern mußte, eine *Interpretationslogik* auszuarbeiten, dann darf man einer solchen philosophischen Unternehmung getrost Nietzsches Warnung entgegenhalten, „daß Niemand zu irgend welchem Hintergedanken in der Darstellung dieser *Perspektivität* stehen bleibt: — was in der That fast allen Philosophen bisher begegnet ist, denn sie hatten alle Hintergedanken und liebten *ihre* ‚Wahrheiten'" (11, 40[39]). Zwar versucht Abel glaubhaft zu versichern, ihm sei an keinerlei „Meta–Interpretationen" gelegen, bestenfalls an „metatheoretischen Interpretationen"[209], man wüßte aber gerne, worin der Unterschied liegt. Dem transzendentalphilosophischen Projekt Kants erteilt Abel eine klare Absage. Dies hält ihn aber nicht davon ab, den „Leib" als „die daseiende, vollzugs–interne Quasi–Transzendentalität des menschlichen Interpretierens" zu bezeichnen und „den tatsächlich–interpretativen Geschehens*vollzügen*" quasi–transzendentalen Charakter zu attestieren. Seine Interpretationslogik ist zwar auf keinen „Abschluß im System" aus. Sie setzt „Wahrheit" nicht mehr voraus. Es bleibt aber undeutlich, von welcher „Vernunft" sie sich künftig leiten läßt, nachdem diese „in der Sache" nicht mehr gegeben ist. Vom Rückgang in die „‚große Vernunft des Leibes'"[210] verspricht Abel sich die Rückgewinnung des „expliziten" und „ursprünglichen Charakters des Interpretierens"[211]. Seine Bestimmung der „Leib–Organisation" als „Sitz" unserer *Interpretativität* bleibt aber merkwürdig blaß und vergleichsweise formal. Ebenso bleibt er den Nachweis schuldig, worin die „Vernunft" unserer Interpretationen noch liegen könnte außer in dem „faktisch–interpretative[n] Willen–zur–Macht–Geschehen"[212].

Die genannten Einwände und Vorbehalte sollen und wollen die Stärken von Abels Ansatz nicht schmälern. Abels entschiedene Herausarbeitung des *Macht*charakters der Interpretation, der Nachweis ihres *ateleologischen* Charakters stellen eine hermeneutische Herausforderung dar, die gebührendes Licht wirft auf den zutiefst *ambivalenten* Charakter von Nietzsches Interpretationsbegriff. Von hermeneutischem Interesse scheint der Hinweis, es könne *keine* uninterpretierten *Fakten*

207 Ib., S. VII.
208 Ib., S. VIII.
209 Ib., S. 307.
210 Ib., S. 167.
211 Ib., S. 166.
212 Ib., S. 168.

geben, schon unsere *Urteile* seien *interpretativen* Charakters, völlig berechtigt und von weitreichender Bedeutung die Feststellung, Nietzsches *Kritik* des *korrespondenztheoretischen* oder *metaphysischen* Wahrheitsbegriffs wolle *keine neue* Wahrheit (be)gründen, eher die „Auflösung" ihrer „vormaligen Funktionsstelle" betreiben, indem sie den „‚Sinn von Wahrheit' um-interpretiert", das heißt *um-wertet*. *„Wahrheit ist Interpretation."* Der *Wert* der *Wahrheit* liegt in ihrer *Interpretativität*. Die *tragische* Erfahrung, die uns zu einer solchen hermeneutischen Einsicht verhilft, kommt bei Abel aber merkwürdigerweise zu kurz. Dem „Typus", der die *neue* Einstellung zur „Wahrheit" repräsentiert, *fehlt* die Erfahrung und das Ethos des *tragisch* Erkennenden. *Jeder* Interpretation und „Perspektive" immer wieder „die ganze ‚Wahrheit' zutrauen zu müssen", gleichzeitig aber zu wissen, daß „keine Perspektive" oder Interpretation *„die* Eine Perspektive sein kann", fände Abel weder weiter problematisch, noch wäre er bereit, hermeneutische Konsequenzen daraus zu ziehen. Der Interpretations-Zirkel gilt von *„jedem* Kraftzentrum aus", nicht nur vom „Menschen". Damit stellt Abel den Interpretationsbegriff in seine größtmögliche Weite. Man wüßte aber dennoch gerne mehr von jenen „existenziellen und operationalen Momenten", die vom Menschen her in diesen Zirkel eingehen. Wenn Abel Wert auf „das weit grundlegendere Interpretations-*Geschehen*" legt, „wie dieses sich von *jedem* der vielen und vielheitlichen Willen-zur-Macht-Zentren" vollzieht, „nicht nur vom auslegenden und verstehenden Menschen aus", und dieses Geschehen „als Prozesse fortwährenden Übergreifens von Machtkomplexen über andere Machtkomplexe" begreift, dann führt er mit einer solchen Beobachtung sicher Wesentliches *gegenüber* einer naiv bleibenden, versöhnlich gestimmten *hermeneutischen* Perspektive ins Feld, die er der „Verkennung der interpretations-logischen Priorität der ursprünglichen Aktivität des Interpretierens vor jeder vernehmend-auslegenden Komponente" bezichtigt. Dennoch muß die Frage gestattet sein, ob ein in den Zirkel gebanntes *anonymes* Interpretationsgeschehen nicht hinter der hermeneutischen Erfahrung eines „Bewußtseins" zurückbleibt, das sich auf der *wirkungsgeschichtlichen* Ebene immer wieder *neu* und *anders* auslegt.

Bedenkt man, mit welcher Emphase Abel den *Ereignischarakter* der Interpretation betont, wird verständlich, daß die Frage nach der Instanz, die solche Interpretationen trägt, keinen rechten Sinn ergibt. Im geschehens-logischen Interpretations-Zirkel scheinen sämtliche *Dualismen* (wie Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Geist und Natur, Sein und Sollen) als metaphysisch überholt zurückgelassen. Es stellt sich aber die Frage, für *wen* ein solches Interpretationsgeschehen noch von *Belang* sein kann. Abel beeilt sich zwar zu versichern, der Wiederkunftsgedanke als die Urlogik des Interpretationszirkels setze das „Individuum" voraus, insofern jener „der höchstmöglichen Individuierung bedarf"[213]. Dies hält ihn aber nicht davon ab, eine „Versöhnung des Individuums sowohl mit der Natur, die es ist, als auch mit dem Vergangenen, das in ihm wirkt", in Aussicht zu stellen[214], indem er das Individuum in ein *fatalistisch* anmutendes Interpretationsgeschehen zurücknimmt. Die

213 Ib., S. 318.
214 Ib., S. 159.

„Inwendigkeit des Interpretierens" tritt an die Stelle einer *Verständigungspraxis*, für die dem Interpretationisten der rechte Sinn abgeht, weil die dahinterstehende *hermeneutische* Thematik auf der Folie seiner *Interpretationslogik* gar nicht als Problem auftaucht. Darin liegt der *Unterschied* zwischen einer interpretationslogischen und einer hermeneutischen Nietzsche–Lektüre.[215] Das *Subjekt* in Abels Interpretationslogik leidet unter *keinerlei* Verständigungsschwierigkeiten. Wollte es dennoch etwas oder jemanden zu *verstehen* suchen, sich selbst womöglich, liefe es Gefahr, des metaphysischen oder hermeneutischen Starrsinns verdächtigt zu werden. Dies unterscheidet eine interpretationslogische Sichtweise von einer hermeneutischen, die uns *als Individuen* ernst nimmt und für die *nicht jede* Verständigung unter Metaphysikverdacht steht. Analoges würde für die vom Wiederkunftsgedanken zurückgelassenen hermeneutischen Problembestände gelten. Als die „neue, post–nihilistische Gesamtdeutung der Welt" trifft er sich zwar mit dem *Programm* einer *„neuen Auslegung"* allen Geschehens. Es bleibt jedoch fraglich, ob Nietzsche mit der Möglichkeit einer endgültigen Verwindung der metaphysischen Tradition rechnet, vor allem unter hermeneutischem Aspekt. Die bisweilen tragikomische Einsicht in den *allzumenschlichen* Charakter der Interpretation entbindet zu keiner Zeit von der hermeneutischen Notwendigkeit, uns auch weiterhin nach ihr auszulegen. Bei Abel bleibt der Hermeneutiker *hinter* dem Interpretationisten *zurück*. Ob eine solche interpretationslogische Verkennung dem *hermeneutischen* Anliegen Nietzsches „gerecht" wird, bleibt zweifelhaft.

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

Während Abel die hermeneutische Thematik einzieht, indem er sie in eine Interpretationslogik zurücknimmt, die viel über das Interpretationsverständnis ihres Autors verrät, gilt einer *feiner* gestimmten Nietzsche–Lektüre nicht nur eine *solche* Logik, sondern die traditionelle hermeneutische Thematik noch als zu *grob*, als daß sie Nietzsches Interpretationsverständnis gerecht werden würde. Eine solche den individuellen und semiotischen Aspekt im Verstehen und Mißverstehen betonende Lektüre liegt den Arbeiten J. Simons zugrunde.[216] In ihrer Betonung des *Individuellen* kommt sie einer Hermeneutik der Individualität sehr nahe, welche die vorliegende Untersuchung bei Nietzsche vorgebildet sieht. Insofern sie gegen *jedes*

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

216 J. Simon, „Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", M. Djuric´, J. Simon (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche (Würzburg 1986), S 62–74. — Id., „Welt auf Zeit: Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag (Berlin/New York 1989), S. 109–133. — Id., „Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik", Nietzsche–Studien 18 (1989), S. 242–259. — Id., Philosophie des Zeichens (Berlin/New York 1989).

hermeneutische Interesse einen *Metaphysikverdacht* hegt, stellt sie allerdings eine solche Hermeneutik wieder zur Disposition. Der hermeneutische *Verdacht* wird hier *nicht* wie in der französischen Nietzsche-Rezeption von *außen* herangetragen, sondern steigt aus dem *Inneren* der hermeneutischen Besinnung auf.

> „Die neuerliche Aktualität Nietzsches hat möglicherweise damit zu tun, daß er noch nicht verstanden ist. Das klingt paradox. Aber vielleicht ist seine Philosophie gerade in dem, in dem sie im herkömmlichen philosophischen Sinne nicht zu verstehen und auf Begriffe zu bringen ist, in ihrer Unzeitgemäßheit in diesem Sinne, ein Symptom der Zeit. Vielleicht dokumentiert sie eine Krise des Verstehens"[217].

Interpretieren erweist sich in dieser Sicht als mehr oder weniger „gewollte" Produktion von „Schein"[218]. Nietzsche denkt den Schein aber nicht mehr wie die Tradition als privativ, „als *Abbild* eines Urbildes"[219], sondern als universal.

> „Der Schein ist bei Nietzsche der zusammen mit der Einsicht in die Unmöglichkeit der absoluten Reflexion gewollte, bejahte, der ‚wesenlose' Schein, der insofern wieder mit dem Sein eins ist"[220].

„‚Esoterisch' weiß man, [...] daß alles, von dem man voraussetzt, daß es es gibt, indem man davon spricht, Schein ist"[221], Interpretation. Dies kann uns aber nicht von der Verpflichtung entbinden, den *Schein* zu *wollen*. So betrachtet wäre das Interpretieren unser „Schicksal"[222].

> „Alles, von dem gesagt wird, daß es es gebe oder daß es ‚nur' so etwas gebe [...], ‚gibt' es nur in der Attitüde nach außen, nur in ‚exoterischer' Rede, die man so formt, wie man sie formt, um verstanden zu werden"[223]. „Schon im Empfinden baut sich in Rücksicht auf Mitteilbarkeit eine *‚zurechtgemachte'* Scheinwelt auf"[224].

„Wir gelangen hier zu dem seltsam paradoxen Begriff einer ‚Lehre', die sich und alles, was sie mitteilen will, schon in ihrer grammatischen Form als Schein weiß und damit zurücknimmt"[225]. „Der Grund der ‚tragischen Philosophie'" liegt darin, das sie „sich immer in irgendeiner *Form* zur Sprache bringen und damit den Schein wollen muß", und Nietzsche selbst „verliert ihre ‚Wahrheit' im noch so feinsinnigen Formulierungsversuch, denn auch er kann nicht mit der noch so esoterisch gemeinten Wahrheit *leben*. Wer überhaupt leben will, muß den Schein wollen"[226], das heißt *interpretieren*.

---

217 Id., „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht: Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte'", Allgem. Zeitschrift f. Phil. 12.3. (1987), S. 79.
218 Id., „Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", S. 62 ff.
219 Ib., S. 67.
220 Ib., S. 72.
221 Ib., S. 65.
222 Ib., S. 67.
223 Ib., S. 65.
224 Ib., S. 67.
225 Ib.
226 Ib., S. 71.

> „Das Wissen, daß alles ‚Wille zur Macht' und damit Wille zum Schein sei, *kann* sich selbst eigentlich gar nicht als demgegenüber wahres Wissen reflektieren, denn als bestimmtes Wissen ist es geformtes, kategorialisiertes Wissen und *damit* selbst schon wieder Scheinwissen"[227].

Eine *esoterische* Lehre, den unhintergehbaren Scheincharakter der Interpretation betreffend, scheint unformulierbar. Dennoch fordert ein solches Paradox zur Besinnung. Interpretieren ist *schicksalhafte* Produktion von *Schein.* Es gehorcht dem Diktat eines *Macht*willens, der, solange er etwas *will,* interpretieren, auf die eigene Perspektive *reduzieren muß.* Dieser hermeneutische Zwang wird von der Hermeneutik verkannt. Simon ergreift dabei Partei für die Sache Derridas, der „in einer gegen den Verstehensbegriff Gadamers" gerichteten Wendung „vom ‚guten Willen zur Macht'" spricht, der noch in allem „guten Willen zum Verstehen" liegt[228].

Der Einwand trifft noch eine Hermeneutik der Individualität, da „gerade das Eingehen auf die Individualität im Verstehen anderer der eigene Ausdrucks– und Einverleibungswille [ist], der sich den *Schein* eines vorauszusetzenden *gemeinsamen* Willens, eben des ‚guten' Willens gibt, dem es nur um die Sache zu tun sei", während „der Appell an den ‚guten' Willen zum gewollten Schein der Sachlichkeit [gehört], der ‚in Wahrheit' nur die eigene Perspektive verallgemeinern will"[229]. „Verstehen ist die Übersetzung des Fremden ins eigene. Es eignet an"[230], —„‚übersetzen' in die eigene Verstehensmöglichkeit"[231]. „Alles Interpretieren, d. h. alles Verstehen von ‚unmittelbar' Unverstandenem, [ist] einverleibende Vereinfachung"[232]. Dazu gehört, daß man „etwas gegenüber der gegebenen Vielfalt ärmer, in anderer Hinsicht aber möglicherweise, um es verstehen zu können, komplizierter mach[t]"[233]. „Versuche, anderes Denken zu verstehen [...] haben das Ziel, sich mit anderen im Selben zu verstehen", und nicht, „anderes Verstehen zu verstehen"[234].

> „Der Gedanke der Vollendung der Individuen in einem gegenseitigen Verstehen als Aufhebung der Individualität im ‚gemeinschaftlichen' Verstehen ist der ‚humanistische' Gedanke der Vollendung der Individuen in der *Idee* des Menschen, im allgemein Menschlichen [...] [der] gerade um seiner vorgeblichen Reinheit willen anderes Denken und das Verstehen *anderen* Denkens (und Handelns) von sich fernhalten [muß]"[235].

„Der Wille, verstanden zu werden, oder das Gebot, verstehen zu *sollen*", bleibt „der moralischen Denkfigur der Wünschbarkeit verhaftet"[236], d. h. noch innerhalb der

---

227 Ib., S. 68.
228 Ib. — siehe Kap. 2.4.2. Text und Interpretation: Anmerkungen zur Gadamer–Derrida–Debatte
229 Ib., S. 68 f.
230 Id., „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht", S. 79.
231 Id., „Welt auf Zeit", S. 119.
232 Id., Philosophie des Zeichens, S. 132.
233 Id., „Der gewollte Schein", S. 70.
234 Id., Philosophie des Zeichens, S. 107.
235 Ib., S. 107 f.
236 Id., „Der gewollte Schein", S. 69.

Metaphysik. „Dem setzt Nietzsche eine Verfassung ‚an guten Tagen' entgegen, an denen ‚man gar nicht mehr Interpretation' ‚verlangt', sondern ‚seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis' zugesteht"[237], „also ihnen ihr eigenes Verständnis einräum[t]"[238]. Hier ist von keiner *moralischen* Forderung mehr die Rede, von einem Verstehen, das beim *besten* Willen, sich mit anderen im Selben zu verstehen, andere zwangsläufig auf die *eigene* Perspektive reduziert, sondern von einem „Zustand", der „keine *bestimmte* Interpretation intendiert, weil keine Interpretation mehr intendiert wird, so daß auch die zwischen guter und schlechter Interpretation unterscheidende Wertung entfällt"[239].

> „Gegen das sich in Begriffen formulierende Urteil wird hier eine andere Art Urteil gestellt, die eigentlich gar nicht urteilt, sondern in einer ‚Berührung von Mensch zu Mensch' agiert. Berührung ist auch Abgrenzung oder die *Gerechtigkeit*, die den anderen *tatsächlich* ‚reichlichen Spielraum' läßt, ohne daß deren Verständnis noch *dem eigenen Urteil nach* als ‚Mißverständnis' beurteilt wird"[240].

„‚Es ist schwer verstanden zu werden' [...], weil die anderen in einer unüberwindlichen Weise von sich aus verstehen, d. h. weil sie *interpretieren*", und schon „der Versuch, anderen gerecht zu werden, ist bereits deren Auslegung nach eigener *Vorstellung* von ihnen, so daß man ‚schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation' ‚von Herzen dankbar sein' soll"[241]. Erst „im Wissen der eigenen Individualität (oder ‚Endlichkeit') liegt *Gerechtigkeit* gegenüber dem Anders–Verstehen anderer, auch demgegenüber, daß sie mich anders verstehen, als ich mich selbst verstehe [...] Diese Gerechtigkeit erfolgt aus der Stärke im Ertragen des anderen"[242]. „Die Kraft zu verstehen gesteht [...] anderer Urteilskraft ihre *anderen* Begriffe zu. Sie versteht *sie* und *sich* als individuelles Talent"[243].

> „Das gerechte Verstehen gesteht anderem Verstehen auch schon andere *Fragen* zu, als Ausgangspunkt dafür, ‚was' zu verstehen und für ‚was' Begriffe zu finden seien. Es nimmt es in Kauf, sich selbst da nicht hineinzufinden bzw. sich nur *von sich aus* da hineinzufinden. Es macht Ernst mit der Individualität der Urteilskraft"[244].

Allerdings kommt es schon vor, daß, „wo einer ‚etwas' zu verstehen sucht, [...] ein anderer nicht verstehen [mag], *was* es da überhaupt zu verstehen gibt"[245]. „Ohne [...] Achtung", ohne die „Beachtung der Andersheit" anderer, „*versteht* man nichts. Sie steht dagegen, das zu Verstehende definitiv schon verstanden zu haben. Ihr Gegenteil ist das Vorurteil. Es ist die verfestigte, dogmatisch gewordene Hypo-

237 Ib.
238 Id., „Welt auf Zeit", S. 116.
239 Id., „Der gewollte Schein", S. 69 f.
240 Ib., S. 69.
241 Ib., S. 66.
242 Id., Philosophie des Zeichens, S. 108.
243 Ib., S. 109.
244 Ib.
245 Ib.

these"[246]. „Dem ‚Mißverständnis' vorbeugen zu wollen, führt zur *Feinheit* des Ausdrucks, zur Kunst. Dies ist zwar einerseits die Berücksichtigung der Individualität des Verstehenden, andererseits aber die Steigerung im Bemühen, im eigenen Sinn verstanden zu werden"[247]. Hinter jeder noch so feinsinnigen Bemühung um Verständnis und Ausdruck waltet ein volitiver Rest. „‚Wille zur Macht'" ist noch „im Spiel" in der *Reflexion* auf „das andere Verstehen anderer [...] Man kommt nicht zu ihnen hinüber, sondern verstärkt gerade ihnen gegenüber den eigenen Willen im feineren, ihre Andersheit reflektierenden Ausdruck"[248].

> „Die Ungerechtigkeit gegen das andere oder den anderen liegt nach Nietzsche nicht darin, daß man ihn nicht verstehen wolle, sondern darin, daß man ihn verstehen *muß*, wie man es allein kann: Man denkt über ihn in Begriffen, die einem *selbst* einfallen und wie sie einem selbst deutlich werden können, wenn man ihm gerecht zu werden sucht"[249].

Das tragische Eingeständnis des Scheiterns unserer Bemühungen um Verständnis führt Nietzsche aber *nicht* in die hermeneutische Resignation, sondern zum *Grenzbegriff* eines interpretationslosen Verstehens[250], der als Kontrastfolie zum Verstehensbegriff der metaphysischen Tradition dient, gegen den er sich abhebt.

> „Dieser Zustand des interpretationslosen, d. h. nicht mehr auf das eigene Schema des Verstehens bezogenen Verstehens ist für Nietzsche der Zustand der ‚unorganischen Welt'. In ihr ‚fehlt das Mißverständniß, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der *Irrthum* [...]'"[251]

Nietzsche versteht darunter „das ‚unorganische' ‚unmittelbare' Verstehen *ohne* Interpretation und damit ohne Irrtum"[252], dem sich „das Problem [...] der Behauptung" des eigenen „*Weltbildes*, der Selbst-Behauptung" nicht stellt[253].

> „Einen Text ohne Interpretation verstehen zu können, wäre die Möglichkeit, ihn ohne den Hauptsinn der Selbstbehauptung — ohne ‚Ressentiment' — verstehen zu können [...] Es wäre, als Wiederholung des vororganischen Verstehens zwischen Kräften nach dem ‚Irrthum des Organischen', das Gefühl, eine eigene Art des Verstehens, ein schemagebundenes Verstehen nicht mehr nöthig zu haben, als das Gefühl, das andere im anderen unmittelbar, d. h. ohne *aneignende* Vermittlung verstehen zu können"[254].

---

246 Ib., S. 106.
247 Id., „Der gewollte Schein", S. 68.
248 Ib., S. 69.
249 Id., „Der gute Willen zum Verstehen und der Wille zur Macht", S. 84.
250 Id., „Welt auf Zeit", S. 115. ff. — Id., „Der gewollte Schein", S. 69 f. — Id., Philosophie des Zeichens, S. 131–133.
251 Id., „Der gewollte Schein", S. 70.
252 Id., Philosophie des Zeichens, S. 132.
253 Ib., S. 133.
254 Ib.

„Philosophische Fragen lösen sich in diesem Sinne mit der anderen Interpretation, die man nicht wollen, sondern nur ‚in guten Tagen' anerkennen kann. ‚Anerkennen' bedeutet hier nicht mehr ‚verstehen können'", sondern „nicht mehr interpretieren woll[en], weil [...] deutlich war, daß jede Interpretation nur eine weitere Festlegung, keine aber die end-gültige, die wahre sei"[255]. Die Fähigkeit dazu verdankt sich der Frucht „‚hoher Festzeiten'", in denen man „ohne Interpretation verstehen *konnte*", weil man „nicht mehr interpretieren und damit nicht mehr zu Seiendem durchblicken *wollte*"[256].

> „Man versteht dann individuell, ohne Interpretation, d. h. ohne zu fragen, *was* etwas sei [...] Das Interpretieren findet sein Ende, indem es auf-hört, d. h., indem es *nicht weiter* nach der Bedeutung der Zeichen als nach Zeichen, die unmittelbar die Bedeutung angeben sollen, fragt. Es findet sein Ende nicht, indem es zu einer Sache selbst käme. Aber das ist nach Nietzsche ‚schwer'. Es ist leichter, etwas *als* etwas zu verstehen und es dadurch auf das eigene Verstehenkönnen zu reduzieren, statt es unverstanden *sein* zu lassen"[257].

„Der Begriff des Verstehens schwankt bei Nietzsche in eigentümlicher Weise", insofern es nicht nur „‚schwer'" ist, „‚verstanden zu werden'", es liegt auch „‚etwas Beleidigendes darin'." „Es ist schwer, insofern man, wenn man sich mitteilt, auch verstanden werden *will,* und es ist etwas Beleidigendes darin, insofern man dabei auf ‚Möglichkeiten' des Verstehenden reduziert wird"[258]. Die „unüberwindliche Zweideutigkeit im Verstehen des Verstehens" liegt darin, daß das *gerechte* Verstehen, „das Verstehen ohne sich dazwischenschiebende Interpretation", dasjenige, „das Individualität zugesteht", von der „Metaphysik nicht verstanden werden [kann]", die sich leiten läßt vom „Begriff eines richtigen, angemessenen Verstehens oder des Erkennens als eines ‚letzten Wortes' zur Sache"[259].

> „Daß sich das Interpretieren nicht vermeiden läßt, macht das Verstehen ‚schwer'. Der Text wäre ‚als Text' gelesen, wenn nichts anderes *dazu* gesagt oder gedacht würde. Soweit dies nicht möglich ist, weil das Verstehen ihn von sich aus und in ihm *sich* verstehen will, sind wir noch in der Metaphysik, die wissen will, ‚was' etwas ist"[260].

Ein solcher Einwand trifft noch jede „nominalistische" Position, die wissen will, was das „Individuelle" in Wahrheit ist und wie es zu verstehen sei. Dagegen besteht das von Simon favorisierte *interpretationslose* Verstehen im „geduldige[n] Aushalten des anderen statt seiner Interpretation aus eigener Sicht" und wäre „dasselbe wie das Sichlösenkönnen aus dem ontologisch deutenden Schema der Metaphysik. Diesem Können korrespondiert keine a priori reflektierbare ‚Bedingung der

255 Id., „Welt auf Zeit", S. 116.
256 Ib., S. 117.
257 Ib., S. 115.
258 Ib., S. 115 f.
259 Ib., S. 116.
260 Ib., S. 119 f.

Möglichkeit' und kein apriorisches subjektives ‚Vermögen'"[261]. Es verdankt sich der Inspiration ungewollter Zustände. Wollte man überhaupt von einem *Subjekt* reden, das die seltene Disposition dazu besitzt, böte sich Nietzsches Rede vom *freien Geist* an, der vom Ressentiment des moralischen Interpretierens frei gekommen ist.

> „[...] ‚freie Geister' [...] lassen einander im Verstehen frei, ohne *sich* gegenseitig verstehen zu wollen. Sie *wollen* einander nicht ohne ‚Spielraum' verstehen, d. h. nicht interpretierend auf einen Begriff bringen. Interpretieren richtet sich auf ein Ende, auf eine *letzte* Interpretation. Es ist ‚Richten'. ‚Freie Geister' richten nicht und sind darin an ihren ‚guten Tagen' einander verbunden"[262].

Daß Simon in einer solchen hermeneutischen Tugend *nicht* nur eine Tugend des *Antichristen* sieht, sei am Rande vermerkt. „Nach Nietzsches *Antichrist* kann man Jesus ‚mit einiger Toleranz im Ausdruck' einen ‚freien Geist' nennen [...] Nietzsche schreibt, ‚der Philosoph' habe, ‚wie Christus', zu sagen: ‚richtet nicht'"[263].

Nietzsches Interpretationsverständnis besitzt aber auch weitreichende Konsequenzen für das *Wahrheitsproblem*. „Der Unterschied zwischen dem Esoterischen und dem Exoterischen ist ein Schlüssel zum Wahrheitsproblem bei Nietzsche"[264].

> „Die ‚Wahrheit' ist immer die Wahrheit gegenüber einer *vorgegebenen* Lehre, gegenüber einer Doxa, einem Schein. Da sie selbst aber auch wieder Lehre ist und insofern sich einer bestimmten Grammatik und Sprache bedienen muß, ist auch sie wieder Doxa, Schein, und hat wiederum ‚ihre' von ihr unterschiedene Wahrheit usw., ohne daß es zu einer letzten Wahrheit kommen könnte. Eine letzte Wahrheit müßte unformuliert, ungedacht, ja unempfunden bleiben. Eine jede Formulierung von Wahrheit schlägt in Schein um, indem sie formuliert wird, so wie schon jede Metapher, die etwas *besagt*, dadurch, daß sie damit auch ‚*etwas*' besagt, Begriff wird"[265].

„Dieses Janusgesicht der Wahrheit ist zu bedenken, wenn es um eine ‚Interpretation' des Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche gehen soll. Es zeigt sich darin, daß ‚esoterisch' und ‚exoterisch' nur relative Begriffe sind und es gemäß der Philosophie Nietzsches weder eine letzte Explikation geben kann, die dann *die* wahre wäre, noch eine ‚innerste' Wahrheit vor jeder *spezifischen* und sie damit im Sinne Nietzsches ‚verfälschenden' *Fassung* dieser Wahrheit"[266]. Daß „wir mit dem Interpretieren an kein Ende [kommen] von der Sache her"[267], bedeutet, daß „es [...] keine ‚letzte', einer ‚Sache' adäquate Interpretation [gibt], sondern nur *zur Zeit* befriedigende Interpretationen. Daß sie befriedigen und daß wir in dieser Zeit *leben* können, ist dasselbe"[268]. „‚Amor fati'" ist der Gedanke „der *Bejahung* des Nichtzuende-

261 Ib., S. 124.
262 Ib., S. 127.
263 Ib.
264 Id., „Der gewollte Schein", S. 72.
265 Ib.
266 Ib., S. 73.
267 Id., „Welt auf Zeit", S. 112.
268 Ib., S. 113.

kommens der Interpretation in einer wahren Sicht"[269], während „die Metaphysik [...] die Verleugnung aller individuellen Sicht [ist] durch die Flucht ins Allgemeine, in dem man sich ‚zuletzt' keiner *anderen* Sicht mehr zu stellen und damit auch keiner anderen [...] mehr ‚gerecht' zu werden braucht"[270].

„Der Begriff der ‚Wahrheit'" ist „‚*widersinnig*'", aber *denkwürdig*. „Das Problem besteht nur darin, daß es schwer ist, den Wahrheitsanspruch nicht nur solch einer paradoxen Äußerung, sondern den von Äußerungen überhaupt einzulösen"[271].

> „Das Subjekt [...] *will* seinen Begriff von der Sache [...] dadurch, daß es versucht, sich die Sache mittels gewohnter [...] Begriffe deutlich zu machen, nicht ‚ad esse', d. h. nicht bis zu einer definitiven Übereinstimmung dem Sein nach [...], sondern nur ‚ad melius esse', zum besseren Verstehenkönnen [...] Die Gewißheit, daß es so *sei*, wie die gerade erreichte Verdeutlichung des Begriffs es *vorstellt*, kommt aus der Notwendigkeit, auf eine Vorstellung in *gegebener* Deutlichkeit hin zu *handeln*"[272].

Nietzsche spricht von „‚eine[r] Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist'", während „die Stärke des Glauben [...] davon ab[hängt], was für das handelnde Subjekt mit seinem Fürwahrhalten ‚dabei im Spiele ist'"[273]. „Nur weil gehandelt werden muß, muß man damit fertig werden, sich ein Urteil zu bilden"[274], das den Eindruck hinterläßt, etwas sei adäquat *begriffen*. Deshalb liegt „der neue Sinn von Wahrheit" auch *nicht* im Gedanken eines *adäquaten* Begriffs oder Begreifens, „sondern in einer für das Handeln als hinreichend erachteten Deutlichkeit." „Mit dem Gedanken der Wahrheit als einer pragmatisch bedingten Illusion ist die Sicht der Wahrheit bei Nietzsche aber nicht erschöpft"[275]. „Ein Glaube kann nach Nietzsche ‚Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein' [...] Nietzsche versucht also den praktisch–pragmatisch begründeten Wahrheitsbegriff noch einmal an einem absoluten zu messen"[276]. Dahinter steht die Frage, „ob es überhaupt etwas in Korrespondenz zu unseren Begriffen ‚gebe'."

> „Wir können nicht aufhören zu handeln, [...] unsere Begriffe für gültig, [...] unsere Vorstellungen für wahr zu *halten*. Aber, so sagt Nietzsche, deshalb *sind* sie es nicht [...] In dieser ‚Esoterik' des je eigenen, ‚innerlichen' Verstehens stellt sich nicht die *Frage*, ob es etwas den Begriffen Entsprechendes ‚gibt'; es ist allein etwas ihrem ‚gegebenen' Verständnis Entsprechendes *zu tun*, und das ist möglich. Erst im Scheitern der erfolgten Handlung könnte ein Irrtum erfahren werden [...] Wenn Nietzsche das auf Wahrheit gerichtete Denken allgemein einen ‚Irrtum' nennt, dann denkt er, daß es zumindest irgendwann scheitern wird"[277].

269 Ib., S. 115.
270 Ib., S. 126.
271 Id., „Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik", S. 242.
272 Ib., S. 246 f.
273 Ib., S. 248.
274 Ib., S. 249.
275 Ib., S. 251.
276 Ib., S. 252.
277 Ib., S. 252 f.

Während die Metaphysik „Denken, wenn schon nicht als erreichte ‚Übereinstimmung' mit dem ‚Sein', so doch als ‚Annäherung' an es verstand, versteht Nietzsche es tragisch. Ob sich eine Form des Denkens behauptet, ist eine Frage der Kraft, die nicht unendlich ist"[278]. Wir sind dazu verurteilt, uns auf interpretativem Wege immer wieder neue Vorstellungen zu machen in Gestalt hinreichend deutlicher Begriffe. Sie werden gewonnen „durch ‚negative Aufmerksamkeit' und damit aus einer beschränkten, von einem Zweck geleiteten Perspektive" eines „Subjekts"[279]. Wir interpretieren, indem wir uns von Begriffen leiten lassen, die uns zu einem bestimmten Zweck *hinreichend* deutlich erscheinen und deren Gültigkeit wir voraussetzen. Ein „jeder" muß dabei „aus seinem eigenen beschränkten Horizont heraus [...] *versuchen,* ob er dabei Zustimmung findet oder nicht, d. h. auch, ob das, was er aus seiner Subjektivität heraus sagt und als wahr beansprucht, auch anderen ‚etwas' sagt oder nicht [...] Wahrheit wird damit zu dem, was in solchen Versuchen gelingen muß"[280], aber auch *scheitern* kann.

Nach Nietzsche „geht es nicht nur darum, ob ein Satz wahr *ist* [...] Das Problem besteht schon darin, ob den *einzelnen* Begriffen ‚etwas' entspricht oder nicht"[281].

> „In allem Sprechen geschieht auf eine prinzipiell unabschließbare Weise nicht nur ein Reden über Gegenstände, sondern zugleich auch über Begriffe zur Verdeutlichung ihres Gebrauchs. Weil das unabgeschlossen ist, verbietet sich der Vorwurf des Selbstwiderspruchs. Er verletzt die Person des Redenden aus dem unkritischen Bewußtsein heraus, man selbst gebrauche die Begriffe in einer endgültigen, mithin auf Seiendes bezogenen Weise"[282].

Dem *metaphysischen Wahrheitsbegriff,* „der die leibgebundene Herkunft der eigenen Stimme nicht wahrhaben will"[283], setzt Nietzsche einen *nicht-metaphysischen* entgegen, „dessen Kern in der *Gerechtigkeit* besteht"[284].

> „Es ist freilich kein metaphysischer Begriff mehr. Denn der Maßstab für Wahrheit ist hier nicht die Nähe oder Ferne zum unpersönlichen Sein, also das Sagen, wie es sei, sondern das Ertragenkönnen der *anderen* Meinung rein als Anspruch oder des anderen Glaubens als einer Lebensnotwendigkeit, die ‚Dinge' der je *eigenen* Beschränktheit und Perspektive gemäß für wahr *halten* zu müssen, ja sogar des anderen Gebrauchs der Begriffe, in denen der Anspruch vorgetragen wird, ein Anspruch, dem nicht vorgegeben sein kann, *wie* diese Begriffe zu verstehen seien und welche ihrer Verdeutlichungen in Urteilen ‚zuletzt' richtig sei"[285].

---

278 Ib., S. 253.
279 Ib., S. 254.
280 Ib., S. 255.
281 Ib., S. 254.
282 Ib., S. 255.
283 Ib.
284 Ib., S. 256.
285 Ib., S. 256 f.

Zwar kommt es auch hier darauf an, „ob verstanden wird", doch muß „der *Schein* von Übereinstimmung" genügen[286]. „Der ‚freie Geist' will nicht mehr sagen, ‚was' etwas ‚in Wahrheit' *sei*, d. h. wie *man* etwas sehen müsse, um es damit *besser* oder *wahrer*, unverstellter zu sehen"[287]. Ein solcher Verzicht, Nietzsches „‚schwerster'" Gedanke, bedeutet nicht nur „die Unmöglichkeit der Flucht ins Allgemeine, in ‚die' Wahrheit als in definitive und darum allgemein geltende Bestimmungen", sondern „mit der Individualität in sich und in anderen das Leben in seiner nur perspektivisch bleibenden Übersichtlichkeit bejahend zu ertragen." Er macht Ernst mit der Individualität und Pluralität der Sichtweisen.

Man könnte versucht sein, in Simons Position eine *radikalisierte*, semiotisch *gebrochene* Form der Hermeneutik zu sehen, die ein Höchstmaß an *Subtilität* aufweist. Sie begnügt sich keineswegs mit der Bestandsaufnahme der bei Nietzsche vorkommenden Paradoxien und Aporien, sondern sieht in der *Gerechtigkeit* den konstruktiven Schlüssel zum Wahrheits– und Interpretationsverständnis Nietzsches. Problematisch bleibt, ob und inwieweit ein *esoterisches* Interpretationsverständnis, das bereits im Verstehen–*Müssen* einen Affront ahnt, der unweigerlich Gewalt antut, Nietzsches *letztes* Wort in Interpretationsangelegenheiten ist, ungeachtet seiner Sensibilität fürs „Mißverständliche". Besondere Aufmerksamkeit verdient bei Simon die philosophische Aufwertung des *Individuellen*, das von der Metaphysik seit jeher verkannt worden ist. Allerdings stellt Simon noch eine Hermeneutik der Individualität unter *Metaphysikverdacht*. Die berechtigte Kritik am Verstehensbegriff der metaphysischen Tradition hat bei ihm einen hohen Preis. Er besteht im *Interpretationsverzicht*. Der Begriff eines „interpretationslosen Verstehens", den er bei Nietzsche formuliert sieht und dem Chancen eingeräumt werden, den Verstehensbegriff der Tradition abzulösen, wirft selbst *Folgeprobleme* auf, beispielsweise die Frage, inwieweit die Rede von einem *unbedingten* Interpretationsverzicht noch einen Geltungsanspruch erheben darf, ferner, ob eine solche Weigerung Nietzsches *hermeneutische* Position beschreibt. Es kennzeichnet Format und Subtilität von Simons Position, daß sie diese hermeneutisch abgründige *Ambivalenz* in Nietzsches Interpretationsverständnis in aller Schärfe und Deutlichkeit thematisiert. Wir müssen, wenn wir verstehen, jemanden oder etwas auf unsere *eigenen* Verständnismöglichkeiten *reduzieren* oder zulassen, daß andere dies von *sich* aus tun, und vermögen doch gleichzeitig die *Ungerechtigkeit* unseres interpretativen Vorgehens einzusehen, indem wir erkennen, daß wir der Eigenart anderer dadurch Gewalt antun. Dieses hermeneutische Dilemma läßt Simon unter Berufung auf Nietzsche für ein *interpretationsloses* „Verstehen" plädieren. Es bleibt aber offen, inwieweit es sich realisieren läßt. Fest steht nur, daß ein Verstehen, das *nicht* mehr auf die eigene Perspektive reduzieren will, von der Metaphysik nicht verstanden werden kann, die sich leiten läßt vom „Begriff eines richtigen, angemessenen Verstehens oder des Erkennens als eines ‚letzten Wortes' zur Sache." Gegen Simon bleibt einzuwenden, daß die moderne Hermeneutik nicht in *jedem* Fall diesen me-

286 Ib., S. 257.
287 Ib., S. 258.

taphysischen Geltungsanspruch erhebt, wenn sie die Relativität der Vorurteile und die Pluralität der Horizonte hervorkehrt.

Simons Kritik trifft dennoch Entscheidendes. Sie läßt ihn mit Derrida Kritik üben am Verstehensbegriff Gadamerscher Provenienz, dessen *zu* optimistischen Grundzug er moniert. Im „guten Willen zum Verstehen" wird ein hermeneutisches Machtkalkül verkannt, das dazu neigt, alles auf die *eigene* Perspektive zu reduzieren. Dies ist die Botschaft Nietzsches. Sie schließt den Verdacht ein, hinter dem Appell zu sachlichem Einverständnis und Konsens stehe womöglich nur „der eigene Ausdrucks- und Einverleibungswille", dem an einer *Verallgemeinerung* der „eigenen Perspektive" gelegen ist. *Nicht* plausibel erscheint, warum eine Hermeneutik der Individualität demselben schonungslosen Verdikt zum Opfer fällt. „Versuche, anderes Denken zu verstehen", bleiben in Simons Sicht vorgängig „der moralischen Denkfigur der Wünschbarkeit" verhaftet, „sich mit anderen im Selben zu verstehen", *nicht* „anderes Verstehen zu verstehen." Sie appellieren an ein *gemeinsames Sach*verständnis, jedes *individuelle* Verständnis erscheint ihnen suspekt, weil es uns die gemeinsame sachliche Basis entzieht, indem es uns *nur* als besondere Individuen präsentiert. Der Vorwurf ist an die Adresse Gadamers gerichtet. Dagegen wäre *gerechtes* Verstehen nur möglich, indem man von Interpretation überhaupt *Abstand* nimmt. Für Nietzsche bliebe eine *interpretationslose* Lektüre, der Versuch, einen Text „ohne den Hauptsinn der Selbstbehauptung" zu lesen, eine philologische *Utopie,* ein Umstand, den Simon bereit ist anzuerkennen.

> „Der *Gedanke* [...] eines ‚anorganischen', nicht einverleibenden ‚Verstehens', das ein Stehenlassen des anderen ist [...] ist der ‚schwerste' Gedanke, der die meiste Kraft erfordert, ein ‚kaum möglicher' Grenzbegriff und als Denken *unseres* Verstehens in Analogie zum Anorganischen eigentlich eine Metapher"[288].

Trotzdem bezeichnet Simon „das Verstehen *ohne* Interpretation" als das für Nietzsche „wirkliche Verstehen", wenn er auch einräumt, „mit solch einem interpretationslosen ‚Ablesen'" wäre „keine *Welt,* kein Durchblick zu einer Welt von ‚realen' Tatsachen zustande[gekommen]"[289]. Das von ihm favorisierte interpretationslose Verstehen verdankt sich keinem subjektiven Vermögen, eher der Gunst und Inspiration ungewollter Zustände. „Es gelingt unwillentlich in ‚hohen Festzeiten', die nicht von Dauer sind", und von denen behauptet wird, sie seien „sogar der adäquaten *Erinnerung* an sich entzogen"[290]. Allerdings handelt es sich auch um „Zustände", die „keine *bestimmte* Interpretation" mehr intendieren, „so daß auch die zwischen guter und schlechter Interpretation unterscheidende Wertung entfällt." Hier stellt sich die Frage nach den Konsequenzen eines solchen Interpretationsverzichts. Vor allem fällt es schwer, Abgrenzungskriterien anzuführen gegenüber *Gleichgültigkeit* oder *Unverständnis,* von dem Nietzsche behauptet, es sei „kalt, und Kälte beleidigt", so daß das „Mißverständnis" ihm vorzuziehen sei (12, 1[82]). Ein Ver-

288 Id., Philosophie des Zeichens, S. 133.
289 Id., „Welt auf Zeit", S. 123.
290 Ib., S. 117.

stehen, das aller Interpretation abschwört, bietet nicht nur Vorteile. Es wäre zwar „das *wenigst schmerzhafte Verhältniß zu einander*" (10, 7[173]), aber auch „Zeichen [...] einer *tüchtigen Ermüdung*" (12, 5[89]). Es unterliegt demselben Verdikt wie unsere *konventionelle* Verständigungspraxis, von der Nietzsche erklärt, sie sei uns *nicht* zu viel, *sondern* zu wenig Problem.

Nietzsches Begriff der *Gerechtigkeit* kann dazu dienen, das vorliegende hermeneutische Problem zu skizzieren. Besteht die von ihm ins Spiel gebrachte hermeneutische Gerechtigkeit im Aushalten und Ausstehen von Differenzen, was eine vertiefte und verfeinerte Kenntnis anderer Positionen nicht ausschließt, oder liegt sie in jener schwer nachvollziehbaren Gunst ungewollter Zustände, die ohne eigene Absicht Gefahr laufen, solche Differenzen einzuebnen? Die zweite Alternative hieße zwar auf den eigenen natürlichen Egoismus Verzicht leisten, würde uns aber gleichzeitig zu Abstandslosigkeit und *Gleichgültigkeit* verurteilen. Simons Position erscheint nicht immer eindeutig. Man gewinnt aber den Eindruck, daß er dem Verstehen, das gerecht sein will, indem es auf Interpretation *verzichtet*, den *Vorzug* gibt gegenüber einem gerechten Verstehen aus *eigener* Sicht. Nietzsche sähe im „Zuweittreiben" unserer „Gerechtigkeit" auch eine *Gefahr:* „es *fehlt* dann das *Ding, wozu* alles Relation hat (, auch gerechte Relation)" (9, 6[416]). Die Idee eines interpretationslosen Verstehens steht im *Widerspruch* zu unserer perspektivischen Verfassung, etwas gemäß dem eigenen egoistischen Blickwinkel für „wahr" ansehen zu müssen. Dazu kommt, daß sie uns die soziale Verständigungsbasis entzieht. Der Umstand, daß wir uns fast immer *mißverstehen,* darf uns nicht davon entbinden, uns zu *verständigen.* Dagegen liegt in der Idee eines interpretationslosen Verstehens die reizvolle *Suggestion* eines vollkommenen, „unmittelbaren" Verstehens nach dem Muster des Anorganischen, bei dem das *Mißverständnis* und der *Irrtum* „ausgeschlossen" sind. Ein solches Verstehen hätte es nicht mehr nötig, den *Schein* zu *wollen.* Allerdings „sind [es] die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben" (12, 1[28]), während ein Verstehen, das auf Interpretation verzichtet, zwar hermeneutische „*Weisheit*" verrät, gleichzeitig aber den „Versuch" unternimmt, „über die perspektivischen Schätzungen [...] *hinweg* zu kommen" (12, 5[14]). Es muß sich den Vorwurf gefallen lassen, eine „*Schwächung* der Aneignungskraft" zu sein.

Die von Simon favorisierte Idee eines interpretationslosen Verstehens trifft dennoch Entscheidendes, insofern sie die *Schwächen* des traditionellen Verstehensbegriffs offenlegt, und es ist wahr, das Nietzsche manchmal mit einer solchen Möglichkeit spielt. Sie besteht darin, „Thatsachen ablesen [zu] können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen" (6, S. 233). Die Schwäche des traditionellen Verstehensbegriffs dagegen liegt darin, andere oder anderes umstandslos auf die eigene, meistens moralische Perspektive zu reduzieren oder auf eine alles Partikulare aufhebende oder ausgrenzende Sichtweise zu verpflichten, die allgemeingültig wäre. An dieser Stelle meldet die Hermeneutik Simons ihren Protest an. Sie insistiert zu Recht auf der Unvergleichbarkeit und Irreduzibilität des *Individuellen,* das in keinem allgemeinen Verstehen aufgeht, und Nietzsche gilt ihr als Kronzeuge einer

solchen Erfahrung. Das gerechte Verstehen gesteht „anderem Verstehen" auch schon „andere Fragen" zu, die sie für nicht verallgemeinerungsfähig hält. Es macht Ernst mit der „Individualität der Urteilskraft". Das *Individuelle* erweist sich allerdings nicht nur als *unverständlich,* sondern als *inkommunikabel,* und „der selbe Mensch versteht sich falsch, wenn er in einem niederen Augenblick auf seine hohen Festzeiten zurückblickt" (12, 1[100]), wo er *ohne* Interpretation „verstehen" konnte. Nietzsche teilt den Argwohn gegen den traditionellen Verstehensbegriff. Die Frage wäre, ob der Interpretationsverzicht für ihn eine hermeneutische Alternative darstellt. Sie beinhaltet das Problem, was es heißt, „einander im Verstehen frei[zulassen], ohne *sich* gegenseitig verstehen zu wollen." Die vorliegende Untersuchung behandelte den Konflikt zwischen einem traditionellen und einem nicht–metaphysischen Verstehensbegriff auf der Folie der Unterscheidung zwischen einer *konventionellen* und einer *individuellen* Verständigungspraxis. Eine „Hermeneutik der Individualität" geht dabei gerade nicht so weit, vor den Differenzen zu *resignieren,* die uns als Individuen unterscheiden. Sie ist der Auffassung, es gelte Nietzsche, den Psychologen, unter individualitätshermeneutischem Blickwinkel erst noch wiederzuentdecken.[291] Die Stärke von Simons Position liegt darin, die Schwierigkeiten zu skizzieren, die sich einer solchen hermeneutischen Bemühung entgegenstellen. „Die Ungerechtigkeit gegen das andere oder den anderen" liegt für sie nicht darin, „daß man ihn nicht verstehen wolle, sondern darin, daß man ihn verstehen *muß,* wie man es allein kann." Ein solches Manko bietet aber nicht nur Nachteile, stellt es doch die *Voraussetzung* dafür dar, von anderen oder vom anderen überhaupt eine hermeneutische Erfahrung zu gewinnen, die der ständigen *Korrektur* bedarf, ganz abgesehen davon, daß es zu unserer *perspektivischen* Verfassung gehört, hinter die wir nach Nietzsche nicht zurück können. Die Frage muß erlaubt sein, ob Simon dem „Wesen" der hermeneutischen Erfahrung immer *gerecht* wird. Den Konsequenzen von Nietzsches Perspektivismus scheint er jedenfalls auszuweichen.

Die angedeuteten Einwände wollen den positiven Ertrag seiner Überlegungen nicht schmälern. Die Unterscheidung zwischen einem *exoterischen* und einem *esoterischen* Wahrheits– und Interpretationsverständnis bildet einen mehr als gelungenen Ausgangspunkt, zwischen unseren *Interpretationen* und unseren *tragischen Wahrheiten* zu unterscheiden. „Wahrheit" wäre stets nur „Wahrheit" gegenüber einem „Schein", das heißt gegenüber einer *Interpretation.* Sie muß selbst Interpretation, zum Schein, werden, die wiederum „ihre" Wahrheit hat, ohne daß es zu einer *letzten* Wahrheit oder Interpretation käme. In der Hinsicht versteht Nietzsche Wahrheit in der Tat *tragisch, nicht* approximativ dem Sein nach. Die *Bipolarität* der Wahrheit aber beinhaltet das fragile Gleichgewicht zwischen *Wahrheit* und *Schein.* Wir müssen weiterinterpretieren, unserer *tragischen* Erkenntnis zum Trotz. Der „neue Sinn von Wahrheit" liegt „in einer für das Handeln als hinreichend erachteten Deutlichkeit." Diese ist individuell *verschieden* und wird erst im *Schei-*

291 Kap. 2.4.4. Hermeneutik und Individualität (M. Frank, J. Simon)

tern, wenn das Handeln zu keinem Erfolg mehr führt, *als Illusion* begriffen werden. Darin liegt die „Wahrheit" *über* unsere *Interpretationen,* ihr *Wert* als pragmatisch-interpretatorisches Erfordernis. Von hermeneutischem Interesse scheint die Beobachtung, für ein Handeln hinreichend deutliche Begriffe ließen sich *nur* gewinnen „durch ‚negative Aufmerksamkeit' und damit aus einer beschränkten, von einem Zweck geleiteten Perspektive" eines „Subjekts", kurz durch *Vorurteile.* Simons Votum zugunsten eines interpretationslosen Verstehens scheint aber eher dazu zu ermuntern, von einer solchen zweckgerichteten Tätigkeit abzulassen. Die *Gerechtigkeit* käme hier einem Nachlassen unserer „Aufmerksamkeit" gleich. Bisweilen besteht die Gerechtigkeit jedoch auch darin, solche „negativen Aufmerksamkeiten" nicht nur zu ertragen, sondern die Art und Weise zu schätzen, wie Begriffe entsprechend der Deutlichkeit für ein Handeln *so* und *nicht anders* gebraucht werden. Für Nietzsche läge darin so etwas wie *Toleranz* gegenüber *anderen* „Wahrheiten". Der *traditionelle* Wahrheitsbegriff läßt sich von der Idee einer *adäquaten* Begriffsverwendung leiten, die ans *Ende* kommen will. Ein solches Ende bedeutete jedoch den vorzeitigen Tod unserer Interpretationen. Simon zitiert beifällig Nietzsche als Kronzeugen einer Erfahrung, derzufolge der Gegensatz zwischen „‚falsch' und ‚wahr'" sich reduziert auf den „zwischen Zeichen und deren Auslegung oder Explikation durch *andere* Zeichen"[292]. Daß wir mit dieser Explikation an kein Ende kommen, bedeutet für eine *Philosophie des Zeichens,* daß wir mit dem Interpretieren an kein Ende kommen, nicht imstande sind, die Frage zu beantworten, „*wie* [...] Begriffe zu verstehen seien und welche ihrer Verdeutlichungen in Urteilen ‚zuletzt' richtig sei." Die Tatsache eines permanenten *Andersverstehens* nach Maßgabe hinreichend deutlicher sprachlicher Zeichen *für uns* kennzeichnet die Radikalität einer *Philosophie des Zeichens* gegenüber einer Hermeneutik, die wissen will, wie Zeichen bzw. Texte adäquat oder letztgültig zu verstehen seien. Nietzsche wird zu Recht als Gewährsmann einer Erfahrung benannt, derzufolge es zu keiner Interpretation kommen kann in einer *letzten* Sicht. Die Bedeutung der Position Simons scheint darin zu bestehen, daß sie einer solchen These das sprachphilosophische Fundament liefert.

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

In der französischen Nietzsche-Rezeption sind bereits früh Stimmen laut geworden, die dafür plädiert haben, in Nietzsche, dem *Genealogen,* den ausgewiesenen und erklärten „Antihermeneutiker" zu sehen. Nietzsche erscheint bei Foucault beispielsweise als Gewährsmann einer ihrem Wesen nach von *Brüchen* und *Diskontinuitäten* geprägten, subversiven „Hermeneutik", die keine einsinnige Teleologie des Sinns mehr kennt, insofern sie den *kontingenten* Gang der Interpretations-

292 J. Simon, „Der gewollte Schein", S. 73.

geschichte betont, der einem unvorhergesehenen und zufälligen *Macht*kalkül unterliegt.[293]

> „Wenn Interpretieren hieße, eine im Ursprung versenkte Bedeutung langsam ans Licht zu bringen, so könnte allein die Metaphysik das Werden der Menschheit interpretieren. Wenn aber Interpretieren heißt, sich eines Systems von Regeln, das in sich keine wesenhafte Bedeutung besitzt, gewaltsam oder listig zu bemächtigen, um ihm eine Richtung aufzuzwingen, es einem neuen Willen gefügig zu machen, es in einem anderen Spiel auftreten zu lassen und es anderen Regeln zu unterwerfen, dann ist das Werden der Menschheit eine Reihe von Interpretationen. Und die Genealogie muß ihre Historie sein [...]"[294]

Damit scheint eine *extreme* Gegenposition benannt zum Prinzip hermeneutischer Wirkungsgeschichte im Sinne Gadamers. *J.–F. Lyotard* hat deren Niedergang diagnostiziert als den *Verfall* einer der drei großen, die Moderne prägenden *Meta–Erzählungen,* die heute an Legitimität eingebüßt haben.[295] Die Foucault vorschwebende „Genealogie", als deren Ahnherr Nietzsche auftritt, besitzt einen klaren antihermeneutischen Affekt und Effekt. „Sie [steht] im Gegensatz zur metahistorischen Entfaltung der idealen Bedeutungen und unbegrenzten Teleologien. Sie steht im Gegensatz zur Suche nach dem ‚Ursprung'"[296].

> „Die Suche nach einem solchen Ursprung ist die Suche nach dem, ‚was schon war', nach dem ‚es selbst' eines mit sich selbst übereinstimmenden Bildes; sie hält alle Umwälzungen, alle Hinterlistigkeiten und alle Verkleidungen für bloße Zufälle; sie möchte alle Masken abtun, um endlich eine erste Identität aufzudecken"[297].

Eine solche erste Identität kann es für den Genealogen nicht geben. Die Frage nach dem *Ursprung* gilt ihm als die Frage nach der *Wahrheit,* die allen Interpretationen vorausliegt. Dagegen „gilt" es für den Genealogen „zu entdecken, daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufälligen"[298].

> „Dem komplexen Faden der Herkunft nachgehen heißt vielmehr das festhalten, was sich in ihrer Zerstreuung ereignet hat: die Zwischenfälle, die winzigen Abweichungen oder auch die totalen Umschwünge, die Irrtümer, die Schätzungsfehler, die falschen Rechnungen, die das entstehen ließen, was existiert und für uns Wert hat"[299].

---

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

294 Id., „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", S. 95.

295 J.–F. Lyotard, La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir (Paris 1979) (dt.: Das postmoderne Wissen: Ein Bericht (Graz/Wien 1986)).

296 M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", S. 83 f.

297 Ib., S. 85.

298 Ib., S. 90.

299 Ib., S. 89 f.

„Die Erforschung der Herkunft", ein Programm, dem sich der Genealoge weiterhin verpflichtet fühlt, „liefert kein Fundament: sie beunruhigt, was man für unbeweglich hielt; sie zerteilt, was man für eins hielt; sie zeigt die Heterogenität dessen, was man für kohärent hielt"[300]. „Wie man allzu oft die Herkunft in einer ruhigen Kontinuität suchen möchte, wäre es ebenso falsch, die Entstehung vom Endpunkt aus zu erklären"[301]. „Zwecke", das bedeutet Sinn, erscheinen als Funktion „einer Reihe von Dienstbarmachungen", die dem historischen Wandel unterworfen sind. Ihre Abfolge ist *kontingent*. Was der Genealoge aufweist, ist *nicht* die unbegrenzte Teleologie eines Sinns, der im geschichtlichen Prozeß zu sich selbst käme, sondern „die verschiedenen Unterwerfungssysteme", die einen solchen Sinn immer wieder erzeugen, indem sie etwas *anders* in Beschlag nehmen, zu einem *neuen* Nutzen umrichten. Was der Genealoge zu entschlüsseln sucht, ist „nicht die vorgreifende Macht eines Sinnes, sondern das Hasardspiel der Überwältigungen."

> „Die verschiedenen Entstehungen sind nicht die aufeinanderfolgenden Gestalten ein und derselben Bedeutung, sondern Ersetzungen, Versetzungen und Verstellungen, Eroberungen und Umwälzungen"[302].

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt der Interpretationsbegriff im Rahmen von Foucaults genealogischer Nietzsche–Lektüre seine bereits angeklungene, hermeneutisch *anstößige* Fassung und Form. Solange „Interpretieren" von der Idee einer allmählich „ans Licht" zu bringenden *ursprünglichen* „Bedeutung" beseelt ist, bleibt es im Paradigma der Metaphysik, während der *neue* Sinn der Interpretation darin liegt, sich eines „Systems von Regeln" zu *bemächtigen* und auf transformativem Weg den eigenen Zweckvorstellungen dienstbar zu machen[303]. Dem entspricht in der Tat genau das, was Nietzsche in der zweiten Abhandlung der Schrift *Zur Genealogie der Moral* zur Geschichte des *Strafbegriffs* anmerkt (5, S. 313 ff.). Was als *Sinn* der Strafe aufgefaßt wurde, war keineswegs homogen, sondern bestand in der kontingenten Abfolge *verschiedenster* Funktionszuweisungen, deren *Zusammenhang* hermeneutische Probleme aufwirft.

Wogegen der Genealoge sich wendet und ausspricht, ist „eine Historie, welche die Vielfalt der Zeit in eine geschlossene Totalität einbringen und auf einen Nenner bringen will; eine Historie, die uns überall uns selbst wiedererkennen läßt und in allen Verschiebungen Versöhnungen sieht"[304]. Damit scheint der *äußerste* Gegensatz erreicht zu einer mit *dialogischem* Optimismus und *dialektischem* Spürsinn ausgestatteten *Hermeneutik*.

> „Die ‚wirkliche' Historie stützt sich im Gegensatz zu der der Historiker auf keine Konstanz: nichts am Menschen — auch nicht sein Leib — ist so fest, um auch die anderen Menschen verstehen und sich in ihnen wiedererkennen zu können. Alles,

300 Ib., S. 90.
301 Ib., S. 92.
302 Ib., S. 95.
303 Ib.
304 Ib., S. 96.

> woran man sich anlehnt, um sich der Geschichte zuzuwenden und sie in ihrer Totalität zu erfassen, alles, was sie als eine geduldige und kontinuierliche Bewegung erscheinen läßt, muß systematisch zerbrochen werden. Das tröstliche Spiel der Wiedererkennungen ist zu sprengen. Wissen bedeutet auch im historischen Bereich nicht ‚wiederfinden', und vor allem nicht ‚uns wiederfinden'. Die Historie wird ‚wirklich' in dem Maße sein, in dem sie das Diskontinuierliche in unser eigenes Sein einführen wird. Sie wird unsere Gefühle zerteilen; sie wird unsere Instinkte dramatisieren; sie wird unseren Leib vervielfältigen und ihn ihm selbst entgegensetzen. Sie duldet keine beruhigende Stabilität des Lebens oder der Natur über sich [...] Denn das Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden"[305].

Foucault bezeichnet ein solches Wissen auch als „die *‚wirkliche Historie'*", die sich von einer „Historie" im „traditionellen" Sinne abhebt[306]. Der *Kontingenz* des eigenen Standorts eingedenk, „fürchtet" es auch *nicht*, „ein perspektivisches Wissen zu sein"[307].

> Der historische Sinn, wie ihn Nietzsche versteht, weiß, daß er perspektivisch ist, und lehnt das System seiner eigenen Ungerechtigkeit nicht ab. Er betrachtet unter einem bestimmten Blickwinkel; er ist entschlossen, abzuschätzen, ja oder nein zu sagen [...]"[308]

Was Foucault mit Nietzsche kritisiert, ist der vermeintlich objektive Standort des Historikers, der mit seiner überparteilichen Neutralität alles unter dem Blickwinkel der Ewigkeit betrachtet. Den „historische[n] Sinn von der überhistorischen Historie befreien", bedeutet für ihn, „von ihr einen genealogischen, d. h. strikt antiplatonischen Gebrauch zu machen"[309]. Für den Genealogen ginge es darum, „aus der Historie ein Gegen–Gedächtnis zu machen und in ihr eine ganz andere Form der Zeit zu entfalten." „Anstatt unsere blasse Individualität mit den starken Identitäten der Vergangenheit zu identifizieren, geht es darum, uns in so vielen wiedererstandenen Identitäten zu entwirklichen"[310]. Darin liegt „die wirklichkeitszersetzende Parodie" gegenüber einer *monumentalischen* „Historie als Erinnerung und Wiedererkennung"[311]. Anstatt „„das von alters her Bestehende mit behutsamer Hand [zu pflegen]"" und die Kontinuität des Traditionszusammenhangs zu wahren, wäre es an der Zeit, „alle Diskontinuitäten sichtbar zu machen, die uns durchkreuzen"[312]. Darin liegt „die identitätszersetzende Auflösung" gegenüber einer *antiquarischen* „Historie als Erkenntnis"[313]. Anstatt „die Vergangenheit im Namen einer der Gegenwart vorbehaltenen Wahrheit zu beurteilen"[314], sollten wir uns zu der Einsicht

305 Ib., S. 97 f.
306 Ib., S. 98.
307 Ib., S. 100.
308 Ib., S. 100 f.
309 Ib., S. 104.
310 Ib., S. 105.
311 Ib., S. 104.
312 Ib., S. 106 f.
313 Ib., S. 104.
314 Ib., S. 109.

durchringen, „daß es keine Erkenntnis gibt, die nicht auf Ungerechtigkeit beruht (und daß es daher in der Erkenntnis kein Recht auf Wahrheit und keine Begründung des Wahren gibt)"[315]. Darin liegt „das wahrheitszersetzende Opfer", — die „Opferung des Erkenntnissubjekts"[316] —, gegenüber einer *kritischen* „Historie als Erkenntnis"[317].

> „Insofern kommt die Genealogie auf die drei Arten der Historie zurück, welche Nietzsche 1874 erkannt hat. Über die damals erhobenen Einwände kann er nun hinweggehen, da er die Spielarten der Historie metamorphosiert: die Verehrung der Monumente wird zur Parodie; der Respekt der alten Kontinuitäten wird zur systematischen Auflösung; die Kritik der Ungerechtigkeiten der Vergangenheit durch die Wahrheit des heutigen Menschen wird zur Zerstörung des Erkenntnissubjekts durch die dem Willen zum Wissen eigene Ungerechtigkeit"[318].

Foucaults *genealogische* Nietzsche-Lektüre stellt eine „Herausforderung" dar, der sich jede *hermeneutische* Lektüre zu stellen hat. Das *Dilemma*, in das die Konfrontation *beider* Lesarten zwingt, kommt nicht von ungefähr, und hat mit Nietzsches *ambivalentem* Interpretationsbegriff zu tun. Zweifel sind gestattet, ob Foucaults genealogische Lektüre *Vielfalt* und *Widersprüchlichkeit* dieses Interpretationsbegriffs Rechnung trägt. Das heißt nicht, daß seine Analyse nicht Entscheidendes trifft. Nietzsche ist in Foucaults Schriften ohnehin präsenter, als seine spärlichen und marginalen expliziten Äußerungen zu Nietzsche vermuten lassen. Wenn Foucault auf den *ateleologischen* Charakter der Interpretation verweist, nimmt er eine entscheidende Grundthese von Abels Nietzsche-Lektüre vorweg. Interpretationen gehorchen einem *kontingenten* Kalkül und Spiel der *Macht*. Die Vorstellung letzter Zweckhaftigkeiten, in denen sie sich erfüllen, verbietet sich ebenso wie der Gedanke letzter Ursachen, die durch sie aufgedeckt würden. Darin liegt der *subversive* Zug der Interpretation, ihr gleichsam *antihermeneutischer* Charakter. Nietzsche gilt Foucault nicht zu Unrecht als der Kronzeuge einer solch subversiven „antihermeneutischen" Erfahrung.

Was der Genealoge im Gegensatz zum Hermeneutiker entschlüsselt, ist „nicht die vorgreifende Macht eines Sinnes, sondern das Hasardspiel der Überwältigungen." Dies entspricht so ziemlich der Einsicht Nietzsches, „dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird" (5, S. 313). Jede *neue* Interpretation *verdunkelt* den Sinn der alten und *löscht* ihn aus. Die Frage bleibt, ob Nietzsches Interpretationsverständnis sich darin erschöpft, einen vermeintlich obsoleten Sinn zu exstirpatieren, indem wir das Existenzrecht einer Auslegung in Zweifel ziehen, die ihren Zenit überschritten hat. Eine solch verkürzte Sichtweise steht im

315 Ib., S. 107.
316 Ib.
317 Ib., S. 104.
318 Ib., S. 109.

Widerspruch zu dem, was Nietzsche unter dem Titel *Gerechtigkeit* denkt. Diese besteht nicht darin, einen noch so obsoleten Sinn zu liquidieren, sondern in dem Vermögen, solche fremd gebliebenen oder gewordenen Zwecke zu respektieren und anzuerkennen. Solange es dem Leben dient, erachtet Nietzsche als *Historiker* das historische Vermögen sogar für unerläßlich. Dazu gehört nicht nur die Fähigkeit, *vergangene* Interpretationen als *monumentalische* Vorbilder und Muster *zukünftiger* Auslegungen zu benutzen, sondern die *Erinnerung* an überliefernswerte Interpretationen wach zu halten und zu bewahren. Es gehört dazu aber auch die Fähigkeit, *weniger* vorbildliche und überliefernswerte Interpretationen im Bewußtsein zu „richten", daß jede Interpretation *ihre* Zeit hat und es wert wäre, *kritisiert* zu werden. Bisweilen ist Nietzsche jedoch auch der Auffassung, ein Übermaß an Historie schade, weil es den interpretativen Instinkt in uns lähmt, und er empfiehlt das *Unhistorische* als Heilmittel, den Auswüchsen des historischen Triebs entgegenzutreten. Bei Foucault dagegen steigert sich die *Kritik* des historischen Denkens zur „Parodie" *sämtlicher* „Monumente", zur „Auflösung" *aller* „Kontinuitäten" und zur *vollständigen* „Opferung" und „Zerstörung" des „Erkenntnissubjekts". Foucaults genealogische Nietzsche–Lektüre schießt übers Ziel hinaus. Sie sprengt den Rahmen dessen, was Nietzsche unter der Maske des Historikers und Hermeneutikers zum Thema ausführt. Nietzsches Interpretationsverständnis legt eine „genealogische" Lesart nahe. Es erschöpft sich aber nicht darin.

Die Genealogie, die in Foucaults Augen *„die ‚wirkliche Historie'"* ist, „wird ‚wirklich' in dem Maße sein, in dem sie das Diskontinuierliche in unser Sein einführen wird", indem sie lehrt, daß „nichts am Menschen — auch nicht sein Leib — [...] so fest [ist], um auch die anderen Menschen verstehen und sich in ihnen wiedererkennen zu können." Auch wenn man bereit ist, der von Foucault eingeklagten Differenz mit hermeneutischer Sympathie zu begegnen, stellt sich doch die Frage, ob damit der völlige Verzicht auf das hermeneutische Projekt gemeint sein kann, und ob Nietzsche eine solche Einschätzung teilt. Dies gilt im übrigen auch für andere prominente zeitgenössische Versuche, das Thema der *Differenz* einer möglichen hermeneutischen Betrachtungsweise zu entziehen, indem man sie ausschließlich zum Gegenstand der Dekonstruktion oder Genealogie erklärt.[319] Wogegen der Genealoge sich wendet, ist eine „Historie", welche die „Vielheit der Zeit" in eine „geschlossene Totalität" ein– und auf den hermeneutischen *Nenner* bringt, indem sie das historische Wissen als einen Fall von „Wiedererkennung" behandelt, als „Versöhnung" mit uns selbst. Die Frage bleibt, ob es für Nietzsche, den *Hermeneutiker,* nicht noch Alternativen gibt *jenseits* von Trennung und Versöhnung. Zweifel sind angebracht, ob Foucaults Kritik der Historie den Erkenntnisanspruch der moderne Hermeneutik zutreffend wiedergibt, d. h. ob diese *den* Totalitätsanspruch und dialektischen Optimismus besitzt, den Foucault ihr unterstellt, und ob hier nicht noch hermeneutische Differenzierungen angebracht sind.

319 Kap. 2.4.3. Hermeneutik, Dekonstruktion und Differenz (J. Derrida, G. Deleuze)

Das Verdienst von Foucaults genealogischer Nietzsche–Lektüre liegt unbestritten darin, daß sie als eine der ersten die *macht*strategische Komponente der Interpretation in den Vordergrund gerückt hat, und viele sind ihm in dieser Diagnose gefolgt. Interpretation erweist sich meistens, aber nicht nur, als ein *Akt* der *Machtbezeugung*. Eine Hermeneutik, die davon abstrahieren wollte, macht sich einer verhängnisvollen Illusion schuldig. Für Foucault verbindet sich damit die radikale Absage an eine Hermeneutik, die uns in ihrem grenzenlosen dialogischen und dialektischen Optimismus stets nur uns selbst wiederfinden läßt. Für Nietzsche, den „Hermeneutiker", wäre es endlich an der Zeit, das von Foucault zu Recht hervorgekehrte *Kontingente, Diskontinuierliche* und *Differente* ins „Verstehen" einzuholen, ohne daß dieser hermeneutische Vorgang auf eine dialektische Vermittlung hinausläuft. In dieser Absage an eine dialektisch verfahrenden Hermeneutik, die den Vermittlungsgedanken überbetont, liegt Nietzsches *kritischer* Beitrag zur zeitgenössischen hermeneutischen Thematik, nicht, wie Foucaults Lektüre nahelegt und suggeriert, in deren Verabschiedung und Negierung. Das hermeneutische „Wissen" diente in Nietzsches Perspektive *beidem,* dem „Zerschneiden" und dem „Verstehen". Nietzsche ist als Hermeneutiker der Ansicht, es gebe nichts Wichtigeres, als uns an unseren individuellen *Differenzen* abzuarbeiten, und dies kennzeichnet für ihn das *Verstehen.* Der späte Foucault hat eine Wendung vollzogen und das „Subjekt" unter ethischen Vorzeichen wiederentdeckt[320], und hier tun sich einige interessante und überraschende Ausblicke und Zusammenhänge auf zwischen einer „Ästhetik der Existenz" oder „Ethik der Lebenskunst" *und* einer „Hermeneutik der Individualität", die im *Stil* des *Individuums* ihr hermeneutisches Paradigma fände.[321]

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

Der frühe Heidegger hat in Nietzsche ganz offensichtlich keinen möglichen Anreger oder etwaigen Wegbereiter seines *anfänglichen* hermeneutischen Neuansatzes zu sehen vermocht. Er hat ihn statt dessen später als den metaphysisch vorbelasteten *Wertdenker* betrachtet, dessen Denken inkompatibel sein mußte mit der in *Sein und Zeit* exponierten existenzialhermeneutischen Problematik, nicht zu reden von der Heideggers eigenes Denken in Atem haltenden, im emphatischen Sinne bewegenden fundamentalontologischen Thematik. Es liegt jedoch die begründete Vermutung nahe, Heidegger habe Nietzsche trotzdem besser gekannt, als seine an-

320 M. Foucault, L'usage des plaisirs: Historie de la sexualité 2 (Paris 1984) (dt.: Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2 (Frankfurt/M. 1986)). — Id., Le souci de soi: Historie de la sexualité 3 (Paris 1984) (dt.: Die Sorge um sich: Sexualität und Wahrheit 3 (Frankfurt/M. 1986)).

321 W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault (Frankfurt/M. 1991).

fängliche Ignorierung oder vordergründige Nichtpräsenz in Heideggers frühem Text ahnen läßt.[1] Dennoch hat er die explizite Auseinandersetzung mit Nietzsche erst aus der Perspektive seines eigenen Spätwerks heraus gesucht, dafür um so nachdrücklicher. Er hat der Interpretationsthematik dabei jedoch keine philosophische Relevanz beizumessen vermocht. Diese Unterlassung besitzt Gründe. Sie hat etwas mit Heideggers später denkerischer Grundstellung zu tun, die sich offensichtlich nicht mehr als eine „hermeneutische" im engeren Sinne versteht. Festzuhalten wäre, daß das vom späten Heidegger gezeichnete Nietzsche-Bild das Seine dazu beigetragen hat, Nietzsche einer möglichen hermeneutischen Betrachtungsweise zu entziehen (2.2.3.). Nietzsches Denken wird lediglich unter seinsgeschichtlichem Aspekt interessant. Heideggers These vom *letzten Metaphysiker* ist aber nicht nur umstritten, sondern läßt das hermeneutische Eigengewicht des Interpretationstheoretikers und -praktikers völlig in den Hintergrund treten. Eine hermeneutische Nietzsche-Lektüre scheint deshalb gut beraten, sich nicht Heideggers Nietzsche-Auslegung zum Vorbild zu wählen. Das bedeutet nicht, daß sie nur Differenzen zwischen beiden Denkern zu Tage fördern muß.

Nietzsche ist in *Sein und Zeit* kein Thema, wenn man von marginalen Hinweisen einmal absieht.[2] Einem konstruktiven Vergleich zwischen Nietzsche und dem frühen Heidegger steht bis heute die Tatsache entgegen, daß die mit systematischem Anspruch vorgetragene existenzialhermeneutische Thematik von *Sein und Zeit* sich nur schwer verträgt mit der bei Nietzsche exponierten interpretationsphilosophischen Thematik, die weitgehend heterogen anmutet. Hinzu kommt, daß sich Heidegger und Nietzsche einer unterschiedlichen Terminologie bedienen, um sich dem zu nähern, was ihnen als das hermeneutische oder interpretative Phänomen gilt. Nietzsche, obschon Philologe, zählt das Wort „Hermeneutik" nicht zu seinem Sprachgebrauch. Heidegger versteht darunter in einem sehr allgemeinen Sinn zunächst das, was an „das Geschäft der Auslegung"[3] erinnert, weiterhin die „Auslegung des Seins des Daseins" im Sinne einer „Analytik der Existenzialität der Existenz"[4], und darin eingeschlossen die Auslegung auch von nicht daseinsmäßigem Seienden „im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung"[5]. Hierin läge der *Primat* einer *Hermeneutik* des *Daseins* vor jeder Hermeneutik von nicht daseinsmäßigem Seienden. Gegenüber der ontologischen und epistemologischen Tradition, die beim Urteil ansetzt, betont Heideggers phänomenologischer Neuansatz nachdrücklich den Vorrang des herme-

---

1 O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963), S. 104 ff. — D. F. Krell, „Heidegger/Nietzsche", M. Haar (Ed.), Martin Heidegger (Cahiers de l'Herne) (Paris 1983), S. 200 ff.

2 M. Heidegger, Sein und Zeit (1927) (15. Aufl. Tübingen 1979), S. 396 f., wo versucht wird, Nietzsches Unterscheidung der drei Arten von Historie zusammenzudenken mit der Geschichtlichkeit des Daseins und deren Vorzeichnung in der Zeitlichkeit bzw. den drei Zeitekstasen. Heidegger hat diesen Gedanken aber nicht weiter ausgeführt.

3 Id., Sein und Zeit, S. 37.

4 Ib., S. 38.

5 Ib., S. 37.

neutischen Phänomens. *„Auslegung"*, nicht Urteil, „[ist] der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription"[6]. Damit stellt er alle Ontologie auf eine hermeneutische Basis. Vordergründig betrachtet scheint Nietzsche Heideggers existenzialhermeneutische Fragestellung fremd, vor allem in ihrer fundamentalontologischen Ponderierung. Immerhin stellt auch er die Frage, „ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn' eben zum ‚Unsinn' [würde]", und „ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist" (3, S. 626). Heidegger und Nietzsche kommen darin überein, daß dem Urteil lediglich ein privativer, *abkünftiger* Status gegenüber unserer hermeneutischen und interpretatorischen Aktivität zukommt. Offen bleibt jedoch, wie man sich diese sinnkonstituierende Tätigkeit zu denken hat. Heidegger spricht fast nie von *Interpretation*, deren *Universalität* Nietzsche behauptet, sondern von *„Verstehen"*[7] und *„Auslegung"*[8]. Sie gelten ihm als die grundlegenden *Existenzialien* unseres In-der-Welt-seins. Sie tragen und bestimmen nicht nur in ausgezeichneter Weise unser *Welt*verhältnis, sondern noch unser Verhältnis zu *anderen*, ja zu uns *selbst*.

„Die Aussage" gilt Heidegger *„als abkünftiger Modus der Auslegung"*[9], während Nietzsche von der hermeneutisch interessanten Beobachtung ausgeht, daß *„bevor* geurtheilt wird, [...] *der Prozeß der Assimilation schon gethan sein"* (11, 40[15]), daß „bevor also ‚gedacht' wurde, [...] schon *gedichtet* worden sein [muß], der formende Sinn ist ursprünglicher als der ‚denkende'" (11, 40[17]), „das *Zurechtbilden* zu identischen Fällen, zur *Scheinbarkeit* des Gleichen ist ursprünglicher als das *Erkennen* des *Gleichen"* (12, 10[159]). Hier liegt eine „intellektuelle Thätigkeit" vor, „die nicht in's Bewußtsein fällt" (11, 40[15]). In dieser *Absage* an das *Bewußtsein* als dem Subjekt der Interpretation wüßte Nietzsche sich mit Heidegger einig. Während der eine den *vitalen* und *volitiven* Primat unserer *Interpretationen* betont, insistiert der andere auf dem *existenzialen* Vorrang der eigenen *hermeneutischen* Tätigkeit. *Sitz* unserer Interpretativität scheint nicht das Bewußtsein, sondern der *Leib* (das *Leben)* qua „Wille zur Macht" oder die *Existenz* (das *Dasein)* qua „Sorge"[10]. Genau genommen hat auch für Nietzsche „das Interpretiren [...] Dasein (aber nicht als ein ‚Sein', sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden)* als ein Affekt" (12, 2[151]). Auch Heidegger kann nicht umhin, dieser *Affekt*geleitetheit der Interpretation beizupflichten. Unser Verstehen scheint immer schon durch eine eigentümliche *„Befindlichkeit"* vermittelt[11]. „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis [...] Verstehen ist immer gestimmtes"[12]. Heidegger attestiert der Befindlichkeit eine Erschließungsfunktion, die uns als Verstehende erst das sein läßt, was wir als Interpreten sind, Wesen, deren „Weltoffenheit" darin besteht, sich von etwas „angehen"

6 Ib.
7 Ib., S. 142 ff.
8 Ib., S. 148 ff.
9 Ib., S. 153 ff.
10 Ib., S. 180 ff.
11 Ib., S. 134 ff.
12 Ib., S. 142.

zu lassen, was uns „betrifft“[13]. In dieser *aktiven* Empfänglichkeit, die eine Orientierung auf „etwas“ gleichsam erst ermöglicht, liegt für Nietzsche die affektive Komponente unserer Interpretativität. „Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen“, bedeutete für ihn, den interpretierenden „Intellekt *castriren*“ (5, S. 365). Aber auch für Heidegger scheint die Möglichkeit eines Verstehens, das uns nicht in der *Sorge* aufgetragen und keinerlei *Stimmungen* unterworfen wäre, eine hermeneutische Zumutung.

Im folgenden sei der Versuch unternommen, diese interpretierende Tätigkeit, von der Nietzsche und Heidegger beide behaupten, sie sei unseren Urteilen vorgeordnet, genauer zu bestimmen und zu fassen. Dazu wäre es von einigem Vorteil, sich zunächst einmal Heideggers eigenes Hermeneutikverständnis vor Augen zu halten. Heideggers Hermeneutik sieht sich im Zeichen der *Existenz*. Seine *Idee* von *Existenzialhermeneutik* bedarf aus diesem Grund der vorbereitenden Klärung (2.2.1.). Der sich daran anschließende Vergleich mit Nietzsche (2.2.2.) wird ergeben, daß beider Vorschläge erheblich darin differieren, wie eine solche interpretative oder hermeneutische Tätigkeit zu denken sei. Es zeigen sich aber auch einige überraschende Affinitäten und Konvergenzen in der Beurteilung. Heidegger spricht meistens von *Verstehen* und *Auslegung* als den neben *Befindlichkeit* und *Rede* grundlegenden existenzialen Weisen unseres *In-der-Welt-seins*. Diese hermeneutische Tätigkeit ist uns in der *Sorge* aufgetragen. Wir vollziehen diesen hermeneutischen Auftrag, indem wir *existieren*. Nietzsche dagegen spricht häufig von *Interpretationen* selektiven und assimilativen Charakters, von *Wertschätzungen* und *Auslegungen* vitalen Ursprungs, von moralischen *Werturteilen*, aber auch von lebensnotwendigen *Vorurteilen* und *Perspektiven*, die wir zu verstehen haben, und es bedarf einiger *Kunst* der *Interpretation*, es darin zur hermeneutischen Meisterschaft zu bringen.

2.2.1. Heideggers Idee von Existenzialhermeneutik

Heidegger bezeichnet das Verstehen als „fundamentales Existenzial“, als den „Grundmodus des *Seins* des Daseins“, wogegen „‚Verstehen‘ [...] im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von ‚Erklären‘“, sich als bloßes „Derivat“ erweist[14]. Gegenüber dem Heidegger vorschwebenden Vollsinn von Hermeneutik nähme eine „Methodologie der historischen Geisteswissenschaften“ sich als etwas aus, „was nur abgeleiteterweise ‚Hermeneutik‘ genannt werden kann“[15]. Dem Verstehen eignet eine spezifische *Erschließungs*funktion. Dazu gehört, daß das Dasein nicht nur sich selbst, sondern anderes Dasein oder Seiendes von nicht daseinsmäßigem Charakter *erschließt*, das aber heißt *versteht*.

[13] Ib., S. 137.
[14] Ib., S. 143.
[15] Ib., S. 38.

Als solches besitzt es den Charakter des „*Entwurfs*“[16], und, insofern es sich immer schon in Möglichkeiten gestellt sieht, den Charakter des „geworfenen Entwurfs“[17]. Hierin liegt die wechselseitige *Verschränkung* zwischen einer Hermeneutik der *Existenz* und einer Hermeneutik der *Faktizität*. „Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder das Verstehen wirft sich primär auf das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst“[18]. Im einen Fall wäre das Dasein als *uneigentliches*, im anderen als *eigentliches* begriffen. Beide Weisen des Verstehens lassen sich nicht strikt trennen und bleiben notwendigerweise aufeinander verwiesen. Das Verstehen von *Welt*, von innerweltlichem Zuhandenen, zeigt sich vorzugsweise in der „Umsicht des Besorgens“, das Verstehen *anderen* Daseins in der „Rücksicht der Fürsorge“, wogegen das Verstehen seiner *selbst* in der Selbst-*„Durchsichtigkeit“* dessen läge, der für sein eigenes Sein hermeneutische *Sorge* zu tragen hat, das heißt im *eigentlichen* Selbstverständnis des Daseins als Existenz. Heidegger hat die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wiederholt aufgenommen und variiert, als er die zuletzt skizzierten Möglichkeiten des Verstehens noch einmal nach Maßgabe ihrer „Echtheit“ oder „Unechtheit“ unterschied[19]. Er hat es bei der Ausarbeitung dieser Unterscheidung aber bei wenigen Andeutungen belassen[20] und sich ganz auf die existenziale Analyse innerweltlichen Verstehens beschränkt, auf die Erörterung des „Verstehen[s] der Welt, das heißt [des] uneigentlichen Verstehen[s] und zwar im Modus seiner Echtheit“[21].

„Die Ausbildung des Verstehens“ nennt Heidegger *„Auslegung“*. „In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu“[22]. Dabei dürfen wir uns die „spezifische Erschließungsfunktion der Auslegung“ jedoch nicht so vorstellen, als werfe diese „gleichsam über das nackte Vorhandene eine ‚Bedeutung‘“, indem sie es „mit einem Wert [beklebt]“, vielmehr hat es „mit dem innerweltlich Begegnenden als solchem [...] je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird“[23]. Die Auslegung besitzt den Charakter der Ausarbeitung eines unthematischen Vorverständnisses. Dieses in der Auslegung *„ausdrücklich* Verstandene“ hat die „Struktur des *Etwas als Etwas*“ und liegt noch *„vor* der thematischen Aussage darüber“[24]. Dies kennzeichnet den *Unterschied* zwischen „existenzial-*hermeneutische[m]* ‚Als‘“ und dem *„apophantischen* ‚Als‘ der Aussage“[25]. „Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorge-

16 Ib., S. 145.
17 Ib., S. 148.
18 Ib., S. 146.
19 Ib.,
20 Ib., S. 166 ff.
21 Ib., S. 148.
22 Ib.
23 Ib., S. 150.
24 Ib., S. 149.
25 Ib., S. 158.

gebenen", sondern „wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert"[26]. Sie verhält sich bereits „zu einer schon verstandenen Bewandtnisganzheit" „unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll", und dazu bedarf es der „zugehörige[n] Begrifflichkeit" in Gestalt eines *„Vorgriff[s]"*.

> „Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was ‚dasteht', so ist das, was zunächst ‚dasteht', nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon ‚gesetzt', das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist"[27].

In dieser dreifachen Bestimmung liegt das, was Heidegger „die Vor–Struktur des Verstehens und die Als–Struktur der Auslegung" nennt[28]. *„Sinn"* dagegen scheint *„das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird."* *„Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein"*, während „alles Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart als *unsinniges,* des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen" wäre[29]. „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben"[30]. Hier liegt ein *„Zirkel"* vor. In ihm *„ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ‚empfinden', heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen"*[31].

> „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus–, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst [...] In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern"[32].

Gegenüber einer solchen *„Auslegung"* gilt *„die Aussage als abkünftiger Modus"*[33]. „Sofern die Aussage (das ‚Urteil') im Verstehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, ‚hat' *auch* sie einen Sinn. Nicht jedoch kann dieser als das definiert werden, was ‚an' einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt"[34]. Heidegger definiert die *„Aussage"* auch als *„mitteilend bestimmende*

---

26 Ib., S. 150.
27 Ib.
28 Ib., S. 151.
29 Ib., S. 151 f.
30 Ib., S. 152.
31 Ib., S. 153.
32 Ib.
33 Ib., S. 153 ff.
34 Ib., S. 153 f.

Aufzeigung"[35] dessen, was unter Leitung eines Vorverständnisses in der Auslegung *auseinandergelegt* wurde. Dieser Umstand wird für gewöhnlich verkannt, so daß der Eindruck entsteht, der Akt der Prädikation sei etwas Freischwebendes und habe nichts mit unserem jeweiligen Vorverständnis oder einer vorgängigen Auslegungspraxis zu tun. In Wirklichkeit haben wir nur *etwas als etwas* ausgelegt, was uns erst die Möglichkeit eröffnet, es *als etwas* zu begreifen, von dem wir etwas zu prädizieren vermögen. „Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff"[36], in deren hermeneutischen Diensten sie steht. Das „*apophantische* ‚Als' der Aussage" erweist sich als *abkünftig* gegenüber dem „existenzial-*hermeneutische[n]* ‚Als'", das heißt gegenüber dem „ursprüngliche[n] ‚Als' der umsichtig verstehenden Auslegung (ερμηνεια)"[37]. Die Hermeneutik Heideggers betont den Vorrang der hermeneutischen Dimension vor jeder prädikativen. Sie ist weiterhin der Ansicht, unser Verständnis sei immer schon durch eine gewisse „*Befindlichkeit*"[38] vermittelt und wir hätten dieses *gestimmte Verständnis* in der „*Rede*"[39] zur Artikulation gebracht. Das Verstehen scheint uns in der „Sorge"[40] aufgetragen. Allerdings unterliegt das Dasein beim existenzialhermeneutischen Geschäft der ständigen Gefahr, daß es *sich verfehlt,* indem es sich nicht auf seine eigensten Verständnismöglichkeiten besinnt, diese sich vielmehr vorgeben läßt. Darin liegt die Dialektik von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit,* die noch in die *Wahrheitsfrage* hineinreicht.[41] Aufgabe aber wäre es, daß das Dasein in die Rückbesinnung seiner *eigensten* hermeneutischen Möglichkeiten eintritt und sie auch wählt, das heißt *eigentlich* existiert. Dazu bedarf es nicht nur der erforderlichen „Umsicht" und „Rücksicht", sondern der nötigen „*Durchsichtigkeit*" seiner *selbst* als Existenz[42].

Heideggers Hermeneutik bietet keine erschöpfende phänomenologische Deskription und Erörterung der Möglichkeiten, in denen das Dasein sich selbst *versteht* bzw. *mißversteht,* ganz zu schweigen von der Behandlung unseres Verständnisses anderer „Existenzen". Er hat es bei wenigen Andeutungen belassen und sich fast ausschließlich auf die existenziale Analyse innerweltlichen Verstehens beschränkt, auf das Verstehen von „Welt"[43]. Heidegger will keine Beschreibung des phänomenalen Reichtums und der empirischen Vielfalt innerweltlicher Verständnismöglichkeiten geben. Die existenziale Analyse von Verstehen und Auslegung scheint Teil der „*vorbereitende[n] Fundamentalanalyse des Daseins*"[44] und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen überhaupt, nach den Vor-

35 Ib., S. 156.
36 Ib., S. 157.
37 Ib., S. 158.
38 Ib., S. 134 ff.
39 Ib., S. 160 ff.
40 Ib., S. 180 ff.
41 Ib., S. 221 ff.
42 Ib., S. 146.
43 Ib., S. 63 ff.
44 Ib., S. 41 ff.

aussetzungen, unter denen das Dasein versteht und nicht versteht (mißversteht), sich wählt und eigens ergreift oder immer schon verfehlt. Die *Hermeneutik* der *Existenz* bleibt eingebunden in eine umfassendere *fundamentalontologische* Fragestellung. Diese stellt die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, unter denen „Sein" *gegeben* ist oder nicht, *sich zeigt* oder *entzieht.* Die dahinterstehende „ontologische" Erfahrung kann für Heidegger nur eine „hermeneutische" sein. Auch wenn seine Daseinsanalyse trotz ihrer phänomenologischen Kraft und Luzidität bisweilen etwas formal anmutet, so ist doch nicht zu übersehen, daß seine Hermeneutik in Diensten einer *Existenz* steht, der es um ihr *eigenstes* „Sein" geht und die dieses Sein zu sein hat, indem sie *existiert,* das heißt *versteht.* Es steht uns nicht frei, auf ein Verständnis zu verzichten. Das Existieren besitzt den Charakter der Erprobung hermeneutischer Fähigkeiten, der Einübung in hermeneutische Tugenden. Die Frage bleibt, in welcher Beziehung eine solche Existenzialhermeneutik zu einer Interpretationskunst steht, von der Nietzsche behauptet, sie sei uns als Interpreten aufgetragen.

2.2.2. Nietzsches Philosophie der Interpretation versus Heideggers Hermeneutik der Existenz

Die Hermeneutik Heideggers billigt der Aussage lediglich *privativen* Status zu. Urteile setzen Auslegungen voraus. Nietzsche würde dieser *Abkünftigkeit* des Urteils beipflichten. Er hegt aber etwas andere Vorstellungen, wie die Art der interpretativen Tätigkeit zu denken sei, die unserer Urteilspraxis vorausliegt. Urteile arbeiten unter interpretativen Voraussetzungen, die nicht im Urteil liegen. Das logische, wertneutrale Urteil entpuppt sich als „Fiktion". Urteile scheinen nichts Freischwebendes, sondern setzen eine fälschende und ausdichtende Interpretation voraus, einen Prozeß der *Assimilation* und *Selektion,* mittels dessen wir etwas *als* etwas *begreifen,* damit es für uns *verständlich* wird. Nietzsche spricht von einem *Sinnschaffen,* einem *Hineinlegen* von Sinn. Bei Heidegger liegt der Akzent stärker auf einem *Erschließen* und *Herauslegen* von Sinn, aber auch für ihn würde gelten, daß *„ein Sinn [...] immer erst hineingelegt werden [muß], damit es einen Thatbestand geben könne"* (12, 2[149]). Sinn ist *keine* Eigenschaft, die am Seienden haftet, sondern ein *Existenzial* des Daseins. Heidegger begreift die hermeneutische Tätigkeit als die Arbeit eines noch weitgehend unbewußten Vorverständnisses, das in der Auslegung und im Urteil seine *explizite* Entfaltung, seine Aus–legung erfährt. Er geht aber nicht so weit, im Verstehen vollkommen arbiträre und kontingente *Entwürfe* am Werk zu sehen. Das Verstehen ist von jeher *geworfener* Entwurf. Es ist nicht nur *gestimmtes,* sondern weiß sich in Möglichkeiten gestellt, die es nicht gewählt hat und die ihm vorgegeben scheinen. Darin liegt die Verschränkung zwischen einer Hermeneutik der *Existenz* und einer Hermeneutik der *Faktizität.* Bei Nietzsche gewinnt man vordergründig zunächst den Eindruck, das Interpretieren vollziehe sich dezisionistisch und *kontingent.* Seine Notwendigkeit besteht allen-

falls darin, daß es einer impliziten *Logik* der *Macht* gehorcht. Jedoch ist Nietzsches Interpretationsbegriff *zu* vielschichtig, als daß er sich in einem solchen Verständnis erschöpfen würde. Umgekehrt verrät Heideggers Begriff der „Entschlossenheit"[45] mehr als eine Spur *Dezisionismus.* Ohne Zweifel liegt der hermeneutische Akzent bei Nietzsche stärker auf einem *Hineinlegen* von Sinn, hinter dem, und das sollte seinen arbiträren Charakter trüben, lebensnotwendige *Wertschätzungen* und *Werturteile* am Werk sind und noch so manche *Affekte* ihr Spiel treiben. Das gilt auch für Heidegger, für den das Verstehen immer schon in „Stimmungen" eingelassen ist.

Indem Nietzsche das Interpretieren als die explizite *Ausdeutung* impliziter *Wirkungen* begreift, die in Gestalt von Vorurteilen, Perspektiven und Interessen auf uns einwirken, kommt er der Vorstellung vom hermeneutischen *Zirkel* gelegentlich recht nahe. Der Zirkel besteht darin, daß wir etwas in seiner Wirkung auf uns kennen müssen, ehe wir dazu übergehen können, es auszulegen. Wären wir nicht in unserem *Interesse* tangiert, wüßten wir gar nicht, wie wir mit dem Auslegen beginnen sollten. Hinter jedem Interesse, das wir verspüren, ist schon ein *aktiver* Sinnvorgriff am Werk, *weniger* eine passive Sinnerwartung. Nietzsche würde nicht so weit gehen, unser Vorverständnis „aus den Sachen" her zu entfalten. Dennoch wäre er mit Heidegger der Meinung, daß es nicht hermeneutische Sache sei, uns dieses Vorverständnis durch bloße „Einfälle" oder konventionelle „Volksbegriffe" „vorgeben" zu lassen. Aufgabe bleibt es vielmehr, daß wir Perspektiven aus *eigener* Anschauung und persönlich gemachter Erfahrung entwickeln. Gelegentlich spricht Nietzsche sogar von „Vorurtheilen", mittels deren wir ein ganz bestimmtes, *unser* Vorverständnis einbringen. „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht" und wie viel „andre Arten" von „Perspektive" es noch „geben *könnte*", weiß niemand (3, S. 626). Unser Vorverständnis ist *im Fluß* und *unerschöpflich.* Für Heidegger hat letzteres viel mit dem *zeitlichen* und *geschichtlichen* Charakter des Daseins zu tun. Aber auch Nietzsche ist die Dimension des *historischen Horizonts* nicht fremd. Auch sollten wir uns vor „der lächerlichen Unbescheidenheit" hüten, „von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*" (3, S. 627). Für ihn gäbe es noch eine *Vielzahl* und *Vielfalt* unterschiedlichster Interpretationswelten und Perspektiven, über deren Kommensurabilität und Kompatibilität wir nur *vage* hermeneutische Vermutungen besitzen. Heidegger dagegen spricht von dem *einen* „In-der-Welt-sein" im Sinne einer quasi-transzendentalhermeneutischen Struktur, an der wir als Verstehende, wenn auch *geschichtlich* unterschiedlich situiert, partizipieren. Die ihn bewegende Frage wäre, inwieweit wir *entschlossen* genug sind, ein unseren phänomenologischen Erfahrungen angemessenes, *authentisches* Verständnis zu gewinnen *oder* nicht, in Nietzsches Worten, inwieweit wir die Kraft und den Mut zur Vision *originärer* Perspektiven besitzen, die etwas mit *unseren* hermeneutischen Erfahrungen zu tun haben, *oder* ob wir diese interpretative Kraft und diesen hermeneuti-

[45] Ib., S. 267 ff.

schen Mut nicht aufbringen. Nach Nietzsche bedürfen wir originärer Erfahrungen, um auf möglichst glaubwürdige Weise Perspektiven ausbilden zu können. Das ändert nichts daran, daß sich unsere Sichtweisen, — trotz oder gerade wegen ihrer Originalität —, *zutiefst* widersprechen. Ein jedes Verständnis bleibt der Erschütterung durch anderes Verständnis ausgesetzt. Bei Heidegger gewinnt man den Eindruck, unser eigentliches Verständnis sei vor derlei Anfechtungen gefeit. Die *Authenzität* unserer hermeneutischen Erfahrung gilt ihm als der Garant allen *echten* Verständnisses. Nach Nietzsche scheint dieses Verständnis noch recht *verschieden*, je nachdem welche Perspektiven darin eingingen. Auf der *zeitlichen* Ebene deutet sich aber auch für Heidegger die *Differenz* der Perspektiven an. Unser Verständnis und dessen Wandel hat mit der „Geschichtlichkeit"[46] des Daseins zu tun. Die Hermeneutik Gadamers nimmt diesen Gedanken auf, wenn sie die *„Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip"* erklärt[47].

Nach Heidegger wäre die *„Welt"* das, *„worin"* und *„woraufhin"* das Dasein sich als *verweisungsbedürftige* Existenz versteht[48], während Nietzsche zu der hermeneutisch brisanten Vermutung gelangt, „als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnete! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet" (13, 14[184]). Für Heidegger scheint die „Welt"[49] so etwas wie ein Existenzial des Daseins. Nur Dasein als welthaftes besitzt *„Bedeutsamkeit"* und *„Bewandtnis"*[50], das heißt *Sinn*. Nietzsche teilt diese Auffassung, wenn er auch die Frage stellt, „ob es nicht noch viele Art‹en› geben könnte, eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen" (12, 9[106]). Die „Welt" hat für ihn „keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus'" (12, 7[60]). Was bei Heidegger *In-der-Welt-sein* heißt, scheint bei ihm noch zu einem Kosmos heterogenster Perspektiven und Interpretationen zu diffundieren, und die sind häufig genug inkommensurabel. Bei Heidegger taucht das Problem der Inkompatibilität nur auf, wo wir *unentschlossen* genug wären, auf ein autonomes Weltverständnis zu verzichten zugunsten eines heteronomen und fremdbestimmten. Die mögliche Inkommensurabilität *verschiedenster* originärer und authentischer „Welten" scheint in seiner Existenzialhermeneutik nicht hinreichend bedacht. Deshalb ist dem *In-der-Welt-sein* der *perspektivische* Gedanke gleichwertiger, konkurrierender Weltsichten doch fremd. Allerdings hätten wir uns nicht nur nach Nietzsche „vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei [zu hüten], welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss' angesetzt hat" (5, S. 365). Wenn Heidegger das Dasein durch *Befindlichkeit* und *Entschlossenheit* charakterisiert sieht und den *„ontologische[n] Sinn der Sorge"* in der *„Zeitlichkeit"* das Daseins verortet[51], gibt er hinreichend zu er-

46 Ib., S. 372 ff.
47 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960) (4. Aufl. Tübingen 1975), S. 250 ff.
48 M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 86.
49 Ib., S. 63 ff.
50 Ib., S. 83 ff.
51 Ib., S. 323 ff.

kennen, was er von den zuletzt kritisierten traditionellen Bestimmungen des Menschen hält. Nach Nietzsche verlangten solche Bestimmungen „ein Auge zu denken [...], das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas–Sehen wird" (ib.), und noch für Heidegger wäre ein Dasein, dem diese aktive *„Sicht"*[52] fehlt, „ein Widersinn und Unbegriff von Auge" (ib.). Heidegger spricht vom *Dasein*, von der *Existenz* oder von der *Sorge*, wenn er vom „Subjekt" der Interpretation redet. Dessen hermeneutischer Tätigkeit eignet im übrigen eine genuin *praktische* Note. Dies trifft sich mit Nietzsches Überzeugungen, der unseren Interpretationen vor allem *pragmatischen* Charakter attestiert. Nietzsche gebraucht häufig die Metapher des *Leibes*, wenn er die Instanz bezeichnet, die unsere Interpretationen trägt und reguliert. Ähnlich wie das Dasein scheint er unserem bewußten Denken und Urteilen hermeneutisch vorgeschaltet zu sein. Ebenso wie Heidegger ist Nietzsche aber auch der Auffassung, daß wir noch gar nicht zu *dem* Verständnis gelangt sind, das der „Jemeinigkeit"[53] unserer *leibhaften Individualität* entspräche.

Nach Heidegger besteht die „Fürsorge" anderem Dasein gegenüber darin, dem anderen „die ‚Sorge'" um ein *eigenes* Verständnis „abzunehmen" oder „erst eigentlich als solche zurückzugeben"[54]. In diesem *Absprechen* oder *Zugestehen* eigener Perspektiven liegt der Unterschied zwischen einer „einspringend–beherrschenden" und einer „vorspringend–befreienden" Fürsorge. Zwischen „beiden Extremen" zwischenmenschlicher Verständigung hält sich unser „alltägliche[s] Miteinandersein"[55], die Art und Weise, wie wir unser *„Mitsein"*[56] hermeneutisch organisieren. Man fühlt sich ein wenig an Nietzsches Unterscheidung zwischen einer *konventionellen* und einer *individuellen* Form zwischenmenschlicher Verständigung erinnert. Während erstere andere meistens unter die eigenen oder allgemeine Bewertungsmaßstäbe subsummiert, besteht letztere darin, anderen *ihre* Beurteilungsmaßstäbe zuzugestehen, indem man ihnen *ihr* Verständnis einräumt, dessen mögliche Inkompatibilität mit *unseren* Maßstäben in der *tragischen* Erfahrung begriffen wäre. Der Unterschied zwischen Heidegger und Nietzsche liegt nicht darin, daß ersterer nicht willens genug wäre, uns ein eigenes Verständnis einzuräumen, sondern, daß er die Unterschiede nicht genügend zu beachten scheint, die *zwischen* den *verschiedenen* Sichtweisen liegen, die *alle* den Anspruch erheben, originäre Perspektiven zu sein. Die gelungene Form der Selbstverständigung liegt nach ihm darin, uns *als* Sorge „durchsichtig" zu werden, als ein Dasein, dem es noch im Verstehen um sein eigenstes *Seinkönnen* geht. Dies schließt die Erfahrung der *tragischen* Aspekte menschlichen Existierens nicht aus, deren existenzialontologische Verortung in

52 Ib., S. 146.
53 Ib., S. 53.
54 Ib., S. 122.
55 Ib.
56 Ib., S. 117 ff.

„Tod"[57], *„Gewissen"* und *„Schuld"*[58]. Dagegen besteht die mißlungene Form der Selbstverständigung darin, daß wir uns die Maßstäbe unserer *Selbstbeurteilung* von der anonymen Instanz des *„Man"*[59] vorgeben lassen, nicht nur, um des Existierens enthoben zu sein, sondern um uns von jeder weiteren hermeneutischen Anstrengung zu dispensieren. Nach Nietzsche tun „die Allermeisten, was sie auch immer von ihrem ‚Egoismus' denken und sagen mögen, [...] ihr Lebenlang Nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgetheilt hat" (3, S. 92 f.). Die hermeneutische Konsequenz davon ist, „dass jeder Einzelne in dieser Mehrzahl kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten vermag" (3, S. 93). In Analogie dazu sieht Heidegger die alltägliche Form unseres hermeneutischen Selbstumgangs dadurch charakterisiert, daß wir nur wenig Lust verspüren, uns *selbst* zu verstehen, insofern wir in den allerseltensten Fällen die Neigung erkennen lassen, uns als ein *„eigentliche[s],* das heißt eigens ergriffenes *Selbst"* zu thematisieren, sondern *so,* wie „man" sich versteht und die Sozietät es uns anempfiehlt[60]. Nach Nietzsche sind unsere Selbstbeurteilungen häufig nur der Reflex von Fremdurteilen, mittels deren die Gesellschaft auf unser Selbstverständnis einwirkt, und er geht von der hermeneutisch skandalösen Beobachtung aus, „dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen,* ‚sich selbst zu kennen', doch immer nur gerade das Nicht–Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein ‚Durchschnittliches'" (3, S. 592). Wir verstehen uns und einander *nicht* als besondere, leibhafte *Individuen, sondern* als allgemeine *Subjekte,* die den sozialen Rollenerwartungen genügen wollen. Heidegger wiederum scheint der Ansicht, daß wir unser *eigentliches* Selbst noch gar *nicht* „eigens ergriffen" haben. Beide betrachten uns bis dato *als* das „Subjekt" einer weitgehend *entfremdeten* Interpretationspraxis. Sie sind der Auffassung, wir hätten noch gar nicht zu der autonomen Selbstverständigung gefunden, die der *Individualität* und *Jemeinigkeit* unseres „wahren" Selbst angemessen wäre. Das Selbstverständnis, zu dem wir als leibhafte Individuen oder „besorgte" Existenz gelangen sollen, ist uns *nicht* vorgegeben, *sondern* aufgetragen. Im Gegensatz zu Heidegger ist Nietzsche jedoch der Überzeugung, daß unser „eigentliches" Selbst noch sehr verschieden sei, je nachdem welche Erfahrungen und Impulse in es eingehen. Zum *tragischen* Aspekt unseres Selbstverhältnisses gehört es aber auch, daß es kein wirklich begründetes und dauerhaftes Selbstverständnis kennt. Heidegger könnte dem sogar zustimmen. „Als Man–Selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden"[61], wozu gehört, daß es sich nie *ganz* findet.

57 Ib., S. 235 ff.
58 Ib., S. 267 ff.
59 Ib., S. 126 ff.
60 Ib., S. 129.
61 Ib.

Der Vergleich zwischen Nietzsches Interpretationsphilosophie und Heideggers Existenzialhermeneutik erweist sich aber auch als äußerst aufschlußreich unter *wahrheitsthematischem* Aspekt. Beide scheinen darin übereinzukommen, daß der Urteilswahrheit nur ein *privativer* Status zukommt im Vergleich zu einer hermeneutisch–pragmatischen, deren *„ontologische Fundamente"*[62] für Heidegger in der *„Erschlossenheit"*[63] dessen liegen, was für uns Sinn und Bedeutung hat. Urteile setzen eine hermeneutische *Eröffnung* von seiten einer *interpretatorisch–pragmatischen* Wahrheit voraus. Für Heidegger läge darin so etwas wie *innerweltliche Erschlossenheit.* Der *„traditionelle Wahrheitsbegriff"* erweist sich als *„abkünftig"*[64]. Jedoch setzen Nietzsche und Heidegger die Akzente etwas anders, wie wir diese *neue* interpretatorische oder hermeneutische Wahrheit zu denken haben, die noch aller Urteilswahrheit *voraus*liegt. Nietzsche begreift sie „nicht [als] etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern [als] etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgiebt [...], der an sich kein Ende hat" (12, 9[91]). Heidegger würde immerhin Wert legen auf die Feststellung, daß das Dasein *nicht* entdeckt, *weil* es etwas vorfindet, *sondern* weil es selbst von der Seinsart des „Entdeckend–sein[s]" ist[65], wozu in erster Linie Verstehen und Auslegung gehören, und darin liegt sein *Erschließungs*charakter. Nietzsche spricht von einem „Wahrheit hineinlegen" im Sinne eines „processus infinitum", von einem *„aktive[n] Bestimmen", nicht* von einem „Bewußtwerden von etwas, ‹das› ‚an sich' fest und bestimmt wäre" (ib.), wogegen Heidegger den Erschließungscharakter des Daseins dadurch charakterisiert sieht, daß wir auf Dauer zum Entwurf genötigt sind als Voraussetzung dafür, daß wir etwas zu „entdecken" vermögen. Die interpretatorisch–pragmatische Wahrheit oder hermeneutische Wahrheit (innerweltliche Erschlossenheit) bliebe unempfunden, ließe sie sich nicht erfahren in der *tragischen* Erkenntnis oder der *„Wahrheit der Existenz"*[66], der Erschlossenheit des Daseins als solcher, wozu *„vorlaufende Entschlossenheit"* gehört[67]. Das Kennzeichen einer solchen „Wahrheit" liegt darin, daß sie unsere bislang für gültig erachteten interpretatorischen *Wahrheiten* als „Irrtümer" ansieht, indem sie die „existenziale Nichtigkeit"[68] unserer Entwürfe enthüllt. Es scheint zum *Schicksal* jeder tragischen Erkenntnis zu gehören, daß sie wieder „Illusion" werden muß. Aber auch Heidegger wäre nicht gewillt, bei der *existenziellen* Erfahrung stehen zu bleiben, daß es mit unseren Entwürfen *eigentlich* „nichts" auf sich hat. Wahrheit vollzieht sich, folgt man Nietzsche, als infinites *Wechselspiel,* als der *Umschlag* zwischen einer Interpretation, in deren *Bann* wir stehen, und der *tragischen* Erkenntnis diese Umstands. Dagegen verweist Heidegger darauf, daß wir zwar die *alltägliche* Neigung

62 Ib., S. 214 ff.
63 Ib., S. 212 ff.
64 Ib., S. 219 ff.
65 Ib., S. 220.
66 Ib., S. 221.
67 Ib., S. 305 ff.
68 Ib., S. 285.

verspüren, uns an die Resultate unserer Interpretationen zu verlieren, es aber nicht an *Entschlossenheit* fehlen lassen sollten, einer solchen *Verfalls*tendenz entgegenzutreten. Darin liegt die *Dialektik* von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit.

Sofern das auslegende Dasein sich seine Welt *erschließt,* dies gleichzeitig aber immer wieder *vergißt,* indem es sich an die Resultate und Korrelate seiner Entwürfe, an seine „Welt" *verliert,* kann Heidegger auch sagen, es gehöre zur konstitutiven Wesensverfassung des Daseins, „gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit" zu sein[69]. Nietzsche dagegen ist der Ansicht, daß uns die eigenen „Unwahrheiten" in Gestalt unserer *interpretatorischen* „Irrtümer" ebenso nötig seien wie die eigenen „Wahrheiten" in Gestalt unseres *tragischen* Wissens darum. Setzt Nietzsche, unserer tragischen Erfahrung zum Trotz, den hermeneutischen Akzent stärker auf unsere „uneigentlichen" Wahrheiten, unsere Interpretationen und „Illusionen", insistiert Heidegger mit dem nötigen *existenziellen* Ernst auf der „Eigentlichkeit" einer Erfahrung, die um die „Nichtigkeit" ihrer Entwürfe weiß. Solange das Dasein sich entwirft, d. h. versteht, ist es auch schon zum „Verfall" verurteilt. Es muß sich an die Korrelate seiner Entwürfe verlieren, wenn es existieren will. Für Nietzsche besteht die *Kunst* des *Interpretierens* darin, zu einer befristeten Instinktsicherheit des Interpretierens zu finden, indem wir unsere Interpretationen mit unseren tragischen Einsichten versöhnen. Heidegger wiederum ist immerhin der Auffassung, die tragische Einsicht in die „existenziale Nichtigkeit" unserer Entwürfe dürfe uns keinen Augenblick davon abhalten, den Entwurf zu pflegen, indem wir eine solche hermeneutische Tätigkeit bewußt übernehmen. Der bei Nietzsche formulierte tragische Gedanke des Perspektivenverlusts entspricht bei ihm der Erfahrung eines hermeneutischen *Entzugs*, angesichts dessen das Dasein in der *„Angst"*[70] mit der völligen „Bedeutungslosigkeit" seiner Welt konfrontiert wird. Eine solche Erfahrung legt aber auch die strukturelle Beschaffenheit unseres *In-der-Welt-seins* offen. Sie lehrt und bringt zur Erfahrung, was es heißt, ein interpretierendes Wesen zu sein, ein Dasein, dessen Existenz zur hermeneutischen Aufgabe werden muß. Nach Nietzsche „könnte [die Welt] viel mehr werth sein, als wir glaubten" (12, 6[25]). Und noch für den frühen Heidegger sollen wir uns endlich eingestehen, „daß wir vielleicht im Bewußtsein, ihr die höchste Interpretation zu geben, unserem menschlichen Dasein", sofern es derartige Interpretationen erst hervorbringt, „nicht einmal einen mäßig-billigen Werth gegeben haben" (ib.). Bei Nietzsche verbindet sich eine solche Einsicht mit der Toleranz anderem Dasein gegenüber, das je nach Standort und Ausgangsbedingungen zu anderen interpretativen Resultaten gelangen wird und schon deswegen in einer anderen, das heißt „seiner" Welt lebt. Heidegger dagegen beharrt lange Zeit mit „Entschlossenheit" und ontologischer Emphase auf der Exklusivität einer Wahrheitserfahrung, die erst später einer größeren „Gelassenheit" Raum gibt, indem sie das *Sein* in Gestalt anderer Perspektiven und Wahrheiten, Welten und Horizonte „sein" läßt. Ganz ohne Zweifel besitzt Heidegger nicht diese spielerische Souveränität im Umgang mit Per-

69 Ib., S. 223.
70 Ib., S. 184 ff.

spektiven, die ihren experimentellen Gebrauch einschließt, sondern insistiert mit Nachdruck auf der Erfahrung *eines* In-der-Welt-seins, das in der Optik Nietzsches stets noch im *Plural* auftritt im Sinne einer unübersehbaren Vielfalt und Vielzahl von Perspektiven, über deren Kommensurabilität wir nur vage Vermutungen anstellen können.

Die hinter unseren Interpretationen stehenden *Wertschätzungen* erscheinen nach Nietzsche als der hermeneutische Reflex kollektiver und singulärer Lebenslagen. Heidegger dagegen lehnt den *Wertbegriff* als metaphysisches Relikt ab. Dies ist auch der Grund, warum er in Nietzsche den *Wertdenker* sieht, der der metaphysischen Tradition verhaftet bleibt (2.2.3.). Die Wertsetzung weckt Heideggers Verdacht, daß sie den Vorgang des Auslegens nur unzureichend wiedergibt. Ein „nacktes Vorhandenes" versieht sie mit einer „Bedeutung", indem sie es mit einem „Wert" beklebt. Nach Nietzsche sind Wertschätzungen Auslegungen nach Maßgabe einer *Bedeutsamkeit* für uns. Wir taxieren etwas auf seinen Wert, den etwas *als* etwas für uns hat. Zweifel scheinen angebracht, ob das, was Nietzsche unter dem Titel *Wertschätzung* denkt, so weit entfernt ist von einer „im Weltverstehen erschlossenen Bewandtnis", von der Heidegger meint, sie werde „durch die Auslegung herausgelegt." „Die Werthschätzungen eines Menschen verrathen etwas vom *Aufbau* seiner Seele, und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Noth sieht" (5, S. 222). Im Vergleich zum Anschauungsreichtum und zur empirischen Vielfalt der Wertschätzungen bei Nietzsche muten Heideggers hermeneutische Analysen eher formal an, was nicht gegen die Präzision und Prägnanz seiner phänomenologischen Deskriptionen spricht. Heideggers Existenzialhermeneutik hat ungleich stärker auf die hermeneutische Theorienbildung und Praxis zu wirken vermocht als der unsystematische, im Ruf des Aphoristikers stehende Nietzsche, dem dieses hermeneutische Interesse bis heute versagt blieb. Dieses Desinteresse hat den Blick auf die „hermeneutischen" Problembestände in Nietzsches Denken nachhaltig verstellt, wenn auch nicht restlos trüben können. Allerdings verstößt der Versuch, Nietzsche und Heidegger unter hermeneutischem Aspekt engzuführen, gegen eingeschliffene Sehgewohnheiten. Sie reichen vom Vorwurf eines bodenlosen Perspektivismus bis zum Bild vom „Ontologen" traditioneller Couleur, der diesen Umstand hermeneutisch notdürftig zu kaschieren weiß. Wenn der hier gewagte Vergleich sein Augenmerk auf mögliche Gemeinsamkeiten legt, dann nicht in der Absicht, um Differenzen zu leugnen. Es besteht aber die begründete Vermutung, daß zwischen Heideggers Hermeneutik und Nietzsches Interpretationsphilosophie eine Reihe von Gemeinsamkeiten bestehen, die von der hermeneutischen Diskussion bis heute nicht recht gewürdigt wurden. Gemeinsames und Trennendes seien zum Abschluß noch einmal retrospektiv beleuchtet.

Heidegger eröffnet dem Begriff „Hermeneutik" ungeahnte *Daseinsräume*. Er scheint ihm philosophische Umfänglichkeit und Weite zuzubilligen, die weit über das hinausreichen, was man bislang mit dem „Geschäft der Auslegung" verband. Nietzsche wiederum konstatiert eine *Universalität* der *interpretativen* Dimension, die noch den gesamten organischen Bereich umfaßt. Hier muß man unterscheiden.

Heidegger würde wahrscheinlich nicht so weit gehen zu behaupten, „die vorhandene Welt, die uns etwas angeht", sei nicht nur „von uns *geschaffen*", sondern „von allen organischen Wesen" (11, 26[203]). In einer Hermeneutik des Daseins sieht er vermutlich noch den *letzten* und *äußersten* Horizont unserer Interpretativität. Nietzsche sieht darin „ein Erzeugniß des organischen Prozesses, welcher dabei als *produktiv*–gestaltend, werthschaffend erscheint" (ib.). Wenn Nietzsche dazu auffordert, „das *Sein* [zu] leugnen" (11, 25[513]), dann begibt es sich in einen offensichtlichen Gegensatz zu der bei Heidegger exponierten fundamentalontologischen Thematik. Man darf aber nicht übersehen, daß die angestrebte hermeneutische Grundlegung der Ontologie bei Heidegger jede Substanzontologie radikal verabschiedet. Wenn Nietzsche vom „‚Sein'" spricht, dann „als Verallgemeinerung des Begriffs ‚*Leben*' (athmen) ‚beseelt sein' ‚wollen, wirken' ‚werden'" (12, 9[63]). „‚Sein'" bedeutet für ihn soviel wie „Beilegung des menschlichen Lebensgefühls [...] wir glauben an das Sein, weil wir an uns glauben" (7, 23[13]). Alle Rede von Seiendem und über Seiendes scheint nach Heidegger relativ auf das verstehende Dasein. Seiendes *erschließt* sich uns in der Auslegung. Nietzsche dagegen meint, „das Sein der Dinge" werde nicht nur „erschlossen" (10, 9[41]), „‚das Seiende'" selbst sei „erst von uns *hineingelegt*, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)" (13, 11[73]). Auch wenn Heidegger den Akzent mehr auf das *Herauslegen*, Nietzsche auf das *Hineinlegen* legt, so besteht doch Konsens, daß eine solche hermeneutische Tätigkeit unserer Urteilspraxis vorausgeht. Urteile setzen Interpretationen voraus. Darin liegt die *Abkünftigkeit* der Aussage gegenüber aller Auslegung. Nietzsche scheint von einem „formende[n] Sinn" zu sprechen (11, 40[17]), mittels dessen wir etwas „*zurechtbilden*" (12, 10[159]), noch ehe wir es beurteilen. Heidegger definiert die „*Aussage*" als „*mitteilend bestimmende Aufzeigung*" dessen, was wir unter Leitung eines Vorverständnisses in der Auslegung herausgelegt und so „fixiert"[71] haben. In der großen Vernunft des *Leibes* sieht Nietzsche den Träger und die Regulationsinstanz unserer Interpretativität. Heidegger dagegen sieht im Verstehen ein *Existenzial* des Daseins. In beiden Fällen wird die „*Rolle des ‚Bewußtseins'*" (13, 11[145]) als *abkünftig* begriffen. In beiden Fällen wird ebenso der eminent *praktische* Selbstbezug unserer Interpretationen und Entwürfe behauptet. Sie sind uns in der *Sorge* aufgetragen und dienen der eigenen *Macht*erhaltung und –steigerung. Heidegger sähe in Nietzsches Position ohne Zweifel noch eine Form des *Vitalismus* oder *Biologismus* am Werk, gegen die seine „*Daseinsanalytik*" sich „*abgrenzt*"[72]. Nietzsche dagegen will den „Leib" lediglich als „Leitfaden" empfehlen zum besseren Verständnis der eigenen interpretativen Vollzüge (12, 2[91]).

Unser *Verständnis* ist immer schon *gestimmtes*, und wir haben es in der *Rede* zur Artikulation gebracht. Nietzsche dagegen ist der Auffassung, unsere *Interpretationen* seien nicht nur *sprachlicher* Natur, sondern *affektiv* vermittelt. Eine „Methodologie der historischen Geisteswissenschaften" erscheint einer Daseins-

[71] Ib., S. 150.
[72] Ib., S. 45 ff.

hermeneutik als bloßes *Derivat.* Aber auch für Nietzsche ist das Interpretieren eine vergleichsweise *fundamentale* und *universale* Tätigkeit, die sich nicht auf den philologisch-historischen Bereich beschränkt. Was das Dasein sich im Entwurf erschließt, eignet es sich in der Auslegung an. Jede Auslegung steht bereits unter der Leitung eines bestimmten Vorverständnisses. Unsere *Vorhaben* bleiben an eine gewisse *Vorsicht* gebunden, und wir benutzen ganz bestimmte *Vorgriffe* zu deren Umsetzung. Nietzsche spricht von *Perspektiven,* manchmal auch von „Vorurtheilen", mittels deren wie ein ganz bestimmtes, *unser* Vorverständnis einbringen. Sie scheinen zwar nicht „sachbezogen", aber auch *nicht* arbiträr, sondern haben etwas mit unseren *individuellen* Anschauungen und unserer *persönlichen* Lebenserfahrung zu tun. „*Sinn*" ist für Heidegger das hermeneutische Korrelat unserer Entwürfe, „*aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*" Er ist *keine* Eigenschaft des Seienden, *sondern* ein Existenzial des Daseins. Nietzsche redet häufig von *Wert.* Interpretationen und Perspektiven sind an Wertgesichtspunkten orientiert. *Nur* Dasein kann sinnvoll oder sinnlos sein. Nietzsche dagegen spricht vom Menschen „als [dem] ‚abschätzende[n] Thier an sich'" (5, S. 306), das allein Wert und Unwert, Sinn und Unsinn der Dinge zu ermessen imstande ist. Allerdings weist Heidegger den Wertgedanken als metaphysisch veraltet zurück. Ob er damit dem gerecht wird, was Nietzsche unter dem Titel *Wertschätzung* denkt, bleibt zweifelhaft. Wir legen vorgegebenen Dingen *nicht* nachträglich Werte bei. Unsere Wahrnehmungen und Empfindungen sind vielmehr immer schon von Wertschätzungen durchsetzt und durch Werturteile gefärbt. „Unsere Werthschätzungen bestimmen welche Dinge wir acceptiren und *wie* wir sie acceptiren" (11, 26[414]).

Die vordringlichste hermeneutische Aufgabe besteht darin, in den *Zirkel* des Verstehens *hinein*zukommen, *nicht* aus ihm *heraus.* Nach Heidegger sollen wir unser „Vorverständnis" *nicht* als etwas betrachten, was uns am Verstehen hindert, *vielmehr* als etwas, was Verstehen ermöglicht. Nietzsche wiederum ist der Ansicht, daß uns Perspektiven, „Vorurtheile", *nötig* sind, wenn wir uns an das Geschäft des Interpretierens machen. Er sieht darin *Sinneinlegungen,* weniger Sinnauslegungen am Werk. Nach Heidegger sind unsere *Entwürfe* immer schon an *faktische* Voraussetzungen gebunden. Aber selbst Nietzsche würde nicht leugnen, daß in unsere Wertschätzungen ein unverfügbarer Rest eingeht, der unserer *bewußten* Kontrolle entzogen scheint. „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht", weiß niemand (3, S. 626). „Ein Dasein ohne Auslegung" geriete freilich „zum ‚Unsinn'". Auch kann es noch viele „andre Arten" von „Perspektive" geben, von denen der Existenzialhermeneutiker nicht zu träumen wagt. Die Frage, die *ihn* bewegt, scheint, ob wir zur Übernahme der uns konstituierenden hermeneutischen Struktur gerüstet sind *oder* nicht, ob wir *eigentlich* oder *uneigentlich* existieren wollen. Nietzsche wäre der letzte, der uns ein Verständnis vorschreiben wollte. Er rechnet aber doch mit einer inkommensurablen Vielheit und Vielfalt von Interpretationen. Sie alle erheben den hermeneutischen Anspruch, *originäre* Perspektiven zu sein. Die Weise, wie Heidegger zwischen einem „eigentlichen" (echten) und einem „uneigentlichen" (unechten) Verstehen unterscheidet, bringt ihn dann aber

doch nochmals in eine überraschende Nähe zu Nietzsches Unterscheidung zwischen einer *individuellen* und einer mehr *konventionellen* Form der Verständigung. Bei Nietzsche betrifft dies noch den gesamten zwischenmenschlichen Bereich, aber auch die Weise unseres hermeneutischen Selbstumgangs, während Heidegger auf das Verstehen von Welt fixiert bleibt. Nietzsche und Heidegger begreifen uns aus gutem Grund bis heute als das *konventionelle* Subjekt einer *uneigentlichen* hermeneutischen Praxis. Beide sind der Auffassung, wir müßten uns als die *unkonventionellen* Subjekte, die wir sind, erst noch *ergreifen* und hermeneutisch definieren. Unser Selbstverständnis ist uns nicht vorgegeben, sondern aufgetragen. Das zu ergreifende *eigentliche* Selbst kann als das *Individuum* gelten, das an der hermeneutischen Praxis des „Man" Unbehagen verspürt.

Nietzsche teilt Heideggers These von der *Abkünftigkeit* des traditionellen Wahrheitsbegriffs. Dahinter steht die hermeneutische Absage an einen Korrespondenzbegriff der Wahrheit. Urteile setzen Interpretationen voraus. Sie bedürfen der Eröffnung von seiten eines hermeneutischen Raums, und es scheint, daß uns diese Tatsache in der *tragischen* Erfahrung erst so richtig bewußt wird, wenn wir erkennen müssen, was es mit unseren Entwürfen „eigentlich" auf sich hat. Unsere Interpretationen sind häufig „nichtig" und „illusionär". Es steht uns aber nicht frei, auf sie zu verzichten, und es gehört Mut und „Entschlossenheit" dazu, im *Entwurf* fortzufahren, aber auch ein Quantum *Kraft* und *Kunst* der *Interpretation.* Die Bewegung zwischen Illusion und tragischer Erkenntnis müssen wir übernehmen, vor allem wenn wir uns als Interpreten fühlen, aber auch *Sein und Zeit* sieht im Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit den Ausdruck gleichursprünglicher hermeneutischer Grundmöglichkeiten, die dem Dasein zukommen, auch wenn sich dies später ändert.[73] Nach Nietzsche haben wir „unser menschliches Dasein", sofern es solche Interpretationen erst hervorbringt, *unter* „Werth" betrachtet (12, 6[25]). Dies schließt so etwas wie *Gerechtigkeit* gegenüber anderen Daseinsinterpretationen ein. Heidegger dagegen scheint weniger bereit, Konzessionen an *anderes* Verständnis zu machen. Auch wenn er später mehr „Gelassenheit" verrät, hält ihn solch späte „Gerechtigkeit" nicht davon ab, andere Positionen immer wieder gewaltsam auf die eigene Perspektive hin zuzuschneiden. Seine Nietzsche-Vorlesungen geben ein Beispiel dafür. Heidegger hat sein spätes Denken nicht mehr als hermeneutisches etikettiert. Dafür hat er Nietzsche als entscheidende Referenz aufgeboten, in der die Geschichte der Metaphysik ans Ende gelangt. Seine These vom *letzten Metaphysiker* hat Wirkungen gezeigt. Sie provoziert und reizt aber auch zum Widerspruch. Daß sie dem Interpretationstheoretiker Nietzsche Genüge getan hat, kann man nicht behaupten. Heideggers These ist nicht nur umstritten, sondern läßt das hermeneutische Eigengewicht des *Interpretationstheoretikers* verblassen. Nietzsches Denken blieb hermeneutisch für lange Zeit unterbelichtet.

[73] „Sein und Zeit" erörtert das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit noch am Leitfaden der Erschlossenheit, wozu gehört, wie das *Dasein* versteht und mißversteht, entdeckt und verdeckt. Diese hermeneutische Leistung geht später auf das *Sein* selbst über, das sich entbirgt und verbirgt, entzieht.

2.2.3. Exkurs: Anmerkungen zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation

Nietzsches Denken hat auf Heideggers Existenzialhermeneutik keinen ersichtlichen Einfluß auszuüben vermocht. Nietzsche rückt erst zu einem späteren Zeitpunkt in den Mittelpunkt von Heideggers philosophischem Interesse, dafür um so nachdrücklicher. Nietzsche wird für Heidegger zur *„Entscheidung"*[74]. Heidegger hat Nietzsche als den entscheidenden Bezugspunkt aufgerufen, in der die abendländische Metaphysik qua Seinsgeschichte an ihr vorläufiges Ende gelangt.[75] Dabei hat er keine Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er Nietzsche zu den „wesentlichen Denkern" dieser Geschichte zählt[76]. Heideggers These vom *letzten Metaphysiker* ist von verschiedenster Seite auf verhaltenen bis entschiedenen Widerspruch gestoßen.[77] Dies hat bisweilen dazu geführt, den gegen Nietzsche erhobenen Vorwurf umzukehren und Heideggers Denken selbst noch unter Metaphysikverdacht zu stellen, in ihm den entschiedeneren Metaphysiker zu sehen.[78] Es sind die verschiedensten Gründe geltend gemacht worden, Nietzsches Denken nicht mehr im Horizont der Metaphysik zu situieren, wie es Heideggers Nietzsche-Deutung nahelegt, sondern als ein Denken zu begreifen, das diesen Horizont sprengt. So sieht E. Fink „Nietzsches Verhältnis zur Metaphysik" als ein Verhältnis der „Gefangenschaft und Befreiung"[79], während W. Müller-Lauter die These vertritt, „in Nietzsches Denken" geschehe bereits „die *Zerstörung* der Metaphysik aus ihr selbst heraus"[80]. Es kann hier nicht Aufgabe sein, in die Diskussion der Frage einzutreten, inwieweit Nietzsche noch zur metaphysischen Tradition zu rechnen ist. Eine zureichende Klä-

74 O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963), S. 104 ff.

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

76 Id., Nietzsche (Bd. 1), S. 475.

77 E. Fink, Nietzsches Philosophie (Stuttgart u. a. 1960). — K. Ulmer, Nietzsche: Einheit und Sinn seines Werkes (Bern/München 1962). — J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966). — E. Heftrich, „Nietzsche im Denken Heideggers", V. Klostermann (Hg.), Durchblicke (Frankfurt/M. 1970), S. 331–349. — W. Müller-Lauter, Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seine Philosophie (Berlin/New York 1971). — Id., „Das Willenswesen und der Übermensch: Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen", Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 132–177. — Id., „Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr: Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation", F. W. Korff (Hg.), Redliches Denken: Festschrift für Gerd-Günther Grau (Stuttgart 1981), S. 92–113. — M. Djuric´, Nietzsche und die Metaphysik (Berlin/New York 1985).

78 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (II): Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch-französische Debatte (München 1984), S. 62–77. — Id., „Éperons: Les styles de Nietzsche", Nietzsche aujourd'hui?, Bd. 1 (Paris 1973), S. 235–287 (dt.: „Sporen: Die Stile Nietzsches", W. Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich (Frankfurt a. M./Berlin 1986), S. 129–168).

79 E. Fink, Nietzsches Philosophie, S. 179 ff.

80 W. Müller-Lauter, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 1.

rung von Nietzsches Stellung zur metaphysischen Tradition bedürfte erst einmal der genaueren Aufarbeitung dieser Tradition. Nietzsche selbst verkürzt diese meistens auf die Zwei-Welten-Lehre dessen, was er den *Platonismus* nennt, auf die Unterscheidung zwischen einer „*wahren*" und „*scheinbaren*" Welt (6, S. 81).

Der „Unsinn aller Metaphysik" besteht für ihn in „einer Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten" (10, 8[25]). Von Bedingungen auf etwas zu schließen, was nicht mehr bedingt, sondern unbedingt wäre, „zu diesen Schlüssen *inspirirt das Leiden* [...] das *Ressentiment* der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch" (12, 8[2]). „Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*", wobei Zweifel erlaubt sind, „ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus" (5, S. 16), die, wie vieles bei Nietzsche, *ihre Zeit* haben. Heidegger wiederum hat Nietzsche vorgehalten, den *Platonismus* nur verkehrt zu haben, an dessen eigentlicher Verwindung aber gescheitert zu sein. Nietzsche bleibe dem traditionellen Schema der Metaphysik verhaftet, nur unter umgekehrten Vorzeichen.[81] Es bleibt zu zeigen, daß dieser Vorwurf nicht berechtigt ist. Die Frage erhebt sich, ob Nietzsche diese Verhaftung an die metaphysische Tradition ganz einfach übersah und ob er mit einer *prinzipiellen Verwindung* dieser Tradition rechnete. Nietzsches Argwohn gilt der Tatsache, ob wir jemals „den ältesten Bestand von Metaphysik los werden, [...] welcher in der Sprache und den grammatischen Kategorien sich einverleibt und dermaaßen unentbehrlich gemacht hat, daß es scheinen möchte, wir würden aufhören, denken zu können, wenn wir auf diese Metaphysik Verzicht leisteten" (12, 6[13]). Die *Umwertung* der *Werte* besteht *nicht* darin, daß es uns eines Tages gelingt, auf Werte *überhaupt*, das heißt Wertschätzungen, zu *verzichten*, sondern, daß wir immer mehr lernen, „die Illusion des moralischen Urteils *unter* [uns] zu haben" (6, S. 98). Was Heideggers voluminöse Nietzsche-Auslegung betrifft, wäre dem Urteil Graniers beizupflichten, deren Thesen seien in philosophischer Hinsicht zwar „très stimulantes. Mais elles nous semblent plus propres à nous renseigner sur la pensée de Heidegger que sur celle de Nietzsche"[82]. Es kann hier nicht Aufgabe sein, Heideggers Nietzsche-Lektüre in erschöpfender Weise zu behandeln oder ihr gar von ihrem eigenen Selbstverständnis her „gerecht" zu werden. Ebenso darf man nicht verkennen, daß Heideggers jahrzehntelange Nietzsche-Lektüre keineswegs so homogen ist, wie es den Anschein hat, und selbst erhebliche Akzentverschiebungen aufweist.[83] Der vorliegende *Exkurs* betrachtet es vielmehr als seine Aufgabe, einige Ungereimtheiten in Heideggers Nietzsche-Lektüre dingfest zu machen, vor allem im Kontext des hier interessierenden Wahrheits- und Interpretationsproblems.

---

81 M. Heidegger, Nietzsche (Bd. 1), S. 231 ff.

82 J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966), S. 625 f.

83 W. Müller-Lauter, „Das Willenswesen und der Übermensch: Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen", Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 132-177.

Das Unbehagen, das sich bisweilen bei Heideggers Nietzsche-Lektüre einstellt, entzündet sich nicht nur an der Gewaltsamkeit seiner Auslegung, sondern an der schmalen und einseitigen, manchmal willkürlichen Textbasis und Textauswahl, mittels deren er seine — zugegeben originäre und originelle — Auslegung stützt. Wenn Heidegger zur Charakterisierung von Nietzsches Denken hermeneutisch relevante Begriffe ins Spiel bringt, wie *„Wertschätzung"*[84] und *„Verständigung"*[85], *„Schemabedürfnis"*, *„Horizontbildung"* oder *„Perspektive"*[86], dann geschieht dies nicht, um in Nietzsche den Interpretationstheoretiker oder Hermeneutiker zu würdigen, sondern um seine These vom *letzten* Metaphysiker zu stützen, der das *Sein* unter das neuzeitliche *Joch* des *Wert*gedankens zwingt. Daß Heidegger dem Interpretationstheoretiker keine hermeneutische Aufmerksamkeit schenkt, erscheint verständlich, insofern sich seine Beschäftigung mit Nietzsche bereits aus der Differenz zu seinem frühen existenzialhermeneutischen Ansatz heraus speist. Nietzsche wird für Heidegger *nicht* hermeneutisch, *sondern* seinsgeschichtlich zum Problem. Der Grund liegt in Heideggers gewandelter denkerischer Grundstellung. Deren Absicht scheint darin zu liegen, den hermeneutischen Ansatz von *Sein und Zeit* zu *verwinden* zugunsten eines *anfänglicheren* seinsgeschichtlichen *Andenkens*. Dabei handelt es sich aber keineswegs um einen Bruch mit Heideggers frühem Ansatz als um dessen Transformation, und Heidegger hat kein Hehl daraus gemacht, daß sich seine „Erläuterung" der Philosophie Nietzsches „mit ihrer Absicht und nach ihrer Tragweite im Bezirk der einen Erfahrung [hält], aus der ‚Sein und Zeit' gedacht ist"[87]. Heidegger hat sein Denken danach nicht mehr als ein „hermeneutisches" etikettiert, was nicht heißt, er habe nicht mehr aus dem *Wesen* des Hermeneutischen heraus gedacht, das er jetzt als das „Wesen der Sprache"[88] bedenkt. Diesem Wandel in der Auffassung des Hermeneutischen entspricht auf der *Wahrheits*ebene der Wechsel von der *„Erschlossenheit"* des Daseins[89] zur Aufgeschlossenheit für die *Lichtung* des *Seins* im Sinne der αληθεια[90], die von der ständigen Gefahr der Verdeckung beherrscht bleibt, und zu der, — und dies nimmt die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wieder auf —, auch *„Verbergung"*[91] und *„Irre"*[92] gehören.

In seiner Nietzsche-Auslegung hat Heidegger nicht nur die metaphysische Herkunft des *„Wertgedankens"* nachzuweisen versucht[93], sondern die von Nietzsche in den Vordergrund gerückte Wertschätzung als die bis zum äußersten zugespitzte, neuzeitliche *Verstellung* der Wahrheit gefaßt. *„Das Wesen der Wahrheit"* gewinnt

84 M. Heidegger, Nietzsche (Bd. 1), S. 508 ff.
85 Ib., S. 577 ff.
86 Ib., S. 570 ff.
87 Id., „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", Id., Holzwege (Frankfurt/M. 1950), S. 195.
88 Id., Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959), S. 157 ff.
89 Id., Sein und Zeit, S. 212 ff.
90 Id., „Brief über den Humanismus" (1946), Id., Wegmarken (Frankfurt/M. 1967), S. 311 ff.
91 Id., „Vom Wesen der Wahrheit" (1930), Id., Wegmarken, S. 191 ff.
92 Ib., S. 193 ff.
93 Id., Nietzsche (Bd. 2), S. 229 ff.

spätestens bei Nietzsche den Charakter der „,*Wertschätzung*'"[94]. Als Beleg führt Heidegger Nietzsches Diktum an: „Die *Werthschätzung* ‚ich glaube, daß Das und Das so ist' als *Wesen* der ‚*Wahrheit*'. In den Werthschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachsthums-Bedingungen* aus [...]"[95] „Der Spruch Nietzsches über die Wahrheit lautet kurz: Wahrheit ist eine ‚Illusion'"[96].

> „Darnach ist die Wahrheit in ihrem Wesen eine ‚Wertschätzung'. Wertschätzung heißt: etwas als Wert einschätzen und als solchen setzen. Wert aber bedeutet [...] perspektivische Bedingung der Lebenssteigerung [...] Wahrheit als Wertschätzung ist solches, was ‚das Leben', was der Mensch vollzieht und was so zum Menschsein gehört. (Weshalb und inwiefern — bleibt noch eine Frage.)"[97].

„Wahrheit" aber ist „wenn im Wesen Wertschätzung — gleichbedeutend mit Fürwahrhalten. Etwas für etwas halten und als solches setzen, nennt man auch *urteilen*", nach Nietzsche „,unser ältester Glaube, unser gewohntestes Für–Wahr– oder Für–Unwahr–halten'"[98]. Mit diesem Verständnis von Wertschätzung und Urteil und der Bestimmung der Wahrheit als *Illusion* begibt sich Nietzsche in einen offenen Gegensatz zur Tradition, die Wahrheit als *Richtigkeit* denkt. Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. „Denn nur dann, wenn die Wahrheit im Wesen Richtigkeit ist, kann sie nach Nietzsches Auslegung Un–richtigkeit und Illusion sein"[99], die ihr Ziel gleichsam verfehlt. Nietzsche hebt die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit (adäquatio) nicht auf, er vollendet sie allererst.

> „Sollte nun aber die Welt eine stets wechselnde und vergängliche sein, [...] dann wäre die Wahrheit im Sinne des Beständigen und Festen eine bloße Festmachung und Verfestigung des an sich Werdenden, und diese Festmachung wäre, am Werdenden gemessen, diesem *un*angemessen und nur seine Verunstaltung. Das Wahre als das Richtige würde sich gerade *nicht* nach dem Werden richten. Wahrheit wäre dann Unrichtigkeit, Irrtum — eine ‚Illusion', wenngleich vielleicht eine notwendige"[100].

„Wahrheit" ist dann, obschon Illusion, „als Wert eine notwendige Bedingung des *Lebens,* eine Wertschätzung, die das Leben umwillen seiner selbst vollzieht"[101]. „Wahr ist, was eine praktischen Nutzen abwirft, und nur nach dem Grade der Nutzbarkeit ist die Wahrheit des Wahren abzuschätzen. Die Wahrheit ist überhaupt nicht etwas für sich, was dann noch abgeschätzt wird, sondern sie besteht in nichts anderem als in der Abschätzbarkeit auf einen erreichbaren Nutzen"[102]. So gesehen kann Nietzsche sagen, „,nicht ‚erkennen', — sondern schematisieren, — dem Cha-

94 Id., Nietzsche (Bd. 1), S. 508 ff.
95 Ib., S. 509.
96 Ib., S. 508.
97 Ib., S. 513.
98 Ib., S. 514.
99 Ib., S. 548.
100 Ib., S. 547 f.
101 Ib., S. 551.
102 Ib., S. 532 f.

os so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genugtut", sei die Aufgabe[103]. „Erkennen" ist „als Vorstellen und als vor-uns-Bringen einer Welt [...] im Grunde das ‚Schematisieren' eines Chaos nach praktischen Bedürfnissen"[104], mit anderen Worten ein Interpretieren. „Lebendiges muß, um zu leben, um seiner selbst willen auf *Beständiges drängen*", weswegen Nietzsche sagen kann, „‚unser praktisches Bedürfnis' verlange die Schematisierung des Chaos"[105].

Heidegger hat den Begriff der „*Horizontbildung*" eingeführt[106], um die zuletzt angedeutete Schematisierungsfunktion zu kennzeichnen.

> „*Horizontbildung gehört zum inneren Wesen des Lebendigen selbst.* Dabei meint Horizont zunächst nur dieses: Eingrenzung des sich ausfaltenden Lebensvollzuges im Umkreis einer Beständigung des Andrängenden und Bedrängenden"[107].

„Der Horizont, der Umkreis des Beständigen, das den Menschen umsteht, ist keine Wand, die den Menschen abriegelt, sondern der Horizont ist *durchscheinend,* er weist als solches hinaus auf das Nicht-Festgemachte, Werdende und Werdenkönnende, auf das Mögliche"[108]. Von einem solchen *Horizont* behauptet Heidegger, er „steh[e] immer innerhalb einer Perspektive, eines Durchblicks in Mögliches, was aus dem Werdenden und nur aus ihm, also aus dem Chaos sich erheben kann."

> „Die Perspektive ist eine vorausgebahnte Durchblicksbahn, auf der jeweils ein Horizont sich bildet. *Durch- und Vorblickscharakter gehören in eins mit der Horizontbildung zum Wesen des Lebens* [...] Oft setzt Nietzsche Horizont und Perspektive einander gleich und gelangt deshalb nie zu einer klaren Darstellung ihres Unterschiedes und Zusammenhangs [...] Vor allem aber gründen beide in einer *ursprünglicheren Wesensgestalt* des menschlichen Seins (im Da-sein), die Nietzsche so wenig wie alle Metaphysik vor ihm sieht und sehen kann [...] Die Perspektive, der Durchblick in Mögliches, geht auf das Chaos im Sinne der drängenden und werdenden Welt, dies aber jeweils innerhalb eines Horizontes. Der Horizont wiederum — waltend in der Schematisierung — ist stets nur Horizont einer Perspektive"[109].

„Das Lebendige hat diesen Charakter des durchblickenden Vorblickes, der um das Lebewesen eine ‚Horizontlinie' legt, innerhalb deren ihm überhaupt etwas zum Vorschein kommen kann"[110]. Die *Perspektive* besitzt ihre „Herkunft [...] aus dem Durchblick-schaffenden und je aus einem Blickpunkt vor- und ausblickenden Leben", wogegen „der horizonthafte Perspektivenumkreis, die ‚*Welt*', nichts anderes ist als eine Schöpfung der ‚*Aktion*' des Lebens selbst"[111]. Der *Horizont* „stellt

103 Ib., S. 555.
104 Ib., S. 559.
105 Ib., S. 571.
106 Ib., S. 570 ff.
107 Ib., S. 573.
108 Ib., S. 574.
109 Ib., S. 574 f.
110 Ib., S. 245.
111 Ib., S. 624.

[...] das Chaos in gewissen Hinsichten fest und sichert so das Mögliche"[112], die *Perspektive* eröffnet erst den Blick auf Mögliches. Die Gefahr scheint groß, daß das so Eingegrenzte und Beständigte zum festen Umkreis von *Gegen-ständen* sich verdinglicht. Der Anschein, den ein solcher *Horizont* bietet, wird vollends zum Schein, „wenn das, was in der einen Perspektive sich zeigt, sich verfestigt und als allein maßgebend festgestellt wird zu ungunsten von anderen, sich wechselnd andrängenden Perspektiven"[113].

„Das, was jeweils im maßgebenden perspektivischen Horizont eines Lebewesens als seine festgemachte, seiende Welt erscheint", ist „Schein", wenngleich ein notwendiger[114].

> „Wahrheit, d. h. wahrhaft Seiendes, d. h. Beständiges, Festgemachtes ist als Verfestigung von je einer Perspektive immer nur eine zur Herrschaft gekommene Scheinbarkeit, d. h. Irrtum [...] Aus tieferer Besinnung wird aber klar, daß aller Anschein und alle Scheinbarkeit nur möglich ist, wenn überhaupt sich etwas zeigt und zum Vorschein kommt. Was ein solches Erscheinen im voraus ermöglicht, ist das Perspektivische selbst. Dieses ist das eigentliche Scheinen, zum sich Zeigen-Bringen"[115].

Nietzsche hat zwar den *Schein* wie kein anderer zu seinem Thema gemacht, ist jedoch „des Verhängnisses, das in diesem Wort", und der „Sache", für die es steht, „liegt", „nicht Herr geworden"[116]. Fest steht nur, „die Realität, das Sein, ist der Schein im Sinne des perspektivischen Scheinenlassens", von dem Heidegger erklärt, zu ihm gehöre immer eine „Mehrheit von Perspektiven und so die Möglichkeit des Anscheins und dessen Festmachung" in vielen Horizonten. Für die Wahrheitsthematik heißt dies: „Wahrheit muß sein, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht ‚wahr' zu sein"[117], der *Anschein,* den ein solches *Scheinenlassen* bietet, das heißt der Horizont einer Perspektive. Das „Leben" bedarf fortwährend „eines ‚Glaubens'", in dem es „etwas für beständig und gefestigt [hält], etwas als ‚seiend' [nimmt]"[118]. „Das Wesen des Wahren liegt ursprünglich in solchem Für-fest-und-sicher-nehmen"[119]. „Als Dafürhalten und Setzen einer Lebens*bedingung*" besitzt ein solches Verhalten „den Charakter einer Wertsetzung und Wertschätzung. *Wahrheit ist im Wesen eine Wertschätzung.*"

Den Zusammenhang von wertschätzender Schematisierung und Chaos dürfen wir nicht in der Weise denken, als sei „hier ein vorhandenes Lebewesen, in dessen Innerem [...] ‚praktische Bedürfnisse' aufsteigen, und dort, ‚außerhalb' dieses Lebewesens, das Chaos", das lediglich darauf wartet, abgeschätzt und bewertet zu

112 Ib., S. 575.
113 Ib., S. 246.
114 Ib., S. 247.
115 Ib.
116 Ib., S. 248.
117 Ib., S. 537.
118 Ib., S. 546.
119 Ib., S. 546 f.

werden. „Vielmehr ist das Lebendige [...] als die perspektivisch–horizontale Bestandsicherung [...] in ein Chaos *als* Chaos versetzt", das „*für* den Bestand des Lebewesens die perspektivische Bestandsicherung notwendig [macht]"[120]. Diese „Bestandsicherung des Lebewesens ‚Mensch'" geht in eine „zweifache Richtung"[121]. Sie zielt auf „*Verständigung und Berechnung*"[122].

> „So wie die Verständigung überhaupt die Menschen als dieselben in ihrem Selbst festmacht und zunächst das Bestehen der Sippen, Gruppen, Bünde, Genossenschaften trägt und damit den Bestand der Menschen unter Menschen im vordergründigen Umkreis ihres Dahinlebens sichert, so übernimmt das, was Nietzsche mehr beiläufig ‚*Berechnung*' nennt, die Festmachung des Andrängenden und Wechselnden zu Dingen, mit denen gerechnet werden, auf die der Mensch als dieselben immer wieder zurückkommen, die er als dieselben in diesen und jenen Gebrauch, in diese oder jene Dienlichkeit nehmen kann"[123].

Verständigung und Berechnung verhalten sich komplementär zueinander. „Das gegenseitige Einverständnis bezieht sich [...] nicht nur auf die Menschen unter sich, sondern zugleich und stets auch auf die Dinge, zu denen sie sich verhalten"[124], wogegen „die gewöhnlich gemeinte Verständigung ein *Rechnenkönnen* auf den Menschen [bleibt]"[125]. Heidegger interessieren aber nicht die hermeneutischen Aspekte einer solchen Praxis. Er sieht sich lediglich in seiner Vormeinung bestätigt, Verständigung und Berechnung seien *nur* Modi perspektivisch–horizontaler Bestandsicherung, und Nietzsche liefert ihm den Beleg, wenn er davon spricht, „‚in der Bildung der Vernunft [...] [sei] das *Bedürfnis* maßgebend gewesen [...] nicht zu ‚erkennen', sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung ...'" Man mag Zweifel hegen, ob Nietzsche die Entwicklung einer „Logik" und „Vernunft" jemals gutgeheißen hat oder hätte, die auf eine solch instrumentell *verkürzte* Verständigungs– und Berechnungspraxis hinausläuft. Heidegger erweckt den Eindruck. Er ist der Auffassung, daß sich die Wahrheitsproblematik bei Nietzsche in der von ihm kritisierten Wertschätzungspraxis erschöpft.

Immerhin ist Heidegger ehrlich genug, die Augen *nicht* vor der „eigentümliche[n] Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff" zu verschließen, „die Nietzsche auch nie verschleiern will, die er aber in ihrer inneren Abgründigkeit nicht sogleich bewältigt"[126]. Die Zweideutigkeit besteht darin, daß Wahrheit *einmal* gedacht wird „als Festmachung des Beständigen", zum *anderen* „als Einstimmigkeit mit dem Wirklichen"[127]. „*Wahrheit*" als Irrtum gedacht wäre „Verfehlung der

120 Ib., S. 575.
121 Ib., S. 577.
122 Ib., S. 577 ff.
123 Ib., S. 579.
124 Ib., S. 578.
125 Ib., S. 580.
126 Ib., S. 619.
127 Ib., S. 620.

Wahrheit" im Sinne des werdenden Chaos[128], das heißt „Abkehr vom eigentlich Wirklichen"[129]. Die Frage bleibt, wo wir jene „Einstimmigkeit mit dem Wirklichen" erfahren, der gegenüber alle *Wahrheit* bloßer *Schein, Irrtum* wäre. Heideggers Antwort scheint zu lauten: in der *Erfahrung* der *Kunst.*

> „Die Wahrheit macht das Chaos fest und hält sich kraft dieser Verfestigung des Werdenden in der scheinbaren Welt; die Kunst als Verklärung eröffnet Möglichkeiten, gibt das Werdende in sein Werden frei und bewegt sich so in der ‚wahren' Welt"[130].

Die Kunst signalisiert „als Verklärung eine *Einstimmigkeit* mit dem Werdenden und seinen Möglichkeiten" und ist infolgedessen „ein *höherer* Wert"[131]. „Sie schreibt nicht das Vorhandene ab und erklärt es nicht aus Vorhandenem, sondern [...] verklärt das Leben, rückt es in höhere, noch ungelebte Möglichkeiten"[132]. „Die Kunst ist so das erschaffende Erfahren des Werdenden, des Lebens selbst", und wenn Nietzsche ihr mehr Wert attestiert, dann weil er glaubt, „sie komm[e] dem Wirklichen, dem Werdenden, dem ‚Leben' näher als das Wahre, das Festgemachte und Stillgestellte. Die Kunst wagt und gewinnt das Chaos"[133] und *„ist als Verklärung lebenssteigernder denn die Wahrheit als Festmachung eines Anscheins"*[134]. Es bleibt zu prüfen, ob Nietzsche mit dieser Verhältnisbestimmung *so* einverstanden wäre. Fest steht nur, als „Bedingung der perspektivischen Lebenssteigerung" scheint die Kunst „mehr wert [zu sein] als die Wahrheit"[135]. „Die Kunst" wäre „der eigentlichste und tiefste Wille zum Schein", der das Dasein verklärt, „die Wahrheit dagegen [...] der je festgemachte Anschein", der das Leben „hemmt" und „stillstehen" läßt, indem er es an „bestimmte Perspektiven" kettet[136].

„Damit das Reale (Lebendige) real *sein* kann, muß es einerseits sich in einem bestimmten Horizont festmachen, also im Anschein der Wahrheit bleiben. Damit aber dieses Reale real *bleiben* kann, muß es andererseits zugleich über sich hinaus sich verklären, im Aufscheinen des in der Kunst Geschaffenen sich überhöhen, d. h. gegen die Wahrheit angehen"[137], indem es nicht nur *Wirkliches* fest-stellt, sondern den Blick eröffnet auf das *Mögliche,* das noch *nicht* Fest-gestellte. Dazu bedarf es *neuer* Perspektiven. „Nietzsche weiß, daß auch das Kunstwerk als Gestalthaftes *fest*-stellen muß", dieses Schicksal teilt es mit allen Perspektiven, „und damit gleichfalls zum Schein wird", allerdings zu einem *verklärenden*[138]. Somit läßt sich sagen:

---

128 Ib.
129 Ib., S. 619.
130 Ib., S. 617.
131 Ib., S. 621.
132 Ib., S. 567.
133 Ib., S. 568.
134 Ib., S. 250.
135 Ib., S. 500.
136 Ib., S. 249.
137 Ib., S. 250.
138 Ib., S. 621.

„Die Wahrheit als Für–wahr–halten ist Irrtum, wenngleich ein *notwendiger*. Die Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Werden, die Kunst, ist Schein, wenngleich ein *verklärender* [...] die Welt als ein zum Teil notwendiger, zum Teil verklärender Schein: Wahrheit und Kunst als die Grundformen, in denen das Scheinen der scheinbaren Welt zum Erscheinen kommt"[139].

Beide Formen des Scheins, „Kunst und Erkenntnis ernötigen sich wechselseitig in ihrem Wesen" und *„leisten in ihrem Wechselbezug erst die volle Bestandsicherung des Lebenden als eines solchen"*[140]. Die Frage bleibt: was passiert nach alledem mit der „Wahrheit"? Heideggers Antwort scheint zu lauten: sie wird zur „Eingleichung und Einweisung des menschlichen Lebens in das Chaos", wie sie im *Irrtum* der *Erkenntnis* und in der *Verklärung* der *Kunst* geschieht.

„Diese Eingleichung ist nicht nachmachende und wiedergebende Angleichung an Vorhandenes, sondern: *befehlend–dichtendes, perspektivisch–horizonthaftes, festmachendes Verklären"*[141].

Mir ihr scheint „das allgemeinste Wesen von Wahrheit im Sinne der ὁμοιωσις" nicht beseitigt zu sein, sondern gelangt „jetzt erst zur ungehinderten Ausschließlichkeit"[142]. Die so verstandene „Eingleichung in das Chaos" aber sei das, was Nietzsche unter dem Titel der „‚Gerechtigkeit'" denkt[143]. Mit ihr gelangt „das Wesen der Wahrheit ins Äußerste"[144].

„Nietzsche versteht unter Gerechtigkeit jenes, was die Wahrheit im Sinne des Für–wahr–haltens, d. h. der Eingleichung in das Chaos möglich und nötig macht"[145]. Heidegger stützt seine überaus problematische Auslegung auf den Aphorismus, in dem Nietzsche die „‚*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise'" bezeichnet, „‚aus den Werthschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber'"*[146]. „Dergestalt vollzieht sie die Wert–schätzungen, will sagen: erschätzt sie, was als Wesensbedingung für das Leben zu setzen sei"[147]. In den Augen Heideggers erscheint „die Gerechtigkeit" als „die ‚Funktion', der Grundzug und Vollzug des Willens zur Macht"[148], der das *Sein* am Ende einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte endgültig unter das metaphysische Joch des *Wert*gedankens zwingt, indem er *„die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit"* vollzieht[149], „‚dem Werden den Charakter des Seins *[aufprägt]'"*[150].

139 Ib., S. 623.
140 Ib., S. 636.
141 Ib.
142 Ib., S. 635.
143 Ib., S. 637.
144 Ib., S. 633.
145 Ib., S. 637.
146 Ib., S. 639.
147 Ib., S. 641 f.
148 Ib., S. 649.
149 Ib., S. 648 ff.
150 Ib., S. 656.

„Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht", erweist sich von hier als „der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes"[151]. „Das ‚Etwas' jedoch, was in der Gerechtigkeit erhalten werden will, ist die Beständigung des unbedingten Wesens des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden"[152]. Von dieser „‚*Gerechtigkeit*'" behaupte Nietzsche, sie sei „‚Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person'"[153]. Die so verstandene „Gerechtigkeit sieht hinaus auf dasjenige Menschentum", dessen „Schlag" die „Wesenseignung" besitzt, „die unbedingte Herrschaft über die Erde einzurichten"[154]. „In der Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht west die Wahrheit als die ‚Gerechtigkeit'"[155]. „Die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität denkt, ohne es zu sagen, das Wesen ihrer selbst, nämlich das Wesen der Wahrheit, als Gerechtigkeit"[156]. Die Frage, „woher [...] das Für-wahr-halten und Wahrsein als Eingleichung Maß und Richte [nehme], woher überhaupt ein *Rechtes*", findet jetzt seine abschließende Beantwortung: in der *Gerechtigkeit*[157].

> „Aus dem Wesen der neueren Gerechtigkeit entscheidet sich auch erst die ihr gemäße Art der Rechtfertigung. Diese besteht weder in der Anmessung an Vorhandenes noch in der Berufung auf an sich gültige Gesetze [...] vielmehr in dem, was allein dem Wesen der Gerechtigkeit als dem ‚höchsten Repräsentanten des Willens zur Macht' genügt. Dies ist die Repräsentation. Dadurch, daß sich ein Seiendes als eine Gestalt des Willens zur Macht in den Machtbezirk herausstellt, ist es schon im Recht, d. h. in dem Willen, der sich selbst seine Übermächtigung befiehlt"[158].

Darin gelangt die Herrschaft der *Metaphysik* der *unbedingten* und *vollendeten Subjektivität* zur Ausschließlichkeit. Klar scheint aber auch, daß „das volle Wesen dessen, was Nietzsche Wahrheit nennt und zunächst als machtmäßig notwendigen Schein umgrenzt, [...] seinen einheitlichen Bestimmungsgrund nur in dem haben [kann], was zuvor einheitlich die Wahrheit *und* die Kunst in ihrem wesenhaften Wechselbezug trägt"[159]. Der Grund liegt im „einige[n] Wesen des Willens zur Macht", in dem „zum-Scheinen-und-Erscheinen-bringen dessen, was seine Ermächtigung zur Übermächtigung seiner selbst bedingt." Heidegger sieht darin, wenn auch verdeckt, die Erinnerung an das anfängliche Wesen der Wahrheit, das Walten der φυσις, bewahrt.

151 Ib., S. 480.
152 Id., Nietzsche (Bd. 2), S. 327.
153 Id., Nietzsche (Bd. 1), S. 645.
154 Id., Nietzsche (Bd. 2), S. 327.
155 Ib., S. 325.
156 Ib., S. 332.
157 Id., Nietzsche (Bd. 1), S. 636.
158 Id., Nietzsche (Bd. 2), S. 328.
159 Ib., S. 317 f.

„Zugleich aber tritt in dem, was Nietzsche Wahrheit nennt und als ‚Irrtum' auslegt, die Anmessung an das Seiende als leitende Bestimmung des Wesens der Wahrheit hervor. Insgleichen nimmt die Auslegung der Kunst im Sinne des verklärenden Scheins das Eröffnen und Ins-Offene-bringen (das Entbergen) unwissentlich als leitende Bestimmung in Anspruch"[160].

Die *Kunst* entbirgt, woran die *Wahrheit* sich anmißt. „Anmessung und Entbergung, adaequatio und αληθεια, walten in Nietzsches Wahrheitsbegriff als der nie verklingende, aber gleichwohl überhörte Nachklang des metaphysischen Wesens der Wahrheit"[161].

Heideggers Nietzsche-Lektüre gebührt das Verdienst, einen originellen Beitrag geleistet zu haben zum „Verständnis" Nietzsches. Heidegger nimmt Nietzsche ernst und scheut sich nicht, ihn in die Phalanx der „wesentlichen Denker" einzureihen. Dennoch ist Heideggers Lektüre nicht unproblematisch, und es scheint nicht zuviel behauptet, daß sie Nietzsches Denken nicht nur nicht *gerecht* wird, sondern in entscheidenden Aspekten und Passagen verkürzt, wenn nicht verkennt. Die Leitidee seiner Nietzsche-Auslegung bildet das Bild vom *letzten Metaphysiker*, der das Sein unter das Joch des Wertgedankens zwingt, *nicht* der Interpretationstheoretiker und -praktiker, der bereits am *Übergang* zu einem *anderen*, neuen nicht-metaphysischen Denken steht. Heidegger hat Nietzsche vorgehalten, den Platonismus *nur verkehrt* zu haben, an dessen eigentlicher *Verwindung* aber gescheitert zu sein. Ein solcher Einwand verkennt, daß Nietzsche das metaphysische Schema nicht verkehrt, sondern in Frage stellt, das noch immer streng zwischen einer Welt der Wahrheit und einer Welt des Scheins zu unterscheiden sich anmaßt. *„Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare Welt abgeschafft!"* (6, S. 81), und „der Gegensatz der scheinbaren und der wahren Welt reduzirt sich auf den Gegensatz ‚Welt' und ‚Nichts' —" (13, 14[184]).

„Der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist *nicht* ‚die wahre Welt', sondern die formlos-unformulirbare Welt des Sensationen-Chaos, — also *eine andere Art* Phänomenal-Welt, eine für uns ‚unerkennbare'" (12, 9[106]).

„Wir finden ‚Realität' und ‚Schein' noch nicht im Gegensatz, wir würden vielmehr von *Graden* des Seins — und vielleicht noch lieber von Graden des Scheins — reden" (11, 40[20]), und er stellt die Frage, ob „es nicht [genügt], Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesammttöne des Scheins, — verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden" (5, S. 53 f.). „Psychologisch nachgerechnet" führt die strikte Trennung zwischen „Sein und Schein" keinen Augenblick zu einem „‚Sein an sich'", noch liefert sie „Kriterien für ‚Realität', sondern nur [zu] Grade[n] der Scheinbarkeit gemessen an der Stärke des *Antheils* den wir einem Schein geben" (12, 7[49]). Der Gegensatz zwischen wahrer und scheinbarer Welt reduziert sich auf *„Werthverhältnisse"* (12, 9[38]), und der Wertgegensatz, wie er in jener Trennung zum Ausdruck

160 Ib., S. 318.
161 Ib.

kommt, scheint nicht viel mehr als eine „Vordergrunds-Schätzung", eine „vorläufige Perspektive" von zeitlich befristetem Charakter (5, S. 16). Von daher gesehen darf man Zweifel hegen, ob Nietzsche die Problematik des Scheins unzureichend bedacht habe. Zweifelhaft bleibt vor allem, ob sich des „Verhängnisses" der dahinterstehenden „Sache" in befriedigender Weise „Herr werden" läßt. Eine solche Domestizierung des Scheins verträgt sich nur schwer mit der Idee eines universalen Perspektivismus, wie sie bei Nietzsche formuliert wird. Wenn Heidegger mit Begriffen wie Horizont und Perspektive operiert, dann nicht, weil er in Nietzsche den Interpretationstheoretiker zu würdigen gedenkt, sondern dem letzten Metaphysiker die Ehre gibt, der das Sein unterjocht, indem er es unter die Herrschaft des Wertgedankens bringt. *„Horizontbildung"* und *„Perspektive"* werden von ihm als notwendiges *„Schemabedürfnis"* gedeutet, als das *„praktische Bedürfnis"* nach Organisation einer zunächst als chaotisch empfundenen Welt nach Wertgesichtspunkten[162]. Heidegger interessieren allerdings nicht die hermeneutischen Aspekte einer solchen Praxis, die Frage beispielsweise, *inwieweit* sich unsere Perspektiven und Horizontbildungen *unterscheiden* nach Maßgabe welcher „praktischen Bedürfnisse", die in sie eingehen, und was das für deren *Verständnis* bedeutet, sondern er sieht darin einzig eine Entwicklung angelegt, die auf eine *„Beständigung des Werdens in die Anwesenheit"* abzielt.

Der *Horizont* stellt das Chaos nach bestimmten Wertgesichtspunkten „fest" und *sichert* so das Mögliche, die *Perspektive eröffnet* erst den Blick auf Mögliches, auf das noch *nicht* „Fest-gestellte". Sie erfüllt die Funktion, die in *Sein und Zeit* noch dem *Entwurf* zukam. Nun ist Heidegger der Auffassung, daß Nietzsche den Unterschied zwischen Horizont und Perspektive zwar sieht, aber unzureichend durchdacht hat. Wogegen Nietzsche nicht gerade den Eindruck erweckt, als wisse er nicht genügend zwischen dem Horizont einer Perspektive, — dem Anschein, den sich unsere Wertschätzungen geben —, und dieser Perspektive selbst zu unterscheiden. Er scheint aber der Ansicht, eine solche Differenzerfahrung bleibe der *Erfahrung* eines ständigen *Perspektivenwechsels* und *-verlusts* vorbehalten, der uns über die *Einseitigkeiten* unserer Perspektiven belehrt, die sich oft genug den *Anschein* geschlossener Horizonte geben. Wenn Nietzsche davor warnt, „daß Niemand zu irgend welchem Hintergedanken in der Darstellung dieser *Perspektivität* stehen bleibt" (11, 40[39]], dann deshalb, weil er nicht glauben kann, eine Theorie des Perspektivischen sei möglich. Heidegger dagegen liebäugelt mit einer solchen Theorie, wenn er versucht, die ontologische Differenz als die von *Horizont* und *Perspektive* zu reformulieren. „Die Realität, das Sein, ist der Schein im Sinne des perspektivischen Scheinenlassens", von der Heidegger erklärt, zu ihr gehöre eine „Mehrheit von Perspektiven und so die Möglichkeit des Anscheins und dessen Festmachung" in vielen Horizonten. Bedauerlicherweise führt Heidegger den Gedanken der *Pluralität* der Perspektiven und Horizonte nicht weiter aus, sondern verortet sie allesamt in einer *„ursprünglicheren Wesensgestalt* des menschlichen Seins

162 Id., Nietzsche (Bd. 1), S. 570 ff.

(im Da-sein)." Das Zusammenspiel von Perspektive und Horizont begreift er als „perspektivisch-horizontale Bestandsicherung", kraft deren der neuzeitliche Mensch sein Dasein *besorgt*. Sie besitzt ihren Fluchtpunkt und ihre Ausrichtung in *„Verständigung"* und *„Berechnung"*, und Nietzsche erscheint als Ahnherr und Wegbereiter dieser instrumentellen Verengung der Vernunft. Allerdings sind Heideggers Auskünfte ziemlich mager, was Nietzsche zum Problem der *„Verständigung"* bemerkt. Man hat fast den Eindruck, daß ihn dieser hermeneutische Aspekt nicht sehr interessiert. Er sieht in der Verständigung gerade noch ein Moment der sozialen Stabilisierung, die „den Bestand der Menschen unter Menschen im vordergründigen Umkreis ihres Dahinlebens sichert", während die *„Berechnung"* darauf geht, die Dinge zu vergegenständlichen, um sie in Gebrauch zu nehmen. Man darf Zweifel hegen, ob Nietzsche die von Heidegger zu Recht kritisierte Berechnungs- und Verständigungspraxis gutheißt. Heidegger erweckt den Eindruck, weil es nur zu gut in sein Bild vom letzten Metaphysiker paßt, der das Sein in die alles berechnende Zucht nimmt, der noch unsere Verständigungsverhältnisse unterworfen sind. Wogegen Nietzsche die instrumentellen Mechanismen der Vernunft nur diagnostiziert, um sie der Kritik zu unterziehen. Er ist der Auffassung, unsere konventionelle Verständigungspraxis sei noch lange nicht die ultima ratio in *hermeneutics*.

Unter wahrheitsthematischem Gesichtspunkt bleibt zu fragen, ob sich das „Wesen der Wahrheit" in unserer Wertschätzungspraxis erschöpft *oder* ob Nietzsche diesen beinahe naturwüchsigen Zwang zum Werturteil tragisch reflektiert. Heideggers Lektüre legt die zuerst skizzierte Alternative nahe. „Wahrheit" besteht „in der Abschätzbarkeit auf einen erreichbaren Nutzen." Dem entspricht in der Tat genau Nietzsches *interpretatorisch-pragmatisches* Verständnis von Wahrheit. Dennoch stellt sich die Frage, inwieweit das, was bei Nietzsche „Wahrheit" heißt, sich in einer solchen Bestimmung erschöpft. Heidegger entgeht nicht, daß Nietzsche Urteil und Wertschätzung selbst noch als „Illusion" denkt. Die Frage wäre: „Irrtum" *gegenüber* was? Heideggers Antwort scheint zu lauten: *gegenüber* dem Werden, das keine Wertschätzung verträgt und dem gegenüber jede Wertsetzung *un*angemessen, *un*richtig erscheint. Wenn Nietzsche die Wahrheit als Irrtum und Illusion denkt, begibt er sich aber nicht in einen Gegensatz zur Tradition, sondern arbeitet an ihrer Vollendung. Wahrheit wäre eine Wertschätzung, ein notwendiger Wert, der in der „Gerechtigkeit" ins „Äußerste" gelangt. „‚Gerechtigkeit' ist hier der *metaphysische* Name für das *Wesen* der Wahrheit, für die Art, wie am Ende der abendländischen Metaphysik das Wesen der Wahrheit begriffen werden muß"[163]. Diese Auslegung der Gerechtigkeit zählt mit einiger Sicherheit zum Umstrittensten, was Heideggers Nietzsche-Auslegung an Eigenwilligkeiten hervorgebracht hat. Sie steht in einem diametralen Widerspruch zu dem, was Nietzsche darunter versteht, und ist in der Nietzsche-Literatur nicht unbemerkt geblieben.[164] Die Gerechtigkeit tangiert aber auch ein weiteres Problem. Es steht im Zusammenhang mit jener „eigentümlichen

[163] Ib., S. 637.

[164] J. Stevens, „Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth", Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 224-238.

Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff", derzufolge Wahrheit notwendig und dennoch Illusion ist. Wahrheit qua Wertschätzung muß sein. In ihr gewinnen wir dem reinen Werden erst bestimmte Wertgesichtspunkte ab. Was so als wahr vorgestellt wird und zu Seiendem sich verfestigt, schließt sich aber gerade von der „Einstimmigkeit mit dem Wirklichen" aus, wäre Irrtum. Jede auf Beständigung drängende Wertschätzung scheint dem Werden *un*angemessen. Wahrheit und Kunst vollziehen eine Art Arbeitsteilung. Die Wahrheit leistet die „Festmachung des Beständigen", während die Kunst an der „Einstimmigkeit mit dem Wirklichen" arbeitet. Zu fragen bleibt, ob es sich für Nietzsche nicht gelegentlich umgekehrt verhält.

Heidegger meint, die Kunst leiste diese Übereinstimmung, indem sie uns vor Festlegungen aller Art bewahrt, die Wahrheit aber lege uns nur auf den zurechtgemachten Anschein fest, den etwas bietet. Nietzsche ist der Auffassung, es sei noch allemal die *Kunst,* die uns vor der restlosen Erkenntnis der „Wahrheit" schützt, vor der tragischen Einsicht in den „absoluten Fluß" (9, 11[162]) der Dinge. Sie lehrt uns unser Heil in unseren Interpretationen zu suchen, im stets neu zu leistenden Anschein der Dinge. Als „Bedingung der perspektivischen Lebenssteigerung" scheint die Kunst in der Tat überaus wertvoll, aber nicht, weil sie „das Werdende in sein Werden freigibt" und eine höhere „Einstimmigkeit" mit ihm unterhält, während die Wahrheit es nur verfestigt und im Horizont eines fest-gestellten Anscheins stillstellt. Die *Kunst* scheint es vielmehr, die uns vor der tragischen *Erkenntnis* der „Wahrheit" *schützt,* indem sie an unsere illusionsbildenden Kräfte appelliert. Weil Heidegger die *tragische* Bestimmung der Wahrheit *übersieht,* kommt er zu dem Schluß, Wahrheit werde bei Nietzsche ausschließlich als *Wertschätzung* gedacht, gegen deren Festlegungen die Kunst angeht. Nietzsche ist der Auffassung, wir benötigen die Kunst meistens, um nicht an der tragischen Wahrheit zugrunde zu gehen, die uns am Sinn unserer Interpretationen zweifeln läßt. Wir benötigen sie gelegentlich aber auch, um gegen die Wahrheit solcher Wertschätzungen anzugehen, dann nämlich, wenn sie die Tendenz erkennen lassen, sich zu verfestigen. Die *Kunst* steht für *beides,* für die apollinische Fähigkeit zur *Illusionsbildung* wie für das dionysische Vermögen zur *Desillusionierung.* Es bedarf einiger „Kunst" der „Interpretation", diesem *bipolaren* Charakter der Wahrheit „gerecht" zu werden. Schon deshalb wird man Zweifel hegen müssen, ob Nietzsche der „inneren Abgründigkeit" der Wahrheit in ihrer „Zweideutigkeit" ausweicht. Eine „Bewältigung" dieser Ambivalenz erschiene ihm aus guten Gründen unmöglich. Heidegger wiederum attestiert der Kunst die Funktion, die Nietzsche der tragisch-dionysischen Erkenntnis vorbehält. Ihr gegenüber entpuppt sich alle Wahrheit als bloßer Schein. Die „Wahrheit" einer solchen Erfahrung wäre für Nietzsche eine *Entzugserfahrung,* die keine eigentliche „Einstimmigkeit mit dem Wirklichen" kennt. Aber auch Heidegger weiß, daß eine restlose „*Einstimmigkeit* mit dem Werdenden" unmöglich ist, sofern auch die Kunst „*fest*-stellen" muß und dabei zum Schein wird, auch wenn sie ihn verklärt.

Heidegger hat die Wahrheit bei Nietzsche zuletzt als „Eingleichung und Einweisung des menschlichen Lebens in das Chaos" beschrieben. Damit *vollende* sich die traditionelle Bestimmung der Wahrheit im Sinne von *Richtigkeit.* Die Wahrheit wird zur „Gerechtigkeit", zu solchem, „was die Wahrheit im Sinne des Für–wahr–haltens [...] möglich und nötig macht." Damit gelangt ein Prozeß ans Ende, der von altersher *„die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit"* vollzieht. Das aber was in der *Gerechtigkeit* erhalten bleiben will, ist „die Beständigung des unbedingten Wesens des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden" am Ende einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte. Dieser Auslegung, die Heidegger vom *Wesen* der Gerechtigkeit gibt, haftet nicht nur etwas zutiefst Willkürliches an. Sie fordert zum entschiedenen Widerspruch heraus. Es kann nur verwundern, mit welcher Unbedenklichkeit Heidegger all das übergeht, was Nietzsche zum Problem der Gerechtigkeit anmerkt. Wenn Heidegger von diesen „gelegentlichen und für sich kaum verständlichen Bemerkungen absehen" möchte[165], dann deswegen, weil sie mit der Metapher vom letzten Metaphysiker unverträglich sind, der „dem Werden den Charakter des Seins *[aufprägt].*" In Heideggers Sichtweise fungiert die „Gerechtigkeit" als „der *metaphysische* Name für das *Wesen* der Wahrheit" am Ende einer mehr als zweitausend Jahre währenden Geschichte. In Nietzsches Perspektive scheint sie beinahe synonym mit jenem *post–metaphysischen* Ethos, das keine *unbedingten* Wahrheitsansprüche mehr erhebt, nachdem sich alle vorherigen Wahrheiten als Irrtümer und obschon lebensdienliche Illusionen erwiesen haben. Heidegger bestimmt den Gerechten als denjenigen, der die „Wesenseigenschaft" besitzt, „die unbedingte Herrschaft über die Erde einzurichten." Der Gerechte, wie Nietzsche ihn zu denken versucht, nimmt von derart martialischen Aktivitäten Abstand, weil ihm die Ungerechtigkeit seines eigenen Vorgehens zum Problem geworden ist. Die Tugend der Gerechtigkeit besteht für ihn darin, andere Wahrheiten und Perspektiven ohne allzu großes Ressentiment anzuerkennen und zu ertragen. Dabei kann es bisweilen schon vorteilhaft sein, „einen weiteren Horizont des *Vorteils*" einzunehmen, „Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person." Es bedarf dazu aber eines Höchstmaßes an *Urteilskraft.* Für Heidegger besteht die Gerechtigkeit in der *Setzung* von „Wesensbedingungen für das Leben". Darin liegt ihr genuiner Rechtsanspruch. Er scheint aber ganz zu verkennen, daß es eine Vielzahl und Vielfalt von Machtwillen gibt, die alle um die ihnen angemessenen Lebens–, das heißt „Wesensbedingungen" konkurrieren und in Streit darüber geraten. Nietzsche ist der Meinung, die Gerechtigkeit bestehe gerade darin, solche *Wesens*bedingungen nicht zu verabsolutieren, indem wir andere *Lebens*bedingungen respektieren, die nicht die unseren sind.

Wenn Heidegger die These vertritt „die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität denk[e], ohne es zu sagen, das Wesen ihrer selbst [...] als Gerechtigkeit", dann handelt es sich nur um ein grandioses Mißverständnis. Es betrifft nicht nur Nietzsches Sicht der Gerechtigkeit, sondern die Position, die Nietz-

165 M. Heidegger, Nietzsche (Bd. 1), S. 638.

sche gegenüber einer solchen Metaphysik einzunehmen gedenkt. Das Bild vom *letzten* Metaphysiker, der dem *Werden* den Charakter des *Seins* aufprägt, verträgt sich aber ebenso schlecht mit Nietzsches Bild des Gerechten, wie die Vorstellung einer letzten Fixierung des noch nicht Fest–gestellten der tragischer Einsicht in die „letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge" (9, 11[162]) in entschiedener Weise widerspricht. Hätte Nietzsche darauf bestanden, daß die Wahrheit sich in unseren Wertschätzungen erschöpft, würde er in der Tat noch innerhalb des Schemas der Metaphysik bleiben. Weil er den beinahe naturwüchsigen Zwang zum Werturteil jedoch tragisch reflektiert und unter dem Titel der *Gerechtigkeit* zu einer Haltung rät, solche moralischen Urteile nicht zu verabsolutieren, steht er bereits im Begriff, uns aus diesem metaphysischen Schema herauszuführen. Heidegger hat Nietzsche zuletzt immerhin ein wenn auch verdecktes Wissen um das „Wesen der Wahrheit" zugestanden. Die Kunst eröffnet und entbirgt, was die Wahrheit im Zuge der Anmessung auch schon dabei ist, zu verdecken oder zu verbergen. Für Nietzsche scheint dieses Bild nur begrenzt richtig. Der von ihm diagnostizierte eigentliche *Zwiespalt* besteht darin, „daß es *nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben*" (13, 16[40]). Es bedarf vorzugsweise der Kunst, das heißt der Rettung in den Anschein, den etwas bietet. Bei Nietzsche verkehren sich die Proportionen. Die Kunst verbirgt, was in der tragischen Wahrheit zur drohenden Gewißheit wird. Heidegger selbst hat letzten Endes darauf bestanden, „daß in Nietzsches Denken die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ausbleibt"[166]. Mit einer solchen Feststellung tut er Nietzsche sicherlich unrecht. Das Bild vom letzten Metaphysiker, der das Sein unter das neuzeitliche Joch des Wertgedankens zwingt, mutet nicht nur gewaltsam an, sondern wird Nietzsches Denken nicht *gerecht*. Daß der Interpretationstheoretiker und Hermeneutiker bei einer solch gewaltsamen Lektüre auf der Strecke bleibt, erscheint als ein mehr als bedauerlicher Nebeneffekt, der aber Folgen und Wirkungen gezeigt hat.

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

Nietzsche blieb, was die Rezeptionsseite anlangt, aus dem Kosmos der Gadamerschen Hermeneutik ausgegrenzt. Diese Ignorierung rührt, — abgesehen davon, daß Nietzsche bis heute wenig Ansehen als Hermeneutiker genoß —, von Gadamers eigenem Hermeneutikverständnis her, das bei Lichte besehen in einem beinahe unversöhnlichen Widerspruch steht zu Nietzsches Interpretationskonzept. Und in der Tat lassen Nietzsches anders akzentuierter Interpretationsbegriff, sein eher unspekulatives Sprachverständnis sowie das untergründige Potential seiner Machttheorie den hermeneutischen Universalismus und Optimismus Gadamers zweifelhaft erscheinen. Allerdings hat Gadamer Nietzsche erst kürzlich philosophische

166 Ib., S. 175.

Aktualität bescheinigt[1], wobei er schon früher einräumen mußte, mit Nietzsche habe „der Begriff der Interpretation eine weit tiefere und allgemeinere Bedeutung [erlangt]"[2]. „Die Karriere des Wortes begann mit Nietzsche und wurde gleichsam zur Herausforderung allen Positivismus"[3]. Dahinter steht die Frage, ob „es das Gegebene [gibt], von dessen sicherem Ausgangspunkte aus die Erkenntnis [...] ihre Erfüllung findet", oder ob „das Gegebene nicht selbst Resultat einer Interpretation" sei. „Interpretation" meint seit Nietzsche „nicht nur die Auslegung der eigentlichen Meinung eines schwierigen Textes, Interpretation wird ein Ausdruck für das Zurückgehen hinter die offenkundigen Phänomene und Gegebenheiten"[4]. Um so bedauerlicher ist es, daß Nietzsche in der Hermeneutik Gadamers keine Rolle spielt. Wenn Gadamer sich am Rande mit Nietzsche beschäftigt, wie im Fall der Erörterung des Begriffs des historischen Horizonts[5], dann in der Absicht, sein eigenes Hermeneutikkonzept zur Abhebung zu bringen. Gadamers jüngstes *negatives* Interesse an Nietzsche rührt her von seiner Beschäftigung mit aktuellen Positionen französischen Denkens. Nietzsche dient als *negative* Kontrastfolie zur positiven Konturierung des eigenen hermeneutischen Ansatzes und wird ohne Umschweife dem Lager der *Dekonstruktivisten* als deren geistiger Ahnherr zugeschlagen.[6] Und auf den ersten Blick spricht ja einiges dafür, daß Nietzsches *anders* ponderierter *Interpretationsbegriff*, seine *Sprachkritik* und *Machttheorie* wie sein radikaler *Perspektivismus* den im Zeichen der Vermittlung und des Dialogs stehenden hermeneutischen Universalismus Gadamers in seinem Geltungsanspruch einschränken und unterminieren. Gadamer hat deshalb erst kürzlich deutlich gemacht, was ihn von einem Interpretationsverständnis nach der Art Nietzsches trennt und er hat daran die kardinale *Schicksalsfrage* der Hermeneutik geknüpft.

> „Aber heißt das, daß Interpretation ein *Einlegen* von Sinn und nicht ein *Finden* von Sinn ist? Das ist offenbar die von Nietzsche gestellte Frage, die über Rang und Reichweite der Hermeneutik wie über die Einwände ihrer Gegner entscheidet"[7].

Gadamer hält die hermeneutische „Frage" nach dem Wesen der Interpretation für vorentschieden, was ihm den willkommenen Anlaß bietet, Nietzsche auszugrenzen. Nietzsches *subversive*, hermeneutisch *anstößige* Fassung des Interpretationsproblems muß jedoch nicht dazu führen, die hermeneutische Aktualität seines Den-

---

1 H.-G. Gadamer, „Text und Interpretation" (1983), Ges. Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986), S. 330–360. — Id., „Destruktion und Dekonstruktion" (1985), Ges. Werke, Bd. 2, S. 361–372. — Id., „Das Drama Zarathustras", Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 1–15.

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

3 Id., „Text und Interpretation", S. 339.

4 Id., Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, S. 93.

5 Id., Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960), S. 286 ff.

6 P. Forget (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle (München 1984) (frz. auszugsweise abgedr. in: Revue internationale de Philosophie 38 (1984), S. 333–347).

7 H.-G. Gadamer, „Text und Interpretation", S. 339 f.

kens anzuzweifeln oder in Mißkredit zu bringen. Daß eine solche Haltung einen *offenen* Gegensatz heraufbeschwört zu einigen Axiomen und Theoremen von Gadamers Hermeneutik, steht außer Frage. Dennoch möchte das vorliegende Kapitel *auch* einen *konstruktiven* Vergleich anbahnen zwischen beiden nach außen hin so konträren Positionen, wobei die beinahe unüberbrückbar scheinenden Differenzen einen solchen Vergleich bis heute erschweren. Die Tatsache, daß Nietzsche bis zur Stunde aus dem von Gadamer bestimmten hermeneutischen Diskurs ausgegrenzt wurde, bedeutet nicht, daß es jetzt an der Zeit sei, Nietzsche bruchlos und ohne Rest in diesen Diskurs zu integrieren. Diese mangelnde Integrationsfähigkeit Nietzsches in die „Ordnung" des philosophischen „Diskurses" war es jedoch bis heute allemal, welche die Legitimation dafür bot, Nietzsche aus dem Kosmos der akademischen Philosophie als nicht „gesprächsfähig" auszugrenzen und zurückzuweisen. Umgekehrt bemißt sich die wachsende *Aktualität* von Nietzsches Denken heute daran, wie sehr uns diese „Ordnung des Diskurses" *fragwürdig* zu werden droht. „Ein schlichter Teilhaber an dem Gespräch der Philosophie mit sich selbst, das durch die Jahrtausende geht, war Nietzsche in keiner Hinsicht. Daher bedeutet er für die Philosophie eine besondere Herausforderung"[8]. Man kann aber nicht behaupten, die Hermeneutik Gadamers habe diese Herausforderung angenommen. Wenn Nietzsche bei ihm *positiv* in den Blick rückt, dann bewundert er in ihm den „Stilisten"[9], den „unvergleichlich geschmeidigen und eindringlichen Stil" seiner „Prosa", auch wenn „die Sprachgebärde dieser Reden [...] uns sehr fern gerückt [ist]"[10]. Als „versucherischer Denker"[11], der „nicht Wahrheit bring[t], sondern Wagnis"[12], als „genialer Psychologe, der die Oberfläche durchdringt und dahinter Verborgenes, Geheimes, Verstelltes, Ungesagtes gewahrt"[13], scheint er ihm hermeneutisch suspekt, ganz zu schweigen als „bewußter Parodist", der „sich der Anspielung [bedient], die den Sinn vorgegebener Texte umbiegt." Im übrigen schließt Gadamer sich der Nietzsche-Deutung Heideggers an, „dessen Interpretation mich in der Tat überzeugt hat"[14].

> „Die ruhelos gehäuften Arbeitsnotizen, die dem großen theoretischen Hauptwerk ‚Der Wille zur Macht' oder ‚Die Umwertung aller Werte' dienen sollten, enthalten ein gewaltiges Material, das sowohl den Subjektbegriff wie den Erkenntnisbegriff und den Wahrheitsbegriff als Kreationen des einen wahren Seins- und Werdens-Prinzips, des ‚Willens zur Macht' erscheinen lassen und eben damit die Selbstauflösung seines theoretischen Unternehmens implizieren"[15].

8 Id., „Das Drama Zarathustras", S. 3.
9 Ib., S. 1.
10 Ib., S. 8.
11 Ib., S. 3.
12 Ib., S. 2.
13 Ib., S. 3.
14 Id., „Destruktion und Dekonstruktion", S. 372.
15 Id., „Das Drama Zarathustras", S. 13.

„Gewiß bleibt Nietzsche eine ständige Herausforderung für einen denkenden Menschen von heute“[16]. Die „ungemeine Schwierigkeit“ der „begriffliche[n] Analyse und Integration Nietzsches in den Traditionszusammenhang der Philosophie“ hindern den Hermeneutiker aber daran, die Herausforderung anzunehmen. Die vorliegende Untersuchung hofft einer solchen Analyse so weit vorgearbeitet zu haben, daß sie den Vergleich mit der Hermeneutik wagen darf. Dazu tut es not, sich Gadamers eigenes Hermeneutikverständnis in seinen Grundzügen zu vergegenwärtigen und zu vergewissern.

2.3.1. Gadamers Entwurf einer universalen Gesprächshermeneutik

Gadamer, der es trotz seiner Einsicht in „die Grenze der Reflexionsphilosophie“[17] als seine eigene „Aufgabe“ erkennt, „mehr Hegel als Schleiermacher zu folgen“[18], entwickelt seine Hermeneutik in der Auseinandersetzung mit *„der romantischen Hermeneutik“* eines Schleiermacher, deren *psychologische* Ausrichtung ihm als *„fragwürdig“* gilt[19], und in Auseinandersetzung mit *„Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus“*[20]. Gadamer möchte in *affirmativer* Absicht an Heideggers „transzendentale Interpretation des Verstehens“ anknüpfen[21].

> „Durch [sie] gewinnt das Problem der Hermeneutik einen universalen Umriß, ja den Zuwachs einer neuen Dimension [...] Daß die Struktur des Daseins geworfener Entwurf ist, daß das Dasein seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist, das muß auch für den Verstehensvollzug gelten, der in den Geisteswissenschaften geschieht“[22].

Während „Heidegger [...] auf die Problematik der historischen Hermeneutik und Kritik nur ein[ging], um von da aus in ontologischer Absicht die Vorstruktur des Verstehens zu entfalten“, geht Gadamer „umgekehrt der Frage nach, wie die Hermeneutik, von den ontologischen Hemmungen des Objektivitätsbegriffs der Wissenschaft einmal befreit, der Geschichtlichkeit des Verstehens gerecht zu werden vermöchte“[23]. Die eigentliche Leistung Heideggers sieht Gadamer darin, daß er die *„Aufdeckung der Vorstruktur des Verstehens“* geleistet hat, die Gadamer als *„das Problem der Vorurteile“* begreift[24]. Diese Vorurteile sind *nicht* arbiträr, *sondern* sachbezogen.

16 Ib., S. 2.
17 Id., Wahrheit und Methode, S. 324 ff.
18 Ib., S. 162.
19 Ib., S. 162 ff.
20 Ib., S. 205 ff.
21 Ib., S. 249.
22 Ib.
23 Ib., S. 250.
24 Ib., S. 250 ff.

„Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich ‚an den Sachen' erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens"[25].

Gadamer pflichtet Heidegger bei, hermeneutische Aufgabe sei und bleibe es, sich unser Vorverständnis nicht „‚durch Einfälle und Volksbegriffe'" vorgeben zu lassen, sondern „‚aus den Sachen selbst'" zu sichern[26].

„*Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über* und ist von dieser immer schon mitbestimmt. Damit gewinnt das hermeneutische Unternehmen festen Boden unter den Füßen"[27].

Sachlichkeit bedeutet nicht „sachliche ‚Neutralität'", sondern „Empfänglichkeit" für Andersheiten. So „gilt [es], der eigenen Voreingenommenheit innezusein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen"[28].

Wer überhaupt verstehen will, muß Vorurteile einbringen. „*Vorurteile*" erweisen sich „*als Bedingungen des Verstehens*"[29]. „Erst solche Anerkennung der wesenhaften Vorurteilshaftigkeit allen Verstehens schärft das hermeneutische Problem zu seiner wirklichen Spitze zu"[30]. Dagegen erweist sich „die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, [...] selber als ein Vorurteil [...], dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die [...] unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht"[31].

„*Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins*"[32].

Diese „*Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung*" gilt es rückgängig zu machen[33].

„Diese Überlegungen führen zu der Frage, ob in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik das Moment der Tradition nicht grundsätzlich zu seinem Recht gebracht werden muß [...] Jedenfalls teilt das Verstehen in den Geisteswissenschaften mit dem Fortleben von Traditionen eine grundlegende Voraussetzung, nämlich, sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen"[34].

„Die moderne historische Forschung ist selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung"[35], und „*das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine*

25 Ib., S. 252.
26 Ib., S. 251.
27 Ib., S. 253.
28 Ib., S. 253 f.
29 Ib., S. 261 ff.
30 Ib., S. 254.
31 Ib., S. 260.
32 Ib., S. 261.
33 Ib., S. 256 ff.
34 Ib., S. 266.
35 Ib., S. 268.

Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln"[36]. Der hermeneutische Zirkel „beschreibt das Verstehen als Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten"[37]. „Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist"[38]. Die Orientierung an der fremden Individualität erweist sich als ein *„romantisches"* Vorurteil. Ihr haftet hermeneutische *„Fragwürdigkeit"* an[39]. Ein solcher Einwand trifft noch jede Hermeneutik der Individualität, auch wenn er im vorliegenden Fall nur auf *Schleiermacher* gemünzt scheint[40].

> „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens"[41].

Schleiermachers Hermeneutik rechnet nicht nur mit der „Erfahrung von Fremdheit", sondern mit der „[universellen] Möglichkeit des Mißverständnisses"[42]. Deswegen definiert er „‚Hermeneutik'" geradezu als „‚die Kunst, Mißverstand zu vermeiden'." Dazu bedarf es „eine[s] Kanon[s] grammatischer und psychologischer Auslegungsregeln"[43]. Entscheidend aber ist für ihn die *psychologische Auslegung,* „in ihr liegt sein Eigenstes"[44]. „Was verstanden werden soll", ist hier gerade *nicht* „der Wortlaut und sein objektiver Sinn", sondern „die Individualität des Sprechenden bzw. Verfassers"[45], „eben kein gemeinsames Sachdenken, sondern individuelles Denken, das seinem Wesen nach freie Kombination, Ausdruck, freie Äußerung eines Einzelwesens ist"[46]. „Schleiermachers Problem ist nicht das der dunklen Geschichte, sondern das des dunklen Du"[47]. Allerdings „bezieht [er] die Sache, von der die Rede ist, nicht mehr selber ein, sondern sieht die Aussage, die ein Text darstellt, unter Absehung von ihrem Erkenntnisgehalt als eine freie Produktion", das heißt er betrachtet „als Interpret die Texte unabhängig von ihrem Wahrheitsanspruch als reine Ausdruckphänomene"[48]. „Um der eigentlichen Wendung, die Schleiermacher der Geschichte der Hermeneutik gibt, den rechten Hintergrund zu verschaffen", stellt Gadamer „eine Überlegung an, die bei Schleiermacher gar keine Rolle spielt, und die seit Schleiermacher aus der Fragestellung der Hermeneutik

36 Ib., S. 274 f.
37 Ib., S. 277.
38 Ib., S. 276.
39 Ib., S. 162 ff.
40 Ib., S. 172 ff.
41 Ib., S. 261.
42 Ib., S. 167.
43 Ib., S. 173.
44 Ib., S. 174.
45 Ib.
46 Ib., S. 176.
47 Ib., S. 179.
48 Ib., S. 184.

gänzlich verschwunden ist (was auch Diltheys historisches Interesse an der Geschichte der Hermeneutik eigentümlich verengt)"[49].

> „Wir gehen von dem Satz aus: Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen. Verständnis ist zunächst Einverständnis. So verstehen einander die Menschen zumeist unmittelbar, bzw. sie verständigen sich bis zur Erzielung des Einverständnisses. Verständigung ist also immer: Verständigung über etwas. Sich verstehen ist Sichverstehen in etwas [...] Eine eigene Aufgabe wird das Verstehen nur da, wo dieses natürliche Leben im Mitmeinen des Gemeinten, das ein Meinen der gemeinsamen *Sache* ist, gestört wird. Wo Mißverständnisse entstanden sind oder eine Meinungsäußerung als unverständlich befremdet [...] Und auch dann noch wird im allgemeinen die Verständigung — und nicht bloß Verständnis — gesucht und das so, daß man aufs neue den Weg über die Sache geht"[50].

„Das Ziel aller Verständigung und alles Verstehens ist das Einverständnis in der Sache. So hat die Hermeneutik von jeher die Aufgabe, ausbleibendes und gestörtes Einverständnis herzustellen"[51]. Erst wo dieses nicht gelingt. „wird sich die Fragestellung umwenden" und „die Bemühung des Verstehens auf die Individualität des Du aufmerksam werden", indem sie „seine *Eigenheit* in Betracht zieh[t] [...] Das eigentliche Problem des Verstehens bricht offenbar auf, wenn sich bei der Bemühung um inhaltliches Verständnis die Reflexions–Frage erhebt: Wie kommt er zu seiner Meinung?"[52] „Erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines anderen — psychologisch oder historisch — ‚zu verstehen'"[53]. Dann aber wird auch „klar, daß eine solche Fragestellung eine Fremdheit ganz anderer Art bekundet und letztlich einen Verzicht auf gemeinsamen Sinn bedeutet"[54]. Deshalb möchte Gadamer daran festhalten,

> „daß Verstehen primär heißt: sich in der Sache verstehen, und erst sekundär: die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu–tun–haben mit der gleichen Sache entspringt. Von ihm her bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird [...]"[55]

Verstehen, wie Gadamer es versteht, setzt „die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile voraus"[56]. Solche Vorurteile sind immer Vorurteile in der *gemeinsamen Sache.*

---

49 Ib., S. 168.
50 Ib., S. 168 f.
51 Ib., S. 276.
52 Ib., S. 169.
53 Ib., S. 278.
54 Ib., S. 169.
55 Ib., S. 278.
56 Ib., S. 279.

„Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie sie für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt [...] Die Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, ist das Zwischen zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*"[57].

In der Hinsicht gewinnt der „*Zeitenabstand*" seine wahrhaft „*hermeneutische Bedeutung*"[58].

„Daß das nachkommende Verstehen der ursprünglichen Produktion gegenüber eine prinzipielle Überlegenheit besitzt und deshalb als ein Besserverstehen formuliert werden kann, beruht nicht so sehr auf der nachkommenden Bewußtmachung, [...] sondern beschreibt im Gegenteil eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Interpreten und dem Urheber, die durch den geschichtlichen Abstand gegeben ist [...] Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor. Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten. Es ist vielleicht nicht richtig, für dieses produktive Moment, das im Verstehen liegt, von Besserverstehen zu reden [...] Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*"[59].

„Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, daß diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns selber vereinigen"[60]. Dabei „liegt [es] in der geschichtlichen Endlichkeit unseres Daseins, daß wir uns dessen bewußt sind, daß nach uns andere immer anders verstehen werden. Gleichwohl ist es für unsere hermeneutische Erfahrung ebenso unzweifelhaft, daß es dasselbe Werk bleibt, dessen Sinnfülle sich im Wandel des Verstehens beweist, wie es dieselbe Geschichte ist, deren Bedeutung sich fortgesetzt weiterbestimmt"[61].

Verstehen, wie Gadamer es versteht, versucht „nicht die Individualität und ihre Meinung" zu verstehen, sondern möchte deren „sachliche Wahrheit" gelten lassen. Es versteht „ein[en] Text nicht als bloße[n[Lebensausdruck", sondern „[nimmt] ihn" in seinem *sachlichen* „Wahrheitsanspruch ernst [...] Aber diese Dimension des hermeneutischen Problems ist durch das historische Bewußtsein und die psychologische Wendung, die Schleiermacher der Hermeneutik gab, diskreditiert wor-

57 Ib.
58 Ib., S. 275 ff.
59 Ib., S. 280.
60 Ib., S. 268.
61 Ib., S. 355.

den", während es seit Heidegger wieder möglich ist, „de[n] Zeitenabstand in seiner hermeneutischen Produktivität [zu denken]"[62].

> „Der Zeitenabstand ist [...] nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen"[63].

Jener scheint es, der „die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen [vermag], nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen,* von den *falschen,* unter denen wir *mißverstehen,* zu scheiden"[64]. Er leistet die *Filterung* unserer Vorurteile. Diejenigen, welche „partikularer Natur" sind, läßt er „absterben", diejenigen, „die ein wahrhaftes Verstehen leisten", aber „als solche hervortreten." Nach Gadamer wäre es darum zu tun, „die das Verstehen leitenden eigenen Vorurteile bewußt zu machen, damit die Überlieferung, als Andersmeinung, sich ihrerseits abhebt und zur Geltung bringt"[65]. Dazu müssen wir jene Vorurteile in ihrer Geltung „suspendieren". Wir setzen das eigene Vorurteil aber nicht „einfach beiseite", sondern *spielen* es *aus.* „Nur indem es sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, daß er sich auch ausspielen kann." Es ist die *Geschichte,* die dieses wechselseitige *Sichausspielen* unserer Vorurteile trägt. „Wir [unterliegen] immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt"[66]. „Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang"[67].

„Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation* [...], deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist"[68]. „Daß Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt werde", d. h. die Vorurteile, die uns besetzt halten, „ist eine ebenso hybride Behauptung wie Hegels Anspruch auf absolutes Wissen, in dem die Geschichte zur vollendeten Selbstdurchsichtigkeit gekommen und daher auf den Standpunkt des Begriffs erhoben sei." Dies markiert die Grenze zu Hegel und einer *Dialektik* des *Begriffs.*

> „Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik läßt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist"[69].

---

62 Ib., S. 280 f.
63 Ib., S. 281.
64 Ib., S. 282.
65 Ib., S. 282 f.
66 Ib., S. 284.
67 Ib., S. 283.
68 Ib., S. 285.
69 Ib., S. 286.

„Denn wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein"[70]. *„Geschichtlich sein heißt, nie im Sichwissen aufgehen"*[71]. Diese „Unvollendbarkeit" ist aber kein „Mangel an Reflexion", sondern „liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind." Zum Begriff der *hermeneutischen* „Situation" gehört es, „daß sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeit des Sehens beschränkt"[72], aber auch ermöglicht. Wir sprechen dabei auch von „Horizont".

> „Insbesondere hat der philosophische Sprachgebrauch seit Nietzsche und Husserl das Wort verwendet, um die Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit und das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises dadurch zu charakterisieren"[73].

Derjenige, der „Horizont hat", ist nicht auf das Nächstliegende „eingeschränkt". Er „sieht" über es „hinaus". Manchmal verstehen wir darunter aber auch „den Anspruch des historischen Bewußtseins", das Vergangene „nicht von unseren zeitgenössischen Maßstäben und Vorurteilen aus [zu sehen], sondern in ihrem eigenen geschichtlichen Horizont" zu betrachten. Insofern scheint es hermeneutisch legitim, „daß man sich in den andern versetzen muß, um ihn zu verstehen." „Eine solche Parole" bleibt aber „gerade das Verständnis schuldig [...], das von einem verlangt wird"[74].

> „So wie im Gespräch der andere, nachdem man seinen Standort und Horizont ermittelt hat, in seinen Meinungen verständlich wird, ohne daß man sich deshalb mit ihm zu verstehen braucht, so wird für den, der historisch denkt, die Überlieferung in ihrem Sinn verständlich, ohne daß man sich doch mit ihr und in ihr versteht"[75].

Das *psychologische* oder *historische* Verstehen beinhaltet zwar die „Anerkennung der Andersheit des anderen", beinhaltet aber auch eine „grundsätzliche Suspension seines Anspruchs", „Wahres zu sagen". Für Gadamer läuft dies auf einen *Rückzug* aus der Verständigung hinaus[76].

Er stellt die Frage, ob „die Kunst des historischen Verstehens dadurch zureichend und hinreichend beschrieben [ist], daß man lerne, sich in fremde Horizonte zu versetzen", ja ob „es überhaupt in diesem Sinne geschlossene Horizonte [gibt]. Man erinnere sich an Nietzsches Vorwurf gegen den Historismus, er löse den von Mythen umschlossenen Horizont auf, in dem allein eine Kultur leben könne"[77]. Für Gadamer scheint die Vorstellung eines „geschlossene[n] Horizont[es]" eine fragwürdige „Abstraktion", die der „schlechthinnige[n] Standort[un]gebundenheit

70 Id., Ges. Werke (Bd. 2), S. 247.
71 Id., Wahrheit und Methode, S. 285.
72 Ib., S. 286.
73 Ib.
74 Ib.
75 Ib., S. 287.
76 Ib.
77 Ib.

menschlichen Daseins" zuwiderläuft[78]. — Die Frage bedarf noch der Klärung, ob Nietzsche ernsthaft etwas anderes erwogen hat. — Fest steht: „Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte." Dies scheint aber noch kein Grund zur Sorge, „bilden" diese doch „insgesamt [...] den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt." Man muß „Horizont haben", will man „sich" psychologisch oder historisch in eine andere *Situation* „versetzen". Man darf nicht „Von-sich-absehen", sondern muß „sich selber gerade mitbringen."

> „Versetzt man sich z. B. in die Lage eines anderen Menschen, dann wird man ihn verstehen, d. h. sich der Andersheit, ja der unauflöslichen Individualität des Anderen gerade dadurch bewußt werden, daß man *sich* in seine Lage versetzt [...] Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet"[79].

Der „Begriff Horizont" scheint besonders geeignet, „der überlegenen Weltsicht Ausdruck [zu geben], die der Verstehende haben muß", um etwas „in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen"[80]. Er liefert Gadamer die Voraussetzung seiner Historismus-Kritik und das gute Gewissen, Nietzsche an den hermeneutischen Pranger zu stellen.

> „Es ist keine richtige Beschreibung des historischen Bewußtseins, wenn man mit Nietzsche von den vielen wechselnden historischen Horizonten spricht, in die es sich zu versetzen lehrt. Wer derart von sich selber wegsieht, hat gerade keinen historischen Horizont, und Nietzsches Aufweis des Nachteils der Historie für das Leben trifft in Wahrheit nicht das historische Bewußtsein als solches, sondern die Selbstentfremdung, die ihm widerfährt, wenn er die Methodik der modernen historischen Wissenschaft für sein eigentliches Wesen hält"[81].

Die Frage bleibt, ob Nietzsche ernsthaft jemals etwas anderes behauptet hat.

„Beständige Aufgabe" sei es dennoch, „die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu hemmen"[82]. Die Sinnerwartungen der Vergangenheit und der Gegenwart stellen aber nichts Unverbundenes dar. Sie sind fähig, *sich* zu *vermitteln,* und Gadamer scheut sich nicht, das *„Verstehen"* als den *„Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte"* zu bezeichnen. Das Vorbild dazu sieht er im „Walten der Tradition", wo „Altes und Neues" noch ganz reflexionslos „immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen[wächst], ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander

78 Ib., S. 288.
79 Ib.
80 Ib., S. 288 f.
81 Ib., S. 289.
82 Ib.

abheben"[83]. „Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" dagegen ist der „kontrollierte Vollzug solcher Verschmelzung"[84]. „Hier [liegt] in Wahrheit das zentrale Problem der Hermeneutik überhaupt", das der *„Anwendung"*. In ihm sieht Gadamer die *„Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems"*[85]. Das historische Verstehen trägt dem Moment der *Applikation* nicht wirklich Rechnung, ebenso die „psychologische Auslegung", „die das Problem des Verstehens viel zu einseitig faßt", wenn sie es mit „dem Enträtseln und Ergründen der anderen Individualität" gleichsetzt[86].

> „Es ist ganz abwegig, die Möglichkeit des Verstehens von Texten auf die Voraussetzung der ‚Kongenialität' zu gründen, die Schöpfer und Interpret eines Werkes vereinigen soll [...] Das Wunder des Verstehens besteht vielmehr darin, daß es keiner Kongenialität bedarf, um das wahrhaft Bedeutsame und ursprünglich Sinnhafte in der Überlieferung zu erkennen"[87].

Die hermeneutische „Leistung der Applikation" besteht darin, daß sie „den Zeitenabstand überbrückt, der den Interpreten vom Texte trennt und die Sinnentfremdung überwindet, die dem Texte widerfahren ist"[88]. Sie möchte *nicht* aneignen von ihrem eigenen Selbstverständnis her. Sie ist „überhaupt nicht ‚Herrschaftswissen'", sondern „ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter." Wir vermögen uns aber nur „dem überlegenen Anspruch des Textes zu öffnen" und seiner „Bedeutung verstehend zu entsprechen", weil die Sinnlinie nie abreißt, die uns mit der Vergangenheit verbindet[89]. „In allem Lesen geschieht" diese „Applikation, so daß, wer einen Text liest, selber noch in dem vernommenen Sinn darin ist. Er gehört mit zu dem Text, den er versteht"[90]. Dabei kann es zeitweilig schon passieren, „daß die Sinnlinie, die sich beim Lesen eines Textes zeigt, notwendig in einer offenen Unbestimmtheit abbricht", um an anderer Stelle wieder aufgenommen zu werden.

Mit der „Darlegung über Horizontbildung und Horizontverschmelzung" hatte Gadamer „die Vollzugsweise des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" beschrieben[91]. Jetzt geht er der Frage nach, „was [...] das für ein Bewußtsein [ist]", das da „gleichsam in die Wirkung selbst eingelegt ist", und welche „Struktur der Reflexivität" ihm zukommt. Dies führt ihn zu einer Abgrenzung gegenüber Hegel. Die Herausforderung, die Hegel für ihn darstellt, kulminiert in der Frage, ob

> „wir uns nicht, wenn wir von wirkungsgeschichtlichem Bewußtseins reden, in die immanente Gesetzlichkeit der Reflexion gebannt [finden], die alle unmittelbare Be-

83 Ib., S. 289 f.
84 Ib., S. 290.
85 Ib., S. 290 ff.
86 Ib., S. 294.
87 Ib.
88 Ib., S. 295.
89 Ib., S. 294.
90 Ib., S. 323.
91 Ib., S. 324.

troffenheit, wie wir sie mit Wirkung meinen, auflöst? Werden wir damit nicht gezwungen, *Hegel* recht zu geben, und muß uns nicht doch *die absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit,* wie Hegel sie denkt, als das Fundament der Hermeneutik erscheinen?"[92]

„Es wird nur dann gelingen können, das Problem einer historischen Hermeneutik von den hybriden Konsequenzen des spekulativen Idealismus freizuhalten, wenn man sich nicht nur mit einer irrationalistischen Aufweichung desselben begnügt, sondern die Wahrheit des Hegelschen Denkens festzuhalten weiß"[93].

„Das Leben des Geistes besteht vielmehr darin, im Anderssein sich selbst zu erkennen [...] Sofern solche Versöhnung die geschichtliche Arbeit des Geistes ist, ist das geschichtliche Verhalten des Geistes weder Selbstbespiegelung noch auch bloße formaldialektische Aufhebung der Selbstentfremdung, die ihm widerfahren ist, sondern eine *Erfahrung,* die Wirklichkeit erfährt und selber wirklich ist"[94].

Und auch „für die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" gilt: „es hat die Struktur der *Erfahrung*"[95]. „Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative"[96], aber gerade darin liegt ihre Produktivität.

„Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Berichtigung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird [...] über das, was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines [...] Wir nennen diese Art der Erfahrung *dialektisch* [...] Für das dialektische Moment an der Erfahrung ist uns [...] *Hegel* ein wichtiger Zeuge"[97].

„Erfahrung" ist „zunächst immer Erfahrung der Nichtigkeit: es ist nicht so, wie wir annahmen. Angesichts der Erfahrung, die man an einem anderen Gegenstande macht, ändert sich beides, unser Wissen und sein Gegenstand. Man weiß es nun anders und besser, und d. h.: der Gegenstand selbst ‚hält nicht aus'. Der neue Gegenstand enthält die Wahrheit über den alten [...] Was Hegel in dieser Weise als Erfahrung beschreibt, ist die Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selber macht", und „ist die Umkehrung, die dem Bewußtsein geschieht, im Fremden, Anderen sich selbst zu erkennen [...] Hegels dialektische Beschreibung der Erfahrung trifft etwas an der Sache"[98].

„Nach Hegel ist es freilich notwendig, daß der Weg der Erfahrung des Bewußtseins zu einem Sichwissen führt, das überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat [...] Der Maßstab, unter dem er Erfahrung denkt, ist also der des Sichwissens. Daher muß die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im

92 Ib.
93 Ib., S. 325.
94 Ib., S. 329.
95 Ib.
96 Ib., S. 335 f.
97 Ib., S. 336.
98 Ib., S. 337.

absoluten Wissen [...] erreicht ist. Wir werden von da aus begreifen können, warum die Anwendung, die Hegel auf die Geschichte macht, indem er sie im absoluten Selbstbewußtsein der Philosophie begriffen sieht, dem hermeneutischen Bewußtsein nicht gerecht wird"[99].

Dagegen insistiert die Hermeneutik Gadamers auf der „grundsätzliche[n] Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung"[100]. Als Vorbild dient ihr der „radikal Undogmatische", der nicht vorgibt, alles zu kennen und besser zu wissen, „der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre je eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird"[101]. „In ihr ist nicht die Erfahrung zu Ende und eine höhere Gestalt des Wissens erreicht (Hegel), sondern in ihr ist Erfahrung erst ganz und eigentlich da. In ihr ist aller Dogmatismus [...] an eine schlechthinnige Grenze gelangt"[102]. Erfahrung ist „Erfahrung der menschlichen Endlichkeit". Sie bleibt eine *negative*, weil sie Erwartungen enttäuscht. Sie enthält aber auch „stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war" und „insofern [...] ein Moment der Selbsterkenntnis"[103].

Gadamer möchte *drei* Arten der *Erfahrung* unterscheiden, sofern sie unsere *Du–Erfahrung* und unser *Verhalten* zur *Tradition* betrifft. Die *erste* wäre die, „aus dem Verhalten des Mitmenschen Typisches [herauszusehen] und auf Grund der Erfahrung Voraussicht des anderen [zu gewinnen]. Wir nennen das Menschenkenntnis", die den anderen nur „versteht", um mit ihm zu „rechnen", indem sie sein Verhalten für die eigenen Zwecke instrumentalisiert[104]. Dem entspricht „der naive Glaube an die Methode und die durch sie erreichbare Objektivität", welcher „der Überlieferung frei und unbetroffen gegenüber[tritt] [...] Es ist die Methode der Sozialwissenschaften." Die *zweite* Erfahrungsweise läge drin, „daß das Du als Person anerkannt wird, daß aber der Einbeziehung der Person in die Erfahrung des Du zum Trotz das Verstehen des Du eine Weise der Ichbezogenheit" bleibt. Zwar wird jetzt „verstanden", das heißt aber nur „vom Standpunkt des anderen aus antizipiert und reflektierend abgefangen", indem jeder „beansprucht den Anspruch des anderen von sich aus zu kennen, ja sogar ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Damit verliert das Du die Unmittelbarkeit" seines „Anspruch[s]" [105]. „Sofern dies ein wechselseitiges Verhältnis ist, macht es die Wirklichkeit des Ich–Du–Verhältnisses selbst mit aus. Die innere Geschichtlichkeit aller Lebensverhältnisse zwischen Menschen

99 Ib., S. 337 f.
100 Ib., S. 334.
101 Ib., S. 338.
102 Ib., S. 339.
103 Ib., S. 338 f.
104 Ib., S. 341.
105 Ib., S. 341 f.

besteht darin, daß die gegenseitige Anerkennung ständig umkämpft ist"[106]. „Die Erfahrung des Du, die hier erworben wird, ist sachlich angemessener als die Menschenkenntnis, die den anderen nur zu berechnen sucht." Sie bleibt aber hermeneutisch mangelhaft. Indem sie den anderen zu „verstehen", zu „kennen" beansprucht, nimmt sie ihm „jede Legitimation seiner eigenen Ansprüche", und „der Anspruch, den anderen vorgreifend zu verstehen", erfüllt *nur* „die Funktion", sich dessen eigenen Anspruch „vom Leibe zu halten." Im „hermeneutischen Bereich" entspricht „solcher Erfahrung des Du, was man im allgemeinen *das historische Bewußtsein* nennt." Die *dritte* Erfahrungsweise wäre schließlich die, „das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen"[107]. „Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung", versteht man *nichts*. Sie beinhaltet „die Anerkennung" dessen, „daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte." Auf seiten unseres Umgangs mit der Tradition entspricht dem die Erfahrung des *wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*. „Wer in dieser Weise für die Überlieferung offen ist, durchschaut, daß das historische Bewußtsein gar nicht wirklich offen ist, sondern vielmehr, wenn es seine Texte ‚historisch' liest, die Überlieferung immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert hat, so daß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden"[108]. Allein das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein" scheint in der Lage, „sich die Überlieferung zur Erfahrung werden [zu lassen]", indem es sich für *ihren* „Wahrheitsanspruch [...] offen hält." Seine „Vollendung" fände es „in der gleichen Erfahrungsbereitschaft, die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befangenen auszeichnet."

Allerdings „macht [man] keine Erfahrungen ohne die Aktivität des Fragens"[109]. Darin liegt *„der hermeneutische Vorrang der Frage"*[110].

> „Die Offenheit, die im Wesen der Erfahrung liegt, [...] hat die Struktur der Frage [...] Es ist die berühmte sokratische ‚docta ignorantia', die in der äußersten Negativität der Aporie die wahre Überlegenheit des Fragens eröffnet"[111].

Gadamer erinnert an *„das Vorbild der platonischen Dialektik"*[112], an das „Wissen des Nichtwissens"[113] und an den „Durchgang allen Wissens durch die Frage"[114].

> „Wodurch eine Frage entschieden wird, ist das Überwiegen der Gründe für die eine und gegen die andere Möglichkeit; aber die volle Erkenntnis ist das noch nicht. Erst durch die Auflösung der Gegeninstanzen, erst wenn die Gegenargumente in ihrer Un-

106 Ib., S. 342.
107 Ib., S. 343.
108 Ib., S. 344.
109 Ib.
110 Ib., S. 344 ff.
111 Ib., S. 344 f.
112 Ib., S. 344 ff.
113 Ib., S. 344.
114 Ib., S. 345.

> richtigkeit durchschaut sind, ist die Sache selbst gewußt [...] Wissen heißt eben immer: auf das Entgegengesetzte zugleich gehen. Darin besteht seine Überlegenheit gegenüber der Eingenommenheit durch die Meinung, daß es Möglichkeiten als Möglichkeiten zu denken versteht. Wissen ist dialektisch von Grund aus"[115].

„Eine Methode, fragen zu lernen, das Fragwürdige sehen zu lernen, gibt es nicht"[116]. Fragen *erheben sich* eher, als daß sie von uns *gestellt* werden. „Auch das Fragen ist daher mehr ein Erleiden als ein Tun." Dazu bedarf es allerdings der *Offenheit* für das noch nicht Gewußte. Es ist aber immer „ein bestimmtes Nichtwissen [...], das zu einer bestimmten Frage führt." „Die Kunst der Dialektik ist nicht die Kunst, siegreich gegen jeden zu argumentieren", — sie will nicht um jeden Preis recht behalten —, sondern „die Kunst des Weiterfragens" oder „Denkens", das heißt „die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen"[117]. Sie verlangt, „daß die Partner des Gesprächs nicht aneinander vorbeireden." Dazu gehört, daß die beteiligten Gesprächspartner sich mittels „Frage und Antwort" des „Mitgehens des Partners [...] versichern." Zur *sachlichen* Konsequenz eines jeden Dialogs gehört, daß jedes Gespräch sich „unter die Führung [einer] Sache stell[t]." Für Gadamer heißt dies, „den anderen nicht niederzuargumentieren, sondern im Gegenteil das sachliche Gewicht der anderen Meinung wirklich zu erwägen [...] Nicht jene Kunst des Argumentierens und Redens ist also damit gemeint, die auch eine schwache Sache zur starken zu machen vermag", — das wäre pure *Sophistik* —, „sondern die Kunst des Denkens, die Gesagtes von der Sache her stärker zu machen weiß [...] Solcher Kunst des Stärkermachens verdankt der platonische Dialog seine einzigartige Aktualität."

> „Die maieutische Produktivität des sokratischen Dialogs, seine Hebammenkunst des Wortes, wendet sich wohl an menschliche Personen, die die Partner des Gesprächs sind, aber sie hält sich lediglich an die Meinungen, die sie äußern und deren immanente sachliche Konsequenz im Gespräch entfaltet wird. Was in seiner Wahrheit heraustritt, ist der Logos, der weder meiner noch deiner ist und der daher das subjektive Meinen der Gesprächspartner so weit übertrifft, daß auch der Gesprächsführer stets der Nichtwissende bleibt. Dialektik als die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist zugleich die Kunst, in der Einheit einer Hinsicht zusammenzuschauen (συνοραν εις εν ειθος), d. h. sie ist die Kunst der Begriffsbildung als Herausarbeitung des gemeinsam Gemeinten"[118].

„Es ist daher mehr als eine Metapher [...], wenn sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text begreift, bei dem es um nichts weniger als „die Wiederherstellung ursprünglicher Sinnkommunikation" geht"[119]. Der *Unterschied* zwischen hermeneutischem *Dialog* und spekulativer *Dialektik* aber liegt darin, daß Hegels *Logik* gleichsam der Versuch war, „im großen Mono-

115 Ib., S. 346 f.
116 Ib., S. 348.
117 Ib., S. 349.
118 Ib., S. 350.
119 Ib.

log der neuzeitlichen ‚Methode' das Sinnkontinuum zu umgreifen, dessen je partikulare Realisierung das Gespräch der Sprechenden leistet [...] Hegels Dialektik ist ein Monolog des Denkens, der vorgängig leisten möchte, was in jedem echten Gespräch nach und nach reift"[120].

Dieses Gespräch, so hören wir, besitzt *„die Logik von Frage und Antwort"*[121]. „Daß ein überlieferter Text Gegenstand der Auslegung wird, heißt bereits, daß er eine Frage an den Interpreten stellt [...] Einen Text verstehen, heißt diese Frage verstehen"[122]. Verstehen heißt, „[das Gesagte] als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist"[123]. Jeder Satzsinn scheint relativ auf die Frage, für die er Antwort ist, und transzendiert immer schon den eigenen Bedeutungsgehalt. Deshalb „reichen auch im allgemeinen die Sinntendenzen eines Textes weit über das hinaus, was der Urheber desselben im Sinne hatte. Die Aufgabe des Verstehens aber geht in erster Linie auf den Sinn des Textes selbst"[124]. „Die Rekonstruktion der Frage, auf die der Text die Antwort sein soll", dient nicht der Eruierung des Fragehorizonts seines Autors, sondern „steht selbst innerhalb eines Fragens, durch das wir die Antwort auf die uns von der Überlieferung gestellte Frage suchen"[125]. Die „Rekonstruktion der Frage" *geht* in „unser eigenes Fragen" *über*. Darin liegt der *Unterschied* zum historischen Verstehen.

> „Wenn die ‚historische' Frage für sich hervortritt, so heißt das immer schon, daß sie sich als Frage nicht mehr ‚erhebt'. Sie ist das Restprodukt eines Nichtmehrverstehens, ein Umweg, auf dem man steckenbleibt"[126].

„Verstehen [ist] immer mehr [...] als ein bloßes Nachvollziehen einer fremden Meinung." Zwar „kann man auch Fragen verstehen, die man nicht selbst fragt, z. B. solche, die man als überlebt oder als gegenstandslos ansieht." Man „versteht" dann aber nur, „wie unter gewissen geschichtlichen Voraussetzungen bestimmte Fragen gestellt worden sind [...] deren Hinfälligkeit die Frage selbst hinfällig macht." Ein solches Verstehen wäre „uneigentlich". „Eine Frage verstehen heißt, sie fragen. Eine Meinung verstehen heißt, sie als Antwort auf eine Frage verstehen", die man selbst nicht fragt[127]. Zum *eigentlichen Fragen* und „wirklichen Verstehen" würde gehören, „die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten"[128]. *„Die eigentliche Leistung der Sprache"* sieht Gadamer darin, daß sie diese *„im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte"* ermöglicht[129].

120 Ib., S. 351.
121 Ib., S. 351 ff.
122 Ib., S. 351.
123 Ib., S. 352.
124 Ib., S. 354.
125 Ib., S. 356.
126 Ib.
127 Ib., S. 357.
128 Ib., S. 356.
129 Ib., S. 359.

„Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus [...] Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war"[130].

Es ist *„die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur"*[131], die solche Erhebung ins *Gemeinsame* ermöglicht. „Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht"[132].

Sprache funktioniert ganz *unproblematisch*. „Denn eine Sprache versteht man, indem man in ihr lebt", das Verstehen einer Sprache ist ein „Lebensvollzug"[133].

„Das hermeneutische Problem ist also kein Problem der richtigen Sprachbeherrschung, sondern der rechten Verständigung über die Sache, die im Medium der Sprache geschieht [...] Jedes Gespräch macht die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Redner die gleiche Sprache sprechen"[134].

Allerdings „sind [es] die gestörten und erschwerten Situationen der Verständigung, in denen die Bedingungen am ehesten bewußt werden, unter denen eine jede Verständigung steht"[135]. Ein wirkliches Gespräch verlangt *nicht* individuelle Einfühlung, sondern *sachliche* Anteilnahme.

„So gehört zu jedem echten Gespräch, daß man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten läßt und sich insofern in ihn versetzt, als daß man ihn zwar nicht in seiner Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt. Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht seiner Meinung, damit wir in der Sache miteinander einig werden können. Wir beziehen also seine Meinung nicht auf ihn, sondern auf das eigene Meinen und Vermeinen zurück. Wo wir wirklich den anderen als Individualität im Auge haben, z. B. im therapeutischen Gespräch oder im Verhör des Angeklagten, ist die Situation der Verständigung gar nicht wahrhaft gegeben"[136].

Verständigung setzt Dialogbereitschaft voraus, und jedes Gespräch, das diesen Namen verdient, mündet in gemeinsame sachliche Überzeugungen.

„Verständigung im Gespräch schließt ein, daß die Partner für dieselbe bereit sind und versuchen, das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen. Wenn das gegenseitig geschieht und jeder der Partner, indem er gleichzeitig seine eigenen Gründe festhält, die Gegengründe miterwägt, kann man schließlich in einer unmerklichen und unwillkürlichen Wechselübertragung der Gesichtspunkte (wir nennen das Austausch der Meinungen) zu einer gemeinsamen Sprache und einem gemeinsamen Spruch gelangen"[137].

130 Ib., S. 360.
131 Ib., S. 432 ff.
132 Ib., S. 361.
133 Ib., S. 362.
134 Ib., S. 362 f.
135 Ib., S. 361.
136 Ib., S. 363.
137 Ib., S. 364.

Jedes *wirkliche* Gespräch bedarf so etwas wie der „Erarbeitung einer gemeinsamen Sprache", die „mit dem Vollzug des Verstehens und der Verständigung selbst zusammenfällt"[138]. Jetzt erkennen wir in der Horizontverschmelzung *„die Vollzugsform des Gesprächs,* in welchem eine Sache zum Ausdruck kommt, die nicht nur meine oder die meines Autors, sondern eine gemeinsame Sache ist"[139]. *„Sprache"* erweist sich *„als Medium der hermeneutischen Erfahrung"*[140].

„Die Sprachlichkeit des Verstehens" bezeichnet Gadamer auch als *„die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins"*[141]. Die Tatsache, daß *„Sprachlichkeit"* als die *„Bestimmung des hermeneutischen Gegenstandes"* zu gelten hat[142], bedeutet zunächst nur, daß uns die Tradition in *mündlicher* oder *schriftlicher* Form *anspricht.* Es scheint „der methodische Vorzug" der „Schriftlichkeit", daß an ihr „das hermeneutische Problem in seiner Ablösung von allem Psychologischen rein hervortritt"[143]. „Denn Texte wollen nicht als Lebensausdruck der Subjektivität des Verfassers verstanden werden"[144], „sondern in dem, was [sie] sag[en]"[145]. „Was schriftlich fixiert ist, hat sich sozusagen vor aller Augen in eine Sphäre des Sinnes erhoben, an der ein jeder gleichen Anteil hat, der zu lesen versteht"[146]. „[Es] hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst und für neuen Bezug positiv freigegeben"[147]. „Die eigentümliche Schwäche des Schriftlichen" aber besteht darin, daß es leicht „dem gewollten oder dem unfreiwilligen Mißverstehen anheimfällt", weil niemand ihm „zu Hilfe" kommt[148]. „Weil durch die Schriftlichkeit dem Sinn eine Art Selbstentfremdung widerfahren ist", bedarf es „der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und Sinn" als der „eigentliche[n] hermeneutische[n] Aufgabe"[149]. So gilt es das, „was im Text gesagt ist", von aller ihm anhaftenden „Kontingenz" abzulösen und in seiner „reinen Idealität" zu erfassen[150]. Was der Leser „verstand, ist immer schon mehr als eine fremde Meinung — es ist immer schon mögliche Wahrheit." *„Sprachlichkeit"* kennzeichnet aber nicht nur die *„Bestimmung"* des hermeneutischen *Gegenstands,* sondern die *„des hermeneutischen Vollzugs"*[151]. Die *sachliche* Erfassung der „Meinung eines Textes" bedarf der *Übersetzung,* „d. h. aber, wir setzen sie in Beziehung zu dem Ganzen möglicher Meinungen, in dem wir uns sprechend und aussprachebereit bewe-

138 Ib., S. 365.
139 Ib., S. 366.
140 Ib., S. 361 ff.
141 Ib., S. 367.
142 Ib., S. 367 ff.
143 Ib., S. 370.
144 Ib., S. 372.
145 Ib., S. 370.
146 Ib., S. 369 f.
147 Ib., S. 373.
148 Ib., S. 370.
149 Ib., S. 371.
150 Ib., S. 372.
151 Ib., S. 373 ff.

gen"[152]. Dazu gehört, daß wir die eigenen Vorgriffe nicht als etwas ansehen, was uns am Verstehen hindert.

> „Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offenbarer Widersinn. Auslegen heißt gerade: die eigenen Vorgriffe mit ins Spiel bringen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird"[153].

„Historisch denken heißt in Wahrheit, *die Umsetzung vollziehen, die den Begriffen der Vergangenheit geschieht,* wenn wir in ihnen zu denken suchen"[154]. Aufgabe der Auslegung muß es sein, „die rechte Sprache" zu finden, damit der Text auch wirklich „zur Sprache" kommt, Grund genug, zu begreifen, daß es *keine* „richtige Auslegung an sich" geben kann[155]. Der überlieferte Text steht einer Vielheit und Vielfalt von „Aneignungen" *offen.* Dennoch bleibt der Text *derselbe.* Die „Situationsgebundenheit" der Interpretation bedeutet keine Auflösung des „Anspruch[s] auf Richtigkeit", keine Reduktion aufs „Subjektive oder Okkasionelle". Von jedem wahrhaft hermeneutischem Vollzug gilt vielmehr: er ist *„die Konkretion des Sinnes selbst." Was* verstanden wird und *wodurch* verstanden wird *gehen* ineinander *über.* „Paradoxerweise ist eine Auslegung dann richtig, wenn sie derart zum Verschwinden fähig ist"[156], daß sie hinter dem zurücktritt, was durch sie zur Sprache kommt.

„Gewiß erscheint die Sprache oft wenig fähig, das auszudrücken, was wir fühlen"[157]. Gadamer räumt ein, der Sprachlichkeit des Menschen seien *Grenzen* gesetzt.

> „Allein das ändert nichts an dem grundsätzlichen Vorrang der Sprachlichkeit. Unsere Erkenntnismöglichkeiten scheinen zwar viel individueller als die Ausdrucksmöglichkeiten, die uns die Sprache bereitstellt. Angesichts der sozial motivierten Einebnungstendenz, mit der die Sprache das Verstehen in bestimmte Schematismen zwängt, die uns beengen, sucht sich unser Erkenntniswille diesen Schematisierungen und Vorgreiflichkeiten kritisch zu entziehen. Die kritische Überlegenheit, die wir der Sprache gegenüber in Anspruch nehmen, betrifft aber gar nicht die Konventionen des sprachlichen Ausdruckes, sondern die Konventionen des Meinens, die sich im Sprachlichen niedergeschlagen haben. Sie sagt also nichts gegen den Wesenszusammenhang von Verstehen und Sprachlichkeit. Sie ist in Wahrheit geeignet, diesen Wesenszusammenhang selbst zu bestätigen. Denn jede solche Kritik, die sich, um zu verstehen, über den Schematismus unserer Aussagen erhebt, findet ihren Ausdruck abermals in sprachlicher Gestalt. Insofern überholt die Sprache alle Einreden gegen ihre Zuständigkeit"[158].

---

152 Ib., S. 373.
153 Ib., S. 374 f.
154 Ib., S. 374.
155 Ib., S. 375.
156 Ib., S. 375 f.
157 Ib., S. 378.
158 Ib., S. 379.

Jede *Kritik* der Sprache erweist sich somit als ein hermeneutisches Selbstmißverständnis. Mögliche hermeneutische Defizite sind nicht *ihr* anzulasten, sondern *uns*, die wir sie nicht zureichend sprechen, weil wir noch nicht an ihrer „Universalität" partizipieren. Fest steht, „ihre Universalität hält mit der Universalität der Vernunft Schritt", und „wenn dem Verstehen grundsätzlich keine Grenze gesetzt ist, so muß auch die sprachliche Erfassung, die dies Verstehen in der Auslegung erfährt, eine alle Schranken überwindende Unendlichkeit in sich tragen. Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst"[159]. Auch wenn Gadamer selbst bei einer solchen Behauptung ins „Stocken" gerät, gilt es doch den *„Gedankengang als scheinhaft zu durchschauen"*, wir seien alle in eine bestimmte Sprache „gebannt"[160].

> „Die hermeneutische Erfahrung ist das Korrektiv, durch das sich die denkende Vernunft dem Bann des Sprachlichen entzieht, und sie ist selber sprachlich verfaßt [...] Gewiß stellt die Vielheit der Sprachen [...] auch uns eine Frage. Aber diese Frage ist lediglich die eine Frage, wie eine jede Sprache trotz aller Verschiedenheit von den anderen Sprachen in der Lage sein soll, alles zu sagen, was sie will [...] und so, daß grundsätzlich jede schriftliche Überlieferung verstanden werden kann"[161].

„Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch [...] ist es, was einen neuen Standpunkt ‚in der bisherigen Weltansicht' vermittelt." Einer solchen *Vermittlung* scheinen *keine* Grenzen gesetzt. Die „andere Welt", die uns da entgegentritt, ist zwar „fremd", aber „beziehungsvoll ander[s]". Ihre „Wahrheit *in sich*" ist auch eine „Wahrheit *für uns.*" Das Erlernen und Verstehen einer fremden Sprache beinhaltet keinen „Formalismus des Könnens", sondern bedeutet „Inanspruchnahme durch das Gesagte"[162]. „Wir [behalten] zu wenig in der Hand [...], wenn wir von dem, was die Sprachen uns inhaltlich überliefern, absehen und nur die Sprache als Form denken wollten"[163]. Und wir lassen uns von einer fremden Sprache etwas *gesagt sein*, indem wir es mit unserer eigenen Welt– und Sprachansicht vermitteln. Die Charakterisierung der Sprache als „Weltansicht"[164] bezeichnet diesen weniger formalen als inhaltlichen Aspekt.

„Die sprachliche Verfaßtheit der Welt" bedeutet nicht „Gebanntheit des menschlichen Weltverhaltens in eine sprachlich verfaßte Umwelt"[165]. Der Mensch ist durch *„Umweltfreiheit"* charakterisiert und mit „freie[r] Sprachfähigkeit" begabt.

> „In Wahrheit ist es so, daß der Mensch, weil er sich über seine jeweilige zufällige Umwelt immer schon zu erheben vermag und sein Sprechen die Welt zur Sprache bringt, für die Varietät der Ausübung seiner Sprachfähigkeit von vornherein freigegeben ist"[166].

---

159 Ib.
160 Ib., S. 380.
161 Ib.
162 Ib., S. 418.
163 Ib., S. 382.
164 Ib., S. 417.
165 Ib., S. 420.
166 Ib., S. 420 f.

„Die neuere philosophische Anthropologie [hat] in der Auseinandersetzung mit Nietzsche" diese „Sonderstellung des Menschen herausgearbeitet und gezeigt"[167]. „Denn Sprache ist eine in ihrem Gebrauch freie und variable Möglichkeit des Menschen", die es ihm nicht nur erlaubt, „andere fremde Sprachen" zu „erlernen", „sie ist für ihn auch in sich selbst variabel, sofern sie für ihn verschiedene Aussagemöglichkeiten der gleichen Sache bereit hält", und darin liegt „ihre eigentümliche *Sachlichkeit*"[168]. Das ist auch der Grund, warum „sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält", ungeachtet seiner „geschichtliche[n] Mannigfaltigkeit"[169].

„Die eigene Sprachwelt" ist keine „Schranke" der „Erkenntnis", „sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag"[170].

> „Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und für andere entsprechend zugänglich [...] Der Maßstab für die fortschreitende Erweiterung des eigenen Weltbildes wird nicht durch die außer aller Sprachlichkeit gelegene ‚Welt an sich' gebildet. Vielmehr bedeutet die unendliche Perfektibilität der menschlichen Welterfahrung, daß man, in welcher Sprache immer man sich bewegt, nie zu etwas anderem gelangt als zu einem immer mehr erweiterten Aspekt, einer ‚Ansicht' der Welt. Solche Weltansichten sind nicht in dem Sinne relativ, daß man ihnen die ‚Welt an sich' entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte außerhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte [...] In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze, auf das die sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der ‚Welt'. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes"[171].

Gadamer spricht unter Aufnahme und Variation eines Husserlschen Terminus von der „‚sprachlichen Abschattung'", „die die Welt in den verschiedenen Sprachwelten erfährt." Der Unterschied zu Husserl liegt darin, daß eine *jede* sprachliche Abschattung „alle anderen potentiell in sich enthält", so daß „eine jede [...] sich selber in jede andere zu erweitern [vermag]." Dahinter steht die *spekulative* These, *jede* sprachliche Weltansicht sei grundsätzlich fähig, „die ‚Ansicht' der Welt, wie sie sich in einer anderen Sprache bietet, von sich aus zu verstehen und zu erfassen"[172].

> „Wir halten also fest, daß die Sprachgebundenheit unserer Welterfahrung keine ausschließende Perspektivität bedeutet; wenn wir durch das Eintreten in fremde Sprachwelten die Vorurteile und Schranken unserer bisherigen Welterfahrung überwinden,

167 Ib., S. 420.
168 Ib., S. 421.
169 Ib., S. 420.
170 Ib., S. 423.
171 Ib.
172 Ib., S. 424.

> heißt das keineswegs, daß wir unsere eigene Welt negieren und verlassen. Als Reisende kehren wir mit neuen Erfahrungen heim. Als Auswanderer, die nie heimkehren, können wir doch nie ganz vergessen. Selbst wenn wir uns, als historisch Belehrte, über die geschichtliche Bedingtheit alles menschlichen Weltdenkens und so auch über die eigene Bedingtheit grundsätzlich im klaren sind, haben wir uns damit nicht auf einen unbedingten Standort begeben. Insbesondere ist es keine Widerlegung der Annahme solcher grundsätzlicher Bedingtheit, daß diese Annahme selber schlechthin und unbedingt wahr sein will, also nicht ohne Widerspruch auf sich selbst angewandt werden könne. Das Bewußtsein der Bedingtheit hebt die Bedingtheit selbst keineswegs auf"[173].

Das „Reflexionsargument", das in der These von der grundsätzlichen hermeneutischen Bedingtheit einen logischen Selbstwiderspruch sieht, ist „hier nicht am Platze", weil es sich in diesem konkreten Fall „gar nicht um widerspruchsfrei zu haltende Verhältnisse von Urteilen" handelt, „sondern um Lebensverhältnisse"[174]. Die These von der *nicht-ausschließenden* Perspektivität scheint noch *kein* Argument gegen die *grundsätzliche* Bedingtheit unseres Standorts.

Die sprachlich verfaßte Welt ist weder „an sich" noch „relativ"[175]. „Vielmehr liegt in jeder Sprache ein unmittelbarer Bezug auf die Unendlichkeit des Seienden"[176]. In der Erlernung fremder Sprachen ändert sich *nicht* unser „Weltverhältnis". Wir „erweitern und bereichern" es vielmehr „durch die fremde Sprachwelt". Dazu gehört aber auch, daß wir an unserem eigenen „Weltverhältnis festhalten". Sprache besitzt überhaupt keine reine Abbildungsfunktion, sondern dient der wechselseitigen Formierung und Organisation der eigenen Erfahrungen. „Es ist die *Mitte der Sprache,* von der aus sich unsere gesamte Welterfahrung und im besonderen die hermeneutische Erfahrung entfaltet", und die, „auf das Ganze des Seienden bezogen, das endlich-geschichtliche Wesen des Menschen mit sich selbst und der Welt vermittelt"[177]. Sprache besitzt eine im wahrsten Sinne des Wortes *„spekulative Struktur"*[178]. Dies steht in *keinem* Widerspruch zur Endlichkeit und Bedingtheit ihrer Benutzer.

> „Die Okkasionalität der menschlichen Rede ist nicht eine gelegentliche Unvollkommenheit ihrer Aussagekraft — sie ist vielmehr der logische Ausdruck der lebendigen Virtualität des Redens, die ein Ganzes von Sinn, ohne es sagen zu können, ins Spiel bringt. Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, daß eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist"[179].

Das „Wort der Überlieferung" übersteigt „das Bewußtsein des Interpreten". Ebensowenig vermag es einen „unendlichen[n] Intellekt" zu geben, der „all das enthielte,

---

173 Ib.
174 Ib., S. 424 f.
175 Ib., S. 428.
176 Ib., S. 429.
177 Ib., S. 433.
178 Ib., S. 432 ff.
179 Ib., S. 434.

was je aus dem Ganzen der Überlieferung zu sprechen vermöchte." Der Überlieferungsgehalt *spielt sich* vielmehr *aus* „in seinen je neuen, durch den anderen Empfänger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten"[180]. Dennoch „gibt [es] nichts, was nicht für das Hören mittels der Sprache zugänglich würde"[181].

> „Die Sprache, an der das Hören teilhat, ist nicht nur in dem Sinne universal, daß alles in ihr zu Worte kommen kann. Der Sinn der hermeneutischen Erfahrung ist vielmehr der, daß die Sprache gegenüber aller sonstigen Welterfahrung eine völlig neue Dimension aufschließt, die Tiefendimension, aus der die Überlieferung die gegenwärtig Lebenden erreicht"[182].

„Kein einzelnes Bewußtsein" scheint dem „Sprachgebrauch" oder der „Fortbildung der sprachlichen Mittel" gewachsen, „insoweit ist es buchstäblich richtiger zu sagen, daß die Sprache uns spricht, als daß wir sie sprechen", und was das „Zursprachekommen des in der Überlieferung Gesagten" anlangt, wäre es „erst recht wahr, zu sagen, daß dieses Geschehen nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst ist"[183]. Eine solch *spekulative* Spracherfahrung will zwar mit keiner „Dialektik des Begriffs" verwechselt werden. „Gleichwohl wird auch in der hermeneutischen Erfahrung so etwas wie eine Dialektik gefunden, ein Tun der Sache selbst, ein Tun, das [...] ein Erleiden, ein Verstehen, das ein Geschehen ist"[184].

Das Spekulative der Sprache liegt *nicht* in der „instinkthaften Vorbildung logischer Reflexionsverhältnisse", *sondern* im „Vollzug von Sinn", im „Geschehen der Rede", in der „Verständigung", im „Verstehen"[185].

> „Spekulativ ist ein solcher Vollzug, sofern die endlichen Möglichkeiten des Wortes dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet sind. Wer etwas zu sagen hat, sucht und findet Worte, durch die er sich dem anderen verständlich macht. Das heißt nicht, daß er ‚Aussagen' macht [...] Sagen, was man meint, sich verständigen, hält im Gegenteil das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden [...] Insofern verhält sich, wer spricht, spekulativ, als seine Worte nicht Seiendes abbilden, sondern ein Verhältnis zum Ganzen des Seins aussprechen und zur Sprache kommen lassen"[186].

Das „hermeneutische Verhältnis" ist ein „spekulatives Verhältnis". Es *unterscheidet* sich jedoch von Hegels „dialektische[r] Selbstentfaltung des Geistes"[187].

> „Jede Auslegung ist [...] motiviert und gewinnt ihren Sinn aus ihrem Motivationszusammenhang. Durch ihre Einseitigkeit verschafft sie einer Seite der Sache ein

180 Ib., S. 437.
181 Ib., S. 438.
182 Ib.
183 Ib., S. 439.
184 Ib., S. 430 f.
185 Ib., S. 444.
186 Ib., S. 444 f.
187 Ib., S. 446.

> Übergewicht, so daß zum Ausgleich desselben anderes, weiteres gesagt werden muß. Wie die philosophische Dialektik in der Selbstaufhebung aller einseitigen Setzungen, auf dem Wege der Zuspitzung und Aufhebung von Widersprüchen, das Ganze der Wahrheit zur Darstellung bringt, so hat auch die hermeneutische Bemühung die Aufgabe, ein Ganzes von Sinn in der Allseitigkeit seiner Bezüge aufzuschließen [...] Gleichwohl ist die Entsprechung zwischen hermeneutischer und philosophischer Dialektik [...] keine wirkliche Entsprechung. Denn bei einer solchen Zusammenordnung wird das Wesen der hermeneutischen Erfahrung und die radikale Endlichkeit, die ihr zugrunde liegt, verkannt"[188].

Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein „weiß um die unabschließbare Offenheit des Sinngeschehens, an dem es teilhat [...] es gibt kein mögliches Bewußtsein, [...] in dem die ‚Sache', die überliefert wird, im Lichte der Ewigkeit erschiene"[189]. Die „spekulative Mitte der Sprache" erweist sich gegenüber der „dialektischen Vermittlung des Begriffs" als ein „endliches Geschehen"[190]. Dennoch zeigt sich darin „ein Zur–Sprache–kommen, in dem ein Ganzes von Sinn sich ansagt [...] Dieses Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift"[191]. Es verweist auf „eine universal–ontologische Struktur".

> „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.* Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation [...] Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung"[192].

Darin liegt die „ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache"[193]. Das *Wort* scheint „in seinem eigenen sinnlichen Sein" nur da zu sein, „um sich in das Gesagte aufzuheben", während die *Sache,* die „zur Sprache kommt", nichts „sprachlos Vorgegebenes" ist, sondern erst „im Wort die Bestimmtheit [ihrer] selbst" empfängt[194]. Darin liegt die *spekulative* Einheit von Wort und Sache. Die hermeneutische „Fragestellung" weitet sich zu einer „universalen Fragerichtung" aus. „Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus. Hermeneutik ist [...] *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften"[195].

> „Daß Sein Sichdarstellen ist und daß alles Verstehen ein Geschehen ist, diese erste und diese letzte Einsicht überschreiten in gleicher Weise den Horizont der Substanzmetaphysik wie auch die Metamorphose, die der Begriff der Substanz in die

188 Ib., S. 447.
189 Ib., S. 448.
190 Ib., S. 449.
191 Ib., S. 450.
192 Ib.
193 Ib., S. 361 ff.
194 Ib., S. 450.
195 Ib., S. 451.

> Begriffe der Subjektivität und der wissenschaftlichen Objektivität hinein erfahren hat"[196].

Diesen „ontologischen Hintergrund der hermeneutischen Welterfahrung" gilt es wieder „zur Geltung zu bringen"[197].

Anknüpfend an die „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst"[198] versucht Gadamer abschließend „vor allem zwei Punkte ins Licht [zu] setzen [...], die sich aus der Beziehung zwischen dem Vorschein des Schönen und dem Einleuchten des Verständlichen ergeben"[199].

> „Einmal, daß die Erscheinung des Schönen sowohl als die Seinsweise des Verstehens *Ereignischarakter* besitzen — und sodann, daß die hermeneutische Erfahrung, als Erfahrung von überliefertem Sinn, an der *Unmittelbarkeit* teilgewinnt, durch die von jeher die Erfahrung des *Schönen* wie überhaupt die aller Evidenz *der Wahrheit* ausgezeichnet ist"[200].

„Wir sprachen davon, daß das Schöne wie alles Sinnvolle ‚einleuchtend' ist." Das „Einleuchtende" kann *nicht* „bewiesen" werden oder „schlechthin gewiß" sein. Es vermag „sich" aber „innerhalb des Möglichen und Vermutlichen als ein Vorzügliches zur Geltung [zu bringen]." Daß etwas „‚in sich' einleuchtend ist", heißt, „daß etwas dafür spricht." „Wie es mit dem Ganzen dessen, was wir selber für richtig halten, vereinbar ist", muß „offengelassen" werden. Dem Einleuchtenden haftet nicht nur eine gewisse *Wahrscheinlichkeit* an, sondern „etwas Überraschendes, wie das Aufgehen eines neuen Lichtes, durch das sich der Bereich dessen erweitert, was in Betracht kommt." „Daß an etwas Gesagtem etwas einleuchtet, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt oder entschieden zu sein, trifft in der Tat überall zu, wo uns aus der Überlieferung etwas anspricht"[201]. Die hermeneutische Erfahrung besitzt aber nicht nur diesen *Ereignischarakter,* anläßlich dessen Sinnvolles *einleuchtet,* sondern den Charakter unmittelbarer *Evidenz,* der *Wahrheit* beansprucht. Jede „echte" hermeneutische Erfahrung ist „Begegnung mit etwas, das sich als Wahrheit geltend macht [...] Daß solche Begegnung [...] sich im sprachlichen Vollzug der Auslegung vollendet und daß sich damit das Phänomen der Sprache und des Verstehens als universelles Modell von Sein und Erkenntnis überhaupt erweist, läßt nun den Sinn von Wahrheit, der im Verstehen im Spiele ist, näher bestimmt werden"[202]. Was an *Wahrheit* im Verstehen *im* Spiele ist und *auf* dem Spiele steht, liegt jedenfalls *nicht* in „irgendein[em] in der Ohnmacht subjektiver Partikularität verschlossenen Meinen"[203], schon eher in jener eigentümlichen *Sachlichkeit,* die noch für alles Verstehen konstitutiv schien. Gadamer rekurriert

196 Ib., S. 459.
197 Ib.
198 Ib., S. 1 ff.
199 Ib., S. 459.
200 Ib.
201 Ib., S. 460.
202 Ib., S. 463 f.
203 Ib., S. 464.

zuletzt auf den „Begriff des *Spieles*", um das zu bestimmen, was beim hermeneutischen Geschäft zukünftig „Wahrheit heißt" oder bedeuten soll.

> „Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht [...] Wenn wir einen Text verstehen, so nimmt das Sinnvolle desselben genau so ein, wie das Schöne für sich einnimmt. Es bringt sich zur Geltung und hat immer schon von sich eingenommen, bevor einer sozusagen zu sich kommt und den Sinnanspruch, der an ihn ergeht, zu prüfen vermag. Was uns in der Erfahrung des Schönen und im Verstehen des Sinnes der Überlieferung begegnet, hat wirklich etwas von der Wahrheit des Spiels. Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen"[204].

Es ist zuletzt das „Spiel" der „Sprache", die „uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt"[205]. Es steht uns gar *nicht* frei, dem *Anspruch,* der an uns ergeht, *nicht* zu *entsprechen.* „Daß" in der hermeneutischen „Erkenntnis das eigene Sein des Erkennenden mit ins Spiel kommt, bezeichnet zwar wirklich die Grenze der ‚Methode'", nicht aber die „eine[r] Disziplin des Fragens und des Forschens [...], die Wahrheit verbürgt"[206].

2.3.2. Nietzsches Perspektivismus versus Gadamers Sprachhermeneutik

Gadamers Hermeneutik wurde zuletzt mit der Ausführlichkeit behandelt, die ihrer exponierten Stellung im Feld philosophischer Hermeneutik entspricht. Es scheint nicht übertrieben, daß es sich im Fall von Gadamers Position um den weitreichendsten und wirkungsmächtigsten Entwurf handelt, den die philosophische Hermeneutik unserer Tage hervorgebracht hat. Ihr *Universalitätsanspruch* weckt Erwartungen. Schon deswegen kann Gadamers Hermeneutik als *die* hermeneutische Position schlechthin gelten. Die hermeneutische Aktualität Nietzsches wird sich an ihr bewähren müssen. Dabei darf nicht ausgeschlossen werden, daß Gadamers Position von Nietzsche gesehen einer kritischen Betrachtungsweise unterzogen werden muß, indem man den hermeneutischen Blick auf die *unterbelichteten* Gesichtspunkte und Leerstellen seines hermeneutischen *Universalismus* lenkt. Unter diesem kritischen Lektüregesichtspunkt muß Nietzsches *Perspektivismus* als *die* eigentliche Herausforderung der Hermeneutik Gadamers gelten.

Gadamer geht, wie übrigens schon Nietzsche, *nicht* vom Urteil aus, das Realität abbildet, *sondern* vom „Vorurteil". Dieses stellt die hermeneutische Voraussetzung dafür dar, daß uns überhaupt etwas angeht oder anspricht. „*Vorurteile*" gelten ihm als die „*Bedingungen des Verstehens*". Es gehört zur „sachlichen" Konsequenz seiner Hermeneutik, daß diese Vorurteile *sachbezogen* sind. Bei Nietzsche könnte

---

204 Ib., S. 465.
205 Ib., S. 464.
206 Ib., S. 465.

man meinen, sie seien der Reflex einer sprachbildnerischen Tätigkeit, mit deren Hilfe wir uns in ein Verhältnis zur Außenwelt setzen und zwar so, daß wir diese Relation erst noch zu *bilden* haben. Das bedeutet nicht, die Art unseres *metaphorischen* Vorgriffs sei arbiträr und habe nichts mit unseren Erfahrungen zu tun. Anstatt von *Vorurteilen* redet Nietzsche mehr von *Wertschätzungen*, moralischen *Werturteilen* oder *Perspektiven*, wenn er die interpretative Dimension kennzeichnet, die unseren Urteilen vorausliegt. Es sind „Vorurtheile", denen lebensnotwendige „Instinkte souffliren" (12, 2[165]), sie „verrathen" aber „etwas vom *Aufbau* [unserer] Seele, und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Noth sieht" (5, S. 222). Nicht erst für Gadamer wären *„die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins."* Wenn Gadamer von Vorurteil spricht, meint er allerdings *keine* sinneinlegende Tätigkeit, zu der Assimilation und Selektion gehört, *sondern* eine sinnauslegende, deren *Sachbezogenheit* darin besteht, daß sie sich immer wieder von der „Sache" her korrigiert. Solche „Sachlichkeit" scheint Nietzsche fremd, insofern *„ein Sinn [...] immer erst hineingelegt werden [muß], damit es einen Thatbestand geben könne"* (12, 2[149]). Nun ist Gadamer der Auffassung, daß wir unsere Vorurteile nicht frei wählen, — darin liegt „die Pointe einer Hermeneutik der Faktizität"[207] —, sondern immer bereits an einem *Überlieferungsgeschehen* partizipieren, das uns mit den Vorurteilen der Vergangenheit verbindet. Die hermeneutische Aufgabe aber besteht nicht nur im wechselseitigen *Sichausspielen* der eigenen Vorurteile, sondern in ihrer kontrollierten *Verschmelzung*. Diesem hermeneutischen Optimismus würde Nietzsche mit einiger Reserve begegnen. Das *„Verstehen"*, das der Traditionalist als ein *„Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen"* begreift, „in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln", kann und darf nach Auffassung des Machtanalytikers als nicht frei von *Macht*ansprüchen gelten, die untereinander konkurrieren und sich gegeneinander durchzusetzen versuchen. Nietzsche könnte Gadamer aber konzedieren, daß wir über unsere Vorurteile nicht immer so frei verfügen, wie wir das gerne wünschen, insofern wir notwendig unsere eigenen Perspektiven *sind*. Die „Anerkennung der wesenhaften Vorurteilshaftigkeit allen Verstehens" faßt er als das Problem der *Perspektivität*, und die gilt ihm in der Tat als *unhintergehbar*.

Für Gadamer enthielte die Idee einer „Überwindung aller Vorurteile", diese „Pauschalforderung der Aufklärung", nichts als hermeneutischen *Widersinn*. Sie darf getrost als das „Vorurteil" der Aufklärung gelten, dessen „Revision" erst den Blick öffnet für unsere hermeneutische „Endlichkeit". Auf Perspektiven zu verzichten, hieße für Nietzsche, einen *Anachronismus* in Interpretationsangelegenheiten zu begehen. Er würde uns der eigensten *interpretativen* Möglichkeiten und Voraussetzungen berauben, zu denen nicht zuletzt so etwas wie „Geschichtlichkeit" gehört. Der im Grunde aufklärerische Gedanke, der noch über die eigenen Vorurteile aufklären will, besteht für ihn in der *tragischen* Einsicht, daß uns Perspektiven *nötig* sind, selbst wenn wir sie als „Illusion" durchschauen. Das Dogma von der *ab-*

207 Ib., S. 250.

soluten „Vorurteilslosigkeit" müßte ihm als der asketische *Glaube* der Unproduktiven gelten, dessen nihilistische Konsequenz im *Interpretationsverzicht* liegt. Allerdings sieht Nietzsche das Interpretieren als *keine* passive Sinn*erwartung* an, *sondern* als aktive Sinn*schöpfung*. Wenn er das Interpretieren als Ausdeutung impliziter *Wirkungen* begreift, die in Gestalt unbewußter Interessen auf uns einwirken, kommt er der Vorstellung vom hermeneutischen Zirkel bisweilen recht nahe. Allerdings verdanken sich bei ihm die Vorurteile, die uns besetzt halten, unserer *eigenen* Perspektivität und Interpretativität, weniger dem *Walten* einer *Tradition*, die uns hinterrücks mit ihnen ausstattet. Für Gadamer würde die „grundsätzliche Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils" die Anerkennung „legitime[r] Vorurteile" beinhalten[208]. Aber auch Nietzsche weiß nur zu gut um die hermeneutische Legitimität der eigenen „Irrtümer" und „Illusionen". „Die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik", wie es möglich sei, „die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*", zu *scheiden*, besitzt für ihn aber keinen rechten Sinn, insofern uns bestimmte „Irrthümer" unentbehrlich scheinen, weil sie uns ‚als Lebensbedingungen tyrannisiren", während andere, die dies nicht tun, „gemessen an solchen ‚Tyrannen', beseitigt und ‚widerlegt' werden können" (11, 38[4]). Gadamer meint, es sei der „Zeitenabstand", der diese Frage „lösbar" macht. Unsere „partikularen Vorurteile" läßt er „absterben", unsere „wahrhaften" aber „hervortreten". Der Perspektivist würde sich die ironische Frage gestatten, was letztere anderes seien als ein *Irrtum* mehr, der *seine* Zeit hat. Aber selbst Gadamer fällt es schwer, anzugeben, woran die „Wahrheit" oder „Falschheit" eines Vorurteils sich konkret bemißt. Ihm ginge es darum, sich der eigenen Vorurteile bewußt zu werden, damit die „Überlieferung" als „Andersmeinung" zur Geltung kommt. Wir „bringen" die eigenen Vorurteile „ins Spiel", indem wir ihnen die Möglichkeit geben, „sich" wechselseitig „auszuspielen". Gadamer ist der Auffassung, daß dies grundsätzlich zu einem *Konsens* führen muß. Was immer man von einem solchen „Sichausspielen" der eigenen Vorurteile und dessen *Reduktion* auf das der *Philologie* entlehnte Modell von *Text* und *Interpret* halten mag, auch für Gadamer gilt zuletzt, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht.*"

Nun würde Nietzsche mit aller Entschiedenheit der Vorstellung entgegentreten, es sei beim historischen Geschäft um die Entdeckung *letzter* Wahrheiten zu tun. „Mag unsere Schätzung des Historischen nur ein occidentalisches Vorurtheil sein; wenn wir nur wenigstens innerhalb dieser Vorurtheile fortschreiten und nicht stille stehen! Wenn wir nur dies gerade immer besser lernen, Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben!" (1, S. 256 f.). „Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene" (1, S. 294), der *kräftig* und *willens* genug wäre, es mit der Vergangenheit aufzunehmen, indem er sie an *sich* mißt. *„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten"* (1, S. 293 f.). Auch Gadamer scheint das Moment der *Applikation* nicht fremd, der *Anwendung* auf die gegenwärtige Situation des Interpreten, die der Überbrückung des Zeitenabstands dient, der Text und

208 Ib., S. 261.

Interpret trennt. Sie möchte nicht „Aneignung als Besitzergreifung" sein von ihrem eigenen Selbstverständnis her, „sondern ordnet sich dem beherrschenden Anspruch des Textes unter." Den *geschichtlichen* Prozeß des Interpretierens im Ringen um den *uns* angemessenen *Zukunftsentwurf*, der bei Gadamer als *Einrück*bewegung in ein *„Überlieferungsgeschehen"* erscheint, begreift der Genealoge Nietzsche als einen Fall hermeneutischer *Macht*auseinandersetzung. Von diesem historischen Prozeß des Überwältigens und Herrwerdens behauptet er, er vollziehe sich als ein „Neu–Interpretiren" und „Zurechtmachen", bei dem „der bisherige ‚Sinn' und ‚Zweck' notwendig verdunkelt oder ausgelöscht werden muss" (5, S. 314). Dabei kann es leicht passieren, daß er nur noch als „Zeichen" einer „alte[n] unverständlich gewordene[n] Auslegung fungiert" (12, 2[82]). Gegenüber dem von Nietzsche zu Recht in den Vordergrund gerückten *Macht*kalkül bleibt die Hermeneutik Gadamers merkwürdig blind, fast naiv. Nietzsche selbst will ein solches Kalkül nicht unkritisch gutheißen. Sein Begriff interpretativer *Gerechtigkeit* gibt eine Vorstellung davon. Ebenso ist der Gang der Interpretationsgeschichte nicht *so* kontingent, wie man ihm immer unterstellt. „Daß [der Mensch] besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation (wenn auch immer fortgebaut) auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat" (12, 7[2]). Diese *Kontinuität* verdankt sich aber mehr einer impliziten Logik der *Macht* als dem Walten einer *Tradition*. Jedoch selbst Gadamer kann nicht umhin, „hinzunehmen", daß es immer wieder *verschiedene* „Aspekte" sind, in denen sich die „Sache" zu verschiedenen „Zeiten" oder von *unterschiedlichem* „Standort" aus „historisch" präsentiert. Und er räumt sogar ein, „daß diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns selber vereinigen." Dennoch bleibt es *dieselbe* Sache, die sich da unserem historisch wechselnden Verständnis darbietet, und „ist es für unsere hermeneutische Erfahrung ebenso unzweifelhaft, daß es dasselbe Werk bleibt, dessen Sinnfülle sich im Wandel des Verstehens beweist."

Verstehen, wie Gadamer es „versteht", versucht *nicht* die fremde „Individualität" und ihre „Meinung" zu verstehen, sondern will nur die dahinterstehende „sachliche Wahrheit" gelten lassen. Seine Hermeneutik weigert sich, einen „Text" als „bloßen Lebensausdruck" zu verstehen, sondern ist entschlossen, ihn „in seinem Wahrheitsanspruch ernst zu nehmen." Aufgabe bleibt, „dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist." Dagegen erweist sich jede Hermeneutik der *Individualität* als „fragwürdig". Wenn ein solcher Vorwurf auch gegen Schleiermacher gerichtet ist, meint er Nietzsche mit. Der hermeneutische Anspruch nach individueller (Selbst)verständigung wird von Gadamer kurzerhand zur „Illusion" erklärt. „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel", und „die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens." Dagegen scheint *nicht nur* Schleiermachers Hermeneutik aus der Idee entstanden, *daß* die „Erfahrung" individueller „Fremdheit" und die „Möglich-

keit des Mißverständnisses" eine „universelle" sei. Schleiermacher schlägt zu dessen „Vermeidung" einen Kanon *grammatischer* und *psychologischer* Auslegungsregeln vor. Nietzsche ist der Auffassung, daß „Mißverständnisse" zur Tagesordnung unseres hermeneutischen Umgangs gehören. Er sähe in ihnen noch die conditio sine qua non jeder *gelungenen* Verständigung. In der Hinsicht bedürfen sie in der Tat eines „reichlichen Spielraum[s] (12, 1[182]), *sich auszuspielen.* Die Ausrichtung an der anderen Individualität wie die Privilegierung des Mißverständnisses wecken Gadamers Argwohn. Eine Hermeneutik, die sich an der „Individualität des Sprechenden" und „Verfassers" orientiert, indem sie den „objektiven Sinn" des „Wortlautes" ausblendet, erregt sein Mißfallen. Denn „ein Text will nicht als Lebensausdruck verstanden werden, sondern in dem, was er sagt." Nach Nietzsche darf man Zweifel hegen, inwieweit sich eine solche Trennung sinnvoll aufrechterhalten läßt.

Für Gadamer heißt Verstehen *primär*, sich in der gemeinsamen Sache verstehen, und erst *sekundär*, die Meinung des anderen. Die Gemeinsamkeit unseres Vorverständnisses rührt daher, daß wir mit der *gleichen Sache* „zu-tun-haben". Von ihr her bestimmt sich, was als „einheitlicher Sinn" vollziehbar wird. Was Gadamer hier als den *Normalfall* des Verstehens ansieht, scheint für Nietzsche beinahe die *Ausnahme.* Er verkennt aber nicht den pragmatischen Leistungssinn einer *konventionellen* Verständigungspraxis, die von uns fordert, eine solche „gemeinsame Sache" zu unterstellen, der *leichteren* und *schmerzloseren* Verständigung wegen. Nach Gadamer „verstehen" die Menschen „einander" meistens „unmittelbar" oder sie „verständigen" sich bis zur „Erzielung" des „Einverständnisses". Er räumt aber ein, eine „eigene Aufgabe" werde das Verstehen nur da, wo dieser gleichsam *natürliche* Verständigungsvollzug *gestört* ist, „wo Mißverständnisse entstanden sind oder eine Meinungsäußerung als unverständlich befremdet." Aber selbst hier noch suchen wir *Verständigung* in der Sache und nicht „bloß" *Verständnis* des anderen. Ziel aller hermeneutischen Bemühungen sei das gemeinsame sachliche „Einverständnis". „So hat die Hermeneutik von jeher die Aufgabe, ausbleibendes oder gestörtes Einverständnis herzustellen." Was Gadamer als *Privation* denkt, als den *Bruch* des unmittelbaren Verständigungsvollzugs, stellt für Nietzsche den hermeneutischen *Normalfall* dar. Für ihn wäre das „ausbleibende oder gestörte Einverständnis", das den Hermeneutiker beunruhigt, nichts, was wir mittels eines vordergründigen Konsens zudecken sollten, es sei denn die soziale „Noth" (5, S. 222) zwänge uns zu solch raschem *Einverständnis.* Nietzsche schließt eine wirkliche Verständigung in der *Sache* nicht kategorisch aus, sie ist aber nur da möglich, wo eine *Gemeinsamkeit* der „Thätigkeiten" oder „Bedürfnisse" vorliegt (11, 34[86]), die eine kollektive Sinnteilhabe an „etwas" ermöglicht. Wenn Nietzsche dazu auffordert, einander *nicht nur* als allgemeine, der Vermittlung fähige und bedürftige Subjekte zu verstehen, *sondern* als besondere, leibhafte Individuen, dann weil er glaubt, die vom Hermeneutiker beschworene „Teilhabe am gemeinsamen Sinn" sei eine „Fiktion". Dies schließt ein (tragisches) Verständnis individueller Andersheiten nicht aus, deren Inkommensurabilität begriffen wäre, wo unsere konventionellen Verständi-

gungsbemühungen zum Scheitern verurteilt sind, weil es uns einfach nicht gelingt, Einverständnis herzustellen. Nun räumt selbst Gadamer ein, daß, wo alle unsere hermeneutischen Bemühungen „umsonst" sind, sich die Fragestellung „umwendet", indem wir auf die „Individualität des Du" aufmerksam werden und „seine *Eigenheit*" in Betracht ziehen. Das „eigentliche" *Problem* des Verstehens *bricht auf*, „wenn sich bei der Bemühung um inhaltliches Verständnis die Reflexions–Frage erhebt: Wie kommt er zu seiner Meinung?" Das *Scheitern* des Versuchs, inhaltliches Einverständnis zu erzielen, motiviert den *Umweg* über das psychologische Verständnis, das den Text nicht mehr in seinem überindividuellen Sinn versteht, sondern als die Meinung eines anderen. Gadamer räumt ein, in einer solchen Fragestellung bekunde sich „eine Fremdheit ganz anderer Art", weil sie „einen Verzicht auf gemeinsamen Sinn bedeutet." Deshalb kann das psychologische Verständnis für ihn niemals Selbstzweck sein, sondern nur ein *Phasenmoment* im Bemühen um die Wiedererlangung eines verlorengegangenen inhaltlichen Einverständnisses. Aufgabe des hermeneutischen *Gesprächs* sei es nicht, den anderen in seiner *Individualität* zu verstehen, sondern nur das *sachliche* „Recht seiner Meinung". Das Verständnis, das den anderen in seiner Besonderheit ernst nimmt, bleibt bei ihm untergeordnet dem gemeinsamen Einverständnis der Sache nach, das solche Individualität aufhebt. Zwar sollen wir uns in die „Lage" des anderen „versetzen". Und dies hat zur Konsequenz, daß wir der „Andersheit" und „unauflöslichen Individualität des Anderen" gewahr werden. Solches „Sichversetzen" bedeutet aber nicht „Einfühlung", sondern „Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet." Solche Geringschätzung des Individuellen erscheint Nietzsches Hermeneutik fremd, nicht zu reden von dem hermeneutischen Optimismus, der eine Versöhnung unserer „Partikularität" in Aussicht stellte. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf Gadamers Hermeneutik, daß sie jede Form *individueller* Verständigung für *privativ* ansieht, als „therapeutisches Gespräch" etwa oder als „Verhör des Angeklagten", in denen „die Situation der Verständigung gar nicht wahrhaft gegeben ist." Ihm kommt es nicht in den Sinn, daß es noch andere Formen der Verständigung geben könnte, „wo wir wirklich den anderen als Individualität im Auge haben."

Das „Enträtseln" und „Ergründen" der anderen Individualität erweist sich als hermeneutisches Selbstmißverständnis. Es bedarf der *Partizipation* am gemeinsamen Sinn, *nicht* der „Kongenialität", die Schöpfer und Interpret eines Werkes „vereinigt". In Gadamers Verständnis kommt das „wahrhaft Bedeutsame" oder „ursprünglich Sinnhafte" *nur* der gemeinsamen Überlieferung zu, *nicht* anderen Personen mit ihren jeweils unterschiedlichen Lebenserfahrungen. Jedenfalls besteht Grund zu der Vermutung, daß Gadamer die hermeneutische Tätigkeit viel zu eng und einseitig faßt, wenn er das Verstehen auf das Verhältnis von Text und Interpret reduziert, die durch einen Zeitenabstand voneinander getrennt sind, im Walten der Tradition aber miteinander verbunden scheinen. Nietzsche käme es nicht in den Sinn, die Möglichkeit einer gemeinsamen Sinnteilhabe zu leugnen. Sie verdankt sich aber nicht dem Walten der Überlieferung, sondern der *konkreten* Gemeinsam-

keit der Erfahrungen, Tätigkeiten, Bedürfnisse oder Erwartungen. Das hermeneutische Programm unbegrenzter kollektiver Sinnteilhabe empfindet er als Zumutung. Gadamer dagegen will unsere Individualität *aufheben,* wenn er unsere „Partikularität" überwindet zugunsten eines allen gemeinsamen Sinns, der überindividuell scheint. Nietzsche sieht in der hermeneutischen Verpflichtung auf diesen etwas „Beleidigendes" (12, 1[182]). Gerade der starke Einzelne wird „immer *feiner*" empfinden, „*wie schwer* der Andere wirklich *einzuverleiben* ist" (10, 16[26]), wenn wir ihn auf einen solchen vermeintlich allgemeinen Sinn verpflichten. Zur Praxis einer Verständigung unter Individuen würde es gehören, den gesellschaftlichen Willen zum Konsens auszuhängen, indem wir auf ein *sachliches* Einverständnis bewußt verzichten, zeitweilig zumindest. Für Nietzsche wäre der Dissens noch kein Anlaß zum hermeneutischen Tadel, und die „Feinheit" im hermeneutischen Umgang liegt nicht darin, ein erschöpfendes Verständnis des anderen zu gewinnen, sondern ein Gespür für Andersheiten zu entwickeln. Eine solche Haltung verrät einiges vom Ethos des *Gerechten,* der *Nicht*übereinstimmung nicht nur erträgt, sondern sucht, weil er ein sachliches Einverständnis nicht mehr nötig hat. Das Ethos der *Fernsten–Liebe* steht für die nur zeitweilig gelingende Anerkennung der fremden Individualität. Gadamer dagegen sieht im gemeinsamen Sinnverzicht nur eine hermeneutische Privation, die *lediglich* die Eigenart des anderen verstehen will, nicht aber den Sinn, der uns mit ihr verbindet. Zwar sollen „wir uns in die Perspektive [versetzen], unter der der andere seine Meinung gewonnen hat"[209]. Wir machen dies aber nicht, um die andere Perspektive kennenzulernen, sondern um das „sachliche Recht" der fremden „Meinung" zu erwägen, „damit wir in der Sache miteinander einig werden können." Nietzsche ist der letzte, der behaupten würde, wir seien fähig, uns „vollkommen" in die *Lage* eines anderen zu versetzen. Das hieße ja, daß wir seine *Perspektive* „vorbehaltlos" teilten. Er meint aber, wir tragen dem „sachlichen Recht" der fremden Meinung eher Rechnung, ringen wir uns dazu durch, sie in der Gerechtigkeit anzuerkennen, jedenfalls nicht auf dem Wege eines erzwungenen Einverständnisses, das solche Rechte verletzt.

Der Trennung von psychologischem und wahrhaft hermeneutischem Verständnis eingedenk, gibt Gadamer Schleiermachers Devise, „es gelte, einen Schriftsteller *besser zu verstehen als er sich selber verstanden habe*"[210], eine völlig neue Richtung. Nicht „die unbewußte Meinung des Urhebers" ist es, „was verstanden werden soll"[211], sondern die *Sache* selbst, die dieser nur wegen des fehlenden zeitlichen Abstandes sich noch nicht vor Augen zu führen vermochte. Für Nietzsche stellt sich die Frage, was ein solches „Besserverstehen" *anderes* sei, als „eine fortgesetzte Zeichen–Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen" (5, S. 314), die das, was der Autor im Sinn hatte, umbiegen und verletzen. Nach Gadamer übertrifft der Sinn eines Textes „immer", *nicht* nur „gelegentlich" seinen Autor. Manchmal zaudert er dann aber doch, darin so etwas wie einen hermeneuti-

209 Ib., S. 276.
210 Ib., S. 180.
211 Ib., S. 181.

schen Fortschritt zu sehen. „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt." Man versteht einfach *„anders", „wenn man überhaupt versteht."* Dennoch bleibt es stets *dieselbe* Sache, die sich unserem historisch unterschiedlich situierten Verständnis anbietet, und die wir, indem wir die Vielzahl der Aspekte festhalten, in denen sie uns erscheint, *nicht* nur anders, *sondern* besser verstehen. Gadamers Idee eines permanenten *Andersverstehens* kommt dem perspektivischen Gedanken ungleich näher als die Vorstellung eines *Besserverstehens,* das von Nietzsche her die Frage aufwirft, was es anderes sei als die gewaltsame Überlagerung durch neue Sinn- und Zweckhaftigkeiten. Bei Gadamer gewinnt man den Eindruck, er möchte auf die Idee eines hermeneutischen Fortschritts ungern verzichten, obschon er die Augen nicht davor verschließen kann, daß die „Aspekte" unseres historischen Verständnisses wie „einander ausschließende Bedingungen" sind, die *kein* Fortschritt der historischen „Forschung" *aufhebt.* Wir sind auf Grund der hermeneutischen Endlichkeit unseres Blicks zum Andersverstehen verurteilt. Es scheint jedoch der Fluß der *Wirkungsgeschichte,* der diese beruhigende Kontinuität des Andersverstehens verbürgt. Sie ist es, die uns a tergo mit ganz bestimmten „Vorurteilen" ausstattet, die wir nicht gewählt haben und die unser hermeneutisches Gesichtsfeld begrenzen. Dieser Umstand ist aber nicht kontingent, sondern notwendig.

Gadamer konzediert Nietzsche, er habe neben Husserl den Begriff des *„Horizontes"* in den „philosophischen Sprachgebrauch" einführt, um „die Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit" zu charakterisieren, aber auch „das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises." Seine Kritik an Nietzsche lautet, er operiere mit dem Begriff des *geschlossenen* Horizontes, wenn er dem Historismus vorwirft, „er löse den von Mythen umschlossenen Horizont auf, in dem eine Kultur allein leben könne." Ein solcher Begriff ist hermeneutisch widersinnig, und es kennzeichnet das „historische Bewußtsein" unrichtig, „wenn man mit Nietzsche von den vielen wechselnden Horizonten spricht, in die es sich zu versetzen lehrt." Wer derart „von sich selber wegsieht", hat gerade „keinen Horizont". Nietzsches Kritik der Historie trifft nicht das historische Bewußtsein, sondern die „Selbstentfremdung", die diesem widerfährt, wenn es die „Methodik" der modernen „historischen Wissenschaft" für sein Wesen hält. Man darf Zweifel hegen, ob Gadamer sich mit einer solchen Feststellung in Opposition zu Nietzsche begibt. Für Gadamer steht fest: der geschlossene Horizont ist eine „Abstraktion". Er widerspricht unserer geschichtlichen Bewegtheit und Standortungebundenheit. Der Horizont „wandert mit" und wir „wandern" in ihn „hinein"[212] Das *„Verstehen"* aber ist *„der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte."* Nietzsche selbst kommt es gar nicht in den Sinn, zu bestreiten, daß der von ihm geführte „Aufweis des Nachteils der Historie für das Leben" *nur* das historische Be-

212 Ib., S. 288.

wußtsein in seiner wissenschaftlich „entfremdeten" Gestalt trifft. Zwar „[entwurzelt] der historische Sinn, wenn er *ungebändigt* waltet und alle seine Consequenzen zieht, [...] die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können" (1, S. 295). Er führt uns in die *„Aporien des Historismus"*. Das kann aber nicht heißen, wir sollten auf das historische Geschäft verzichten. Die monierte „Selbstentfremdung" besteht für ihn in der *„Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll"* (1, S. 271), wogegen das historische Bewußtsein seine ungeteilte Aufmerksamkeit fände, wo es einer einseitigen Tendenz zur „Verwissenschaftlichung" entgegentritt. Gadamer hingegen will glauben machen, die Funktionsweise des historischen Bewußtseins sei für Nietzsche deckungsgleich mit dem Aufweis seines „Nachteils" für das Leben. Er verkennt, daß Nietzsches Kritik der Historie sich gar nicht gegen die Historie als solche richtet, schon gar nicht, sofern diese zum „Nutzen" des Lebens gereicht, indem sie vergangene Horizontbildungen im Lichte ausstehender Zukunftsentwürfe problematisiert, wozu Vorbildnahme und Bewahrung, aber auch Kritik gehören. Allerdings meint Nietzsche, ein „Uebermaass von Historie" schade, weil es „dem Menschen durch fortwährendes Verschieben der Horizont-Perspektiven, durch Beseitigung einer umhüllenden Atmosphäre nicht mehr erlaubt, *unhistorisch* zu empfinden und zu handeln" (1, S. 323). Dazu gehört „die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen" (1, S. 330). Es zählt dazu nicht zuletzt die Fähigkeit und der Mut zur *eigenen* Perspektive. Mit dem Wort das *Historische* hingegen bezeichnet er das Vermögen, unseren Horizont zugunsten anderer Horizonte zu öffnen und durchlässiger zu machen, indem wir öfters die Perspektive *wechseln*. Beides, das Festhalten- und Loslassenkönnen von Perspektiven, erscheint ihm gleich notwendig. „Jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden" (1, S. 251). Das heißt nicht, seine *„Gesundheit"* (1, S. 252) sei nicht im höchsten Maße gefährdet, wo es eigensinnig an seinem Horizont festhält. „Ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin" (1, S. 251). Von daher wird man Zweifel hegen dürfen, ob Nietzsche jemals die These von der Geschlossenheit der Horizonte vertreten hat. In einem begrenzten Umfang hält er eine solche hermeneutische Abschottung allerdings für unverzichtbar, „und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde [der Mensch] nie angefangen haben und anzufangen wagen" (1, S. 253). Noch der spätere Nietzsche prophezeit unseren alsbaldigen *Untergang*, „wollte man heraus" aus *dieser* „Welt der Perspective" (11, 27[41]). Für Nietzsche bedeutet das aber nicht, wir sollten auf das hermeneutische Geschäft verzichten, und er fände es fatal, ließen wir in unserem Bemühen nach, „innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen", indem wir nicht mehr die tiefe Notwendigkeit für den Wechsel der Perspektive verspürten.

Nun ist Gadamer der Auffassung, daß es nicht nur keine geschlossenen Horizonte gibt, sondern daß wir, wenn wir uns in andere Horizonte hineinversetzen,

immer schon „Horizont" mitbringen. Wir können und wollen von unserem bisherigen Horizont gar nicht absehen, und nur so läßt sich der unsere mit dem fremden vermitteln. Nietzsche würde eine solche Vermittlung nicht grundsätzlich ausschließen. Dem Perspektivisten erscheint die zum hermeneutischen Regelfall erhobene „Horizontverschmelzung" aber doch suspekt. Er sähe in ihr noch eine idealistische Zwangsvorstellung, die einem übertriebenen *Harmoniebedürfnis* erwächst. Was der Hermeneutiker als Selbstverständlichkeit unterstellt, daß die verschiedenen Horizonte den „einen großen, von innen her beweglichen Horizont" bilden, welcher „die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtsein umfaßt", wäre ihm gerade historisches Problem, ganz abgesehen davon, daß für Gadamer auf der *nicht*zeitlichen Ebene gar *keine* differenten Horizonte vorzukommen scheinen, jedenfalls thematisiert er sie nicht zureichend. Nietzsches *Perspektivismus* weiß sich der Bewahrung einer *Sinndifferenz* verpflichtet, deren Auflösung die Hermeneutik betreibt, wenn sie die *„Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte"* einklagt. Für Gadamer scheint die mögliche Inkommensurabilität der Horizonte undenkbar, ist doch das, was der Hermeneutiker in den Blick nimmt, „das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere"[213]. Verstehen gilt ihm als *Selbstauslegung* „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins". Der *Macht*analytiker würde erst einmal fragen, welche verdeckten Geltungsansprüche sich hier hermeneutisches Gehör verschaffen. Er sieht darin noch den Konflikt rivalisierender Machtquanten, denen oft nur an der Verallgemeinerung ihrer eigenen Perspektive gelegen ist. Die geforderte Verschmelzung der Horizonte gleicht in seinen Augen einem wechselseitigen Assimilationsprozeß, dem die latente Absicht innewohnt, die fremde Perspektive sich einzuverleiben. Bestenfalls sieht er in ihr die gelungene Form eines *schmerzlosen* hermeneutischen Verhältnisses, das den genuinen Eigensinn unserer individuellen Perspektiven ignoriert. Nietzsche besitzt genügend Gründe, der von Gadamer favorisierten „Horizontverschmelzung" mit dem gebotenen Argwohn zu begegnen, und er setzt ihr eine hermeneutische Praxis an „guten Tagen" (12, 1[182]) entgegen, die nicht nur um die Heterogenität der Horizonte und die Inkommensurabilität der Perspektiven weiß, sondern beide in ihrer Differenz bejaht und gutheißt. Die *Gerechtigkeit* der *Interpretation* besteht darin, andere Perspektiven „sein" zu lassen, indem man ihnen ihren „Eigensinn" und ihr genuines Recht beläßt, und keine voreilige Horizontverschmelzung anzustreben, die solche Rechte verletzt. Wir sind aber schon deshalb vor der Erfüllung dieses hermeneutischen Ideals gefeit, weil das *Ungerechtsein* zur Grundbedingung unserer hermeneutischen Umgangs gehört. Gadamer dagegen sieht im Ethos des Gerechten nur eine *Privativform* des Verstehens, die er bereits dem historischen Bewußtsein zur Last legte. Der von ihm gescholtene *Psychologe* oder *Historiker* möchte zwar gerecht sein. Er läßt keine Gelegenheit ungenutzt, *sich* in den Horizont des anderen zu *versetzen*. Er hat *sich* aber, indem er auf eine Vermittlung der Standpunkte verzichtet, „gleichsam aus der Verständigung zurückgezogen"[214]. Er *erkennt* die „Andersheit des anderen" zwar *an*,

[213] Ib., S. 283.
[214] Ib., S. 287.

suspendiert aber dessen Anspruch, „Wahres zu sagen". Gadamer meint, wir tun diesem Anspruch nur Genüge, lassen wir uns von der Idee eines sachlichen Einverständnisses leiten. Er muß sich aber fragen lassen, ob eine solche Verschmelzung der Standpunkte nicht unsere *individuellen* „Ansprüche" *suspendiert*. Aus der *Standortungebundenheit* des menschlichen Daseins leitet Gadamer die spekulative Forderung ab, *sämtliche* Standpunkte müßten grundsätzlich ineinander überführbar und aufeinander übertragbar sein. Dies scheint möglich, weil alle Standpunkte untereinander verbunden sind im infiniten Prozeß der Selbstauslegung wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Dem Perspektivisten erscheint eine solche Forderung als hermeneutische Zumutung. In unserer Standortungebundenheit sieht er ohne Zweifel noch *mehr* und *anderes* als den Reflex der eigenen „geschichtlichen Bewegtheit".

Es verrät mehr als eine gewisse Einseitigkeit von Gadamers Hermeneutik, daß sie Perspektiven ausschließlich als *historische Horizonte* denkt. Nach Nietzsche sind Perspektiven der Reflex qualitativer *Wertempfindungen*, deren Kommensurabilität *nicht* a priori feststeht und die keineswegs darauf warten, sich zu einer höheren Weltsicht zu vermitteln, die ihre „Partikularität" *aufhebt* oder „überwindet". Die *Radikalität* seines Perspektivismus besteht darin, daß Nietzsche auf dieser nicht wirklich auflösbaren *Differenz* zwischen den verschiedenen Weltsichten beharrt, ja „vermöge des *Vergessens*, daß es nur ein perspektivisches Schätzen giebt, wimmelt alles von widersprechenden Schätzungen und *folglich von widersprechenden Antrieben* in *Einem* Menschen" (11, 26[119]). Dieser hermeneutische Sinn für eine *intra-subjektive* Perspektivenvielfalt geht der Hermeneutik Gadamers vollkommen ab. Unsere *Wertschätzungen* und *Werturteile*, — unsere „Vorurteile" —, scheinen der Reflex eines abstrakten historischen Standorts, an den eine anonyme Wirkungsgeschichte uns verschlagen hat. Nietzsche gelten sie noch „als Symptome und Zeichensprachen [...], in denen sich Vorgänge des physiologischen Gedeihens und Mißrathens [verrathen], ebenso das Bewußtsein von Erhaltungs- und Wachsthumsbedingungen" (12, 2[165]), das uns als Vertreter einer Zeit oder Epoche, eines Berufstands oder Lebensalters, eines Charakters oder einer sozialen Rolle auszeichnet. Gemessen an der Vielheit und Vielfalt möglicher Lebensbedingungen wird es eine Pluralität möglicher Wertschätzungen geben, von denen wir nicht a priori annehmen dürfen, sie seien miteinander kommensurabel, ja „in uns concurriren *ganz verschiedene* Schätzungen" (10, 4[142]). Diese nur für den metaphysischen Blick bestürzende Einsicht erweist sich dennoch als unschätzbarer hermeneutischer Vorteil. „Dies widerspruchsvolle Geschöpf hat aber an seinem Wesen eine große Methode der *Erkenntniß:* er fühlt viele Für und Wider — er erhebt sich *zur Gerechtigkeit* — zum Begreifen *jenseits des Gut- und Böseschätzens*" (11, 26[119]), das heißt zum Begreifen *jenseits* unserer Vorurteile. „Der weiseste Mensch wäre *der reichste an Widersprüchen*, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat", für *vielerlei* Art Vorurteile und Perspektiven, „und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs* — der hohe *Zufall* auch in uns!" (ib.) Die in den Rang eines hermeneutischen Programms erhobene

Methode eines *experimentellen* Perspektivengebrauchs steht für den unabschließbaren Versuch eines *Auslotens* von Differenzen zwischen Perspektiven. Dazu würde gehören, „sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss" (5, S. 364 f.). Die Fähigkeit dazu erfordert *übermenschliche* Anstrengungen. Der Übermensch weiß um die Bedingtheit und Heterogenität der Vorurteile und Perspektiven aus *eigener* Erfahrung und *persönlicher* Anschauung. Er ist *nicht* der Meinung, die *Differenz* zwischen ihnen lasse sich jemals in befriedigender Weise *aufheben*, schon gar nicht durch „Erhebung" auf die Stufe einer „höheren", *sach*bezogenen „Allgemeinheit". Nietzsche meint, das „Begreifen" jener Widersprüche hänge ganz davon ab, ob und inwieweit wir diese Widersprüche in uns *selbst* tragen und tolerieren.

Auch Gadamer weiß um das Aus- und Einhängen der eigenen Perspektiven, wenn er dazu ermuntert, unsere „Vorurteile" gegenseitig *ins Spiel* zu bringen und *aufs Spiel* zu setzen. Jedoch bleibt dieser Vorgang grundsätzlich von der Idee der Vermittlung beherrscht, die sich mehr an uns vollzieht, als daß wir selbst dabei tätig werden. Bei Nietzsche dient die Fähigkeit zum *„Umstellen"* von *„Perspektiven"* (13, 24[1], Nr. 10) weniger der Vermittlung als dem *Springen* zwischen inkommensurablen Standpunkten. Dies erfordert eine „Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens", „Finger für nuances" und eine „Psychologie des ‚Um-die-Ecke-sehns" (6, S. 265 f.), ungewöhnliche hermeneutische Fähigkeiten also. Der Perspektivist weiß um die *tragische* Differenz zwischen den Horizonten, die keine Vermittlung dieser Welt, auch keine hermeneutisch endliche, aufzuheben vermag. Eine solche Differenz stellt eine ganz *neue* Herausforderung an unser „Verstehen" dar. Es fände sein Maß nicht mehr in der Idee eines kollektiven Einverständnisses der Sache nach, sondern in der individuellen Verständniskraft einzelner, die mit Widersprüchen noch anders umzugehen wüßten, als diese Widersprüche aufzuheben oder zu versöhnen. Dazu gehört das „Aufreißen" von *„Distanzen"*, *nicht* das *„Schaffen"* von *„Gegensätze[n]"* (12, 10[63]). Wir können um Perspektiven nur wissen, indem wir uns für andere Vorurteile freigeben, und so werden wir der *Ungerechtigkeit* des eigenen Horizonts gewahr, dessen „Geschlossenheit" wir jetzt durchschauen. Wir sind aber weiterhin *gezwungen*, uns perspektivische Vorstellungen zu machen, die sich den *Schein* der Geschlossenheit geben. Wir sollen „das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Wesen des Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht" (2, S. 20). Wir sollen aber nicht glauben, wir seien fähig, auf Perspektiven zu verzichten, indem wir unsere Vorurteile zu dem Akten legen. Zwar vermögen wir mit Perspektiven zu experimentieren. Es steht uns aber nicht frei, bei der Frage nach Pro und Contra kein Gewissen zu haben, insofern uns bestimmte Perspektiven nötig sind, andere nicht. Die Idee der „Verschmelzung" noch der heterogensten „Horizonte" operiert mit der hermeneutischen Prämisse, es kön-

ne ein *gemeinsames* Maß der *Wertempfindung* geben. Zwar weiß auch Gadamer um die (historische) *Ungesichertheit* der eigenen Vorurteile, dies spricht aber nicht gegen deren jederzeit mögliche Fusionierung. Nach Nietzsche waren die „bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen", die dem eigenen Machterhalt und der eigenen Machtsteigerung dienten (12, 2[108]). Sie haben uns aber keinen Schritt der „Wahrheit" näher gebracht. Bei Gadamer gewinnt man den Eindruck, er halte eine solche Approximation unserer Vorurteile für wünschenswert. Was bei ihm „Horizont" heißt, fungiert nicht nur als ein Moment unserer perspektivischen Standortgebundenheit, sondern will einer „überlegenen Weltsicht" Ausdruck geben, deren der Verstehende bedarf, um etwas „in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen." Der Perspektivist würde zurückfragen, woher der Hermeneutiker die „Überlegenheit" nimmt, etwas, — beispielsweise Perspektiven, die ihm fremd geblieben sind —, in den angemessenen Proportionen zu überblicken. Auch wenn er selbst von Zeit zu Zeit mit der „Überwindung engerer Interpretationen" rechnet, was den „Glauben" an „neue Perspektiven" und „neue Horizonte" zur Folge hat, so hat dies für ihn viel mit einem produktiven *Andersverstehen* zu tun, das uns jetzt vieles „richtiger" sehen läßt, weil es anderes gerechter beurteilt, und beinahe *nichts* mit einem *Besserverstehen,* das sich die Sicherheit eines überlegenen Urteils anmaßt.

Immerhin ist Gadamer bereit, sein hermeneutisches Projekt gegen das dialektische Projekt Hegels abzugrenzen. Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist immer mehr „Sein" als „Bewußtsein", und *„Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen."* Die philosophische Hermeneutik schlägt den rückwärts gerichteten Weg der Hegelschen Phänomenologie ein, insofern sie „in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist." Dieser Aufweis scheint möglich, auch wenn man damit an kein Ende gelangt. Auch Nietzsche ist der Meinung, in unser Interpretieren gingen Anteile ein, die unserer bewußten Kontrolle entzogen sind. Er begreift sie aber weniger als Vorurteile, mit denen die Tradition uns rücklings ausstattet, sondern als hermeneutischen Reflex eines *leibbetonten* Standpunkts. Die von ihm angemahnte *„Bescheidenheit des Bewußtseins"* (10, 24[16]) versucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß gegen jene leibhafte Dimension gerechnet „alles Bewußtsein [...] Etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre" (10, 7[126]). Nietzsche redet dabei keinem kruden Naturalismus das Wort. Er holt aber das Interpretieren auf den Boden seiner „physiologischen" Tatsachen zurück, indem er daran erinnert, daß unsere Vorurteile noch etwas *anderes* seien als der hermeneutische Reflex unserer historischen Standortgebundenheit. Überhaupt hat sich das *„Bewusstsein"* nur *„unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses" entwickelt"* (3, S. 591). Es ist „auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen" (11, 30[10]). Darin liegt seine „Gemeinschafts- und Heerden-Natur" (3, S. 592). Funktion des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" scheint es zu sein, uns am *gemeinsamen* Sinn teilnehmen und teilgewinnen zu lassen. Nietzsche dagegen zieht nicht die kommunikative Funktion eines solchen Bewußtseins in Zweifel, seine *„Rolle"* im

zwischenmenschlichen „Verkehr" (13, 11[145]). Er hegt aber Zweifel, ob der „in ihm gebietende ‚Genius der Gattung'" unseren individuellen Verständigungsinteressen genügt, sofern er das, was individuell an uns scheint, *„majorisirt* und in die Heerden-Perspektive zurückübersetzt" (3, S. 592). Die hermeneutischen Konsequenzen sind bekannt. Der Versuch *individueller* „Selbsterkenntnis" fördert nur „Durchschnittliches" zu Tage. Gadamer dagegen sieht schon im *Interesse* nach individueller Selbstverständigung ein grandioses hermeneutisches Selbstmißverständnis. Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein besitzt die von Nietzsche anerkannte, aber kritisierte „Gemeinschafts- und Heerden-Natur", und es besitzt *nur* diese Natur. Nach Nietzsche waren die meisten Philosophen bislang darauf aus, „ein Gesammtbewußtsein, ein bewußtes Mitleben und Mitwollen alles dessen, was geschieht, einen ‚Geist' ‚Gott' zu imaginiren." Daß es ein solches „Gesammtsensorium" nicht gibt, ein „zweck- und mittelsetzendes Gesammt-Bewußtsein", ist heute „unsere *große Erleichterung"* (12, 10[137]). Aber noch Gadamer beeilt sich, die Vollzugsweise des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins „von den hybriden Konsequenzen des spekulativen Idealismus freizuhalten." Es wird aber nur gelingen, wenn man „die Wahrheit des Hegelschen Denkens" festhält.

Das „Leben des Geistes" besteht in der Selbsterkenntnis im Anderssein. Die *dialektische* Erfahrung ist *nicht* nur negativ, *sondern* besitzt einen eigentümlich produktiven Sinn. Das „Durchschauen" einer „Täuschung" scheint ihr nicht genug, führt sie doch stets zum „Erwerb" eines „weitgreifenden Wissens". Und auch für den Hermeneutiker gilt: man weiß es nun *nicht* nur anders, *sondern* besser, nicht nur im Hinblick auf den „Gegenstand", sondern hinsichtlich dessen, „was man vorher zu wissen meinte." Auch die *tragische* Erfahrung steht zunächst im Zeichen der *Negativität,* der „Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion", die sich bis dahin als äußerst lebensdienlich erwiesen hat (11, 25[165]). Der Philosoph der *tragischen* Erkenntnis gestattet sich aber die Frage, wieso das „Durchschauen" einer „Täuschung" auch schon dazu berechtigen soll, ein „weitgreifendes Wissen" anzunehmen, das darüber hinausgeht. Er gibt zu bedenken, „daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein *Stück Unwissenheit mehr"* (11, 34[194]). Für den an Hegel geschulten Hermeneutiker wäre eine solche negative Erfahrung kein Grund zu verzagen, weiß man es jetzt doch nicht nur *anders,* sondern *besser.* Nicht nur unser Wissen ändert sich, sondern sein Gegenstand, und „der neue Gegenstand enthält die Wahrheit über den alten." Für den Philosophen der tragischen Erkenntnis wäre die Täuschung universal. „Die Betrachtung des Werdens zeigt, daß Täuschen und Sich-täuschen-wollen, daß *Unwahrheit* zu den Existenzbedingungen des Menschen gehört hat: man muß den Schleier einmal abziehn" (11, 27[48]). Eine solche Einsicht schließt zukünftige Illusionen nicht aus, indem wir die Lebensnotwendigkeit solcher Täuschungen akzeptieren, „und hier, wenn irgend wo, gilt es, sich an der ‚erkannten Wahrheit' nicht zu ‚verbluten'" (11, 35[37]). Wir können nicht aufhören, weiterhin nach „Wahrheit" zu fragen, indem wir im Interpretieren fortfahren. Für Nietzsche stellt sich aber die Frage, was dieser Fortgang mit einem Besserverstehen zu tun hat und was das vom Hermeneu-

tiker reklamierte „weitgreifende Wissen" anderes sei als ein *Irrtum* mehr, der uns bis auf weiteres zur unverzichtbaren Lebensbedingung geworden ist. Der Perspektivist würde die Frage stellen, woher wir das gute hermeneutische Gewissen beziehen, andere Lebensbedingungen, die nicht die unseren sind, eingeschlossen die sie leitenden „Vorurteile" und „Illusionen", besser zu verstehen, als diese sich selbst verstehen von ihrem eigenen Selbstverständnis her. Die Beanspruchung eines solch höherstufigen Reflexionswissens erschiene ihm jedenfalls problematisch.

Gadamer räumt ein, der „Maßstab", unter dem der spekulative Idealist „Erfahrung" denkt, könne nicht der der Hermeneutik sein, insofern der Weg der Erfahrung im *absoluten* Wissen mündet, „das gar kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat." Das absolute Selbstbewußtsein Hegels wird dem hermeneutischen Bewußtsein nicht gerecht. Im Gegensatz zu einer Dialektik, die Erfahrung „überschritten" sieht von etwas her, was nicht mehr Erfahrung ist, insistiert Gadamer auf der „grundsätzlichen Offenheit" der *hermeneutischen* Erfahrung „für neue Erfahrung". Als Muster gilt ihm der „radikal Undogmatische", den seine vielfältigen Erfahrungen und seine „Erfahrung" dazu befähigen, „aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen." Er scheint aber die Antwort schuldig zu bleiben, ob es sich bei diesem Erfahrungszuwachs um ein *Besserverstehen* handelt, oder ob es auch hier „genügen" muß, von einem *Andersverstehen* zu sprechen. Fest steht, jede „Erfahrung", die diesen Namen verdient, „durchkreuzt" eine „Erwartung". Sie führt uns aber auch zur „Einsicht" in das, „worin man verblendeterweise befangen war", und enthält insofern immer ein „Moment der Selbsterkenntnis". Nietzsche wäre hier ungleich radikaler. Er insistiert auf der vom Hermeneutiker *nur* beschworenen „grundsätzlichen Negativität" aller Erfahrung, die keine „Einsicht" dieser Welt aufzuheben vermag. Die „Illusionen", die wir uns auch in Zukunft machen, werden *meistens* andere, *selten* bessere sein. Der „radikal Undogmatische" wäre in seinen Augen derjenige, der allen Überzeugungen abgeschworen hat. Als „*Gegner*" aller „*Ueberzeugungen*" wüßte er jedem das „Seine" zu geben, und darin wäre er „gerecht" (2, S. 361). In diesem *Antidogmatismus* gleicht er dem Hermeneutiker, der seine bisherigen Erfahrungen nicht zum Maßstab der Beurteilung fremder, ihm unvertrauter Erfahrungen benutzen möchte. Der Erwerb neuer und anderer Erfahrungen hat bei Gadamer allerdings zur Folge, daß wir diese Erfahrungen jetzt auch *teilen*, und darin erweitert sich unsere „Einsicht". Nach Nietzsche wäre es schlecht um die Anerkennung solcher Erfahrungen bestellt, wollte man immer darauf warten, bis sich eine derart seltene Erfahrungsgemeinsamkeit einstellt.

Gadamer möchte keine Zweifel darüber aufkommen lassen, daß die bloße Objektivierung und Typisierung anderer kein Vorbild sein kann für die Art und Weise unseres hermeneutischen Umgangs. Solche „Menschenkenntnis" ist zwar nützlich, zeugt aber von hermeneutischer *Unbetroffenheit*. Sie dient lediglich der „Voraussicht des anderen", indem sie mit ihm „rechnet". Nietzsche betrachtet es als eine wünschenswerte, aber „*seltnere Enthaltsamkeit*" und als „kein geringes Zeichen von Humanität, einen Andern nicht beurtheilen zu wollen und sich zu weigern, über ihn zu denken" (3, S. 303). Er ist der letzte, der ein solches Verhalten gut-

heißt. Gadamer meint, das Verständnis des anderen sei auch dann nicht gegeben, verstehe ich den anderen *nur* psychologisch oder historisch. Zwar erkenne ich das „Du als Person" jetzt an, mein Verständnis hört aber nicht auf, eine „Weise der Ichbezogenheit" zu sein. Gadamer sieht darin eine besonders subtile Immunisierungsstrategie, sich den „Anspruch", den der andere an mich richtet, „vom Leibe zu halten". Indem wir den anderen von unserem „Standpunkt" aus „antizipieren" und „reflektierend abfangen", beanspruchen wir den „Anspruch" des *anderen* „von sich aus zu kennen", wenn nicht „besser zu verstehen, als er sich selbst versteht." Damit laufen wir Gefahr, in die eingangs kritisierte Haltung zurückzufallen. Gadamer räumt aber ein, die *wechselseitige* Inanspruchnahme eines solch höherstufigen Reflexionswissens mache die „Wirklichkeit des Ich–Du–Verhältnisses" mit aus. „Die innere Geschichtlichkeit aller Lebensverhältnisse zwischen Menschen besteht darin, daß die gegenseitige Anerkennung immer umkämpft ist." Auch Nietzsche sieht im Antizipieren und reflektierenden Abfangen des anderen nicht die ultima ratio des hermeneutischen Umgangs. Er würde aber zurückfragen, wieso unser *psychologisches* oder *historisches* Verständnis notwendig diesen verdinglichenden und typisierenden Charakter haben muß. Gadamer ist der Überzeugung, das wechselseitige *Sich–Überbieten* unserer Geltungsansprüche, der Kampf um „gegenseitige Anerkennung", stelle ungeachtet der „extremsten Formen von Herrschaft und Knechtschaft" ein „echtes dialektisches Verhältnis" dar, das letztlich auf ein gegenseitiges Verständnis hinausläuft, und er kritisiert diejenigen, die sich einer solchen „Dialektik" der „Gegenseitigkeit" entziehen, indem sie sich „aus der Beziehung zum anderen herausreflektieren"[215]. Für Nietzsche ist eine solche Dialektik „gut" gemeint. Sie läßt aber die *Machtfrage* unbeantwortet. In der wechselseitigen Überbietung unserer Geltungsansprüche sieht er ohne Zweifel noch den Versuch, andere unter die eigenen Beurteilungsmaßstäbe zu zwingen. Gadamer dagegen meint, ein gegenseitiges Verständnis sei möglich. Ich muß mich nur für den *Anspruch* des *anderen* wirklich „offen" halten. Es setzt aber voraus, daß der andere dieselbe Bereitschaft mir gegenüber aufbringt. Darin liegt der optimistische Gedanke, die gegenseitige „Erfahrungsbereitschaft" füreinander *Offener* führe zwangsläufig zu einer *Verschmelzung* ihrer *partikular* gebliebenen *Horizonte*. Nietzsche hielte die von Gadamer gefordert *Offenheit* für eine hohe hermeneutische *Tugend*. In der „Anerkennung" dessen, daß ich „in mir etwas gegen mich" *gelten* lassen muß, selbst wenn es niemand „gegen mich" *geltend* machen würde, sieht er noch das Vermögen, von unseren Perspektiven *abzusehen*, so sehr das unseren „Überzeugungen" widerspricht, die wir momentan für gültig erachten. Er würde aber fragen, warum die grundsätzliche Bereitschaft zum Perspektivenwechsel zur *Vermittlung* unserer Standpunkte führen muß, und der „weiseste Mensch" (11, 26[119]) wäre nicht der, der die mit den unterschiedlichsten Geltungsansprüchen verbundenen Widersprüche fälschlicherweise harmonisiert, sondern aushält, weil er sie in sich trägt. Auch für Nietzsche nimmt das „vorgreifende" Verständnis dem anderen die „Legitimation"

215 Ib., S. 342.

seines eigenen Anspruchs, vor allem wenn wir uns als Individuen behandeln wollen. Er meint aber, wir genügen der „Unmittelbarkeit" dieses Anspruchs mehr, ringen wir uns dazu durch, ihn in der *Gerechtigkeit* anzuerkennen. Wir genügen ihm nicht, machen wir ihn mit unseren eigenen Ansprüchen kompatibel. Die geforderte „Offenheit" erscheint ihm verdächtig, solange sie sich nur etwas gesagt sein läßt, um so mehr das Sagen zu behalten. In der „Erfahrungsbereitschaft" dessen, der sein Tun unter die allen gemeinsame Sache stellt, sieht er noch den klugen Schachzug des Dialektikers, der nur seine eigene Perspektive verallgemeinern will. Gadamer sähe im hermeneutischen Ethos des *Gerechten* noch einen Verständigungs*rückzug*. Er bleibt aber die Antwort schuldig, wie es um die hermeneutische Sache bestellt sei, wo es trotz aller „Offenheit" füreinander nicht gelingt, „Einverständnis" herbeizuführen. Ein Verstehen von anderem Denken, das kein *Sich*verstehen mit anderem Denken wäre, erschiene ihm undenkbar. Insofern geht ihm nicht nur der Sinn für die *Tragik* unserer Verständigungsverhältnisse ab, sondern bleibt ihm der Gedanke der „Gerechtigkeit der Interpretation" fremd.

Nach Gadamer besitzt die hermeneutische Offenheit die „Struktur" der „*Frage*", der „grundsätzliche[n] Suspension der eigenen Vorurteile"[216]. Aber auch Nietzsche ermuntert dazu, die eigenen Perspektiven zur Disposition zu stellen. Diese experimentelle *Infragestellung* der eigenen Vorurteile führt bei ihm aber nicht automatisch zur Zusammenschau unter der Oberhohheit einer gemeinsamen Sache. Für den Perspektivisten besteht Anlaß zu der Vermutung, sie lege deren *Differenz* erst offen. Im Namen des *Individuums* erhebt Nietzsche Einspruch gegen die „maieutische Produktivität" eines „Dialogs", der „Personen" nur benutzt, um die „immanente sachliche Konsequenz" ihrer „Meinungen" zu entfalten, ohne daß er diesen Meinungen *selbst* Gehör schenkt. Die Idee des herrschaftsfreien Dialogs, der Verzicht auf die „siegreiche Argumentation", müßte ihm als eine *zu* naive Forderung gelten. Sie gliche einer kontrafaktischen Idealisierung unserer bestehenden Verständigungsverhältnisse. Dies führt die „Erwägung" des „sachlichen Gewichts" der fremden Meinung keineswegs ad absurdum. Wir werden ihrem Anspruch aber nicht gerecht, subsummieren wir sie unter das Dach einer gemeinsamen Sache. Wir genügen ihrem Anspruch eher, zollen wir ihr unseren uneingeschränkten Respekt. Gadamer sähe darin wohl die Strategie des Sophisten, der noch die schwächste Sache zur stärksten macht. Ihm geht es ganz offensichtlich um die „Wiederherstellung" einer „ursprünglichen", aber verlorengegangenen „Sinnkommunikation", für ihn ein Grund mehr, eine solche *gemeinsame Sache* zu postulieren. Nietzsche sähe darin ein phantastisches Unterfangen, das sich nur schwer mit der Realität eines (post)modernen *Perspektivenpluralismus* verträgt. Gadamer dagegen läßt *viele* Fragen offen, wenn er die hermeneutische Aufgabe auf das der Philologie entlehnte Modell von Text und Interpret reduziert, dem *aktuellen Konflikt* und *Widerstreit* der Perspektiven und Interpretationen aber ausweicht, ganz zu schweigen von dem Problem *intrasubjektiver* Verständigung, das er für peripher ansieht.

216 Ib., S. 283.

„Daß ein überlieferter Text Gegenstand der Auslegung wird", heißt für ihn, „daß er eine Frage an den Interpreten stellt." Dieser liest den Text mit einer ganz bestimmten *Sinnerwartung*. Der *Sinn* eines Textes bleibt „relativ" auf die „Frage", für die er eine „Antwort" darstellt. Das aber heißt, er übersteigt seinen eigenen Sinngehalt. Man könnte auch sagen, jedes Urteil sei relativ bezogen auf das Vorurteil, das es leitet, und je nach Fragehorizont wird es etwas *anderes bedeuten*. Die „Sinntendenzen eines Textes" übersteigen immer die Intentionen seines Urhebers. Es geht also gar nicht darum, den Fragehorizont des Verfassers eines Textes zu eruieren, die „Vorurteile" seines Autors, sondern den des Textes selbst. „Wer einen Text liest", ist „selber noch in dem vernommenen Sinn darin." „Er gehört mit zu dem Text, den er versteht." Dahinter steht der optimistische Gedanke, die „Vorurteile" von Autor und Leser seien nur graduell verschieden, ihre „Fragen" ineinander überführbar, und darin liegt die *Konkretion* des *Textsinnes*. Demgegenüber erweist sich jede *historische* oder *psychologische* Frage als „gegenstandslos", weil sie nur noch die „Voraussetzungen" eines Textes versteht, nicht aber den Text selbst. Allerdings kann es beim „Lesen eines Textes" passieren, daß die „Sinnlinie" in einer *offenen Unbestimmtheit* „abbricht." Auch die hermeneutische Lektüre ist vor der Gefahr des „Nichtmehrverstehens" keineswegs gefeit. Nietzsche, der Philologe, spricht bisweilen von einer „*Kunst*" des „Lesen[s]" (5, S. 256). Wir lassen es aber häufig an der philologischen Sorgfalt fehlen. Zwar bleibt unser philologisches Ideal, das „Ablesen *ohne* Interpretation" unerfüllbar, was uns aber nicht von der „Vorsicht", der „Geduld", der „Feinheit" der Lektüre entbindet (6, S. 233). Was der Hermeneutiker unterstellt, die Gemeinsamkeit von Text und Interpret, das Ineinanderübergehen ihrer Fragehorizonte beim Lesen, erscheint dem Philologen gerade als Problem. Bei Gadamer gewinnt man den Eindruck, die Sinnintentionen von Autor und Leser seien grundsätzlich kommensurabel, ja in solcher wechselseitigen Überführung liege die Konkretion des Textsinnes. Nach Nietzsche ist es „nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen" (4, S. 48). Die Sinnintentionen des Verfassers sind uns nicht ohne weiteres zugänglich. Es bedarf gemeinsamer, mindestens ähnlicher Erfahrungen. Autor und Leser hören deshalb nicht auf, einander mißzuverstehen, ganz zu schweigen von Lesern, bei denen solche Erfahrungen *fehlen*. „Ich hasse die lesenden Müssiggänger" (4, S. 48). Gadamer dagegen sieht in der Konzentration auf die Autorenintention ein hermeneutisches Selbstmißverständnis. Ein solche Lektüre wäre *bloß* historisch oder psychologisch. Er bleibt aber die Antwort schuldig, wie wir mit Texten verfahren, die nicht wie selbstverständlich in unser eigenes Fragen übergehen, weil sie uns fremd geworden bzw. geblieben sind. Natürlich können wir auch Texte als Antwort auf eine Frage lesen, die wir *selbst* fragen. Dies scheint dann der Fall, wenn wir Perspektiven *teilen* oder *ähnliche*, nicht nur (Lese-) *Erfahrungen* gemacht haben. Der Appell an die philologische „Feinheit" will aber doch davor warnen, das im Text Gesagte voreilig auf die eigene Situation zu „applizieren". Die „Hinfälligkeit" bestimmter „Voraussetzungen" bedeutet noch nicht die „Hinfälligkeit" bestimmter „Fragen". Für Nietzsche, den Philologen, wäre es schlecht um unsere Lektürefähigkeit bestellt, hielte

man jede Frage für obsolet, deren Horizont man nicht teilt. Die *gerechte* Lektüre erstattet solchen Fragen ihre Legitimität zurück. Das psychologische oder historische Verständnis hätte für sie nichts Unehrenhaftes. Die hermeneutische Lektüre Gadamers dagegen möchte nur Fragen verstehen, deren Voraussetzungen sie teilt. Daß eine solche Teilhabe jederzeit möglich ist, kennzeichnet für sie unsere hermeneutische Lektürefähigkeit.

Was die von Gadamer jederzeit für möglich gehaltene Überführung unserer Fragehorizonte garantiert, ist die gemeinsame *Sprache*, an der wir Anteil haben. Als *„universales Medium"* der Verständigung scheint sie die *„Verschmelzung der Horizonte"* zu garantieren. Das hermeneutische *Gespräch* dient weniger dem *Sichausspielen* oder *Durchsetzen* des eigenen Standpunkts als der „Verwandlung ins Gemeinsame". Sprache ist *„spekulativ"*. Sie ist die „Mitte" von Verständigung und Einverständnis und dient der Erhebung ins allen Gemeinsame. In ihrer Eigenschaft als „Lebensvollzug" erscheint sie ganz unproblematisch. Sie setzt einen kollektiv geteilten *Erfahrungshintergrund* voraus, der als gemeinsamer *Sachbezug* gelten kann. Der Hermeneutiker räumt aber ein, es seien „die gestörten und erschwerten Situationen der Verständigung", die uns die „Bedingungen" jeder „Verständigung" *zeigen*. Jedes Gespräch setzt einen Bruch der Verständigung voraus, an deren Wiederherstellung es arbeitet. Dazu gehört, „das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen", ohne die eigene Position aufzugeben, bis man in einer „Wechselübertragung der Gesichtspunkte" zu einer „gemeinsamen Sprache" gelangt, die uns mit selber Zunge sprechen läßt. Der „Austausch der Meinungen" mündet in einen gemeinsamen Sachbezug. Das *„Gespräch"* führt zum Ereignis einer „Horizontverschmelzung", in dem eine „gemeinsame Sache" zum Ausdruck kommt. Was es im Gespräch zu „erfassen" gilt, ist das „sachliche Recht" der anderen Meinung, „damit wir in der Sache miteinander einig werden können", und *schließt* das Verstehen fremder Individualität *aus*. Ein solches Verständnis wäre *bloß* psychologisch, hermeneutisch also uninteressant. Jede individuelle Verständigungssituation erscheint als privativ, „therapeutisch" etwa oder als „Verhör". Dem Hermeneutiker fehlt der Sinn dafür, daß es auch noch andere Situationen geben könnte, wo wir einander als Individuen ernst nähmen, ohne uns psychologisch zu taxieren oder sonstwie zu beurteilen. Nach Nietzsche wäre es schlecht um das Verstehen bestellt, wollte man die Situationen marginalisieren oder ausgrenzen, wo wir den anderen *nur* als *Individualität* im Auge haben. Gadamer dagegen will die „Gesichtspunkte" des anderen nur „gelten" lassen der gemeinsamen Sache wegen. Er weigert sich standhaft, ihnen ein hermeneutisches Eigenrecht einzuräumen. Im „bloßen Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes" sieht er eine bedauernswerte Idiosynkrasie, die es gesprächsweise zu beheben gilt. Was ihn plagt, ist kein hermeneutischer Selbstverdacht. Für Nietzsche handelt es sich dabei um einen integralen Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurs, der noch in die intimste Dialogsituation hineinreicht. In Situationen einer „gestörten" oder „erschwerten" Verständigung sähe er weniger den zu behebenden Ausnahmefall als den Regelfall sprachlicher Kommunikation. Eine Hermeneutik, die die Machtfrage

ausklammert, unterliegt in seinen Augen einer folgenschweren Illusion. Sie macht sich der gesellschaftlichen Naivität schuldig. Das heißt nicht, daß Nietzsche all die Gesprächssituationen guthieße, die nur dazu dienten, unseren eigenen Standpunkt durchzusetzen. Er geht aber von der hermeneutisch skandalösen Beobachtung aus, daß *„ursprünglich"* gar nicht die „Absicht" bestand, „sich mitzutheilen", sondern „den Anderen sich ein[zu]verleiben", auf der Stufe einer *feiner* gewordenen Kommunikation, „den *Willen* des Anderen sich ein[zu]verleiben, sich an[zu]eignen" (10, 7[173]). Wir können auf solche hermeneutischen *„Eroberungen"* nicht verzichten, wir können aber lernen, unseren Geltungsansprüchen Zügel anzulegen, indem wir *anderen* mit mehr Respekt und Achtung begegnen.

Für die Hermeneutik Gadamer ist die Sprache grundsätzlich in Ordnung. „Denn eine Sprache versteht man, indem man in ihr lebt." Das Verstehen und Erlernen einer Sprache ist ein *Lebensvollzug* mit einem gemeinsam geteilten Erfahrungs– und Verständnishintergrund. Im Erwerb einer Sprache bildet und erweitert sich unser Sachverständnis und diese Sache ist und bleibt eine gemeinsame. Das „hermeneutische Problem" ist gar keines der „richtigen Sprachbeherrschung". Solche *Sachbezogenheit* scheint Nietzsche fremd, obschon es von heuristischem Wert sein kann, einen solch gemeinsamen Sachbezug zu unterstellen, der *leichteren* und *schmerzloseren* Verständigung wegen. Waren die Menschen „zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht" (11, 30[10]), und daran hat sich bis heute nichts geändert. Die „leichte *Mittheilbarkeit* der Noth" hat „von jeher nur solche Menschen einander angenähert [...], welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Erlebnisse andeuten konnten" (5, S. 222). Ein solches *Einverständnis* geht meistens zu Lasten der „Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen". Was ihnen fehlt, ist der *gemeinsame* „Sachbezug". Nun möchte Gadamer die hermeneutische Produktivität der „gestörten" und „erschwerten" Verständigungssituationen gar nicht verkennen. Wir können die *Erschwerung* und *Störung* unseres Einverständnisses aber rückgängig machen, wir dürfen es nur nicht am „guten" Willen fehlen lassen. Der Perspektivist dagegen würde sich die leicht ironische Frage gestatten, warum der Hermeneutiker glaubt, jeder „Meinungsaustausch" müsse zur Übereinstimmung führen, und was ein solche Konsens für die „Gesichtspunkte" bedeute, die eigensinnig genug wären, sich dem „gut" gemeinten Dialogangebot zu verweigern. Die Welt der Sprache bleibt für ihn eine „Oberflächen– und Zeichenwelt", eine „verallgemeinerte Welt", eine „vergemeinerte Welt" (3, S. 593). Von seiten ihrer Benutzer liegen ihr noch die unterschiedlichsten Erfahrungen, Erwartungen und Bedürfnisse zugrunde. Zum *gegenseitigen* Verständnis bedarf es der *Gemeinsamkeit* „ähnliche[r] Bedingungen", — der „Gefahr", der „Bedürfnisse", der „Arbeit" etc. —, *derselbe* Sprachgebrauch *allein* reicht nicht aus (5, S. 221). Sind solche Bedingungen gegeben, — was in einer pluralistisch gewordenen Gesellschaft, welche Erfahrungen ausdifferenziert, zunehmend weniger der Fall sein wird —, „so *entsteht* daraus Etwas, das ‚sich versteht', ein Volk" (ib.), eine *homogene* Sprachgemeinschaft, die dem Hermeneuti-

ker als der soziale *Regelfall* und der erstrebenswerte *Idealzustand* sprachlicher Verständigung gilt, dem alle anderen heterogenen und individuellen Momente geopfert werden. Dabei entsteht der Eindruck, der *Verallgemeinerungsfähigkeit* unserer Erfahrungen seien keine Grenzen gesetzt. Es bedarf nur der *Aufgeschlossenheit* im *Dialog*, solche Übertragungen vorzunehmen, *nicht* aber der Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit *bestimmter* Erfahrungen und *konkreter* Bedingungen, seien sie sozialer, ökonomischer, kultureller oder psychologischer Art. Gadamer kümmern solche Bedingungen wenig mit *Ausnahme* unserer historischen Erfahrungen. Und wenn er über den Zusammenhang von Sprache und Verstehen reflektiert, dann hat er meistens das Verhältnis von *Text* und *Interpret* vor Augen, das ihm als archetypisches hermeneutisches Modell gilt. Daß der hermeneutische Gegenstand sprachlicher Natur ist, bedeutet für ihn, daß uns als Interpreten etwas *anspricht*, und was uns anspricht, ist die *Tradition*. Sie tut es auf „schriftlichem" Wege und in „Ablösung von allem Psychologischen". Sie hat sich dabei von der „Kontingenz" ihres „Ursprungs" und ihrer „Urhebers" gelöst und „für neuen Bezug positiv freigegeben". „Denn Texte wollen nicht als Lebensausdruck der Subjektivität des Verfassers verstanden werden." Sie bleiben allerdings dem Mißverständnis ausgesetzt, und hermeneutische Aufgabe wäre es, diese „Selbstentfremdung" des Sinns rückgängig zu machen. Wir leisten dies aber nicht, indem wir den Sinnhorizont des Verfassers zurückgewinnen, sondern, indem wir das im Text Gesagte „in seiner vollen Idealität erfassen." Eine solche Geringschätzung der *Autorenintention* wäre Nietzsche fremd. Gadamer sieht sie für „kontingent" an. Was ihn interessiert, ist die „volle Idealität" des Textes. Zwar scheint es auch für ihn *keine* richtige Auslegung „an sich" zu geben. Dennoch haftet unseren Interpretationen nichts Okkasionelles an. Was sie zur Sprache bringen, ist nichts anderes als *„die Konkretion des Sinnes selbst"*. Wir bringen die „eigenen Vorgriffe" nur ins „Spiel", damit die „Meinung des Textes" für uns „zum Sprechen" kommt. Die Auslegung muß die „rechte Sprache" dafür „finden", damit der Text *spricht*. Daß im Verstehen immer schon eine Vermittlung zwischen *unserem* und *anderem* Begreifen stattfindet, verdankt sich der Sprache und ihrer *„spekulativen Struktur"*, während Nietzsche glaubt, „jedes Ding das wir ‚begreifen'", sei nichts, was man „‚begreifen', wohl aber bezeichnen kann" (12, 1[50]), nicht um zu einem erschöpfenden Verständnis der Sache zu gelangen, sondern aus pragmatischen Erwägungen, der besseren Verständigung wegen.

Nun möchte selbst Gadamer nicht leugnen, daß der Sprachlichkeit *Grenzen* gesetzt sind, sofern die *Sprache* oft „wenig fähig" erscheint, „das auszudrücken, was wir fühlen." Das ändert aber nichts am sprachlichen „Vorrang". Alle „Einreden" gegen ihre „Zuständigkeit" kommen zu spät. Die *Sprache* und die *Sprache* der *Vernunft* koinzidieren. Die „Universalität" der Sprache „hält mit der Universalität der Vernunft Schritt." Dies ist auch der Grund, warum dem Verstehen „grundsätzlich keine Grenze" gesetzt ist und die „sprachliche Erfassung" der Auslegung eine „alle Schranken überwindende Unendlichkeit" in sich trägt. Unter *produktivem* Aspekt heißt dies, daß „eine jede Sprache trotz aller Verschiedenheit von den anderen Spra-

chen in der Lage" ist, „alles zu sagen, was sie will", unter *rezeptivem,* und zwar so, „daß grundsätzlich jede schriftliche Überlieferung verstanden werden kann." Die Vorstellung, wir seien alle in eine bestimmte Sprache „gebannt", erweist sich als *„scheinhaft".* Die hermeneutische *Erfahrung* ist vielmehr das „Korrektiv", durch das sich die denkende *Vernunft* dem „Bann des Sprachlichen" *entzieht,* und sie ist selber „sprachlich" verfaßt. Nach Nietzsche *„[ist] das vernünftige Denken [...] ein Interpretiren nach einem Schema, das wir nicht abwerfen können."* Dieses Schema ist die „Sprache". Sie ist „auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut." Allerdings *„hören [wir] auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen,* wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn" (12, 5[22]). Wir können uns dem „Banne" des *Sprachlichen* nicht entziehen, solange wir uns als Interpreten verstehen. Wir können unsere *Gebundenheit* durchs sprachliche *Schema* aber tragisch reflektieren. Gadamer sähe in einer solchen Grenzerfahrung noch keinen Einwand dagegen, diese Grenze immer wieder zu übersteigen. Wir überwinden diese Grenze, indem wir fremde Sprachen *erlernen.* Unsere Fähigkeit dazu scheint unbegrenzt. Für Nietzsche beruht das Sprechen auf dem *dichterisch* anmutenden Gebrauch phantastischer *Metaphern.* Es hängt alles davon ab, ob sich damit *„leben"* läßt (9, 11[252]). Die innovative Fähigkeit zur Metaphernbildung scheint *zwar* unbegrenzt, aber *nicht* grenzenlos. Unser *Sprachgebrauch* ist *nicht* jederzeit offen und nach *allen* Seiten hin beliebig erweiterbar, und dies hindert uns am „Begreifen". Wenn Nietzsche mit hermeneutischen *Grenzen* rechnet, dann weil er glaubt, daß uns *als* Individuen mehr trennt als verbindet. Es ist aber auch unser *konventioneller* Sprachgebrauch, der uns häufig von der Erkenntnis dieses Umstands abhält. Die *Grenzen* der *Sprache* tangieren das *Problem* der *Mitteilbarkeit,* das uns daran hindert, uns *als* Individuen verständlich zu machen. Bei Gadamer spielen solche individuellen Schranken des Verstehens und Sprechens keine Rolle. Die *Grenzen* der *Sprache* sind für ihn nur *vorübergehende* und liegen höchstens in der *Abständigkeit* „historisch" voneinander getrennter Begriffe. Zwar scheinen „unsere Erkenntnismöglichkeiten" um einiges „individueller" als „die Ausdrucksmöglichkeiten, die uns die Sprache bereitstellt." Und Gadamer ist fast geneigt, diese „sozial motivierte Einebnungstendenz" zu tadeln, „mit der die Sprache das Verstehen in bestimmte Schematismen zwängt, die uns beengen." Nietzsche meint, wir *entziehen* uns solchen „Schematisierungen" und „Vorgreiflichkeiten" am besten mittels der *ästhetischen* Vertiefung der eigenen *Verständniskraft,* der *stilistischen* Erweiterung unserer *Mitteilungskompetenz.* Wogegen Gadamer glaubt, unser hermeneutisches Unvermögen gehe zuletzt gar nicht zu Lasten der „Konventionen des sprachlichen Ausdrucks", sondern der „Konventionen des Meinens", die sich im Sprachlichen „niedergeschlagen" haben. Für ihn scheint die Sprache grundsätzlich in Ordnung und jede sprach*kritische* „Überlegenheit" hermeneutisch haltlos. Für Nietzsche wäre es endlich an der Zeit, unsere sprachlichen Konventionen *so* aufzubrechen, daß sie unseren individuellen Sinnintentionen genügen würden. Für Gadamer verbietet sich ein solches Unternehmen, weil wir aus der Sprache nicht heraustreten können. Nietzsche selbst gebraucht manchmal die

Metapher vom „*Netz*" der Sprache. „Darein *verstrickt* kommen wir ins Leben" (9, 11[252]). „Nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja, ehedem schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf" (3, S. 107). Im Gegensatz zu Gadamer will Nietzsche daran erinnern, daß es noch Bereiche gibt, die wir noch nicht hinlänglich *zur Sprache gebracht* haben, aber bringen sollten. Dazu zählt für ihn das, was von der Hermeneutik Gadamers ausgespart wird. Es betrifft das *Individuelle*, das *Leibliche*, das *Unbewußte*, das *Differente*.

Für den Hermeneutiker hat sich alles, was für uns Bedeutung hat, schon zur Sprache gebracht, und wenn sich die Bedeutung ändert, dann deswegen, weil wir unsere Weltsicht vertauscht haben, genauer, wir haben sie vermittelt. Es scheint die Sprache, die solche Vermittlung trägt, und darin liegt ihre Universalität. Die These von der Vernunft „in" der Sprache läßt aber selbst Gadamer ins Grübeln geraten. Nietzsche sieht darin eine Zumutung. Die vom Hermeneutiker beschworene „innige Einheit von Wort und Sache"[217] erscheint ihm als Anachronismus, und „es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken" (13, 14[122]). Für den Perspektivisten *bildet* jede sprachliche Weltsicht *andere* Relationen aus, und wir geben uns „Illusionen" hin, wenn wir meinen, solche Verhältnisse seien ausnahmslos kommensurabel. Es kann „noch viele Art‹en› geben [...], eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen" (12, 9[106]). Nach Gadamer wäre es der *neue Sprachgebrauch*, der „einen neuen Standpunkt ‚in der bisherigen Weltsicht' vermittelt." Es ist die eigentümlich „freie Sprachfähigkeit" des Menschen, die ihm eine derart beziehungsvolle Vermittlung gestattet. Wir sind als Sprechende in keine „sprachlich schematisierte Umwelt" *gebannt*, sondern durch „*Umweltfreiheit*" charakterisiert, das heißt für die „Varietät der Ausübung" unserer „Sprachfähigkeit" *freigegeben*. Die Konsequenz davon ist, daß unseren Verständnis- und Mitteilungsmöglichkeiten grundsätzlich keine Grenzen gezogen sind. Nietzsche käme es gar nicht in den Sinn, diese „freie Sprachfähigkeit" des Menschen zu leugnen. Sie zählt zu seinen frühen anthropologischen Einsichten. Gadamer weist ja selbst darauf hin. Hermeneutisch fraglich für ihn bleibt, inwieweit eine solche Fähigkeit *allein* schon ein „beziehungsvoll anderes" Verhältnis zu anderen garantiert. Dazu bedarf es erst der Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit der Erfahrungen. Bei Gadamer gewinnt man den Eindruck, unsere „freie Sprachfähigkeit" sei *hinreichend* genug. Allerdings kann es schon vorkommen, daß „wie die Menschen gewöhnlich sind, [...] ihnen erst der Name ein Ding überhaupt sichtbar [macht]" (3, S. 517). Kennzeichnend für unsere geistige Flexibilität scheint es zu sein, sich für den Gebrauch originärer und origineller Metaphern offenzuhalten. Den „Trieb zur Metapherbildung" bezeichnet Nietzsche dabei als unseren „Fundamentaltrieb" (1, S. 887). Unser *konventioneller* Sprachgebrauch und die in ihn eingelassenen *Normierungen* scheinen aber eher dazu geeignet, die beschworene

217 Ib., S. 381.

„freie Sprachfähigkeit" zu behindern oder zu reglementieren, als zu fördern und zu kultivieren, was uns hindern muß, originäre Perspektiven zu entwickeln.

Für den Hermeneutiker steht die „Mannigfaltigkeit" menschlicher Rede in keinem Widerspruch zu der „einen" Welt, zu der sie sich verhält. Der Perspektivist würde zurückfragen, was es heißt, Sprache halte „verschiedene Aussagemöglichkeiten" der „gleichen Sache" bereit. Das ihn umtreibende Problem scheint, woher wir das *Wissen* um diese *Gleichheit* der *Sache* beziehen. Nun würde selbst Gadamer nicht behaupten, der „Maßstab" der „fortschreitenden Erweiterung" unseres „Weltbildes" liege *außer* aller Sprachlichkeit. In welcher Sprache wir uns auch bewegen, wir gelangen niemals zu einer „‚Welt an sich'", sondern lediglich zu einem „erweiterten Aspekt", einer „‚Ansicht' der Welt", man könnte auch sagen, zu *einer* Perspektive, die uns bis auf weiteres als die *ganze* Wahrheit dünkt. Die „Mannigfaltigkeit" solcher *Weltsichten* bedeutet keine „Relativierung" der „‚Welt'", ist doch in „jeder Weltsicht" das „Ansichsein der Welt" gemeint. „Was die Welt selbst ist", ist überhaupt „nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes." Für Nietzsche „existirt" die Welt „*nicht* als Welt ‚an sich'", sondern unter der „Bedingung, in ihr zu leben, als die Welt, die wir [...] auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduzirt haben [...] sie ist essentiell Relations–Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*" (13, 14[93]). „Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das ‚Wesen' *fehlt*" (12, 7[1]). So weit würde der Hermeneutiker mit Sicherheit nicht gehen, und wenn er von der „‚sprachlichen Abschattung'" spricht, die die *Welt* in den „verschiedenen Sprachwelten" erfährt, dann gewinnt man doch den Eindruck, daß er an der *einen* Welt festhält. Für den Perspektivisten stellte sich die Frage, was es bedeutet, *jede* „sprachliche Weltansicht" enthalte *alle* anderen potentiell in sich und sei *von sich* aus in der Lage, sich selbst in *jede* andere zu „erweitern", so daß sie *jede* „‚Ansicht' der Welt" *von sich* aus zu „verstehen" und zu „erfassen" vermag. Damit wäre ja einer *grundsätzlichen* Kompatibilität und Kommensurabilität unserer Perspektiven das Wort geredet. Und in der Tat scheint die *eigene* Sprachwelt „von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich." Der Hermeneutiker bleibt aber die Antwort schuldig, woher er seinen grenzenlosen Optimismus bezieht. Der Perspektivist würde die *prinzipielle* Erweiterungsfähigkeit und Zugänglichkeit des eigenen sprachlichen „Weltbildes" in Zweifel ziehen. Ein solcher Gedanke würde verkennen, was es heißt, ein *perspektivisches* Wesen zu sein. Er gewinnt Plausibilität nur unter der Voraussetzung, betrachtet man Perspektiven als lediglich *vorübergehende, partikulare* Momente einer allen *gemeinsamen* sprachlichen oder geschichtlichen Dimension. Bisweilen erinnert Nietzsche an die „unübersteiglichen Schranken" unserer *qualitativen* Wertempfindungen, „an unsere, nur uns allein zugänglichen perspektivischen ‚Wahrheiten', die schlechterdings nicht ‚erkannt' werden können" (12,

6[14]). Er ist der Auffassung, der Erweiterung und Zugänglichkeit unserer Perspektiven seien *Grenzen* gesetzt.

So weit reicht Gadamers hermeneutischer Optimismus *nicht*, zu glauben, der Umstand, daß „wir durch das Eintreten in fremde Sprachwelten die Vorurteile und Schranken unserer bisherigen Welterfahrung überwinden", führe uns zu einem „unbedingten Standort". Einen solchen *absoluten* Standpunkt kann es auch für ihn nicht geben. „Insbesondere ist es keine Widerlegung der Annahme solcher grundsätzlicher Bedingtheit, daß diese Annahme selber schlechthin und unbedingt wahr sein will." Darin gleicht er beinahe dem Perspektivisten, der in der These, *alles* sei perspektivisch, noch *keinen* Selbstwiderspruch sieht. „Das Bewußtsein der Bedingtheit hebt die Bedingtheit selbst keineswegs auf", und auch nach Nietzsche dispensiert die Einsicht in den perspektivischen Charakter des Daseins nicht von dem Zwang, uns auch weiterhin perspektivische Vorstellungen machen zu müssen. Das „Reflexionsargument", — der Vorwurf des Selbstwiderspruchs —, ist „nicht am Platze", weil es sich gar nicht um „widerspruchsfrei" zu haltende Urteilsverhältnisse handelt, sondern um „Lebensverhältnisse". Für Nietzsche scheint die Tatsache, daß „sich Einer tausend Male widerspricht und [...] in sich selber [...] ‹keine› letzte Horizontlinie findet", noch kein Grund, „daß ein Solcher weniger von der ‚Wahrheit' erfährt" (11, 40[57]), das heißt, daß er nicht dennoch im Recht sein könnte, wenn es um Fragen der Perspektivität geht. Für ihn ist unsere perspektivische „Bedingtheit" ganz ohne Zweifel noch grundsätzlicher, während die „Sprachgebundenheit unserer Welterfahrung" für Gadamer „keine ausschließende Perspektivität" bedeutet. Dieser Umstand verdankt sich der Sprache und ihrer *„spekulativen Struktur"*. Sie ist es, die „das endlich-geschichtliche Wesen des Menschen mit sich selbst und mit der Welt vermittelt." Der Perspektivist sähe in solch einem spekulativen Sprachgeschehen eine mehr als phantastische Zumutung. Für ihn besitzt Sprache niemals reine Abbildungsfunktion, sondern dient der wechselseitigen Organisation und Formation der eigenen Erfahrungen. „Das ‚Ding an sich' [...] ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe" (1, S. 879). Sprache dient der Ausbildung von Relationen, weniger deren Vermittlung, und darin liegt der *Perspektivismus*. Für den Hermeneutiker dagegen steht die *Endlichkeit* menschlicher Rede in keinem Widerspruch zur „Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes." „Es gibt nichts, was nicht für das Hören mittels der Sprache zugänglich würde." Die *Universalität* der Sprache besteht darin, „daß alles in ihr zu Worte kommen kann", vor allem die Überlieferung. Nietzsche wäre hier um einiges skeptischer. „Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden" (6, S. 128). Wenn schon vom sprachlichen „Aufschließen" einer „Tiefendimension" die Rede sein soll, dann verdankt sich dies für ihn der Erweiterung und Verfeinerung der eigenen stilistischen Fähigkeiten, keineswegs unserem Verhältnis zur Tradition.

Für den Hermeneutiker liegt das *Spekulative* der *Sprache* vor allem im lebendigen „Vollzug von Sinn", im „Geschehen der Rede", in der „Verständigung", im „Verstehen". Er sieht darin ein „Tun der Sache selbst", ein Tun, das „ein Erleiden", „ein Verstehen, das ein Geschehen ist." Nietzsche dagegen sieht in der hermeneutischen Notwendigkeit des Sprechen- und Verstehenmüssens noch *kein* spekulatives Geschehen, und wenn uns einmal eine Formulierung glückt und das Verständnis gelingt oder der Sinn sich einstellt, dann hat dies viel mit unserer *individuellen* Mitteilungsfähigkeit und Verständniskraft zu tun. Der Hermeneutiker wiederum möchte „ein Ganzes von Sinn in der Allseitigkeit seiner Bezüge aufschließen." Darin ähnelt er dem Dialektiker, der „in der Selbstaufhebung aller einseitigen Setzungen, auf dem Wege der Zuspitzung und Aufhebung von Widersprüchen, das Ganze der Wahrheit zur Darstellung bringt." Jede Auslegung bleibt „einseitig", weil sie sich ihrem „Motivationszusammenhang" verdankt. „Sie verschafft einer Seite der Sache ein Übergewicht, so daß zum Ausgleich desselben anderes, weiteres gesagt werden muß." Mit solchem Sagen aber hat es kein Ende. Darin liegt der Unterschied zu Hegel. Dennoch *kommt* darin ein „Ganzes von Sinn" *zur Sprache,* und darin liegt die „eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift." Der Perspektivist würde sich die ironische Frage gestatten, was es heißt, ein „Ganzes von Sinn" bedürfe der Aufschließung in der „Allseitigkeit seiner Bezüge". Ein solches *Sinnganzes* erweist sich als undenkbar. In der Vorstellung davon sieht er eine metaphysische Obsession, einen „Werth", „mit [dem] wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwerthet* haben, als [er] sich als unanlegbar erwies[...]" (13, 11[99]). Die These von der „Allseitigkeit der Bezüge" verkennt den *Pluralismus* der *Perspektiven.* Diese haben *nicht* notwendig aufeinander Bezug. Gadamer glaubt, unsere Vorurteile warten nur darauf, sich zu dem geforderten Sinnganzen zu vermitteln. Der Unterschied zu einer „dialektischen Vermittlung des Begriffs" liegt in der *Endlichkeit* eines solchen hermeneutischen Geschehens. Für Nietzsche wäre die „Einseitigkeit" einer Auslegung ohne Zweifel noch grundsätzlicher. Das heißt nicht, daß er nicht an dieser *Ungerechtigkeit* litte. Sinnreichtum und Produktivität einer Interpretation werden aber kaum dadurch geschmälert werden können, daß sie sich *ihrem* Motivationszusammenhang verdanken. Daß unser Bezug auf Seiendes Interpretation sei, dem könnte Nietzsche vermutlich zustimmen, auch wenn man sein *anders* akzentuiertes Interpretationsverständnis in Rechnung stellen muß. Er hegt jedoch Zweifel, ob alles *„Sein, das verstanden werden kann",* auch schon zur *„Sprache"* gelangt sei, und zwar so, daß es *von sich* aus sich dem Verstehen darstellt. Er gibt zu bedenken, daß es noch Bereiche gibt, wo das noch nicht gelungen ist. Es umfaßt die *Leerstellen* der Gadamerschen Hermeneutik. Dazu zählen das *Leibliche* und das *Individuelle,* das *Unbewußte* und das *Differente.* Nietzsche interessiert die Frage, was es heißt, das „menschliche Weltverhältnis" sei „schlechthin" *verständlich* und „von Grund aus", und ob das für unsere inter- und intrasubjektiven Beziehungen auch gilt. Für den Hermeneutiker bleibt Sprache *spekulativ* und *universell,* sofern sie sämtliche Zweifel an der prinzipiellen Verständlichkeit alles Seienden für nichtig

erklärt. An Gadamer bleibt jedoch der Vorwurf hängen, ob er damit den „hybriden Konsequenzen" entgeht, die er dem „spekulativen Idealismus" zur Last legt.

Für ihn wäre alles *Sinnvolle* „einleuchtend", und darin gleicht es dem *Schönen.* Es vermag nicht streng „bewiesen" zu werden, und darin liegt seine „Wahrscheinlichkeit". Daß etwas *einleuchtet,* bedeutet, „daß etwas dafür spricht." Uns „geht" plötzlich ein „Licht auf". Darin liegt die *Überraschungs*komponente. „Daß an etwas Gesagtem etwas einleuchtet, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt und entschieden zu sein, trifft in der Tat überall zu, wo uns aus der Überlieferung etwas anspricht." Auch Nietzsche weiß nur zu gut um die Notwendigkeit der „Illusion", wenn es um Fragen der Interpretation geht. Allerdings glaubt er, diese „Einbildungen" haben etwas mit unserer *eigenen* Interpretativität zu tun. Sinnvolles vermag uns zumeist „einzuleuchten", weil es *unsere* Lebensbedingungen tangiert. Es wird uns nicht einfach von der Tradition zugeschickt. Was uns *sinnvoll* erscheint, weil es uns *einleuchtet,* scheint für ihn aber noch in einem ganz anderen Sinne „Illusion". Und es liegt im Wesen der *tragischen* Erkenntnis, daß sie uns den „fiktiven" Anteil allen *Sinns* von Zeit zu Zeit mit dem gebotenen Ernst vor Augen führt. Die Hermeneutik Gadamers nimmt den dahinterstehenden *Sinnverlust* nicht weiter „tragisch". Verliert ehedem Sinnvolles seine Plausibilität, dann deswegen, weil uns anderes jetzt mehr „einleuchtet". Dabei hat sich aber nur „der Bereich dessen erweitert, was in Betracht kommt." Der momentane Verlust an Sinn bleibt aufgehoben in der gemeinsamen Erfahrung künftiger Sinnerweiterung oder Sinnverschmelzung. Nietzsche wäre der letzte, der die hermeneutische Notwendigkeit von „Illusionen" leugnet. Der Gedanke einer unbegrenzten Teleologie des Sinns erschiene ihm jedoch suspekt, vor allem wenn Sinnverluste nicht mehr tragisch empfunden werden. In der *Einbezogenheit* in ein „Geschehen", durch das sich stets *Sinnvolles* „geltend" machte, sieht er zuletzt noch eine lebensnotwendige *Täuschung,* deren wir als Interpreten bedürfen. Dies gilt ihm übrigen noch für das, was in diesem Prozeß „Wahrheit" heißt. Für Gadamer besitzt die hermeneutische Erfahrung nicht nur *Ereignis*charakter, der dafür verantwortlich ist, daß *Sinnvolles* einleuchtet, sondern den Charakter der *Evidenz,* der *Wahrheit* beansprucht. Jede „echte" hermeneutische Erfahrung ist „Begegnung" mit etwas, „das sich als Wahrheit geltend macht." Diese Wahrheit ist aber keine partikulare, sondern eine gemeinsame. Sie liegt nicht in *irgendeinem* „in der Ohnmacht subjektiver Partikularität verschlossenen Meinen", sondern in ihrer eigentümlichen *Sachlichkeit,* im „Gesagten" als solchem. Das *Sinnvolle* oder *Wahre,* das uns etwas *bedeutet,* „bringt sich zur Geltung und hat immer schon von sich eingenommen." Jede nachträgliche „Prüfung" seines Geltungsanspruchs kommt zu spät. Es ist fast immer ein überlieferter Text, der diesen Anspruch erhebt. Als „Verstehende in einem Wahrheitsgeschehen" steht es uns gar nicht frei, dem an uns ergangenen Anspruch *nicht* zu entsprechen. Dies steht in keinem Widerspruch zu „einer Disziplin des Fragens und Forschens", die „Wahrheit verbürgt." Indem wir dem fremden Anspruch entsprechen, bringen wir wie von selbst eigene Ansprüche ein. In deren Vermittlung *ereignet* sich Wahrheit. Sie bleibt eine endliche.

Nietzsche scheint zwar nicht der Gedanke der *Endlichkeit* unserer Wahrheiten fremd, wohl aber der ihrer *Vermittlung,* vor allem wenn der Eindruck zurückbleibt, ein solcher Vorgang vollziehe sich ohne unser Zutun. Dagegen ist Gadamer der Auffassung, daß Wahrheit beinahe nie etwas mit unseren *persönlichen* Erfahrungen zu tun hat. Er sieht darin nur den Ausdruck unserer „partikularen Ohnmacht". Erst die *Transzendierung* unserer *individuellen* Meinungen läßt die *Wahrheit* zum *Ereignis* werden. „Was [der Lesende] verstand, ist immer schon mehr als eine fremde Meinung — es ist immer schon mögliche Wahrheit." Diese Wahrheit ist eine Autor und Leser *gemeinsame.* Für Nietzsche wäre *„Wahrheit"* eine *„Art von Irrthum"*, die uns zur Lebensnotwendigkeit geworden ist. Es hängt ganz davon ab, ob sich mit ihr „leben" läßt (11, 34[253]). „Als ‚Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was notwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht" (9, 11[262]), und wenn wir einmal zu einem *Konsens* in unseren Auffassungen gelangt sind, dann deswegen, weil wir *ähnliche* Erfahrungen gemacht haben oder unsere Lebensbedingungen sich *berührt* haben. Der Perspektivist beharrt aber bis zuletzt auf „unseren, nur uns allein zugehörigen perspektivischen ‚Wahrheiten', die schlechterdings nicht ‚erkannt' werden können" (12, 6[14]), und das erschwert ihre Vermittlung. Er ist der Auffassung, wir dienten der „Wahrheit" einer Sache oder Person mehr, könnten wir uns endlich dazu durchringen, sie in der *Gerechtigkeit* anzuerkennen. Wir dienen ihr nicht, indem wir darauf warten, bis ein oft fragwürdiger Konsens sich einstellt. Insofern Gadamer sich von der Idee eines *sachlichen* Einverständnisses leiten läßt, in dem die Wahrheit zum wiederholten Ereignis wird, hält er an Restbeständen einer *traditionellen* Wahrheitsauffassung fest, *entgegen* seiner Einsicht, daß uns auf dem Feld der Wahrheit nichts anderes zu begegnen weiß als *Plausibilitäten.* Die Idee eines *Besserverstehens* spielt bis zuletzt mit dem Gedanken eines hermeneutischen *Fortschritts.* In der Betonung eines *Andersverstehens* dagegen gibt Gadamer sich beinahe als *Relativist* zu erkennen, auch wenn er sich nicht ausdrücklich dazu bekennt. Sein Antipode Nietzsche scheint hier ungleich radikaler. Er sieht in dem, was jetzt „Wahrheit" heißt, „nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre", — auch nicht auf dem Umweg der sozialen Verständigung und des sachlichen Einverständnisses —, „sondern etwas, *das zu schaffen ist* und den Namen für einen *Prozeß* abgiebt, [...] der an sich kein Ende hat" (12, 9[91]). Insofern er der Wahrheit eine *tragische* Komponente hinzufügt, verhilft er uns zuletzt aber doch auch zu der Einsicht in den „ungerechten" und „unwahren" Charakter unserer *Wahrheiten.* Dies schließt die ressentimentlosere Anerkennung *anderer* Wahrheiten ein. Darin gleicht er vielleicht doch dem Hermeneutiker, dem es nicht um die „Vermittlung" eines letzten „Wahrheitskriteriums" ginge, wenn er „die hermeneutische Reflexion [...] darauf beschränkt, Erkenntnischancen offen zu legen, die ohne sie nicht wahrgenommen werden würden"[218]. Es ist dies die vielfach beschworene *Offenheit* füreinander, welche die „Wahrnehmung" solcher „Erkenntnischancen" verbürgt. Daß eine solche *Offenheit*

[218] Id., Ges. Werke, Bd. 2, S. 263.

mehr denn je im Zeichen der *Differenz* als im Zeichen der *Identität* stehen wird, unterscheidet die Hermeneutik Nietzsches von der Gadamers zuletzt aber doch auf grundsätzliche Weise.

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

Man mag Nietzsche hermeneutische Aktualität attestieren, wenn man ihn zum Hermeneutiker der Postmoderne *(Vattimo)* oder des Verdachts erklärt *(Ricoeur)*, zum Theoretiker der Auslegung *(Figl)* oder zum „Ontologen", der das Sein als Spiel der Interpretation denkt *(Granier)*. Man mag solche Hermeneutisierungen ablehnen, indem man auf den Interpretationisten *(Abel)* oder den Theoretiker des Mißverständnisses verweist *(Simon)* oder dem Genealogen den Vorzug gibt *(Foucault)*. Unbestreitbar scheint doch, daß dem Interpretationsgedanken bei Nietzsche nachweisliche Aktualität zukommt. Es verrät einiges von der schillernden *Bandbreite* und der verwirrenden *Vielfalt* seines Interpretationsbegriffs, daß jede der genannten Etikettierungen Wesentliches trifft. Solche Aktualität steht im Widerspruch zu der Tatsache, daß Nietzsche auf die philosophische Hermeneutik unseres Jahrhunderts nur geringen Einfluß auszuüben vermochte. Dies gilt vor allem für deren Hauptvertreter *Heidegger* und *Gadamer*. Die beiden letzten Kapitel verstanden sich als ein Beitrag zur Erhellung dieses ungeschriebenen Stücks Wirkungsgeschichte. Nietzsches *subversive* Behandlung des Interpretationsproblems, auf die *Foucault* zu Recht verwiesen hat, — *Derrida* und andere werden ihm darin folgen (2.4.3.) —, darf aber nicht dazu verführen, die hermeneutische Aktualität seines Denkens in Zweifel zu ziehen. Das heißt nicht, daß Nietzsche der Anwalt einer *traditionellen* Hermeneutik ist, und der Vergleich mit *Gadamer* hatte deutlich gemacht, daß Nietzsche ein solcher Anwalt nicht sein will. Nietzsches Denken steht heute im Kreuzfeuer und Schnittpunkt der Debatten um die Zukunft oder Verabschiedung des „hermeneutischen Projekts". Dabei fällt auf, daß Befürworter wie Gegner sich zur Stützung ihrer Argumente auf Nietzsche berufen. Während der Rekurs im Lager der erklärten *Antihermeneutiker* durchwegs einsinnig, nämlich *affirmativ* erscheint, hat Nietzsche im Lager der *Befürworter* und *Fortführer* der Hermeneutik *geteilte* Reaktionen hervorgerufen. Sie reichen von kategorischer Ablehnung und Desinteresse bis hin zu emphatischer Zustimmung. Dies hat bis heute mehr Verwirrung als Klarheit gestiftet, wirft aber ein bezeichnendes Licht auf die Rezeptionslage. Es verrät aber auch etwas vom Interpretationsverständnis der beteiligten Debattanden. An Nietzsche scheiden sich die Geister, brechen sich die Argumente *für* und wider die Fortschreibung des hermeneutischen Programms, eingeschlossen dessen Transformation und Korrektur. Hierin spiegelt sich nicht nur das Dilemma einer hermeneutisch ambitionierten Nietzsche–Lektüre, sondern das der Hermeneutik selbst, ihrer Möglichkeiten und Grenzen.

Jedoch zeigte sich schon eingangs, — und der Vergleich mit der Existenzialhermeneutik *Heideggers* machte es deutlich —, daß Nietzsche mehr hermeneutische Aktualität zukommt, als bislang angenommen werden durfte. Seine Produktivität dürfte zunehmen, hörte man auf, den „Ontologen" gegen den „Perspektivisten" auszuspielen. Das zu ergreifende „eigentliche Selbst", Heideggers *Existenz,* kann als das *Individuum* Nietzsches gelten, das an der *konventionellen* Verständigungspraxis des „Man" kein hermeneutisches Genügen findet. Dies eröffnet einige interessante Ausblicke auf eine Interpretationspraxis, die an mehr hermeneutischer *Autonomie* interessiert wäre. Dem steht bis heute Heideggers eigene späte Nietzsche–Deutung im Wege, die ein Nietzsche–Bild zementiert hat, das der *Korrektur* bedarf. Auch in *Gadamers* Hermeneutik hat Nietzsche bis heute *keine* Rolle zu spielen vermocht, und erst die Auseinandersetzung mit dem Dekonstruktivismus *Derridas* hat Nietzsche von Gadamers Seite einiges an Aufmerksamkeit beschert. Es ist aber nicht zu verkennen, daß dieses Interesse ein *negatives* bleibt. Wenn der Auseinandersetzung mit Gadamer im vorigen Kapitel breiter Raum eingeräumt wurde, dann deshalb, weil Gadamer schon heute als ein *Klassiker* philosophischer Hermeneutik gelten darf, für den Nietzsches Interpretationsphilosophie eine *Provokation* darstellt. Zwar hat es vordergründig den Anschein, als sei die von Nietzsche ausgehende Herausforderung *maßlos,* während es um die hermeneutische Aktualität seines Denkens *dürftig* bestellt sei. Dieser Eindruck entsteht aber nur, wenn man Gadamers Hermeneutikverständnis für kanonisch erklärt und über alle Kritik erhaben betrachtet. Die zeitweiligen Ausfälle des Perspektivisten und Genealogen gegen die Dialektik dürfen den Blick nicht dafür verstellen, daß Nietzsche unter hermeneutischem Aspekt stringent denkt. Nur hebt er die verschiedenen Widersprüche nicht auf, sondern hält sie aus und erkennt sie an. Darin liegt der *tragische* Grundtenor seines Denkens, die begründete Reserve gegenüber allzu voreiligen dialektischen Überrumpelungsversuchen, auch gegenüber den hochfliegenden Erwartungen einer *Hermeneutik* des *Dialogs,* die bis heute eine gesprächsweise Behebung und Aufhebung aller Widersprüche und Differenzen in Aussicht stellt (2.4.1.).

Die Hermeneutik Gadamers, so viel schien deutlich, neigt zu einer *Perhorreszierung* von „Differenzen". Sie betrachtet das „individuelle" Moment als *vernachlässigenswert,* wenn es um hermeneutische Fragen geht. Diese massive Ausgrenzung ist in der modernen Hermeneutik nicht unbemerkt geblieben und selbst auf entschiedenen Widerspruch gestoßen, so in den Arbeiten von *J. Simon,* der sich dabei explizit auf Nietzsche beruft, oder bei *M. Frank,* der auf Sartre oder Schleiermacher rekurriert, um der bei Gadamer ausgeblendeten *individuellen* Dimension die angemessene hermeneutische Geltung zu verschaffen (2.4.4.). Bei *Simon* läuft dieser Rekurs allerdings Gefahr, mit einem *Interpretationsverzicht* erkauft zu werden, die jedes noch so *individuelle* Verständnis zur hermeneutischen *Unmöglichkeit* erklärt. *Frank* hingegen vermag Nietzsche unter individualitätshermeneutischem Blickwinkel *keinerlei* Aktualität zu attestieren. Er sieht in ihm eher jemanden, der *Individualität* zugunsten semiotischer Strukturen oder Zeichenordnungen *verabschiedet.* Er sieht ihn auf der Seite *Derridas.* Hinter jedem noch so „gut" gemeinten

Willen zum *Verstehen* lauert der „Wille zur Macht", so scheint die Botschaft zu lauten, die der Dekonstruktivist, — *Derrida* —, unter Berufung auf Nietzsche an die *hermeneutische* Adresse richtet, ein Vorwurf, den der Hermeneutiker, *Gadamer* nämlich, partout nicht akzeptiert. Er fühlt sich mißverstanden hinsichtlich der „Macht" seines „guten Willens". Die zwischen *Gadamer* und *Derrida* geführte *Debatte* (2.4.2.) hat aber auch die *Leerstellen* und unterbelichteten Aspekte von Gadamers hermeneutischem *Universalismus* und *Idealismus* offengelegt, indem sie die *Aporien* herausarbeitet, die in jedem noch so „gut" gemeinten Willen zum Verstehen liegen. Sie hat aber auch *falsche* Fronten aufgebaut, und es gliche einer *Ignorierung* der in Nietzsches Denken enthaltenen *hermeneutischen* Problembestände, wenn man *nur* Augen für den *Dekonstruktivisten* und *Genealogen* hätte, der auf *Differenz* setzt, aber nicht bereit ist, solche Differenzen ins *Verstehen* einzuholen, und für den das Interpretieren *lediglich* ein Fall von *Macht*beziehungen wäre. Man mag Zweifel hegen, ob Nietzsches Denken der *Differenz* zureichend wiedergegeben ist, wenn man sich, wie *Deleuze,* damit begnügt, die *Differenz* der Kräfte und Werte mit deren *aktiver* oder *reaktiver* Herkunft zu erklären. Auch wenn man *Derridas* Betonung von *Differenz* mit hermeneutischer Sympathie begegnet, berechtigt dies noch nicht dazu, sie *nur* als eine *Funktion* von *écriture* zu betrachten, *nicht* aber von *Verständnis* und *Interpretation,* die *Differenzen* erst zu dem werden lassen und machen, was sie sind: *Wertschätzungen,* die uns *unterscheiden.* Das vom Dekonstruktivisten gezeichnete Bild vom *negativen* Hermeneutiker, der die *Differenz* für *absolut* erklärt, bereitet nicht nur hermeneutische Probleme (2.4.3.). Dem Perspektivisten und Hermeneutiker der Individualität wird es jedenfalls nicht gerecht. Der Nachweis bleibt zu führen, daß es für Nietzsche noch *Alternativen* gibt *jenseits* einer *dialogischen* Sammlung des *Sinns* um jeden Preis *und* seiner *genealogischen* Auflösung oder *dekonstruktivistischen* Verabschiedung.

Eine andere Frage wäre, ob man in Nietzsche lediglich den *Interpretationisten* sehen will, der das Interpretieren in den Rang eines „Fundamentalvorgangs" erhebt, während die hermeneutische Problematik außen vor bleibt. Dabei wurde schon die Vermutung laut, eine aus Nietzsche extrapolierte *Interpretationslogik,* wie bei *Abel,* stehe in einem gewissen Widerspruch zu Nietzsches eigenem Interpretationsverständnis. Die *Vergleichgültigung* und *Liquidierung* der „hermeneutischen" Thematik, zu der ein solcher *Interpretationismus* Anlaß gibt, wird diesem Verständnis jedenfalls nicht gerecht (2.4.6.). Es spricht heute einiges dafür, in Nietzsche den *Verdachts*hermeneutiker zu sehen, der dem hermeneutischen *Zweifel* zu philosophischer Dignität verhilft. Der Zusammenhang mit der Psychoanalyse *Freuds* liegt darin, daß beide die *unmittelbaren* Sinnansprüche des Bewußtseins zur „Illusion" erklären, um sie durch eine *mittelbare* Wissenschaft des *Sinns* zu ersetzen. Das hermeneutische *Verdachts*moment ist bei Nietzsche allerdings zu *stark,* als daß er dessen Korrektur für möglich hielte. Dies unterscheidet seine Hermeneutik des *Mißtrauens* vom *religiös* eingefärbten Pathos einer *verstehenden Psychoanalyse (Ricoeur),* aber auch von allen Versuchen, die psychoanalytische Deutungsarbeit als das Modell einer *kritischen* „Reflexionswissenschaft" zu betrachten *(Haber-*

mas). Nietzsches Hermeneutik steht der *psychoanalytischen* Hermeneutik *Lacans* vermutlich näher als derjenigen von *Ricoeur* oder *Habermas* (2.4.5.). Mit *Lacan* teilt er das Gespür für „intrasubjektive" *Andersheiten* und *Differenzen.* Darin liegt die *Grenze* zu einem psychoanalytischen Programm, das in der *absoluten* reflexiven Selbstdurchdringung und –vermittlung sein hermeneutisches Paradigma fände.

Zeitgenössische Versuche, das hermeneutische Projekt von *Dialog* auf *Diskurs* umzustellen und durch *Universalpragmatik* oder eine *intersubjektiv* transformierte *Transzendentalhermeneutik* zu ersetzen, sehen in Nietzsche die „Drehscheibe" für den „Eintritt" in eine postmoderne Vernunftverwirrung (2.4.7.). Nietzsche wird zum geistigen Ziehvater derer erklärt, die aus dem Aufklärungs– und Vernunftprojekt der Moderne ausscheren. Und in der Tat steht Nietzsches *Perspektivismus* in einem radikalen *Gegensatz* zu einer Hermeneutik, die im *transzendentalen* Sprachspiel einer *idealen* Kommunikationsgemeinschaft ihr Vorbild hat. Die Frage bleibt, ob dieses Sprachspiel das der Hermeneutik sein muß. *Habermas'* jüngstes Lob der Differenz, sein Plädoyer zugunsten von Pluralität haben bislang für unvereinbar gehaltene Frontstellungen in Bewegung gebracht. Es ist aber nicht zu übersehen, daß *Habermas,* um wie viel mehr *Apel,* im radikalen *Kontextualismus* eines *Lyotard* oder *Rorty* bis heute ihre Hauptgegner sehen, — beide scheinen Nietzsche verpflichtet —, und daß *Habermas,* skeptischer geworden, am kontrafaktischen Modell „unversehrter Kommunikation" festhält. Nietzsches Hermeneutik wüßte sich in viel stärkerem Ausmaß der *Rettung* des vom Universalpragmatiker jüngst beschworenen *Nicht–Identischen* verpflichtet, desjenigen, was durch das noch so fein gesponnene Netz sämtlicher Diskurse und Dialoge fällt, und darin liegt für manche der hermeneutische Skandal. Nietzsches notorischer Argwohn gegen *konsensuelle* Regelungen läßt ihn eher auf der Seite des Theoretikers des „Widerstreits" oder des *Dissens* stehen. Dennoch stellt sich die Frage, ob er *Lyotards* Heterogenitäts– und Pluralitätstheoreme im vollem Umfang teilt und ob die postmoderne *Verabsolutierung* des *Dissens* für ihn eine hermeneutisch aussichtsreiche Lösung bietet. Allerdings spricht heute vieles dafür, in Nietzsche den *postmodernen* Hermeneutiker zu sehen, den Anwalt und Wegbereiter eines „schwachen Denkens", der der hermeneutischen *Schwächung* der metaphysischen Tradition das Wort redet. Es stellt sich aber die Frage, inwieweit ein hermeneutischer *Postmodernismus,* wie der *Vattimos,* noch mit einer Hermeneutik *vereinbar* ist, wie wir sie von *Gadamer* her gewohnt sind (2.4.8.). Unlängst hat *R. Rorty* versucht, vor dem Hintergrund einer *Selbstkritik* der *analytischen* und *erkenntnistheoretischen* Tradition für die Sache der „Hermeneutik" einzutreten, deren *bildenden* und *ironistischen* Zug er betont (2.4.9.). Daß Nietzsche dabei erwähnt wird, verstärkt das Interesse. Es scheint aber, daß Rorty sich für den *besseren* Ironiker hält, der *nicht* mehr „systematisch", *sondern* „bildend" schreibt. Problematisch scheint vor allem, inwieweit Rorty Gadamers Hermeneutik zu Recht beansprucht, oder ob Rorty nicht besser beraten wäre, Nietzsche als Kronzeugen aufzurufen, um seinen hermeneutisch ponderierten *Pragmatismus* und *Kontextualismus* zu stützen.

2.4.1. Hermeneutik und Dialog (H.-G. Gadamer)

Die von Gadamer jüngst monierte „ungemeine Schwierigkeit" der „begriffliche[n] Analyse" und „Integration Nietzsches in den Traditionszusammenhang der Philosophie"[1], die es nicht gestattet, in Nietzsche einen „schlichte[n] Teilhaber" zu sehen „an dem Gespräch der Philosophie mit sich selbst, das durch die Jahrtausende geht"[2], illustriert die Lage, in der sich eine hermeneutische Nietzsche-Lektüre befinden mag. Sie verrät aber auch einiges von Gadamers eigenem Hermeneutikverständnis. Die Hermeneutik Gadamers, die sich im Zeichen des *Dialogs* begreift, besitzt ihr Paradigma im Modell von Text und Interpret, und Aufgabe wäre es, den *„Zeitenabstand"*[3] zu überbrücken, der Autor und Leser trennt. Es zeugt von mehr als einer gewissen Einseitigkeit, daß Gadamer diese hermeneutische *Abständigkeit* nur *diachron*, selten *synchron* denkt, und bei aller Vorliebe für das dialogische Prinzip fällt auf, daß seine Hermeneutik das Problem *intersubjektiver* Verständigung nicht in der Weise behandelt, wie man erwarten könnte. Der Dialog, den wir führen, ist ein *Dialog* mit dem *Text*, weniger ein Dialog *zwischen* Subjekten. Diese Ausblendung scheint nicht zufällig, und es kennzeichnet bis heute Gadamers Geschichts- und Texthermeneutik, daß sie unsere individuellen Verständigungsinteressen für peripher ansieht. Die „maieutische Produktivität" des „Dialogs" wendet sich nur an „Personen", um die „immanente sachliche Konsequenz" ihrer „Meinungen" zu entfalten[4]. Die Meinungen *selbst* interessieren nur am Rande. Dem hermeneutischen Dialog Gadamers geht es ersichtlich um die „Wiederherstellung" einer „ursprünglichen", aber verlorengegangenen „Sinnkommunikation"[5], für die das Verhältnis von Text und Interpret das Modell abgibt. Der Dialog soll kein Forum unserer Meinungsverschiedenheiten sein, sondern er soll unsere Meinungsverschiedenheiten beheben. Ob die von Gadamer beschworene dialogische Teilhabe am gemeinsamen Sinn unter den Bedingungen einer modernen, pluralistischen Gesellschaft hermeneutische Aussichten besitzt, darf bezweifelt werden. Aus *postmoderner* Sicht bliebe zu fragen, ob wir den Verlust einer vermeintlich ehedem intakten Sinnkommunikation nicht als hermeneutische *Gelegenheit* betrachten sollten zugunsten einer *hermeneutischen* Erfahrung der *Differenzen* und *Individualitäten*, und ob nicht genau dies im Gespräch zu Tage gefördert werden soll.

Was den Meinungsaustausch, — das Sichausspielen der eigenen Vorurteile —, garantiert, ist die *Sprache* und ihre *„spekulative Struktur"*[6]. Sie ermöglicht die hermeneutische Erhebung ins *Allgemeine*. In ihr vollendet und vollzieht sich die Verständigung der Gesprächspartner und das Einverständnis in der Sache. Damit ge-

---

1 H.-G. Gadamer, „Das Drama Zarathustras", Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 2.
2 Ib., S. 3.
3 Id., Wahrheit und Methode, S. 275 ff.
4 Ib., S. 250.
5 Ib.
6 Ib., S. 432 ff.

langen wir ins Zentrum der Gadamerschen Hermeneutik. *Fluchtpunkt* jeden Dialogs wäre das *sachliche* Einverständnis, *nicht* das *Verstehen* der anderen *Individualität*. Jede individuelle Verständigungssituation erscheint demgegenüber als *privativ*. Dies ist mit ein Grund, wieso Gadamer dem *psychoanalytischen* Gespräch keinerlei hermeneutische Relevanz beizumessen vermag. In ihm „ist die Situation der Verständigung gar nicht wahrhaft gegeben"[7]. Nicht nur für Nietzsche käme es einer hermeneutischen Katastrophe gleich, wollte man all die Gesprächssituationen ausgrenzen, wo wir einander *nur* „als Individualität im Auge haben". Daß das Verständnis des anderen, unser eigenes Selbstverständnis eingeschlossen, oft genug scheitert, darin liegt die hermeneutische „Tragödie". Für ihn hätte das Gelingen und Mißlingen sprachlicher Kommunikation viel mit den Erfahrungen zu tun, die in sie eingehen. Daß der dialogische „Meinungsaustausch" immer zu einem Konsens führt, darf bezweifelt werden. Die Gesprächshermeneutik Gadamers bleibt die Antwort darauf schuldig, was ein solches Einverständnis für die „Gesichtspunkte" bedeutet, die *eigensinnig* genug wären, an ihrer *partikularen* Position festzuhalten, weil einfach die *gemeinsamen* Erfahrungen fehlen. Der Dialog Gadamers erweckt den Eindruck, der Verallgemeinerungsfähigkeit und Übertragbarkeit unserer Erfahrungen seien keine Grenzen gesetzt. Es bedarf nur der gegenseitigen Aufgeschlossenheit *im* Gespräch, *nicht* der konkreten Gemeinsamkeit ähnlicher Erlebnisse und Empfindungen. Gegenüber den *Macht*- und *Geltungs*ansprüchen unserer Gesprächsbeiträge bleibt seine Hermeneutik merkwürdig blind. Dem Hermeneutiker selbst ginge es zwar nicht darum, recht zu behalten von seinem eigenen Selbstverständnis her. Es bleibt aber die Frage, ob dies nicht einer kontrafaktischen Idealisierung unserer sozialen und gesellschaftlichen Gesprächspraxis gleichkommt. Das „bloße Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes"[8] gilt ihm als bedauernswerte Idiosynkrasie, die es gesprächsweise zu beheben gilt. Das *Spekulative* der Sprache geht dabei so weit, daß der Dialog auf *keine* Grenzen stößt. Wenn Nietzsche mit *Grenzen* der Verständigung rechnet, dann weil er glaubt, daß uns *als* Individuen mehr trennt, als verbindet. Dies ist auch der Grund, warum der *Dialog* häufig *scheitert*. Die *Grenzen* der *Sprache* tangieren das Problem der *Mitteilbarkeit*. Sie hindern uns daran, einander als Individuen verständlich zu machen. Es bedarf des *Stils*, einem solchen hermeneutischen Defizit abzuhelfen. Im Dialog Gadamers spielen solche individuellen Grenzen keinerlei Rolle. Stilfragen sind ihm suspekt. Die Grenzen des Verstehens liegen für ihn bestenfalls in der Abständigkeit historisch voneinander getrennter Begriffe. Daß wir diese zu vermitteln vermögen, kennzeichnet noch den erfolgreichen Dialog.

Der Gesprächshermeneutik Gadamers bleibt der Begriff einer tragischen *Sprachnot* fremd. Das liegt daran, daß Gadamer bestimmte Bereiche zu hermeneutischen *Unthemen* erklärt. Dazu zählen das Individuelle und das Leibliche, das Unbewußte und das Differente. Alles, was von hermeneutischer Bedeutung ist, hat sich bereits zur Sprache gebracht. Wir sind *grundsätzlich* in der Lage, *alles* zu sagen, was wir

[7] Ib., S. 363.
[8] Ib., S. 360.

wollen, und *alles* zu verstehen, was andere uns sagen, weil wir an *derselben* „Sprache der Vernunft" partizipieren[9]. Das *Gebanntsein* in eine bestimmte Sprache erweist sich als ein „Vorurteil", und daß wir der Korrektur unseres Sprachgebrauchs fähig sind, kennzeichnet nicht nur das Verstehen, sondern unsere Dialogfähigkeit. Gadamer ist der Auffassung, unsere hermeneutische Kompetenz verdanke sich *einzig* unserer „freien Sprachfähigkeit"[10], die es uns gestattet, jeden Standpunkt einzunehmen. Die persönlichen Erfahrungen, die in unseren Sprachgebrauch eingehen, sieht er für marginal an. Für Nietzsche bliebe der erfolgreiche Dialog in weit höherem Maße an *konkrete* Bedingungen geknüpft. Daß wir über diese Bedingungen *nicht* immer *frei* verfügen, kennzeichnet für ihn das Perspektivische. Die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel verdankt sich keinem *formalen* Abwägen von *abstrakten* Gesichtspunkten, sondern der konkreten *Heterogenität* unserer eigenen *Wertempfindungen*, der Fähigkeit, *Widersprüche* in uns *selbst* zu tragen und auszuhalten. Für Gadamer wären unsere „Vorurteile" nie so grundsätzlich verschieden, daß er ihr gesprächsweises Scheitern ernsthaft in Erwägung zöge. Der *hermeneutische* Dialog bleibt ein *spekulativer* Dialog. Nietzsche dagegen glaubt, das Glücken einer Formulierung, das Gelingen der Verständigung, das Sicheinstellen des Sinns habe viel mit unserer *individuellen* Mitteilungsfähigkeit und Verständniskraft zu tun. Von daher bleibt der gelingende Dialog an gänzlich *unspekulative* Ausgangsvoraussetzungen geknüpft. Es gehört aber auch zur hermeneutischen Tragik, daß der Dialog oft genug scheitert. Bei Gadamer ist ein solches *Mißlingen* nicht vorgesehen, obschon es zu unseren alltäglichsten hermeneutischen Erfahrungen gehört. Seine Hermeneutik begreift sich als *spekulativer* Dialog, den die Wirkungsgeschichte mit sich *selbst* führt, und die allen *anderen* Gesprächssituationen zum *Vorbild* dient.

M. Frank hat gegenüber Gadamer eingewandt, ob „die ‚Horizontverschmelzung' — wider ihre tiefste Motivation, lediglich aufgrund des spekulativen Modells, dessen sie sich bedient — nicht letztlich selbst dem Paradigma der Reflexionsphilosophie verhaftet [bleibt], das sie so gründlich in Frage stellt"[11]. Seine Vermutung lautet, „der spekulative *Dialog* der Wirkungsgeschichte" laufe zuletzt doch Gefahr, „zu einer Abart des spekulativen *Monologs* der Dialektik" zu werden, „d. h. der leeren Rede"[12]. Frank entlehnt diesen Ausdruck von *Lacan*. Er soll daran erinnern, „daß jede Rede nach Antwort ruft und ohne dies Abzielen auf Beantwortung ‚leer' bleibt"[13]. Die „leere Rede" kann als das Modell eines „spekulären Selbstgesprächs" gelten, „dessen beide Rollen von einem und demselben Subjekt gespielt werden"[14]. Die Frage wäre, inwieweit die Hermeneutik Gadamers dem

9 Ib., S. 379.
10 Ib., S. 420.
11 M. Frank, „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache: Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostrukturalismus und Hermeneutik", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch–französische Debatte (München 1984), S. 191.
12 Ib., S. 190.
13 Ib., S. 187.
14 Ib., S. 187 f.

„am Reflexionsmodell (des spekulären Monologs) orientierten Gesprächsideal"[15] entkommt. Fest steht, eine „Hermeneutik der ‚Horizontverschmelzung'" bleibt der Gefahr ausgesetzt, „die Rede des anderen als spekulären Widerhall des dialektischen Selbstgesprächs zu verkennen"[16]. In diesem Punkt weiß sich Frank mit Lacan einig.

> „[Die philosophische Hermeneutik Gadamers gibt] zwar das Ideal absoluter Selbstvermittlung des geschichtlichen Subjekts preis[...], ohne zugleich darauf zu verzichten, sich am methodischen Leitbild einer Dialektik der Selbstverständigung im Anderssein — d. h. an einer Teleologie des Sinns — zu orientieren. Gadamers Umkehrung des Wegs der Hegelschen Dialektik bleibt, wie wir sahen, der Dialektik verpflichtet [...] Diesen Einwand gilt es darum wohl zu erwägen, weil gerade Gadamer und Lacan [...] zusammenzustehen scheinen, wenn es darum geht, dem wahren Anspruch der Rede des Anderen wider die selbsternannte Vollmacht individueller Einfühlung einerseits und ihre Reduktion auf verdinglichte Standards der Entschlüsselung andererseits Gehör zu verschaffen"[17].

So bleibt bei Gadamer Verstehen letztlich doch „spekuläres Sichverstehen", und „die List des dialektischen Selbstbewußtseins [triumphiert] über seine Demütigung als Eigendünkel"[18]. „Das Verstehen (als Einbringen eines fremden Horizonts in den eigenen) [bietet] noch nicht die Garantie dafür [...], daß wirklich der Andere in seiner Andersheit zur Geltung gekommen ist"[19], so Franks und Lacans gemeinsame Botschaft. Die *volle* Rede und das „eigentliche Kommunizieren" wäre deutlich zu unterscheiden von „der Übung des spekulativen Selbstgesprächs-bei-Gelegenheit-eines-anderen-(Textes/Diskurses)." „Sie [überprüft] ihr wirkliches Verständnis, indem sie es zuvor einem ‚Widerstand' unterwirft, d. h. gerade nicht vorab schon glaubt, verstanden zu haben." Der Intention nach wäre dies auch der Anspruch der Gadamerschen Hermeneutik. Für Frank gäbe es allerdings „eine untrügliche Probe auf das Gelingen oder Mißlingen des ‚vollen Gesprächs': Das ist das Kriterium der semantischen Novation."

> „Ein semantischer ‚Horizont' (im Sinne Gadamers) bleibt so lange in sich geschlossen, wie er den Sprecher/den Interpreten nicht — durch eine Art schockhafter Enttäuschung seiner Vorerwartung — veranlaßt, ‚erratend' (devinant) einen ihm bisher unzugänglichen Sinn (was nicht heißt: eine ihm neue Vokabel oder Information) sich zuzueignen. Eine solche innovative — Bedeutungserwartungen nicht bestätigende, sondern zerstörende — Sinnzueignung kann nur in wirklicher Berührung mit dem Anderen gelingen, den Lacan mit großem A schreibt. Verstanden im emphatischen Sinne des Wortes wird nur dort, wo zuvorbestehende Vorurteile des In-

15 Ib., S. 192.

16 Id., „Das ‚wahre' Subjekt und sein Doppel: Jacques Lacans Hermeneutik", Id., Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie (Frankfurt/M. 1980), S. 123.

17 Ib., S. 127.

18 Ib., S. 128.

19 Id., „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache", S. 193.

terpreten nicht etwa durch eine Geste des ‚guten Willens' virtualisiert, sondern als reale Effekte der Rede des Anderen zerstört, außer Kraft gesetzt oder desorganisiert werden"[20].

Frank hat deshalb vorgeschlagen, das was bei Lacan der Andere heißt, — „je" im Gegensatz zu „moi" —, als Individuum zu denken[21]. Dies scheint es zu sein, was ihn von einer „Hermeneutik Lacans" sprechen läßt[22]. Wir kommen später noch einmal darauf zurück (2.4.5.).

„Das nur scheinbar kommunikationsfreundliche Modell der Horizontverschmelzung" bietet keine hinreichende Gewähr, die eigenen Vorurteile als reale Effekte der fremden Rede außer Kraft zu setzen.

„Intersubjektiv ist ein Diskurs nämlich nicht schon dann, wenn — kraft der Gleichförmigkeit aller sprachlichen Schemata — beliebig viele Subjekte nach gleichen Demarchen an ihm teilnehmen können, sondern erst, wenn die Rede des einen Subjekts vom Horizont des anderen nicht, und zwar grundsätzlich nicht antizipiert werden kann [...] [so] daß keiner der Partner sicher wissen kann, *was* der Andere bei den Zeichen, die er äußert, denkt und vorstellt"[23].

Der *Sinn* einer Rede bleibt *unentscheidbar* und *unvorhersehbar.* Und „es ist die Antwort und das Verständnis des Anderen, die über diesen Sinn entscheiden, und zwar immer vorbehaltlich und vorläufig, weil das Gespräch offen ist und nur durch Schicksal oder Gewalt ein Ende findet"[24]. „Jede Realisation eines Sinns ist das Resultat einer niemals verifizierbaren Hypothese und also divinatorisch"[25]. „Anders gesagt: die Sprache ist eine reine Virtualität, eine Idealisierung in analytischer Absicht und nie mehr als eine bloße, vom wirklichen und in Situation erfolgenden Sprechen der Individuen permanent angefochtene Hypothese"[26].

„Weit entfernt, die Realität der sprachlichen Weltkonstruktion [...] zu determinieren, ist die Sprache nie mehr als der veränderbare und ins Allgemeine projizierte Zustand des Gesprächs einer Kommunikationsgemeinschaft, die aus unzählig vielen individuell miteinander kommunizierenden Einzelnen besteht. Das Gespräch ist ein einzelnes Allgemeines; es ist allgemein, denn ohne über-individuelle Fixierung des Sinns von Ausdrücken wäre Verständigung prinzipiell ausgeschlossen; aber es ist zugleich individuell, weil die Universalität der verfügbaren Zeichen-Synthesen und Kombinations-Regeln immer die Probe an der Weltkonstruktion des einzelnen Sprechers zu bestehen hat [...] Es gibt ‚die Sprache' also nur in der Realität des wirklichen Gesprächs; im wirklichen Gespräch wiederum sind die Bedeutungen der Zeichen, mit deren Hilfe wir übereinkommen, nicht einfach Reproduktionen eines transhistorischen Code-der-Rationalität, sondern fix gewordene Resultate eines

20 Ib.
21 Id., „Das ‚wahre' Subjekt und sein Doppel", S. 130.
22 Ib., S. 133.
23 Id., „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache", S. 194.
24 Ib.
25 Ib., S. 211.
26 Ib., S. 184.

prinzipiell nicht eingegrenzten Prozesses gemeinschaftlicher, aber letztlich individueller Welt-Auslegung. So bestätigt das Miteinander-Sprechen die Geltung der Sprache als eines ‚fait social', und es schränkt sie ein. Es bestätigt sie, denn nur durch Kommunizieren gibt es Sprache als einen vielen gemeinsamen Sinn- und Verständigungsrahmen. Aber das Gespräch ficht diesen Rahmen zugleich auch an, weil wir nur denjenigen Austausch von Zeichen als ein Gespräch bezeichnen werden, in dem [...] die Antwort freigestellt ist. Dem, der (in gewissen Grenzen, versteht sich) frei ist, Antwort zu geben, ist die Gemeinschaftlichkeit des symbolisch besiegelten Einverständnisses zur Disposition gestellt; an seinem Vermögen, dieses Einverständnis neu und anders zu deuten, bricht sich die Einheit des sozialen Code"[27].

„Vielleicht ist das, was uns trennt, zugleich das, was uns verbindet: das Bewußtsein der prinzipiellen Nicht-Beherrschbarkeit eines Gesprächs; der Nicht-Festlegbarkeit der Zeichen, die wir miteinander tauschen; der Nicht-Identität der Bedeutungen, über die wir uns verständigen; der prinzipiell hypothetischen Natur jedes denkbaren Konsensus"[28].

Nun könnte man nicht behaupten, daß für Franks Kritik am „spekulativen *Dialog*" der Hermeneutik, der in Wahrheit ein „spekulärer Monolog" ist, Nietzsche Pate gestanden hätte. Auch unter individualitätshermeneutischem Aspekt vermag Frank Nietzsche, — wie noch zu zeigen ist (2.4.4.) —, keinerlei Aktualität abzugewinnen. Für Nietzsche wäre es wesentlich, einander als leibhafte *Individuen* zu verstehen. Wenn er zu mehr *Vorsicht* und *Sensibilität* im hermeneutischen Umgang rät, dann weil er von der einzigartigen *Andersheit* unseres Gesprächspartners überzeugt ist. Nietzsche kommt der Position *Lacans* (und *Franks)* ungleich *näher* als der *Gadamers*, der die Aufgabe des Dialogs darin sieht, unsere Partikularität aufzuheben zugunsten einer allen gemeinsamen Sache. Aufgabe jeden Gesprächs wäre es, die unterschiedlichen *Horizonte* zu *fusionieren.* In der „Horizontverschmelzung" sieht Gadamer die *„Vollzugsform des Gesprächs"*, in der stets eine „gemeinsame Sache" zum Ausdruck kommt[29]. Die geforderte Gesprächsbereitschaft beinhaltet aber auch, „das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen"[30], „daß man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten läßt"[31]. In der Hinsicht war „der ‚Horizontverschmelzung'" wirklich „nur durch eine gewisse Bösäugigkeit nachzuweisen, daß sie strukturell mit dem konvergiert, was Lacan ‚parole vide' nennt"[32]. Solche Bedenken geraten aber leicht wieder ins Schwanken, hält man sich vor Augen, daß das gesprächsweise Sichversetzen in den anderen gar nicht dazu dient, den anderen „als diese Individualität" zu *verstehen,* „wohl aber das, was er sagt. Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht seiner Meinung, damit wir in der Sache miteinander einig werden können. Wir beziehen also seine Meinung nicht auf ihn, sondern auf das eigene Vermeinen und Meinen

27 Ib., S. 184 f.
28 Ib., S. 182.
29 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 366.
30 Ib., S. 364.
31 Ib., S. 363.
32 M. Frank, „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache", S. 191 f.

zurück"[33]. Darin liegt die von Frank monierte „Übung des spekulativen Selbstgesprächs–bei–Gelegenheit–eines–anderen–(Textes/Diskurses)." Der hermeneutische Dialog Gadamers richtet das Wort nur an den anderen, *nicht* um ihn in seiner Andersheit und Individualität zu verstehen, sondern um des Einverständnisses wegen bezüglich der gemeinsamen Sache. Sein Anspruch bleibt „leer", auch wenn Gadamer vom Gegenteil überzeugt ist.[34] Nach Nietzsche ist es „schwer verstanden zu werden", als Individuum nämlich, weshalb gegen hermeneutische „*Feinheiten*" aller Art „Dankbarkeit" angesagt ist (12, 1[182]). Die hermeneutische „Humanität" aber besteht darin, „einen Andern nicht beurtheilen zu wollen und sich zu weigern, über ihn zu denken" (3, S. 303). Er wäre der letzte, der sein Verständnis keinem „Widerstand" unterwirft, indem er glaubt, hier bereits verstanden zu haben.

Gadamer selbst hat unlängst im Rückblick einige Selbstkorrekturen vorgenommen, und bei der Gelegenheit nicht nur „die Begrenztheit der eigenen Ausgangserfahrungen" eingeräumt, die für seine Hermeneutik in der „Anknüpfung an das romantische Erbe der historischen Schule lag"[35], sondern den Verdacht geäußert, „die Einführung der hermeneutischen Bedeutung des Zeitenabstandes, so überzeugend sie in sich ist, [habe] die grundsätzliche Bedeutung der Andersheit des anderen und damit die fundamentale Rolle, die der Sprache als Gespräch zukommt, schlecht vorbereitet"[36].

> „Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der Funktion des Abstandes zu sprechen. Es muß sich nicht immer um einen geschichtlichen Abstand handeln, und es ist auch durchaus nicht immer der Zeitenabstand, der imstande ist, falsche Überresonanzen und verzerrende Applikationen zu überwinden. Der Abstand erweist sich sehr wohl auch in Gleichzeitigkeit als ein hermeneutisches Moment, z. B. in der Begegnung zwischen Personen, die im Gespräch erst den gemeinsamen Grund suchen, und vollends in der Begegnung mit Personen, die dabei fremde Sprachen sprechen oder in fremden Kulturen leben. Jede solche Begegnung läßt etwas als die eigene Vormeinung bewußt werden, das einem so selbstverständlich schien, daß man die naive Angleichung an Eigenes und damit das Mißverstehen, das so zustande kommt, überhaupt gar nicht bemerken konnte"[37].

Aufgabe sei es, „im Verstehen die Andersheit des Anderen nicht aufzuheben, sondern zu bewahren"[38]. Man gewinnt aber doch den Eindruck, eine solche hermeneutische *Bewahrung* sei nur möglich, indem wir den „gemeinsamen Grund" suchen und finden. Gadamer ist bis heute der Überzeugung, das *Abarbeiten* an unseren die Andersheit des anderen verkennenden *Vorurteilen* führe beinahe selbstläufig zu der beruhigenden *Erfahrung* eines solch *gemeinsamen* Grundes, *nicht* aber zu der seiner

33 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 363.
34 Id., „Text und Interpretation" (1983), Ges. Werke, Bd. 2, S. 364 f.
35 Id., „Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik" (1985), Ges. Werke, Bd. 2, S. 3.
36 Ib., S. 8 f.
37 Ib., S. 9.
38 Ib., S. 5.

Abwesenheit, die uns die *Differenz* zum anderen schmerzhaft spüren läßt. Immerhin wäre er bereit einzuräumen, „daß kein Verstehen des einen durch den anderen je eine vollständige Deckung des Verstandenen erreichen kann"[39].

> „Hier muß die hermeneutische Analyse offenbar ein falsches Vorbild von Verstehen und Verständigung ausräumen. Dazu kommt es in der Verständigung nie, daß die Differenz in der Identität untergeht. Wenn man sagt, man verständigt sich über etwas, so heißt das durchaus nicht, daß der eine mit dem anderen überzeugungsidentisch wird. ‚Man kommt überein', wie unsere Sprache das so schön ausdrückt"[40].

Für Nietzsche läge darin so etwas wie die Praxis *konventioneller* Verständigung. Klar scheint aber auch, daß eine solche Praxis das Problem *individueller* Verständigung noch gar nicht tangiert. Gadamer sähe darin bis heute die Gefahr eines Rückfalls in den Psychologismus. Darüber darf sein Lob der Differenz nicht täuschen. „Wenn einer versteht, was ein anderer sagt, ist das nicht nur ein Gemeintes, sondern ein Geteiltes, ein Gemeinsames"[41], etwas, was unsere individuellen Auffassungen transzendiert. Zwar „umfaßt" die *Sprache* „das Ganze der Fremdheit, die zwischen Mensch und Mensch sich auftut und immer neue Verwirrung schafft"[42], und „bedeutet die Sprachlichkeit des Verständigungsgeschehens, das zwischen Menschen spielt, geradezu eine unüberschreitbare Schranke [...] Sie ist in dem Satz formuliert: *Individuum est ineffabilie* [...] Für das romantische Bewußtsein heißt das aber: Sprache erreicht nie das letzte, unaufhebbare Geheimnis der individuellen Person"[43]. Jedoch ist in der Sprache auch die „Möglichkeit" der „Überwindung" solcher „Verwirrung" eingeschlossen. „Denn die Sprache ist Gespräch", das uns gestattet, „in die Sprache des Anderen überzugehen, um den Anderen zu erreichen"[44]. Kennzeichnend für die „Eigengesetzlichkeit des sprachlichen Ausdrucks" wäre, daß sie „nicht nur seine Grenze ausmacht, sondern auch seine Bedeutung für die Ausbildung des die Menschen vereinigenden *common sense*"[45]. „Freilich ist das Verbindende, das sich als die sich bildende Verständigungssprache herstellt, wesensmäßig umwogt vom Gerede, dem Schein von Rede, der in Wahrheit auch das Gespräch zum Tausch leerer Worte werden läßt"[46]. Und genau dies ist der Punkt, wo *Nietzsche, Heidegger* und *Lacan* zusammenstehen in der *Kritik* einer *konventionellen* Verständigungspraxis, einer *entfremdeten* Rede, deren Anspruch „leer" bleibt. Gadamers Hermeneutik empfiehlt sich als *Therapie* eines solch pervertierten Gesprächs. Er ist der Auffassung, die Beseitigung und Überwindung *verzerrter* Kommunikation sei möglich, wenn wir es nur nicht an der rechten Gesprächsbereitschaft fehlen lassen. „Widerstände" und Blockaden spielen keine Rolle. Deshalb

39 Ib., S. 16.
40 Ib.
41 Ib., S. 19.
42 Id., „Destruktion und Dekonstruktion" (1985), Ges. Werke, Bd. 2, S. 364.
43 Id., „Text und Interpretation" (1983), Ges. Werke, Bd. 2, S. 330.
44 Id., „Destruktion und Dekonstruktion", S. 364.
45 Id., „Text und Interpretation", S. 330.
46 Id., „Destruktion und Dekonstruktion", S. 364.

kann Gadamer dem *psychoanalytischen* Gespräch auch keinen rechten hermeneutischen Sinn abgewinnen. Ebenso wären persönliche Anschauungen und stilistische Eigenwilligkeiten eher hinderlich bei der gesprächsweisen „Ausbildung" des uns „vereinigenden *common sense*". Gadamers Gesprächshermeneutik bleibt die Antwort schuldig, was wir mit solchen Standpunkten anstellen, die „eigensinnig" genug sind, sich dem „gut" gemeinten Dialogangebot zu verweigern, und was es für unser Verstehen bedeutet, wenn wir eines Tages feststellen müßten, daß unsere hermeneutischen Bemühungen nicht zu dem gewünschten Erfolg, sondern zum *Bewußtsein* unserer *Differenzen* führen.

Gadamer selbst sieht *zwei* Grundalternativen, die unter den gegenwärtigen Bedingungen von der Dialektik zurückführen. Der eine Weg ist der *eigene*, der den „Weg von der Dialektik zurück zum Dialog und zurück zum Gespräch" einschlägt. Es ist der Weg „[s]einer *philosophischen Hermeneutik*". Der andere ist der „von Derrida gezeigte Weg der *Dekonstruktion*. Hier soll gerade nicht in der Lebendigkeit des Gesprächs verschollener Sinn wiedererweckt werden", sondern „in dem hintergründigen Geflecht von Sinnbezügen, das allem Sprechen zugrundeliegt, also in einem ontologischen Begriff von *écriture*, — statt von Gerede und Gespräch — [...] die Einheitlichkeit von Sinn überhaupt aufgelöst und damit die eigentliche Brechung der Metaphysik vollbracht werden"[47]. Gadamer läßt keine Zweifel aufkommen, auf welcher Seite dieser Grundalternative er Nietzsche weiß.

> „In den Augen des Dekonstruktivismus dagegen läßt es Heidegger [um wie viel mehr Gadamer, Anm. Vf.] im Gegenteil an der letzten Radikalität fehlen [...] Derrida setzt der Frage nach dem Sinn von Sein die primäre Differenz entgegen und sieht in Nietzsche die radikalere Figur gegenüber dem metaphysisch-temperierten Anspruch des heideggerschen Denkens. Er sieht Heidegger immer noch in der Linie des Logozentrismus, dem er das Gegenwort des immer auseinandergezogenen und sich verschiebenden Sinnes entgegenstellt, der alle Versammlung auf Einheit hin zersprengt und von ihm *écriture* genannt wird. Offenbar bezeichnet Nietzsche hier den kritischen Punkt"[48].

„So mag Derridas Kritik an Heideggers Nietzsche-Interpretation — dessen Interpretation mich in der Tat überzeugt hat — zur Illustration der offenen Problematik, vor der wir uns befinden, dienen. Da steht auf der einen Seite der verwirrende Facettenreichtum und das unaufhörliche Maskenspiel, in dem sich Nietzsches kühne Denkwagnisse in eine ungreifbare Vielfältigkeit zu zerstreuen scheinen, und auf der anderen Seite die Frage an ihn, was das Spiel dieses Wagnisses bedeutet"[49]. Gadamer betrachtet es als Versäumnis, „daß Nietzsche selber die Einheit in der Zerstreuung" *nicht* mehr „vor Augen" hatte, und die „Metaphern seiner letzten Visionen [erscheinen] wie spiegelnde Facetten [...], hinter denen kein Eines ist." Gadamer sieht darin „die einheitliche Endstellung [...], in der sich die Frage nach dem

47 Ib., S. 367 f.
48 Ib., S. 368.
49 Ib., S. 372.

Sein selbst vergißt und verliert." „Die neuere französische Nietzsche–Rezeption mündet" für ihn „in der Zersetzung der Seins– und Sinnfrage überhaupt"[50]. Die vorliegende Untersuchung dagegen bemüht sich um den Nachweis, daß es für Nietzsche noch hermeneutische *Alternativen* gibt *jenseits* von „Einheit" und „Zerstreuung".

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

In einer eher „unwahrscheinlichen Debatte"[51] haben sich unlängst Hermeneutik und Dekonstruktivismus zusammengefunden. Nietzsche steht im Schnittpunkt und Kreuzfeuer dieser Debatte, und darin liegt seine Aktualität. Gadamer hat bei der Gelegenheit noch einmal ausdrücklich auf den *dialogischen* und *spekulativen* Charakter der *Sprache* verwiesen, der sich der Denkende „anzuvertrauen" hat. Sie beschützt ihn und gibt ihm Halt, „wenn er in den Dialog mit anderen Denkenden und mit anders Denkenden sich einläßt"[52]. Die „hermeneutische Rückorientierung der Dialektik" im Sinne einer „spekulativen Methode" auf „die Kunst des lebendigen Dialogs" führt aber dazu, daß der *Sinn*, der hier zur Sprache kommt, stets ein *endlicher* bleibt. „Die Begegnung mit der französischen Szene bedeutet unter diesen Umständen für mich eine echte Herausforderung"[53]. Gadamer entgeht nicht, daß für den Dekonstruktivisten Nietzsche die „radikalere" Figur darstellt als Heidegger, der „noch immer die Sprache der Metaphysik [spricht]", wenn er „den Sinn gleichsam als einen vorhandenen und aufzufindenden ansieht", während Nietzsches „Begriff der Interpretation [...] nicht die Auffindung eines vorhandenen Sinnes [meint], sondern die Setzung von Sinn im Dienst des ‚Willens zur Macht'. Damit erst werde der Logozentrismus der Metaphysik wirklich gebrochen." Allerdings „vermißt" Gadamer „an der französischen Nietzsche–Nachfolge, daß sie das Versucherische von Nietzsches Denken in seiner Bedeutung erfaßt"[54]. Es ist dieses Versäumnis, das sie zu der Meinung gelangen läßt,

> „daß die Erfahrung des Seins, die Heidegger hinter der Metaphysik aufzudecken bemüht ist, von Nietzsches Extremismus an Radikalität noch übertroffen werde. In Wahrheit kommt vielmehr in Heideggers Nietzsche–Bild die tiefe Zweideutigkeit, daß er ihm bis in das letzte Extrem hinein folgt und gerade dort das Un–Wesen der Metaphysik am Werk sieht, sofern im Werten und Umwerten aller Werte in Wahrheit Sein selber zu einem Wertbegriff im Dienst des ‚Willens zur Macht' wird. Hei-

50 Id., „Zwischen Phänomenologie und Dialektik", S. 11.

51 P. Forget, „Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte", Id. (Hg.), Text und Interpretation: Deutsch–französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.–G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle (München 1984), S. 7 ff.

52 H.–G. Gadamer, „Text und Interpretation", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 26.

53 Ib., S. 27.

54 Ib., S. 28.

deggers Versuch, das Sein zu denken, geht weit über solche Auflösung der Metaphysik im Wertdenken hinaus oder besser: er geht hinter die Metaphysik selber zurück, ohne in dem Extrem ihrer Selbstauflösung Genüge zu finden, wie Nietzsche [...] Wenn ich den Satz schrieb: ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache', so lag darin, daß das, was ist, nie ganz verstanden werden kann [...] Das ist die hermeneutische Dimension, in der Sein ‚sich zeigt'"[55].

„Der dialogische Charakter" *läßt* „den Ausgangspunkt in der Subjektivität des Subjekts" *hinter sich*, „den des Sprechers in seiner Intention auf Sinn"[56].

„Was im Sprechen herauskommt, ist nicht eine bloße Fixierung von intendiertem Sinn, sondern ein beständig sich wandelnder Versuch oder besser, eine ständig sich wiederholende Versuchung, sich auf etwas einzulassen und sich mit jemandem einzulassen. Das heißt aber: sich aussetzen. Sprechen ist so wenig eine bloße Ausfächerung und Geltendmachung unserer Vorurteile, daß es vielmehr dieselben aufs Spiel setzt — dem eigenen Zweifel preisgibt, wie der Entgegnung des anderen [...] Was uns hier zur dialogischen Erfahrung wird, beschränkt sich nicht auf die Sphäre der Gründe und Gegengründe, in deren Austausch und Vereinigung der Sinn jeder Auseinandersetzung enden mag. Es ist vielmehr [...] noch etwas anderes darin, sozusagen eine Potentialität des Andersseins, die über jede Verständigung über Gemeinsames noch hinaus liegt"[57].

Die „Tiefe des dialogischen Prinzips" ist erst in der „Abenddämmerung der Metaphysik" zu philosophischem Bewußtsein gelangt und „in unserem Jahrhundert erneut gegen die Subjektsbefangenheit des Idealismus geltend gemacht worden"[58].

„Hier habe ich angeknüpft und frage, wie sich die Gemeinsamkeit des Sinnes, die sich im Gespräch aufbaut, und die Undurchdringlichkeit der Andersheit des anderen miteinander vermitteln und was Sprachlichkeit im letzten Betracht ist: Brücke oder Schranke. Brücke, durch die der eine mit dem anderen kommuniziert und über dem fließenden Strome der Andersheit Selbigkeiten aufbaut, oder Schranke, die unsere Selbstaufgabe begrenzt und uns von der Möglichkeit abschrankt, uns selber je ganz auszusprechen und mitzuteilen"[59].

Gadamer erinnert noch einmal eindrücklich an die hermeneutische „Priorität und Unhintergehbarkeit des Systems der Sprache [...] Die Zwischenwelt der Sprache erweist sich gegenüber den Illusionen des Selbstbewußtseins ebenso wie gegenüber der Naivität eines positivistischen Tatsachenbegriffs als die eigentliche Dimension dessen, was gegeben ist"[60]. „Man versteht von da den Aufstieg des Begriffes der Interpretation [...] Die Karriere des Wortes begann mit Nietzsche und wurde gleichsam zur Herausforderung allen Positivismus." Dahinter steht die

55 Ib., S. 28 f.
56 Ib., S. 29.
57 Ib., S. 29 f.
58 Ib., S. 30 f.
59 Ib., S. 31.
60 Ib., S. 33.

Frage, ob „es das Gegebene [gibt]" oder ob „das Gegebene" selbst schon „Resultat einer Interpretation" sei.

> „Interpretation ist es, was zwischen Mensch und Welt die niemals vollendbare Vermittlung leistet, und insofern ist es die einzig wirkliche Unmittelbarkeit und Gegebenheit, daß wir etwas als etwas verstehen"[61].

Nicht einmal „im Bereich der Naturwissenschaften" gibt es ein Ausweichen vor der „hermeneutischen Konsequenz". Erst im „Lichte" einer *Interpretation* „wird etwas zu einer Tatsache und erweist sich eine Beobachtung als aussagekräftig"[62]. Die Bedeutung Heideggers liegt darin, daß er „den Bewußtseinsbegriff der Phänomenologie" und „den Begriff der reinen Wahrnehmung als dogmatisch entlarvt", indem er „im sogenannten Wahrnehmen selber das hermeneutische Etwas-als-etwas-Verstehen [aufdeckt]." Interpretation ist *keine* „zusätzliche Prozedur des Erkennens", sondern „die ursprüngliche Struktur des ‚In-der-Welt-Seins'"[63]. Für Gadamer stellt sich das Problem, ob es sich dabei um „ein *Einlegen* von Sinn" *oder* um „ein *Finden* von Sinn" handelt. „Das ist offenbar die durch Nietzsche gestellt Frage, die über Rang und Reichweite der Hermeneutik wie über die Einwände ihrer Gegner entscheidet."

In allen Formen sprachlicher Kommunikation liegt „guter Wille" vor, „einander zu verstehen". „So liegt überall, wo Verständigung gesucht wird, guter Wille vor"[64]. Gewöhnlich ist das Verständnis ganz unproblematisch. Das zeigt sich „im unmittelbaren sprachlichen Kontakt oder in allen eingespielten pragmatischen Handlungssituationen", und „nur die Störung in der Verständigung" wird „ein Interesse am genauen Wortlaut des Gesagten motivieren." Gadamer hält diese Klärung aber nicht für die vordringlichste hermeneutische Aufgabe. Und er bezeichnet es als einen „Irrtum", solche „Fälle verzerrter Verständlichkeit als den Normalfall des Textverstehens zu privilegieren", was ihn Kritik üben läßt an einer „Hermeneutik des Mißtrauens"[65]. Wenn die Kritik an einer *„hermeneutic of suspicion"* auch gegen *Ricoeur* gerichtet ist, so ist doch *Nietzsche* mit gemeint. Wie jeder „im Gespräch Befindliche" versucht auch der „Schreiber" *das* „mitzuteilen, was er meint, und das schließt den Vorblick auf den anderen ein, mit dem er Voraussetzungen teilt und auf dessen Verständnis er zählt"[66]. Daß die Gemeinsamkeit solcher Voraussetzungen gegeben ist, scheint für Gadamer ein Faktum. Umgekehrt „nimmt [der andere] das Gesagte, wie es gemeint ist, d. h. er versteht dadurch, daß er das Gesagte ergänzt und konkretisiert und nichts in seinem abstrakten Sinngehalt wörtlich nimmt." Er appliziert das Gesagte auf die Folie seines eigenen Verständnishintergrunds, und darin liegt die Konkretion des hermeneutischen Sinns.

---

61 Ib.
62 Ib., S. 33 f.
63 Ib., S. 34.
64 Ib., S. 38.
65 Ib., S. 45.
66 Ib., S. 38.

Es gibt allerdings *drei* Textsorten, die sich dieser Konkretion widersetzen, im Gegensatz zum „eminenten Text", der eine solche hermeneutische Konkretion erlaubt. Der *erste* Typus textwidriger Texte sind *„Antitexte"*, wie Scherz und Ironie[67]. „So stellt der Gebrauch der Ironie oft eine außerordentlich schwierige hermeneutische Aufgabe", weil man nie genau weiß, wie ironisch etwas gemeint ist. „Nicht mit Unrecht hat man gesagt, etwas als ironisch auffassen ist oft nichts anderes als eine Verzweiflungstat des Interpreten." Der *zweite* Typus textwidriger Texte sind *„Pseudotexte"*[68]. Es handelt sich um den „bedeutungsentleerten Sprachbestandteil" unseres „Redegebrauchs und auch Schriftgebrauchs", welcher nicht der „Sinnübermittlung" dient, sondern den „rhetorischen Überbrückungen des Redeflusses". „In der Erkenntnis und Ausmerzung solchen Füllmaterials von Leerstellen" aber besteht „die wahre Aufgabe des sinnvollen Übersetzens", mit einer Ausnahme, das sind *„Texte von wahrhaft literarischer Qualität"*. Als *dritte* Form textwidriger Texte können *„Prätexte"* gelten[69]. Es sind „solche kommunikativen Äußerungen, deren Verständnis sich nicht in der Sinnübermittlung, die in ihnen intendiert ist, erfüllt, sondern in denen etwas Maskiertes zum Ausdruck kommt." Es sind „Texte, die wir auf etwas hin interpretieren, was sie gerade nicht meinen." Aufgabe der Interpretation ist es, „den Vorwand zu durchschauen und das wahrhaft darin zum Ausdruck Kommende zu ermitteln", den *Sinn*, der sich *dahinter* verbirgt. „Solche Texte liegen etwa in der öffentlichen Meinungsbildung vor, die ideologischen Einschlag zeigt." Aufgabe der „Ideologie–Kritik" aber ist es, das „dahinterstehende Interesse" aufzudecken und zu entlarven. „Man wird als die gemeinsame Motivation des Rückgangs auf ein dahinter liegendes Interesse den Bruch des Einverständnisses ansehen dürfen, das, was Habermas die Kommunikationsverzerrung nennt"[70]. „Ein anderes Beispiel solcher Interpretation als Hintergehung des Vorwandthaften" scheint die „Traumdeutung" oder das *psychoanalytische* Gespräch. „Hier ist es aber die totale Gestörtheit des auf Einverständnis beruhenden Verständigungsgeschehens, die wir Neurose nennen, die den Rückgang hinter das ‚Gemeinte' und die Interpretation des Vorwandes motiviert." Gadamer warnt allerdings noch einmal davor, solche Fälle einer *verzerrten* Verständlichkeit als den hermeneutischen *Normalfall* zu betrachten. Der Interpret fragt nur nach dem, „was eigentlich dasteht", und „in solcher Berufung auf das, was dasteht, bleibt doch der Text der feste Bezugspunkt gegenüber der Fragwürdigkeit, Beliebigkeit oder mindestens Vielfältigkeit der Interpretationsmöglichkeiten, die sich auf [ihn] richten"[71].

Derrida antwortet auf die Ausführungen seines hermeneutischen Kontrahenten mit *drei* kurzen Fragen[72]. Die *erste* handelt über den „guten Willen", den „Appell

67 Ib., S. 42.
68 Ib., S. 43.
69 Ib.
70 Ib., S. 44.
71 Ib., S. 34.
72 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 56 ff.

an den guten Willen" und die „absolute Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung." Der Dekonstruktivist sieht sich zu der leicht ironischen Frage bemüßigt, „wie [...] man nicht versucht sein [könnte], die machtvolle Evidenz dieses Axioms zu unterschreiben", steht es doch „am Anfang aller für eine Sprechergemeinschaft geltenden Ethik, ja, es regelt sogar noch das Auftreten von Streit und Mißverständnis." Das vom Hermeneutiker formulierte Axiom wäre demnach „etwas Unbedingtes" und stünde vermutlich „jenseits jeglicher Bewertung"[73].

> „Meine *erste* Frage wäre also die folgende: Setzt dieses unbedingte Axiom nicht gleichwohl voraus, daß der *Wille* die Form dieser Unbedingtheit, ihr absoluter Rückhalt und in letzter Instanz ihre Bestimmung bleibt? Und was ist Wille, wenn es, wie Kant sagt, nichts unbedingt Gutes außer dem guten Willen gib?[74] [...] Gehört nicht eine solche Redeweise [...] einer vergangenen Epoche an, nämlich jener der Metaphysik des Willens?"[75]

Die *zweite* Frage geht über den „guten Willen als Voraussetzung von Verständigung, die auch noch im Streit gilt, wenn eine psychoanalytische Hermeneutik in eine allgemeine Hermeneutik integriert werden soll." „Was bedeutet der gute Wille in einer Psychoanalyse? Oder auch nur in einem Diskurs, der mit dergleichen wie Psychoanalyse rechnet?" Derridas Zweifel gelten der Tatsache, ob hier „eine einfache Ausweitung des interpretatorischen Zusammenhangs" genügt. Er selbst scheint überzeugt zu sein von der „Notwendigkeit" eines „Bruches", der zu einer „allgemeinen Neustrukturierung des Kontextes" führen muß „bis zum Kontextbegriff selber"[76].

> „Eine solche Interpretation stünde doch vielleicht der Interpretation im Stile Nietzsches näher als jener anderen hermeneutischen Tradition von Schleiermacher bis Gadamer — mit all den inneren Differenzierungen, die man in ihr feststellen mag"[77].

Als besonders „problematisch" empfindet es Derrida, solchen *Kontext* als „Lebenszusammenhang" zu fassen, wie er sich im „lebendigen Dialog", in „der lebendigen Erfahrung des lebendigen Miteinanderredens" vollzieht. Der Dekonstruktivist wendet ein, ob „nicht jede Kohärenz die Form des Systems haben [muß]", selbst wenn

---

73 Ib., S. 56.

74 Derrida spielt auf eine Passage aus Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* an, wo es heißt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist [...]" (Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. IV, S. 393)

75 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (I)", S. 56 f.

76 Ib., S. 57.

77 Ib.

sie „nichtsystematisch" gemeint ist. „Besonders problematisch" dünkt ihm die hermeneutische „Definition des literarischen, poetischen oder ironischen Textes". Seine Intervention richtet sich gegen eine hermeneutische Praxis, die die „Erweiterung eines Zusammenhangs" als „kontinuierlich fortschreitende Ausweitung" denkt, wogegen der Dekonstruktivist ganz auf „diskontinuierliche Umstrukturierung" setzt[78].

Die *dritte* Frage zielt noch einmal auf die „axiomatischen Bedingungen" eines „Interpretationsdiskurses", welche die Titel tragen würden „‚verstehen', ‚verstehen des anderen', ‚sich miteinander verstehen'". Ob man — wie Gadamer — von der „Verständigung" oder — wie Schleiermacher — vom „Mißverständnis" ausgeht, „immer muß man sich doch fragen, ob die Bedingung des Verstehens, weit entfernt davon, ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug zu sein [...], nicht doch eher der Bruch des Bezuges ist, der Bruch als Bezug gewissermaßen, eine Aufhebung aller Vermittlung?" Im übrigen sei er, Derrida, sich „nicht sicher, ob wir eben diese Erfahrung überhaupt machen", die Gadamer meint, „nämlich daß im Dialog ‚Einvernehmen' oder erfolgsbestätigende Zustimmung zustandekommt." Der Dekonstruktivist hielte eine solche Erfahrung ohne Zweifel noch für metaphysisch und er schließt mit der Frage, ob „im Netz dieser Fragen und Bemerkungen, die ich hier ihrer elliptischen und improvisierten Form überlasse, nicht doch ein anderes Denken von ‚Text' in den Blick [kommt]"[79].

Der Hermeneutiker „gib sich" in seiner Erwiderung[80] „Mühe", die an ihn „gestellten Fragen zu verstehen", wie jeder, „der einen anderen verstehen will oder von dem anderen verstanden werden will." Er kann aber „absolut nicht einsehen, daß diese Anstrengung etwas mit der Epoche der Metaphysik zu tun hat oder gar mit dem kantischen Begriff des guten Willens"[81].

> „Guter Wille meint [...]: man ist nicht darauf aus, Recht zu behalten und will deshalb die Schwächen des anderen aufspüren; man versucht vielmehr, den anderen so stark wie möglich zu machen, so daß seine Aussage etwas Einleuchtendes bekommt. Solches Verhalten scheint mir für jede Verständigung wesentlich. Das ist eine pure Feststellung und hat nichts mit einem ‚Appell' zu tun, und am allerwenigsten etwas mit Ethik. Auch unmoralische Wesen bemühen sich, einander zu verstehen [...] Wer den Mund auftut, möchte verstanden werden. Anderenfalls würde er weder reden noch schreiben. Und schließlich habe ich doch diese überlegene Evidenz für mich: Derrida richtet Fragen an mich und muß doch wohl dabei voraussetzen, daß ich sie zu verstehen gewillt bin. Dies hat zwar mit Kants gutem Willen nicht das geringste zu tun, wohl aber mit dem Unterschied von Dialektik und Sophistik"[82].

78 Ib.
79 Ib., S. 58.
80 H.-G. Gadamer, „Und dennoch: Macht des guten Willens", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 59 ff.
81 Ib., S. 59.
82 Ib.

Gadamer fühlt sich mißverstanden in der Unterstellung, er wolle die „psychoanalytische Hermeneutik" in eine „allgemeine Hermeneutik" integrieren, das heißt „die klassisch-naiven Verstehensformen dorthin ausdehnen"[83].

> „Mein Ziel war umgekehrt, zu zeigen, daß die psychoanalytische Hermeneutik in eine ganz andere Richtung geht, nicht das verstehen will, was einer sagen will, sondern das, was er nicht sagen will oder sich nicht eingestehen will [...] Auch in meinen Augen ist dies ein Bruch, eine *rupture*, und nicht eine andere Methode, die dasselbe verstehen will"[84].

Ihm, Gadamer, falle es „gar nicht ein zu leugnen, daß man an Äußerungen auch in einer ganz anderen Absicht herangehen kann, als in der, durch die Verständigung gelingen kann." Seine Frage sei, wann und warum man einen solchen „Bruch" vollzieht, während Ricoeur ihn nicht als einen „radikalen" registriert, „wenn er die Interpretation des Mißtrauens und die Interpretation des Gemeinten als zwei Methoden nebeneinanderstellt, die beide das gleiche verstehen wollen." Dennoch macht sich der Hermeneutiker „keine Illusionen", daß Derrida, „auch wenn ich im Punkte Rupture mit ihm übereinstimme, mit mir wirklich einverstanden ist"[85].

> „Er wird doch wohl sagen, daß dieser Bruch immer vollzogen werden muß, weil es ein bruchloses Verstehen des anderen überhaupt nicht gibt. Der Wahrheitsbegriff, der in harmonischer Verständigung impliziert ist, und die ‚wahre' Meinung des Gesagten definiert, ist eine Naivität, die seit Nietzsche nicht mehr durchgelassen werden könne"[86].

Dies sei wohl der entscheidende Grund, daß Derrida die hermeneutische Rede vom „Lebenszusammenhang" und von der fundamentalen Stellung des „lebendigen Dialogs" Probleme bereite. Dagegen hält Gadamer daran fest, daß „in diesen Formen des Austauschs von Wort und Wort, Frage und Antwort, [...] sich wirklich Einverständnis herzustellen [vermag]." Dazu gehört, daß wir „scheinhafte Übereinstimmungen, Mißverständlichkeiten, Mißdeutungen" der Worte *auflösen*. Das „System der Sprache" sei es nicht allein, das durch „*Syntheke*, Konvention, Übereinkommen" konstituiert ist. Weit *mehr* noch gelte das von dem solchermaßen „Mitgeteilten und Miteinandergeteilten". Vom „Prozeß" eines „sich bildenden und sich umbildenden Einverständnisses" sei auszugehen, wenn man die „Sprache" in ihrer „Funktion" beschreiben will[87].

Gadamer richtet an Derrida die ebenfalls leicht ironische Frage, ob dieser „enttäuscht" sei, „daß wir uns nicht recht verständigen können", und er weiß sich davon überzeugt, daß der Dekonstruktivist der „privaten Erfahrung" dieser „Enttäuschung" bedarf, um sich in seiner „Metaphysik" bestätigt zu sehen. „Daß er sich dabei auf Nietzsche beruft, verstehe ich freilich sehr gut." Den Grund hat Gadamer

---

83 Ib.
84 Ib., S. 59 f.
85 Ib., S. 60.
86 Ib.
87 Ib.

auch schon ausgemacht. „Beide [haben] gegen sich selbst unrecht [...]: Sie reden und schreiben, um verstanden zu werden." Allerdings will der Hermeneutiker nicht so weit gehen zu behaupten, die menschlichen „Solidaritäten" reichten jeweils aus, „um über alle Dinge zur Verständigung und zum totalen Einverständnis zu gelangen"[88].

> „Zwischen zwei Menschen würde es dazu eines nie endenden Dialogs bedürfen, und für sich selber, für den inneren Dialog der Seele mit sich selber, gilt das gleiche. Aber daß wir immer wieder an Grenzen stoßen und spüren, daß wir aneinander (oder an uns selbst) vorbeireden — ich meine, wir könnten das nicht, wenn wir nicht lange Wegstrecken, vielleicht ohne uns das eingestanden zu haben, gemeinsam zurückgelegt hätten. Alle Solidarität zwischen Menschen, aller Bestand von Gesellschaft, setzt das voraus"[89].

Mit der ironischen Bitte, „er möge mir verzeihen, daß ich ihn zu verstehen suche", interpretiert Gadamer Derrida dahingehend, daß dieser doch wohl meint, „daß das beim Text anders ist." „Alles als Schrift erscheinende Wort sei immer schon ein Bruch", und der Hermeneutiker begreift diesen *Bruch* als einen, der unseren „Erfahrungslinien" und „Erwartungshorizonten" „zu[ge]mutet" wird. Die Erfahrung des „Kunstwerks", eines „literarischen Textes" beispielsweise, scheint die, daß es einen „Stoß" versetzt und keineswegs „Bestätigung im beruhigten Einverständnis" bedeutet. „Die Erfahrung des Textes" mag immer ein Moment der „Grenzerfahrung" einschließen, „die wir im Leben an anderen machen". Sie schließt aber auch all das mit ein, „was uns verbindet"[90].

> „Jedes Lesen, das zu verstehen sucht, ist nur ein Schritt auf einem nie zu Ende führenden Wege. Wer diesen Weg geht, weiß, daß er mit seinem Text nie ‚fertig wird'; er nimmt den Stoß an. Wenn ein dichterischer Text ihn so angerührt hat, daß er ihm am Ende ‚eingeht' und er sich darin erkennt, setzt das nicht Einvernehmen und Selbstbestätigung voraus. Man gibt sich auf, um sich zu finden. Ich glaube mich gar nicht so fern von Derrida, wenn ich unterstreiche, daß man nicht vorher weiß, als was man sich findet"[91].

Der anschließende Beitrag Derridas schert scheinbar unvermittelt aus der Ordnung des hermeneutischen Diskurses aus. Sein zweiter Debattenbeitrag[92] kann dennoch als indirekte Antwort auf Gadamer gelten, auf den vom Hermeneutiker nur zu bereitwillig dokumentierten „guten" Willen zum Verstehen, indem er Heideggers Nietzsche–Lektüre als ein prominentes und drastisches Beispiel herausgreift für die Weise, wie die philosophische Hermeneutik verfährt, und was es mit ihrem „Lektüresystem" auf sich hat[93]. Derridas Beitrag muß als eine polemische Wen-

88 Ib., S. 60 f.
89 Ib., S. 61.
90 Ib.
91 Ib.
92 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (II): Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 62 ff.
93 Ib., S. 62.

dung gegen Gadamer gelten, der sich bis heute von Heideggers Nietzsche-Interpretation „überzeugt" zeigt. Der Dekonstruktivist will in seinem Beitrag „die Skizze zweier Fragen riskieren"[94]. „Die erste Frage betrifft den *Namen* Nietzsche, die zweite den Begriff *Ganzheit*"[95]. Derrida erkennt „hinter Heideggers Nietzschelektüre das ganze Fundament einer allgemeinen Lektüre abendländischer Metaphysik" am Werk, ein „selbes Lektüresystem", das „auf die Versammlung der *Einheit* und *Einzigkeit* von Nietzsches Denken" zielt, „selbst wenn sie nicht die eines Systems im klassischen Sinn ist. Und diese Einheit ist zugleich seine Einzigkeit, seine Singularität"[96]. Nietzsches „Einzigkeit", — „ausdrückliche These bei Heidegger: jeder große Denker hat nur einen Gedanken" —, aber verdankt sich „der Einheit der abendländischen Metaphysik, die sich hier auf ihrem Gipfel versammelt", *nicht* dem „Biographische[n], Autobiographische[n], de[m] Schauplatz oder d[en] Kräfte[n] des Eigennamens, der Unterschriften", *nicht* dem, was „einmal mehr jenen Minderheitenstatus oder unwesentlichen Platz [erhält], den es in der Geschichte der Metaphysik schon immer innegehabt hat"[97]. Derrida stellt die Frage, „was geschieht, wenn ein Eigenname in Anführungszeichen gesetzt wird. Heidegger fragt es sich nicht. Sein Unternehmen, obwohl ‚Nietzsche' betitelt, ist [...] darin versammelt, die Dringlichkeit oder Notwendigkeit dieser Frage zu beseitigen [...] ‚‚Nietzsche' — der Name steht als Titel für *die Sache* seines Denkens'"[98]. Der „Eigenname Nietzsche" wird nicht als „der eines Individuums oder Unterzeichners gesehen", sondern als „der Name eines Denkens, dessen Einheit gerade umgekehrt dem Eigennamen Sinn und Referenz gibt"[99]. „Hier tun sich zwei Wege auf. Der eine liefe hinaus, diese Problematik des Namens in einem neuen Anlauf und auf die Gefahr hin zu erforschen, daß er sich in Masken und Simulakren zerstückelt und vervielfältigt." Es ist der Weg der *Dekonstruktion,* und Derrida „weiß, was Nietzsche in dieser Hinsicht alles riskiert hat [...] Der andere Weg ist es, die Wesentlichkeit des Namens von der ‚Sache des Denkens' her zu bestimmen [...] und mithin den singulären, zum Index einer individuellen ‚Biographie' oder ‚Psychologie' gewordenen Eigennamen in die Unwesentlichkeit fallen zu lassen", das heißt den Signifikanten zugunsten des Signifikats zu opfern. Es ist der Weg von Heideggers Nietzsche-Deutung, und es spricht alles dafür, daß Derrida meint, es sei auch der Weg der *Hermeneutik.* Die „klassische Geste" der Metaphysik, die sich noch in Heideggers Nietzsche-Lektüre verrät, „läuft darauf hinaus, die Sache des Lebens oder Eigennamens von der Sache des Denken zu trennen"[100]. Zwar stellt Heidegger die Frage, „‚wer Nietzsche war'"[101]. Derrida ist allerdings der Auffassung, daß er sie falsch stellt.

94 Ib., S. 77.
95 Ib., S. 62.
96 Ib., S. 62 f.
97 Ib., S. 63.
98 Ib., S. 64 f.
99 Ib., S. 66.
100 Ib., S. 66 f.
101 Ib., S. 67.

Indem Heidegger zwischen „biographischer (psycho–biologischer, historischer) Empirizität" und einem „wesentlichen Denken" unterscheidet, „das auf der Höhe einer geschichtsmäßigen Entscheidung wäre", will er Nietzsche „vor seinem eigenen singulären Schicksal retten"[102]. „Wenn Heidegger Nietzsche rettet, verdammt er ihn" jedoch, und „wo er die Einzigkeit seines Denkens behauptet, tut er alles für den Nachweis, daß er das mächtigste (und dennoch allgemeinste) Schema der Metaphysik wiederholt"[103]. Sein Versuch, „die Einzigkeit eines Denkens gegenüber der Zweideutigkeit eines Lebens und Werkes zu retten", stellt eine „zweideutige" Rettungsaktion dar. Derrida belegt dies en passant anhand eines Nietzschefragments, das Heidegger als Motto seines *Nietzsche* dient, und das den Titel trägt *„,In media vita!'"*[104] Die monierte Zweideutigkeit liegt nicht nur darin, daß Heidegger mit entscheidenden Auslassungen operiert, — so läßt er den Titel, den Nietzsche diesem Fragment gegeben hat, kurzerhand weg —, sondern dieses mit dem kommentierenden Vor– und Zusatz versieht: „„Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt *Nietzsche* selbst'"[105]. Eine solche Vorgehensweise, welche die *Vielsinnigkeit* eines — Nietzsches — Textes auf eine *einsinnige* Gedankenführung reduziert, findet Derridas Mißbilligung. Nietzsche wird von „seiner Denkerfahrung" *benannt,* „von ihr empfängt er seinen Namen." Diese Denkerfahrung ist aber wie Nietzsches Name *eins* und *einzig.* Derrida zieht beides in Zweifel. Er stellt die Frage, ob Nietzsche nicht „einer der wenigen" war, „der seine Namen vervielfältigt und mit den Unterschriften, Identitäten und Masken gespielt hat [...] Und wenn genau das die Sache, die *causa* seines Denkens, der Streitfall gewesen wäre?" Heidegger möchte Nietzsche „um jeden Preis [...] vor der Zweideutigkeit mit einer selber ambivalenten Geste retten. Und wenn es eben diese Rettung wäre, die im Namen von Nietzsche oder Nietzsches wieder in Frage gezogen werden muß?"

„Beim Lesen von Heideggers Lektüre würde es womöglich darum gehen, weniger den Gehalt einer Interpretation als vielmehr eine Voraussetzung oder Axiomatik an ihr zu verdächtigen", die der Hermeneutik nämlich. Es ist die „Axiomatik" der „Metaphysik", insofern diese „ihre eigene Einheit begehrt oder träumt oder sich vorstellt." Der „seltsame Zirkel", der ihr angelastet wird, besteht darin, die *Axiomatik* der „einen" *Interpretation* zu verbinden mit der „Einzigkeit" des *Textes,* und es scheint der „Wert des *Namens*", mit dessen Hilfe „sich diese Einheit und diese Einzigkeit gegenseitig [stützen] gegen die Gefahren der Dissemination"[106].

> „Seit Aristoteles [...] hat [die Metaphysik] immer wiederholt, immer wieder angenommen, daß Denken und Sagen heißen müßten, etwas zu denken und zu sagen, das *eine* Sache und eine *Sache* wäre. Und daß der Akt, nicht eine (Ur)Sache zu denken/sagen, überhaupt kein Denken/Sagen, sondern Verlust des *logos* ist. Das *legein* dieses *logos,* ja die Versammlung dieser Logik ist es wohl, was durch die Nietzsches

102 Ib., S. 69.
103 Ib., S. 70.
104 Ib., S. 71.
105 Ib., S. 72.
106 Ib., S. 72 f.

> in Frage gezogen wird. Dieser Plural fängt an, den Familiennamen von Gauklern und Seiltänzern zu ähneln. Er verführt zum Fest [...] [zum] Fest der Nietzsches [...] [zum] Risiko, den Denker in Stücke zu reißen oder in seine Masken zu zerstreuen [...] [nicht zur] Vorbereitung zum Fest, zum ‚Heimischsein im echten Fragen'"[107].

„Ein anderer Stil von Autobiographie wäre aufgekommen, um die Einheit des Namens und der Unterschrift zu sprengen", Heideggers Nietzsche–Auslegung nämlich, sofern diese „im Namen des ‚wesentlichen Denkens' operiert"[108].

Die *zweite*, relativ kurz geratene Einlassung Derridas betrifft „den Begriff Ganzheit"[109]. Heidegger „[definiert] die Metaphysik als Denken des Seienden im Ganzen unter Ausschluß der Frage nach dem Sein des Seienden [...] und von eben dieser Definition her macht er Nietzsche oft zum letzten Metaphysiker"[110]. Dagegen legt Derrida höchsten Wert auf die Feststellung, „daß Nietzsche keinerlei Ganzheitsdenken traut." „Der Gedanke der Ewigen Wiederkehr [...] ist kein Denken der Ganzheit. Heidegger aber präsentiert ihn *als* ein Denken der Ganzheit", wenn er in ihm das „Sein als Existenzweise" ausmacht. Jener Gedanke „[fügt] sich nicht in ein Denken der Ganzheit oder einer jeden Entgegensetzung von Ganzem und Teil", weshalb es „vielleicht voreilig" ist, „aus Nietzsche einen Metaphysiker zu machen, sei es auch den letzten [...] Womöglich gar ist Nietzsche kein Denker des Seienden mehr, wenn anders zwischen Seiendem als solchen und Ganzheit ein wesentliches Band besteht"[111]. Derrida erinnert daran, daß Nietzsche vorgeschlagen hat, „das Wort ‚Sein' vom Leben her zu denken und nicht umgekehrt." Auch haben „Entgegensetzung und Widerspruch" bei ihm „nicht mehr den Rang des Gesetzes, wie es dem Denken Verbote auferlegt. Und das ohne Dialektik." Alles, „was ein Denken oder eine einfache Antizipation der Ganzheit regiert, namentlich der Bezug Art–Gattung", wird bei Nietzsche „durchkreuzt".

> „Es liegt vielmehr eine einzigartige Inklusion des ‚Ganzen' im ‚Teil' vor und zwar ohne mögliche Totalisierung. Eine entfesselte Metonymisierung ohne Rand und Band. Anders gesagt: ohne Schutzwehr. Schützen wir uns vor Schutzwehren gegen Verrücktheit — das scheint Nietzsche zu sagen, zu Anfang eines langen Aphorismus [...], den Heidegger, einmal mehr, nicht ganz zitiert. Also eine weitere metonymische Gewalt, die seine Interpretation durchwaltet"[112].

Es würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, wollte man in allen Aspekten und Details auf Derridas auch an anderer Stelle vorgetragene dekonstruktive Nietzsche–Lektüre[113] eingehen. Seine Argumente treffen nicht nur die

---

107 Ib., S. 73 f.
108 Ib., S. 74.
109 Ib., S. 74 ff.
110 Ib., S. 75.
111 Ib., S. 76.
112 Ib., S. 76 f.
113 J. Derrida, „Éperons: Les styles de Nietzsche", Nietzsche aujourd'hui?, Bd. 1 (Paris 1973), S. 235–287 (dt.: „Sporen: Die Stile Nietzsches", W. Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich (Frankfurt/M. 1986), S. 129–168). — Id., „Nietzsche Otobiographie oder Politik des Ei-

Hermeneutik Gadamers, sondern jede hermeneutische Bemühung, auch diejenige, die beim Individuum ansetzt oder sich um ein Verständnis von Differenzen bemüht. Die Frage bleibt, ob man dem Dekonstruktivisten kampflos das antimetaphysische Terrain der Differenzen überläßt, während sich der Hermeneutiker damit zufrieden gibt, sich im Feld der Identitäten und Ganzheiten einzurichten, um den weniger attraktiven Part des aus der Mode gekommenen Metaphysikers zu spielen. Eine hermeneutische Nietzsche-Lektüre muß hier ihr entschiedenes Veto einlegen, und es erscheint verfehlt, hielte man *Differenz* im Sinne des Dekonstruktivisten für vorentschieden, ohne daß der Hermeneutiker noch Entscheidendes beizutragen hat. Derrida spielt in der skizzierten Debatte die Rolle des radikalen Skeptikers. Der Dekonstruktivist erachtet das, was den Hermeneutiker beflügelt, als eine ‚Illusion". Es ist der optimistische Gedanke, ein „Verständnis" sei möglich. Hinter jedem noch so „gut" gemeinten Willen zum Verstehen hat sich ein Machtwille eingeschlichen, dem es nur um die rücksichtslose Vereinnahmung des anderen Standpunkts geht, ein Vorwurf, den der Hermeneutiker partout nicht akzeptiert. Er pocht auf die hermeneutische „Macht" seines eigenen „guten Willens". Die Frage wäre, welche Rolle Nietzsche in diesem Szenarium zukommt. Hier drängt sich der Eindruck auf, als werde Nietzsche leichtfertig eine Position unterstellt, die auf eine Verabschiedung des hermeneutischen Projekts hinausläuft, nur weil er zu Recht die Tatsache problematisiert, daß wir uns meistens mißverstehen oder gar nicht verstehen. Und es hängt ganz davon ab, ob man an dieser Rolle Gefallen findet, weil man ein *anderes* Denken von „Text" in den Blick nimmt, ein Denken der *écriture*, oder ob man dies nicht tut, weil man mit Emphase und mit dem „guten Willen" zum Verstehen versehen am hermeneutischen Projekt festhält.

Gadamer hat im Umfeld dieser Debatte nochmals deutlich gemacht, daß er zwar bereit ist hinzuzulernen, aber nicht bereit, die Offenheit für den anderen so weit zu treiben, daß er auf die Grundaxiome seiner eigenen Theorie verzichtet. Die *Differenz* bleibt bezogen auf eine Sphäre der *Gemeinsamkeit*, an der jeder, der Verständnisbereitschaft genug aufweist, partizipiert. Zwar beschwört Gadamer bisweilen eine „Potentialität des Andersseins", die darüber hinaus liegt. Es wird aber nicht deutlich, worin diese Erfahrung besteht, wo doch der Dialog ausdrücklich die Verständigung *im* Gemeinsamen und *über* Gemeinsames zum Ziel hat. Die Hermeneutik Gadamers neigt zu einer Perhorreszierung von Differenzen, was ihm in der Auseinandersetzung mit Derrida postwendend die Rolle des „Metaphysikers" eingetragen hat. Jedoch sollte dieser Part *nicht* der der Hermeneutik sein. Hier tut eine (Selbst)-Kritik der Hermeneutik not. Dabei scheint es von einigem Vorteil, würde man sich auf Positionen besinnen, die von der hermeneutischen Orthodoxie bis heute als nicht „gesprächsfähig" ausgegrenzt wurden. In unseren Augen wäre Nietzsche ein solch verfemter Autor, der das hermeneutische Projekt nicht verabschiedet, insofern er ihm *andere* Wege weist. Alles hinge davon ab, einen neuen

gennamens: Die Lehre Nietzsches", Fugen: Deutsch-Französisches Jahrbuch für Textanalytik (Freiburg 1980), S. 64–98 (frz.: Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre (Paris 1984)).

Weg zu finden, der zwischen der Scylla von Nietzsches hermeneutischer Ausgrenzung und der Charybdis seiner dekonstruktivistischen Vereinnahmung hindurchführt in hermeneutisch „freiere" Gewässer. Gadamer möchte keine Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er in Nietzsche den Vorläufer des Dekonstruktivisten sieht, der nicht mehr die „Einheit" in der „Zerstreuung" vor Augen hat, und Derrida gibt zu verstehen, daß es diese *Vervielfältigung* der Unterschriften, Identitäten und Masken ist, die er an Nietzsche schätzt. Gadamer sieht sich aber immerhin zu dem Zugeständnis genötigt, „Karriere" und „Aufstieg" des *Interpretationsbegriffs* seien eng mit dem Namen *Nietzsche* verknüpft, auch wenn dieser darunter ein *„Einlegen"*, nicht ein *„Finden"* von *Sinn* versteht. Gadamer ist dies Anlaß genug, Nietzsche zum *Antihermeneutiker* zu stempeln. Allenfalls verrechnet er Nietzsche unter das Emblem einer „Hermeneutik des Mißtrauens", und seine Kritik an Ricoeur besteht in der Zurückweisung dieser Fälle „verzerrter Verständlichkeit" als des texthermeneutischen „Normalfalls".

Wenn Gadamer zwischen „eminenten" und „textwidrigen" Texten unterscheidet, gibt er zu verstehen, daß er genau weiß, wo die *Grenze* zwischen Sinnvollem und Sinnwidrigem zu ziehen sei. Es kann deshalb nicht verwundern, daß er *Stilfragen* als den „bedeutungsentleerten Sprachbestandteil" behandelt, der nur den „rhetorischen Überbrückungen des Redeflusses" dient, und der „Gebrauch der Ironie" ihm hermeneutische Schwierigkeiten bereitet. In „kommunikativen Äußerungen", die nicht der „Sinnübermittlung", sondern der „Maskierung" dienen, sieht er etwas Privatives, einen „bloßen Vorwand", der den Hermeneutiker nicht primär zu interessieren braucht. Gadamer zeigt für solche Fälle einer *verzerrten* Kommunikation wenig „Verständnis". Das *ideologiekritische* Geschäft oder das *psychoanalytische* Gespräch gelten ihm lediglich als Fälle einer „Störung möglichen Einverständnisses und möglicher Verständigung"[114]. Von dem dahinterstehenden Mißtrauen gilt es abzulassen. Die These, „überall, wo Verständigung gesucht wird", liege „guter Wille" vor, erntet die ungeschminkte Kritik des Dekonstruktivisten. Er verdächtigt sie einer unhaltbaren Axiomatik, und Nietzsche gilt ihm als Kronzeuge. Allerdings weist Gadamer den Vorwurf zu Recht zurück, er wolle eine *psychoanalytische* in eine *allgemeine* Hermeneutik „integrieren". Er will sie *nicht* integrieren, er *grenzt* sie *aus*. Typisch für seine Hermeneutik ist, daß sie Situationen, in denen wir etwas oder jemandes Äußerungen *mittelbar* auf seinen Sinn hin interpretieren, für hermeneutisch *verfehlt* hält. Sie bleiben von einer „Absicht" beseelt, durch die „Verständigung" gar *nicht* „gelingen" kann. Gadamer denkt an den *radikalen* Gegensatz zwischen einer „Interpretation des Mißtrauens" und einer „Interpretation des Gemeinten", den Ricoeur nicht hinreichend zur Kenntnis nimmt, wenn er beide als zwei „Methoden" begreift, die beide „das gleiche" verstehen wollen.

Gadamers eigene hermeneutische Bemühungen gehen dahin, den *Bruch* in der Verständigung, die *Störung* möglichen Einverständnisses, die *Verzerrung* der Kommunikation rückgängig zu machen und zu beheben. Derrida dagegen meldet Zwei-

[114] H.-G. Gadamer, „Text und Interpretation", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 44.

fel an, ob hier eine „einfache Ausweitung" eines „interpretatorischen Zusammenhangs" genügt. Er denkt an den „Lebenszusammenhang" des „lebendigen Dialogs". Was ihm zur antihermeneutischen Erfahrung gerät, ist die Erfahrung eines „Bruches", die bis zur „Neustrukturierung" des „Kontextbegriffes" führen muß. Sie steht Nietzsche näher, und Derrida ist der Auffassung, das Verfahren der *Dekonstruktion* sei der legitime Nachfolger der bei Nietzsche angelegten *neuen* Form der *Interpretation*. Sie setzt nicht mehr auf „kontinuierlich fortschreitende Erweiterung eines Zusammenhangs", sondern auf „diskontinuierliche Umstrukturierung". „Die Bedingung des Verstehens" wäre kein „kontinuierlich sich entfaltender Bezug", sondern der „Bruch des Bezuges", der „Bruch als Bezug", die „Aufhebung aller Vermittlung", und man spürt, daß Nietzsche im Hintergrund dieser Dissonanzerfahrung steht. Bedauerlicherweise läßt Derrida offen, was dabei noch „Verstehen" heißen soll. Wenn er für die Aufhebung „aller" Vermittlung plädiert, gewinnt man den Eindruck, daß er auch einem *gebrochenen* Verstehen keinerlei Kredit einräumt, ganz im Gegensatz zu Nietzsche. Der einer haltlosen Axiomatik verdächtigte Hermeneutiker kann absolut nicht einsehen, was an seinen hermeneutischen Anstrengungen „metaphysisch" oder „ethisch" sein soll. „Auch unmoralische Wesen bemühen sich, einander zu verstehen." Das wiederum glaubt nicht einmal Nietzsche, wenn er zu mehr *Gerechtigkeit* im Interpretieren ermuntert. Gadamer dagegen sieht in Nietzsches und Derridas Position einen performativen Widerspruch. Sie „reden" und „schreiben", um „verstanden" zu werden. Beide haben „gegen sich selbst" unrecht, wenn sie auf der Unmöglichkeit eines Verständnisses insistieren. Der Dekonstruktivist bedarf der „Enttäuschung" des ausbleibenden Verständnisses, um sich in seiner „Metaphysik" bestätigt zu sehen, die auf eine *negative* Hermeneutik hinausläuft. Gadamer hat sich aber sicher nicht Nietzsches Einsicht vor Augen gehalten, daß man „nicht nur verstanden werden [will], wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch *nicht* verstanden werden." Die „Unverständlichkeit" eines „Buches" widerlegt noch nicht die hermeneutische „Absicht seines Schreibers" (3, S. 633 f.).

Nun gerät selbst Gadamer ein „bruchloses Verstehen" zum hermeneutischen Unding. Man gewinnt aber doch den Eindruck, daß er den Verlust einer ehedem intakten Sinnkommunikation, eines harmonischen Verständigungsrahmens, eher betrauert denn als Chance begreift. Der Hermeneutiker deutet die Differenz als etwas, was unseren Erfahrungslinien und Erwartungshorizonten „zugemutet" wird. Diese Irritation vermögen wir aufzuheben. Auch wenn es nie gelingt, „totales" Einverständnis herbeizuführen, so sind wir doch partiell imstande, den hermeneutischen „Bruch" zu schließen. Der *Bruch* setzt *Kontinuität* voraus und er bleibt auf Kontinuität *bezogen*. Wir können uns nur *verfehlen*, weil wir hermeneutische Weggenossen sind. Wir sollen diesen Weg *gemeinsam* weitergehen, so schwer er zu beschreiten ist. „Alle Solidarität zwischen Menschen, aller Bestand von Gesellschaft, setzt das voraus." Für Derrida dagegen scheint der Bruch *absolut*, sofern er „die Kontinuitäts‚linie' aufspaltet und ins Unendliche vervielfacht, während er bei Gadamer ganz im Gegenteil die Linie (Einheit, Verständigung u. a.) von ihrem Ande-

ren abschneidet und paradoxerweise zur Bestätigung, ja zur Verstärkung und Vertiefung der Kontinuitätsthese führt"[115]. Der *Bruch* ist bei ihm „nur darauf angelegt, das Ideal des ununterbrochenen Verständigungsflußes zu verstärken"[116]. Wir leisten diese Verstärkung, indem wir „scheinhafte Übereinstimmungen, Mißverständlichkeiten, Mißdeutungen" der Worte auflösen. Wir sind dazu in der Lage, weil wir das, was uns *mitteilenswert* erscheint, auch miteinander *teilen*. Wir dürfen es nur nicht am „guten Willen" fehlen lassen, und wenn der Hermeneutiker „sich aufgibt", dann weil er weiß, daß er sich doch im „beruhigten Einverständnis" mit sich selbst und anderen „wiederfindet". Was dem hermeneutischen Dialog zur Voraussetzung gerät, stellt für den Dekonstruktivisten dessen Verunmöglichung dar. Für Nietzsche liegt *darin* die hermeneutische Herausforderung. Es wird jedoch deutlich,

> „wie der gute Wille, den anderen zu verstehen, an dem es Gadamer sicherlich nicht fehlt, immer wieder der Versuchung anheimzufallen bedroht ist, den anderen auf die eigene Position festzulegen und die Scheinverständigung, die daraus entsteht, zum eigentlichen Verständigungsgrund zu machen; der gute Wille macht nicht gegen die psychischen Mächte immun, die jedes Verstehen bzw. Nicht–Verstehen mitsteuern: Er schließt sie nur aus"[117].

Derridas zweiter Debattenbeitrag erweist sich als eine polemische Wendung gegen ein solches „Lektüresystem". Die monierte hermeneutische Verfahrensweise besteht darin, die *Vielsinnigkeit* eines Textes der *Einsinnigkeit* „einer" Interpretation zu opfern. Und es ist nicht der „Gehalt einer Interpretation", den Derrida an ihr verdächtigt, sondern eine „Axiomatik", die uns nicht an unserem „guten Willen" zweifeln läßt, die von uns gewählte Interpretation sei die *richtige*.

Die stattgefundene „unwahrscheinliche Debatte" hat ihre Kommentatoren gefunden.[118] So sieht J. Simon in dieser Debatte sich zwei Positionen gegenüberstehen, die im folgenden „Position" und „Gegenposition" genannt werden sollen[119]. „Auf der einen Seite geht es um überindividuelle Wahrheit, um die sich die Partner unter Zurückstellung ihrer Individualität bemühen." Es ist die „Position" Gadamers. Sie findet ihr historisches Vorbild in der Figur des *Sokrates*. „Auf der anderen Seite versucht einer sich gegen den anderen zu behaupten, die Andersheit des anderen unter der Vorgabe, es gehe um die Wahrheit, zu überwinden." Es ist die „Gegenposition" Derridas. Sie findet ihr historisches Pendant in der Figur des Sophisten *Gorgias*.

> „Die Gegenposition sagt zwar wie die Position, daß sie ihr Gegenüber verstehen wolle. Aber sie hat als konsistente Position ihre Schwäche doch darin, daß sie ein-

115 P. Forget, „Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte", Id. (Hg.), Text und Interpretation, S. 14.

116 Ib., S. 14 f.

117 Ib., S. 15.

118 D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (Ed.), Dialogue and Deconstruction: The Gadamer Derrida Encounter (Albany/New York 1989).

119 J. Simon, „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht: Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte'", Allgem. Zeitschrift f. Philosophie 12.3. (1987), S. 82.

räumt, dieser Wille sei dasselbe wie der Versuch, den anderen in seiner Andersheit aufzuheben, da sie ihn eben nicht anders als *von sich aus* verstehen könne. Das angebliche Sich-Einlassen auf den anderen, z. B. im Sich-Einlassen auf ‚Feinheiten' seines Ausdrucks, ist für sie, wie schon für Nietzsche, nur eine sublimere Methode seiner Vereinnahmung, nach der er ihr schließlich selbst noch zustimmen solle"[120].

Die Gegenposition „versteht die Position anders, als sie selbst verstanden sein will", und „eine Gerechtigkeit im Verstehen wird von [ihr] als Unmöglichkeit angesehen"[121].

„Man folgt im Gebrauch von Allgemeinbegriffen immer schon einem Schema des Verstehens, d. h. man verleibt ein, man assimiliert das andere *sich,* auch noch und besonders gründlich im ‚feinsten' Verstehen [...] So gesehen ist es keine Frage des Willens und schon gar nicht des ‚guten Willens', ob man versteht bzw. verstanden wird. Heidegger und Gadamer sind — in der Sicht der Gegenposition — noch zu sehr Platoniker, um dem folgen und es verstehen können zu wollen. Die Metaphysik liegt nach Nietzsche in der Sprache und nicht erst in dem, was man ‚in' ihr denkt und sagt [...] Die Ungerechtigkeit gegen das andere oder den anderen liegt nach Nietzsche nicht darin, daß man ihn nicht verstehen wolle, sondern darin, daß man ihn verstehen *muß,* wie man es allein kann: Man denkt über ihn in Begriffen, die einem *selbst* einfallen und wie sie einem selbst deutlich werden können, wenn man ihm gerecht zu werden sucht. Dies *kann* nicht anders sein, und Gadamer sagt selbst, er könne sich ‚nicht vorstellen', daß Derrida meine, was er sage [...] Der ‚gute Wille" zum Verstehen des anderen hilft nicht nur nicht; von ihm zu reden verschleiert vielmehr, daß man schon im Gebrauch des Begriffs ‚Wille' etwas vorgibt, was es nicht ‚gibt': einen Willen als etwas allen Gemeinsames, so daß man schon, ohne *eigene* Interpretation, wisse, *was* ‚Wille' sei"[122].

„Die ‚französische Szene' kommt Nietzsche näher, als die durch Heideggers Nietzscheverständnis beeinflußte Position, die in der Wendung vom ‚Willen zur Macht' Metaphysisches hört, an dem sie nicht teilhaben möchte. Sie hört darin einen Affront gegen den ‚guten Willen' zur Wahrheit. Dieser Gegensatz ist Nietzsche fremd"[123]. „Es geht in dieser Debatte darum, ob es, bei allem ‚guten Willen', ein gerechtes Verstehen überhaupt geben kann, also um die Kritik des ‚guten Willens' aus dem Blickpunkt eines anderen, der sich in meinem besten Willen mißverstanden fühlt. Damit geht es um den philosophischen Argwohn gegen eine auf der ‚moralischen Ontologie' des ‚guten Willens' aufgebaute Philosophie"[124]. „Dennoch behält die Position recht mit der Voraussetzung, daß etwas Gemeinsames *vorauszusetzen* ist, *wenn* Verstehen als möglich gedacht werden soll", und „ein anhaltender ‚guter Wille' zum Verstehen [ist] *vorauszusetzen*", „wenn bei aller

120 Ib.
121 Ib., S. 83.
122 Ib., S. 83 f.
123 Ib., S. 84.
124 Ib., S. 84 f.

Schwierigkeit, sich im Selben zu verstehen, der Diskurs wenigstens in Gang gehalten werden soll"[125]. Aus der Voraussetzung dieser Bedingung erfolgt aber noch nicht deren Erfüllung, und „ob solche Bedingungen wirklich gegeben sind, muß sich immer erst zeigen."

> „Es muß sich zeigen, ob ein allgemeiner Wille zum Verstehen sich konkret darin bewährt, daß er in etwas *Bestimmtem* mit anderen übereinzustimmen vermag, oder ob er es aus seinem Verstehenkönnen ausgrenzt, weil er es ‚beim besten Willen' nicht verstehen kann. Im Grunde verweist die Gegenposition auf die Grenzen eines endlich bedingten Willens und damit auf die Andersheit der Willen gegeneinander auch in ihrer Selbstvoraussetzung als ‚guter Wille' [...] Auch die Einschränkung, es sei zwar nicht alles verstehbar, aber es komme doch darauf an, an einer Sache oder einer Person wenigstens ‚etwas' zu verstehen, setzte sich dem Einwand der Gegenposition aus. Sie sähe in der Abgrenzung zwischen dem Verstehbaren und dem Unverständlichen an etwas schon den metaphysischen Vorgriff der Unterscheidung zwischen dem ‚Wesentlichen' an etwas und dem Unwesentlichen an ihm [...] Anderes Verstehen könnte schon darin eine Aneignung und, von ihm aus gesehen, ein ‚Mißverständnis' sehen. Das Gegenargument der Position, solche metaphysischen Vorgriffe seien unvermeidbar, [...] würde von der Gegenposition als Bestätigung gewertet: im Verstehen als solchem läge die Unmöglichkeit, das andere ohne Vorgriff, [...] es überhaupt in seinem Anderssein verstehen zu können"[126].

Nun weiß natürlich auch die „Position" Gadamers von der „Notwendigkeit des Vorurteils." „Aber sie versteht es als Vorurteil gegenüber *etwas, nachdem* es als etwas und damit in dem, was [...] *für es* ‚wesentlich' sei, [...] schon verstanden ist. Wenn die Gegenposition also im Grunde darin und, da sie nur Gegenposition und nicht selbst Position sein kann, nur darin besteht, daß sie das Verstehen in seinem ‚guten Willen' für metaphysisch hält, kann dies nicht bedeuten, es *solle* sich selbst anders als metaphysisch und dadurch dann ‚besser' verstehen." Ein nicht-metaphysisches oder besseres Verständnis des Verstehens muß von ihr als *Unmöglichkeit* angesehen werden. „Die Gegenposition *kann* dies nicht wollen" von ihrem eigenen Selbstverständnis her. Was ihr bleibt, ist der *Verweis* auf „die Antinomie in allem ‚guten Willen' zum Verstehen." „Gegenüber anderem gerät auch der ‚gute Wille', so rein er vor sich selbst auch sein mag, in die Antinomie oder zu einem für andere selbst nur anderen, individuellen Willen"[127].

Simon ergreift in dieser Debatte entschieden Partei für die Sache Derridas und gegen die Sache Gadamers, und er gelangt zu demselben Ergebnis wie der Dekonstruktivist. Sieht man von den unterschiedlichen theoretischen Grundüberzeugungen ab, — *Grammatologie* auf der einen, *Philosophie des Zeichens* auf der anderen Seite —, die beide zu ähnlich klingenden Resultaten gelangen lassen, so ist nicht zu übersehen, daß Nietzsche als entscheidender Gewährsmann aufgeboten wird für eine „Position", die auf eine *negative* Hermeneutik hinausläuft.

---

125 Ib., S. 89.
126 Ib.
127 Ib., S. 89 f.

„Die neuerliche Aktualität Nietzsches hat möglicherweise damit zu tun, daß er noch nicht verstanden ist. Das klingt paradox. Aber vielleicht ist seine Philosophie gerade in dem, in dem sie im herkömmlichen philosophischen Sinne nicht zu verstehen und auf Begriffe zu bringen ist, in ihrer Unzeitgemäßheit in diesem Sinne, ein Symptom der Zeit. Vielleicht dokumentiert sie eine Krise des Verstehens"[128].

Diesem Befund kann man nur beipflichten. Die Frage bleibt, welche (hermeneutischen) Konsequenzen sich aus einer solchen Diagnose ziehen ließen, und ob Nietzsche bei aller Radikalität und Subtilität der hermeneutische *Skeptiker* und *negative* Hermeneutiker ist, als der er bei *Derrida* und *Simon* erscheint. Dahinter steht die Frage, ob Nietzsche sich mit der Diagnose und Feststellung der eigenen hermeneutischen *Ungerechtigkeiten* begnügt oder ob er uns nicht ein „Verständnis" der eigenen hermeneutischen *Verfehlungen* abverlangt. Simon hielte ein *solches* Verständnis noch für „metaphysisch". Nach ihm müssen wir uns mit dem „Verweis" auf die hermeneutische *Antinomie* begnügen. Nietzsche teilt Derridas und Simons hermeneutischen *Argwohn*. Die von ihm ins Spiel gebrachte Interpretations*gerechtigkeit* will aber schon dazu ermuntern, uns *an* den eigenen hermeneutischen *Ungerechtigkeiten* und *Mißverständnissen*, — an unseren „Vorurteilen" —, *abzuarbeiten*, so unendlich und schwer eine solche Aufgabe auch anmutet. Diesen Impuls teilt er mit Gadamer. Im Gegensatz zu ihm ist er aber *nicht* der Meinung, das Abarbeiten an unseren Perspektiven und Vorurteilen führe zwangsläufig zur Erfahrung tragender *Gemeinsamkeiten*. Nietzsche meint, eine solche hermeneutische Anstrengung führe erst zum tragischen Bewußtsein und „Verständnis" unserer *Differenzen* und *Unterschiede*.

2.4.3. Hermeneutik, Dekonstruktion und Differenz (J. Derrida, G. Deleuze)

Die Kritik, die *Derrida* in der zuletzt skizzierten Debatte übt, zielt auf die „axiomatischen Bedingungen" eines „Interpretationsdiskurses"[129], die über jeden hermeneutischen Zweifel erhaben scheinen, sofern sie uns nicht an unserem „guten Willen" zweifeln lassen, einander auch wirklich zu verstehen. Es ist unschwer zu sehen, daß Nietzsche als Kronzeuge einer solchen Kritik aufgeboten wird. So überzeugend die Kritik an der von der Hermeneutik allzu naiv in Anspruch genommenen idealistischen Selbstvoraussetzung sein mag, so ist doch nicht zu übersehen, daß Derrida zur Stützung seiner Argumentation die von ihm kritisierten „axiomatischen Bedingungen" selbst in Anspruch nimmt, soll seiner Kritik die gebührende Aufmerksamkeit zuteil werden, was ihm postwendend die Gegenkritik Gadamers eingetragen hat. Hier wäre nochmals an Simons Einwand zu erinnern, der Derridas Kritik ansonsten teilt, daß die hermeneutische „Position" recht behalte mit der *Voraussetzung* eines gemeinsamen, anhaltenden „„guten Willens"", soll Verstehen

128 Ib., S. 79.

129 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (I)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 58.

als „möglich gedacht" werden oder der Diskurs zumindest „in Gang" bleiben. Allerdings muß es sich erst „zeigen", ob der vom Hermeneutiker vorausgesetzte Wille die empirische Nagelprobe besteht, indem er in etwas „*Bestimmtem*" mit anderen „übereinstimmt", oder ob er es aus seinem hermeneutischen Horizont „ausgrenzt", „weil er es ‚beim besten Willen' nicht verstehen kann"[130]. Betrachtet man die zwischen Gadamer und Derrida geführte Debatte, bleibt der Eindruck zurück, dem Hermeneutiker sei es nicht gelungen, das beschworene Einverständnis herbeizuführen, was ihn weniger an der Axiomatik seines eigenen Diskurses zweifeln läßt als am „guten Willen" seines Kontrahenten. Gadamer *vermag* Derridas „Gegenposition" nicht zu verstehen, weil sie mit seinem eigenen Diskurs inkompatibel ist. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob der Dekonstruktivist den Hermeneutiker verstehen *will*. Vermutlich hielte er solches *Wollen* schon für metaphysisch. Die „unwahrscheinliche Debatte" führt letztlich „zu dem schwer lösbaren Problem, wie Derridas Kritik an der Hermeneutik zu verstehen ist. Handelt es sich um eine generelle Zurückweisung des Verstehensprozesses oder um ein anderes Verstehensmodell, eine dekonstruktive Hermeneutik, die sich der vereinnehmenden, besitzergreifenden und den Erkenntnisgegenstand auf ihre eigenen Zwecke reduzierenden Tendenzen des hermeneutischen Verstehens enthält und sich als Interpretieren, etwa als ‚aktives Interpretieren' auffaßt?"[131] Derrida hat in der mit Gadamer geführten Debatte keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er „ein anderes Denken von ‚Text'" in den Blick zu nehmen gedenkt[132], ein Denken der écriture, und *keine* neue Spielart der Hermeneutik kreieren möchte. Er spricht aber, um die Verwirrung komplett zu machen, selbst von „Interpretation"[133]. Man kann aber davon ausgehen, daß dies nicht in einem hermeneutischen Sinne gemeint ist. Eine solche Interpretation begnügt sich *nicht* mit der „einfachen Ausweitung" eines „interpretatorischen Zusammenhangs", sondern operiert mit „Brüchen", nicht innerhalb prinzipiell erweiterungsfähiger hermeneutischer „Lebenszusammenhänge", sondern innerhalb *azentrischer* Strukturen, für die der „Bruch" *absolut* erscheint. Bei Derrida führt dies zu „einer allgemeinen Neustrukturierung des Kontextes bis zum Kontextbegriff selber." Eine solche „Interpretation im Stile Nietzsches" setzt nicht mehr auf „kontinuierlich fortschreitende Ausweitung", sondern legt Wert auf „diskontinuierliche Umstrukturierung". Ihre Voraussetzung und Bedingung scheint der „Bruch des Bezuges", der „Bruch als Bezug"[134]. Dies steht in einem offenen *Widerspruch* zu einer Hermeneutik der Horizontverschmelzung. Wenn der Dekonstruktivist die „Aufhebung aller Vermittlung" zur „Bedingung des Verstehens" erklärt, wird deutlich, daß ihm nicht nur an einem anderen Interpretationsbegriff gelegen ist, sondern daß er auch einem *gebrochenen* Verstehen keinerlei Kredit einräumt,

130 J. Simon, „Der gute Wille zum Verstehen oder der Wille zur Macht", Allgem. Zeitschrift f. Philosophie 12.3. (1987), S. 89.

131 E. Behler, Derrida–Nietzsche, Nietzsche–Derrida (München u. a. 1988), S. 156.

132 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (I)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 58.

133 Ib., S. 57.

134 Ib., S. 58.

das Andersheit und Differenz der Standpunkte in den Blick zu nehmen versteht. Darin liegt der Unterschied zu einer Hermeneutik der Andersheit und der Differenz. Darin liegt die Grenze zu Nietzsche. Derrida aber bleibt die Antwort darauf schuldig, welchen Sinn es für seine dekonstruktive Hermeneutik macht, hier noch von hermeneutischen „Bedingungen" zu reden, und was hier „Verstehen" heißt.

Derrida hat an anderer Stelle unterschieden zwischen „zwei Interpretationen der Interpretation, der Struktur, des Zeichens und des Spiels"[135].

> „Die eine träumt davon, eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, die dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen sind, und erlebt die Notwendigkeit der Interpretation gleich einem Exil. Die andere, die dem Ursprung nicht länger zugewandt bleibt, bejaht das Spiel und will über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Onto-theologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat"[136].

Derrida hat im *ersten* Fall den Strukturalismus von C. Lévi-Strauss im Auge, er hätte aber sicher nichts dagegen, die philosophische *Hermeneutik* als weiteren Anwärter für ein solches in seinen Augen verfehltes Interpretationsverständnis einzusetzen. Die „zweite Interpretation der Interpretation, deren Weg uns Nietzsche vorgezeichnet hat", wäre die Position Derridas und das von ihm gewählte Verfahren der *Dekonstruktion*. „Beide Interpretationen der Interpretation" erscheinen „gänzlich unversöhnbar". Der Dekonstruktivist „für [s]einen Teil" kann nicht glauben, „daß man zwischen ihnen heute zu *wählen* hat, auch wenn diese beiden Interpretationen ihre Unterschiede und ihre Nichtreduzierbarkeit aufeinander schärfer hervortreten lassen müssen"[137]. In *Nietzsche, Heidegger* und *Freud* sähe Derrida die entscheidenden Vorboten einer *Dezentrierungserfahrung*, die Kunde gibt vom „Ereignis eines Bruches"[138] in der klassischen Denkweise der Struktur. Als Beleg dient ihm „Nietzsches Kritik an der Metaphysik, an den Begriffen des Seins und der Wahrheit [...], die er durch die Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens (des jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens) ersetzt hat", ebenso „Freuds Kritik am Sich-selbst-gegenwärtig-Sein, das heißt am Bewußtsein, am Subjekt, an der Identität mit sich selbst, an der Nähe zu sich selbst oder am Sich-selbst-Innehaben", schließlich „Heideggers noch radikalere Destruktion der Metaphysik, der Ontotheologie und der Bestimmung des Seins als Präsenz"[139].

> „Mit der Radikalisierung der Begriffe der *Interpretation*, der *Perspektive*, der *Wertung*, der *Differenz* und aller ‚empiristischen' oder nicht-philosophischen Motive, die die abendländische Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen ließen, und

135 Id., L'écriture et la différence (Paris 1967) (dt.: Die Schrift und die Differenz (Frankfurt/M. 1976), S. 441).
136 Ib.
137 Ib.
138 Ib., S. 424.
139 Ib., S. 425.

> die nur die eine, allerdings unvermeidliche Schwäche hatten, auf dem Boden der Philosophie gewachsen zu sein, sollte Nietzsche, ohne *einfach* (mit Hegel und wie Heidegger es möchte) *innerhalb* der Metaphysik zu bleiben, entscheidend zur Befreiung des Signifikanten aus seiner Abhängigkeit, seiner Derivation gegenüber dem Logos, dem konnexen Begriff der Wahrheit oder eines wie immer verstandenen ersten Signifikats beigetragen haben"[140].

Es wird aber auch deutlich, daß Derrida die bei Nietzsche *radikalisierten* Begriffe in einem gänzlich *unhermeneutischen* Sinne auffaßt, insofern er sie in einem *grammatologischen* oder *dekonstruktiven* Sinne begreift.

Von entscheidender Bedeutung ist, wie Derrida das Wesen der *Differenz* denkt. Diese scheint semiologischer, *nicht* hermeneutischer Natur zu sein. Zeichen lassen sich nur *negativ* bestimmen durch die *Opposition* zu anderen Zeichen. Sprache gilt ihm als kein System bedeutungstragender Identitäten, sondern als ein System formaler Oppositionen und Differenzen. Das ist die linguistische Botschaft Saussures. Kennzeichnend für Derridas Denken der „différance"[141] wäre, daß es Differenz nicht nur als Unterschied, Nicht–Identität, Andersheit denkt, sondern als „Umweg, Aufschub, Verzögerung"[142].

> „Im Französischen hat das Verb ‚différer' wie im Lateinischen (‚differre') zwei verschiedene Bedeutungen, nämlich ‚zu unterscheiden' und ‚aufzuschieben' und kann somit den Unterschied, die Differenz, auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen zum Ausdruck bringen [...] Indem er den Buchstaben a des participium praesentis von différante verwendet, baut Derrida ein Nomen mit einem schriftlich sichtbaren, jedoch nicht hörbaren Buchstabierungsfehler, *différance*, das das Unterscheiden in beiden Bedeutungen zum Ausdruck bringen soll: [...] Differenz als Aufschub und als Unterschied"[143].

Die zuerst genannte Bedeutung verleiht der Differenz eine eigentümlich zeitliche Note, die Dimension der *Ungleichzeitigkeit* oder absoluten *Nicht–Präsenz*. Kein Zeichen vermag die Identität seines Bedeutens zu garantieren. Darin liegt die *Nichtkoinzidenz* des Zeichensinns. Als Beispiele und Vorläufer für ein Denken der *différance* nennt Derrida die „semiologische Differenz" bei Saussure[144], die „Differenz" der „Kräfte" bei Nietzsche[145], den Begriff der *„Bahnung"* und des *„Aufschubs"* bei Freud[146], die „Spur" des „Anderen" und das „Rätsel der absoluten Andersheit" bei Lévinas[147], die „ontisch–ontologische Differenz" bei Heidegger[148]. An Nietzsche

---

140 Id., De la grammatologie (Paris 1967) (dt.: Grammatologie (Frankfurt/M. 1983), S. 36).
141 Id., „La différance", Id., Marges de la philosophie (Paris 1972), S. 1–29 (dt.: „Die différance", Id., Randgänge der Philosophie (Wien 1988), S. 29–52).
142 Ib., S. 33.
143 E. Behler, Derrida–Nietzsche, Nietzsche–Derrida (München u. a. 1988), S. 81 f.
144 J. Derrida, „Die différance", Id., Randgänge der Philosophie (Wien 1988), S. 41.
145 Ib., S. 43.
146 Ib., S. 44.
147 Ib., S. 46.
148 Ib., S. 47.

schätzt Derrida, daß er ähnlich wie Freud und Heidegger vom „Motiv der *différance*" ausging[149]. Das Bewußtsein der *différance* zeigt sich darin,

> „daß für Nietzsche ‚die große Haupttätigkeit unbewußt ist' und daß das Bewußtsein der Effekt von Kräften ist, deren Wesen, deren Wege und Weisen nicht seine eigenen sind. Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten"[150].

Die bei Nietzsche eine Rolle spielende „Symptomatologie" diagnostiziert „stets den Umweg oder die List einer in ihrer *différance* verstellten Instanz." Solchem Denken der différance entspricht die „Thematik" einer „aktiven Interpretation", die *nicht* „die Enthüllung der Wahrheit als Darstellung der Sache selbst in ihrer Anwesenheit" intendiert. Vielmehr „ersetzt" sie diese durch ein „unaufhörliches Dechiffrieren". Eine solche Tätigkeit, besser ein solcher Vorgang, basiert auf einer „Chiffre ohne Wahrheit", auf einem „System von Chiffren, das nicht durch den Wert von Wahrheit beherrscht wird", und der „Wert der Wahrheit" wird darin „nur zur eingeschriebenen, umgeschriebenen Funktion." „Dem System der metaphysischen Grammatik" setzt Nietzsche eine „‚aktive', in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräftedifferenzen" entgegen, in der der Wert jeden *aktiven Interpretierens* liegt[151]. „Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der *différance* wäre", und insofern auch *kein* Subjekt der Interpretation. „Die Subjektivität ist — ebenso wie die Objektivität" nur „eine Wirkung der *différance*, eine in das System der *différance* eingeschriebene Wirkung"[152]. Dem Walten der différance in Gestalt eines aktiven Interpretierens aber entspricht „die Bejahung einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist"[153]. Das *Affirmative* solch eines Verhaltens besteht darin, *„das* **Nicht-Zentrum** *anders denn als Verlust des Zentrums"* zu bestimmen und das Spiel der Zeichen, „ohne sich abzusichern", *mitzuspielen.*

Derridas Position, die an dieser Stelle nur unzureichend und stark verkürzt dargestellt werden konnte, besitzt ihre Stärke zweifelsohne darin, daß sie den hermeneutischen Idealismus Gadamers in ein zunehmend skeptisches Licht taucht, indem sie die universalistischen Tendenzen seiner Hermeneutik der Kritik unterzieht. Ihre *antimetaphysische* Stoßrichtung ist unverkennbar, und es kann nicht verwundern, daß Nietzsche als Kronzeuge auftaucht. Derridas Denken der *différance* möchte sich allerdings nicht mit dieser Korrekturfunktion begnügen, sondern sieht sich an der Spitze derer, die heute im Zeichen von *Postmoderne* und *Differenz* das hermeneutische Projekt zu Grabe tragen. Darüber kann die leicht mißverständliche Rede von einer „aktiven Interpretation" nicht täuschen. Sein Denken der *écriture* und der *différance* hegt nicht nur eine unübersehbare hermeneutische Reserve, sondern

149 Ib., S. 43.
150 Ib.
151 Ib., S. 43 f.
152 Id., Positions (Paris 1972) (dt.: Positionen (Graz/Wien 1986), S. 70).
153 Id., Die Schrift und die Differenz, S. 441.

schließt Verständigung gleich welcher Art aus. Bei dem Verfahren der *Dekonstruktion* handelt es sich um eine *negative* Hermeneutik, die noch jedes Verstehen unter Metaphysikverdacht stellt. Nietzsche teilt den dahinterstehenden hermeneutischen Argwohn, ebenso die Vorliebe für alles Differente. Als Hermeneutiker würde er sich dennoch die Frage gestatten, wieso Differenzen *nur* ein Fall von écriture seien, *nicht* aber von Interpretation und Wertschätzung, an denen gemessen *Differenzen* erst zu dem werden, was sie sind, *Perspektiven,* die uns *unterscheiden.* Derrida will Nietzsche als dekonstruktivistischen Vorläufer präsentieren, der den Sinn nicht nur verflüssigt, sondern verabschiedet, während Nietzsche als Hermeneutiker den Sinn *nicht* liquidiert, sondern *zurückgewinnt,* indem er ihn pluralisiert, differenziert und graduiert. Schenkt man Derrida Glauben, dann verdanken sich Differenzen einzig dem freien *Spiel* der Signifikanten innerhalb einer offenen, azentrischen Struktur. Die Zeichen *selbst* jedoch sind „jeglicher präsenten Wahrheit bar". Solchem „Spiel" korrespondiert ein „aktives Interpretieren", ein „unaufhörliches Dechiffrieren", das *weder* ein Subjekt kennt *noch* auf ein Signifikat bezogen bleibt. Darin liegt die „Bejahung" einer „Welt aus Zeichen" *ohne* „Fehl", *ohne* „Wahrheit", *ohne* „Ursprung", von der merkwürdigerweise behauptet wird, daß sie „einer tätigen Deutung offen" ist. Wenn man nach Vorbildern einer solch dekonstruktiven Semiologie sucht, wird man an Nietzsches frühe Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* erinnern müssen, wo die Wahrheit als „Illusion" bezeichnet und mit einem „beweglichen Heer von Metaphern, Metonymien" verglichen wird (1, S. 880 f.). Ebenso drängt sich der Vergleich mit der 2. Abhandlung der Schrift *Zur Genealogie der Moral* auf, wo „über Ursprung und Zweck der Strafe" reflektiert wird, deren Geschichtlichkeit darin liegt, daß der mit ihr verbundene Sinn ständig uminterpretiert wird, ohne daß ein ersichtlicher Zusammenhang zwischen diesen wechselnden Interpretationen besteht (5, S. 313 ff.), ein Passus, der Foucaults genealogisches Interesse geweckt hat. Man wird sich aber auch an den Aphorismus erinnern, wo Nietzsche „die Welt, die *uns etwas angeht",* als „‚im Flusse', als etwas Werdendes" betrachtet, „als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert" (12, 2[108]). Nun verabschiedet Nietzsche Wahrheit und Sinn aber gar nicht kategorisch. Er konzediert ihnen sogar ein temporäres Recht, wenn er uns ein Verständnis dessen abverlangt, was uns beizeiten etwas *bedeutet,* auch wenn es sich später als „Illusion" entpuppt. Der Sinn wird bei ihm *nicht* einfach dekonstruiert, sondern muß als Funktion unserer Interpretativität gelten. Wir können auf diese nicht verzichten, spiegelt sich in ihr doch etwas vom Bewußtsein unserer Lebensbedingungen. Je nach Lage und Situation wird sich unser Verständnis ändern. Daß das Verständnis oft genug mißlingt, bedeutet, daß unsere Lebensbedingungen meistens *zu* unterschiedlich sind. Kurzum, Differenzen sind Ausdruck und Funktion der eigenen *hermeneutischen* Auffassungsgabe und Wertschätzungspraxis, und die ist *individuell* verschieden. Sie sind keineswegs *nur* Funktion einer écriture, die weder ein „Subjekt" noch individuelle *Standpunkte* kennt und entgegen der Betonung der Rolle eines „aktiven Interpretierens" auch *keine* Verständnismöglichkeiten. Die Rolle, die uns

als Interpreten bleibt, besteht darin, das „Spiel" der *Zeichen* ohne „Absicherung" mitzumachen. Unsere „Subjektivität" scheint nur eine „Wirkung der *différance*", und Derrida läßt keinen Zweifel, daß es die gleichsam *absolute* Differenz zwischen dem Bewußtsein und den es bewirkenden Kräften ist, die er an Nietzsche schätzt. Für Nietzsche wäre diese Differenz nie *so* unbedingt, daß sie ihm *nicht* zur hermeneutischen Herausforderung geriete. Für Derrida bleibt das Verstehen von Differenzen ausgeschlossen. Dann aber stellt sich erst recht die Frage, welchen Sinn es noch macht, von „Bedingungen des Verstehens" zu reden, und was es mit einem „unaufhörlichen Dechiffrieren" auf sich hat, deren „tätige Deutung" sich auf die „Offenheit" einer Zeichenwelt bezieht.

Solche Vorbehalte werden nichts an der Tatsache ändern können, daß Derridas Kritik der Hermeneutik zu Recht besteht. Es sind jedoch Zweifel angebracht, ob die von ihm favorisierte „aktive Interpretation" der geeignete Kandidat ist, den unter metaphysischem Aspekt diskreditiert erscheinenden Verstehensbegriff der Tradition zu beerben oder abzulösen. Derridas — und Foucaults — Kritik der Hermeneutik erscheinen legitim, wo diese mit einem unbegrenzten dialektischen Optimismus und Spürsinn ausgestattet ist. Sie wendet sich *gegen* „eine Historie, welche die Vielfalt der Zeit in eine geschlossene Totalität einbringen und auf einen Nenner bringen will", indem sie „uns überall uns selbst wiedererkennen läßt und in allen Verschiebungen Versöhnungen sieht"[154]. Die Frage bleibt, ob ein solches Verhalten zwangsläufig der Part der Hermeneutik sein *muß* und ob deren Bild nicht *verzeichnet* wird, bezichtigt man sie der Verhaftung an eine *Metaphysik* der *Präsenz*, die *nur* von der „Entzifferung" einer Wahrheit und eines Ursprungs „träumen" würde, die dem „Spiel" und der „Ordnung der Zeichen" entzogen wären. In der Perspektive Derridas erscheint die Hermeneutik mit Sicherheit noch

> „als ein Verfahren, das sich mit Wörtern wie fortschreitender Zusammenhang, graduelle Integration, entstehende Ganzheit, Erweiterung des Kontextes, fortlaufende Kontinuität, Kohärenz und Kongruenz im werdenden Sinne bezeichnen ließe und damit auf eine, wenn auch entrückte, Ganzheit bezogen bliebe. Diese Einheit hat Differenz, aber im Stil einer dialogischen, auf Einstimmung und Verständnis angelegten Struktur, selbst wenn die volle Vergegenwärtigung von Sinn sich in der Gegenwart nicht erfüllt, in der Vergangenheit verdunkelt geblieben ist und auch in der Zukunft keine volle Realisierung erlangen wird. Aber die Idee der Kongruität und durchgängigen Beziehung unter allen Teilen ist in dieser Weise zu denken stets wirksam. Das Strukturmodell von Ganzheit, Einheit und durchgängigem Zusammenhang ist damit aufrechterhalten"[155].

Dagegen insistiert Derrida mit Nachdruck darauf, daß nicht nur er, sondern Nietzsche „keinerlei Ganzheitsdenken traut"[156]. Alles, „was ein Denken oder eine einfa-

154 M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", Id., Von der Subversion des Wissens (München 1974), S. 96.

155 E. Behler, Derrida–Nietzsche, Nietzsche–Derrida (München u. a. 1988), S. 157.

156 J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (II): Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation (München 1984), S. 75.

che Antizipation der Ganzheit regiert", wird bei Nietzsche „durchkreuzt"[157]. Die Frage bleibt, wieso eine solche „Totalisierung" uns heute „ebenso *unnötig* wie *unmöglich*" geworden ist[158].

> „Das hängt zweifellos damit zusammen, daß es zwei Arten gibt, die Grenze der Totalisierung zu denken [...] Die Totalisierung kann im klassischen Stil für unmöglich gehalten werden: man weist dann gewöhnlich auf die empirische Leistung eines Subjekts oder eines endlichen Diskurses hin, die sich vergeblich um einen unendlichen Reichtum bemühen, den sie niemals werden meistern können. Es gibt zu Vieles und immer mehr, als man zu sagen vermag. Die Unmöglichkeit der Totalisierung kann aber auch anders definiert werden [...] Wenn sich die Totalisierung alsdann als sinnlos herausstellt, so nicht, weil sich die Unendlichkeit eines Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt, sondern weil die Beschaffenheit dieses Feldes — eine Sprache, und zwar eine endliche Sprache — die Totalisierung ausschließt"[159].

Die zuerst genannte Art, die *Grenze* der Totalisierung zu denken, bleibt auf *Totalität* bezogen, obschon wir infolge der *Endlichkeit* unseres Blicks immer wieder daran scheitern, diese Totalität zu bewältigen. Es spricht einiges dafür, daß Derrida glaubt, diese „klassische" *Grenzerfahrung* sei auch die der Hermeneutik. In seinen Augen ist aber die Totalisierung *selbst* „sinnlos" geworden, nicht wegen der Endlichkeit unseres hermeneutischen Blicks, sondern wegen einer strukturellen Unmöglichkeit, betreffs der „Beschaffenheit" einer Sprache, die uns zum Bestandteil eines „*Spiels*" werden läßt, für das sich zwar „unendliche Substitutionen" anbieten, nicht aber „ein Zentrum, das das Spiel der Substitutionen aufhält und begründet"[160]. Dies hat ihn schon bei anderer Gelegenheit für „eine entfesselte Metonymisierung ohne Rand und Band" plädieren lassen, als deren Schirmherr Nietzsche auftritt[161].

Die Frage muß gestattet sein, ob das Anliegen der Hermeneutik zutreffend wiedergegeben wird, leistet man dem Eindruck Vorschub, sie wolle dem zuletzt skizzierten *Spiel* ein baldiges Ende bereiten, indem sie es in einem *letzten* Sinn fundiert, einem *Zentrum*, das „das Spiel der Substitutionen" zum Stehen bringt. Selbst nach Gadamer verstehen wir immer wieder *anders*, wenn auch auf „das Strukturmodell von Ganzheit, Einheit und durchgängigem Zusammenhang" bezogen. Bei Derrida hingegen führt die Apotheose von *Differenz* und *Teil* zu einem *negativen* Ganzheitsdenken, das Differenzen und Partikularitäten nicht mehr sinnvoll zu denken erlaubt. Deutlich sollte geworden sein, daß Nietzsche noch hermeneutische Alternativen kennt, diese Differenz zu denken. Sein Lob der Differenz, sein Votum zugunsten von Pluralität wie sein Argwohn gegen dialektische Synthesen wären ihm noch kein Grund, uns „schutzlos" und gleichsam blind dem

157 Ib., S. 76.
158 Id., Die Schrift und die Differenz (Frankfurt/M. 1976), S. 436.
159 Ib., S. 436 f.
160 Ib., S. 437.
161 Id., „Guter Wille zur Macht (II)", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 76.

Spiel der Partikularitäten und Differenzen auszuliefern. Wenn der *Genealoge* „das Diskontinuierliche in unser Sein einführ[t]", der Tatsache eingedenk, daß „nichts am Menschen [...] so fest [ist], um auch die anderen Menschen verstehen und sich in ihnen wiedererkennen zu können"[162], und der *Dekonstruktivist* die „diskontinuierliche Umstrukturierung" bevorzugt vor jeder „kontinuierlich fortschreitenden Ausweitung", dann geschieht der flankierende Verweis auf Nietzsche völlig zu Recht, vor allem wenn er sich gegen eine Hermeneutik kehrt, die auf Ganzheit fixiert bleibt und welche die Bewahrung von Kontinuität als Selbstzweck betrachtet. Für Nietzsche, den Hermeneutiker, scheint die Entdeckung des Diskontinuierlichen und Differenten im Menschen aber noch kein Anlaß, das hermeneutische Projekt für gescheitert zu erklären, wo er doch alles tut, um für dessen *Transformation* einzutreten. Darin liegt die *Grenze* zu einer genealogischen oder dekonstruktiven Nietzsche–Lektüre. Eine Hermeneutik, welche die Vielsinnigkeit eines Textes der Einsinnigkeit *einer* Interpretation opfert, hätte in der Text wenig Aussicht auf sein hermeneutisches Gehör, eine Hermeneutik, die dies unterläßt, weil sie um die Vielfalt individueller und differenter Sichtweisen weiß, sehr wohl.

Für Derrida scheint die *différance* „am besten geeignet [...], das Irreduzibelste unserer ‚Epoche' zu denken"[163], und auch bei *G. Deleuze* spielt die *Differenz* und der gleichzeitige Rekurs auf *Nietzsche* eine entscheidende Rolle.[164] Deleuze begreift die Differenz als eine von Werten und Kräften, Wertschätzungen und Interpretationen, denen er ihre *aktive* oder *reaktive* Herkunft nachweist. „Das allgemeinste Vorhaben von Nietzsche ist dies: in die Philosophie die Begriffe von Sinn und Wert einzubringen." Allerdings hat Nietzsche „niemals verhehlt, daß die Philosophie des Sinns und der Werte eine Kritik zu sein habe." Das „kritische Problem" aber wäre: „der Wert der Werte, die Wertschätzung, aus denen ihr Wert hervorgeht, folglich das Problem ihrer *Erschaffung*"[165].

> „Die Wertschätzung bestimmt sich als differentielles Element der entsprechenden Werte [...] Die auf ihr Element bezogenen Wertschätzungen bilden keine Werte, vielmehr Seins– und Existenzweisen derer, die urteilen und abschätzen [...] Deshalb haben wir stets die Glaubensüberzeugungen, Gefühle und Gedanken, die in Abhängigkeit von unserer Seinsweise oder unserem Lebensstil uns zustehen. Es gibt Dinge, die man nur unter der Bedingung sagen, fühlen oder begreifen, Werte, an die man nur unter der Bedingung glauben kann, daß man ‚niedrig' schätzt, ‚niedrig' lebt und denkt. Dies ist das Wesentliche: das *Hohe* und das *Niedrige,* das *Vornehme* und das *Gemeine* sind keine Werte, sondern stellen das differentielle Element dar, aus dem der Wert der Werte selbst sich erst ableitet[166].

---

162 M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", Id., Von der Subversion des Wissens (München 1974), S. 97.

163 J. Derrida, „Die différance", Id., Randgänge der Philosophie (Wien 1988), S. 33.

164 G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie (Paris 1962) (dt.: Nietzsche und die Philosophie (München 1976)). — Id., Différence et répétition (Paris 1968) (dt.: Differenz und Wiederholung (München 1992)).

165 Id., Nietzsche und die Philosophie, S. 5.

166 Ib., S. 5 f.

Nietzsche selbst führt einen „zwiefachen Kampf", *einmal* „gegen jene, die die Werte der Kritik entziehen und sich damit begnügen, die bestehenden Werte zu inventarisieren oder die Dinge im Namen herrschender Werte zu kritisieren", zum *anderen* „gegen jene, die die Werte respektieren oder kritisieren, indem sie sie aus einfachen, vorgeblich objektiven Tatsachen hervorgehen lassen [...] In beiden Fällen bewegt sich die Philosophie im *indifferenten* Element dessen, was für sich oder für alle steht"[167].

> „Im einen wendet sich Nietzsche gegen die Idee der Begründung von oben, die die Werte gegenüber ihrer Herkunft indifferent läßt, wie gegen die Idee einer einfachen Kausalableitung oder eines platten Anfangs, die die indifferente Herkunft der Werte postuliert"[168].

Der von ihm entwickelte „neuartige Begriff der Genealogie" beinhaltet zweierlei: den „Wert der Herkunft" *und* die „Herkunft der Werte". *Genealogie* meint demnach „Herkunft oder Entstehung, aber auch Differenz oder Distanz in der Herkunft." Der „Philosoph" ist „Genealoge", der die *Differenz* der *Herkunft* und der *Werte* ans Tageslicht bringt. An die Stelle der „Kantischen Allgemeinheit" setzt er das „Gefühl der Differenz oder der Distanz" als dem eigentlich „differentielle[n] Element"[169]. „Niemals werden wir den Sinn von etwas erfassen [...], sofern wir nicht erkennen, welche Kraft sich das Ding aneignet, es ausbeutet, sich seiner bemächtigt oder in ihm sich zum Ausdruck bringt. Ein Phänomen [...] ist ein Zeichen, ein Symptom, das seine Bedeutung, seinen Sinn in einer aktuellen Kraft findet", die fähig wäre, es zu interpretieren[170]. „Einem Ding kommen so viel Sinne zu, wie Kräfte fähig sind, sich seiner zu bemächtigen"[171]. „Die Geschichte eines Dings besteht [...] in der Aufeinanderfolge der Kräfte, die sich seiner bemächtigen" und „um seine Überwältigung ringen"[172]. „Sinn ist demnach ein komplexer Begriff: stets existiert eine Pluralität des Sinns, eine *Konstellation,* ein Komplex von Aufeinanderfolgen, aber auch von Koexistenzen, die die Interpretation zur Kunst werden läßt."

In Deleuzes Sicht scheint „Nietzsches Philosophie [...] so lange nicht begriffen, als ihr wesentlicher Pluralismus nicht berücksichtigt wird"[173].

> „Kein Ereignis, kein Phänomen, kein Wort und kein Gedanke, die nicht mehrdeutig wären [...] Hegel wollte den Pluralismus [...] der Lächerlichkeit überantworten. Wir aber sehen in der pluralistischen Idee, daß ein Ding mehrere Bedeutungen, einen multiplen Sinn besitzt, in der Idee, daß es mehrere Dinge, daß es ‚dies und dann das' für ein und dasselbe Ding gibt, die höchste Errungenschaft der Philosophie, den Sieg des wahren Begriffs, seine Reife [...]"[174]

167 Ib., S. 6.
168 Ib.
169 Ib.
170 Ib., S. 7.
171 Ib., S. 9.
172 Ib., S. 7 f.
173 Ib., S. 8.
174 Ib.

Dazu gehört die Fähigkeit, die Dinge *multipel* zu interpretieren und zu gewichten. „Die Bewertung von Diesem und Jenem, die heikle Gewichtung der Dinge und ihres Sinns, die Einschätzung der Kräfte, die zu jedem Zeitpunkt die Aspekte eines Dings und seiner Verhältnisse zu den anderen definieren — all das [...] geht aus der höchsten Kunst der Philosophie, der Interpretation, hervor"[175], „dieser heiklen aber unerbittlichen Kunst der Philosophie: der pluralistischen Interpretation"[176]. Die „Vielfältigkeit" der Interpretation enthüllt sich aber auch darin, „daß eine neue Kraft nur in Erscheinung treten und einen Gegenstand nur sich aneignen kann, wenn sie anfänglich die Maske der vorherigen Kräfte [...] sich aufsetzt." Dann „erkennen" wir, „daß die Kunst der Interpretation auch jene Kunst sein muß, die Masken zu durchstoßen und zu entdecken, wer sich und warum maskiert, und zu welchem Zweck man eine Maske aufbewahrt, indem man sie neu modelliert." „Der Sinn von etwas besteht in dessen Verhältnis zu einer Kraft, die sich seiner bemächtigt, der Wert von etwas ist die Rangfolge der Kräfte, die sich in ihm als einem komplexen Phänomen zum Ausdruck bringen"[177].

> „Was durch eine bestimmte Kraft sich nicht interpretieren, durch einen bestimmten Willen sich nicht bewerten läßt, *verlangt* nach *einem anderen* Willen, fähig, es zu bewerten, und nach *einer anderen* Kraft, fähig, es zu interpretieren. Wir freilich ziehen es lieber vor, die Interpretation zu retten, die unseren Kräften entspricht und das zu verneinen, was unserer Interpretation nicht entspricht"[178].

Wir verhalten uns *meistens* reaktiv, *nicht* aktiv, wenn es ans Interpretieren geht. „Interpretieren heißt die Kraft bestimmen, die einer Sache ihren Sinn gibt. Schätzen heißt den Willen zur Macht bestimmen, der einer Sache ihren Wert gibt." *Sinn* und *Wert* einer Sache lassen sich nicht von dem „Gesichtspunkt" abstrahieren, von dem her sie ihre *Bedeutung* und ihren *Wert* erhalten. Immer stellt sich für den Genealogen die Frage: „ist diese Kraft aktiv oder reaktiv [...] ist der Wille zur Macht bejahend oder verneinend", der sich darin zum Ausdruck bringt, „und mit welchen Nuancen?" Die „Kunst der Interpretation" aber scheint „noch um so komplizierter, als diese Probleme der Interpretation und der Wertschätzung sich wechselseitig aufeinander beziehen, sich von einem ins andere fortsetzen"[179].

Betrachtet aus dem „Blickwinkel der reaktiven Kräfte", erscheint das *genealogische differentielle* Element „umgekehrt", wird die „Differenz" der Kräfte und Werte zur „Verneinung", deren „Bejahung" zum „Widerspruch". „Was ‚Ja' ist vom Gesichtspunkt der aktiven Kräfte aus, wird ‚Nein' von dem der reaktiven Kräfte aus, aus dem Jasagen zu sich selbst wird eine Verneinung des anderen. Dies nennt Nietzsche die ‚Umkehrung des werte-setzenden Blicks'", weil sie ein „verzerrtes Bild" der *Differenz* wiedergibt[180]. Die Interpretation ist deshalb eine „so schwierige

175 Ib.
176 Ib., S. 9.
177 Ib., S. 12.
178 Ib., S. 28.
179 Ib., S. 61.
180 Ib., S. 62 f.

Kunst", weil wir immer beurteilen müssen, ob die „siegreichen Kräfte" *niedrig* oder *hoch, reaktiv* oder *aktiv* sind, „ob sie als *Beherrschte* oder als Herrschende den Sieg davontragen"[181]. Dem *„freien Geist"* spricht Nietzsche die Fähigkeit zu, „die Kräfte vom Standpunkt ihrer Herkunft und Qualität [zu beurteilen]"[182]. Jede „Wahrheit" ist die „Wirkung eines Sinns" oder die „Realisierung eines Wertes", wogegen die „Wahrheit als Begriff" gänzlich „unbestimmt" ist. Wir haben *nur* die „Wahrheiten", die wir als Interpreten „tatsächlich auch verdienen." Die „Wahrheit eines Denkens" hängt ganz von den „Kräften" ab, die es dazu „determinieren", zu „denken"[183]. Ein „neues Bild vom Denken" zeichnet sich ab. Es bedeutet zunächst:

> „daß das Wahre kein Element des Denkens mehr bildet. Das Element des Denkens ist der Sinn und der Wert. Nicht das Wahre und das Falsche machen dessen Kategorien aus, sondern das *Vornehme* und das *Gemeine*, das *Hohe* und das *Niedrige*, entsprechend den Kräften, die sich des Denkens bemächtigen. Vom Wahren und Falschen haben wir stets, was uns gebührt"[184].

Zwar weist der bei Nietzsche angelegte „Pluralismus" zuweilen „einen Schein von Dialektik auf; doch ist er deren wildester, deren einzig tiefer Gegner. Deshalb müssen wir den entschieden anti-dialektischen Charakter der Philosophie Nietzsches ernst nehmen [...] Wie ein roter, aggressiver Faden durchzieht der Anti-Hegelianismus das Werk Nietzsches"[185]. „Zwischen Hegel und Nietzsche ist jeder Kompromiß ausgeschlossen. Nietzsches Philosophie [...] ist ihrer Form nach absolut anti-dialektisch und von der Absicht getragen, alle Mystifikationen, die in der Dialektik ihre letzte Fluchtstätte gefunden haben, aufzudecken"[186].

> „Nietzsche macht es [...] zu seinem Anliegen: ein neues Bild des Denkens zu entwerfen, das Denken von Lasten zu befreien, die es erdrücken. Drei leitende Ideen bestimmen die Dialektik: die der Macht des Negativen als theoretisches Prinzip, das in Gegensatz und Widerspruch seinen Ausdruck findet; die des Werts von Leiden und Trübsinn, die Aufwertung der ‚tristen Leidenschaften' als praktisches Prinzip, das sich in der Zerrissenheit, in der Entzweiung manifestiert; die der Positivität als theoretisches und praktisches Produkt der Negation selbst. Es ist wohl kaum übertrieben zu erklären, daß Nietzsches ganze Philosophie ihrem polemischen Gehalt nach der Bloßstellung dieser drei Ideen gilt"[187].

Der „Übermensch" steht gegen die „dialektische Konzeption vom Menschen", und gegen die „Dialektik" von „Aneignung" und „Aufhebung" setzt Nietzsche die „Umwertung der Werte". „Das spekulative Element der Negation, des Gegensatzes oder des Widerspruchs ersetzt Nietzsche durch das praktische Element der *Differenz:* dem Objekt von Bejahung und Genuß." Die *aktive* Kraft „negiert" *nicht* „die andere

181 Ib., S. 65.
182 Ib., S. 67.
183 Ib., S. 114.
184 Ib., S. 114 f.
185 Ib., S. 13.
186 Ib., S. 210.
187 Ib.

Kraft oder das, was sie nicht ist", *sondern* „bejaht vielmehr ihre eigene Differenz und genießt sie"[188]. „Der Wille will schlicht seine Differenz bejahen und bekräftigen." *Sie* macht er zum „Gegenstand der Bejahung", während der „Wille, der Dialektik will", eine „erschöpfte Kraft" darstellt, „zu kraftlos, um ihre Differenz zu bejahen, eine Kraft, die nicht mehr wirkt, sondern auf die Kräfte nur reagiert, die sie beherrschen [...] eine Kraft, die alles negiert, was sie nicht selbst ist", und daraus ihr Selbstverständnis bezieht. „Darin trägt das abstrakte Denken des Widerspruchs den Sieg davon über das konkrete Gefühl der positiven Differenz, die Reaktion über die Aktion"[189]. Dialektik ist die „Wertungsweise des Sklaven", „das Denken vom Gesichtspunkt des Sklaven aus"[190]. Sie nimmt *Rache.*

> „Wenn die Dialektik ihr spekulatives Element im Gegensatz und Widerspruch findet, so zunächst deshalb, weil sie ein falsches Bild der Differenz wiedergibt [...] Wohl stellt die Hegelsche Dialektik eine Reflexion der Differenz dar, aber sie verkehrt zugleich deren Bild. Die Bejahung der Differenz als Differenz ersetzt sie durch die Negation des Differierenden; die Selbstbejahung durch die Negation des Anderen; die Bejahung der Bejahung durch die berühmt–berüchtigte Negation der Negation"[191].

Der die „Differenz" verdrängende „Gegensatz" verweist auf den „Triumph der reaktiven Kräfte", und das „Ressentiment" bedarf schon „zweier Verneinungen, um nur das Phantom einer Bejahung hervorzubringen", kein Wunder, daß die dialektische Bejahung „Phantom" bleibt. „Überwundener Gegensatz oder aufgehobener Widerspruch, in beidem ist die Positivität einer radikalen Fälschung ausgesetzt worden." Die *Dialektik* macht „in Reaktion gegen das Leben, das Denken des theoretischen Menschen aus, der das Leben zu bewerten, zu beschränken, zu beurteilen trachtet"[192].

> „Den Dialektikern warf Nietzsche vor, einer abstrakten Konzeption von Allgemeinem und Besonderem anzuhängen; befangen in Symptomen, stießen sie nie zu den Kräften und zu dem Willen vor, die jenen erst Sinn und Wert verleihen. Ihre Wertschätzungen vollzogen sich noch im Rahmen der Frage: ‚Was ist ...?', die widersprüchliche Frage par excellence. Nietzsche erschafft sich seine eigene Methode, eine wesentlich dramatische, typologische, differentielle. Er macht die Philosophie zu einer Kunst, zur Kunst der Auslegung und Wertschätzung. Gegenüber allen Dingen stellt er eine Frage: ‚Wer?'"[193]

„Darin, daß das Viele, das Werden, der Zufall", mit einem Wort die *Differenz,* „Objekte reiner Bejahung sein mögen, ist der Sinn der Philosophie Nietzsches formuliert. In der Bejahung des Vielen steckt die spekulative, in der Freude am Unter-

188 Ib., S. 13.
189 Ib., S. 14.
190 Ib., S. 15.
191 Ib., S. 211.
192 Ib.
193 Ib., S. 212.

schiedenen die praktische Behauptung." So setzt er „gegen die Last des Negativen die Leichtigkeit des Bejahenden; gegen die Arbeit der Dialektik die Spiele des Willens zur Macht; gegen jene famose Negation der Negation die Bejahung der Bejahung"[194].

Wenn Deleuze den entschiedenen „Anti–Hegelianismus" der Philosophie Nietzsches unterstreicht, dann zieht er nicht zuletzt eine Grenze gegenüber einer Hermeneutik, die hier zu allzu weitreichenden dialektischen Konzessionen bereit ist. Umgekehrt stellt sich natürlich die Frage, wie Deleuzes Denken der Differenz von hermeneutischer Seite zu beurteilen ist und ob Nietzsches Denken der Differenz darin aufgeht, daß er sich mit dem Nachweis der *aktiven* oder *reaktiven* Herkunft der Werte und Kräfte, Wertschätzungen und Interpretationen begnügt. Hermeneutisch von Belang erscheint der Hinweis, Nietzsches Philosophie bewege sich *nicht* im „*indifferenten* Element", sondern im Medium der *Differenz.* Sie wendet sich gegen alle Versuche, die Wertschätzungen und Interpretationen gegenüber ihrer Herkunft *indifferent* zu lassen oder deren *indifferente* Herkunft zu postulieren. Unsere „Glaubensüberzeugungen, Gefühle und Gedanken" scheinen Funktion unserer „Seinsweise", unseres „Lebensstils". Eine solche Beobachtung kommt dem bei Nietzsche exponierten *Perspektivismus* sehr nahe, und Deleuze leitet daraus einen „wesentlichen Pluralismus" ab, mit der Konsequenz, daß *Sinn* und *Wert* stets *multipel* sind. Jedes „Phänomen" findet seine „Bedeutung" erst in einer „Kraft", die willens und fähig wäre, es zu interpretieren, und *je* nach Kraft wird sich der Sinn einer Sache *ändern,* das aber heißt ihr Verständnis. Man fühlt sich an Nietzsches genealogische Sichtweise erinnert, derzufolge die Geschichte eines Dings nur die Abfolge unendlicher Uminterpretationen darstellt. Für Deleuze existiert allerdings nicht nur ein „Komplex" von *Sinnaufeinanderfolgen,* sondern von *Sinnkonstellationen,* von *Sinnkoexistenzen,* die die *Interpretation* zur „Kunst" werden lassen, zur „heiklen", aber „unerbittlichen" *Kunst* der „pluralistischen Interpretation", die der „Pluralität des Sinns" gerecht würde. Es wird aber nicht deutlich, worin eine solche hermeneutische Kunst besteht, außer man gewichtet den Sinn einer Sache so, daß man auf die aktiven oder reaktiven Kräfte verweist, die sich in und an ihr hermeneutisch zum Ausdruck bringen. Dem *„freien Geist"* traut Deleuze das Vermögen zu, ein solches Urteil zu fällen, die Kräfte vom Standpunkt ihrer „Herkunft" und ihrer „Qualität" zu *beurteilen.* Der *Gerechte* wäre sich hier seines Urteils nicht so sicher. Er will die *Differenz* der Werte und Kräfte nicht *nur* gutheißen, *sondern* anerkennen, indem er noch der *reaktivsten* Kraft, „der blinden oder kurzsichtigen ‚Ueberzeugung'" geben würde, „was der Ueberzeugung ist — um der Wahrheit willen" (2, S. 361 f.). Die Nichtbewertbarkeit einer Sache verlangt nach einem *anderen* „Willen", fähig, sie zu „bewerten", nach einer *anderen* „Kraft", in der Lage, sie zu „interpretieren". Wir dagegen ziehen es vor, *die* Interpretation zu „retten", die unseren Kräften „entspricht", und das zu „verneinen", was nicht ins Bild *unserer* Interpretation paßt, in Nietzsches Worten, wir verhalten uns *moralisch,* vor allem und

194 Ib.

gerade als Interpreten. Es besteht aber keinerlei Veranlassung für die Hermeneutik, sich ein solch ressentimentgeladenes Verhalten zum Vorbild zu wählen. In Deleuzes Sicht ist die Dialektik grundsätzlich reaktiv. Ein solcher Vorwurf trifft die Hermeneutik mit, vor allem die, welche nur *abstrakte* Gegensätze kennt und *Widersprüche* nur akzeptiert, um sie *aufzuheben* oder zu *überwinden*, während sie *konkrete* „Differenzgefühle" verabscheut. Dagegen insistiert Deleuze mit Recht auf dem „praktischen Element" der *Differenz* als dem „Objekt von Bejahung und Genuß". Nietzsche *selbst* möchte die *Differenz* der Kräfte und Werte jedoch nicht *nur* bejahen und genießen, *sondern* respektieren. Er ist der Ansicht, daß hierfür beträchtliches Interpretationsgeschick erforderlich ist. Die „Bejahung" des „Vielen" und die „Freude" am „Unterschiedenen" wären ihm nicht genug. Für ihn ginge es nicht nur darum, die *eigene* Differenz zu bekräftigen, sondern „differierende" *andere* Geltungsansprüche zu taxieren und zu gewichten, anzuerkennen und zu respektieren. Dazu bedarf es in der Tat der von Deleuze *nur* beschworenen „heiklen" und „unerbittlichen" Kunst der „pluralistischen Interpretation". *Vornehm* und *hoch* scheint es, es in dieser Kunst sehr weit zu bringen, *gemein* und *niedrig*, Differenzen nur zu bewältigen, indem man sie als Interpret *negiert*, weil sie nicht ins Bild der eigenen Interpretation passen.

2.4.4. Hermeneutik und Individualität (M. Frank, J. Simon)

Die Hermeneutik Gadamers, so viel war deutlich geworden, neigt zu einer Perhorreszierung von Differenzen, und sie hält das hermeneutische Bedürfnis nach *individueller* (Selbst)verständigung für illegitim. „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel" und „die Selbstbesinnung des Individuums [...] nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens"[195]. Diese massive *Ausgrenzung* von *Individualität* ist in der neueren hermeneutischen Diskussion nicht unwidersprochen geblieben, etwa in den Arbeiten von *J. Simon* oder *M. Frank*. Während Simon seine Kritik in Zwiesprache und mit ständigem Augenmerk auf *Nietzsche* formuliert, hat Frank den Rekurs auf *Schleiermacher* und *Sartre* vorgeschlagen und vollzogen, um der Dimension des Individuellen zu neuer, längst fälliger hermeneutischer Reputation zu verhelfen.[196] Franks Einwände richten sich nicht nur gegen Gadamer, der dem *Individuum* „keinerlei Selbständigkeit" einzuräumen vermag „gegenüber einem Überlieferungsgeschehen, in das es [...] ‚ein-

195 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 261.

196 M. Frank, Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher (Frankfurt/M. 1977). — Id., Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie (Frankfurt/M. 1980). — Id., Was ist Neostrukturalismus? (Frankfurt/M 1984). — Id., Die Unhintergehbarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjektivität, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen' Toterklärung (Frankfurt/M. 1986). — Id., Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis (Stuttgart 1991).

rückt'"[197], sondern auch gegen dessen Antipoden Derrida, der die hermeneutische Thematik gänzlich preisgibt.

> „Wenn aus dem Gedanken der *différance* folgen sollte, daß das Interpretieren gar nicht mehr möglich sein soll, dann ist der Kategorie ‚Sinn' die Existenzgrundlage entzogen. Die Differenz wäre totalitär und sinnzersetzend (statt [...] sinnvervielfältigend)"[198].

Frank führt allerdings nicht Nietzsche als Kronzeugen einer solchen *sinnvervielfältigenden* Erfahrung an, sondern *Schleiermacher* und *Sartre,* bisweilen auch *Saussure* und *Lacan.* Zu solcher Sinnvielfalt gehört auch ein hermeneutisch differenzierteres Bild von Differenz. „Differenz ist nie total, sondern stets partiell [...] Würde sie als totale gedacht, so löste sie sich von dem ab, von dem sie differierte; d. h., sie hörte auf, eine Differenz zu sein"[199]. „Absolut neu" kann auch „keine Interpretation sein (der Begriff der absoluten Interpretation ist genauso selbstwidersprüchlich wie der der absoluten Abweichung oder der absoluten Differenz)"[200]. Franks Einwand gegen Derrida lautet deshalb,

> „daß auch der Rekurs auf die Individualität nicht hätte aufgegeben werden dürfen. Denn Individualität ist [...] eine Instanz, die der rigorosen Idealisierung des Zeichensinns als eines instantanen und identischen Widerstand entgegenbringt (also eben das leistet, was der ‚différance' zugetraut wird); und sie hat zugleich gegenüber dieser den Vorteil, als *selbstbewußt* gedacht werden zu müssen (also Motivationen und hypothetische Urteile, wie es Interpretationen sind, zu ermöglichen)"[201].

Frank hat deshalb vorgeschlagen, „Derridas différance als Individualität zu denken"[202]. Die *Unentscheidbarkeit* des Zeichensinns liegt darin, daß jedes Zeichen in der „Offenheit unabsehbarer Deutungsmöglichkeiten" und Sinnzuschreibungen steht[203], was sowohl „strukturelle" als auch „individuelle Gründe" hat[204].

> „Aus strukturellen Gründen, weil kein objektiv wirksames Gesetz vorschreiben kann, wie Sinn ‚in letzter Instanz' zu artikulieren sei; aus individuellen Gründen, weil je nach Lebenserfahrung, Standort, Weltansicht und Sprachbeherrschung von verschiedenen Sprechern verschiedene Differenzierungen von Termen vorgenommen werden, deren Sinn nur von einem der Kommunikation enthobenen Standort aus zu kontrollieren sein würde. Diesen Standort gibt es nicht nur faktisch nicht; ihn zu fordern, wäre auch selbstwidersprüchlich: denn nur in einer Kommunikationssituation [...] können Wörter einen Sinn haben [...] Aus dieser Relativierung der

197 Id., „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache: Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostrukturalismus und Hermeneutik", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation (München 1984), S. 190.
198 Id., Was ist Neostrukturalismus?, S. 549 f.
199 Ib., S. 550.
200 Ib., S. 556.
201 Ib., S. 555.
202 Ib.
203 Ib., S. 556.
204 Ib., S. 565.

> Bedingungen, unter denen [...] ‚Sinn gemacht' werden kann, folgt aber eben nicht, daß Wörter und Äußerungen keinen Sinn hätten. Es folgt daraus nur, daß der Sinn nicht objektiv (d. h. extrakommunikativ) entscheidbar ist, anders gesagt: daß er sich stets aufs neue in sozialer Praxis (und ohne letzte juridische Berufungsinstanz) zu bewähren hat. Nichts anderes meint ‚Interpretieren'"[205].

Dazu gehört, „daß wir einander nie *ganz* verstehen (d. h. objektivieren, ‚wissen', ‚erkennen') können", ja diese „Tatsache" scheint es erst zu ermöglichen, „daß wir einander verstehen." „Alles Verstehen impliziert wesentlich [...] ein Nicht–Verstehen", und das keineswegs „aus einem als Schuld oder Ungenügen dem Gesprächspartner anlastbaren Grund", während „das ‚vollkommene' Verständnis einer Rede [...] deren Selbstaufhebung implizieren [würde]"[206]. Zum Beleg zitiert Frank *W. v. Humboldt,* — demzufolge

> „‚erst im Individuum die Sprache ihre letzte Bestimmtheit [erlangt]. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie der Kreis im Wasser, durch die Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht–Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen' (*Ges. Werke* VII, 64/5)"[207] —,

und *Schleiermacher,* der „als Konsequenz aus der Unabschließbarkeit der Interpretation" unterstreicht, „daß ‚das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will' (*HuK* 328)"[208]. „Interpretation" im Sinne Franks „nimmt das Neue — weil es das Eigene des Individuums ist — ernst, sie steht seiner Entbindung maieutisch bei" und will zum „schöpferischen Mitvollzug" individueller und „innovative[r] Weltsicht[en]" motivieren. „Sie ist wesentlich anti–konservativ. Und weiß sich darin solidarisch mit einem der tiefsten Impulse der Kritischen Theorie, die auch eine Hermeneutik ist: dem Motiv der Rettung des Nicht–Identischen, des vom Allgemeinen Abweichenden, kurz des Individuellen"[209]. Frank möchte für eine *Hermeneutik* plädieren,

> „die im Namen des Individuellen das Nicht–Konforme, das Nicht–Identische, das von den Dispositiven der Macht erstickte und verstümmelte Differente zu retten vorhat. Dieses Vorhaben prägt der Hermeneutik eine Ethik ein, die sie auf die Rettung des Nicht–Allgemeinen verpflichtet: nicht auf Gleichschaltung und Reduzierung, sondern auf Differenzierung und Vervielfältigung des Sinns; nicht aufs Ausmerzen des Einzelnen und Subjektiven [...], sondern auf sein Festhalten im Gedächtnis der Menschheit. (Es bedürfte allem voran einer *Archäologie der Individualität*)"[210].

---

205 Ib., S. 565 f.
206 Ib., S. 566.
207 Ib.
208 Ib., S. 567.
209 Ib.
210 Ib., S. 569.

Die Beschäftigung mit Sartre[211] dient der Vorarbeit dazu. Die bei Frank angelegte Hermeneutik der Individualität plädiert „bald im Bereich der philosophischen Zeichentheorie, bald auf dem Felde der literaturwissenschaftlichen Texttheorie [...] für eine (Rück-)Besinnung auf die Dialektik, die zwischen dem ‚Sagbaren' und dem ‚Unsagbaren' vermittelt: zwischen der Ordnung der Zeichen nämlich und der Anarchie des Individuums, das sich ihrer bedient, um — wer weiß? — etwas anderes als das damit auszudrücken, was die Regeln, die Konventionen, die Normen vorschreiben"[212].

Die wenigen Äußerungen Franks zu Nietzsche hinterlassen den Eindruck, daß er an Nietzsche *nicht* den Individualitätshermeneutiker schätzt, *sondern* ihn zu denen zählt, die das Subjekt zugunsten anonymer Zeichenordnungen verabschieden, sofern er *nicht nur* die Meinung vertritt, „daß die Sprache den Ausdruck des Individuellen bzw. Privaten [...] von ihrem Wesen her ausschließe", *sondern* gutheißt[213]. Man darf Zweifel hegen, ob Nietzsche ernsthaft bereit ist, das „Theorem von der Unverträglichkeit des Privaten und des Sprachlichen" zu unterschreiben, das ihn in Franks Augen zum Vorläufer „einer Kritik an der Idee einer ‚Privatsprache'" werden läßt, nur weil er zu Recht die Tatsache betont, „die individuelle Anschauung [werde] zerstört, sobald die Sprachgemeinschaft sie als einen Begriff in ihr Repertoire aufnimmt", weil sie zur „Wort-Münze" wird und „‚ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen'"[214]. Die Frage wäre vielmehr die, ob solche offenkundige Unverträglichkeit, die zwischen Allgemeinem und Individuellem, nicht Nietzsches Unternehmen motiviert, indem sie ihm zur hermeneutischen Herausforderung gerät. Nietzsche scheint der letzte, der sich nicht an der Spannung zwischen *langue* und *parole* abarbeiten wollte, die zwischen der *Allgemeinheit* einer Sprache und der *Besonderheit* eines Sprachgebrauchs lokalisiert wäre. Als *Hermeneutiker* und *Stilist* fordert er geradezu auf, die umlaufenden Sprachkonventionen und „Wortmünzen" aufzubrechen, wenn er an unsere stilbildenden Fähigkeiten und individuelle Verständniskraft appelliert. Was Frank zum Problem des *Stilverstehens* (bei Schleiermacher) anmerkt, im Sinne des „‚unmittelbare[n] Erraten[s] der Kombinationsweise eines Autors' (*HuK* 168, 80 f., 318, 360)"[215], bedürfte erst noch des hermeneutischen Vergleichs mit Nietzsches Begriff des *Stils* und der von ihm ins Gespräch gebrachten Praxis *individueller* Verständigung, um zu sehen, daß Nietzsche unter individualitätshermeneutischem Blickwinkel viel mehr Aktualität zukommt, als der erste oberflächliche Eindruck vermuten läßt.

---

211 Id., „Archäologie des Individuums: Zur Hermeneutik von Sartres ‚Flaubert'", Id., Das Sagbare und das Unsagbare (Frankfurt/M. 1980), S. 36 -113.

212 Id., Das Sagbare und das Unsagbare, S. 10.

213 Id., Was ist Neostrukturalismus?, S. 273.

214 Ib., S. 274.

215 Id., „Der Text und sein Stil: Schleiermachers Sprachtheorie", Id., Das Sagbare und das Unsagbare, S. 75.

Die von Frank favorisierte Hermeneutik weiß sich im Widerspruch zu „hermeneutische[n] Schulen, die das Interpretieren gerade umgekehrt als Überwindenwollen dieser Nicht–Identität — als Approximation an die ‚ideale Objektivität des Sinns' — haben verstehen wollen"[216]. Dieser Einwand ist gegen Gadamer gemünzt, der dem individuellen Element nur peripheren Status einräumt und für den das Nicht–Identische nur partikular und privativ sein kann, jedenfalls nichts, was hermeneutischen Eigensinn besäße.

> „Die Gadamersche Hermeneutik kann insofern für eine (im Namen der Endlichkeit das ‚Daseins' unternommene) Modifikation des Modells einer ‚dialektischen' (*WuM* 366, vgl. 328) oder, wie sie auch sagt, einer ‚spekulativen' Selbstbeziehung gelten. Von daher die durchgängige Zweideutigkeit ihres Argumentationsstils: Einerseits wird (im Namen der Endlichkeit des Bewußtseins: seiner Unfähigkeit, sich je ganz durchsichtig zu werden) der Narzißmus der spekulären und ungeschichtlich gedachten Selbstvergegenwärtigung (wie bei Lacan) gedemütigt und das Subjekt dem Überlieferungsgeschehen als seinem historischen Apriori unterworfen; andererseits muß, um der möglichen Reflexivität von „Selbstverständnis' willen, entweder die Wirkungsgeschichte als Subjektivität gedacht oder aber behauptet werden, die Tradition komme zu sich erst im Akte eines verstehenden Selbstbezuges, der alsdann der eines Einzelsubjektes wäre"[217].

In *beiden* Fällen „findet nicht wirklich eine ‚Horizont–Verschmelzung' statt, sondern die Unterwerfung eines der Relate unter sein anderes: entweder wird das Überlieferungsgeschehen vom zueignenden Subjekt oder es wird das Subjekt des Interpreten vom Überlieferungsgeschehen vereinnahmt. So wird der „spekulative *Dialog* der Wirkungsgeschichte" letzten Endes doch „zu einer Abart des spekulativen *Monologs* der Dialektik, d. h. der leeren Rede." Zwar schließt das, was Gadamer die „‚Mitte der Sprache'" nennt, „die Überlegenheit eines der Relate über sein anderes" aus. „Selbstverständnis, sagt er, gründet in einem selbst–losen Verhältnis, das vor den von ihm befaßten Beziehungsgliedern des Verstehenden und des Verstandenen den ‚Primat' hat", hier „bleibt nun freilich erst recht unklar", wie sich die „Rede von einem ‚Seinszuwachs' (*WuM* 133, 140/1) und von einem prinzipiellen *Anders*–Verstehen in jedem neuen Verständnis (*WuM* 280)" *rechtfertigen* lasse. Fest steht nur, das „Individuum" *scheidet* „zur Erklärung semantischer Innovation" *aus*. Das „‚Einrücken'" in ein Überlieferungsgeschehen (*WuM* 274/5) nimmt ihm jede „Selbständigkeit". „Ein in jedem Verstehen–von–etwas immer nur sich selbst reproduzierendes Überlieferungsgeschehen könnte aber nur um den Preis einer Sprengung seiner in sich geschlossenen Reflexivität auf ein ihm Äußeres und Anderes stoßen, um das es sich zu bereichern vermöchte. Diese Möglichkeit wird ihm aber genommen, wenn das Traditionsgeschehen ganz ausdrücklich spekulativ gedeutet wird, d. h. als die Bewegung der Selbstbespiegelung Eines in sich"[218]. Die Herme-

---

216 Id., Was ist Neostrukturalismus?, S. 569.

217 Id., „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 189.

218 Ib., S. 189 f.

neutik Gadamers bleibt nicht nur wider willen „dem Paradigma der Reflexionsphilosophie verhaftet"[219], sondern vermag nicht „befriedigend aufzuklären, durch welche Instanz der in sich abgeschottete, auf sein Anderes immer übergreifende und es in sich vereinnahmende Überlieferungsprozeß sich semantisch–pragmatisch bereichern könnte"[220]. Für Frank scheint klar, welche Instanz dafür in Frage kommt, die eine solche *semantische Innovation* leisten könnte. Es ist die Instanz des *Individuellen.*

Als „zukunftsträchtigere Minderheit", die „den ‚Keimgedanken' der romantischen Hermeneutik" in sich trägt, nennt Frank *Schleiermacher, Saussure* oder *Sartre*[221], bedauerlicherweise an keiner Stelle Nietzsche. Dabei zeigt Nietzsches Interpretationsphilosophie sich wie keine andere dem „Motiv" der „Rettung des Nicht–Identischen" verpflichtet, des „Individuellen", das vom Allgemeinen „abweicht", und sein Begriff der *Gerechtigkeit* gibt eine Vorstellung, was es heißt, sich der hermeneutischen Rettung eines „Nicht–Konformen" zu verschreiben, das in seiner *Differenz* unter dem Andrang allerlei Machtdispositive in Atemnot gerät. Nietzsches Perspektivismus nimmt Differenzen ernst und seine Hermeneutik kennt nichts Wichtigeres, als für eine „Vervielfältigung" und „Differenzierung" des *Sinns* einzutreten, jedenfalls *nicht* für dessen „Gleichschaltung" und „Reduzierung". Die Rolle, die sie dem Individuum im hermeneutischen Prozeß zuweist, wäre von der Art, an der keine zeitgenössische *Hermeneutik* oder *Archäologie* der *Individualität* vorbeizugehen vermag. Nietzsches Votum zugunsten *metaphorischer* Vieldeutigkeit verrät nicht nur eine Vorliebe für „semantische Innovationen", sein Gespür für *Stilfragen* gibt eine hermeneutische Vorstellung, was es der „Ordnung der Zeichen" noch alles an „Unsagbarem" abzutrotzen und abzugewinnen gilt. Unsere *konventionelle* Verständigungspraxis reicht dazu bei weitem nicht aus. Es gehört dazu auch die „Anarchie" des hermeneutischen Regelbruchs, der Verstoß gegen sprachliche „Konventionen" und „Normen". Die Beschränkung auf den Bereich „philosophischer Zeichentheorie" oder „literaturwissenschaftlicher Texttheorie" erschiene ihm jedoch noch zu eng. Sein Interpretationsansatz scheint universaler. Daß Nietzsche zur Dialektik von Verstehen und Nicht–Verstehen nur Unwesentliches beizusteuern vermocht hat, kann man wirklich nicht behaupten. Der im vorigen Kapitel geführte Vergleich mit Gadamer machte deutlich, daß sich nicht nur von Schleiermacher, sondern auch von Nietzsche her entscheidende Argumente gewinnen ließen gegen den Monopolanspruch wirkungsgeschichtlicher Selbstauslegung, der der hermeneutische Dialog zum „spekulativen" *Monolog* gerät, während das Individuum außen vor bleibt.

Für Nietzsche haben Differenzen *viel* mit individuellen Perspektiven und Sinnzuschreibungen zu tun, *weniger* mit einer différance, die trotz der Betonung eines aktiven Interpretierens gar keine individuellen Standpunkte und Sichtweisen kennt. Nietzsche steht der Position *Franks* ungleich näher, obwohl sie ihn ignoriert, als

219 Ib., S. 191.
220 Ib., S. 192.
221 Id., Was ist Neostrukturalismus?, S. 569.

der Position *Derridas,* die sich ständig auf ihn bezieht. Dies hat in der Diskussion zu Irritationen, wenn nicht zu Verzeichnungen im Nietzsche–Bild geführt und dem Dekonstruktivisten ein nicht zu rechtfertigendes Übergewicht über den Hermeneutiker verschafft. Nietzsches *hermeneutische* Überlegungen und sein Denken des *Individuums* erreichen freilich bisweilen ein so abgründiges Niveau, daß das *Mißverständnis* und das *Nichtverstehen* absolut erscheinen. Nietzsche offenbart sich dann als der „Theoretiker des Mißverständnisses", der das *Verstehen* noch in seiner *individuellsten* Form zur hermeneutischen *Unmöglichkeit* erklärt, so bei *J. Simon* (2.1.6.). Nietzsche erscheint als Kronzeuge einer „Position", die auf eine *negative* Hermeneutik hinausläuft. Im Gegensatz zu Derrida wird das „antihermeneutische" Argument aber *nicht* von außen herangetragen, *sondern* steigt aus dem Inneren der hermeneutischen Besinnung auf. Eine solche hermeneutische Skepsis läuft freilich Gefahr, daß sie ihre Einsichten mit dem Rückzug aus der Verständigung erkauft. Hier stellte sich bereits die Frage, ob ein solcher Preis, — die Gefahr des Abgleitens in einen hermeneutischen *Solipsismus* —, nicht zu hoch erscheint, und ob der *Interpretationsverzicht* eine (hermeneutische) Alternative darstellt.

Für Simon scheint die zwischen Gadamer und Derrida geführte Debatte symptomatisch für die Schwierigkeiten und Aporien, vor die sich eine zeitgenössische Hermeneutik gestellt sieht.

> „Es geht in dieser Debatte darum, ob es, bei allem ‚guten Willen', ein gerechtes Verstehen überhaupt geben kann, also um eine Kritik des ‚guten Willens' aus dem Blickpunkt eines anderen, der sich in meinem besten Willen mißverstanden fühlt"[222].

Eine solche *Gerechtigkeit im* Verstehen wird von der antihermeneutischen Fraktion, der „Gegenposition" Derridas, zur Unmöglichkeit erklärt, und Simon möchte sich dieser Diagnose anschließen, wenn er daran erinnert, die hermeneutische *Ungerechtigkeit* liege schon nach Nietzsche *nicht* in unserer mangelhaften Verständnisbereitschaft, *sondern* in unserem „Verstehenmüssen" nach Maßgabe unserer begrifflichen Einbildungskraft[223]. Diese Diagnose ist sicher zutreffend und richtig. Mit dieser hermeneutischen Unzulänglichkeit müssen wir leben. Nun scheint Simon dem hermeneutischen Unternehmen wenig Kredit einzuräumen, das nach Gadamer darin besteht, sich an den eigenen Vorgriffen und Vorurteilen abzuarbeiten. Das „Gegenargument" der hermeneutischen Position, „solche metaphysischen Vorgriffe seien unvermeidbar", wertet er als „Bestätigung" der antihermeneutischen Gegenposition. Die hermeneutische „Unmöglichkeit" liegt bereits im „Verstehen als solchem"[224]. Die antihermeneutische Restposition besteht darin, „daß sie das Verstehen in seinem ‚guten Willen' für metaphysisch hält"[225]. Die *individuellen*

---

222 J. Simon, „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht: Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte'", Allgem. Zeitschrift f. Philosophie 12.3. (1987), S. 84 f.

223 Ib., S. 84.

224 Ib., S. 89.

225 Ib., S. 90.

Willen erweisen sich gegeneinander als *inkommunikabel,* und „das angebliche Sich-Einlassen auf den anderen, z. B. im Sich-Einlassen auf ‚Feinheiten' seines Ausdrucks" wäre, „wie schon für Nietzsche, nur eine sublimere Methode seiner Vereinnahmung, nach der er ihr selbst noch zustimmen solle"[226]. Das hermeneutische *Mißtrauen* erscheint hier gleichsam absolut. Die Frage bleibt, wie sich mit einem derart vernichtenden Befund *leben* läßt und was an die Stelle eines Verstehensbegriffs treten soll, der ein für alle mal metaphysisch diskreditiert erscheint, *oder* ob überhaupt etwas an seine Stelle treten soll. Während *Derrida* der zuletzt angedeuteten Alternative der ersatzlosen Streichung den Vorzug gibt, — die Rolle, die uns als Interpreten bleibt, besteht darin, das *Spiel* der *Zeichen* ohne Netz und doppeltem Boden *mitzuspielen* —, scheint Simon für den Grenzbegriff eines *interpretationslosen* „Verstehens" zu votieren[227], das weniger ausgrenzt, als anerkennt, obschon es das andere oder den anderen nicht „verstehen" *kann.* Die Schwäche des traditionellen Verstehensbegriffs liegt darin, andere oder anderes umstandslos auf die *eigene,* meist *moralische* Perspektive zu reduzieren oder auf eine *allgemeine* Perspektive festzulegen, die alles Individuelle und Partikulare tilgt. Dagegen insistiert Simon mit Recht auf der *Unvertretbarkeit* und *Irreduzibilität* des *Individuellen.* Das Individuelle *selbst* erweist sich aber in einem hermeneutisch schwer begreiflichen Sinne als *inkommunikabel,* ja als *unverständlich,* und „selbst der selbe Mensch versteht sich falsch, wenn er in einem niederen Augenblick auf seine hohen Festzeiten zurückblickt" (12, 1[100]), wo er *ohne* Interpretation verstehen *konnte.*

Das von Simon ins Gespräch gebrachte interpretationslose Verstehen verdankt sich keinem subjektiven Vermögen, eher der Gunst und Inspiration *un*gewollter Zustände. Es besteht in der *interpretationslosen* Lektüre eines Textes, der sich der ressentimentgeladene „Hauptsinn der Selbstbehauptung" nicht stellt, weil sie sich nicht in ihm wiedererkennen will. Gleichwohl erscheint der *Gedanke* eines „nicht einverleibenden ‚Verstehens', das ein Stehenlassen des anderen ist", als „ein ‚kaum möglicher' Grenzbegriff". Die Rede davon bleibt „metaphorisch"[228]. Alles hinge davon ab, wie weit wir unsere *Gerechtigkeit* als Interpreten trieben, indem wir den *individuellen* Eigensinn anderer Perspektiven respektierten. Offen bleibt, ob der *Interpretationsverzicht* dabei die einzige Alternative darstellt im *Gegensatz* zu einem gerechten Verstehen aus *eigner* Sicht, das hermeneutische Unzulänglichkeiten in Kauf nimmt, weil es mit Nietzsche der Überzeugung wäre, noch die „gerechte[st]e Relation" bedürfe eines „festen ungerechten Ausgangspunkt[es]" (9, 6[416]). Simon scheint der zuerst angedeuteten Alternative den Vorzug zu geben. Ein solches Verstehen erscheint aber gleichsam „gegenstandslos". Das „Verständnis" des anderen wird hier mit einem Verzicht auf „Verständigung" erkauft. Allerdings liegt in ihm die reizvolle *Suggestion* eines *unmittelbaren* Verstehens nach dem Modell des Anorganischen, das *weder* Irrtum *noch* Mißverständnis kennt. Ein solcher Interpre-

226 Ib., S. 82.

227 vgl. S. 204, Anm. 250.

228 Id., Philosophie des Zeichens (Berlin/New York 1989), S. 133.

tationsverzicht wirft aber selbst Folgeprobleme auf. Zwar zeugt ein interpretationsloses Verstehen, das nicht mehr auf die *eigene* Perspektive reduzieren „will", von hermeneutischem *Takt,* desavouiert aber seinen eigenen Selbstanspruch, indem es Differenzen nicht mehr *als* Differenzen sehen läßt. Es heißt zwar auf unseren natürlichen Egoismus Verzicht leisten, verurteilt aber wider willen zu Abstandslosigkeit und möglicher *Gleich-gültigkeit.* Es entzieht uns die soziale Verständigungsbasis, beherzigt man einen solchen hermeneutischen Verzicht radikal. Nietzsche selbst hielte die Bemühung um Gerechtigkeit für eine hohe hermeneutische Tugend. Es sind aber „die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben" (12, 1[28]), während der interpretationslose hermeneutische Umgang zwar „*Weisheit*" verrät, gleichzeitig aber den „Versuch" unternimmt, „über die perspektivischen Schätzungen [...] hinweg zu kommen" (12, 5[14]). Für Nietzsche scheint die hermeneutische „Tragödie" des Mißverständnisses noch kein Grund, auf Verständigung und Interpretation zu *verzichten,* ob in einem *konventionellen* Sinne, der „Not" des sozialen Zusammenlebens gehorchend, oder in einem *individuellen* Sinne, indem wir unser hermeneutisches Gespür für die Grenzen und die Produktivität solcher Mißverständnisse, — unserer „Vorurteile" —, verfeinern und erweitern. Der hermeneutische Skeptizismus Simons dagegen besitzt seine unbestreitbare Stärke darin, daß er sich gegen einen hermeneutischen Idealismus und Universalismus kehrt, wie wir ihn von Gadamer kennen. Es stellt sich aber die Frage, inwieweit er noch dem „Individuum" *dient,* in dessen Namen er antritt.

Gegenüber der traditionellen hermeneutischen Position wäre Simon immerhin zu dem Zugeständnis bereit, es bedürfe der „*Voraussetzung*" einer gemeinsamen, dauerhaften Willensanstrengung, soll Verstehen als „möglich" gedacht werden oder der hermeneutische „Diskurs" wenigstens weitergehen. Ob ein „allgemeiner Wille zum Verstehen" die empirische Nagelprobe besteht, muß sich erst „zeigen", dadurch, daß wir in „etwas *Bestimmtem*" mit anderen übereinstimmen, *oder* ob ein solcher Wille „ausgrenzt", weil der Gegenstand möglicher Übereinkunft unserem „„besten"" hermeneutischen „„Willen"" nicht gewachsen scheint[229]. Bei Simon gewinnt man den Eindruck, daß er *ersteres* für unwahrscheinlich genug ansieht, *letzteres* aber für keine wünschenswerte Alternative hält, und dies kennzeichnet das ganze Dilemma zeitgenössischer hermeneutischer Problematik. Zu fragen bleibt, ob das hermeneutische Anliegen in jedem Fall richtig gesehen wird, unterstellt man der Hermeneutik einen metaphysischen Verstehensbegriff, der sich leiten ließe vom Begriff „eines richtigen, angemessenen Verstehens oder des Erkennens als eines ‚letzten Wortes' zur Sache"[230]. Man erinnere sich daran, daß die Tatsache des Verstehenmüssens nach Maßgabe der eigenen Vorurteile für Gadamer gerade die Voraussetzung dafür darstellt, vom anderen eine hermeneutische Erfahrung zu ge-

229 Id., „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht", S. 89.

230 Id., „Welt auf Zeit: Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag (Berlin/New York 1989), S. 116.

winnen, die der Korrektur bedarf. Eine solche Revision muß nicht zwangsläufig, — und dies wäre gegen Gadamer gerichtet —, zu einem sachlichen Einverständnis führen, und die Fragwürdigkeit von Simons Ansatz liegt darin, daß sie noch eine Hermeneutik unter Metaphysikverdacht stellt, die sich um ein Verständnis der „feinen" Unterschiede bemüht. Zwar beinhaltet Nietzsches Konzeption des Verstehens eine hermeneutische Reserve gegenüber einem Verstehensbegriff, der kein *tragisches* Empfinden *für* Differenzen kennt, indem er unsere Horizonte in Mißachtung ihrer Unterschiede „verschmilzt". Es besteht aber kein zwingender Grund zu der Annahme, die Hermeneutik habe sich die umstandslose Fusionierung unserer Perspektiven zum Vorbild zu wählen. Die Tatsache des individuellen Mißverständnisses darf ihr noch kein Anlaß sein, aus der Verständigung auszuscheren, und der solipsistischen Gefahr begegnet Nietzsche als Perspektivist mit dem *experimentellen* Gebrauch unserer Vorurteile, wohl wissend, daß wir dabei immer wieder an Grenzen stoßen. Darin liegt der tragische Grundzug der bei ihm exponierten hermeneutischen Erfahrung. Die Bedeutung von Simons Position liegt darin, daß sie auf den genuinen Eigensinn des *Individuellen* verweist, der in keinem allgemeinen Verstehen aufgeht, das ungerecht bleibt. Dagegen gesteht das *gerechte* Verstehen „schon andere *Fragen* zu, als Ausgangspunkt dafür, ‚was' zu verstehen und für ‚was' Begriffe zu finden seien. Es nimmt es in Kauf, sich selbst da nicht hineinzufinden bzw. sich nur *von sich aus* da hineinzufinden. Es macht Ernst mit der Individualität der Urteilskraft"[231]. Eine solche hermeneutische Haltung zeugt von hermeneutischem Taktgefühl, klingt jedoch wie eine hermeneutische Bankrotterklärung. Inwieweit sie dem Individuum hermeneutisch nützt, sei dahin gestellt. Fraglich bleibt vor allem eins, was es heißt, „einander im Verstehen frei [zu lassen], ohne *sich* gegenseitig verstehen zu wollen"[232].

Der „neue" Sinn von „Wahrheit" liegt in „einer für das Handeln als hinreichend erachteten Deutlichkeit", und die bleibt *individuell* verschieden[233]. Hierin liegt die „Wahrheit" über unsere Interpretationen. Die Gerechtigkeit aber wäre die *Toleranz* gegenüber einer individuellen Begriffsverwendung nach Maßgabe pragmatischer, veränderbarer Zwecke. Der traditionelle Wahrheitsbegriff läßt sich leiten vom Gedanken eines *adäquaten* Begriffsgebrauchs, der ans Ende kommen will. Den Tod unserer Interpretationen nimmt er in Kauf. Daß wir mit unseren Explikationen an kein Ende gelangen, bedeutet, daß wir mit dem Interpretieren an kein Ende kommen und außerstande sind, die Frage zu beantworten, „*wie*" Begriffe zu „verstehen" seien und „welche ihrer Verdeutlichungen in Urteilen ‚zuletzt' richtig sei"[234]. Daß wir immer *anders* verstehen je nach *Deutlichkeit* sprachlicher *Zeichen* für uns, kennzeichnet die Radikalität einer *Philosophie des Zeichens* gegenüber einer Hermeneutik, die bis zuletzt von der sachlichen Erfüllung ihrer Intentionen träumt,

231 Id., Philosophie des Zeichens, S. 109.

232 Id., „Welt auf Zeit", S. 127.

233 Id., „Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik", Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 249.

234 Ib., S. 257.

insofern sie wissen will, wie Zeichen oder Texte adäquat, das heißt letztgültig zu verstehen seien. Dieser Einwand ist gegen Gadamer gemünzt. Inwieweit er der relativistischen Komponente seiner Hermeneutik Rechnung trägt, sei dahin gestellt. „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen [...] im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe [...] Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*"[235]. Daß die Hermeneutik Gadamers bisweilen Gefahr läuft, hinter ihre eigene Einsicht zurückzufallen, scheint aber ebenso evident. Die Bedeutung von Simons Position liegt darin, daß sie Gadamers These nicht nur in unüberbietbarer Weise radikalisiert, indem sie diese *individuell* zuspitzt, sondern ihr das sprachphilosophische Fundament liefert.

2.4.5. Hermeneutik und Psychoanalyse (P. Ricoeur, J. Habermas, J. Lacan)

Es spricht heute einiges dafür, in Nietzsche den *Verdachtshermeneutiker* zu sehen, der dem *Zweifel* zu hermeneutischer Dignität verhilft. Nietzsche gilt *Ricoeur* als einer der großen Meisterdenker des hermeneutischen Zweifels (2.1.1.), und der Zusammenhang mit der *Psychoanalyse Freuds* besteht darin, daß beide die *unmittelbaren* Sinnansprüche des *Bewußtseins* zur Illusion erklären, um sie durch eine „mittelbare *Wissenschaft* des Sinnes" zu ersetzen[236]. Ricoeur geht aus von einer *„Krise des reflexiven Bewußtseins"*[237].

> „Das Bewußtsein vermag sich selbst nicht umfassend und umgreifend zu begreifen, darum gehört eine Bewußtseinsphilosophie in den Bereich des Unmöglichen"[238].

„Gegenläufige und konkurrierende Motive" führen *Hegel* und *Freud* zur „selben Auffassung", und es zeigt sich, daß sich diese Motive mit gegenläufigen Deutungen, konkurrierenden Hermeneutiken verschränken[239]. Freud hat mit seinem Werk „die Bewußtwerdung des modernen Menschen" ebenso nachhaltig beeinflußt wie Nietzsche, indem er „‚falsches'" Bewußtsein entlarvte, „doch haben wir ihre Infragestellung der Evidenz des Selbstbewußtseins noch bei weitem nicht verarbeitet, ihre Methodik des *Zweifels* keineswegs integriert." Beide rücken der „Illusion des Selbstbewußtseins" zu Leibe, der Vorstellung einer Koinzidenz von Sinn und Bewußtsein. Ihr *Eintritt* in den Bewußtseinszweifel führt jedoch *nicht* in den Skeptizismus. Über den „Zweifel am Bewußtsein" triumphieren sie nicht mittels einer „‚destruierenden' Kritik", sondern durch eine „Kunst des *Interpretierens*"[240].

---

235 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 280.

236 P. Ricoeur, Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique (Paris 1969) (dt.: Hermeneutik und Psychoanalyse: Der Konflikt der Interpretationen II (München 1974), S. 69).

237 Ib., S. 11 ff.

238 Ib., S. 12.

239 Ib.

240 Ib., S. 68 f.

„Mit ihnen ist das Verstehen eine Hermeneutik geworden: Den Sinn suchen heißt von nun an nicht mehr das Bewußtsein des Sinns buchstabieren, sondern seine *Äußerungen entziffern* [...] Das Wesentliche ist, daß [beide] [...] mit den Vorurteilen ihrer Epoche und gegen sie [...] eine mittelbare *Wissenschaft* des Sinnes schaffen, die nicht auf das unmittelbare *Bewußtsein* des Sinnes zurückführbar ist. [Beide] versuchen auf verschiedenen Wegen, ihre ‚bewußten' Entschlüsselungsmethoden mit der ‚unbewußten' Verschlüsselungsarbeit zur Deckung zu bringen, die sie dem Willen zur Macht, [...] der unbewußten Psyche zuschreiben. Die verborgene List wollen sie mit der List ihrer Aufklärung besiegen"[241].

„Daß der Analysand den Sinn, der bisher nur Sinn für einen *anderen* war, zum eigenen Bewußtsein macht, das ist es, was der Analytiker erreichen will." Aber auch Nietzsche möchte das „Bewußtsein'" nicht „diffamieren", sondern strebt wie Freud nach dessen „Erweiterung". „Nietzsche will die Steigerung der *Macht* des Menschen, die Wiederherstellung seiner *Kraft*", während die psychoanalytische Sinnzueignung und Bewußtseinserweiterung im Dienste eines „besseren" Lebens steht, indem es den Analysanden zu sich selbst *befreit*. Dazu gehört, „ein unmittelbares und verschleierndes Bewußtsein durch ein mittelbares und durch das Realitätsprinzip korrigiertes Bewußtsein [zu] ersetzen"[242].

Jedoch haben wir die „Entdeckungen" dieser Meisterdenker des hermeneutischen Zweifels, zu denen auch Marx zählt, „noch bei weitem nicht assimiliert und die Interpretation, die sie unserem *Selbstverständnis* anbieten, keineswegs ausgeschöpft [...] Zwischen ihrer Interpretation und unserem Verstehen bleibt ein großer Abstand zu überwinden"[243]. Die offensichtliche Schwierigkeit liegt darin, den Hiat zwischen zwei gegensätzlichen Interpretationsverfahren zu schließen, zwischen einer *„Sammlung des Sinns"*[244] und einer *„Übung des Zweifels"*[245]. Dabei sieht Ricoeur Nietzsche, auch Freud, letztlich doch in der Linie derer, die dem hermeneutischen Verdacht verfallen sind, der für ihn korrekturbedürftig ist. Das ist der Punkt, wo *Hegel* für ihn eine Rolle spielt. „Alles, was man nach Freud über das Bewußtsein sagen kann", ist dies: „Das Bewußtsein ist nicht Ursprung, sondern *Aufgabe.*" Damit „wechseln wir von einer *realistischen* zu einer *dialektischen* Sicht des Unbewußten hinüber"[246]. Es gilt „die freudsche Psychoanalyse entschlossen mit einer Methode zu verschränken, die derjenigen Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* entspricht"[247]. Die „regressive Methodik der freudschen Analyse" steht im Gegensatz zur „progressiven der hegelschen Synthese". Aber dieser Gesichtspunkt bleibt „abstrakt" und will „überwunden" werden[248]. Es gibt somit zwei „Deu-

241 Ib., S. 69.
242 Ib., S. 70 f.
243 Ib., S. 71.
244 Id., De l'Interpretation: Essai sur Freud (1965) (dt.: Die Interpretation: Versuch über Freud (Frankfurt/M 1969), S. 41 ff.).
245 Ib., S. 45 ff.
246 Id., Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 20.
247 Ib., S. 21.
248 Ib., S. 25.

tungsverfahren", ein *analytisches,* „das sich am Unbewußten orientiert", ein *synthetisches,* „das sich das Bewußtsein als Zielpunkt setzt"[249], den Gegensatz zweier „Symbolhermeneutiken", den zwischen einer „Hermeneutik des Bewußtseins" und einer „Hermeneutik des Unbewußten". *Erstere* zielt auf die „Enthüllung späterer Gestalten" ab, *letztere* wendet sich „früheren Gestalten" zu[250].

> „Es gibt also zwei Hermeneutiken: Die eine richtet ihren Blick auf die Heraufkunft neuer Symbole, auf die aufsteigenden Gestalten, die sich, wie es die *Phänomenologie des Geistes* zeigt, zu ihrem letzten Ziel hinbewegen, das selber im Grunde keine Gestalt mehr, sondern nur noch Wissen ist"[251].

Hier erscheint das *Bewußtsein* als „ein Prozeß, der seinen jeweiligen Ausgangspunkt unablässig wieder aufhebt und der erst an seinem Ziel zu sich selbst kommt" als „die Bewegung, die ihren Sinn immer wieder in den nachfolgenden Gestalten entdecken muß, weil nur die je neue Gestalt den Sinn der vorangehenden enthüllen kann"[252].

> „die andere Hermeneutik befaßt sich mit der Wiederkehr der archaischen Symbole. Diese zweite Interpretation stellt sich, wie man es schon formuliert hat, die Aufgabe, einen lückenhaften Text zu interpolieren, während die erste weniger einen verstümmelten Text wiederherstellen, als die neuen Vorstellungen entwickeln will, die durch das Symbol wachgerufen werden"[253].

Die „Dualität der Hermeneutik" verweist auf eine „Dualität der Symbole". Das Symbol *wiederholt* „unsere Kindheit" und es *entwirft* und erkundet „unser zukünftiges, erwachsenes Leben"[254]. „Solange wir beim Gesichtspunkt des bloßen Gegensatzes zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten stehenbleiben, können wir nicht anders, als die Unvereinbarkeit des Regressiven und des Progressiven feststellen: So sagen wir, das Bewußtsein sei Geschichte und das Unbewußte Schicksal"[255], oder „das Bewußtsein [sei] die Ordnung des Endes, das Unbewußte die Ordnung des Ursprungs"[256]. „Doch diese Gegensatz–Beziehung [...] bleibt abstrakt"[257]. „Es geht nicht an, Hegel und Freud summarisch zu addieren und jedem von ihnen eine Hälfte des Menschen zuzuweisen." „Nur wenn wir uns die begrifflichen Mittel beschaffen, um die Hermeneutik des TAGES und jene der NACHT in ihrer Identität zu erkennen, sind wir in der Lage", jenem „bequemen Eklektizismus" zu entgehen, „der bei einer vagen, komplementären Beziehung von Bewußtsein und Unbewußtem haltmacht"[258]. Man müßte „bis zum radikalen Gegensatz

249 Ib., S. 26.
250 Ib., S. 28.
251 Ib., S. 31.
252 Ib., S. 26.
253 Ib., S. 31.
254 Ib.
255 Ib., S. 32.
256 Ib., S. 26 f.
257 Ib., S. 32.
258 Ib., S. 33.

zwischen der Interpretation des Bewußtseins als Geschichte und des Unbewußten als Schicksal vorgedrungen sein, um ihn dann mit vollem Recht überschreiten und die Identität der beiden Systeme erfassen zu können"[259]. Daß die „Frage" nach der „ursprünglichen Identität dieser beiden Hermeneutiken", der Einheit von „Phänomenologie des Geistes" und „Archäologie des Unbewußten", bis heute „unbeantwortet" bleibt[260], skizziert ein hermeneutisches Dilemma, den Punkt, wo Freud und Hegel gleichermaßen scheitern.

Es gibt *keine* „allgemeine Hermeneutik" und „Theorie der Interpretation", *keinen* „allgemein gültigen Kanon der Auslegung". „Immer haben wir es mit getrennten und gegensätzlichen hermeneutischen Theorien zu tun"[261], und darin liegt der *Konflikt* der *Interpretationen.* Die Frage wäre, warum die *Reflexion* nach diesen „gegensätzlichen Interpretationen" verlangt. Die mit Freud und Hegel verknüpften „Wissenschaften der Interpretation" repräsentieren zwei *gegensätzliche* Prozesse:

> „einen analytischen und regressiven zum Unbewußten hin, einen synthetischen und progressiven in die Richtung des Geistes. Auf der einen Seite [...] empfängt jede Gestalt ihre Bedeutung von der nachfolgenden [...] Auf der anderen Seite belehrt uns das Unbewußte darüber, daß das Verstehen ebenso auch von den vorangehenden Gestalten herrührt"[262].

„Beide demütigen das Bewußtsein und verlagern den Ursprung der Bedeutung"[263]. Beide scheitern sie. „Hier wird eine andere Art der Hermeneutik erforderlich, eine Hermeneutik, die den Brennpunkt des Sinns auf andere Weise dezentriert als die Psychoanalyse"[264], aber auch als eine Phänomenologie des Geistes, und Ricoeur scheint einer „religionsphänomenologischen Interpretation" im Sinne der „Wiederherstellung des Heiligen"[265] das zuzutrauen, woran Freud und Hegel scheitern, nämlich die Spaltung des hermeneutischen Felds zu überwinden. Die Geistphänomenologie Hegels erreicht (wie Freuds Psychoanalyse) nicht die „Ebene einer Religionsphänomenologie" mit ihren „Symbolen des Heiligen":

> „wie man weiß, findet nach Ansicht Hegels diese Entfaltung der Gestalten einen Abschluß, und dieser Abschluß ist das absolute Wissen. Könnten wir nicht sagen, das Ende sei nicht das absolute Wissen, d. h. die Vollendung aller Vermittlungen in einem Ganzen, in einer lückenlosen Totalität, sondern vielmehr sei das Ende nur *verheißen,* verheißen durch die Symbole des Heiligen? Meiner Auffassung nach nimmt das Heilige den Ort des absoluten Wissens ein, dennoch bildet es nicht ein bloßes Substitut dafür; seine Bedeutung bleibt eschatologisch und kann nie in Erkenntnis und Gnosis verwandelt werden"[266].

259 Ib., S. 34.
260 Ib., S. 35.
261 Ib., S. 198.
262 Ib., S. 207.
263 Ib., S. 213.
264 Ib., S. 206.
265 Ib., S. 214.
266 Ib.

„Das hermeneutische Problem würden wir vollständig begreifen, wenn wir die zwiefache Abhängigkeit des Selbst vom Unbewußten und vom Heiligen zu fassen bekämen [...] Um sie zu erhellen, muß die Reflexion das Bewußtsein demütigen und es durch die symbolischen Bedeutungen interpretieren, die uns vom Ursprung und vom Ende zukommen [...] Kurz, die Reflexion hat die Aufgabe, eine Archäologie und eine Eschatologie zu entfalten und zu umgreifen"[267].

> „Das Problem [der Hermeneutik] wäre gelöst, wenn wir begreifen würden, *warum die Reflexion eine Archäologie und eine Eschatologie des Bewußtseins impliziert*"[268].

Für Ricoeur stellt sich jedoch die Frage, „bis zu welchem Punkt eine solche Debatte noch im Rahmen einer *Philosophie* der *Reflexion* ausgetragen werden kann"[269], und darin liegt die religiöse Restkomponente einer Hermeneutik, die (nicht nur) dem Leser Nietzsches Schwierigkeiten bereitet.

Wie dem auch sei: die Psychoanalyse dient vorrangig der „Entmystifizierung des falschen Bewußtseins", wobei „die Verwandtschaft zwischen Freud und Nietzsche [...] vielleicht die aufschlußreichste [ist]"[270].

> „Beide betrachten nicht das Bewußtsein als das zuerst Gegebene, sondern das falsche Bewußtsein, das Vorurteil, die Illusion. Daher muß das Bewußtsein interpretiert werden. Nietzsche hat als erster den Zweifel mit der Interpretation verknüpft; er entlehnt der deutschen Philologie den Begriff der ‚Deutung' und erweitert ihn mit den Dimensionen der philosophischen Erkenntnis des ‚Willens zu Macht'. Es ist kein Zufall, daß derselbe Begriff der Deutung bei Freud wieder erscheint im Titel und Inhalt seines großen Buches *Die Traumdeutung*. Bei Nietzsche wie bei Freud besteht das Problem darin, der List des Willens zur Macht oder der Libido die List der Rätsel-Entzifferung und die differenzierte Kunst des Argwohns entgegenzustellen. Aus dem Selbst*bewußtsein* soll Selbst*erkenntnis* werden, d. h. indirekte, mittelbare und argwöhnische Erkenntnis meiner selbst"[271].

Die Reflexion muß diese „Dezentrierung des Bewußtseins" erst einmal „akzeptieren"[272]. Dieser Verlust kann aber nur die Kehrseite eines Rückgewinns sein. Die Ricoeur bewegende Frage scheint, inwieweit die Psychoanalyse sich nicht nur für diesen Verlust, sondern auch für diesen Rückgewinn verantwortlich zeigt. Die Psychoanalyse „verfolgt" zwar einen „Prozeß der ‚Desillusionierung'", will aber auch, „kraft besserer Einsicht in die windungsreichen Wege des Wunsches, die Selbsterkenntnis fördern"[273], „den Menschen für andere Existenzentwürfe befrei[en]"[274] und einen „Beitrag" leisten zur „Umerziehung des Wunsches"[275]. „Wie Freud gern

267 Ib., S. 215.
268 Ib., S. 213.
269 Id., Die Interpretation, S. 49.
270 Id., Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 213.
271 Ib.
272 Ib.
273 Ib., S. 117.
274 Ib., S. 120.
275 Ib., S. 123.

wiederholt, ist der Mensch ein Wesen, das *sublimieren* kann"[276]. Wo „Realitätsprinzip" und „Lustprinzip" kollidieren, „bleibt dem Menschen die Möglichkeit, die Kunst der *Ersatz*lust zu ‚kultivieren'." Allerdings vermag die *Sublimierung* die „Tragik" des menschlichen Daseins nicht „aufzuheben".

> „In Wirklichkeit aber eröffnet die ‚Sublimierung' einen neuen Zyklus von Widersprüchen und Abgründen; und besteht nicht gerade darin die fundamentale Zweideutigkeit der Imagination, daß sie zwei Herren zugleich dient: der Lüge und der Realität? Der Lüge, insofern sie mit ihren Phantasiegebilden den Eros betrügt [...] der Realität, insofern sie das Auge an die Notwendigkeit gewöhnt"[277].

Freud erscheint bei Ricoeur als der tragische Denker, der „nicht nur die Quellen des Tragischen wieder aufgedeckt [hat], sondern auch das ‚tragische Wissen' selbst, soweit es die Versöhnung mit dem Unvermeidlichen meint, erneuert"[278].

> „Durch dieses tragische Wissen müßte man hindurchgehen, um zu einer neuen Ethik vorzustoßen, die man nicht mehr unmittelbar aus Freuds Werk ableiten, sondern auf dem Umweg über die grundsätzlich nicht–ethische Belehrung der Psychoanalyse Schritt für Schritt erst vorbereiten würde. Der Prozeß der Bewußtwerdung, den die Psychoanalyse beim modernen Menschen bewirken will, hat etwas Mühsames und Schmerzhaftes an sich, gerade aufgrund der narzißtischen Kränkung, die sie ihm zufügt; um diesen Preis aber nähert sie sich jener Versöhnung, deren Gesetz Aischylos schon formuliert hat: τω παθει μαθος, ‚durch Leiden verstehen lernen'"[279].

„Die freudsche Anschauung über die Illusion ist besonders darin von Bedeutung, daß sie aufzeigt, wie sehr die Vorstellungen, die das Leiden erträglich machen, die ‚Trost' spenden, sich nicht nur *über* dem Triebverzicht, sondern auch *aus* ihm selbst aufbauen." Seine „Illusionstheorie" ist durch und durch „ökonomischer Natur"[280]. Ricoeur scheint dies allerdings noch zu wenig. „Freud betrachtet die Illusion als eine Vorstellung, der keine Realität entspricht", wogegen Ricoeur für die „Funktion" einer „Imagination" plädiert, „die sich der positivistischen Alternative von Realität und Illusion entzieht"[281].

> „Freud ist nahe daran und zugleich weit davon entfernt, diese Funktion der Imagination zu erkennen [...] In der *Praxis* seiner ‚Deutungsarbeit' nähert er sich ihr; was ihn von ihr entfernt, ist die ‚metapsychologische' *Theorie*, d. h. die implizite Philosophie des ökonomischen Modells selbst"[282].

Der Desillusionierungsprozeß, den die Psychoanalyse betreibt, steht im Dienste der Rückgewinnung eines bislang verdeckten Sinns, der noch *aussteht*. Dennoch weigert sich Freud beharrlich, in unseren Illusionen etwas *anderes* zu sehen als die

276 Ib., S. 80.
277 Ib.
278 Ib., S. 81.
279 Ib.
280 Ib., S. 62.
281 Ib., S. 64.
282 Ib., S. 65.

Funktion unserer Triebökonomie. Dagegen gibt es für Ricoeur „eine progressive Geschichte der Symbolfunktion, der Imagination, die nicht mit der regressiven Geschichte der Illusion als einer bloßen ‚Wiederkehr des Verdrängten' zusammenfällt." Sie setzt auf „Sinnstiftung", statt auf „Regression", auf „Schöpfung", statt auf „Wiederholung"[283]. „Eine andere Hermeneutik, die sich von der Psychoanalyse unterscheidet und sich mehr der Religionsphänomenologie nähert"[284], deutet sich an. Sie verdankt sich weniger der Einsicht in die ökonomische Funktion einer Illusion als der „Gnade" der „Imagination", anläßlich deren sich das „Wort offenbart" und der Sinn sich zuspricht[285].

Ricoeur läßt keine Zweifel darüber aufkommen, daß er in Nietzsche den Verdachtshermeneutiker schätzt, und er nennt ihn in einem Atemzug mit Freud, wenn er beide zu Meisterdenkern des hermeneutischen Zweifels erklärt. Ihre Absicht ist klar. Sie zielt auf die Entlarvung „falschen" Bewußtseins. Er macht aber auch deutlich, daß er in beiden nicht *nur* hermeneutische Skeptiker sieht, *sondern* Aufklärer. Die „verborgene List", die sie dem „Willen zur Macht" oder der „unbewußten Psyche" zuschreiben, wollen sie mit der „List ihrer Aufklärung" besiegen. Die unmittelbaren Sinnansprüche des Bewußtseins erklären sie nur deshalb zur Illusion, um sie durch eine „mittelbare *Wissenschaft* des Sinnes" zu ersetzen, nichts anderes meint Hermeneutik. Diese *buchstabiert* nicht das „Bewußtsein des Sinns", sondern *entziffert* seine „Äußerungen". Der von ihnen angemeldete Zweifel an der Sinnurheberschaft des Bewußtseins steht im Dienste der Rückgewinnung der eigenen *Macht*, der Wiederherstellung unserer *Kraft* als Interpreten, indem er unser Bewußtseinsfeld *erweitert* und einen Sinn, der uns *fremd* schien, zu dem *unseren* macht. Bisweilen gewinnt man dann aber doch den Eindruck, daß Ricoeur das psychoanalytische Programm einzig an die Radikalisierung unseres „Zweifels" gekoppelt sieht. Freud und Nietzsche hält er gleichermaßen für korrekturbedürftig. Sein Vorschlag geht in die Richtung, Freud mit Hegel engzuführen, was in mehrfacher Hinsicht Probleme aufwirft. Daß die Frage nach der möglichen Identität der sich an Hegel und Freud anlehnenden Hermeneutiken bis zur Stunde unbeantwortet ist, verweist auf eine *Spaltung* des hermeneutischen Felds. Von einer „allgemeinen Hermeneutik" oder „Theorie der Interpretation" zu reden, widerspricht schon die gegenläufige Richtung eines *analytisch–regressiven* und eines *synthetisch–progressiven* hermeneutischen Prozesses. Beide Verfahren „demütigen" das Bewußtsein, beide „dezentrieren" den Brennpunkt des Sinns. Beide *scheitern* sie. Ricoeur traut einer „Phänomenologie des Heiligen" das zu, woran Hegel und Freud scheitern (auch Nietzsche). An die Stelle des „absoluten Wissens" träte ein „verheißenes Ende", das nicht gewußt zu werden vermag. Was Ricoeur an Freud nicht befriedigt, ist seine „Illusionstheorie". Die „Gnade" der „Imagination" erleichtert es ihm dabei, in unseren Illusionen *mehr* zu sehen als die Funktion der eigenen „Triebökonomie". Allerdings betrachtet er Freud auch als den tragischen Denker, der die „Quellen des

283 Ib., S. 67.
284 Ib., S. 64 f.
285 Id., Die Interpretation, S. 49.

Tragischen" aufdeckt und das „tragische Wissen" erneuert, soweit es die „Versöhnung mit dem Unvermeidlichen" meint, und hier tun sich vermutlich einige interessante und überraschende Parallelen auf zur *tragischen* Weisheit Nietzsches.

Die Psychoanalyse möchte keine „ethische Belehrung" geben. Dennoch will sie unsere „Selbsterkenntnis" fördern, uns für „andere Existenzentwürfe" befreien und einen Beitrag leisten zur „Umerziehung des Wunsches". Sie *ersetzt* ein „unmittelbares" Bewußtsein, das verschleiert, durch ein „mittelbares", das vom Realitätsprinzip korrigiert wäre. Die Stellung, die Ricoeur ihr zuweist, bleibt bis zuletzt ambivalent. Fast könnte man meinen, sie käme auf beiden Seiten des hermeneutischen Felds zu stehen. Sie befördert unseren Argwohn und Zweifel *und* sie arbeitet an der Wiedergewinnung und Sammlung eine Sinns, der uns fremd schien. „Das Bewußtsein [...] leistet der Selbsterkenntnis ‚Widerstand'"[286]. Dies scheint für die Psychoanalyse ein Faktum.

> „Freud beschreibt diesen ‚Widerstand' gegen die Wahrheit eindrucksvoll in dem berühmten und oft zitierten Text: *Eine Schwierigkeit mit der Psychoanalyse* (1917). Die Psychoanalyse, so erklärt er dort, bringt die letzte der ‚schweren Kränkungen', die der ‚Narzißmus, die Eigenliebe der Menschheit, bis jetzt ... von seiten der wissenschaftlichen Forschung erfahren' hat"[287].

Die „Belehrung", die die Psychoanalyse gibt, begegnet „den Widerständen des ursprünglichen und hartnäckigen Narzißmus." Sie kränkt den „Eigendünkel" und die „Eigenliebe" unseres Bewußtseins[288]. Die „Kunst der Interpretation" erscheint von da wie das „intellektuelle Segment einer Handhabung, einer Praxis", „mit den Widerständen umzugehen"[289]. „In der Analyse geht es also nicht darum, das Nichtwissen durch das Wissen zu ersetzen, sondern mittels einer Arbeit an den Widerständen die Arbeit der Bewußtwerdung in Gang zu bringen"[290]. Freud nennt diese „Ökonomik des Bewußtwerdens" auch „Durcharbeiten der Widerstände"[291]. Der hermeneutische Zweifel gilt hier den falschen Rationalisierungen des Bewußtseins und dient der Bearbeitung der Widerstände. Dieses „ökonomische Problem des Bewußtwerdens" scheint es aber auch, „durch das sich die Psychoanalyse von Grund auf von jeder bloßen Phänomenologie des Bewußtwerdens, des Dialogs, der Intersubjektivität unterscheidet." In diesem *Durcharbeiten der Widerstände* liegt die entscheidende Grenze zwischen einer psychoanalytischen Hermeneutik *und* einer Hermeneutik des Dialogs und der Intersubjektivität, die solch unbewußte Widerstände ignoriert oder bestreitet. „Eine eigentliche Physio–Psychologie", wie Nietzsche sie versucht, „hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz' gegen sich" (5, S. 38). „Hinter dem Bewußtsein arbeiten die *Triebe*" (11, 39[6]), und „all unser sogenanntes Bewusstsein [ist] ein mehr oder

286 Id., Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 72.
287 Ib.
288 Ib., S. 73.
289 Ib., S. 105.
290 Ib., S. 106.
291 Ib., S. 107.

weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text" (3, S. 113), was die Vermutung des *Physio–psychologen* weckt, ob „Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist" (3, S. 348). Nietzsche nimmt wesentliche Einsichten der Psychoanalyse vorweg. Sein angeblicher Biologismus darf darüber nicht täuschen. Wenn Ricoeur ihn zum Vorreiter einer entmystifizierenden Hermeneutik nach dem Muster der Psychoanalyse kürt, dann geschieht der flankierende Verweis zu Recht.

Ricoeur sieht die hermeneutisch bedeutsame Leistung Nietzsches darin, daß dieser das „Problem der Interpretation" an die Möglichkeit der *„Illusion"* band[292], ganz abgesehen davon, daß mit ihm „die gesamte Philosophie Interpretation" wird[293]. „Nietzsche war es, der der Philologie ihren Begriff der *Deutung, Auslegung* entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen." Mit ihm wird die Philosophie zu einer „Interpretation der Interpretation"[294]. „Die Problematik der Illusion hingegen, die der Nietzscheschen *Auslegung* innewohnt, führt uns zu der Hauptschwierigkeit, welche das Los der modernen Hermeneutik bestimmt"[295]. Sie wohnt noch der Psychoanalyse Freuds inne. Die Frage, die Ricoeur bewegt, ist, ob es noch eine *andere* Form der Illusion geben könne als die, deren Abbau die Psychoanalyse betreibt. Er denkt an die schon erwähnte „Gnade" der „Imagination". Nach Nietzsche „spüren [die meisten Menschen] gelegentlich, daß sie in einem Netz von Illusionen hinleben. Wenige aber erkennen, wie weit diese Illusionen reichen" (7, 5[33]), und darin liegt die hermeneutische Tragödie. Allerdings gibt er zu bedenken, „daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein *Stück Unwissenheit mehr"* (11, 34[194]). Er selbst bezeichnet sich dabei als den Philosophen, der **„das Tragische erst entdeckt [habe]"** (11, 25[95]), „dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand — *roch"* (6, S. 366). Daß *„wir [...] Lüge nöthig [haben],* um über diese Realität [...] zum Sieg zu kommen [...] gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins" (13, 11[415]). Nietzsche verurteilt die Illusion nicht. Er hält sie für lebensnotwendig und verrechnet sie unter die Rubrik einer „Förderung des Lebens" (11, 25[165]). „[Der] *Scham* — [dem] Gefühl unter dem Banne der Illusion zu stehen *obwohl* wir sie durchschauen" (7, 5[96]), begegnet er mit der Heraufrufung der eigenen „schöpferischen Grund–Instinkte [...], welche stärker sind als alle Werthgefühle" (11, 35[37]). Für den Psychoanalytiker läge darin so etwas wie die Fähigkeit zur *Sublimation.* Für Ricoeur radikalisiert die „entmystifizierende Hermeneutik" unseren Argwohn und vertieft unser Mißtrauen. Sie stellt „der ‚Illusion', der ‚fabulatorischen Funktion'", aber auch die „harte Disziplin der Notwen-

292 Id., Die Interpretation, S. 39.
293 Ib., S. 38.
294 Id., Hermeneutik und Strukturalismus: Der Konflikt der Interpretationen I (München 1973), S. 21.
295 Id., Die Interpretation, S. 39.

digkeit" gegenüber[296]. Sie konfrontiert uns mit dem *Realitätsprinzip.* Es wird aber nicht recht deutlich, ob sich diese „begriffene Notwendigkeit", in der wir unsere „Freiheit" wiederzufinden vermögen, den Leistungen einer hermeneutischen Reflexion verdankt, oder ob sie *nur* der „Gnade" der „Imagination" vertraut. Nietzsche selbst problematisiert die Spaltung des hermeneutischen Felds, die unsere Sinnansprüche fortwährend dem Zweifel aussetzt, auf dem Hintergrund einer Erfahrung, die sich nicht endgültig zwischen Irrtum und Wahrheit entscheiden kann, und darin liegt der *tragische* „Realismus" seiner Philosophie. Er teilt ihn mit Freud. Die Schlichtung des hermeneutischen Konflikts erschiene ihm als Aufhebung der Aporie der Wahrheit. Keine „Reflexion" dieser Welt scheint dazu imstande, auch keine „Imagination", von der man nicht weiß, wem sie sich verdankt. Eine letzte Vermittlung der hermeneutischen Widersprüche scheint bei Nietzsche ausgeschlossen. Für Ricoeur wäre sie zwar *nicht* wißbar, wohl aber „verheißen". Seine Hermeneutik besitzt *eschatologischen* Charakter. Mit Recht schätzt Ricoeur an Nietzsche nicht nur den Skeptiker, sondern den Aufklärer. Der aufklärerische Gedanke besteht bei Nietzsche aber gerade darin, daß der Skeptiker in ihm jede „Sammlung des Sinns" für anfechtbar erklärt. Jeder Sinn, der sich einer erneuten „Übung des Zweifels" entzöge, steht bei ihm unter Metaphysikverdacht. Daß wir zur Illusion verurteilt sind, heißt für ihn, daß wir nicht aufhören können zu interpretieren, auch wenn es sich später als „Illusion" entpuppt. Das *Durchschauen* einer Illusion und ihre „begriffene Notwendigkeit" verhalten sich komplementär. Für Nietzsche sind die „Illusionen" des Selbstbewußtseins vermutlich zu stark, als daß er darauf vertrauen könnte, eine „mittelbare *Wissenschaft* des Sinns" zu schaffen nach dem Muster der Psychoanalyse. Der „Sinn" einer „Illusion" bleibt für ihn *nicht* letztgültig *wißbar,* und oft genug zeigt sich erst im nachhinein, worin seine *ökonomische* Funktion im Haushalt unserer Verständigungsverhältnisse bestand. Der hermeneutische *Verdacht* bleibt bei ihm *souverän* .

Der hermeneutische Zweifel, den die Psychoanalyse lehrt, gilt Ricoeur zumindest als Korrektiv gegenüber einer gegenläufigen hermeneutischen Bewegung, die sich Hegels Phänomenologie zum Vorbild wählt. Jedoch hat es auch Forderungen gegeben, von solchem „Mißtrauen" abzulassen und die *Psychoanalyse* als den *Modellfall* einer kritischen *Reflexionswissenschaft* anzusehen. So hat beispielsweise *J. Habermas* den Vorschlag unterbreitet, *„Freuds psychoanalytische Sinnkritik"* als den Modellfall einer wissenschaftlichen *„Selbstreflexion"* zu betrachten[297]. „Die *Tiefenhermeneutik,* die Freud der philologischen Diltheys entgegensetzt", handelt von den *„Selbsttäuschungen des Autors"*[298]. Diese Selbstentfremdung gilt es rückgängig zu machen. Am Beispiel der „Traumdeutung" bedeutet dies, daß die *Reflexion* „denselben Weg zurücklegt, auf dem der Traumtext entstanden ist: sie verhält sich zur Traumarbeit komplementär"[299]. „Zum Objektbereich der Tiefenhermeneu-

296 Ib., S. 49.
297 J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968), S. 262 ff.
298 Ib., S. 267.
299 Ib., S. 271.

tik gehören alle Stellen, an denen der Text unserer alltäglichen Sprachspiele aufgrund interner Störungen durch unverständliche Symbole durchbrochen ist"[300]. „Solche abweichenden Symbolbildungen", die Freud „mit dem medizinischen Ausdruck *Symptom*" belegt, sind „Anzeichen einer spezifischen Selbstentfremdung des Subjekts"[301].

> „An den Bruchstellen des Textes hat sich die Gewalt einer vom Selbst hervorgebrachten, gleichwohl ichfremden Interpretation durchgesetzt. Weil die Symbole, welche die unterdrückten Bedürfnisse interpretieren, aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen sind, ist *die Kommunikation des sprechenden und handelnden Subjekts mit sich selber unterbrochen.* Die privatisierte Sprache der unbewußten Motive ist dem Ich entzogen [...] mit dem Ergebnis, daß das Ich in den symbolischen Zusammenhängen, die es bewußt hervorbringt, sich über seine Identität notwendig täuscht"[302].

„Mit der *Abspaltung einzelner Symbole von der öffentlichen Kommunikation* wäre zugleich eine *Privatisierung ihres Bedeutungsgehalts* gesetzt"[303]. Aufgabe der Analyse ist es, daß der Patient lernt, „die eigenen, von ihm selbst verstümmelten Texte [zu] lesen", indem er die von ihm verwendeten „Symbole von einer privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise in die Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation übersetzt"[304]. Dies unterscheidet die „psychoanalytische Deutungsarbeit" vom Modell einer „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik"[305]. Jene zielt auf die Aneignung und Erinnerung eines verdrängten und verlorengegangenen Stücks Lebensgeschichte. Sie zielt *nicht* „auf das Verstehen symbolischer Zusammenhänge überhaupt, sondern *der Akt des Verstehens,* zu dem sie führt, *ist Selbstreflexion*"[306].

Die „spezifische Leistung der Selbstreflexion" dient der „Wiederherstellung einer korrumpierten Einheit"[307]. Der Abwehrvorgang ist nur die Kehrseite davon. „Freud hat den Abwehrvorgang als die Umkehrung der Reflexion begriffen, nämlich als den fluchtanalogen Vorgang, durch den das Ich sich vor sich selbst verhüllt"[308]. Habermas' Kritik an Freud lautet, daß er diesem Prozeß der Selbstreflexion nicht die nötige Aufmerksamkeit schenkt, den er verdient, obschon er von ihm Gebrauch macht.

> „Aber die Bewegung der Reflexion, die einen Zustand in den anderen transformiert, die eigentümlich emanzipative Anstrengung der Kritik, die den pathologischen Zustand des Zwangs und der Selbsttäuschungen transformiert in den Zustand des aufge-

300 Ib., S. 277.
301 Ib., S. 278.
302 Ib., S. 278 f.
303 Ib., S. 295.
304 Ib., S. 280.
305 Ib., S. 279.
306 Ib., S. 280.
307 Ib., S. 286.
308 Ib., S. 296.

hobenen Konflikts und der Versöhnung mit der exkommunizierten Sprache — *sie* tritt auf der metapsychologischen Ebene unter den Ichfunktionen nicht auf [...] das Ich übt die Funktionen der intelligenten Anpassung und der Triebzensur aus, aber die spezifische Leistung, von der die Abwehrleistung nur das Negativ ist, fehlt: Selbstreflexion"[309].

Die *„Metapsychologie"* fällt einem *„szientifische[n] Selbstmißverständnis"* zum Opfer[310]. Freud „hat die Metapsychologie nicht als das begriffen, was sie im Bezugssystem der Selbstreflexion allein sein kann: als eine *allgemeine Interpretation von Bildungsprozessen"*[311]. Damit fällt er hinter seine eigene Einsicht zurück, „derzufolge aus Es Ich werden soll." Aufgabe der *Selbstreflexion* ist es, daß „die privatsprachliche Deformation ebenso wie die symptomatische Ersatzbefriedigung der verdrängten und nun der bewußten Kontrolle zugänglich gemachten Handlungsmotive verschwindet"[312]. Es handelt sich dabei um einen *Bildungsprozeß*, „der über Stufen der Selbstobjektivation abläuft und im Selbstbewußtsein einer reflektiert angeeigneten Lebensgeschichte sein Telos hat"[313]. Der „Endzustand" dieses „Bildungsprozesses", für den die Psychoanalyse das Modell abgibt, scheint „erreicht, wenn sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat"[314]. „Das tiefenhermeneutische Verstehen übernimmt die Funktion der Erklärung. Es bewährt seine explanatorische Kraft in der Selbstreflexion, die eine verstandene und zugleich erklärte Objektivation auch aufhebt: das ist die kritische Leistung dessen, was Hegel unter den Titel des *Begreifens* gebracht hat"[315].

Der von Habermas unternommene Versuch, Freuds psychoanalytische *Sinnkritik* als den Modellfall wissenschaftlicher *Selbstreflexion* zu betrachten, zeigt die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man versucht, Freud ausschließlich durch die Brille Hegels zu lesen. Daß Freud *selbst* bei dieser Lektüre eher schlecht weg kommt, kann nicht verwundern. Vom Standpunkt Ricoeurs handelte es sich dabei um den Versuch, eine Hermeneutik nach dem Muster der Phänomenologie des Geistes gegen eine Hermeneutik auszuspielen, die an einer „Archäologie des Unbewußten" interessiert wäre. Für Habermas scheint *„Unbewußtes"*, — das dem allgemeinen, intersubjektiven Bewußtsein unmittelbar nicht Zugängliche —, grundsätzlich *privativ*, wenn nicht *idiosynkratisch*, weil *„der öffentlichen Kommunikation entzogen"*[316]. Es ist von der öffentlichen Kommunikation *abgespalten*, vom „Text unserer alltäglichen Sprachspiele". Diese „Selbstentfremdung" in Gestalt ei-

309 Ib., S. 300.
310 Ib., S. 300 ff.
311 Ib., S. 309.
312 Ib., S. 314.
313 Ib., S. 316.
314 Ib., S. 317.
315 Ib., S. 331 f.
316 Ib., S. 291.

ner „abweichenden Symbolbildung" muß rückgängig gemacht werden. Die „psychoanalytische Deutungsarbeit" zielt auf das Rückgängigmachen unserer *„Selbsttäuschungen"*. Wir leisten diese hermeneutische Aufgabe, indem wir endlich lernen, den „verstümmelten und entstellten Text" unserer „Lebensgeschichte" zu „lesen" und unsere „abweichenden Symbolbildungen" zu durchschauen, dadurch, daß wir von einer „privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise" in die „Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation" zurückkehren. Wir verstehen uns nur deshalb nicht, weil wir eigensinnig genug an der „privatisierten Sprache" unserer „unbewußten Motive" festhalten, welche die *„Kommunikation mit uns selber unterbricht."* Das psychoanalytische Verstehen dient der Wiederaneignung heteronomer Redeanteile, der Rückgewinnung eines verdrängten Stücks Lebensgeschichte. Sein Telos heißt „Selbstreflexion". Diese steht in hermeneutischen Diensten der „Wiederherstellung einer korrumpierten Einheit". Habermas entgeht nicht, daß Freud der postulierten „Bewegung der Reflexion", der „eigentümlich emanzipativen Anstrengung" ihrer „Kritik", die „den pathologischen Zustand des Zwangs und der Selbsttäuschung" in „den Zustand des aufgehobenen Konflikts und der Versöhnung mit der exkommunizierten Sprache" transformiert, merkwürdig skeptisch gegenübersteht. Er kann sich nicht dazu durchringen, seine eigene *„Metapsychologie"* als *„allgemeine Interpretation von Bildungsprozessen"* zu lesen. Was ihm *fehlt,* ist die Einsicht in den „Endzustand" eines „Bildungsprozesses", an dessen Ende „sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen" als der Wege seiner eigenen *Selbstkonstitution* „erinnert". Freud fällt hinter seine eigenen aufklärerischen Intentionen zurück. Ihm fehlt die „kritische Leistung" des *„Begreifens"*, die sich nicht davor scheut, „eine verstandene und zugleich erklärte Objektivation auch aufzuheben."

Habermas' Freud-Lektüre kann als ein prominentes und besonders drastisches Beispiel dafür gelten, was es heißt, das Verstehen und die Deutung des eigenen Unbewußten, um das es einer psychoanalytischen Hermeneutik doch offenbar geht, unter den Titel des *„Begreifens"* zu bringen, mit der Konsequenz, daß der Prozeß der Selbstreflexion grenzenlos scheint. Hermeneutische „Zweifel", das Subjekt könne sich beim Geschäft der „Überwindung" seiner *„Selbsttäuschungen"* verfehlen, wenn es seine exkommunizierten, privatisierten Redeanteile in den öffentlichen Zustand allgemeiner Kommunikation überführt, quälen Habermas jedenfalls nicht. Jedoch sind auch Stimmen laut geworden, „zu Freud zurückzukehren"[317], mit der *Dezentrierung* des Subjekts ernst zu machen, seiner *Spaltung* in ein Bewußtes und Unbewußtes, und das, was im Kontext einer „reflektiert angeeigneten Lebensgeschichte" schon aufgehoben schien, noch einmal zum Thema einer psychoanalytischen Hermeneutik zu machen. Dies ist die hermeneutische Position *Lacans*[318]. Sie steht im *Widerspruch* zur Position von Habermas, aber auch zu der Ricoeurs. Sie steht in gewisser *Affinität* zu Nietzsche. „In eben noch zulässiger

317 S. M. Weber, Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse (Frankfurt/M. u. a. 1978).

318 J. Lacan, Écrits (Paris 1966) (dt.: Schriften I–III (Freiburg 1973–1980)).

Vereinfachung" läßt sich sagen, im Falle der „psychoanalytischen Hermeneutik" von Habermas und Ricoeur handle es sich

> „um einen Cartesianismus, der sich zwar durch die Errungenschaften des geschichtlichen und gesellschaftlichen Bewußtseins sowie des romantischen ‚Unbewußten' korrigiert, aber doch am Paradigma der Reflexion festhält und davon träumt, Schichten verschütteten Sinns oder desymbolisierter Rede durch eine archäologische Anstrengung wieder der Herrschaft des autonomen Selbst zu unterwerfen"[319].

Ein solches Programm findet Lacans psychoanalytische Skepsis und Kritik. Dennoch spricht einiges dafür, und M. Frank hat darauf hingewiesen, daß man „mit Sinn" auch „von einer Hermeneutik Lacans sprechen darf"[320]. Eins steht fest: eine psychoanalytische Hermeneutik im Sinne Lacans kann nicht identisch sein mit der bei Ricoeur exponierten und schon gar nicht mit der von Habermas. „Lacan geht von der analytischen Erfahrung aus, daß es keinen kontinuierlichen Übergang gibt zwischen dem Fürsichsein eines Sinns und seiner sprachlichen Artikulation"[321]. Der neugeborene Mensch ist zunächst ohne Sprache, „sujet *infans*"[322]. Seine vitalen, aber noch stummen Bedürfnisse *(besoin)* muß er erst noch vermitteln über eine symbolische Ordnung *(ordre symbolique)*. „Aber gerade im Schnittpunkt der Koordinaten der noch vor-symbolischen Intentionalität des sprachlosen Wunsches und des Symbol gewordenen Anspruchs (demande) ereignet sich eine unversehene Entstellung, die vom Subjekt als Entfremdung erfahren wird"[323].

> „Die bloße Tatsache des Sprechenmüssens entstellt die vorsprachliche — Lacan sagt: die ‚imaginäre' — Intention im Medium des symbolvermittelten ‚Anspruchs' und macht, daß seine selbstgesprochene Botschaft ihm in der fremden Gestalt einer ihm vom Ort des Anderen aus zugesprochenen Nachricht zurückkommt"[324].

Diese Inversionsbewegung bedeutet zunächst einmal, daß der Mensch zu dem wird, durch den „Es spricht"[325]. An die Stelle des Sinns, den er zu besitzen glaubte, tritt die Tätigkeit des Signifikanten, welche die Effekte des Sinns vorgibt. Zwar versucht das Subjekt die ihm widerfahrene Entfremdung rückgängig zumachen, indem es das Begehren *(désir)* aktiviert, aber nur um den Preis, daß es seine in der *Urentfremdung* erfahrene „Spaltung"[326] weiter vertieft. Das „Begehren" nennt Lacan deshalb eine „unnütze Leidenschaft"[327]. Die Sprache *selbst* steht „auf dem Boden eines nicht auszumerzenden Fehls; sie bezahlt ihr Funktionieren mit dem Ausstoß

319 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel: Jacques Lacans Hermeneutik", Id., Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie (Frankfurt/M. 1980), S. 115.
320 Ib., S. 133.
321 Ib., S. 117.
322 J. Lacan, Schriften II (Freiburg 1975), S. 22.
323 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 117.
324 Ib.
325 J. Lacan, Schriften II, S. 124.
326 Ib., S. 125.
327 Ib., S. 187.

eines vollen Signifikanten"[328], dem des *Subjekts,* das durch seine „erste Intention durchgestrichen"[329], gleichsam *gespalten* wurde. Die *Dezentrierung* des Subjekts, seine *Spaltung,* wird hier aufgefaßt als eine „Wirkung der Sprache"[330]. Das Subjekt selbst aber ist *nichts,* ein „‚zu wesender Mangel'" *(manque-à-être),* den die symbolische Ordnung übernehmen muß[331]. Der *Mangel,* der ihm innewohnt, die Lücke, als die es figuriert, scheint der Grund dafür, daß Sprache *sein* kann. Und es ist die *Sprache,* in der sich das *Nichts* des Subjekts realisiert. Das *Subjekt* erweist sich gleichsam als *Leerstelle,* aber „es überlebt als die Ordnung der Symbole, die ja ohne den Effekt der ‚subjektiven Lücke' bare insignifikante Lettern blieben", für niemanden von Bedeutung, „sinnlos wie Steine und stumm"[332]. Das hermeneutische Subjekt Lacans ist kein transzendentales Subjekt der Sinnkonstitution. Was es repräsentiert, ist „der Aufschub, das Aussetzen, das konstitutive Verstummen der Signifikanz." Auch wenn es *jenseits* aller Kommunikation angesiedelt ist, scheint es doch *sinn- und bedeutungsstiftend.*

„Bekanntlich gibt Lacan jenem berühmten Satz Freuds aus der 31. der *Neuen Vorlesungen* ‚Wo Es war, soll Ich werden' eine Deutung, die denkbar stark von derjenigen abweicht, die ihn als späten Nachhall der in Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorgeführten Selbstreflexion von Subjektivität verstehen möchte: als Befreiungstat einer Intelligenz, die die undurchschauten Obsessionen ihrer Geschichte aufarbeitet und zuletzt als das, was sie in Wahrheit sind, vor den Blick bringt und im Wortsinne aneignet"[333]. Lacans beinahe *gegenläufige* Lesart lautet: „‚Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous faire qu'on entendit, c'est mon devoir que je vienne à être'"[334]. *Wo Es war,* am Schauplatz und Ort des durch keinen reflexiven Selbstbezug getrübten Unbewußten, soll *Ich werden,* ankommen. Was zum Sein kommen soll, ist nicht das reflexive Selbstbewußtsein, sondern sein irreflexives Anderes.

> „Indem er jeden Inhalt, der als Beziehungsglied einer im traditionellen Sinn verstandenen Selbstvergegenwärtigung repräsentiert werden kann, dem Bannkreis des imaginären *moi* zuweist, ergreift Lacan die von der französischen Sprache bereitgestellte Möglichkeit, das Pronomen *Je* für diejenige Funktion zu reservieren, die das in keiner Reflexion adäquat repräsentable (da in einem bestimmten Sinne in-existente) Subjekt-des-Anderen, das *‚sujet véritable'* ausfüllt. In diesem Kontext ist das Unbewußte kein lediglich verborgenes oder virtuelles Selbstbewußtsein, das nur der archäologischen Operation harrte, um zum Vorschein zu kommen, sondern ein Bezirk, von welchem aus alle Brücken zur Reflexion abgebrochen sind"[335].

328 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 118.
329 J. Lacan, Schriften II, S. 228.
330 Ib., S. 213.
331 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 119.
332 Ib., S. 122.
333 Ib., S. 123.
334 J. Lacan, Écrits, S. 417 f.
335 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 123.

Angestrebt wird *keine* Reduktion des irreflexiven Ich (Je) aufs reflexive Selbst (moi), *sondern* die Zurückstellung der vom Es abgespaltenen Teile des moi in den Bezirk einer *unvermittelten* Subjektivität.

> „Weit entfernt nämlich, ‚Es' in der Reflexion, die es vergegenständlichen und hinter sich bringen möchte, zu situieren, soll das verstellte und in den Netzen der narzißtischen Egoität verfangene Selbstbewußtsein wieder in den gründenden Bezirk jenes auf die Begriffe der Präsenz, der Positivität und des Selbstverhältnisses nicht zurückführbaren Anderen reintegriert werden, dessen Seinsweise ‚absoluter Subjektivität' Lacan durch die fast mystische Wortneuschöpfung des ‚s'être' andeutet"[336].

„Es gibt also „ein *sujet véritable* (Je) im und zugleich jenseits des *sujet narcissique* (moi)." Darin liegt die „Doppelbödigkeit" von Lacans Subjektbegriff. „Ihr Verhältnis gehorcht nicht dem Gesetz der Repräsentation [...], sondern ist durch eine Ordnung radikaler Inversion bestimmt"[337]. Das *narzißtische* Subjekt des Selbstbewußtseins und das *wahre* Subjekt des Unbewußten sind durch einen *Hiat* voneinander getrennt. Lacan bringt diese Zwietracht und Kluft auf die aporetische Formel: „je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas [...] Ce qu'il faut dire, c'est: je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser"[338].

Das Unbewußte ist uns nicht direkt zugänglich. Wir können nur den *Effekten* seiner Sprache nachgehen, den Brechungen und Brüchen der Worte, ihren Verdichtungen und Verschiebungen, ihren Leerstellen. Seine *Rede* bleibt *exzentrisch.* Die Vorstellung, der Fluß abgespaltener und heteronomer Redeanteile lasse sich jemals vollständig unter die selbstbewußte Kontrolle und Herrschaft des *moi* bringen, erweist sich als Illusion, auch wenn unser Narzißmus uns nicht ruhen läßt, in dieser Verkennung fortzufahren. Das Unbewußte ist im Grunde nichts anderes als das, was wir sagen. Wir sagen aber immer anderes als das, was wir meinen. Es gibt offensichtlich *zwei* Subjekte, das herkömmliche uns vertraute Subjekt des reflexiven *Selbstbewußtseins,* das Lacan der narzißtischen Selbstverkennung zeiht, und das von Freud entdeckte *Unbewußte,* das schlechthin Andere, das hinter dessen Rücken die „wahre" Rede führt, so aber, daß diese Rede vom selbstbewußten Subjekt nicht oder nur unzulänglich verstanden wird. *Moi* kennzeichnet den Ort imaginärer Selbstverkennung, *Je* figuriert als das schlechthin Andere des Subjekts. Es ist das „sujet vrai" oder „sujet de l'inconscient". *Moi* erscheint als das narzißtische, zur Selbst–Reflexion neigende Subjekt, das sich im imaginären anderen (autre) seiner selbst erkennen will. Das „wahre Subjekt" *(Je)* entschlägt sich dem narzißtischen Hang zu solch reflexiven Selbstverhältnissen. Es ist das schlechthin Andere, „sujet de l'Autre". Allerdings findet Lacan den Narzißmus des Subjekts verständlich. Er scheint von der Absicht geleitet, die eigene *Dezentrierung* aufzuheben. Diese basiert auf einem *Mangel* der Sprache. Er bleibt die Bedingung des *imaginären* Wun-

336 Ib., S. 123 f.
337 Ib., S. 126.
338 J. Lacan, Écrits, S. 517.

sches nach adäquater, aber uneinlösbarer Selbstrepräsentation und -identifikation. „Je vous explique que c'est en tant qu'il est engagé dans un jeu de symboles, dans un monde symbolique, que l'homme est un sujet décentré"[339]. Auch das Begehren *(désir)* vermag diese Dezentrierung nicht aufzuheben. So bleibt das Subjekt des Wunsches von sich *getrennt.* Es schwankt zwischen der *imaginären* Suche nach adäquater Selbstrepräsentanz und dem anderen einer sich *exzentrisch* aussprechenden Rede, die es narzißtisch mißversteht. Es will nicht begreifen, daß seine reflexive Unauslotbarkeit der Garant dafür ist, daß Sprache *sein* kann. Das narzißtische Subjekt vermag sich reflexiv nicht einzuholen. Es macht die beunruhigende Erfahrung der Sprache, in der das Unbewußte sich *verstellt* ausspricht. Dessen Rede bleibt *exzentrisch.* Dennoch betrachtet es die Psychoanalyse Lacans als ihre hermeneutische Aufgabe, dieser Rede so viel Sinn wie möglich abzugewinnen.

Die analytische Technik bleibt orientiert an „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache"[340]. Sie „rührt", schon nach Freud, auf Grund von „Wörtern" an den heteronomen, exzentrischen „Kern unseres Wesens"[341]. Aufgabe der Analyse wäre es, das narzißtische Selbstverhältnis eines Subjekts zu brechen, das zutiefst von seiner sprachlichen Sinnurheberschaft überzeugt scheint und dessen Rede *leer* bleibt *(parole vide).* Dagegen versucht der Analytiker das leere Sprechen des Analysanden neu zu ordnen in Richtung auf ein *volles* Sprechen *(parole pleine).* Der Analytiker richtet das Wort *nicht* an das moi des anderen, — dessen illusionäre Selbstverkennung gilt es vielmehr aufzudecken —, *sondern* an das Je des Anderen. Das sich in der Analyse zu Wort meldende „wahre Subjekt", der „Diskurs des Anderen", vermag sich aber nur, wenn überhaupt, in *mittelbarer* Weise mitzuteilen über seine Lücken und Leerstellen, Brüche und Verfehlungen. Es spricht sich in *verstellter* Weise aus, weil es ein *dezentriertes* bleibt. Dennoch geht es im therapeutischen Gespräch um die Aufdeckung einer *anderen* „Wahrheit". „Das Unbewußte ist das Kapitel meiner Geschichte, das weiß geblieben ist oder besetzt gehalten wird von einer Lüge. Es ist das zensierte Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden"[342].

> „Le sujet, disions-nous, commence l'analyse en parlant de lui sans vous parler á vous, ou en parlant à vous sans parler de lui. Quand il pourra vous parler de lui, l'analyse sera terminée"[343].

Die Analyse ist beendet, wenn das Subjekt *von sich* aus *zum* Analytiker sprechen kann. In den ersten beiden Fällen bleibt seine Rede „leer", sei es, daß sie ihren Adressaten nicht erreicht, *oder* das zu Sagende nicht zur Sprache bringt. Eine Rede, die beides vermag, widerspräche aber Lacans eigenen Einsichten. So gesehen bleibt die Idee einer *parole pleine* hermeneutisch *ambivalent.* Sie suggeriert ein Unmög-

339 Id., Le Séminaire, Livre II (Paris 1978), S. 63.
340 Id., Schriften I, S. 71 ff.
341 Ib., S. 175.
342 Ib., S. 98.
343 Id., Écrits, S. 373.

liches, die *unverstellte* Aussprache eines *Unaussprechlichen.* Dem Diskurs des Anderen bleibt ein unaufhebbarer *Mangel* eingewoben, der das Subjekt von *sich* trennt. Er gibt Kunde von einer *Spaltung,* die der Grund seiner Existenz ist.

> „Wenn Es im Anderen spricht, egal, ob das dann vom Subjekt mit den Ohren vernommen wird oder nicht, dann deswegen, weil das Subjekt in ihm seine signifikante Stellung findet durch etwas, das jedem Erwecken des Signifikats logisch vorausgeht. Die Entdeckung, was das Subjekt an diesem Ort, d. h. im Unbewußten, artikuliert, läßt uns begreifen, auf Kosten welcher Spaltung es sich konstituiert hat"[344].

„Um die Doppelbödigkeit der ‚*ad hominem*' gesprochenen Rede [...] zu realisieren, um hinter der Inszenierung des manifesten Diskurses die Aktion zu gewahren, die auf dem ‚*anderen Schauplatz*' aufgeführt wird"[345], bedarf es für den psychoanalytischen Gesprächspartner vor allem *eins:* die zwei Ichinstanzen auseinanderzuhalten.

> „La condition primordiale en est qu'il soit pénétré de la différence radicale de l'Autre auquel sa parole doit s'adresser, et de ce second autre qui est celui qu'il voit et dont et par qui le premier lui parle dans le discours qu'il poursuit devant lui. Car c'est ainsi qu'il saura être celui à qui ce discours s'adresse"[346].

„Gerade die Sichtbarkeit des Anderen und die Vernehmbarkeit seiner Rede [...] kurz: die Präsenz des Anderen und die Übereinstimmung seiner Rede mit der diskursiven Ordnung der Kommunikation [...] lassen den Dialog zum Einfallstor der *Verkennung,* d. h. der verkehrten Ordnung der Reflexion, werden, von deren metaphysischer Erbschaft auch der hermeneutische Diskurs zehrt"[347]. Der Einwand richtet sich gegen Gadamer, der Lacans Bestimmung der parole pleine, die nach Antwort ruft, in Anspruch nehmen möchte für die Bestimmung des eigentlichen hermeneutischen Gesprächs.[348]

Zwar *scheint* „Lacans Kritik an der leeren Rede mit dem tiefsten Impuls der Gadamerschen Hermeneutik" zu konvergieren. Beide *bannen* den „Narzißmus" hermeneutischer Selbstreflexion schon im Ansatz, indem sie unser Selbstverständnis an die „Rede des Anderen" zurückverweisen, „die ihrerseits nicht unverändert aus dem Gespräch geht, weil sie mit dem fremden Horizont ihres Partners fusioniert wurde"[349]. Die angebliche Konvergenz entpuppt sich aber als Divergenz, und Gadamer „wird gerade das Faktum der vollzogenen Verschmelzung zweier ich-Horizonte zur Falle, die der Narzißmus aufstellt, einer Falle, die die Andersheit des *grand Autre* durch den *autre spéculaire* der Reflexion zu verdrängen einlädt"[350]. La-

344 Id., Schriften II, S. 125.
345 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 128 f.
346 J. Lacan, Écrits, S. 430.
347 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 129.
348 H.-G. Gadamer, Ges. Werke, Bd. 2, S. 364 f.
349 M. Frank, „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache: Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostrukturalismus und Hermeneutik", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation (München 1984), S. 188.
350 Id., „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 128.

cans psychoanalytische Hermeneutik unterscheidet sich von allen „quasi dialektischen Ansätzen", zu der auch die „Hermeneutik der ‚Horizontverschmelzung'" gehört. Für den „Diskurs des Anderen" fehlt dieser der rechte hermeneutische Sinn, weil sie „die Rede des anderen als spekulären Widerhall des dialektischen Selbstgesprächs [verkennt]"[351]. Dem hermeneutischen Gespräch Gadamers ginge es gar nicht um das individuelle Verständnis des *Anderen,* sondern um „das sachliche Recht seiner Meinung" mit dem Ziel späterer Übereinkunft. „Wo wir wirklich den anderen als Individualität im Auge haben, z. B. im therapeutischen Gespräch [...], ist die Situation der Verständigung gar nicht wahrhaft gegeben"[352]. Dagegen unterwirft die psychoanalytische Hermeneutik Lacans ihr Verständnis einem „Widerstand" (résistance)[353], weil sie das „sachliche" Verständnis der fremden Rede für verfehlt hält und als voreilig betrachtet. Gadamer sähe im psychoanalytischen Gespräch zuletzt nur „die totale Gestörtheit des auf Einverständnis beruhenden Verständigungsgeschehens, die wir Neurose nennen, die den Rückgang hinter das ‚Gemeinte' und die Interpretation des Vorwandes motiviert"[354], so etwas wie einen Fall „verzerrter Verständlichkeit" nach dem Muster einer „Hermeneutik des Mißtrauens"[355]. Darin liegt seine Kritik an Ricoeur. Gadamer und Ricoeur scheinen allerdings da zusammenzustehen, wo es darum geht, „Anschluß ans Paradigma der Reflexion" zu gewinnen, „für das die Entfremdung des Bewußtseins von sich nur eine Station auf dem Wege seiner beständigen Wiedereinkehr in sich sein kann"[356]. Es *unterscheidet* beide von Lacan.

M. Frank hat den Vorschlag unterbreitet, die „Nichtsichtbarkeit des *‚wahren Selbst'*", was bei Lacan sujet vrai oder sujet de l'inconscient heißt, zusammenzudenken mit der „radikalen *Einzigartigkeit*" des *Individuellen,* das durch „Unwiederholbarkeit" und „Nichtmitteilbarkeit" ausgezeichnet ist[357]. „Wenn Lacan zu einer Hermeneutik" im Sinne Gadamers oder Ricoeurs „Distanz bewahrt, so nähert er sich [...] der romantischen Hermeneutik, in deren Zentrum der Begriff der Individualität und mithin der radikalen Nicht-Einvernehmbarkeit des Anderen stand." Dabei „[hat gerade] die Zuspitzung der Individualitätsproblematik, etwa in der Hermeneutik Schleiermachers oder Humboldts, [...] dafür gesorgt, daß niemand glauben konnte, die Individualität des Anderen lasse sich mit dem Horizont der eigenen verschmelzen." So ist „das Individuelle" selbst „kein ‚Fall', der unter einer ‚Regel' subsummiert werden kann. Es gleitet, ganz wie Lacans sujet-néant, durch alle Maschen der Struktur, denn es ist *dasjenige, das seinesgleichen nicht hat"*[358]. Nach *Nietzsche* reicht eine allgemeine konventionelle Verständigungspraxis bei weitem nicht aus, einander und uns selbst *als* leibhafte Individuen zu verstehen. Aber

351 Ib., S. 123.
352 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 363.
353 J. Lacan, Écrits, S. 254.
354 H.-G. Gadamer, „Text und Interpretation", P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, S. 44.
355 Ib., S. 45.
356 M. Frank, „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel", S. 121.
357 Ib., S. 130.
358 Ib., S. 133 f.

schon für ihn ist es nicht nur „schwer verstanden zu werden" (12, 1[182]), sondern erweist sich das Individuelle als nicht leicht mitteilbar, ein Umstand, der mit der eigentümlichen Beschaffenheit unserer Sprache zu tun hat.

> „Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen. Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende" (6, S. 128).

Mit Lacan könnte man sagen, wir haben unsere Bedürfnisse immer schon an die symbolische Ordnung der Sprache *veräußert,* was zu unserer *Dezentrierung* unter das sprachliche Joch geführt hat. Dennoch wäre Nietzsche der Ansicht, daß wir dieser individuellen Unmitteilbarkeit, zu der auch physiologische Bedürfnisse gehören, viel Mitteilsames abzugewinnen haben. Dazu bedarf es nicht nur einer *Mitteilungskunst,* die ein hermeneutisches Gespür für Stilfragen besitzt, sondern *hermeneutisches* Geschick, dem keine „Suggestion" entgeht, indem es „kein Zeichen des Affekts [übersieht]" (6, S. 118). Ähnlich wie Lacan scheut sich Nietzsche nicht, das Subjekt als „Fiktion" zu bezeichnen (12, 10[19]). Ich ist ein Anderer. („„Je est un autre"'[359]). Wie Lacan plädiert er aber nicht für dessen Abdankung, sondern ist der Meinung, es sei noch gar nicht zu *dem* Selbstverständnis gelangt, das nötig ist. Das „Bewusstsein" gehört *nicht* zur „Individual-Existenz des Menschen". Die hermeneutischen Konsequenzen sind inzwischen bekannt. Unser Selbstverständnis bleibt „„durchschnittlich"", unsere „„Selbsterkenntnis"" nicht-individuell, während der hermeneutische Weg zu den individuellen und leiblichen, *nicht* ohne weiteres bewußtseinsfähigen Anteilen der eigenen Person wie abgeschnitten scheint (3, S. 592). Unser Selbstverhältnis bleibt „beim besten Willen" *imaginär.* Wir verstehen uns *nicht* als Je, *sondern* als moi. Dies ist unsere *narzißtische* Strategie, und darin liegt der *„Schein-Egoismus"* (3, S. 92), in dem „das ‚nicht-ego', das *tiefe Durchschnittswesen,* der Gattungsmensch seine Erhaltung [will]" (11, 26[262]). „Alle diese sich selber unbekannten Menschen glauben an das blutlose Abstraktum ‚Mensch', das heisst, an eine Fiction." Keiner von ihnen vermag der „allgemeinen blassen Fiction" entgegenzutreten (3, S. 93). Ihr hermeneutisches Selbstverhältnis bleibt bis zuletzt *imaginär* und *konventionell.*

Nach Nietzsches hermeneutischer Beobachtung behandeln wir uns in den allerseltensten Fällen als *„Individuen"*, meistens als „imaginäre *gleiche* Wesen" (9, 2[52]). „Wir formuliren immer *ganze* Menschen aus dem, was wir von ihnen sehen und wissen. Wir ertragen die *Leere* nicht" (9, 10[D 79]). „Dem Individuum zu helfen ist unmöglich, weil man es nicht erkennen kann. Das Unerkennbare — das ist der Nächste" (9, 2[52]). Nietzsche wird diese Unerkennbarkeit zur hermeneutischen Herausforderung. Allerdings „ist [es] unmöglich, die Existenz von Individuen zu erweisen. Es ist nichts an der ‚Persönlichkeit' fest" (11, 25[508]). „Das cen-

359 J. Lacan, Écrits, S. 118.

trale Schwergewicht ist etwas Wandelbares" (11, 34[123]). „Wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, *wir sind immer unter einer Mehrheit.* Wir haben uns zerspalten und spalten uns immer neu" (9, 6[80]), und an dieser *Dezentrierung* müssen wir uns abarbeiten. Dem was in keiner Reflexion aufgeht, scheint Nietzsches hermeneutische „Fernsten–Liebe" zu gelten (4, S. 79). Die von ihm vollzogene *Trennung* zwischen einer *konventionellen* und einer *individuellen* Verständigungspraxis bietet einen gelungenen Ausgangspunkt, eine hermeneutische Praxis, die zur *imaginären* Verkennung ihres Adressaten neigt, von einer konkurrierenden zu unterscheiden, die das schlechthin *Andere* des Subjekts in den Blick zu nehmen versteht, seine *individuellen, unbewußten* Anteile nämlich. Nietzsche betrachtet uns, — diese Intuition teilt er mit Lacan, aber auch mit Heidegger —, als das „Subjekt" einer *entfremdeten* Interpretations– und Verständigungspraxis. Das *Individuum,* das *Unbewußte* Lacans, wäre dasjenige, das an der konventionellen Verständigungspraxis des „Man" hermeneutisches Unbehagen verspürt, weil sie zur *imaginären* Selbstverkennung einlädt. Aufgabe dagegen ist es, ein *eigentliches* Selbst oder „sujet vrai" zur Geltung zu bringen, das sich dem *Gerede,* das unser Sprechen zu einem „leeren" werden läßt, widersetzt. Auch Nietzsche hegt Zweifel gegenüber dem Narzißmus eines Subjekts, das in der Quadratur imaginärer Selbstbestätigungen gefangen bliebe. „Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt, und alle Selbst–Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretiren" (11, 40[21]), für Nietzsche noch kein Grund, das Abarbeiten an unseren Selbstmißverständnissen zu unterlassen. Den Dialog, den er führt, ist ein Dialog mit dem „Leib", indem wir zusehen, „ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können" (ib.). Der naturalistische Fehlschluß ist nicht am Platz, sofern die Rede vom „Leib" nur als „Leitfaden" dient zur Erforschung eines Unbewußten, vielleicht niemals *ganz* Wißbaren. „Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt" (11, 40[15]), „methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung" (12, 5[56]). Allerdings läßt sich dem Zirkel imaginärer Selbstverkennungen nur schwer *entkommen.* „Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste', — für uns sind wir keine ‚Erkennenden'" (5, S. 247 f.). Die eigene Dezentrierung läßt sich weder aufheben noch abarbeiten, und darin liegt die hermeneutische Tragödie. Diesen Widerspruch gilt es ins Auge zu fassen und gleichwohl anzuerkennen. „Ich *begreife* nur ein Wesen, welches zugleich Eins ist und Vieles, sich verändert und bleibt, erkennt, fühlt, will — dies Wesen ist meine *Urthatsache"* (10, 5[1] Nr. 243). Allerdings wäre es „Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden", auch nicht, indem wir den Bruchstellen und Lücken, Verschiebungen und Leerstellen der Worte nachspüren wie bei Lacan, „sondern *uns selber machen,* aus allen Elementen eine Form *gestalten* — ist die Aufgabe!" (9, 7[213]) Das Eingeständnis der reflexiven Uneinholbarkeit unseres „wahren" Selbst, des ganz *Anderen,* scheint nur ein Vorletztes. Nach Nietzsche haben wir in die her-

meneutische Arbeit an unserem Selbstbild erst noch einzutreten, auch wenn dieser Versuch ständig der Gefahr unterliegt, ins *Konventionelle* abzugleiten, indem er zu einer *imaginären* Inszenierung des moi verkommt. „*Nicht* durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir *selber!* Die Erkenntniß", auch die psychoanalytische, „hat bestenfalls den Werth eines Mittels" (ib.). Trotzdem wäre es an der Zeit, „das Ichgefühl also vom Selbstbetruge zu reinigen" (9, 11[21]), indem wir auf ein konventionelles Selbstverständnis bewußt verzichten. Der praktische Selbstbezug, zu dem er rät, die hermeneutische Arbeit an unserem individuellen Selbst–Bild, bleibt notwendig fragil. Wir müssen dieses laufend der Revision unterziehen. Dies schließt den Verzicht auf eine hermeneutische Letztbegründung ein, — er teilt ihn mit Lacan —, die Verabschiedung der Vorstellung, ein *adäquates* Selbstverständnis liege innerhalb unserer hermeneutischen Reichweite. Die Aufhebung der eigenen Dezentrierung scheint nicht nur unmöglich, sondern ist unter hermeneutischem Gesichtspunkt auch gar *nicht* wünschenswert, setzt sie doch den Prozeß unserer Selbstkommunikation erst in Gang.

Nietzsche spielt bei Lacan keine Rolle, dafür um so mehr bei Ricoeur. Dabei steht Nietzsche der Hermeneutik Lacans mindestens so nahe wie der Ricoeurs. Lacans psychoanalytische Hermeneutik steht in entschiedener Opposition zur Rolle, die Habermas dem psychoanalytischen Prozeß zuweist. Sie kann als entscheidendes *Korrektiv* gelten gegenüber einer Hermeneutik, die nur davon träumt, unsere heteronomen und exkommunizierten Redeanteile, — unsere „abweichenden Symbolbildungen" —, der Herrschaft eines Subjekts zu unterwerfen, dessen Selbstreflexion *grenzenlos* scheint. Die Überwindung unserer „Selbsttäuschungen" wäre für sie nicht nur unmöglich, sondern nicht wünschenswert. Aufgabe dagegen ist es, den Brüchen und Lücken, den Leerstellen und Verschiebungen der Worte nachzuspüren, ihren „privatisierten" Bedeutungsgehalten, dem, was in keiner „öffentlichen Kommunikation" aufgeht. Allerdings könnte sich Lacan auch das Pathos einer nicht erklärenden, sondern *verstehenden* Psychoanalyse schwer zu eigen machen. „Was einem Philosophen am schwersten erreichbar ist: der Realismus des Unbewußten", diese gegen Ricoeur gerichtete polemische Klage, möchte darauf verweisen, „daß nämlich das Unbewußte nicht Verhaltensambiguität ist, auch nicht ein künftiges Wissen, das sich schon, sich nicht zu wissen, weiß, sondern Lücke, Einschnitt, Bruch, sich niederschreibend in so etwas wie einem Fehlen"[360]. Der hermeneutische Zweifel scheint bei Lacan, wie schon bei Nietzsche, viel zu stark, als daß er darauf vertrauen könnte, ein adäquates Verständnis des *Anderen* sei möglich. Lacans eigener „Realismus des Unbewußten" beruht auf der Schwierigkeit, ein *Subjekt* zu denken, dessen *Mangel* offenkundig ist, dessen defizitäre Verfassung sich aber schon aus *strukturellen* Gründen nicht abarbeiten läßt. Fast könnte man sagen, die Psychoanalyse Lacans handle von dem, was dem Menschen „mangelt". Daß die *Exzentrität* des Subjekts komplementär zu dessen *Seinsverfehlen* ist, bringt ihn in eine überraschende Nähe zu Heidegger.

360 Id., Das Seminar, Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (Freiburg 1978), S. 161.

Lacans Position erregt bis heute Anstoß bei jenen, die nicht gewillt sind, die Prämissen der Aufklärung kampflos preiszugeben. Hier stellt sich in der Tat die berechtigte Frage, was es mit der irreflexiven Seinsweise einer „absoluten Subjektivität" auf sich habe, die alle Brücken zur Reflexion abgebrochen hat, und ob die hermeneutische Reflexion richtig gesehen wird, setzt man sie der imaginären Inszenierung des moi gleich. Der Versuch, an dem durch keinerlei Reflexion getrübten Schauplatz des Unbewußten anzukommen, scheint von der Absicht beseelt, die eigene Dezentrierung aufzuheben. Dies aber ist *unmöglich.* Lacans hermeneutische Position bleibt selbst *ambivalent.* Offen bleibt, ob Lacan selbst nicht eine wenn auch *gebrochene* Reflexion in Anspruch nimmt, wenn er der Exzentrität einer Rede nachspürt, dem Diskurs, den der ganz Andere vor unseren Augen führt. „Undeutlich bleibt vor allem der Kern der Sache: die Interaktion von Je und Moi, die ja — trotz ihrer ‚Exzentrität" und ‚Heterogenität' — irgendwie zusammenhängen müssen, um — worauf alles ankommt — für verschiedene Aspekte *einer* Ichstruktur gelten zu können"[361]. Lacans Bestimmung der *parole pleine* spielt bis zuletzt mit der Möglichkeit einer unverstellten Aussprache des Unaussprechlichen. Eine Rede bleibt „leer", solange sie ihren Adressaten nicht erreicht oder das eigentlich zu Sagende nicht zur Sprache bringt. Eine Rede, die beides vermag, kann es aber *nicht* geben. Sie suggeriert ein *Unmögliches,* die unverstellte Aussprache unseres Unbewußten, welches den anderen, in diesem Fall den Analytiker, erreichen soll. Jedes noch so „volle" Sprechen bleibt ein *exzentrisches.* Es erweist sich als mit einer internen *Differenz* behaftet. Der hermeneutische Dialog Gadamers möchte dies nicht wahrhaben. Er will die *Exzentrität* der eigenen Rede *aufheben* im Wechselspiel von *Frage* und *Antwort* und die fremde Rede ins dialektische „Selbstgespräch" der Hermeneutik integrieren. Wenn Gadamer sich auf Lacan bezieht, dann nur um den Preis eines fundamentalen Mißverständnisses. Die Tatsache, daß der hermeneutische Dialog die leibhafte, individuelle Mitteilungsnot des *Anderen* als Bruch des Einverständnisses ansieht und zur Neurose erklärt, bestätigt diese Vermutung. Die Exzentrität seiner Rede möchte er *aufheben.* Die Psychoanalyse würde sich hüten, dieses *fehlende* Einverständnis zu denunzieren. Es stellt den *Bruch* dar, der ihr hermeneutisches Unternehmen motiviert und den sie nie ganz behebt. Auch wenn der von M. Frank unterbreitete Vorschlag etwas gewagt erscheint, die „Nichtsichtbarkeit des *‚wahren Selbst'*", das *sujet vrai* oder *sujet de l'inconscient* Lacans, engzuführen mit der „radikalen *Einzigartigkeit*" des *Individuellen,* das unwiederholbar und nichtmitteilbar ist, so tun sich hier doch einige Parallelen auf zur Hermeneutik Nietzsches, die Frank ausblendet. Nach Nietzsche ist es nicht nur „schwer verstanden zu werden" (12, 1[182]), als *Individuum* nämlich, unsere leibgebundene Individualität, — Lacans *grand Autre* —, gilt ihm als schwer mitteilbar, aus individuellen und strukturellen Gründen. Sie entbehrt der Mitteilsamkeit. Hermeneutische Aufgabe wäre es, diesem „Mangel" abzuhelfen.

361 M. Frank, „Das ‚wahre Selbst' und sein Doppel", S. 132.

2.4.6. Hermeneutik oder Interpretationismus (G. Abel)

G. Abel hat den Vorschlag unterbreitet, Hermeneutik durch *Interpretationslogik* zu ersetzen, und Nietzsche gilt ihm als Kronzeuge (2.1.5.). Abels Verdienst liegt ohne Zweifel darin, daß er die Interpretationsthematik bei Nietzsche in beinahe unüberbietbarer Weise entfaltet. Die Weise, wie er „Interpretation" in den Rang eines „Fundamentalvorgangs" erhebt[362], sperrt sich mit einem gewissen Recht gegen eine hermeneutische Lesart von Nietzsches Text. Man gewinnt allerdings den Eindruck, daß Abel Hermeneutik mit Positionen wie denen Gadamers identifiziert, die er für überholt ansieht und gegen die sein *Interpretationismus* sich abhebt. Die Tatsache, daß Abel nicht das gesamte Spektrum von Nietzsches Interpretationsbegriff in den Blick bekommt, trübt allerdings auch sein Hermeneutikverständnis. Auf eines der Hauptprobleme wurde bereits aufmerksam gemacht. Der „geschehens–logische Interpretations–Zirkel"[363] scheint von hermeneutischen Subjekten gesäubert. Individuelle Interpretationen, die *für* jemand von Bedeutung wären, kommen nicht vor, nicht zu reden von *Wertschätzungen,* die nach Nietzsche historisch, sozial oder psychologisch situiert oder motiviert wären. Nun räumt Abel freimütig ein, daß er Nietzsche als „Psychologen" und „Stilisten" für ziemlich unergiebig betrachtet[364]. Aber auch dem Historiker und Philologen droht ein ähnliches Schicksal. Daß der Hermeneutiker bei dieser Lektüre auf der Strecke bleibt, kann vollends nicht verwundern. Der „Interpretationsgedanke" scheint einzig *„geschehens–logischer,* nicht hermeneutischer Natur"[365]. Die *„Inwendigkeit des Interpretierens"*[366] tritt an die Stelle einer Verständigungspraxis, für die eine Interpretationslogik wenig hermeneutisches Gespür besitzt. Die These vom ateleologischen Machtcharakter der Interpretation stellt allerdings eine Herausforderung dar, der sich jede Hermeneutik zu stellen hat. Daß der Wert der Wahrheit in ihrer Interpretativität liegt, diese Einsicht scheint Abel mit Nietzsche zu teilen, wenn er *Wahrheit* und *Interpretation* gleichsetzt[367]. Schuldig bleibt er jedoch die Beantwortung der Frage, welche „existenziellen" und „operationalen Momente" vom „Menschen" her in den Interpretations–Zirkel „eingehen"[368],

Man könnt meinen, dem „Leib" falle die neue, verantwortungsvolle Rolle des Interpretierens zu. Er ist die „daseiende, vollzugs–interne Quasi–Transzendentalität des menschlichen Interpretierens und damit der menschlichen Welt–, Selbst– und Fremd–Auslegung"[369]. Abels Bestimmung der „Leib–Organisation"[370] als Träger

362 G. Abel, Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Berlin/ New York 1984), S. 133 ff.
363 Ib., S. 162 ff.
364 Ib., S. VII.
365 Ib., S. 172 (Anm. 83).
366 Ib., S. 175.
367 Ib., S. 155.
368 Ib., S. 173.
369 Ib., S. 160.
370 Ib., S. 161.

unserer Interpretativität bleibt aber vergleichsweise formal. Schwierigkeiten bereitet auch der transzendentale Anspruch und welche Rolle dem Individuum im *Interpretationsgeschehen* zukommt. Wenn der Interpretationist dahinter „Prozesse fortwährenden Übergreifens von Machtkomplexen über andere Machtkomplexe" vermutet, dann trifft ein solcher Verdacht sicher Wesentliches, was sich gegenüber einer scheinbar versöhnlich gestimmten hermeneutischen Perspektive anführen läßt, nicht zu reden von der hermeneutischen „Verkennung der interpretations–logischen Priorität der ursprünglichen Aktivität des Interpretierens vor jeder vernehmend–auslegenden Komponente"[371]. Dennoch stellt sich die Frage, ob ein in den Zirkel gebanntes geschehens–logisches Interpretations–Geschehen nicht manchmal doch hinter den Erfahrungen eines „Bewußtseins" zurückbleibt, das sich auf der wirkungsgeschichtlichen Ebene immer wieder *neu* und *anders* auslegt. In Abels Sicht läßt es die Hermeneutik an der letzten Radikalität fehlen. Der „Fundamentalvorgang" des Interpretierens ist nicht identisch mit der „hermeneutischen Erfahrung" oder dem „hermeneutischen Entwurf", ein Grund mehr eine hermeneutische Nietzsche–Lektüre wie die *Figls* abzulehnen. Nietzsches Interpretationsbegriff sei weitaus radikaler. Die Hermeneutik bleibt „ontologischen und bewußtseins–, erkenntnis– und korrespondenztheoretischen Einstellungen verhaftet, hinter die Nietzsches Interpretationsgedanke gerade zurückgeht"[372]. Für die Hermeneutik Gadamers mag das, — wenn auch mit Fragezeichen —, noch angehen. Dennoch bleibt die Frage, ob das Selbstverständnis der modernen Hermeneutik sich heute nicht eher dem Nachlassen und der Schwächung solcher *starken* metaphysischen „Einstellungen" verdankt, nicht zuletzt unter dem Einfluß Nietzsches. Bei Abel muß man den Eindruck gewinnen, wir seien alle in ein Interpretationsgeschehen gebannt, das wir gleichsam *sind*. Wir können es aber nicht verlassen, weil wir in keine hermeneutische Besinnung dieses Umstands eintreten können. Daß Nietzsche uns kein Verständnis der eigenen interpretativen Tätigkeit abverlangt, scheint abwegig. Die Nichtsuspendierbarkeit unserer Interpretativität wäre ihm noch kein Grund, *so* zu interpretieren, *wie* wir interpretieren. Der von ihm empfohlene Perspektivenwechsel hält ein „Verständnis" anderer Interpretationen nicht für zwingend, aber für möglich. Eine Interpretationslogik hingegen verurteilt uns zu hermeneutischer Unproduktivität. Hinter die hermeneutische Produktivität von Nietzsches Perspektivismus fällt sie zurück. „Jeder Perspektive" immer wieder „die ganze ‚Wahrheit' zutrauen" zu müssen, gleichzeitig aber zu wissen, daß „keine Perspektive [...] *die Eine* Perspektive sein [kann]"[373], dafür fehlt ihr der *tragische* Sinn, ebensowenig scheint sie ernsthaft bereit, hermeneutische Konsequenzen aus einer solchen Erfahrung zu ziehen.

Abel hat in jüngster Zeit weitere Differenzierungen seines Interpretationsbegriffs vorgeschlagen. Er unterscheidet neuerdings zwischen drei *„Ebenen"* der Interpretation:

371 Ib., S. 171 (Anm. 83).
372 Ib., S. 171 f. (Anm. 83)
373 Ib., S. 447.

„der Ebene der kategorialisierenden Interpretativität, die *vor* jeder So–*und*–so–Erfahrung und jeder So–*und*–so–Welt liegt und ‚*Interpretation*$_1$' genannt wurde; der Ebene der durch Gewohnheit mehr oder weniger fest verankerten interpretatorischen Gleichförmigkeitsmuster der Organisation von Erfahrung und Sinn, die ‚*Interpretation*$_2$' genannt wurde; der Ebene der aneignenden Deutung, in der die Data und Materialien, denen ihre Interpretation$_1$–Genealogie bereits im Rücken liegt, in rekonstruierender und in sich bemächtigender Einstellung interpretiert werden und die ‚*Interpretation*$_3$' genannt wurde"[374].

„Auf der *Ebene von Interpretation*$_1$ geht es um die unterschiedlichen Komponenten der Prozesse, in denen etwas *als* Etwas formiert wird, [...] um phänomenale Diskrimination, um Identifikation und Re–Identifikation, um Applikation sprachlicher Prädikate und nicht–sprachlicher Zeichen, um Organisation und Klassifikation unter Aktivität ganzer Schemata unterschiedlicher Prägung"[375]. Dazu zählen die *„sprach– und grundbegrifflichen"*, die *„sinnlich–wahrnehmenden"*, die *„kognitiv–mentalen"*, die *„emotiven"*, die *„leiblichen"* und die *„praktischen* Interpretationen$_1$"[376]. „Innerhalb der Ebene von *Interpretation*$_2$, d. h. innerhalb der interpretatorisch–konstruktbildenden Gleichförmigkeitsmuster" sind zu unterscheiden die *„habituellen"*, die *„gesellschaftlich und kulturell erworbenen"*, die *„konventionellen"*, die *„regulatorischen"*, die *„stereotypischen"* und die *„projizierenden* Interpretationen$_2$"[377]. Zur *„Ebene von Interpretation*$_3$*"* wären zu rechnen die *„deskriptiven"*, die *„erklärenden"*, die *„deutenden"*, die *„verständigungsorientierten"*, die *„verstehend–auslegenden"*, die *„begründenden* und *rechtfertigenden* Interpretationen$_3$"[378]. „Die Grenzen zwischen den drei Ebenen sind nicht scharf, nicht absolut fest und nicht überzeitlich"[379]. Es spricht aber einiges dafür, daß Abel *Hermeneutik* oder das, was er dafür hält, auf die Ebene von Interpretation$_3$ beschränkt sieht.

„Interpretation im Sinne aneignender Deutung ist *eine*, nicht die einzige und nicht die basalste Ausprägung und Erscheinungsform der ursprünglich–produktiven, *in den kategorialisierenden Funktionen selbst* sitzenden Interpretativität [...] Hermeneutik allein (im Sinne der Tätigkeit, daß ein Etwas, z. B. ein Text, ein Bild oder eine Situation, interpretiert wird) kann nicht Substitut des Logischen oder gar von Philosophie überhaupt sein. Die Klärung der Interpretationsverhältnisse ist Aufgabe einer Interpretationsphilosophie"[380].

„Vor dem Hintergrund solcher Feingliederung" formuliert Abel seinen Satz der Interpretation: „Alles, was ist, ist Interpretation, und Interpretation ist alles, was ist." Das heißt: „ein jedes etwas, das *als* ein *bestimmtes* Etwas resp. *als* etwas *Bestimmtes* geschieht, angesehen, erfaßt und/oder zugeschrieben wird, ist intrinsisch

374 Id., „Interpretations–Welten", Phil. Jahrbuch 96 (1989), S. 3 f.
375 Ib., S. 9 f.
376 Ib., S. 10 f.
377 Ib., S. 9.
378 Ib., S. 8 f.
379 Ib., S. 4 f.
380 Ib., S. 2.

vom Charakter eines Interpretationskonstrukts"[381]. Offen bleibt jedoch, wo die Grenze zur *Als-Struktur* der *Hermeneutik* verläuft, zum *„hermeneutischen ‚Als'"* der „umsichtig verstehenden Auslegung"[382]. Fraglich bleibt vor allem, ob Abel der Hermeneutik gerecht wird, wenn er sie auf die „rekonstruierende" und „in sich bemächtigende" *Interpretation* von „Data und Materialien" reduziert, auf die „aneignende Deutung" von „Texten" und „Situationen", „denen ihre Interpretation$_1$-Genealogie bereits im Rücken liegt", die in die Zuständigkeit des Interpretationslogikers fällt. Für diesen stellt sich die Aufgabe, „alle externen Relationen als interpretations-interne Differenzen zu entfalten", so „daß auch der Unterschied zwischen dem Interpretativen und dem Nicht-Interpretativen einer ist, der in die Interpretation [...] fällt"[383]. Seine Interpretationslogik ist jedoch weder auf ein *„System"* aus, noch intendiert sie eine *„Kalkülisierung* des Interpretierens". Abel räumt sogar ein, „daß jedes Interpretieren sich nur an *anderem* und *anders bedingtem* Interpretieren reflektieren kann." Er ist aber nicht bereit, hermeneutische Konsequenzen aus einer solchen Einsicht zu ziehen, die bei Nietzsche darin beständen, im Wechsel der Perspektive geübt zu sein. Zuletzt geht Abel doch davon aus, daß „wir unser Interpretationssystem nicht erst ‚wählen' oder ‚setzen'", sondern *sind*. „Die Optierbarkeit stößt hier schnell an ihre Grenze"[384]. *Interpretieren* ist ein Vorgang

> „spezifischen und spezifizierenden Diskriminierens, Auswählens, Bevorzugens, Unterscheidens, Subsummierens, Assoziierens und Dissoziierens"[385],

und die Stärke von Abels Interpretationismus besteht darin, hier erstmals für mehr begriffliche Klarheit gesorgt zu haben. „Interpretation ist intrinsisch finitisierende und individuelle, auf das interpretierende Individuum, auf Situation, Kontext und Zeit zu relativierende Interpretation"[386]. Man hat aber den Eindruck, daß dem Individuum nicht viel hermeneutische Kompetenz zutraut wird, wenn „unsere Interpretations-Welten" als „subjektlose Welten" betrachtet werden[387]. Zwar betont Abel den *„vielheitlichen", „pragmatischen", „zeitlich bestimmten"* und im Grunde *„relativistischen"* Charakter unserer Interpretations-Welten[388], und darin kommt er der *perspektivischen* Idee Nietzsches sehr nahe. Ihr *„nicht-symetrischer"* Charakter verhindert jedoch, daß wir sie in ein hermeneutisches Verhältnis zueinander setzen, — auch in kein gebrochenes. Eine Kommunikation zwischen den Interpretations-Welten scheint ausgeschlossen. Dann aber wird vollends unklar, wie wir zu der jeweils „dominierenden Interpretation" in ein „Verhältnis freier Übernahme" treten können und was es mit dem *„Stil des Individuums"* auf sich hat, der dies leistet[389].

381 Ib., S. 11 f.
382 M. Heidegger, Sein und Zeit (1927) (15. Aufl. Tübingen 1979), S. 158.
383 G. Abel, „Interpretations-Welten", S. 3.
384 Ib., S. 12.
385 Ib.
386 Ib.
387 Ib., S. 16.
388 Ib., S. 13 ff.
389 Ib., S. 19.

Abel hat jüngst nochmals den *Zusammenhang* zwischen der *Wahrheits–* und *Interpretationsproblematik* betont und seinen Interpretationismus auch von dieser Seite aus zu beleuchten und zu vertiefen versucht.[390] Das alte Wahrheitsverständnis der metaphysischen Tradition erweist sich als „selbst–destruktiv"[391].

> „Wahrheit ist jetzt nicht mehr etwas, das unabhängig von den Bedingungen seiner Interpretation immer schon vorhanden ist und dann durch Interpretationen ans Licht gebracht wird oder nicht. Sie kann vielmehr als Name für ein Hervorbringen in Interpretations–Prozessen angesehen werden, mit denen man nicht zu einem definitiven Abschluß kommt"[392].

Von daher muß „das Wahrheitsproblem in seinem *engen,* d. h. in seiner auf die diskursive Aussagenwahrheit bezogenen wahrheits*theoretischen* Version reformuliert und einer interpretationsphilosophischen Behandlung zugeführt werden"[393]. „Die Interpretation$_1$ [ist] logisch früher [...] als die diskursive Wahrheit"[394]. „Mithin *kann* das Wahrheitsproblem im engen diskursiven Sinne überhaupt erst dort entstehen, wo Interpretation$_1$–Prozesse, –Strukturen und –Produkte bereits vorliegen und dann eben nach der Wahrheit einzelner Interpretationen$_3$ gefragt wird"[395], beispielsweise nach der deskriptiver oder erklärender.

> „Wenn wir also ein Urteil aufstellen, das einen Wahrheitsanspruch enthält, [...] dann handelt es sich dabei um eine spezifische Interpretation$_3$ und das Wahrheitsproblem tritt darin in seinem auf die Grammatik des Urteils und den Satz bezogenen engen Sinn auf. Wahrheit ist in diesem Sinne ein defizienter Modus der ursprünglichen (logisch–ästhetisch–ethischen) Interpretation$_1$"[396].

Bei den *meisten* Interpretationen, „in allen nicht–sprachlichen und nicht–gegenständlichen" zum Beispiel, „spielt die diskursive Wahrheit gar keine Rolle, und die Wahr–Falsch–Unterscheidung läßt sich gar nicht anwenden." In diesen „Beziehungen der Interpretationen mit– und gegeneinander" sprechen wir dann, „wie Nietzsche in Bezug auf die Perspektivität", von „Fragen des Zusammenpassens, der Kohärenz, der Stimmigkeit, der Koalitionsfähigkeit, der Angemessenheit, der Reichweite, der Einfachheit, des Grades an zugelassener Abweichung"[397]. „Natürlich unterscheiden wir" auch weiterhin „‚wahre' und ‚falsche' Interpretationen. Aber dies kann sich nicht mehr auf die Interpretation$_1$–Ebene (auf der durch Horizontbildung allererst umgrenzt wird, was überhaupt als wahr oder als falsch gelten *kann),* sondern im engeren Sinne nur noch auf die Interpretation$_3$–Ebene beziehen"[398].

---

390 Id., „Wahrheit als Interpretation", G. Abel, J. Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag (Berlin/New York 1989), S. 331 ff.

391 Ib., S. 332.

392 Ib., S. 334.

393 Ib., S. 335.

394 Ib., S. 336.

395 Ib., S. 337.

396 Ib.

397 Ib., S. 338.

398 Ib., S. 340.

„Die Wahrheiten der Interpretation$_3$–Ebene sind durch ihre Nähe oder Ferne zu den [...] Interpretation$_1$–Strukturen bestimmt. Wenn Interpretationen$_3$ gelingen [...] und dann ‚wahr' genannt werden, dann sind sie ‚wahr', nicht weil sie das vemeintliche ‚Wesen der Sache selbst' erfassen oder aufdecken. Sie sind ‚wahr' vielmehr deshalb, weil sie die Interpretationen$_3$ sind, die zu der ursprünglich–produktiven Interpretation$_1$–Struktur in größerer Nähe stehen als andere (und weiterer erklärender Vermittlungsschritte bedürftige) Interpretationen$_3$, d. h. weil ihre kreative Produktion von diskursiver Wahrheit in die Nähe einer Wiederholung, einer Re–Produktion der ursprünglichen Interpretation$_1$–Prozesse führt"[399].

Eine Interpretationslogik führt zu *keinem* „Relativismus", zu *keiner* „Beliebigkeit der Interpretation". „So ist zum Beispiel nicht für einen jeden von uns jede Interpretation gleich gütig. Zudem kann die Interpretativität$_1$ selbst nicht willentlich abgeändert oder gar gegen eine andere ausgetauscht werden." Man kommt nicht umhin zu sagen, „daß man, und zwar auf eine nicht weiter analysierbare und nicht weiter begründbare Weise, eben so interpretiert wie man nun einmal interpretiert." Es handelt sich um ein „Nicht–anders–Können im wirklichen Interpretations–Geschehen selbst." Es sind „Wahrheiten für uns [...], von denen wir uns *zur Zeit* nicht vorstellen können, daß sie nicht gelten, und daß sie durch andere gleich gut gestützte [...] subsituiert werden könnten. Wir stoßen hier an eine *Grenze* unserer Interpretations–*Praxis,* die wir nicht erst ‚setzen', sondern als lebendige Geister selber *sind"*[400]. Abel räumt ein, daß diese Grenze „mit der Interpretations–Praxis [variiert] [...] Daß man selbst bei bestem Willen und stärkster Reflexionsanstrengung nicht hinter sie kommt [...], dies führt zu einer Selbstbescheidung der Philosophie. Die Metaphysik dagegen wollte die Grenze der Interpretations–Praxis hintergehen, [...] überwinden, um [...] zum Ziel [...] zu kommen"[401].

Interpretationen$_3$ sind „in Grenzfällen entbehrlich", wo wir Interpretationen „*ohne* weitere Erklärungen und Erläuterungen [...] unmittelbar verstehen. Dann scheint das aneignende und deutend–erklärende Moment gewissermaßen ausgehängt"[402]. Die „Auflösung des Wahrheitsproblems" aber liegt dort,

„wo wir [...] zum Verstehen des in Interpretation$_1$–Prozessen Hervorgebrachten keiner weiteren erklärenden Interpretationen$_3$ bedürfen, wo wir es [...] mit einem ‚Verstehen *ohne* Interpretation' zu tun haben. Wenn eine Interpretation$_3$ gar nicht erforderlich ist, dann entsteht [...] nicht die Situation, daß jemand im *engen* Sinne nach deren Wahrheit fragt [...] Und nach der Seite des *weiten* Sinns der Rede von Wahrheit könnte man sagen, daß derjenige, der in einer solchen Situation [...] ist, zugleich auch ‚in der Wahrheit' bzw. in dem ist, ‚was in Wahrheit ist'. Denn es handelt sich dann um ein Innestehen im Interpretations–Geschehen selbst, und Wahrheit wäre dann als ein Wort für dieses Sich–zu–sich–selbst–Verhalten der ursprünglich–produktiven, welt– und sinn–erzeugenden Interpretativität$_1$ anzusehen"[403].

399 Ib., S. 340 f.
400 Ib., S. 341.
401 Ib., S. 342.
402 Ib.
403 Ib., S. 342 f.

„Im Denken und Vorstellen werden Interpretationen nicht mit interpretations–transzendenten Sachen, sondern mit anderen Interpretationen verglichen." „Der alte Gegensatz zwischen Wahr und Falsch [wird ersetzt] durch den Unterschied zwischen den Interpretationen [...] selbst und den vereinfachenden ‚Abkürzungen' der Interpretationen [...] durch andere Interpretationen"[404]. Das ist die Botschaft Nietzsches. „Da es ohne die Interpretations– und Zeichenfunktionen gar keine Interpretations–Welten, [...] gar keine Welten und keinen Sinn gäbe, ist die mit der welt– und sinn–formierenden Interpretativität selbst verknüpfte ‚Irrtümlichkeit' nur für den alten Metaphysiker der Wahrheit etwas Beklagenswertes"[405]. „Wahrheit" in ihrem „engen diskursiven Sinn" (Interpretationsebene$_3$) wäre eine „Spezies der Irrtümlichkeit", in ihrem „weiten Sinn" (Interpretationsebene$_1$) aber „das Geflecht unvermeidlicher *und* unentbehrlicher Irrtümer". „Und der Hinweis auf dieses eben nicht hintergehbare und im Ganzen nicht reflektierbare Interpretations–Geschehen" wäre „das Äußerste einer Antwort auf die Frage nach dem, ‚was in Wahrheit ist'"[406].

„Eine Veränderung in der Interpretation$_1$ [bedeutet] nicht bloß eine andere Auslegung *ein und derselben* Welt, sondern eine *andere* Welt und *andere* Wahrheitsbedingungen für die Interpretationen$_3$"[407]. Dabei kann es passieren, „daß das, was der anderen Person *ihre* Interpretationen bedeuten, von *meinem* Verständnis und *meinen* Für–wahr–Haltungen sehr verschieden, aber dennoch ‚wahr' sein könnte"[408].

> Zuletzt ist es die *Form* unserer Lebens*praxis*, die wir nicht erst wählen oder setzen, sondern selbst *sind*, durch die die Interpretationsfunktionen ihre [...] pragmatisch und praktisch ‚letzten' Bestimmtheiten und damit ihre in *dieser* Situation und *zur* Zeit nicht noch einmal hintergehbare Gewißheit und Wahrheit erhalten"[409].

Der „Tiefensitz" unserer Interpretationen ist der Mensch als „Leib–Organisation". Von daher „kann jeder einzelne als die Leib–Organisation, die er *ist*, als der interpretative Grund der Wahrheit seiner Interpretationen angesehen werden"[410]. „Die Wahrheit der Interpretation hat einen Gradus. An die Stelle von ‚*Der* Wahrheit' einer Interpretation treten Grade von Wahrheit." Abel bietet einen ganzen Katalog von Kriterien an, an denen sich diese Wahrheitsgrade bemessen:

> „(a) an der *Relevanz* einer Interpretation für das Individuum; (b) an der *Verankertheit* und der *Festigkeit* innerhalb des Interpretationen–Corpus; (c) an der *Koalitionsfähigkeit* mit anderen Interpretationen; (d) an der *Nähe* zu den Interpretation$_1$–Prozessen; (e) an der Eignung, in das Netzwerk der Interpretationen *adoptiert* zu werden; (f) an der Fähigkeit, die Erfahrung erfolgreicher und einfacher *organisieren* zu können; (g) an dem Vermögen, zur *Intensivierung* der Erfahrung beitragen zu können; (h) an der *Freigabe* verschiedener und auch miteinander im Konflikt liegender, ein-

404 Ib., S. 345.
405 Ib., S. 346 f.
406 Ib., S. 347.
407 Ib., S. 348.
408 Ib., S. 349.
409 Ib., S. 351.
410 Ib., S. 353.

ander widersprechender Perspektiven und (i) an der *Weite* bzw. *Erweiterung* der Interpretations-Horizonte"[411].

„Die Frage nach der Wahrheit der Interpretation [entfaltet]" Abel *zuletzt* aber doch „als Frage nach der Vergleichung und Übereinstimmung der Interpretation mit sich selbst", und er tut dies, indem er dem „Verhältnis der einzelnen Interpretationen" nachgeht „zu dem in den Interpretations*bildungen* pragmatisch eher verdeckten ursprünglichen $Interpretation_1$-Geschehen"[412]. Daß „die Wahrheit [...] in das Interpretieren selbst [fällt]", bedeutet, daß „die Interpretation [...] ihren Maßstab an ihr selbst gibt [...] Ob eine bestimmte Interpretation ihrem Gegenstande entspricht oder nicht, [...] zeigt sich [...] an der Form der bestimmten Interpretation"[413]. Stellt sich „keine Entsprechung" ein, „ist man keineswegs genötigt, hinter den Erscheinungen eine ‚wahre Welt' oder essentialistische Signifikate zu konstruieren." Man „verändert" einfach die „Interpretation", „um dem Interpretierten entsprechend zu sein. Mit solcher Veränderung [...] aber ändert sich auch das Interpretierte." Darin liegt „die Sterblichkeit einer jeden Wahrheit durch die Geburt einer neuen", worin „jede positiv festgestellte Wahrheit in ihrer Unwahrheit begriffen" ist[414].

Es kann hier nicht angehen, Abels *Interpretationismus*, der inzwischen in einer breiten, systematischen Skizze vorliegt[415], erschöpfend zu behandeln oder ihm von seinem eigenen Selbstverständnis her „gerecht" zu werden. Was an dieser Stelle vor allem interessieren muß, ist sein Hermeneutikverständnis. Wenn Abel das Wahrheitsverständnis der metaphysischen Tradition, — er denkt primär an den Korrespondenzbegriff der Wahrheit in seiner weitesten Form —, für „selbst-destruktiv" erklärt, dann geschieht der flankierende Verweis auf Nietzsche zu Recht. Offen bleibt, ob Abel sich von der Hermeneutik so weit entfernt, wenn er sich dazu entschließt, das „Wahrheitsproblem" in seiner *„engen"*, auf die „diskursive Aussagenwahrheit" bezogenen „Version" zu reformulieren, indem er sie einer „interpretationsphilosophischen Behandlung" zuführt, vor allem wenn man bedenkt, daß die „Wahrheit" des „Urteils", einer deskriptiven oder erklärenden $Interpretation_3$ etwa, nichts anderes sein soll als ein „defizienter Modus" der „ursprünglichen $Interpretation_1$". Für den an Heidegger geschulten Hermeneutiker erwiese sich *„die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung"*[416]. Nun wendet Abel mit Recht ein, die „Wahr-Falsch-Unterscheidung" im engen diskursiven Sinne spiele bei den meisten unserer Interpretationen gar keine Rolle. Es handelt sich hier vielmehr um Fragen des „Zusammenpassens", der „Kohärenz", der „Stimmigkeit", der „Koalitionsfähigkeit", der „Angemessenheit", der „Reichweite", der „Einfachheit", des „Grades an zugelassener Abweichung", und für unsere Perspektiven gilt (mit

411 Ib.
412 Ib., S. 354.
413 Ib., S. 355.
414 Ib., S. 355 f.
415 Id., Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus (Frankfurt/M. 1993).
416 M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 153 ff.

Nietzsche gesprochen) dasselbe. Die *Unterscheidung* zwischen *wahr* und *falsch* sieht er einzig für untergeordnete Interpretationen dritten Grades reserviert. Die „Wahrheit" einer Interpretation$_3$, wozu auch Urteile gehören, bemißt sich nach der „Nähe" oder „Ferne" zu der „produktiven Interpretation$_1$–Struktur". Mit Nietzsche könnte man sagen, Urteile seien um so „wahrer", je mehr sie sich der *Originalität* der eigenen *Perspektiven* verdanken oder der *Authenzität* der eigenen *Interpretationen* annähern. Dies setzt voraus, daß man erst einmal *eigene* Perspektiven und Interpretationen hat. Es ist Sache unserer Lebenserfahrung. Dies schließt die *hermeneutische* Fähigkeit ein, ein noch *unthematisch* Verstandenes sich *explizit* zuzueignen, ob in der *Auslegung* oder abgeleiteterweise im *Urteil*. Dazu gehört noch allemal, daß man *überhaupt* etwas *als* etwas „versteht", auch wenn uns diese hermeneutische Tätigkeit unbewußt bleibt. Der Vergleich mit Heidegger läge Abel aus guten Gründen fern. Ihn interessiert die Frage, wie unsere Interpretationen zusammenhängen, — mit Nietzsche könnte man sagen unsere Perspektiven —, und was das für die Wahrheitsfrage bedeutet. Abels Antwort scheint zu lauten: sie hängen überhaupt nicht zusammen, weil wir als Interpreten nicht aus unserer Haut können. Dieser Umstand ist aber kein Zeichen von Beliebigkeit, sondern notwendig. Abel räumt zwar ein, die „Grenze" unserer Interpretations–Praxis „variiere", und dies hat offensichtlich mit der Ausübung dieser Praxis zu tun. Er vermag aber nicht recht plausibel zu machen, woher wir um „Wahrheiten für uns" *wissen* können, „von denen wir uns *zur Zeit* nicht vorstellen können, daß sie nicht gelten." Man muß *nicht* die *Reflexion* bemühen, um zu einer solchen Einsicht zu gelangen, es genügt nach Nietzsche, im *Wechsel* der *Perspektive* erfahren zu sein. Für Abel stellt der *Hinweis* auf das *nicht* weiter „hintergehbare und im Ganzen nicht reflektierbare Interpretations–Geschehen" die interpretationslogische *ultima ratio* dar im Hinblick darauf, „‚was in Wahrheit ist'." Dies klingt wie ein verdeckter Heideggerianismus, den Abel von sich weisen würde. Zwar ist Abel bereit einzuräumen, „daß das, was der anderen Person *ihre* Interpretationen bedeuten, von *meinem* Verständnis und *meinen* Für–wahr–Haltungen sehr verschieden, und dennoch ‚wahr' sein könnte." Es ist die „*Form*" unserer „Lebens*praxis*", die solche Wahrheit verbürgt. Sein *Interpretationismus* vermag aber nicht anzugeben, wieso wir darum wissen können, noch scheint er bereit, hermeneutische Konsequenzen aus einer solchen bisweilen tragischen Einsicht zu ziehen. Dazu wäre es notwendig, mit der „*Koalitionsfähigkeit*" der eigenen Interpretationen erst noch ernst zu machen, ebenso mit der „*Freigabe* verschiedener und auch miteinander im Konflikt liegender, einander widersprechender Perspektiven", eingeschlossen „der *Weite* bzw. *Erweiterung* der Interpretations–Horizonte." Von einer solchen bei Nietzsche durchaus gesehenen *hermeneutischen* Aufgabe scheint eine *Logik der Interpretation* weit entfernt. Die „Frage nach der Wahrheit der Interpretation" gerät ihr unversehens doch *nur* zur „Frage nach der Vergleichung und Übereinstimmung der Interpretation mit sich selbst."

2.4.7. Hermeneutik und Diskurs (J. Habermas, K.–O. Apel)

Universalpragmatische Versuche, das hermeneutische Projekt von *Dialog* auf *Diskurs* umzustellen und durch *kritische* Reflexion zu ergänzen, die unter dem Titel einer „Theorie des kommunikativen Handelns"[417] vorgetragen werden, sehen in Nietzsche bis zur Stunde die „Drehscheibe" für den „Eintritt" in eine „postmoderne" Vernunftverwirrung[418]. Nietzsche gibt dem „philosophischen Diskurs der Moderne" eine Wendung, die weniger auf seine Fortsetzung als auf seine Verabschiedung Wert legt. So rechnet *J. Habermas* Nietzsche zu denjenigen, die „auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs [verzichten]" und „die Dialektik der Aufklärung [*verabschieden*]"[419]. Nietzsche wird — übrigens zu Recht — zum Ziehvater und Ahnherrn aller Vernunftkritiker von Horkheimer bis Adorno, Heidegger bis Derrida, Bataille bis Foucault ernannt. Jedoch „verzichtet die Kritik der Moderne" mit Nietzsche „zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes"[420], um „im Mythos, als dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen[421].

> „Und als Gegeninstanz zur Vernunft beschwört Nietzsche die ins Archaische zurückverlegten Erfahrungen der Selbstenthüllung einer dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition und der Zwecktätigkeit, allen Imperativen der Nützlichkeit und der Moral befreiten Subjektivität" [422].

„Zum Fluchtweg aus der Moderne" wird ihm in Anspielung an ein Schopenhauer–Zitat „jene ‚Zerreißung des Prinzips der Individuation'"[423], wie sie für die Erfahrung des Dionysischen konstitutiv schien. „Die Welt erscheint als ein Gewebe aus Vorstellungen und Interpretationen, denen keine Absicht und kein Text zugrundeliegen", und Habermas empfindet es als besonders beunruhigend, daß „nach dieser Analyse [...] sich hinter den scheinbar universalen Geltungsansprüchen" *nur* „die subjektiven Machtansprüche von Wertschätzungen [verbergen]." Aber „auch in diesen Machtansprüchen kommt nicht der strategische Wille einzelner Subjekte zur Geltung. Der übersubjektive Wille zur Macht manifestiert sich vielmehr im Hin– und Herfluten anonymer Überwältigungsprozesse"[424].

> „Nietzsche verdankt seinen machttheoretisch entwickelten Begriff der Moderne einer demaskierenden Vernunftkritik, die sich selbst außerhalb der Vernunft stellt [...] So verfangen sich die machttheoretischen Enthüllungen im Dilemma einer selbstbezüglichen, total gewordenen Kritik der Vernunft"[425].

---

417 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände (Frankfurt/M. 1981).
418 Id., „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe", Id., Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen (Frankfurt/M. 1985), S. 104 ff.
419 Ib., S. 106 f.
420 Ib., S. 117.
421 Ib., S. 107.
422 Ib., S. 117.
423 Ib.
424 Ib., S. 118.
425 Ib., S. 119 f.

Dieser Befund scheint noch einmal Habermas' frühe Diagnose zu bestätigen, derzufolge Nietzsche der *„Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion"* sei[426], in dem sich die *„Selbstaufhebung der Erkenntnistheorie* vollendet: als *Selbstverleugnung der Reflexion"* überhaupt[427]. In dieser frühen Sicht von Habermas hat Nietzsche den „Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse" zwar „gesehen, aber zugleich psychologisiert und damit zur Grundlage einer metakritischen Auflösung von Erkenntnis überhaupt gemacht." An die Stelle einer „Erkenntnistheorie" setzt er eine „Perspektivenlehre der Affekte"[428], die alles ins Licht eines lähmenden Relativismus taucht, der Habermas beunruhigt.

> „Da die Befriedigung *aller* Bedürfnisse vom Interesse der Selbsterhaltung gedeckt wird, kann *jede beliebige* Illusion, wenn in ihr nur irgend ein Bedürfnis die Welt interpretiert, den gleichen Geltungsanspruch stellen. Der naturalistisch begriffene Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse löst zwar objektivistischen Schein in jeder Gestalt auf, aber nicht ohne ihn *subjektivistisch* auch wieder zu *rechtfertigen"*[429].

„Nietzsche teilt die Blindheit eines positivistischen Zeitalters gegenüber den Erfahrungen der Reflexion; er leugnet, daß die kritische Erinnerung eines selbsterzeugten, aber gegenüber dem Subjekt verselbständigten Scheins, daß die Selbstreflexion eines falschen Bewußtseins *Erkenntnis* ist"[430]. Er „verleugnet die kritische Kraft der Reflexion [...] allein *mit Mitteln der Reflexion"*[431]. „Systematisch" kann er sie jedoch *nicht* „anerkennen", obschon er als „philosophischer Schriftsteller" von ihr lebt, und den „ironischen Widerspruch einer Selbstverleugnung der Reflexion" vermag er „nur durch Beschwörungen zu beschwichtigen." Im Lichte dieser Diagnose hat sich Nietzsche dem von Hegel eröffneten Weg der „Selbstreflexion der Erkenntniskritik" nicht überlassen. Mit seiner quasi-biologischen „Umkehrung der Transzendentalphilosophie" gibt er vielmehr „den Begriff der ‚Wahrheit' selber" preis, indem er „einen Ausweg" sucht „im grandiosen Subjektivismus seiner Lehre vom Willen zur Macht"[432]. Der oberste Grundsatz einer solchen *Perspektivenlehre* der *Affekte* ist, „‚daß *jeder* Glaube, jedes Fürwahr-Halten notwendig falsch ist, weil es eine wahre Welt nicht gibt' [...] Darin ‚vollendet' sich der Nihilismus"[433]. Aus der „Reduktion von Wahrheit auf Lebensdienlichkeit" aber folgere Nietzsche *nicht nur* die „Unbrauchbarkeit des Korrespondenzbegriffs der Wahrheit", *sondern* des „Wahrheitsbegriffes als solchen"[434]. Als besonders beunruhigend empfindet es

426 Id., Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968), S. 364.
427 Ib., S. 353.
428 Ib., S. 361. — Id., „Ein Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie", Id., Zur Logik der Sozialwissenschaften (5. erw. Aufl. Frankfurt/M. 1982), S. 521 ff.
429 Id., Erkenntnis und Interesse, S. 361.
430 Ib., S. 362 f.
431 Ib., S. 363.
432 Id., „Ein Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie", S. 521.
433 Ib., S. 523.
434 Ib., S. 522.

Habermas, daß wir *nur* „Interpretationen geben [können], deren Geltung auf eine in Wertschätzungen ausgedrückte ‚Perspektive' bezogen, also grundsätzlich relativ ist"[435]. In den „subjektiven Bedingungen der Konstituierung einer verfügbaren Welt identischer Fälle" sieht er „keine ‚reinen' Erfindungen und erst recht keine ‚Fälschungen', sondern die in einem kollektiven Bildungsprozeß erworbenen Elemente eines gattungsspezifischen Entwurfs möglicher Naturbeherrschung." Leider hat Nietzsche die naheliegenden „Konsequenzen im Sinne eines solchen transzendental-logisch bestimmten Pragmatismus" *nicht* gezogen[436]. Sein *Perspektivismus* „rechnet mit der Universalität nicht der Erscheinung der Natur, sondern des perspektivischen Scheins als solchen", mit der Konsequenz, daß *„es [...] nur noch Interpretationen [gibt] und keinen Text mehr."* Habermas sieht darin eine „irrationalistische Wendung", die bis zu einer „monadologischen Lebensphilosophie" zu Ende gedacht wird und durch eine „Verallgemeinerung ästhetischer Grunderfahrungen" motiviert ist[437]. Bei Nietzsche wird „der Vorgang des Interpretierens zum Wesen einer natura naturans erhoben"[438].

> „Eine solche, zum Willen zur Macht hypostasierte Sinnschöpfung ist absolut. In ihr geht die Unterscheidung zwischen einem gattungsspezifischen Entwurf, der sich an kontingenten Bedingungen bewähren muß, und den träumerischen Projektionen, an denen unsere Wunschphantasien zerbrechliche Gestalt annehmen, unter. In ihr verschwindet [...] der Unterschied zwischen der Erzeugung von Schemata der Weltauslegung im Dienste der Naturbeherrschung und der Erzeugung illusionären Scheins im Dienste der ‚Verstellung'"[439].

Für Habermas scheinen „die Erfahrungen, die das Gattungssubjekt an seinen eigenen poetischen Hervorbringungen und Projekten" macht, grundsätzlich „der Irrationalität enthoben." Er sieht darin einen *„Bildungsprozeß,* den unsere Fiktionen erzeugende Gattung unter den Nötigungen der gleichsam von außen rationalisierten Natur durchläuft." Dessen „Rekonstruktion" aber ist „eine den Text der eigenen Vergangenheit immanent aufschließende Erinnerung — vor deren kritischer Gewalt die undurchschauten Objektivationen zergehen"[440].

> „Nietzsches erkenntnistheoretische Vollendung des Nihilismus verdankt sich allein der Kraft dieser Reflexion. Aber er darf sie nicht wahrhaben, er bedient sich ihrer nur zur Mobilmachung aller Argumente gegen das Recht der Reflexion selber"[441].

Die Kritik, die Habermas an Nietzsche übt, mündet im Vorwurf der *selbstbezüglichen* Vernunftkritik. Er ist zum *Topos* der Nietzsche-Kritik geworden und Habermas hält bis heute daran fest. Offen bleibt, ob ein solcher Vorwurf gerecht-

435 Ib.
436 Ib., S. 524. f.
437 Ib., S. 525.
438 Ib., S. 526.
439 Ib.
440 Ib., S. 527.
441 Ib.

fertigt ist und ob Nietzsche Vernunft und Reflexion in der Weise verabschiedet, wie Habermas suggeriert. Nietzsches Argwohn gegen die Dialektik ist sicher nicht von der Art, daß er jeder (tragischen) Reflexion abschwört. Die Tatsache, daß wir vergangene Interpretationen vom Standpunkt eines vermeintlich höherstufigen Reflexionswissens als „Illusionen" erkennen, heißt für ihn, daß wir eine Interpretation gegen eine andere vertauscht haben. Es entbindet uns nicht von der hermeneutischen Verpflichtung zukünftiger „Illusionen", die wir erst später als „falsch" durchschauen, weil sie als Lebensbedingungen untauglich geworden sind. Für Habermas wäre der hermeneutische *Bildungsprozeß*, den wir als *Reflexionswesen* an unseren „poetischen Hervorbringungen und Projekten", an unseren „Fiktionen", durchlaufen, vor Irrationalitäten jeder Art gefeit. Das „Gattungssubjekt" dieses Bildungsprozesses ersetzt er heute durch eine *Diskursgemeinschaft*, die sich über und mit sich selbst verständigt und die durch *Herrschaftsfreiheit* charakterisiert sein soll. Der *Machttheoretiker* und *Genealoge* würde diese „gut" gemeinte diskursive Bemühung mit einem *skeptischen* Auge begleiten, und *Foucault* und andere sind ihm darin gefolgt. Nun bestreitet Nietzsche gar nicht, daß bestimmte Interpretationen und Entwürfe lebensfördernder sind, weil sie sich an „kontingenten" Bedingungen „bewähren", während andere diesen Nachweis schuldig bleiben. Er verkneift sich aber nicht die ironische Frage, was dies mit dem Unterschied zwischen „naturbeherrschender" *Weltauslegung* und „„verstellendem"" *illusionären Schein* zu tun hat, ja ob hier überhaupt ein Unterschied liegt. Was dem einen als lebensfördernd gilt, weil es sich bewährt, dünkt dem anderen schädlich, weil es dies nicht tut, und umgekehrt. Habermas findet Nietzsches Wahrheitsverständnis grundsätzlich problematisch, weil er nicht nur den „Korrespondenzbegriff der Wahrheit" in Zweifel zieht, sondern den „Wahrheitsbegriff als solchen". Er verkennt, daß der *„irrthümliche"* Charakter der *„Wahrheit"* für Nietzsche in keinem unbedingten Widerspruch steht zu deren Wahrheitsfähigkeit. „Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt" (11, 34[253]). Nietzsche erscheint *nicht* als der *„Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion"*, wohl aber als der Virtuose einer Reflexion, die ehrlich genug ist, sich ihr Scheitern immer wieder einzugestehen, und bereitwillig genug, hermeneutische Konsequenzen aus einer solchen Erfahrung zu ziehen. Eine *Reflexion*, „vor deren kritischer Gewalt die undurchschauten Objektivationen" zurückliegender und anderer Interpretationen „zergehen", wäre für ihn das *letzte*, was wir brauchen. Wenn er das Ethos der *Gerechtigkeit* ins Spiel bringt, dann geschieht dies im Bewußtsein, daß andere Zeiten und andere Interpretationen einmal ihr Urteil über uns fällen werden. Nietzsche plädiert für keine „Perspektivenlehre der Affekte", wohl aber ist er der Meinung, das Studium dieser Affekte verhelfe uns zu einem angemesseneren Verständnis unserer interpretativen Vollzüge. Wenn er zum Perspektivenwechsel ermuntert, dann auch zum Aus- und Einhängen der eigenen Affekte. Habermas dagegen findet Nietzsches Perspektivismus grundsätzlich *irrationalistisch*, weil er *nur* mit der „Universalität" des „perspektivischen Scheins als solchen" rechnet, *nicht* aber mit der „Universalität" der „Erscheinung der Natur". Der *Perspektivist* verwischt den Unterschied zwischen unseren „gattungsspezifi-

schen Entwürfen" und unseren „träumerischen Projektionen", während der *Philosoph* befugt wäre, hier die Demarkationslinie zu ziehen. Eine Interpretation, „deren Geltung auf [k]eine in Wertschätzungen ausgedrückte ‚Perspektive' bezogen" bleibt, erschiene dem Perspektivisten nicht nur hermeneutisch wertlos, sondern anachronistisch. Habermas dagegen fände es besonders beunruhigend, „*jede beliebige* Illusion, wenn in ihr nur irgend ein Bedürfnis die Welt interpretiert", könne womöglich „den gleichen Geltungsanspruch stellen." Den bei Nietzsche formulierten Perspektivismus perhorresziert er als das Gespenst des Relativismus, der uns in den Untergang treibt.

Die Diskussion um den richtigen „gattungsspezifischen Entwurf", *die* richtige Interpretation, sieht er heute unter die universalpragmatische Aufsicht einer herrschaftsfreien Diskursgemeinschaft gestellt, und das „kommunikative Handeln" dient der Regelung und Organisation dieses Diskurses. Nun tut man Nietzsche sicher unrecht, wenn man den Eindruck erweckt, er sähe nicht die Notwendigkeit eines solchen Diskurses. Dennoch erschiene ihm die Idee eines herrschaftsfreien Diskurses als eine phantastische Zumutung. Sein Perspektivismus besitzt nicht nur ein unnachahmliches Gespür für *Macht*beziehungen und *Macht*verhältnisse, sondern rechnet mit einer *Vielzahl* nicht nur gattungsspezifischer Entwürfe und Interpretationen, von *situativ* abhängigen Diskursen und Sprachspielen, und der (post)moderne *Kontextualismus* eines *Lyotard* oder *Rorty* sind ihm hierin gefolgt. Für Habermas scheint dies heute mithin ein Grund, seine frühere Diagnose[442] zu widerrufen und Nietzsche Virulenz zu bescheinigen. Er sieht ihn heute in vorderster Front derer, die aus dem „philosophischen Diskurs der Moderne" ausscheren. Der Kanon der Abtrünnigen, die in Nietzsches Fußstapfen das Vernunftprojekt der Moderne zu Grabe tragen, liest sich aber wie ein Kompendium zur neueren Philosophiegeschichte, und man darf Zweifel hegen an einer „kommunikativen Vernunft" oder einem „Diskurs", die auf Kritik von außen noch immer mit *Exkommunikation* reagieren. Nun „verzichtet" die „Kritik der Moderne" mit Nietzsche gar *nicht* auf die „Einbehaltung" ihres „emanzipatorischen Gehaltes". Allerdings steht Nietzsche gegen die Voreingenommenheiten einer Aufklärung, die das „bessere" Ende immer schon für sich gepachtet hat, insofern sie stets weiß, nach welcher Seite sie ausfallen muß.[443] Das Vernunftprojekt der Moderne gibt er nicht völlig preis. Einem der Nivellierung und Uniformierung verdächtigen Rigorismus instrumenteller und kommunikativer Rationalität setzt er eine *andere* Form der Vernunft entgegen, die mit Nichtidentischem noch *anders* umzugehen wüßte. Sie tilgt Differenzen nicht dadurch, daß sie Meinungsverschiedenheiten auf konsensuellem Wege regelt, sondern hält sie offen und steht sie aus, indem sie Differenzen als hermeneutisch gleichberechtigt anerkennt. Wenn man bedenkt, welche Rolle das *individuelle* Moment in Nietzsches Interpretationsphilosophie spielt, wird man Zweifel hegen, ob

442 Ib., S. 505.

443 J. Simon, „Aufklärung im Denken Nietzsches", J. Schmidt (Hg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart (Darmstadt 1989), S. 459–474.

gerade ihm die „Zerreißung" des Individuationsprinzips zum „Fluchtweg aus der Moderne" wird. Man geht aber nicht fehl, daß dem „Anderen der Vernunft", den Erfahrungen der „Selbstenthüllung" einer „dezentrierten Subjektivität", Nietzsches hermeneutische Bemühungen gelten, nicht um das Subjekt zu verabschieden, sondern um es um seine verfemten, „exkommunizierten" Anteile zu erweitern.

Habermas sieht sich heute in der Linie derer, „die in Fortsetzung der Kantischen Tradition versuchen, einen skeptischen und nachmetaphysischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriff sprachphilosophisch zu retten"[444]. Dabei scheint er zu erstaunlichen Konzessionen bereit zu sein, ohne zu verhehlen, daß er „im radikalen Kontextualismus eines Lyotard oder eines Rorty"[445] bis heute einen seiner Hauptgegner sieht. Beide scheinen Nietzsche verpflichtet. Wenn der Diskurstheoretiker unlängst unterstreicht, „daß die Intentionen der Sprecher von den Standardbedeutungen der verwendeten Ausdrücke [...] abweichen", was „jenen Schatten von Differenz [erklärt], der auf jedem sprachlich erzielten Einverständnis ruht", reibt man sich die Ohren, vor allem „weil die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung von Haus aus porös ist, und weil der sprachlich erzielte Konsens in der Übereinstimmung die Differenzen der Sprecherperspektiven nicht tilgt, sondern als unaufhebbar voraussetzt"[446]. Dieses *Lob* der *Differenz* und die damit verbundene *Aufwertung* des *Individuellen* scheinen den bisherigen Grundduktus der Habermasschen Argumentation umzukehren. „Nur im Bewußtsein ihrer absoluten Verschiedenheit und Unvertretbarkeit kann sich der Eine im Anderen wiedererkennen"[447]. Habermas scheut dabei keine Mühe, die Rolle eines „profanen [Retters] des Nicht-Identischen" auf sich zu nehmen, „jenes verletzbare[n], objektivierend immer wieder verstellte[n] Nicht-Identische[n], das durch das Netz der metaphysischen Grundbegriffe stets hindurchfiel" und das „in der kommunikativen Alltagspraxis [...] auf eine triviale Weise zugänglich [bleibt]." Seine jüngsten Überlegungen kulminieren in der These,

> „daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt — als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander — auch verständnislos — Begegnenden"[448].

„Im Medium der Sprache [behauptet sich] eine schwache, transitorische Einheit der Vernunft, die nicht dem idealistischen Bann einer übers Besondere und Einzelne triumphierenden Allgemeinheit verfällt"[449], sofern sie im „metaphysische[n] Vor-

444 J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze (Frankfurt/M. 1988), S. 154.
445 Ib., S. 153.
446 Ib., S. 56.
447 Ib., S. 57.
448 Ib., S. 155.
449 Ib.

rang der Einheit vor der Vielheit und [im] kontextualistische[n] Vorrang der Vielheit vor der Einheit" nur „heimliche Komplizen" sieht[450].

Habermas übt sich im hermeneutischen Schulterschluß, wenn er unterstreicht, „die Verschmelzung der Interpretationshorizonte, auf die nach Gadamer jeder Verständigungsprozeß abzielt, bedeute[...] keine Assimilation an ‚uns', sondern immer eine durch Lernen gesteuerte Konvergenz ‚unserer' *und* ‚ihrer' Perspektiven", und „noch im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses"[451].

> „Die Perhorreszierung des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen verdunkeln den dialektischen Zusammenhang zwischen beidem. Denn die transitorische Einheit, die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt, gewährt ja nicht nur, sondern fördert und beschleunigt die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebensstile. Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz. Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir *gewaltlos* leben können. Und doch verbindet sich im öffentlichen Bewußtsein mit der Idee der Einheit die Konsequenz einer zwanghaften Integration des Vielen. Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus, nicht als dessen Ermöglichung. Noch immer gilt die Zuschreibung identischer Bedeutungen als Verletzung metaphorischer Vieldeutigkeit, nicht als deren Bedingung. Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen"[452].

Der Diskurstheoretiker räumt aber ein, „noch der Begriff der kommunikativen Vernunft [werde] vom Schatten eines transzendentalen Scheins begleitet. Weil die idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht zum Ideal eines künftigen Zustandes definitiven Verständigtseins hypostasiert werden dürfen, muß das Konzept hinreichend skeptisch angelegt werden"[453]. Dennoch verspricht er sich von der „Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung" die Entwicklung der *Idee* einer „unversehrten Intersubjektivität", „die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander ebenso ermöglichen würde wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums"[454].

> „Unversehrte Intersubjektivität ist der Vorschein von symetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung. Diese Idee darf aber nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt und als Utopie in die Zukunft geworfen werden; sie enthält nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens"[455].

---

450 Ib., S. 154 f.
451 Ib., S. 178.
452 Ib., S. 180.
453 Ib., S. 184.
454 Ib., S. 185.
455 Ib., S. 185 f.

Habermas' neuerliche Rede von der „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen"[456] kommt dem bei Nietzsche formulierten Pluralismus ungleich näher. Man sollte aber nicht verkennen, daß solch *spätes* Lob der Differenz auf eine „schwache", wenn auch „transitorische" Vernunfteinheit bezogen bleibt, die Verständigung „prozedural" sichert. Sie bildet den hermeneutischen „Hintergrund" für die „aktuelle Vielfalt des einander — auch verständnislos — Begegnenden." Wenn Habermas heute die Rolle eines „profanen Retters" des „Nicht–Identischen" nicht scheut, das uns in der „kommunikativen Alltagspraxis" auf „triviale" Weise „zugänglich" bleibt, gewinnt man jedoch den Eindruck, daß er unserer *konventionellen* Verständigungspraxis mehr zutraut, als diese zu leisten imstande ist, abgesehen davon, daß ihn diese *Rettungsaktion* vor keinerlei hermeneutische Schwierigkeiten stellt. Die von Habermas nicht *ohne* Hintergedanken übernommene Rolle steht Nietzsche ungleich besser zu Gesicht. Es ist Nietzsche, der die Auffassung vertritt, daß uns zur Bekleidung dieser Rolle noch immer jedes hermeneutische Rüstzeug fehlt. Habermas scheint heute seine früheren *ideologiekritischen* Bedenken gegenüber der Hermeneutik zurückzustellen, der „Hintergrundkonsensus eingelebter Traditionen und Sprachspiele" setze ein „zwangsintegriertes Bewußtsein" voraus, sei womöglich nur ein „Ergebnis von Pseudokommunikation"[457]. Er sieht in Gadamer inzwischen eher einen *Verbündeten* gegen die Flut einer im Zeichen Nietzsches auftretenden Vernunftkritik. Zwar scheint sein Begriff „kommunikativer Vernunft" mehr denn je in ein skeptisches, *nachmetaphysisches* Licht getaucht, immerhin möchte Habermas aber „einen schwachen, aber nicht defaitistischen Begriff sprachlich verkörperter Vernunft" weiterhin „plausibel machen"[458]. Mit Gadamer hält er an der „prinzipiellen" Möglichkeit des „okkasionellen", aber „verständlichen" *Übergangs* „von einer Sprache in die andere" fest. Die hermeneutische „Horizontverschmelzung" gilt ihm als eine „durch Lernen gesteuerte Konvergenz ‚unserer' *und* ‚ihrer' Perspektiven" noch im „schwierigsten Verständigungsprozeß". Wenn Habermas sich heute zum Anwalt einer „Pluralisierung" von „Lebensformen" und der „Individualisierung" von „Lebensstilen" aufschwingt oder für den „gewaltlosen Dissens" und die „metaphorische Vieldeutigkeit" votiert, dann erscheint eine solche hermeneutische Bemühung ehrenhaft. Es bleibt jedoch der Verdacht zurück, ein solches Lob der Differenz diene womöglich nur dem Zweck, „die dem Idealismus aufgeopferten Momente des Nicht–Identischen und Nicht–Integrierten, des Abweichenden und Heterogenen, des Widersprüchlichen und Konflikthaften, des Vergänglichen und Akzidentellen" dem *Zugriff* des „radikalen Kontextualismus" zu *entziehen*[459], um sie in ein kommunikativ erweitertes Vernunftkonzept zu *integrieren*, das ihnen den *subversiven* Stachel zieht. Um solche Zweifel zu zer-

456 Ib., S. 153 ff.

457 Id., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", K.–O. Apel (Hg. u. a.), Hermeneutik und Ideologiekritik: Mit Beiträgen von K.–O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.–G. Gadamer, H.–J. Giegel, J. Habermas (Frankfurt/M. 1971), S. 158.

458 Id., Nachmetaphysisches Denken, S. 182.

459 Ib., S. 153.

streuen, müßte Habermas seine Rede von der von Haus aus „porösen" Intersubjektivität „sprachlicher Verständigung" erst noch mit Inhalt füllen und auf eine nicht nur formale Weise zeigen, worin jener „Schatten von Differenz" besteht, der auf jedem hermeneutischen „Einverständnis" ruht.

Die Aktualität von Nietzsches Interpretationsphilosophie liegt in unseren Augen darin, daß sie diese von der metaphysischen Tradition lange Zeit ausgegrenzten und verkannten Momente zu ihrem hermeneutischen *Thema* macht. Der *formale* Konsens hinsichtlich der „idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns" reicht für sie noch lange *nicht* zu, der „Vielfalt der Stimmen" und der Vielheit der Differenzen *gerecht* zu werden, die sich in einem solchen „Diskurs" zu Wort melden. Ob solche Bedingungen *konkret* gegeben sind, muß sich erst zeigen. Und auch für Habermas bleibt die Antizipation einer *idealen,* herrschaftsfreien Sprech– und Verständigungssituation eine *kontrafaktische* Angelegenheit. Typisch für Nietzsches Interpretationsphilosophie scheint, daß immer *nur* „Einzelnen", *nicht* aber ganzen „Diskursgemeinschaften", die Fähigkeit zukommt, Vielfalt und Vielheit der Stimmen und Geltungsansprüche auszustehen, keineswegs zu bewältigen, und darin liegt ihre *endliche* Form der „Gerechtigkeit", an der wir meistens scheitern. Die *Gebrochenheit* unserer intersubjektiven Verhältnisse gilt ihm als ein Faktum. Habermas' hermeneutische Grundintention dagegen wäre die einer „unversehrten Intersubjektivität" und eines *gelingenden* Verständnisses. Er teilt sie mit Gadamer. Zwar bleiben für den Hermeneutiker unsere *Vorurteile* wesentlich. Wir können es aber zu einer Art *Wechselübertragung* bringen. Der Universalpragmatiker sieht darin eher die *Symetrie* und *Austauschbarkeit* von Sprecherperspektiven. In beiden Fällen wird vorausgesetzt, daß *Einverständnis* und *Konsens* sich „gewaltlos einspielen". Die Gefahr eines Zurückfallens hinter frühere ideologiekritische Vorbehalte ist groß. Aber schon damals galt: es gibt zwar die Erfahrung „systematisch verzerrter Kommunikation", wir können sie aber aufheben in Richtung „universaler und herrschaftsfreier Verständigung", und darin liegt der „wahre Konsensus"[460]. Nietzsches hermeneutische Grundintention dagegen wäre die einer *versehrten* Intersubjektivität und einer *scheiternden* oder *mißlingenden* Verständigung. Und er hält selbst dort noch an der Asymetrie von Sprecherperspektiven fest, wo uns ein Verständnis gelingt. Seine Hermeneutik weiß sich in viel stärkerem Maße der *Rettung* eines Nicht–Identischen verpflichtet, eines miß– und unverständlichen Differenten, das durch das hermeneutische Netz sämtlicher Dialoge und Diskurse fällt. Habermas ist skeptisch genug, die *idealen* Bedingungen des hermeneutischen Diskurs nicht zum *Ideal* eines „künftigen Zustandes definitiven Verständigtseins" zu hypostasieren. Die Idee „unversehrter Intersubjektivität" spielt aber bis *zuletzt* mit dem Ideal einer „zwanglosen" Verständigung von Individuen untereinander und mit sich selbst. Für die Hermeneutik Nietzsches bliebe zwar nicht die Verständigung, wohl aber ihre eigentümlich „zwanglose" Form eine phantastische Zumutung. Und der sich *kritisch* an sie anlehnende Diskurstheoretiker zeigt auf, daß jede

460 Id., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", S. 156 f.

„Ordnung des Diskurses" auf Ausschluß- und Ausgrenzungsmechanismen beruht, die ihm von außen wie von innen eingelagert sind[461]. Für Habermas verriete die Idee „unversehrter Intersubjektivität" den „Vorschein von symetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung", während es für Nietzsche schlecht um die *konkrete* Anerkennung solcher Geltungsansprüche bestellt wäre, wollte man immer auf den „Vorschein" symetrischer Verständigungsverhältnisse warten.

Während die Diskurstheorie und Universalpragmatik von J. Habermas der Hermeneutik Gadamers heute zunehmend gewogener scheint und fast Konzessionen an einen im Zeichen Nietzsches stehenden Kontextualismus zu machen bereit ist, — mit strategischen Hintergedanken wohlgemerkt —, steht die gleichfalls den *Diskurs*gedanken ins Zentrum stellende Transzendentalhermeneutik *K.-O. Apels* [462] bis heute in einem entschiedenen Gegensatz zu einer Hermeneutik Gadamerscher Couleur und in einem noch schrofferen Widerspruch zu einem Interpretationsverständnis nach der Art Nietzsches. „In ihrer prinzipiellen Abhängigkeit von der *nichthintergehbaren,* wohl aber *rekonstruierbaren* Umgangssprache stellt die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft den Kern und die Voraussetzung eines *transzendentalhermeneutischen* Selbstverständnisses der Philosophie dar"[463]. Von einer „Transzendentalphilosophie", die im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" begründet ist, verspricht sich Apel „eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von *Konventionen* (Übereinkünften)" überhaupt, „so etwas wie eine Letztbegründung der theoretischen und praktischen Philosophie und der Wissenschaft"[464]. Zwischen der *realen* und *idealen* Kommunikationsgemeinschaft bleibt freilich ein schwer zu schließender *Hiat.* Mit letzterer ist „jene Position des ‚theoretischen Diskurses'" gemeint, „die als Instanz der Geltungs-Rechtfertigung den idealen Konsensus der emanzipierten Menschheit antizipieren und versuchsweise gegen jede Art von Dogmatismus ausspielen kann"[465], wie er für *reale* Kommunikationsgemeinschaften bis heute an der hermeneutischen Tagesordnung ist. So erweist Philosophie sich als der Platzhalter einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die „den Standpunkt der kontrafaktischen Antizipation des idealen Konsensus aller Menschen" in der „Form des bloß ‚theoretischen Diskurses'" lediglich „festhält"[466]. Die Verwirklichung des *realen* Konsens muß aufgeschoben werden. Dagegen wird von der „Kommunikationsgemeinschaft der Philosophie" erwartet, „zumindest den ‚theoretischen Diskurs' der Philosophen so zu organisieren, daß er [...] nicht mehr in die solipsistischen Antizipationen der endgültigen Wahrheit durch die ‚Weltanschauungen' der ‚großen Denker' zerfällt." Die „*Transformation* der Philosophie" in Richtung einer intersubjektiv erweiterten

461 M. Foucault, L'ordre du discours (Paris 1971) (dt.: Die Ordnung des Diskurses (München 1974)).

462 K.-O. Apel, Transformationen der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (Frankfurt/M. 1973).

463 Id., Transformationen der Philosophie, Bd. 1, S. 76.

464 Ib., S. 7.

465 Ib., S. 10 f.

466 Ib., S. 11.

transzendentalen Hermeneutik sucht einen „Standpunkt jenseits der perspektivischen Weltanschauungen der ‚großen Denker'"[467].

An der *„hermeneutischen Phänomenologie"* Heideggers oder Gadamers schätzt Apel, daß sie „durch die Radikalisierung der Reflexion auf das ‚Verstehen' *quasi-transzendentale* Strukturen entdeckt [hat], die nach dem Schema der kartesisch-kantischen Subjekt-Objekt-Relation überhaupt nicht gedacht werden können"[468]. Jedoch stelle Gadamer „in Frage", daß sich von der Frage nach der „Wahrheit" oder „normativen Geltung" von Texten „‚methodisch abstrahieren'" läßt. Seine philosophische Hermeneutik bleibt „merkwürdigerweise selbst normativ neutral"[469]. Die *„hermeneutische Phänomenologie"* kann aber nur dann „eine Korrektiv-Funktion zur *szientistisch-methodologischen* Verengung der Wahrheits-Problematik erfüllen [...], wenn sie selbst nicht *normativ-methodologisch* irrelevant ist"[470],

> „daher muß die Philosophie wieder einmal zu Kant zurückkehren, — freilich in der Weise einer *Transformation der Transzendentalphilosophie,* welche u. a. auch die durch Heidegger — und Gadamer — erbrachte *transzendentalhermeneutische* Horizonterweiterung berücksichtigt"[471].

Eine *„transzendentale Hermeneutik"* kann „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit allen Verstehens gerade nicht beantworten [...], indem sie mit dem späten Wittgenstein — ‚alles' läßt, ‚wie es ist'"[472]. Sie muß nicht nur nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens, sondern nach dessen Gültigkeit fragen. Apels Kritik an Heidegger lautet, daß er

> „nur die in der ‚Vorstruktur' des Verstehens enthaltene Problematik der *Welt-Sinn-Konstitution* entfaltet, die Problematik der von uns zu verantwortenden Sinn-*Geltung* jedoch als solche einer subjektiven Transzendentalphilosophie der zu verwindenden ‚Metaphysik' zugerechnet [hat]"[473]. „Da jedoch die von Heidegger entdeckte, allen subjektiven Erkenntnis-Operationen zuvorkommende ‚Erschlossenheit des Daseins' nicht schon selbst *Wahrheit* ist, wohl aber mögliche Wahrheit und Unwahrheit im Sinne eines Spielraums präjudiziert, liegt kein Grund vor, Heidegger in seiner ‚Kehre' zu folgen und die *Konstitutions*-Problematik von der *Rechtfertigungs*-Problematik im Sinne Kants völlig loszureißen"[474].

Damit dürfte auch die von Gadamer für „möglich und nötig gehaltene" *Trennung* der Frage nach den „Bedingungen der *Möglichkeit* des Verstehens" von der Frage nach der „methodologisch relevanten *Rechtfertigung* der Resultate des Sinn-Verstehens" kaum zu „empfehlen" sein[475]. Die Frage nach der „Möglichkeit des Ver-

467 Ib., S. 12.
468 Ib., S. 24.
469 Ib., S. 28.
470 Ib., S. 32.
471 Ib., S. 35.
472 Ib., S. 36 f.
473 Ib., S. 41.
474 Ib., S. 43.
475 Ib., S. 43 f.

stehens" läßt sich nicht entfalten, ohne daß man die nach seiner „*Gültigkeit*" aufwirft[476].

> „Es kann a priori nicht genügen, die Frage nach der *Möglichkeit des Verstehens* dadurch beantworten zu wollen, daß man die Struktur eines Seinsgeschehens (der Horizontverschmelzung oder der Vermittlung der Gegenwart mit der Vergangenheit) aufzeigt, die im Mißverstehen ebenso wie im adäquaten Verstehen als Geschehens-Struktur realisiert werden muß. Vielmehr muß ein Kriterium dafür angegeben werden, wie sich das adäquate Verstehen vom Mißverstehen unterscheidet, um die Frage nach der Möglichkeit des *Verstehens* zu beantworten. Daraus folgt, daß im Hinblick auf die — von Gadamer betonte — *Geschichtlichkeit* des Verstehensprozesses ein *Kriterium möglichen Fortschritts* im Verstehen sich muß angeben lassen"[477].

Der Vorwurf gegen Gadamer lautet, daß er dieser Frage ausweicht, sie zumindest nicht eindeutig beantwortet.

> „Wenn Gadamer dem Hegelschen Verstehens-Begriff der reflexiven ‚Selbstdurchdringung des Geistes' eine prinzipielle Überlegenheit gegenüber dem Schleiermacher-Dilthey-Konzept des identischen Nachvollzugs von Erlebnissen zugesteht, dann scheint er damit implizit auch ein methodologisch relevantes Fortschrittskonzept der Hermeneutik zu bejahen; wenn er andererseits das Prinzip, *‚einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst versteht'*, auf die Feststellung des immer nur *anders Verstehens* reduziert, dann scheint er damit auch Hegels progressive (reflexiv überholende) Selbstvermittlung des Begriffs auf ein normativ neutrales Geschehen der Vermittlung vermöge der ‚Produktivität der Zeit' zu reduzieren"[478].

„Soll die Hermeneutik das Erbe der Aufklärung kritisch bewahren", so muß sie nicht nur die „*virtuelle Überlegenheit des Interpretandum*" unterstellen, sondern Hegels Einsicht „in den prinzipiellen Anspruch der *reflexiven Selbstdurchdringung des Geistes* im Verstehen" bewahren, indem sie daraus einen „prinzipiellen *Beurteilungsprimat des Interpreten*" herleitet. Traut der Interpret „*sich* [nicht] das Recht auf kritische Beurteilung" zu, das aber heißt „die Wahrheit", hat er sich noch *nicht* „auf den Standpunkt einer *philosophischen* Hermeneutik" gestellt, sondern beharrt „auf dem einer Hermeneutik im Dienst eines dogmatischen Glauben"[479]. Darin liegt Apels Kritik an Gadamer.

Apel plädiert für eine „Vertiefung des schon in der Hermeneutik angelegten Anspruchs der reflexiven Überholung vermöge einer Vermittlung von Hermeneutik durch Ideologiekritik", durch eine „*quasi-erklärende Methode*", für die die Psychoanalyse das Modell abgibt[480]. Vom „*Umweg* über eine tiefenhermeneutisch umsetzbare *Quasi-Erklärung* des zwanghaften Verhaltens aus verdrängten (‚exkommunizierten') Sinn-Motiven" erwartet er eine „*Vermittlung*" und „provokative Vertiefung des menschlichen Selbstverständnisses — und damit virtuell auch der

476 Ib., S. 44.
477 Ib., S. 44 f.
478 Ib., S. 46 f.
479 Ib., S. 47 f.
480 Ib., S. 52 f.

interpersonalen Verständigung"[481]. Dazu gehört, daß „die Symetrie–Voraussetzung der interpersonalen Kommunikation" *suspendiert* wird „zugunsten des *Interpreten,* u. d. h. auf Kosten der kommunikativen Kompetenz des partiell zum Objekt der Quasi–Erklärung herabgesetzten Patienten"[482]. Für die Hermeneutik läge darin ein „Skandalon". Sie *setzt* „die *Symetrie* der interpersonalen Gesprächssituation prinzipiell" *voraus*[483]. „Das Skandalon wird aber erst dann voll sichtbar", unternimmt man den Versuch, ein solches Modell „im Sinne einer ideologiekritischen Gesellschaftswissenschaft zu extrapolieren"[484]. Für Apel ist die „dialektische Vermittlung" der „unmittelbaren Verständigung" durch ihre „zeitweilige und partielle Suspendierung" zugunsten von „Ideologiekritik" nicht nur „unvermeidlich", sondern im Sinne eines „*transzendentalhermeneutischen Ansatzes* [...] legitim"[485].

> „Daß die Vermittlung der Verständigung [...] durch *Ideologiekritik* einen Fortschritt im Sinne der transzendentalen *Hermeneutik* bedeuten kann, ist freilich nur unter einer *Voraussetzung* einsehbar. Es muß unterstellt werden, daß überhaupt von der Geschichte legitimerweise ein *Fortschritt* in der zwischenmenschlichen Verständigung und im Selbstverständnis der Menschen erwartet werden kann und erwartet werden soll"[486].

Für Apel scheint die „reale Möglichkeit", aber auch die „transzendental–logische" und „ethische Notwendigkeit" des „geschichtlichen Fortschritts in der Verständigung" *einsehbar.* Ihre Herleitung erfährt sie „aus der transzendentalhermeneutischen ‚Vorstruktur' des Verstehens auf dem Wege eines Postulats ‚transzendentaler Sinnkritik'"[487].

> „Es handelt sich um die hermeneutische ‚Vorstruktur' einer Transzendentalphilosophie, die nicht [...] von der Hypostasierung eines ‚Subjekts' oder ‚Bewußtseins überhaupt' als des metaphysischen Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis ausgeht, sondern von der Voraussetzung, daß wir [...] a priori zur intersubjektiven *Verständigung* verdammt sind, wenn auch nur jeder einzelne sich in der Welt verstehen und aufgrund dieses ‚Vorverständnisses' zu gültigen Erkenntnissen über die Dinge und über die Gesellschaft kommen soll. In diese Einsicht, die eine *Konsens*–Theorie der sprachlichen *Sinn–Verständigung* und der möglichen *Wahrheit* impliziert, liegt m. E. die Überwindung des ‚methodischen Solipsismus' [...] Es kann einer nicht über etwas *als* etwas, oder über *sich* als Person [...] zu einem kognitiven Bewußtsein gelangen, ohne mit der ‚intentionalen Leistung' zugleich schon an einem interpersonalen, sprachlichen Verständigungsprozeß beteiligt zu sein. ‚Evidenz' für mich kann daher nur im Rahmen des interpersonalen Konsensus als ‚Wahrheit' *gelten*"[488].

---

481 Ib., S. 54.
482 Ib., S. 55.
483 Ib., S. 54.
484 Ib., S. 55 f.
485 Ib., S. 56.
486 Ib., S. 57.
487 Ib., S. 59.
488 Ib., S. 59 f.

Die „hermeneutisch transformierte Transzendentalphilosophie" geht aus vom „Apriori einer *realen Kommunikationsgemeinschaft*", die mit der *„menschlichen Gattung"* oder „Gesellschaft" identisch ist. Die „mit ‚Evidenz'" vollzogene Einsicht in die „Notwendigkeit einer Verständigung in der realen Kommunikationsgemeinschaft" setzt voraus, daß der „Standpunkt einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft"* antizipiert werden kann, „der in der realen [...] erst herzustellen ist"[489]. Dies gilt noch für die „stillschweigenden ‚Konventionen', die unser Welt–Vorverständnis gemäß den Spielregeln der so verschiedenartigen menschlichen Sprachspiele bestimmen." Auch sie können *„als Konventionen* nur unter der transzendentalhermeneutischen Voraussetzung des Aprioris der unbegrenzten Verständigung bewußt gemacht und verantwortet werden"[490]. Mit der *„transzendentale[n] Reflexion"* auf die *„Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit des Verstehens"* scheint der „kartesische Punkt der Letztbegründung" erreicht. Die Teilnahme an der „philosophischen Argumentation" setzt die Anerkennung eines *„Apriori der Argumentation"* voraus. Wir können solche Voraussetzungen „nicht bestreiten", ohne daß wir uns selbst die „argumentative Kompetenz" streitig machen[491]. Die „transzendentale ‚Vorstruktur' des Verstehens", die Apel vorschwebt, unterscheidet sich jedoch „radikal" vom „*Common sense*–Apriori" der Hermeneutik,

> „demzufolge ein konkretes Einverständnis in einer bereits institutionalisierten sozialen Lebensform mit all seinen unvermeidlichen Deformationen durch Ignoranz, Repression von tabuisierten Sinnmotiven und ideologische Verschleierung von Machtinteressen den prinzipiell unüberschreitbaren Spielraum der praktisch relevanten Verständigung unter Menschen darstellt"[492].

Die Hermeneutik Apels „[erblickt] das *Paradigma des menschlichen Einverständnisses* nicht mehr in einem traditionell vermittelten, an bestimmte Institutionen und Lebensformen gebundenen Sprachspiel [...], sondern im *transzendentalen Sprachspiel der idealen Kommunikationsgemeinschaft,* das freilich als reale Möglichkeit in allen konkreten Sprachspielen muß antizipiert werden können"[493]. Der Einwand ist gegen die Hermeneutik Gadamers gemünzt, deren Konservatismus Apel moniert, und der er „Berechtigung" nur attestieren kann, sofern sie „als bewahrendes Moment innerhalb der Idee einer allererst herzustellenden unbegrenzten ‚Interpretationsgemeinschaft', u. d. h. innerhalb der Konzeption des unbegrenzten Fortschritts menschlicher Verständigung, ihr ideologiekritisch begrenztes Recht sich zuweist"[494]. Apel plädiert für eine *„Ergänzung"* der „szientistisch orientierten Phase der Aufklärung" durch eine „am Apriori der Kommunikationsgemeinschaft orientierte, hermeneutisch–dialektische *Aufklärung"*[495], welche „die Antizipation

489 Ib., S. 60.
490 Ib., S. 61.
491 Ib., S. 62.
492 Ib., S. 63.
493 Ib., S. 64.
494 Ib., S. 58.
495 Ib., S. 65.

der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der objektiv-empirischen Rekonstruktion der Sozialgeschichte als transzendentalhermeneutische Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit des eigenen Erkenntnisanspruchs [festhält]"[496]. Seine Hermeneutik möchte „*regulative Prinzipien*" aufstellen. Sie gelten „für den Fortschritt in der interpersonalen [...] Verständigung über den Lebens-Sinn", besonders aber „für den emanzipatorischen Fortschritt [...], der auf eine Veränderung der Quasi-Natur der Gesellschaft als realer Kommunikationsgemeinschaft abzielt und dadurch den praktischen Fortschritt in der Sinn-Verständigung *in the long run* allererst möglich macht"[497]. Apel räumt ein, die „Möglichkeit einer Veränderung des Aggregatszustandes der Kommunikationsgemeinschaft", d. h. der „Aufhebung" *kommunikativer* „Entfremdung", müsse ins Auge gefaßt werden, soll ein „Fortschritt im Sinne des ‚Besserverstehens'" für „möglich" gehalten werden. Allerdings besitzt der „*Fortschrittsgedanke*" in der Sinnverständigung *nur* den „Charakter eines moralischen Postulats", ohne daß damit zu rechnen ist, „daß den *Ideen* jemals etwas Empirisches korrespondier[t]"[498].

> „Alle Erkenntnis muß jedoch, um ihrer spezifischen Sinnkonstitution gemäß als gültige Erkenntnis gewürdigt bzw. kritisiert werden zu können, durch einen vom Interessen-Engagement und seinen leibvermittelten Standpunkten prinzipiell distanzierten Bereich der Geltungsreflexion sich vermitteln [...] und wir haben seit Kant Anlaß, diese Institution der kritischen Geltungs-Reflexion ‚Transzendentalphilosophie' zu nennen"[499].

Man könnte die von Apel entwickelte transzendentale Hermeneutik als fundamentalistische Variante der Habermasschen Universalpragmatik bezeichnen. Sie ist weniger skeptisch, und Apel erwartet sich von ihr bis heute einen normativ gehaltvollen Fortschritt in der Sinn-Verständigung „*in the long run*". Seine Transzendentalhermeneutik vermag jedoch nicht überzeugend darzutun, wie der *Hiat* zwischen *idealer* und *realer* Kommunikationsgemeinschaft zu schließen wäre. Philosophie, und das heißt Hermeneutik, erweist sich als der *Platzhalter* einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die den „idealen Konsensus aller Menschen" *nur* antizipiert und postuliert, *aber nicht* einlöst. Sie setzt voraus, was noch zu beweisen wäre. An Gadamer kritisiert Apel, daß er die Frage nach dem geschichtlichen Fortschritt im hermeneutischen Prozeß nicht befriedigend beantwortet. Seine Hermeneutik sei hin und her gerissen zwischen einem „methodologisch relevanten Fortschrittskonzept" und einem „normativ neutralen Geschehen der Vermittlung" vermöge der „‚Produktivität der Zeit'". Indem er die „*Überlegenheit des Interpretandum*" über den „*Beurteilungsprimat des Interpreten*" stellt, verspielt er dann doch das „Erbe der Aufklärung" und „beharrt" auf einem hermeneutischen Standpunkt im Dienste eines „dogmatischen Glaubens". Die Frage wäre, ob sich dieser Vor-

496 Ib., S. 67.
497 Ib., S. 72 f.
498 Ib., S. 74 f.
499 Ib., S. 75.

wurf nicht ebensogut gegen Apel kehren ließe. Eine Hermeneutik, die nicht nur besser, sondern immer wieder *anders* versteht, scheint gut beraten, keine Letztbegründungsinstanz zu postulieren, die über die „Sinn–*Geltung*" unserer „*Welt–Sinn–Konstitutionen*", — unserer Perspektiven —, zu Gericht säße. Der *Diskurs* einer *idealen* Kommunikationsgemeinschaft erweist sich als die Instanz, welche diese Sinngeltung konstatiert. Die Transzendentalhermeneutik Apels will sich nicht damit begnügen, die „Bedingungen der Möglichkeit", unter denen man versteht, zu klären, sie möchte auch noch wissen, ob dieses Verstehen „gültig" ist oder nicht, und sie möchte *Kriterien* dafür angeben. Hermeneutisch *gültig* wäre, worüber wir im Diskurs einer *idealen,* aber stets *real* bleibenden Kommunikationsgemeinschaft zum *Konsens* gelangt sind. „‚Evidenz' für mich kann daher nur im Rahmen des interpersonalen Konsensus als ‚Wahrheit' *gelten.*" Gadamer denkt hierüber nicht viel anders. Allerdings glaubt er, daß sich dieses *Einverständnis* immer wieder neu und anders einspielt. Es kann im ungünstigsten Fall auch ausbleiben. Bei Apel ginge die *Universalisierung* des Konsensgedankens so weit, daß eine jede *konventionelle* Verständigung nur unter der „transzendentalphilosophischen Voraussetzung" des „Aprioris der unbegrenzten Verständigung" *bewußt* gemacht und *verantwortet* werden kann. Das „*Paradigma menschlichen Einverständnisses*" sieht er im „*transzendentalen Sprachspiel*" einer „*idealen Kommunikationsgemeinschaft*", nicht aber in jenem „*Common sense*–Apriori" von Lebensformen und Sprachspielen, in denen sich dieses *Einverständnis konkret* herstellt. Apel begibt sich damit nicht nur in einen entschiedenen *Gegensatz* zur Hermeneutik Gadamers, sondern in eine noch radikalere *Opposition* zur Hermeneutik Nietzsches, die dem Konsensgedanken insgesamt *skeptisch* gegenübersteht, vor allem wenn er mit einem *universalen* Geltungsanspruch auftritt.

Nietzsche selbst wird bei Apel *ignoriert,* und das macht einen guten Sinn. Seine transzendentale Hermeneutik sucht einen „Standpunkt" *jenseits* der „perspektivischen ‚Weltanschauungen'". Nietzsche, den Perspektivisten, muß er als Zumutung empfinden. *Nietzsche* hat zwar ähnlich wie Marx, Dilthey oder Heidegger gezeigt, „daß das seinszugehörige hermeneutische Denken seine gehaltliche Substanz, nicht wie Hegel suggeriert, der ‚Allmacht der Reflexion' verdankt [...], sondern dem geschichtlich–existenziellen Engagement des verstehenden Menschen"[500]. Dieses „Interessen–Engagement" eines „leibvermittelten Standpunktes" gilt es aber doch eher zu distanzieren, indem wir es auf seine hermeneutische „Gültigkeit" prüfen, und der Transzendentalhermeneutiker scheint befugt, solche „Geltungsreflexionen" vorzunehmen. Zuweilen gerät Nietzsche bei Apel auch als der Repräsentant eines „introspektiven Psychologismus"[501] in den Blick, ein Grund mehr, Nietzsche nicht ernst zu nehmen. Nun verabschiedet Nietzsche den Konsensgedanken gar *nicht* in der Weise, wie man ihm immer unterstellt. „Und die grösste Arbeit der Menschen war bisher die, über sehr viel Dinge miteinander übereinzustimmen und sich ein *Gesetz der Übereinstimmung* aufzulegen — gleichgültig, ob diese Dinge

500 Id., Transformationen der Philosophie, Bd. 2, S. 20.
501 Id., Bd. 1, S. 367.

wahr oder falsch sind. Diess ist die Zucht des Kopfes, welche die Menschheit erhalten hat" (3, S. 431). Auch zukünftig wird es nötig sein, über sehr viele Dinge miteinander übereinzukommen. Darin liegt der Überlebensimperativ der Gattung. Daß der leibhafte Eigensinn individueller Perspektiven dabei außen vor bleibt, ist für Nietzsche Grund zur hermeneutischen *Sorge*. Eine transzendentale Hermeneutik hielte ein solch individuelles Verständigungsbedürfnis für vollkommen abwegig. Niemand kann über „etwas *als* etwas" oder über „*sich* als Person" zu einem Selbstverständnis gelangen, ohne an einem „interpersonalen, sprachlichen Verständigungsprozeß" beteiligt zu sein. Nietzsche würde sich hüten, die Notwendigkeit einer *solchen* Verständigung zu denunzieren. „Je grösser die Gefährlichkeit" und die Gefährdetheit des Lebens, „um so grösser ist das Bedürfniss, schnell und leicht über Das, was noth thut, übereinzukommen" (5, S. 221). Er könnte sich aber die Bemerkung nicht verkneifen, wieso man den „Standpunkt" einer *„idealen Kommunikationsgemeinschaft"* bemühen muß, um die „Notwendigkeit" einer *solchen* „Verständigung" mit „‚Evidenz'" einzusehen. Das von Fall zu Fall gelingende und vor dem Hintergrund bestimmter pragmatischer Zwecke erfolgte Einverständnis scheint ihm genug. Es muß nicht das Einverständnis innerhalb einzelner, geschlossener Gruppen sein, sondern *kann* den gesamt–gesellschaftlichen Bereich umfassen. Unter einem *anderen* hermeneutischen Blickwinkel wäre es aber endlich an der Zeit, „den schlechten Geschmack von sich ab[zu]thun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen" (5, S. 60), ja es zeugt von *schlechtem* Geschmack, will man dieses Einverständnis und diesen Konsens um jeden Preis. Damit erlangt der *Dissens* seine hermeneutische Dignität zurück, während der *erzwungene* Konsens unsere Individualität mißversteht, wenn nicht unverstanden sein läßt. Das *„transzendentale Sprachspiel"* einer *„idealen Kommunikationsgemeinschaft"* erschiene dem erklärten Perspektivisten als phantastische *Zumutung* und als hermeneutischer *Anachronismus*. Apel ist ehrlich genug einzuräumen, daß der *„Fortschrittsgedanke"* in der Sinn–Verständigung *lediglich* eine regulative Idee sein kann. Wir können ihn nur moralisch „postulieren". In der Realität hat er keine Entsprechung. Von Nietzsche her stellt sich die Frage, ob darin nicht eine metaphysische Obsession steckt, die der Verabschiedung bedarf. Darin liegt seine Kritik an einer „Aufklärung", die sich von jeher auf der Seite der „Besserverstehenden" weiß.

Aus dem Umstand, daß wir „a priori zur intersubjektiven *Verständigung* verdammt sind", leitet Apel eine *„Konsens*–Theorie" sprachlicher *„Sinn–Verständigung"* und möglicher *„Wahrheit"* ab. Seine Hermeneutik versteht sich als *Transformation* des kantischen Privat–Subjekts in Richtung eines Zustands *unbegrenzter* Intersubjektivität, in dem alle kommunikativen Asymetrien und hermeneutischen Hindernisse aufgehoben wären, und die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft (der Philosophen) dient als Vorbild und Muster. Er muß aber alle hermeneutischen Phänomene ignorieren, die in einem solchen Modell nicht aufgehen oder einer *realen* Kommunikationsgemeinschaft anlasten, deren hermeneutische Praxis unzulänglich bleibt. Eins wird vor allem nicht klar, nämlich wie sich der Zustand *kommunikativer* „Entfremdung" beheben läßt. Es bedarf des *Umwegs* der „Ideologiekri-

tik" als einer *„quasi-erklärenden Methode"*, welcher die Psychoanalyse als Modell dient. In diesem Punkt trifft Apel sich mit Habermas. Die Diskussion hat aber auch gezeigt, welche Schwierigkeiten entstehen, wenn man ein solches Modell auf den gesellschaftlichen Diskurs extrapoliert.[502] Ob das Anliegen einer psychoanalytischen Hermeneutik richtig gesehen wird, benutzt man sie als *„Quasi-Erklärung"* zwanghaften Verhaltens aus „verdrängten (‚exkommunizierten') Sinn-Motiven", darf bezweifelt werden. Gadamer hat in seiner *Replik* auf Apel eingewandt,

> „die alltägliche Erfahrung emotionaler Hartnäckigkeit und Verblendung [...] bedeute [...] nicht eine Störung der kommunikativen Kompetenz, sondern unüberwindliche Meinungsverschiedenheiten. Gewiß kann man zwischen solchen gegensätzlichen Überzeugungen jeweils von Dialog-Unfähigkeit sprechen. Das hat aber einen ganz anderen Hintergrund als den der Neurose. Es ist die Herrschaft von Gruppenüberzeugungen [...], durch die eine dialogwidrige Situation eintreten kann [...] Unüberbrückbare Gegensätze [...] beruhen auf dem Unterschied der Interessenlagen und der Verschiedenartigkeit der Erfahrungen. Sie stellen sich durch das Gespräch heraus, d. h. ihre Unüberbrückbarkeit steht nicht von vornherein fest, sondern ist das Resultat eines Verständigungsversuchs — und als solches nie endgültig, sondern auf die Wiederaufnahme des Gesprächs in jener ideell unendlichen Interpretationsgemeinschaft bezogen, die zum Begriff der kommunikativen Kompetenz gehören dürfte. Hier von Verblendung zu sprechen, würde den Alleinbesitz der richtigen Überzeugung voraussetzen"[503].

Die Hermeneutik Gadamers möchte die „Vorurteile" einzelner Gruppen nicht *ideologiekritisch* destruieren, weil sie sich weigert, im endgültigen Besitz der Wahrheit zu sein. Sie will diese Vorurteile, — unsere Perspektiven —, vielmehr „wechselseitig auf die Probe [stellen]"[504]. Allerdings meint Gadamer, diese wechselseitige hermeneutische Erprobung führe zu einer Annäherung der Standpunkte, zu einem situativen Einverständnis, wenn auch zu keinem idealen Konsens. An Apel kritisiert er den verdeckten Idealismus einer Position, die Hegel näher steht als Heidegger.

> „Die hermeneutische Erfahrung [...] läßt sich nicht so weit unter das idealistische Schema der Selbsterkenntnis im Anderssein bringen, daß Sinn je voll erfaßt und tradiert würde. Solch idealistischer Begriff von Sinn-Verstehen beirrt meines Erachtens nicht nur Apel, sondern die meisten meiner Kritiker"[505].

Immerhin hält er Apel zugute, er habe

> „die Diskussion über die hermeneutische Problemlage [...] sehr bereichert, indem er den Praxisbezug in allem Sinnverstehen herausarbeitet, und er hat völlig recht, wenn er dabei die Idee einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft in Anspruch

---

502 K.-O. Apel (Hg. u. a.), Hermeneutik und Ideologiekritik: Mit Beiträgen von K.-O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H.-J. Giegel, J. Habermas (Frankfurt/M. 1971).

503 H.-G. Gadamer, „Replik", K.-O. Apel (Hg. u. a.), Hermeneutik und Ideologiekritik, S. 306 f.

504 Ib., S. 307.

505 Ib., S. 301.

> nimmt. Sicherlich ist nur eine solche geeignet, den Wahrheitsanspruch der Verständigungsbemühungen zu legitimieren. Und doch zweifle ich, ob es berechtigt ist, die Legitimation derselben mit der Idee des Fortschritts zu verknüpfen. Die Vielfältigkeit der Interpretationsmöglichkeiten, die erprobt werden, schließt keineswegs aus, daß sich dieselben wechselseitig verschatten. Auch ist die Tatsache, daß im Fortgang dieser Interpretationspraxis dialektische Antithesen hervortreten, keinerlei Garantie für die Annäherung an wahrere Synthesen" [506].

In dieser Kritik an Apel gibt Gadamer sich beinahe als hermeneutischer *Relativist* zu erkennen, der dem *Andersverstehen* den Vorzug gibt vor allem Besserverstehen, und hier nähert er sich, wenn auch ungewollt, der hermeneutischen Position Nietzsches. Die wechselseitige „Verschattung" unserer „Interpretationsmöglichkeiten" hat mit der *Andersheit* und *Verschiedenartigkeit* der eigenen *Perspektiven* und *Erfahrungen* zu tun. Der „prinzipielle Anspruch" einer *„reflexiven Selbstdurchdringung des Geistes* im Verstehen" müßte dem Perspektivisten nicht nur als *hybrid* erscheinen, sondern als *dogmatisch.* Sie ist nicht nur unmöglich, sondern unter hermeneutischem Aspekt überhaupt *nicht* wünschenswert, hätte sie doch das vorzeitige Ende unserer Interpretationen zur Folge.

2.4.8. Hermeneutik, Dissens und „schwaches Denken" (J.–F. Lyotard, G. Vattimo)

Was das *postmoderne* oder *nachmetaphysische* „Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas"[507] anlangt, stände Nietzsche heute ohne Zweifel eher auf der Seite des Theoretikers des *Dissens,* sofern auch er die Meinung vertreten würde, ein „Widerstreit"[508], das Aufeinanderstoßen konfligierender Diskurse, sei nicht dazu da, auf konsensuellem Wege bereinigt oder „beigelegt" zu werden. Mit *Lyotard* teilte er wahrscheinlich den hermeneutischen Argwohn gegen die Praxis einer konsensuellen Regelung von Konflikten, die einer der beteiligten Parteien meistens Gewalt antut.

> „Zwischen zwei Parteien entspinnt sich ein Widerstreit, wenn sich die ‚Beilegung' des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom/der einen vollzieht, während das Unrecht, das die andere erleidet, in diesem Idiom nicht figuriert[509].

Auch Nietzsche sähe darin einen *fragwürdigen* hermeneutischen Kompromiß, der die *Machtfrage* unbeantwortet läßt. Mit Lyotard wäre er der Meinung, daß diese „Ungerechtigkeit" ein Faktum des öffentlichen Diskurses darstellt. Sie besteht darin, andere unter eigene, aber für allgemein ausgegebene Urteilsmaßstäbe zu zwin-

---

506 Ib., S. 298 f.

507 M. Frank, Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas (Frankfurt/M. 1988).

508 J.–F. Lyotard, Le Différend (Paris 1983) (dt.: Der Widerstreit (München 1987)).

509 Id., Der Widerstreit, S. 27.

gen. In Lyotards *postmoderner* Sichtweise besitzt Sprache eine zutiefst *antagonistische* Struktur. Jeder „Sprechakt" ist Bestandteil einer „allgemeinen Agonistik"[510]. Den *Widerstreit* begreift er als den *konkurrierender* Sprachspiele, Diskursarten oder Satz–Regelsysteme, die *heterogene* Geltungsansprüche erheben, ohne daß es eine *oberste* Diskursart oder *Meta*–Regel gäbe, die es gestatten würde, den Widerstreit auf eine für alle Seiten befriedigende Weise zu schlichten. Vor allem das Konsensmodell scheint vor dem Hintergrund dieser postmodernen Erfahrung gründlich diskreditiert. „Der durch Diskussion erreichte Konsens wie Habermas denkt [...] tut der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an"[511]. Dem Theoretiker des *Dissens* ist der „Konsens" schon deshalb „ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit", was ihn für die „Idee" und „Praxis" einer „Gerechtigkeit" eintreten ließe, „die nicht an jene des Konsens gebunden ist"[512]. Damit „zeichnet sich eine Politik ab, in der der Wunsch nach Gerechtigkeit und der nach Unbekanntem gleichermaßen respektiert sein werden"[513]. Die Frage wäre, was man sich unter einer solchen „postmoderne[n] Gerechtigkeitskonzeption"[514] vorzustellen hat. Lyotard „Problemlösung" scheint in dem „Appell" zu bestehen, „vom Widerstreit Zeugnis abzulegen und für die Differenzen einzutreten"[515].

> „[Das postmoderne Wissen] verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen"[516].

Lyotards Postmodernismus kommt zuweilen dem sehr nahe, was Nietzsche unter dem Titel interpretativer *Gerechtigkeit* denkt. Zum hermeneutischen Leidwesen zieht Lyotard diese Fäden jedoch nicht aus. Nietzsche wiederum betrachtet den Widerstreit *nicht nur* als den Konflikt heterogener Sprachspiele, Diskursarten oder Satz–Regelsysteme, *sondern* als das Aufeinanderstoßen unterschiedlichster Perspektiven, Wertschätzungen und Interpretationen, die verschieden motiviert sind. Mit Lyotard wäre er d'accord, daß es nicht angehe, die „Heterogenität der Satz–Regelsysteme und Diskursarten", die inhomogene Vielheit und Vielfalt der Perspektiven und Interpretationen, der „Hegemonie" eines *einzigen* „Diskurses" zu opfern[517], der als *die* richtige Interpretation oder die *wahre* Perspektive aufträte. Dieses „Vielheits–Interesse"[518] teilt er mit Lyotards Postmodernismus, und der europäische Nihilismus gehört für ihn zur Geschichte der Nachklänge unserer „Ganzheits–Melancholie"[519]. Allerdings war es nicht erst Lyotard, der in der „Dialektik

---

510 Id., La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir (Paris 1979) (dt.: Das postmoderne Wissen: Ein Bericht (Graz/Wien 1986), S. 40).
511 Ib., S. 16.
512 Ib., S. 190.
513 Ib., S. 193.
514 W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987), S. 227 ff.
515 Ib., S. 255.
516 J.–F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, S. 16.
517 Id., Der Widerstreit, S. 299.
518 W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, S. 175 ff.
519 Ib.

des Geistes", der „Hermeneutik des Sinns" oder der „Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts" einen „Metadiskurs" erkannte, der heute in seine geschichtliche Legitimationskrise geraten ist[520]. Nietzsches Philosophie steht im Zeichen des Fragwürdigwerdens dieser „großen Erzählungen". Nietzsches Denken weiß sich am Vorabend und Tor einer *postmodernen* Bewußtseinslage angesiedelt, und er begreift diese als das *nihilistisch* zugespitzte Krisenbewußtsein eines *Wertverlusts,* als den allmählichen Niedergang der „Kategorien ‚Zweck', ‚Einheit', ‚Sein', mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben [...] und nun sieht die Welt *werthlos aus*", nachdem sie „wieder von uns *herausgezogen* [wurden]" (13, 11[99]). Nietzsche ist weit davon entfernt, diesen hermeneutischen Sinnverlust, das Zerbrechen unserer Ganzheitsvorstellungen, nicht als Chance zu begreifen, und darin zeichnet sich für ihn eine *Verwindung* des Nihilismus ab, der nicht mehr als schmerzhaft empfundene, sondern als *befreiend* erlebte Verzicht auf den ganzen Kanon metaphysischer Obsessionen, der unsere Geistesgeschichte ausmacht, unserer „großen Ideen".

Lyotards postmoderne Skepsis gegenüber einer „Hermeneutik des Sinns" steht in einem schroffen Gegensatz zur Hermeneutik Gadamers, die sich im Zeichen der Selbstauslegung wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins begreift und ungeachtet der Betonung ihres endlichen Charakters an der Idee unbegrenzter Sinnteleologien festhält. In dieser *postmodernen Skepsis* gegenüber der Hermeneutik scheinen *Lyotard* und *Foucault, Derrida* und *Deleuze* zusammenzustehen. Sie steht im Zeichen *Nietzsches.* Bei Lyotard gewinnt man jedoch manchmal den Eindruck, Heterogenität und Pluralität der Standpunkte seien gleichsam absolut, so daß der Dissens *von sich* aus vorprogrammiert scheint. Dann aber stellt sich die Frage, die sich schon gegenüber Derrida erhob, wie sich sinnvollerweise noch von Differenzen reden läßt, erklärt man diese Differenz für absolut. *W. Welsch* hat in kritischer Würdigung und Weiterführung von Lyotards Ansatz unlängst erklärt, „in Wahrheit [sei] die Autonomie und Heterogenität der Satz–Regelsysteme und Diskursarten keineswegs so absolut, wie Lyotard unterstellt"[521]. Dahinter steht die Frage, wie sich noch für Differenzen eintreten lasse, wenn diese Differenzen der Erfahrung entzogen sind, und ob hier nicht noch Zwischentöne und Nuancen angesagt sind. Dies läßt Welsch für das Konzept einer „transversalen Vernunft" eintreten[522], welche geheime Verbindungen und schleichende Übergänge zwischen den einzelnen Rationalitätsfeldern, Diskursarten und Satz–Regelsystemen schaffen soll, ohne deren genuinen Eigensinn im geringsten anzutasten oder zu berühren. Die Konzeption einer „transversalen Vernunft" erhebt den Anspruch, die eigentlichen Impulse Lyotards einzulösen, deren Freisetzung sein eigener Extremismus stets verhinderte. „Sie ‚überwindet' die Pluralität nicht, sondern beseitigt nur deren Aporien. Sie bringt Pluralität als Vernunftform zur Geltung"[523].

520 J.–F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, S. 13.
521 W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, S. 256.
522 Ib., S. 295 ff.
523 Ib., S. 296.

„Transversale Vernunft operiert in einem Zwischenbereich, wo derlei Einseitigkeiten nicht favorisiert, sondern korrigiert werden. Sie knüpft Verbindungen, ohne Einheit zu erzwingen, sie überbrückt Gräben, ohne das Terrain zu planieren, sie entfaltet Diversität, ohne alles zu fragmentieren"[524].

Nach Nietzsche liegt der „**Hauptgesichtspunkt**" darin, „*Distanzen* auf[zu]reißen, aber *keine Gegensätze [zu] schaffen*" (12, 10[63]). Von daher böten sich einige aufschlußreiche Ausblicke und Zusammenhänge an auf das Verhältnis zwischen Nietzsches Interpretationsphilosophie und einer im Signum der *Postmoderne* stehenden Vernunftkonzeption, die den Anspruch erhebt, „Kommunikation" zu *leisten*, „ohne Hegemonie zu verfügen", „Differenzen" zu *exponieren*, „ohne Brücken abzubrechen"[525]. Bedauerlicherweise werden diese Verbindungen und Fluchtlinien *nicht* ausgezogen. Welsch *weigert* sich geradezu, Nietzsche „umstandslos zum Vordenker der Postmoderne zu erklären. Nietzsche sieht den modernen Pluralismus gerade nicht positiv. Er ist für ihn vielmehr das Phänomen der modernen Décadence schlechthin, demgegenüber es zu einer neuen Totalität vorzustoßen gilt"[526]. Mit dieser eklatanten Fehleinschätzung tut er Nietzsche sicher unrecht, aber auch bei Lyotard findet sich Nietzsche, der Liebhaber alles Pluralen und Differenztheoretiker, nur wenig zitiert.

Während *Lyotard* Nietzsche vergleichsweise *wenig* für seinen eigenen Postmodernismus reklamiert, gilt er *G. Vattimo* als Vordenker der *Postmoderne* schlechthin (2.1.3.). Nietzsche erweist sich in dieser Sicht als der Vorläufer und Wegbereiter eines „schwachen Denkens"[527], der sich dem Programm einer hermeneutischen *Schwächung* der metaphysischen Tradition verschreibt. In Vattimos *postmoderner* hermeneutischer Perspektive[528] leitet Nietzsche eine hermeneutische *Schwächung* der metaphysischen Tradition ein, welche die moderne Hermeneutik immer noch nicht recht zu würdigen weiß. Vattimos Verdienst liegt sicher darin, daß er Nietzsches Denken für die aktuellen Belange einer zeitgenössischen Hermeneutik fruchtbar zu machen sucht. Die Frage wäre, ob er den Bogen nicht überspannt, wenn er nicht nur Heidegger, sondern auch Gadamer in die von Nietzsche angeführte Gilde postmoderner Hermeneutiker einreiht. Daß Nietzsches Interpretationsphilosophie eine erhebliche *Schwächung* gewohnter Vorstellungen einleitet, welche die traditionelle ontologische Thematik ebenso obsolet erscheinen läßt wie einen *starken* korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff, scheint unbestritten. Unleugbar ist, daß das Pathos unserer Sinnansprüche seit Nietzsche erheblich gedämpfter ausfällt. Das hermeneutische Subjekt erscheint bei Vattimo als ein *geschwächtes* Subjekt,

524 Ib., S. 315.
525 Ib.
526 Ib., S. 181 (Anm. 18).
527 G. Vattimo, P. A. Rovatti (Ed.), Il pensiero debole (1987).
528 G. Vattimo, Le avventure della differenza (Milano 1980). — Id., Al di là del soggetto (Milano 1985) (dt.: Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik (Graz/Wien 1986)). — Id., La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna (Milano 1985) (dt.: Das Ende der Moderne (Stuttgart 1990)).

das nur noch *schwache* hermeneutische Geltungsansprüche kennt. Es ist aber gerade der an seine „‚Sterblichkeit'" und Endlichkeit gemahnte Mensch, der „die Möglichkeit von Geschichte als Übermittlung von Botschaften [begründet]"[529]. Vattimo sieht die hermeneutische Erfahrung durch die Erfahrung einer „Aufhebung des Grundes" charakterisiert[530], welche *keine* starken metaphysischen Gründungen mehr zuläßt, allenfalls *schwache* hermeneutische unter geschichtlich endlichen Bedingungen des Interpretierens. Die Wahrheit der Hermeneutik ist eine schwache „rhetorische Wahrheit"[531].

> „Es geht vor allem darum, [...] sich einer nicht-metaphysischen Auffassung von Wahrheit zu öffnen, welche sich nicht so sehr vom positivistischen Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis her interpretiert, sondern zum Beispiel (nach dem bezeichnenden Vorschlag der Hermeneutik), von der Erfahrung der Kunst und vom Modell der Rhetorik her"[532].

Vattimo sieht sich dabei eher in der Tradition *Heideggers* und *Gadamers* und in eindeutiger Opposition zum „Programm" einer „neokantischen ‚Wiederbegründung'" der Hermeneutik[533], wie sie in der Transzendentalhermeneutik *K.-O. Apels* oder der Universalpragmatik von *J. Habermas* sichtbar wird, und die als eine der „zahlreichen Versuche" gelten können, „die ‚entgründenden' Momente auszutreiben"[534], wie sie für die Hermeneutik in der Tradition Heideggers oder Gadamers konstitutiv scheinen. Diese *Schwächung* und *Aufhebung* des „Grundes" sei bereits bei Nietzsche als *Nihilismus* erfahren worden. Dessen hermeneutische Pointe besteht in der bestürzenden Einsicht, daß es *keine* Fakten gibt, *nur* Interpretationen. Nietzsche gerät diese nihilistische Erfahrung aber unversehens zur affirmativen. Die sukzessive Schwächung der Tradition dient nur dem Zweck, die eigenen unterdrückten hermeneutischen Kräfte und Fähigkeiten hervorzukehren, mittels deren wir in der Vergangenheit im Anspruch auf Richtigkeit, — auf *die* richtige Interpretation —, solche starken metaphysische Begriffe erst hervorgebracht haben, ohne daß wir um diese hermeneutische *„Hybris"*[535] immer gewußt hätten, obschon wir sie praktizierten. Das von Vattimo gezeichnet Bild vom postmodernen Hermeneutiker überzeugt dort am meisten, wo es ihm gelingt, diese seit jeher praktizierte Hybris nicht nur zu beklagen, sondern als hermeneutische *Chance* zu begreifen. Diese liegt darin, daß wir endlich dazu übergingen, Andersheit und Differenz, Vielfalt und Individualität anderer Interpretationen stärker Rechnung zu tragen, als uns dies bislang möglich schien. Eine solche *befreite* hermeneutische Erfahrung bedarf nicht mehr des dialektischen Korsetts unbedingter Vermittlung, auch keiner endlichen Versöhnung nach dem Muster wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Man ge-

529 Id., Jenseits vom Subjekt, S. 11.
530 Ib., S. 124.
531 Id., Das Ende der Moderne, S. 140 ff.
532 Ib., S. 17 f.
533 Id., Jenseits vom Subjekt, S. 143.
534 Ib., S. 127.
535 Ib., S. 50.

winnt jedoch den Eindruck, Vattimo möchte, — entgegen seiner Kritik am „versöhnten Subjekt" der Dialektik[536] —, auf einige Grundaxiome Gadamers ungern verzichten.

Problematisch an Vattimos hermeneutischer Nietzsche–Lektüre erscheint, ob Nietzsches „‚genealogisches' Denken" als „Vorbild" dienen kann für eine Hermeneutik, die sich der „Übermittlung" einer nicht bloß „akzidentellen", sondern „ontologisch relevanten Abfolge" der „Interpretationen" und „Botschaften" verschrieben hat. Offen bleibt der Zusammenhang zwischen hermeneutischer Verbürgung der Kontinuität geschichtlicher Erfahrung und „‚Werte realisierender' Tat"[537]. Nietzsches Beitrag zur Lösung dieses Dilemmas bleibt *ambivalent*, je nachdem ob er sich selbst als Genealoge *oder* Historiker sieht. Betrachtet der *Genealoge* die Interpretationsgeschichte als einen Prozeß gewaltsamer Überlagerungen, verrät der *Historiker* durchaus Gespür für geschichtliche Kontinuitäten, und schließt sein Begriff der *Gerechtigkeit* die *„pietas"* gegenüber den „Spuren" und „Botschaften" der Vergangenheit[538] nicht aus. Wenn Vattimo den *hybriden* Charakter des Interpretierens, „die jedem Interpretationsprozeß, das heißt jedem Sichgeben von etwas als etwas, inhärente Gewalt" betont[539], indem er unterstreicht, der „Terminus [Sein] offenbar[e] lediglich, daß jedes Sichgeben von etwas als etwas Perspektive ist, die sich gewaltsam über andere Perspektiven legt, die nur aus Gründen einer der Interpretation innewohnenden Notwendigkeit mit der Sache selbst identifiziert werden"[540], dann gewinnt man den Eindruck, daß er nicht nur den Genealogen gegenüber dem Historiker bevorzugt, sondern *Foucault* näher steht als Gadamer. In der von Vattimo hervorgekehrten hybriden Interpretationsstruktur *verlieren* Subjekt und Objekt den Ort, den ihnen die *Metaphysik* seit jeher zugewiesen hat. Objekte sind *nicht* bloß *gegeben*, sondern *bilden* sich auf dem Hintergrund von *Interpretationen* als der Bedingung ihres Auftauchens und Verschwindens. Das „Subjekt" wiederum „formt" sich erst in einem „komplexen Interpretationsspiel". Es gibt *nur* ein „Sich–Formen als Subjekte in einem Kräftespiel, das ihnen auf irgendeine Weise vorausgegangen ist." Dabei besteht jedoch die Gefahr, daß man die von Nietzsche beschriebenen „Mechanismen einer Konstitution–Destruktion des Subjekts", die das „Ergebnis" eines „komplexen Spiels" von „Metaphern", der „verschiedenen Arten der ‚Erkennung'" und „Berichtigung der Kräfte" wären[541], mit der hermeneutischen Erfahrung des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins verwechselt. Der „Verzicht" auf einen als „Einheit verstandenen metaphysischen Subjektbegriff", und betrachtete man diese Einheit auch nur als das „Resultat eines dialektischen Identifizierungsprozesses"[542], sollten eine solche Verwechslung ausschlie-

536 Ib., S. 49.
537 Ib., S. 11.
538 Ib.
539 Ib., S. 51.
540 Ib., S. 52.
541 Ib., S. 60.
542 Ib., S. 61.

ßen. In der von Vattimo behaupteten hybriden Interpretationsstruktur gibt es *keinen* Platz für hermeneutische *Versöhnungen*. Genau darin aber liegt der *Unterschied* zu einer Hermeneutik, die eine solche Horizontverschmelzung, — temporär und unter endlichen Bedingungen —, gesprächsweise in Aussicht stellt. „Die *normale* Situation des *Übermenschen* ist eine der Spaltung; die philosophische Bedeutung dieser Theorie von Nietzsche liegt gänzlich in der extremen Gegenposition zu jeder Reflexionsphilosophie als Wiedervereinigung des Subjekts mit sich selbst, als *Bildung*"[543]. Auch wenn diese (post)moderne hermeneutische Diagnose gegen Hegel gerichtet ist, meint sie doch Gadamer mit, und darin liegt der *ambivalente* Charakter von Vattimos Gadamer–Bild.

Vattimo sieht die „Gefahr", in der Gadamers Hermeneutik steht, daß sie „zu einem Denken der Wiederherstellung einer Einheit der Erfahrung in Begriffen der Alltagssprache oder des Gemeinsinns wird [...], das die faktisch bestehenden Regeln der Sprache gegen jede Möglichkeit neuer Öffnungen und Verlagerungen kanonisiert." Er sieht in ihr gleichwohl einige „äußerst suggestive Möglichkeiten für die Entwicklung einer postmodernen Philosophie" angelegt, die „auf der Ebene einer ‚schwachen' Wahrheit" angesiedelt wäre und „die vielfältigen Inhalte des zeitgenössischen Wissens" miteinbeziehen würde, „angefangen von der Wissenschaft über die Technik und die Kunst bis zu jenem ‚Wissen', das in den Massenmedien zum Ausdruck kommt"[544]. Das Bild vom postmodernen Hermeneutiker bleibt aber ziemlich *inkonsistent* und es fällt auf, daß Vattimo in Heidegger den weitaus *radikaleren* Denker sieht.

> „Heideggers kritisches Pathos gegen die Welt der Seinsvergessenheit und der vollendeten Metaphysik in der planetarischen Herrschaft der Technik [wird] bei Gadamer weitgehend gedämpft [...] oder [bleibt] ganz weg[...]: für ihn gilt es, die dogmatischen Ansprüche der Wissenschaften und Techniken zugunsten einer gesellschaftlichen Rationalität einzuschränken, die keinen Bedarf verspürt, sich zu weit von der abendländischen Metaphysik zu entfernen, vielmehr sich ganz wesentlich in ihrer Kontinuität sieht [...] Gadamer meint [...] den Technizismus und Szientismus vom Standpunkt eines gemeinsamen Sprach–Bewußtseins kritisieren zu können, das für ihn grundsätzlich in Ordnung ist und gegenüber dem die Hermeneutik keine echte kritische, sondern eine rekonstruktive und reorganisierende Funktion hat"[545].

Für Vattimo scheint dies ein Grund mehr, in Heidegger den eigentlichen *Vordenker* einer *postmodernen* Hermeneutik zu sehen, für den gerade die „Umgangssprache" metaphysisch und technisch imprägniert bleibt. Aufgabe sei es, erst noch zu den „‚dichten' Bereichen der Sprache" vorzustoßen, „in denen das Ereignis des Seins intensiver und besser erkennbar anklingt"[546]. Beifällig zitiert Vattimo Heidegger, „‚das Er–eignis [sei] der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, in dem sie jene Be-

543 Ib., S. 61 f.
544 Id., Das Ende der Moderne, S. 195.
545 Ib., S. 153.
546 Ib.

stimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat'", die nämlich, *Subjekt* und *Objekt* zu sein[547]. „Es sind vor allem die Festlegungen des Subjekts und des Objekts", gegen die eine postmoderne Hermeneutik anzugehen hat. Wir betreten damit den „Bereich" und die „Welt einer ‚erleichterten' Wirklichkeit", wo die Grenzen zwischen Wahrem und Fiktivem *unscharf* geworden sind.

> „Und in dieser Welt wird die Ontologie *tatsächlich* zur Hermeneutik, und die metaphysischen Begriffe von Subjekt und Objekt und darüber hinaus von Wirklichkeit und Wahrheit als Fundament verlieren an Gewicht. In dieser Situation sollte man m. E. von einer ‚schwachen Ontologie' als einziger Möglichkeit eines Auswegs aus der Metaphysik sprechen [...] Vielleicht liegt darin für das postmoderne Denken die Chance eines neuen — eines schwach neuen — Anfangs"[548].

Für diese hermeneutische *Schwächung* der Realität, in der sich die (postmoderne) *Ahnung* eines neuen schwachen Anfangs verrät, prägt Vattimo den Begriff „einer ‚Ontologie des Verfalls'"[549]. Er ist der Meinung, daß Nietzsche entscheidende Bausteine für eine solch *schwache* hermeneutische Ontologie geliefert hat. „Auch nach dem Ende der Metaphysik bleibt das Sein nach dem Muster des Subjekts bestehen. Jedoch dem gespaltenen Subjekt, das der Über–Mensch ist, entspricht nicht mehr ein gedachtes Sein mit den Merkmalen der Durchsetzungskraft, der Stärke, des Bestimmtseins, der Ewigkeit, der entfaltenden Aktualität, die die Tradition ihm stets zuerkannte"[550], sondern ein mittels *schwacher* Merkmale definiertes Sein, zu denen die Unbestimmtheit und die Formbarkeit gehören, die Geschichtlichkeit und der Wechsel. Offen bleibt, inwieweit der *Übermensch* sich mit der Vorstellung eines hermeneutisch *geschwächten* Subjekts verträgt. Zwar „praktiziert" der Übermensch die hermeneutische *Hybris* „bewußt", wozu immer auch „Ungerechtigkeit, Überlagerung, Gewalt" gehören[551], in seiner *Gespaltenheit* ist er aber auch der „Mensch ‚guten Charakters'", der „die Gewißheiten der Metaphysik ohne sehnsüchtige Reaktion aufgegeben [hat] in der Fähigkeit, die Vielfalt der Erscheinungen als solche zu schätzen"[552]. In der Hinsicht hat er wirklich etwas von der hermeneutischen Toleranz des *Gerechten.* Er kann „Schwächen" zugeben, auch eigene. Vattimo beschreibt ihn als Menschen der *„Metakommunikation"* in einer Welt der „verdichteten Kommunikation". Sie fordert einen hermeneutischen Zuwachs an kommunikativer Kompetenz und metakommunikativer Leistungen. Sein hermeneutischer Postmodernismus tritt dafür ein, die „Intensivierung" einer „auf ‚technischer' wie auf ‚poetischer' Ebene befreiten Kommunikation" als *Chance* zu begreifen, *nicht* nur als *Gefahr,* die „den Weg öffnet zu einer wirklichen Erfahrung von Individualität als Vielfalt"[553], nachdem die „Rigidität der Kommunikationsgesetze [...] ge-

547 Ib., S. 197.
548 Ib.
549 Id., Jenseits vom Subjekt, S. 10.
550 Ib., S. 64.
551 Ib., S. 51.
552 Ib., S. 63.
553 Ib.

lockert" werden konnte[554]. Die Frage bleibt, ob er die Entwicklung der modernen Informationstechnologien und Kommunikationsmedien nicht *zu positiv* betrachtet[555], insofern diese Kommunikation nicht nur entbinden, sondern auch reduzieren und nivellieren, indem und insofern sie Subjektivität *gleichschalten.* Die Stärke von Vattimos Postmodernismus liegt darin, die hermeneutischen *Chancen,* weniger die Gefahren, einer im Wachsen begriffenen *Mediengesellschaft* zu thematisieren, die *Wirklichkeit* zunehmend und fast ausschließlich *medial* vermittelt.

2.4.9. Hermeneutik und Bildung resp. Ironie (R. Rorty)

Die radikale Selbstkritik der „analytischen" und die sukzessive Distanzierung der „erkenntnistheoretischen" Tradition hat unlängst *R. Rorty* in den Stand gesetzt, für die *Sache* der *Hermeneutik* einzutreten.[556] Rorty gelangt zu einer radikal pragmatischen bzw. holistischen Position der Wahrheit. Sein radikaler *Kontextualismus* stellt sich dabei selbst unter die Leitidee einer „Hermeneutik"[557], und es bleibt zu prüfen, ob er den Begriff so verwendet, wie er von Gadamer her geläufig ist, und welche Verbindungslinien sich zu Nietzsche ziehen lassen. Aus der Sicht Rortys scheint Nietzsche sicher nicht der „systematische Philosoph", der Theorien für die Ewigkeit baut, beispielsweise eine Theorie der Interpretation, sondern der „bildende Philosoph"[558], der dazu verhilft, uns aus abgenutzten Vokabularen zu befreien und obsolete Vorstellungen zu verabschieden, beispielsweise die Idee, alle Gesprächsbeiträge seien kommensurabel oder es sei Aufgabe der Philosophie, das Wesen der Dinge zu erkennen.

Für Rorty „steht ‚Hermeneutik' weder für eine Disziplin noch für eine Methode, mittels deren man Resultate erzielen könnte, die sich der Erkenntnistheorie entzogen haben, noch für ein Forschungsprogramm. Im Gegenteil, Hermeneutik ist Ausdruck der Hoffnung, die kulturelle Leerstelle werde nach dem Abgang der Erkenntnistheorie gerade *nicht* neubesetzt"[559]. Sie wendet sich *gegen* die Voraussetzung, „alle Beiträge zu bestimmten Diskursen [seien] kommensurabel"[560]. Bisweilen bezeichnet Rorty „Hermeneutik" auch als das „Studium des nichtnormalen Diskurses vom Standpunkt des normalen", als den „Versuch, mit dem einen guten Sinn zu verbinden, was in einem Stadium vor sich geht, in dem wir noch zu unsicher sind, um es geradewegs beschreiben zu können, und hierdurch eine erkenntnistheoretische Aufklärung des Phänomens zu unternehmen"[561].

554 Ib., S. 58 f.
555 Id., La società transparente (Milano 1989) (dt.: Die transparente Gesellschaft (Wien 1992)).
556 R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton 1979) (dt.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie (Frankfurt/M. 1981)).
557 Ib., S. 343 ff.
558 Ib., S. 396 ff.
559 Ib., S. 343.
560 Ib., S. 344.
561 Ib., S. 349.

„Die Hermeneutik betrachtet die Bemühungen der unterschiedlichen Diskurse zueinander als Beziehungen zwischen den möglichen Strängen eines Gesprächs, das seinerseits keines die Sprecher verbindenden Systems bedarf, das jedoch, solange es währt, die Hoffnung auf Übereinstimmung nie aufgibt. Sie ist nicht eine Hoffnung auf die Entdeckung einer immer schon bestehenden Grundlage, sondern *bloße* Hoffnung auf Übereinstimmung — oder zumindest auf interessante und fruchtbare Nichtübereinstimmung"[562].

„Rational zu sein", bedeutet für sie, „gewillt zu sein, Erkenntnistheorie zu unterlassen — nicht zu meinen, alle Beiträge zum Gespräch seien in eine bestimmte Begrifflichkeit zu pressen — und gewillt zu sein, den Jargon des Gesprächspartners verstehen und verwenden zu lernen, statt ihn in den eigenen zu übersetzen"[563]. „Nach diesem Interpretationsbegriff ist das Verstehen eher wie das Kennenlernen einer Person als wie das Durchlaufen eines Beweisganges"[564]. „Die Hermeneutik ist keine ‚andere Erkenntnisweise' — etwa ‚Verstehen' im Unterschied zum (prognostischen) ‚Erklären'. Man betrachte sie lieber als eine Weise, etwas zu bewältigen"[565]. Sie stellt „eine Bezeichnung für unser Studium des Unvertrauten" dar[566]. „Für die Auffassung", die der Pragmatist vertritt, „hängt nichts Tiefes davon ab, welche der beiden Redeweisen man wählt — die Metaphorik des Herstellens oder des Vorfindens"[567]. Für ihn ist das „Selbstverständnis der Philosophen [gegenwärtig] so eng mit dem Kantischen Projekt verbunden, alle Wissensansprüche kommensurabel zu machen, daß man sich nur schwer vorstellen kann, was eine Philosophie ohne Erkenntnistheorie eigentlich sein könnte"[568]. Rorty wendet sich entschieden gegen das „klassische Bild vom Menschen", das „Platoniker, Kantianer und Positivisten teilen: daß der Mensch ein Wesen hat, nämlich das, das Wesen der Dinge zu entdecken [...] Als polemischer Terminus der zeitgenössischen Philosophie gibt ‚Hermeneutik' diesem Unternehmen einen Namen."

An Gadamer scheint Rorty nicht nur zu schätzen, daß er das „klassische Bild" vom Menschen als einem „Erkenner von Wesenheiten" *verabschiedet*[569], sondern „den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der *Bildung* (Selbstformung) [ersetzt] als der Bestimmung unseres Denkens"[570].

„Gadamer führt seinen Begriff des *wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins* ein (eines Bewußtseins von Vergangenem, das uns verändert), um eine Einstellung zu beschreiben, der es weniger darum zu tun ist, was es da draußen in der Welt alles gibt oder in der Geschichte alles gegeben hat, als darum, was wir aus der Natur und Geschichte für unsere eigenen Zwecke ‚herausholen' können. Für eine solche Einstel-

562 Ib., S. 346.
563 Ib.
564 Ib., S. 347.
565 Ib., S. 386.
566 Ib., S. 383.
567 Ib., S. 374.
568 Ib., S. 387.
569 Ib., S. 395.
570 Ib., S. 389.

> lung ist das Treffen (im Unterschied zum Verfehlen) von Tatsachen [...] bloß ein Propädeutikum für das Entdecken neuer und immer interessanterer Möglichkeiten, uns auszudrücken und dadurch ein Stück Welt zu bewältigen"[571], „das ‚Entdecken von Tatsachen' [...] ein Bildungsprojekt unter anderen"[572], „[und] die Wahrheitssuche nur eine von vielen Möglichkeiten [...], gebildet zu werden"[573].

Die „Aneignung von Wahrheiten" erweist sich von hier nur als der „Bestandteil" eines hermeneutischen „Bildungsprozesses"[574], ob im Sinne Gadamers, bleibt noch zu fragen. In Rortys Sicht *„[soll]* der bildende Diskurs [...] nichtnormal sein, uns durch die Kraft seiner Fremdartigkeit aus unserem alten Selbst herausführen, dazu beitragen, daß wir andere Wesen werden"[575]. Als Protagonisten einer *bildenden* Philosophie bezeichnet er „in unserer Zeit" Denker wie *Dewey, Wittgenstein* oder *Heidegger*[576], zuweilen auch *Kjerkegaard* und *Nietzsche*[577]. „Diese peripheren und pragmatischen Philosophen verhalten sich vor allem skeptisch zur *systematischen* Philosophie, zum Projekt universaler Kommensuration als solchem"[578].

> „Sie h[a]lten das historische Gespür dafür am Leben, wie aus den großen Siegen der Vernunft im vergangenen Jahrhundert die ‚Vorurteile' und der ‚Aberglaube' des gegenwärtigen Jahrhunderts wurde und daß ein von den jüngsten wissenschaftlichen Errungenschaften erborgtes brandneues Vokabular womöglich keine privilegierten Darstellungen des Wesens der Dinge zum Ausdruck bringt, sondern bloß eine Beschreibungsmöglichkeit der Welt aus einer potentiellen Unendlichkeit von Vokabularen ausmacht"[579]. „Große systematische Philosophen sind konstruktiv und liefern Argumente. Große bildende Philosophen reagieren und schreiben Satiren, Parodien und Aphorismen. Sie wissen, daß ihre Schriften deren Stoßkraft einbüßen werden, wenn die Epoche, auf die sie reagieren, vorüber ist. Sie halten sich *absichtlich* an der Peripherie auf. Große systematische Philosophen bauen wie große Wissenschaftler für die Ewigkeit. Große bildende Philosophen zertrümmern um ihrer eigenen Generation willen. Systematische Philosophen möchten ihr Fach auf den sicheren Pfad einer Wissenschaft führen. Bildende Philosophen wollen dem Staunen seinen Platz erhalten wissen, das die Dichter manchmal hervorrufen können — dem Staunen, daß es etwas Neues unter der Sonne gibt, etwas, das nicht im genauen Darstellen des schon Vorhandenen aufgeht, etwas, das (zumindest im Augenblick) nicht zu erklären und kaum zu beschreiben ist"[580].

„Der bildende Philosoph befindet sich [...] in der schwierigen Lage, als Philosoph kraft seines Amtes Argumente liefern zu müssen, während er am liebsten bloß

---

571 Ib.
572 Ib., S. 395.
573 Ib., S. 391.
574 Ib., S. 396.
575 Ib., S. 390.
576 Ib., S. 398 f.
577 Ib., S. 400.
578 Ib., S. 398.
579 Ib.
580 Ib., S. 400 f.

eine neue Terminologie vorschlagen würde, *ohne* von ihr zu beanspruchen, sie sei das eben entdeckte System der akkuraten Darstellung des Wesens der Dinge." Bildende Philosophen „weigern sich, sich als jemand darzustellen, der objektive Wahrheiten entdeckt hat (etwa darüber, was Philosophie ist)"[581]. Sie „werden die Philosophie nicht zu einem Ende bringen können, sie können jedoch verhindern, daß sie auf dem sicheren Pfad einer Wissenschaft zu wandeln beginnt"[582]. Damit verbindet sich die entschiedene Absage an alle Versuche, einen Korrespondenzbegriff der Wahrheit zu (re)installieren. Wir tun gut daran, „das *Zusammenprallen* mit der Wirklichkeit nicht mit dem *Bewältigen* von Wirklichkeit [zu] verwechseln"[583]. Nur letzteres erfolgt unter einer „Beschreibung", einer „Erklärung", einer „Prognose" etc., und die bleibt *relativ*. „Bildende Philosophie [...] ist nur als Protest gegen das Unternehmen sinnvoll, durch irgendwelche Vorschläge zur universalen Kommensuration und durch das Hypostasieren eines privilegierten Systems von Beschreibungen dem Gespräch ein Ende zu machen"[584]. „Der bildende Philosoph zieht demnach mit Lessing das unendliche *Streben nach* Wahrheit ‚der ganzen Wahrheit' vor"[585]. Für ihn gibt es „Wirklichkeit" oder „Wahrheit" nur *unter* einer „Beschreibung", wobei der Gedanke „absurd" ist, es gebe eine *privilegierte Beschreibung*, „die alle anderen Beschreibungen unnötig werden ließe, weil sie mit jeder kommensurabel wäre." Bildende Philosophie „erfüllt die soziale Funktion, die Dewey das ‚Sprengen der Kruste von Konventionen' genannt hat; sie sucht zu verhindern, daß der Mensch sich selbst täuscht und glaubt, er kenne sich oder das andere anders als jeweils unter einer fakultativen Beschreibung"[586].

„Ein großer Teil der zeitgenössischen Philosophie — unter der Ägide der ‚Phänomenologie' oder der ‚Hermeneutik' oder beider —" *spielt* mit dem für Rorty „bedauerlichen Gedanken", „unser Selbstverständnis [...] als der Reflexion fähige Wesen, als Wählende zwischen alternativen Vokabularen, lasse sich vielleicht seinerseits zum Thema der Philosophie machen"[587]. Dies wäre der Versuch, „zur gleichen Zeit systematisch und bildend [zu] schreiben"[588].

> „Aus meiner Sicht ist der Versuch, eine ‚Universalpragmatik' oder eine ‚transzendentale Hermeneutik' zu entwickeln, ein höchst dubioses Unternehmen. Es scheint uns zu versprechen, was wir, wenn Sartre recht hat, nicht haben können — eine Möglichkeit, Freiheit als Natur zu betrachten (oder weniger kryptisch gesagt, eine Möglichkeit, unsere Schöpfung und Auswahl von Vokabularen auf die gleiche ‚normale' Weise zu verstehen, auf die wir *innerhalb* eines dieser Vokabulare uns selbst verstehen)"[589].

581 Ib., S. 401.
582 Ib., S. 403.
583 Ib., S. 406.
584 Ib., S. 408.
585 Ib., S. 409.
586 Ib., S. 410.
587 Ib., S. 411.
588 Ib., S. 410.
589 Ib., S. 411.

Für Philosophen wie Apel oder Habermas „legt sich die traditionelle Erkenntnistheorie unnötigerweise darauf fest, den Menschen zu ‚vergegenständlichen', und sie erhoffen sich eine Nachfolgedisziplin der Erkenntnistheorie, die für die ‚Reflexion' leistet, was die Tradition für das ‚vergegenständlichende Denken' geleistet hat"[590]. Für Rorty dagegen heißt die Tatsache, daß wir unser „vergangenes Selbst durch einen Reflexionsprozeß [zu] ‚objektivieren'" vermögen, indem wir „neue Sätze über [unser] gegenwärtiges Selbst wahr werden lassen", nur so viel, „daß man an dem, was man tut, zu zweifeln beginnen kann und in der Folge auf eine Weise zu sprechen beginnt, die mit der vorangegangenen inkommensurabel ist"[591]. Einem reflexiv sich überholenden Erkenntnis- und Verständnisfortschritt wird damit eine klare Absage erteilt. In Rortys pragmatistischer Sicht kommt dem „Erkennen" *kein* „Wesen" zu, besteht es doch lediglich in der *Berechtigung*, „kraft momentan gültiger Maßstäbe etwas zu glauben", und *„das Gespräch"* stellt den „unhintergehbare[n] Kontext" hierfür dar[592].

> „Man hat nicht mehr Relationen zwischen menschlichen Wesen und ihren Forschungsgegenständen im Blick, sondern alternative Maßstäbe der Rechtfertigung, sowie schließlich jenen Wandel dieser Maßstäbe, der die Geistesgeschichte ausmacht"[593].

Wir sollen uns aber davor hüten, in solchen Rechtfertigungspraktiken *mehr* zu sehen als solche Rechtfertigungspraktiken. Sie sind „das Ergebnis zufälliger geschichtlicher Ereignisse", von „Wendungen" gleichsam, „die das Gespräch genommen hat"[594].

Hatte Rorty in seiner Beschreibung des „Hermeneutikers" als des Prototyps des „bildenden Philosophen" nur implizite Verweise auf Nietzsche gegeben, erscheinen diese Verweise neuerdings expliziter im Bild vom „ironistischen Theoretiker"[595]. Als paradigmatische Leitfiguren und Gestalten „ironistischer Theorie" gelten ihm *Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault,* merkwürdigerweise auch *Hegel*[596]. „‚Ironikerin' [möchte er] eine Person nennen", die „radikale und unaufhörliche Zweifel [hegt] an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war"[597]. Sie besitzt ein besonders geschärftes Bewußtsein für die „Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst"[598], das solche Vokabulare benutzt.

---

590 Ib.
591 Ib., S. 417 f.
592 Ib., S. 421 f.
593 Ib., S. 422.
594 Ib., S. 423.
595 Id., Contingency, irony, and solidarity (Princeton 1989) (dt.: Kontingenz, Ironie und Solidarität (Frankfurt/M. 1989), S.125 ff.).
596 Ib., S. 136, 142, 162, 173.
597 Ib., S. 127.
598 Ib., S. 128.

„Ironikerinnen, die einen Hang zur Philosophie haben, meinen weder, daß die Entscheidung zwischen Vokabularen innerhalb eines neutralen und allgemeinen Meta-Vokabulars getroffen wird, noch daß sie durch das Bemühen gefunden wird, sich durch die Erscheinungen hindurch einen Weg zum Realen zu bahnen, sondern [...] einfach darin besteht, das Neue gegen das Alte auszuspielen"[599]. „[Eine Ironikerin] hat die Neigung, zu sagen, wir hätten einen Wechsel vollzogen, nicht eine Tatsache entdeckt, wenn wir eine alte Platitüde aufgeben"[600]. „Ihre Methode ist Neubeschreibung statt Inferenz. Ironikerinnen spezialisieren sich auf die Neubeschreibung von Objekt- und Ereignisreihen in einem teilweise neologistischen Jargon und hoffen dabei, daß sie andere dazu anregen können, diesen Jargon aufzunehmen und zu erweitern"[601].

Für den vorgestellten Typus der *Ironikerin* „kann als Kritik an einem abschließenden Vokabular nur ein anderes solches Vokabular dienen; Antwort auf eine Neubeschreibung kann nur eine andere neue Neubeschreibung der Neubeschreibung sein"[602]. „Wir Ironiker hoffen, daß wir uns mit dieser ständigen Neubeschreibung das beste Selbst, das uns möglich ist, erschaffen"[603]. „Der Ironismus [ergibt sich] aus der Sensibilität für die Kraft der Neubeschreibung. Aber die meisten Menschen wollen nicht neubeschrieben werden. Sie wollen so genommen werden, wie sie sich selbst verstehen — ernst genommen werden, so wie sie sind und wie sie sprechen"[604]. Neubeschreibung „demütigt"[605]. „Auch Metaphysiker beschreiben neu, obschon sie es im Namen der Vernunft, nicht im Namen der Phantasie tun"[606].

„Kurz: Ein Metaphysiker meint, es gebe eine Verbindung zwischen Neubeschreibung und Macht, und die richtige Neubeschreibung könne uns befreien. Eine Ironikerin bietet keine vergleichbare Versicherung an [...] Wenn sie behauptet, ihre Neubeschreibung sei besser, kann sie dem Terminus ‚besser' nicht das beruhigende Gewicht geben, das der Metaphysiker ihm verleiht, wenn er es als ‚besser der Realität korrespondierend' näher spezifiziert"[607].

Eine „liberale Ironikerin" glaubt, „die Erkenntnis, daß uns die Verletzbarkeit durch Demütigungen gemeinsam ist, sei das *einzige* soziale Band, das wir brauchen. Während der Metaphysiker die Beziehung seiner Mitmenschen zu einer höheren Macht, die alle anerkennen — Rationalität, Gott, Wahrheit oder Geschichte —, für das moralisch relevante Charakteristikum hält"[608]. „Sie meint, daß sie nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für [...]

599 Ib., S. 127 f.
600 Ib., S. 134.
601 Ib., S. 135.
602 Ib., S. 138.
603 Ib., S. 137.
604 Ib., S. 153.
605 Ib., S. 154.
606 Ib.
607 Ib., S. 155.
608 Ib., S. 156.

Demütigung" von seiten anderer. Sie „hofft" aber auch, „nicht durch ihr eigenes abschließendes Vokabular eingeschränkt zu sein, wenn sie mit der Möglichkeit konfrontiert wird, jemanden zu demütigen, dessen Vokabular ganz anders ist"[609]. In einer „ironistischen Kultur" scheinen *Literatur* und *Ethnographie* das zu leisten, was man in einer „metaphysischen Kultur" Theologie, Naturwissenschaft oder Philosophie vergeblich zutraut, „Menschen miteinander [zu] verbinden", „Grausamkeiten ab[zu]schaffen." Die erst genannten Disziplinen leisten „eine dichte Beschreibung des Idiosynkratischen und Privaten." Sie *sensibilisieren* „den Leser für die Schmerzen derer, die unsere Sprache nicht sprechen", wogegen ironistische Philosophie am „Unternehmen privater Vervollkommnung" arbeitet[610]. Rorty ist der Auffassung, daß Nietzsche, obschon er einen ausgesprochenen Hang zum literarischen Ironismus besaß, ironistischer Philosoph und Theoretiker bleibt. Der „Gegenstand ironistischer Theorie" ist und bleibt die „metaphysische Theorie"[611] in ihrer vergeblichen Suche nach einem abschließenden Vokabular. Rorty läßt keinen Zweifel, daß es der „Kontextualismus und Perspektivismus" ist[612], den er an Nietzsche schätzt, weil er eine solche metaphysische Theorie in Frage stellt. Eine „Theorie des Ironismus" wäre freilich „das letzte", was ironistische Theoretiker „wollen" oder „brauchen"[613]. Rorty sieht sie eher in der Funktion von Therapeuten, und „Ziel ironistischer Theorie" scheint es, „den metaphysischen Drang [...] zum Theoretisieren [...] so gut zu verstehen, daß man vollkommen frei von ihm wird"[614]. An Nietzsche beanstandet er, daß er diesem Drang entgegen besserer Einsicht immer wieder erliegt. „Ironiker" bringen ihre Zeit damit zu, „die Kruste ererbter Kontingenzen aufzubrechen und ihre eigenen Kontingenzen zu schaffen, aus der Kruste eines alten abschließenden Vokabulars heraus– und zu einem ganz eigenen zu kommen"[615]. An einem literarischen Ironiker wie Proust, aber auch an Nietzsche, schätzt Rorty, daß sie nicht nur „ihr Leben damit zubrachten, übernommene durch selbsterzeugte Kontingenzen zu ersetzen", sondern „daß sie sich selbst in dieser Tätigkeit beschrieben"[616]. Es gibt nur ein Ziel im Prozeß einer nie enden wollenden „Selbst–Neubeschreibung"[617], und das heißt „Autonomie"[618].

An den meisten Theoretikern des Ironismus moniert Rorty, daß sie, im Vergleich zu Ironikern des literarischen Genres, sich nur ungern damit begnügen, „kleine, vergängliche Dinge durch Neubeschreibung umzuordnen", wie es einem Ironiker gut zu Gesicht steht[619], sie wollen auch noch eine „große Sache" be-

609 Ib., S. 158.
610 Ib., S. 161.
611 Ib., S. 163.
612 Ib., S. 143.
613 Ib., S. 163 f.
614 Ib., S. 163.
615 Ib., S. 164.
616 Ib., S. 165.
617 Ib., S. 167.
618 Ib., S. 164.
619 Ib., S. 167.

schreiben[620], „irgend etwas, das bedeutend genug ist, ein Schicksal zu haben"[621]. Nietzsches *Götzendämmerung*, Hegels *Phänomenologie* oder Heideggers „Brief über den Humanismus" gelten ihm als „Paradigmen" solch „ironistischen Theoretisierens". Diese Theoretiker „wollen nicht nur die sagbare, relative Schönheit der Umordnung, sondern die unsagbare, absolute Erhabenheit des Ganz Anderen"[622], sie „wollen *sehen, statt nur umzuordnen,* wollen über allem stehen, nicht nur manipulieren"[623]. Dies ist auch der Grund, weshalb „sie sich mit dem ‚Problem der Selbstbezüglichkeit' auseinanderzusetzen [haben] — dem Problem, daß sie ihren, mit nichts Vorhergegangenem vergleichbaren Erfolg in der Neubeschreibung durch die Begriffe ihrer eigenen Theorie erklären müssen." Für Rorty scheint klar, wohin ein solcher Versuch führen muß: in *Aporien*. Er verspricht ein *Unmögliches*.

> „Seit Kant hat das metaphysische Streben nach Erhabenheit die Form von Versuchen angenommen, ‚die notwendigen Bedingungen aller möglichen X' zu formulieren. Wenn Philosophen diesen transzendentalen Versuch machen, dann fangen sie an, auf einen höheren Status zu setzen als auf private Autonomie [...] In der Theorie spielt Nietzsche dieses Kantische Spiel nicht. In der Praxis aber verrät er seinen eigenen Perspektivismus und Nominalismus in dem Maß, in dem er behauptet, tiefer, nicht nur anders zu sehen, frei zu sein, nicht nur reaktiv"[624].

Was ihn „reizt", ist ein „historisch Erhabenes", die „Ankunft des Übermenschen"[625]. „Nietzsche, der Perspektivist, hat Interesse daran, eine Perspektive zu finden, unter der er zurück auf übernommene Perspektiven blicken kann, um so ein schönes Muster zu erkennen [...] Aber Nietzsche, der Theoretiker des Willens zur Macht, der Nietzsche, den Heidegger als den ‚letzten Metaphysiker' attackiert, hat ebenso großes Interesse wie Heidegger selbst, über alle Perspektiven hinauszugelangen. Er will Erhabenheit, nicht nur Schönheit"[626].

> „Wäre [Nietzsche] seinem eigenen Perspektivismus und Anti-Essentialismus treu geblieben, dann hätte er sich der Versuchung entziehen können, der Hegel erlag. Das war die Versuchung zu denken, daß man, sobald man einen Weg gefunden hatte, alle Vorgänger unter eine allgemeine Idee zu bringen, damit schon mehr geleistet habe, als eine Neubeschreibung von ihnen zu geben — nämlich eine Neubeschreibung, die sich als nützlich zum Zweck der eigenen Selbsterschaffung erweist"[627].

Nietzsche bleibt ein „verwirrendes und instruktives Beispiel" für die „Spannung zwischen diesen beiden Ansprüchen" nach „Theorie" *und* „Selbsterschaffung" zum Zweck privater Autonomie[628].

620 Ib., S. 169.
621 Ib., S. 170.
622 Ib.
623 Ib., S. 174.
624 Ib., S. 177.
625 Ib.
626 Ib., S. 178 f.
627 Ib., S. 179.
628 Ib., S. 181 f.

Die Bedeutung von Rortys Position liegt sicher darin, daß er sich vor dem Hintergrund einer *Selbstkritik* der analytischen und erkenntnistheoretischen Tradition für die *Sache* der *Hermeneutik* stark macht, zu der auch Nietzsche zählt. Allerdings sind Zweifel gestattet, ob sein Gadamer–Bild trägt. Ebenso scheint sein Hegel–Bild zuweilen verzeichnet. So „definiert" Rorty „‚Dialektik'" nicht nur „als den Versuch [...], Vokabulare gegeneinander auszuspielen", Hegels *Phänomenologie* sei nur „ein Paradigma der ironischen Fähigkeit [...], die Möglichkeit massiver Neubeschreibung zu erkunden"[629].

> „Hegels sogenannte ‚dialektische Methode' [ist] weder eine Prozeß der Argumentation noch eine Weise der Vereinigung von Subjekt und Objekt, sondern einfach literarisches Geschick — Geschick, das sich in der Herstellung überraschender Gestaltwechsel durch glatte, schnelle Übergänge von einer Terminologie in eine andere zeigt"[630].

Eine ganz *andere* Frage wäre, inwieweit Rortys Nietzsche–Kritik berechtigt ist, und ob sein Anspruch zu Recht besteht, sich für den *besseren* Ironiker zu halten. Wenn Rorty den *Gesprächs*charakter der Hermeneutik betont, eines „Gesprächs", das *keines* „die Sprecher verbindenden disziplinären Systems" bedarf, das aber, solange es währt, die „Hoffnung auf Übereinstimmung" nie aufgibt, „auf interessante und fruchtbare Nichtübereinstimmung" zumindest, und dabei unterstreicht, es gelte den „Jargon des Gesprächspartners" zu *verstehen* und *verwenden* zu lernen, *statt* ihn in den „eigenen" zu *übersetzen*, dann kommt er von der Sache her dem hermeneutischen Ethos Gadamers recht nahe. Es stellt sich aber die Frage, wie sich das mit seiner *Inkommensurabilitätsthese* verträgt, derzufolge wir aufhören müssen zu glauben, „alle Beiträge zu bestimmten Diskursen" seien „kommensurabel". Diesen *kritischen* Impuls teilt er mit Nietzsche, kaum mit Gadamer. Die pragmatistische Auffassung von Hermeneutik, sie als eine „Weise" zu betrachten, „etwas zu bewältigen", kommt Nietzsches Interpretationsverständnis ungleich näher. Nach pragmatistischer Auffassung hängt nichts „Tiefes" davon ab, welche der beiden „Redeweisen" man dabei „wählt", die „Metaphorik" des „Herstellens" oder des „Vorfindens". Man gewinnt aber doch den Eindruck, daß Rorty *erstere* bevorzugt. Diese Vorliebe teilt er mit Nietzsche, nicht mit Gadamer. Dennoch scheint Rorty an Gadamer zu schätzen, daß dieser die Metaphorik des Vorfindens *verabschiedet*, wenn er das *klassische* Bild vom Menschen dekonstruiert als einem „Erkenner von Wesenheiten". Für das Vorfinden von Tatsachen mag das noch angehen, kaum aber für das „*Finden* von Sinn", dem Gadamer vor allem Sinn–„*Einlegen*" den hermeneutischen *Vorzug* gibt[631].

Als besonders *problematisch* muß gelten, was Rorty zum Begriff des *wirkungsgeschichtlichen* Bewußtseins anmerkt, ebenso zum *Bildungsbegriff* bei Gadamer. Wenn schon dann unterliegen unsere *Neu*beschreibungen, die Weise, Dinge

629 Ib.
630 Ib., S. 135.
631 H.–G. Gadamer, Ges. Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986), S. 339 f.

und Personen immer wieder *anders* zu verstehen, dem verdeckten Diktat wirkungsgeschichtlicher Einflüsse. Zweifelhaft bleibt, ob solche Kraft zur Neubeschreibung sich für Gadamer der Fähigkeit verdankt, „aus Natur und Geschichte" *etwas* „für unsere eigenen Zwecke ‚herauszuholen'." Zwar soll der „bildende Diskurs" der Hermeneutik auch für ihn „nichtnormal" sein, uns „aus unserem alten Selbst herausführen, dazu beitragen, daß wir andere Wesen werden." Für Gadamer heißt das aber *nicht*, daß wir unser altes Selbst verlieren, *sondern* aufheben und bewahren. Auch wenn Gadamer nicht müde wird, sein hermeneutisches Bildungsprojekt gegen dasjenige Hegels abzugrenzen, so scheint doch auch für ihn „Bildung" wesentlich „Erhebung zur Allgemeinheit"[632], und wird an der „Idee" der „Bildung" deutlich, was die „Grundbestimmung des geschichtlichen Geistes" ist, „sich mit sich selbst zu versöhnen, sich selbst zu erkennen im Anderssein"[633]. Für Gadamer beinhaltet der Bildungsgedanke nicht nur ein Abarbeiten an unseren Vorurteilen, er stellt auch so etwas wie eine *Wiederversöhnung* mit uns selbst in Aussicht, wenn auch nur unter geschichtlich-endlichen Bedingungen des Interpretierens. Zweifel sind jedenfalls gestattet, ob der Bildungsbegriff im Sinne der „Selbstformung" sich mit Gadamers Bildungsvorstellungen deckt. Der „romantische Begriff vom Menschen als dem Schöpfer seiner selbst"[634], als dem Erzeuger immer neuer und prinzipiell anderer Selbstbeschreibungen, kommt dem hermeneutischen Selbstverständnis Nietzsches ungleich mehr entgegen als dem Gadamers, der einen solchen Begriff ablehnt, weil er dahinter ein psychologisches Selbstmißverständnis sieht. Nietzsches *Perspektivismus* steht dem Gedanken einer „bildenden Philosophie" im Sinne Rortys mit Sicherheit näher als Gadamer, dessen hermeneutische „Skepsis" gegen das *systematische* „Projekt universaler Kommensuration" nie so stark ist, daß er die Verschmelzung der Horizonte zur Unmöglichkeit erklärt. Für Nietzsche liegt das *bildende* Moment in der *Verabschiedung* der Idee, es könne eine *letzte* Interpretation geben, die *allgemein* gültig ist. Der bildende Philosoph *wechselt* lieber das Vokabular oder die Perspektive, indem er eine „neue Terminologie vorschlägt". Er beansprucht keine „akkuratere Darstellung" des „Wesens der Dinge". Der *Wandel* in unseren Auffassungen scheint ihm *genug*. Gadamer dagegen ist davon überzeugt, der Wandel in unseren sprachlichen Auffassungen, der Wechsel unserer „Vorurteile", verhelfe uns nicht nur dazu, die Dinge anders oder wie neu zu sehen, sondern *besser* und in den *richtigeren* Maßen und Proportionen.

Rortys Kritik des „bedauerlichen Gedankens", eine befriedigende Thematisierung unseres Selbstverständnisses als reflexionsfähige Wesen sei möglich, als „Wählende zwischen alternativen Vokabularen", trifft nicht nur die hermeneutischen Positionen Apels und Habermas'. Sie trifft auch die Position Gadamers, der eine hermeneutische Rekonstruktion der eigenen „Vorurteile" trotz mancher Schwierigkeiten für möglich hält. Der Versuch, „unsere Schöpfung und Auswahl von Vokabularen auf die gleiche ‚normale' Weise zu verstehen, auf die wir *inner-*

632 Id., Wahrheit und Methode, S. 10.
633 Ib., S. 11.
634 R. Rorty, Der Spiegel der Natur, S. 388.

halb eines dieser Vokabulare uns selbst verstehen", erschiene Rorty als ein „höchst dubioses Unternehmen". Es verspricht ein *Unmögliches.* Gadamer sieht darin keine Probleme. Das liegt an seinem grundsätzlich anderen, *spekulativen* Sprachverständnis. Für Rorty ist die „Wahl" unserer „Vorurteile" vom Binnenverständnis *innerhalb* dieser „Vokabulare" *grundverschieden.* Wir können sie auch nicht im nachhinein rekonstruieren, wir können nur die Terminologie wechseln. Für Nietzsche liegt darin unserer *Schicksal* als Interpreten, sofern wir *nur* perspektivische Wesen sind. Er ist jedoch auch der Meinung, daß wir Vokabulare, Vorurteile und Perspektiven unterschiedlichster und entgegengesetzter Herkunft „im Leibe" tragen. Dies wird uns dazu verhelfen, unser hermeneutisches Sensorium für anderslautende Gesprächsbeiträge und Vokabularschöpfungen zu erweitern und zu verfeinern. Wie Rorty könnte Nietzsche aber nicht glauben, die Legitimation, „kraft momentan gültiger Maßstäbe etwas zu glauben", sei ein Prozeß, der uns der „Wahrheit" näherbringt. Darin liegt die Absage an alle Versuche, einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu restaurieren. Auch in Nietzsches *pragmatischer* Wahrheitssicht sind wir gut beraten, in unseren sozialen Rechtfertigungspraktiken nichts anderes zu sehen als *solche* Praktiken. Der *Wert* für das Leben *entscheidet,* ob und wie lange solche Praktiken hermeneutischen Erfolg haben. In Rortys Sicht sind solche Praktiken, in denen Nietzsche einen produktiven *Irrtum* sieht, „das Ergebnis zufälliger geschichtlicher Ereignisse" oder jäher „Wendungen", die das „Gespräch" genommen hat. Damit macht er sich einen Gedanken Foucaults zu eigen, der ihn von Nietzsche übernimmt.

Rortys Vorwurf gegenüber Nietzsche lautet, daß er sich nicht mit der Rolle des Ironikers zufriedengibt, sondern der Versuchung erliegt, in schon für überwunden geglaubte metaphysische Grundhaltungen zurückzufallen. Nietzsche, der Perspektivist, will sich nicht damit begnügen, nach gut kontextualistischer Manier „kleine, vergängliche Dinge durch Neubeschreibung umzuordnen", er will auch noch eine „große Sache" beschreiben, eine Geschichte mit Schicksal erzählen. Diesen fatalen Hang zum Theoretisieren teilt er mit fast allen großen Denkern. Im Gegenzug dazu hält Rorty sich beinahe für den konsequenteren *Ironiker,* der nicht von sich erklärt, er habe „eine Tatsache entdeckt", wo er nur „einen Wechsel vollzogen" hat (der Perspektive oder des Vokabulars). Mit einem solchen Vorwurf tut er Nietzsche sicher *unrecht.* Eine Theorie des Perspektivischen, die uns über alle Perspektiven hinausgelangen ließe, wäre für ihn vermutlich das *letzte,* was wir brauchen. Und er ist der Meinung, daß oft erst nachher oder im unvermuteten Perspektivenwechsel sich zeigt, worin der Wert oder Sinn einer Interpretation lag. Wenn wir die Dinge und uns selbst beschreiben, üben wir uns in „Autonomie". Dieser Diagnose könnte sich Nietzsche anschließen, und seine Hermeneutik bietet ein *instruktives* Beispiel dafür, was es heißt, „die Kruste ererbter Kontingenzen aufzubrechen" und durch „eigene" zu ersetzen, indem wir ein anfängliches heteronomes (Selbst)verständnis durch ein Verständnis *autonomerer* Art ersetzen. Dies steht in keinem Widerspruch zur Sensibilität für die „Verletzbarkeit durch Demütigungen" von seiten anderer, meistens anderer *Interpretationen,* und in diesem *verfeinerten* Bewußtsein

für die fast naturwüchsige *Ungerechtigkeit* von Interpretationen *überhaupt*, bleibt Nietzsche nicht nur „Ironiker", sondern „Liberaler", weil er sie so nimmt, wie sie sind, und darin anerkennt. Nietzsches hermeneutischer Sinn für das *Individuelle* im Menschen kommt in vorbildlicher Weise dem entgegen, was Rorty vom Ironiker des literarischen Genres verlangt, „eine dichte Beschreibung des Privaten und Idiosynkratischen zu geben" und für die „Schmerzen" derer zu „sensibilisieren", die „unsere Sprache nicht sprechen." Rorty ist allerdings der Auffassung, daß Nietzsche diese altruistische Konsequenz nicht gezogen hat, sondern, wie es einem ironistischen Theoretiker gut zu Gesicht steht, einzig am „Unternehmen privater Vervollkommnung" festhält. Der von Rorty ins Gespräch gebrachte Typus des „bildenden Philosophen" oder „liberalen Ironikers" kann dabei selbst als eine interessante „Neubeschreibung" des „Hermeneutikers" gelten, für den die Kritik an einem „abschließenden Vokabular", am Stillstand unserer *Vorurteile*, eine unendliche Aufgabe bleibt. „Antwort auf eine Neubeschreibung kann nur eine andere neue Neubeschreibung der Neubeschreibung sein", und wir tun gut daran, darin keinen reflexiv sich überholenden Verständnisfortschritt zu sehen, mit Gadamer gesprochen, wir verstehen immer nur *anders* und mit *Notwendigkeit* anders. Die Vorstellung, „die richtige Neubeschreibung könne uns befreien", bezeichnet Rorty zu Recht als eine *metaphysische*. Sie arbeitet mit der Suggestion, ein *adäquates* Verständnis sei möglich oder liege innerhalb unserer endlichen hermeneutischen Reichweite. Nietzsches Philosophie der Interpretation trägt dazu bei, uns von dieser metaphysischen Obsession zu befreien, und darin liegt nicht zuletzt *ihr* Beitrag zur aktuellen hermeneutischen Thematik.

3. Schlußbemerkung

Es ging der vorliegenden Studie nicht nur um eine *Rekonstruktion* von Nietzsches *Interpretationsphilosophie* (Kap. 1), vielmehr wollte sie Nietzsche als „Hermeneutiker" präsentieren. Auf der Folie des *zeitgenössischen* hermeneutischen Panoramas und im Durchgang durch das *gespaltene* „hermeneutische Feld" der Gegenwart unternahm sie den Versuch, den Nachweis von Nietzsches *hermeneutischer Aktualität* zu führen (Kap. 2). Nietzsches Denken steht heute im *Schnittpunkt* der Debatten zwischen *Dekonstruktion, Hermeneutik* und *Dialektik,* und darin liegt seine Aktualität. Im Prisma seines Denkens spiegeln und re-flektieren sich die unterschiedlichsten zeitgenössischen philosophischen Bemühungen diesseits und jenseits des Rheins. Die meisten von ihnen scheinen um den Begriff der *Interpretation* zentriert. Der anhaltenden Gesprächsverweigerung zum Trotz, gilt für das Verhältnis von *Neostrukturalismus* und *Hermeneutik* vermutlich dasselbe, was G. Abel jüngst zum Verhältnis „anglo-amerikanischer analytischer" und „kontinentaler" Philosophie ausgeführt hat, „daß das Grundwort ‚Interpretation' mit dazu beitragen könnte, an einigen Punkten die auch heute noch weitgehend verbindungslosen und sogar gegeneinander laufenden Anstrengungen [...] themenbezogen miteinander in ein argumentatives Gespräch zu bringen"[1]. Nietzsches Denken ist heute dabei selbst zum Gegenstand *konkurrierender* und *rivalisierender* Interpretationskonzepte geworden, was der hermeneutischen Aktualität seines Denkens eher genutzt hat als schaden konnte. Es spricht für die schillernde *Bandbreite* seines Interpretationsbegriffs, daß sein Denken in der Vergangenheit dem hermeneutischen Zugriff und Selbstverständnis *unterschiedlichster* Positionen als Projektionsfläche dienen konnte, die sich in ihm spiegeln und die es in gebrochener Gestalt zurückspiegelt. Ob man dem postmodernen Hermeneutiker *(Vattimo)* oder dem Verdachtshermeneutiker *(Ricoeur)* die Ehre, dem Auslegungstheoretiker *(Figl)* oder dem hermeneutischen „Ontologen" *(Granier)* den Vorzug gibt, fest steht, daß Nietzsches Denken hermeneutische Aktualität zukommt. Man kann solche voreiligen Hermeneutisierungen aber auch ablehnen, indem man das Bild vom Interpretationisten *(Abel)* entwirft, auf den Theoretiker des Mißverständnisses *(Simon)* verweist oder den Genealogen *(Foucault)* mehr schätzt. Nietzsches *subversive* Behandlung des Interpretationsproblems, von den einen begrüßt, von den anderen abgelehnt, darf aber nicht dazu verleiten, die hermeneutische Aktualität seines Denkens in Zweifel zu ziehen. Daß Bild vom „Antihermeneutiker" scheint verzeichnet. Das hermeneutische Projekt wird von ihm nicht verabschiedet, er weist ihm nur *andere, neue* Wege.

[1] G. Abel, Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus (Frankfurt/M. 1993), S. 17.

Das „eigentliche Selbst", *Heideggers* Existenz, kann als das *Individuum* Nietzsches gelten, daß an der Verständigungspraxis des „Man" hermeneutisches Unbehagen verspürt. Dies eröffnet einige interessante Ausblicke auf eine Interpretationspraxis, die an mehr hermeneutischer Autonomie interessiert ist. Dazu muß erst noch das *Vorurteil* vom „letzten Metaphysiker" dekonstruiert werden. Nietzsches Hermeneutik lehnt den Dialog *Gadamers* nicht ab, sie steht ihm aber kritisch gegenüber. Der hermeneutische Dialog dient weniger einem verlorengegangenen sachlichen Einverständnis als dem tragischen Bewußtsein unserer Differenzen. Differenzen sind weniger eine Funktion von écriture *(Derrida)* als Wertschätzungen, die uns unterscheiden. Der bloße Nachweis ihrer aktiven oder reaktiven Herkunft *(Deleuze)* bleibt hermeneutisch unbefriedigend. Nietzsches Hermeneutik bemüht sich um den Nachweis, daß es noch Alternativen gibt zwischen einer dialogischen Sammlung des Sinns *(Gadamer) und* seiner genealogischen Auflösung *(Foucault)* oder dekonstruktivistischen Verabschiedung *(Derrida).* Nietzsches Denken steht in der Tat für eine „Krise des Verstehens" *(Simon).* Der Interpretationsverzicht kann aber keine Lösung sein. Die Rolle, die er dem Individuum im hermeneutischen Prozeß zuweist, macht deutlich, daß sich nicht nur von Schleiermacher *(Frank)* wesentliche Argumente gegen den Monopolanspruch wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik gewinnen lassen. Interpretation gilt ihm als Fundamentalvorgang. Das darf aber nicht dazu führen, daß man Hermeneutik in Interpretationslogik überführt wie bei *Abel.* Nietzsche verhilft dem Zweifel zu neuer hermeneutischer Dignität *(Ricoeur).* Er teilt *Freuds* Verdacht gegen die „Illusionen" des Selbstbewußtseins und *Lacans* psychoanalytisches Gespür für intrasubjektive Andersheiten und Differenzen. Darin liegt die Affinität zu einer psychoanalytischen Hermeneutik, für die die „Reflexion" *(Habermas)* nur ein Vorletztes sein kann. Nietzsches Perspektivismus steht heute im Gegensatz zu diskursiven Bemühungen, die im transzendentalen Sprachspiel einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ihr hermeneutisches Paradigma sehen *(Apel)* oder kontrafaktisch am Modell „unversehrter Kommunikation" festhalten *(Habermas).* Der ideale, nicht an konkrete Bedingungen geknüpfte Konsens gilt ihm als Utopie, während der Dissens *(Lyotard)* als hermeneutisch unverächtlich erscheint. Die von Nietzsche geleistete hermeneutische „Schwächung" der Tradition *(Vattimo)* will hermeneutische Erfahrungen nicht versperren, sondern freisetzen. Nietzsche erweist sich nicht nur als der „bildende" Philosoph, für den der Stillstand unserer Vorurteile einem hermeneutischen Fiasko gliche, sondern der „Ironie" genug aufbringt, die eigene Interpretation nicht zu verabsolutieren *(Rorty).*

Nietzsches These, alles sei perspektivisch und relativ, das will heißen hermeneutisch bedingt, beinhaltet aus der Sicht perspektivischen *und* hermeneutischen Philosophierens noch keinen Selbstwiderspruch. „Das Bewußtsein der Bedingtheit hebt die Bedingtheit selbst keineswegs auf." Darin liegt das „Vorurteil" aller „Reflexionsphilosophie". Das „Reflexionsargument", — der Vorwurf des Selbstbezüglichkeit —, ist selbst noch für Gadamer fehl am Platz, handelt es sich in diesem Fall doch gar nicht um „widerspruchsfrei" zu haltende Urteilsverhältnisse, sondern

um „Lebensverhältnisse“[2], und auch nach Nietzsche kann es keine *Theorie* des *Perspektivischen* geben. Das Wissen darum gewinnen wir nur von Fall zu Fall und meistens dann, wenn eine Perspektive nicht mehr als Lebensbedingung trägt. Ebensowenig liegt eine *Theorie* der *Interpretation* innerhalb unserer Reichweite. „Es gibt keine allgemeine Hermeneutik, d. h. keine allgemeine Theorie der Interpretation, keinen allgemeingültigen Kanon der Auslegung: Immer haben wir es mit getrennten und gegensätzlichen hermeneutischen Theorien zu tun“[3]. Sie scheinen zentriert um eine „Sammlung des Sinns“ und eine „Übung des Zweifels“. Sie gruppieren sich um die *Antithesen* Einheit und Differenz, Gemeinschaft und Individuum, Konsens und Dissens, Begriff und Metapher, Bewußtsein und Leib (Unbewußtes), Verstehen und Mißverstehen (Nichtverstehen), Wert und Unwert, Wahrheit und Irrtum (Illusion), Sinn und „Unsinn“ (ohne Sinn). Nietzsches Hermeneutik erweist sich als tragische Reflexion auf die in den genannten oppositionellen Begriffspaaren zum Ausdruck kommenden Differenzen. Keine Reflexion vermag diese Widersprüche zu schlichten. Der „Konflikt der Interpretationen“ bleibt *offen*. Nach Auffassung des Perspektivisten können wir uns zu keiner Zeit aus sämtlichen Bedingungen und Bedingtheiten herausreflektieren und einen Standpunkt einnehmen, der *nicht* mehr Perspektive sein will. Auch die vorliegende Untersuchung weiß sich *als* Perspektive. Sie bekennt sich zu ihrer „Ungerechtigkeit“, wenn sie ihre hermeneutischen Präferenzen manchmal einseitig verteilt. Es zählt zu Nietzsches hermeneutischen Weisheiten, daß jede Perspektive *ihre* Zeit hat, und sie ist ein Kind ihrer *Zeit*. Ist es der vorliegenden Studie nicht immer gelungen, sich an der Einseitigkeit *ihres* perspektivischen Zugriffs abzuarbeiten, dann verdankt sich dies ohne Zweifel den eigenen begrenzten Ausgangserfahrungen und den Grenzen der eigenen Fähigkeiten und Einsichten. Solche „Beschränktheit“ ist aber *kein* Mangel, und es ist bei der Gelegenheit noch einmal an Nietzsches Mahnung zu erinnern,

> „die Gerechtigkeit [nicht] zu weit [zu] treiben und den Felsen unserer Individ‹ualität› [zu] zerbröckeln, unsern festen ungerechten Ausgangspunkt ganz auf[zu]geben, [wir] geben [so] die Möglichkeit der Erkenntniß auf: es *fehlt* dann das *Ding, wozu* alles Relation hat (, auch gerechte Relation) Es sei denn, daß wir alles *nach* einem *anderen* Individ‹uum› messen, und die Ungerechtigkeit auf diese Weise erneuern — auch wird sie *größer* sein (aber die Empfindung vielleicht reiner, weil wir sympathisch geworden sind und im Vergessen von uns schon freier)“ (9, 6[416]).

Es verträgt sich besser mit Nietzsches hermeneutischen Einsichten, belassen wir es bei hermeneutischen Spiegelungen partikularer, häufig individueller Positionen, bei der wechselseitigen Brechung und *Re-flexion* rivalisierender hermeneutischer Modelle, konkurrierender Interpretationsmuster, als daß wir unsere Einsichten ins

---

[2] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960), S. 424.

[3] P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse: Der Konflikt der Interpretationen II (München 1974), S. 198.

systematische Korsett oder aufs Streckbett einer hermeneutischen Theorie zwängen. Eine *allgemeine* „Theorie der Interpretation" widerspricht *sämtlichen* hermeneutischen Einsichten. Das heißt nicht, daß Nietzsche keine entscheidenden Bausteine zu einer *multiplen* Theorie des Hermeneutischen geliefert hat. Sie steht bis heute aus. Eine Theorie der Interpretation, die dem Pluralismus und „Konflikt" der Interpretationen *gerecht* werden würde, scheint ein Desiderat der Forschung.

Wenn Nietzsche dazu ermuntert, im *Wechsel* der *Perspektive* erfahren zu sein, dann nicht, weil er meint, solche Perspektiven ließen sich eines Tages auf eine befriedigende Weise schlichten oder „vermitteln", und dies *unterscheidet* ihn von einer Hermeneutik, die eine solche Vermittlung *gesprächs*weise in Aussicht stellt. Nietzsches Philosophie der Interpretation *erkennt* „Differenzen" *an*, und seine Hermeneutik trägt den *(post)modernen* Bedingungen einer nach *individuellen* Erfahrungen ausdifferenzierten, im Zeichen von *Pluralität* stehenden, *offenen* multikulturellen Gesellschaft Rechnung, ohne daß sie das Tor zum Dialog versperrt. Ein *solcher* Dialog dürfte aber mehr denn je im *Zeichen* der *Differenz* stehen, jedenfalls *nicht* im Signum des sachlichen Einverständnisses innerhalb geschlossener Gruppen und Sozietäten. Nietzsches hermeneutische *Utopie* zielt auf eine durch die *tragische* Erfahrung hindurchgegangene, im *Perspektivenwechsel* geübte, sprachlich und hermeneutisch sensibilisierte *Praxis* der *Interpretation*, die andere oder anderes nicht nur auf die *eigene*, meistens *moralische* Perspektive reduzieren will oder auf eine Perspektive, die als *allgemein* gelten soll. Hermeneutisches Ziel wäre es, einander „besser" zu verstehen, ohne das *Einverständnis* oder den *Konsens* zum *einzigen* und *maßgeblichen* Kriterium unseres „Verständnisses" zu erheben, und für unser eigenes Selbstverständnis gilt dasselbe. Nietzsche steht zum *Dissens*. Er erkennt ihn an und bejaht ihn. Er perhorresziert ihn nicht. Er nimmt „Differenzen" *ernst* und die „individuellen Erfahrungen", die hinter ihnen stehen. Und es hat ersichtlich nichts mit einem billigen oder oberflächlichen „Relativismus" zu tun, aber viel mit Toleranz, Beurteilungsvermögen und Sensibilität, ob und wie uns das gelingt.

Daß Nietzsche mehr als nur „Drehscheibe" für den „Eintritt" in eine um sich greifende „postmoderne" Vernunftverwirrung *(Habermas)* ist, vor allem unter hermeneutischem Aspekt, sollte deutlich geworden sein. „Nietzsches Denken bleibt eine ständige Herausforderung für einen denkenden Menschen von heute"[4]. Man kann jedoch nicht behaupten, die Hermeneutik habe die Herausforderung angenommen. *Entgegen* anderslautender Prognosen scheint Nietzsches Denken *aktueller* denn je. Der Verdacht, „Nietzsche ha[be] nichts Ansteckendes mehr", sei er uns heute doch „fast schon unverständlich" geworden[5], hat sich als Fehlprognose erwiesen. Nietzsches Denken ist für uns kein „Vergangenes". Es spricht einiges dafür, — und die vorliegende Untersuchung hat Gründe dafür beizubringen versucht —, daß *uns* dessen „Zukunft" erst noch *bevor*steht.

[4] H.-G. Gadamer, „Das Drama Zarathustras", Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 2.

[5] J. Habermas, „Ein Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie", Id., Zur Logik der Sozialwissenschaften (5. erw. Aufl. Frankfurt/M. 1982), S. 505.

4. Literaturverzeichnis

Nietzsche, F.: Werke: Kritische Gesamtausgabe (= KGW). Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/ New York, 1967 ff.

Nietzsche, F.: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (= KSA). Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München/Berlin/New York, 1980.

Nietzsche, F.: Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe (= KGB). Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York, 1975 ff.

Nietzsche, F.: Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari unter Mitarbeit v. H. Anania–Heß. München/Berlin/New York, 1986.

Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Hg. v. K. Schlechta. 5. Aufl. München, 1966.

Nietzsche–Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche–Forschung (= NS). Begründet v. M. Montinari, W. Müller–Lauter, H. Wenzel. Hg. v. E. Behler, E. Heftrich, W. Müller–Lauter. Berlin/New York. Bd. 1 (1972) ff.

Zitiert wird nach der „Kritischen Studienausgabe" (KSA/Bandangabe (Bd.) in arabischer Ziffer/Seitenzahl (S.) oder Nummer des Nachlaßfragments [bestehend aus arabischer Ziffer plus arabischer Ziffer in eckiger Klammer]).

Abel, G.: „Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung': Steigerung der Macht und Ewige Wiederkehr". Nietzsche–Studien, 10/11 (1981/1982), S. 367–384.

id.: Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin/New York, 1984.

id.: „Nominalismus und Interpretation: Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. II. Würzburg, 1985. S. 35–89.

id.: „Wissenschaft und Kunst". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 9–25.

id.: „Logik und Ästhetik". Nietzsche–Studien, 16 (1987), S. 112–148.

id.: „Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus: Zu Neueren Entwicklungen in der Analytischen Philosophie". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 13.3. (1988), S. 51–67.

id.: „Interpretationsphilosophie: Eine Antwort auf Hans Lenk". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 13.3. (1988), S. 79–86.

id.: „Interpretations–Welten". Philos. Jahrbuch, 96 (1989), S. 1–19.

id.: „Wahrheit als Interpretation". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag. Berlin/New York, 1989. S. 331–363.

id.: „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990. S. 100–130.

id.: „Das Prinzip der Nachsichtigkeit im Zeichenverstehen". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 15.2. (1990), S. 1–18.

id.: „Zum Wahrheitsverständnis jenseits von Naturalismus und Essentialismus". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 309–330.

id.: Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus. Frankfurt/M., 1993.

Abel, G.; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag. Berlin/New York, 1989.

Abel, T.: „The operation called ‚Verstehen'". American Journal of Society, 54 (1948), S. 211–218.

Adorno, T. W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt/M., 1970.
id.: Negative Dialektik. Frankfurt/M., 1975.
Albert, H.: „Theorie, Verstehen und Geschichte". Zeitschrift. f. allgem. Wissenschaftstheorie, I (1970), S. 2–23.
Albrecht, J.: „Friedrich Nietzsche und das ‚Sprachliche Relativitätsprinzip'". Nietzsche–Studien, 8 (1979), S. 225–244.
Allison, D.: „Destruction/Deconstruction in The Text of Nietzsche". Boundary, 2/8 (1979), S. 197–222.
Altwegg, J. (Hg.): Die Heidegger Kontroverse. Frankfurt/M., 1988.
Ansell–Pearson, K.: „The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory". Nietzsche–Studien, 20 (1991), S. 267–283.
id. (Ed.): Nietzsche and modern German thought. London (u. a.), 1991.
Anz, H.: Die Bedeutung poetischer Rede: Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie. München, 1979.
id.: „Hermeneutik der Individualität: Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien". H. Birus (Hg.): Hermeneutische Positionen: Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982. S. 59–88.
Apel, K.–O.: „H.–G. Gadamers ‚Wahrheit und Methode'". Hegel–Studien, 2 (1963), S. 314–322.
id.: Transformationen der Philosophie. 2 Bände. Bd. 1: Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt/M., 1973.
id.: Neue Versuche über Erklären und Verstehen. Frankfurt/M., 1978.
id.: Die Erklären–Verstehen–Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt/M., 1979.
id.: Diskurs und Verantwortung: Das Problem der Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M., 1988.
id. (Hg., u. a.): Hermeneutik und Ideologiekritik: Mit Beiträgen von K.–O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.–G. Gadamer, H.–J. Giegel, J. Habermas. Frankfurt/M., 1971.
Arras, J. D.: „Art, Truth and Aesthetics in Nietzsche's Philosophy of Power". Nietzsche–Studien, 9 (1980), S. 239–259.
Baynes, K.; J. Bohman; T. McCarthy (Ed.): After Philosophy: End or Transformation?. Cambridge/London, 1987 (Beiträge von R. Rorty, J.–F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida, D. Davidson, M. Dummett, H. Putnam, K.–O. Apel, J. Habermas, H.–G. Gadamer, P. Ricoeur, A. MacIntyre, H. Blumenberg, C. Taylor).
Beerling, R. F.: Van Nietzsche tot Heidegger: Drie studies. Deventer, 1977.
Behler, E.: „Nietzsches Auffassung der Ironie". Nietzsche–Studien, 4 (1975), S. 1–35.
id.: „Nietzsche und die Frühromantische Schule". Nietzsche–Studien, 7 (1978), S. 59–87.
id.: „Friedrich Schlegels ‚Rede über Mythologie' im Hinblick auf Nietzsche". Nietzsche–Studien, 8 (1979), S. 182–209.
id.: „Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche". Nietzsche–Studien, 12 (1983), S. 335–354.
id.: „Nietzsche jenseits der Dekonstruktion". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. I. Würzburg, 1985. S. 88–107.
id.: „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?". Id. (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn (u. a.), 1987. S. 141–160.
id.: Derrida–Nietzsche, Nietzsche–Derrida. München/Paderborn/Wien/Zürich, 1988.
id.: „Sokrates und die griechische Tragödie: Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne". Nietzsche–Studien, 18 (1989), S. 141–157.
id.: „Selbstkritik der Philosophie in der dekonstruktiven Nietzsche–Lektüre". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 283–306.
Berlinger, R.; W. Schrader (Hg.): Nietzsche kontrovers. Bd. 1 –. Würzburg, 1981 ff.
Bernasconi, R.: „Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer". Researche in Phenomenology, 16 (1986), S. 1–24.
Bernasconi, R.; D. Wood (Ed.): Derrida and Différance. 1985.

Berner, C.: „Ethische Aspekte der Hermeneutik bei Schleiermacher". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 68–87.

Bertman, M. A.: „Hermeneutic in Nietzsche". The Journal of Value Inquiry, 7 (1973), S. 254–260.

Betti, E.: Teoria generale della interpretazione. 2 Bände. Milano, 1955 (Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967. dt.).

id.: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaft. Tübingen, 1962.

Bianco, F. (Hg.): Beiträge zur Hermeneutik aus Italien. Freiburg/München, 1993.

Bindschedler, M.: Nietzsche und die poetische Lüge. Berlin, 1966.

Birault, H.: Heidegger et l'éxperience de la pensée. Paris, 1978.

Birus, H.: „Zwischen den Zeiten: Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik". Id. (Hg.): Hermeneutische Positionen: Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982. S. 15–58.

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

Biser, E.: „Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik: Der Gang der Wirkungsgeschichte". Nietzsche-Studien, 9 (1980), S. 1–37.

Bittner, R.: „Nietzsches Begriff der Wahrheit". Nietzsche–Studien, 16 (1987), S. 70–90.

Blondel, E.: „Les Guillemets de Nietzsche: Philologie et Généalogie". Nietzsche aujourd'hui?. Bd. 2. Paris, 1973. S. 153–178.

id.: „Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus". Nietzsche–Studien 10/11, (1981/1982), S. 518–537.

Boehler, D.; W. Kuhlmann (Hg.): Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik: Antworten auf K.–O. Apel. Frankfurt/M., 1982.

Boehm, G.: „Zu einer Hermeneutik des Bildes". H.–G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 444–471.

id.: „Sehen: Hermeneutische Reflexionen". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 50–67.

Böning, T.: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche. Berlin/New York, 1988.

Boer, T. de: „Ricoeurs Hermeneutik". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 16.3. (1991), S. 1–24.

Bohrer, K. H.: Plötzlichkeit: Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt/M., 1981.

Bollnow, O. F.: Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie (1936). 4. Aufl. Schaffhausen, 1980.

id.: Studien zur Hermeneutik. 2 Bände. Freiburg/München, 1982/1983.

Borsche, T.: „Intuition und Imagination: Der erkenntnistheoretische Perspektivenwechsel von Descartes zu Nietzsche". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 26–44.

id.: „Das Eine und die Antwort: Nietzsches Kritik des mystischen Ursprungs der Metaphysik". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989.

id.: Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit und Bedeutung bei Platon, Augustinus, Nikolaus von Kues und Nietzsche. München, 1990.

id.: „System und Aphorismus". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 48–64.

Borsche, T.; W. Stegmaier (Hg.): Zur Philosophie des Zeichens. Berlin/New York, 1992.

Braatz, K.: Friedrich Nietzsche — Eine Studie zur Theorie der öffentlichen Meinung. Berlin/New York, 1988.

Bräutigam, H.: „Verwegene Kunststücke: Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren". Nietzsche–Studien, 6 (1977), S. 45–63.

Bubner, R.: „Was ist kritische Theorie?". Philos. Rundschau, 16 (1969), S. 213–248.

id.: „Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik: Ein Diskussionsbeitrag". Id.: Dialektik und Wissenschaft. Frankfurt/M., 1973. S. 89–111.

id.: „Transzendentale Hermeneutik?". R. Simon–Schäfer; W. C. Zimmerli (Hg.): Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften: Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe. Hamburg, 1975. S. 56–70.

id.: Zur Sache der Dialektik. Stuttgart, 1980.

id.: Dialektik als Topik: Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität. Frankfurt/M., 1990.

Bubner, R.; K. Cramer; R. Wiehl (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1: Methode und Wissenschaft: Lebenswelt und Geschichte. Bd. 2: Sprache und Logik: Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Tübingen, 1970.

Bubner, R.; K. Cramer; R. Wiehl (Hg.): Neue Hefte für Philosophie, 23 (1984). Wirkungen Heideggers.

Bueb, B.: Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft. Stuttgart, 1969.

Caputo, J. D.: Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington/Indianapolis, 1987.

Colli, G.: Dopo Nietzsche. Milano, 1974 (Nach Nietzsche. Frankfurt/M., 1980. dt.).

id.: Distanz und Pathos: Einleitung zu Nietzsche: Mit einem Nachwort von M. Montinari. Frankfurt/M., 1982.

Conway, D. W.: „Perspectivism and Persuasion". Nietzsche-Studien, 17 (1988), S. 555–562.

id.: „Disembodied Perspectives: Nietzsche contra Rorty". Nietzsche-Studien, 21 (1992), S. 281–289.

Cota Marcal, A.: Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in ‚Wahrheit und Methode' von H.-G. Gadamer. Diss. Frankfurt/M., 1977.

Crawford, C.: The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language. Berlin/New York, 1988.

Culler, J.: On Deconstruction. Ithaca, 1982.

Danto, A. C.: Nietzsche as Philosopher. New York/London, 1965.

id.: „Nietzsche und der semantische Nihilismus". A. Guzzoni (Hg.): 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Königstein/Ts., 1979. S. 140–154.

id.: „Friedrich Nietzsche". N. Hoerster (Hg.): Klassiker des philosophischen Denkens. Bd. 2. München, 1982. S. 230–273.

Davidson, D.: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984 (Wahrheit und Interpretation. Frankfurt/M., 1986. dt.).

Deleuze, G.: Nietzsche et la philosophie. Paris, 1962 (Nietzsche und die Philosophie. München, 1976. dt.).

id.: Différence et répétition. Paris, 1968 (Differenz und Wiederholung. München, 1992. dt.).

id.: „Pensée nomade". Nietzsche aujourd'hui?. Bd. 1. Paris, 1973. S. 159–174.

id.: Logique du sens. Paris, 1982.

id.: Foucault. Paris, 1986 (Foucault. Frankfurt/M., 1987. dt.).

Derrida, J.: La voix et la phénomène. Paris, 1967 (Die Stimme und das Phänomen: Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Frankfurt/M., 1979. dt.).

id.: L'écriture et la différence. Paris, 1967 (Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/M., 1972. dt.).

id.: De la grammatologie. Paris, 1967 (Grammatologie. Frankfurt/M., 1974. dt.).

id.: La dissémination. Paris, 1972.

id.: „La différance". Id.: Marges de la philosophie. Paris, 1972. S. 1–29 („Die différance". Id.: Randgänge der Philosophie. Wien, 1988. S. 29–52. dt.).

id.: Positions. Paris, 1972 (Positionen: Gespräche mit H. Ronse, J. Kristeva, J.-L. Houdebine, G. Scarpetta. Graz/Wien, 1986. dt.).

id.: „Éperons: Les styles de Nietzsche". Nietzsche aujourd'hui?. Bd. 1. Paris, 1973. S. 235–287 („Sporen: Die Stile Nietzsches". W. Hamacher (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Frankfurt a. M./Berlin, 1986. S. 129–168. dt.).

id.: „Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens: Die Lehre Nietzsches". Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Textanalytik. Freiburg, 1980. S. 64–98 (Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris, 1984. frz.).

id.: „Guter Wille zur Macht I: Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer". P. Forget (Hg.): Text und Interpretation: Deutsch-französische Debatte. München, 1984. S. 56–58.

id.: „Guter Wille zur Macht II: Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)". P. Forget (Hg.): Text und Interpretation. München, 1984. S. 62–77.

id.: De l'esprit: Heidegger et la question. Paris, 1987 (Vom Geist: Heidegger und die Frage. Frankfurt/M., 1988. dt.).
id.: Geschlecht: Différence sexuelle, différence ontologique: La main de Heidegger (Geschlecht II). Paris, 1987 (Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz: Heideggers Hand (Geschlecht II). Wien, 1988. dt.).
Descombes, V.: La même et l'autre. Paris 1979 (Das Selbe und das Andere: Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich: 1933–1978. Frankfurt/M., 1981. dt.).
Diemer, A.: Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik. Düsseldorf/Wien, 1977.
Dilthey, W.: Gesammelte Schriften (Werke). 20 Bände. Leipzig/Berlin, 1914 ff.
id.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Bd. 7. 4. Aufl. 1958.
id.: „Die Entstehung der Hermeneutik". Bd. 5. 4. Aufl. 1964. S. 317–331.
Djuric´, M.: Nietzsche und die Metaphysik. Berlin/New York, 1985.
id., „Nietzsches tragischer Gedanke". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 173–204.
id. (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990.
id. (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992.
Djuric´, M.; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. 2 Bände. Würzburg, 1984.
id. (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986.
Dreyfus, H. L.: „Holism and Hermeneutics". Review of Metaphysics, (1980), S. 389–421.
Dreyfus, H. L.; P. Rabinow: Michel Foucault: Bejond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, 1982 (Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt/M., 1987. dt.).
Eifler, G.: „Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. II. Würzburg, 1984. S. 34–48.
Ellrich, L.: „Rhetorik und Metaphysik: Nietzsches ‚neue' ästhetische Schreibweise". Nietzsche-Studien, 23 (1994), S. 241–272.
Eschebach, I.: Der versehrte Maßstab: Ein Versuch zu Nietzsches „Willen zur Macht" und seiner Rezeptionsgeschichte. Würzburg, 1990.
Faber, K. F.: „Grundzüge einer historischen Hermeneutik". H.-G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 344–361.
Fellmann, F.: „Interpretationismus und symbolischer Pragmatismus: Zur Diskussion zwischen G. Abel und H. Lenk in AZP 13.3. (1988)". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 15.2. (1990), S. 51–59.
id.: Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey. Hamburg, 1991.
id.: „Perspektivismus und symbolischer Pragmatismus". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 235–249.
Figal, G.: „Selbstverstehen in instabiler Freiheit: Die hermeneutische Position Martin Heideggers". H. Birus (Hg.): Hermeneutische Positionen: Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982. S. 89–119.
id.: Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M., 1988.
id.: „Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 24–37.
Figal, G.; E. Rudolph (Hg.): Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992). Schwerpunktthema: Vieldeutigkeit des Verstehens.
id. (Hg.): Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 2 (1993). Schwerpunktthema: Individuum und Person.
Figl, J.: „Text, Tradition und Interpretation: Schriftliche Objektivierung als hermeneutisches Problem in Hans-Georg Gadamers ‚Wahrheit und Methode'". Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, 20 (1978), S. 281–292.
id.: „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts: Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers". Nietzsche-Studien, 10/11 (1981/1982), S. 408–430.

id.: Interpretation als philosophisches Prinzip: Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. Berlin/New York, 1982.
id.: „Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik: Zur wissenschaftsphilosophischen Grundlagenproblematik im Denken des jungen Nietzsche." Nietzsche-Studien, 13 (1984), S. 111–128.
id.: Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Düsseldorf, 1984.
id.: „Nietzsches Verständnis der ‚Kunst des Lesens': Skripturalität als hermeneutische Aufgabe im Kontext der Metaphysikdiskussion". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 154–172.
Fink, E.: Nietzsches Philosophie. Stuttgart (u. a.), 1960.
Fischer, K. R.: „Nietzsche, Freud und die Humanistische Psychologie". Nietzsche-Studien, 10/11 (1981/1982), S. 482–499.
Fleischer, M.: Wahrheit und Wahrheitsgrund: Zum Wahrheitsproblem und seiner Geschichte. Berlin/New York, 1984.
id.: Der „Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen: Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. Darmstadt, 1993.
Forget, P. (Hg.): Text und Interpretation: Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch, F. Laruelle. München, 1984 (zum Teil abgedruckt in: Revue internationale de Philosophie, 38 (1984), S. 333–347).
Forget, P.: „Leitfäden zu einer unwahrscheinlichen Debatte". Id. (Hg.): Text und Interpretation. München, 1984. S. 7–23.
id.: „Das ‚Gerede' vom performativen Widerspruch: Zu Habermas' Derrida-Kritik". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 16.3. (1991), S. 47–57.
Foucault, M.: Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966 (Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M., 1971. dt.).
id.: „Nietzsche, Freud, Marx". Nietzsche. Cahiers de Royaumont (Philosophie No. 6). Paris, 1967. S. 183–192.
id.: L'archéologie du savoir. Paris, 1969 (Archäologie des Wissens. Frankfurt/M., 1973. dt.).
id.: L'ordre du discours. Paris, 1971 (Die Ordnung des Diskurses. München, 1974. dt.).
id.: „Nietzsche, la généalogie, l'historie". Hommages à Jean Hyppolite. Paris, 1971. S. 145–172 („Nietzsche, die Genealogie, die Historie". Id.: Von der Subversion des Wissens. München, 1974. S. 83–109. dt.).
id.: La volonté de savoir: Historie de la sexualité. Bd. 1. Paris, 1976 (Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/M., 1977. dt.).
id.: L'usage des plaisirs: Historie de la sexualité. Bd. 2. Paris, 1984 (Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt/M., 1986. dt.).
id.: Le souci de soi: Historie de la sexualité. Bd. 3. Paris, 1984 (Die Sorge um sich: Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt/M., 1986. dt.).
Frank, M.: Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/M., 1977.
id.: Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/M., 1980 (darin: „Der Text und sein Stil: Schleiermachers Sprachtheorie". S. 13–35. „Archäologie des Individuums: Zur Hermeneutik von Sartres ‚Flaubert'". S. 36–113. „Das ‚wahre Subjekt' und sein Doppel: Jacques Lacans Hermeneutik". S. 114–140. „Die Entropie der Sprache: Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida". S. 141–210).
id.: Was ist Neostrukturalismus?. Frankfurt/M., 1984.
id.: „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache: Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostrukturalismus und Hermeneutik". P. Forget (Hg.): Text und Interpretation. München, 1984. S. 181–213.
id.: Die Unhintergehbarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen' Toterklärung. Frankfurt/M., 1986.

id.: Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Frankfurt/M., 1988.
id.: Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt/M., 1989.
id.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Stuttgart, 1991.
id.: Stil in der Philosophie. Stuttgart, 1992.
Frank, M.; A. Haverkamp (Hg.): Poetik und Hermeneutik XIII: Individualität. München, 1987.
Frank, M.; G. Raulet; W. van Reijen (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988.
Frenzel, I.: Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Dokumenten. Hamburg, 1966.
Freud, S.: Studienausgabe in 10 Bänden. Frankfurt/M., 1969–1975.
Früchtl, J.: „Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie: Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas". Nietzsche-Studien, 19 (1990), S. 431–464.
id.: „(Post-)Metaphysik und (Post-)Moderne: Zur Sache des ‚schwachen Denkens'". Philos. Rundschau, 37 (1990), S. 242–250.
Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1960.
id.: Kleine Schriften. Tübingen, 1967 ff.
Bd. 1: Philosophische Hermeneutik. 1967.
Bd. 2: Interpretationen. 1967.
Bd. 3: Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger. 1972.
Bd. 4: Variationen. 1977.
id.: Gesammelte Werke. Tübingen, 1985 ff.
Bd. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 1986.
Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen. Register. 1986.
Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger. 1987
Bd. 4: Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten. 1987.
Bd. 5: Griechische Philosophie I. 1985.
Bd. 6: Griechische Philosophie II. 1985.
Bd. 7: Griechische Philosophie III. 1991.
Bd. 8/9: Ästhetik und Poetik. 1993.
id.: Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien (1971). 2. verm. Aufl. Tübingen, 1980.
id.: „Replik" (1971). K.-O. Apel (Hg., u. a.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M., 1971. S. 283–317.
id.: „Hermeneutik". J. Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Stuttgart/Basel, 1974. S. 1061–1073.
id.: Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze. Frankfurt/M., 1976.
id.: Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983.
id.. „Text und Interpretation" (1983). Ges. Werke. Bd. 2: Hermeneutik II. S. 330–360 (abgedruckt in: P. Forget (Hg.): Text und Interpretation. München, 1984. S. 24–55).
id.: „Und dennoch: Macht des guten Willens". P. Forget (Hg.): Text und Interpretation. München, 1984. S. 59–61.
id.: „Destruktion und Dekonstruktion" (1985). Ges. Werke. Bd. 2: Hermeneutik II. S. 361–372.
id.: „Das Drama Zarathustras". Nietzsche-Studien, 15 (1986), S. 1–15.
id.: „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus". E. Behler (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn (u. a.), 1987. S. 251–260.
id.: „Dekonstruktion und Hermeneutik". A. Gethmann-Siefert (Hg.): Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Bd. 1. Stuttgart, 1988. S. 3–16.
Gadamer, H.-G.; G. Boehm (Hg.): Seminar: Philosophische Hermeneutik. Frankfurt/M., 1976.
id. (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978.
Gehlen, A.: Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940). 12. Aufl. Wiesbaden, 1978.

Gethmann, C. F.: Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn, 1974.
Gelvin. M.: „Nietzsche and the Question of Being". Nietzsche-Studien, 9 (1980), S. 209–223.
Gerhardt, V.: „Macht und Metaphysik: Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation". Nietzsche-Studien, 10/11 (1981/1982), S. 193–209.
id.: „Das ‚Prinzip des Gleichgewichts': Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche". Nietzsche-Studien, 12 (1983), S. 111–133.
id.: „Artistenmetaphysik: Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. I. Würzburg, 1984. S. 81–98.
id.: „Die Metaphysik des Werdens: Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom ‚Willen zur Macht'". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. I. Würzburg, 1985. S. 9–33.
id.: „‚Experimentalphilosophie': Versuch einer Rekonstruktion". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 45–61.
id.: „Gipfel der Internität: Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr". Nietzsche-Studien, 16 (1987), S. 444–466.
id.: Pathos der Distanz: Studien zur Philosophie Nietzsches. Stuttgart, 1988.
id.: „Die Perspektive des Perspektivismus". Nietzsche-Studien, 18 (1989), S. 260–281.
id.: „Die Moral des Immoralismus: Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 417–447.
id.: „Nietzsche und die Philosophie". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990. S. 151–171.
id.: „Selbstbegründung: Nietzsches Moral der Individualität". Nietzsche-Studien, 21 (1992), S. 28–45.
id.: „Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 29–47.
id.: Friedrich Nietzsche. München, 1992.
id.: „Die Perspektive des Menschen: Zur Einleitung". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus: Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs. Würzburg, 1992. S. V–XV.
Goodman, N.: Ways of worldmaking. Indianapolis/Cambridge, 1978 (Weisen der Welterzeugung. Frankfurt/M., 1984. dt.).
Goth, J.: Nietzsche und die Rhetorik. Tübingen, 1970.
Granier, J.: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris, 1966.
id.: „Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud". Nietzsche-Studien, 8 (1979), S. 210–224.
id.: Nietzsche. 2. ed. corrigée. Paris, 1985.
Grau, G.-G.: „Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?". Nietzsche-Studien, 10/11 (1981/1982), S. 222–253.
id.: Ideologie und Wille zur Macht: Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche. Berlin/New York, 1984.
id.: „Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 215–257.
Grimm, R. H.: Nietzsche's Theory of Knowledge. Berlin/New York, 1977.
Groddeck, W.: Friedrich Nietzsche — „Dionysos-Dithyramben". Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben": Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk. Berlin/New York, 1991.
Grodin, J.: „La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique". Archives de Philosophie, 44 (1981), S. 435–453.
id.: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers. Königstein, 1982.
id.: „Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs". Philos. Jahrbuch, 90 (1983), S. 145–153.
id.: Le tournant de la pensée de Martin Heidegger. Paris, 1987.
id.: „Wahrheitsgrund, Endlichkeit und Konsens". Philos. Rundschau, 34 (1987), S. 203–214.

id.: „Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet?". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 12.1. (1987), S. 25–37.
id.: „Hérmeneutique et relativisme". Communio, 12 (1987), S. 101–120.
id.: „Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions: A possible Bridge between Analysis and Hermeneutics". E. Simpson (Ed.): Anti–Foundationalism und Practical Reasonning. Edmonton, 1987. S. 45–58.
id.: „Habermas und das Problem der Individualität". Philos. Rundschau, 36 (1989), S. 187–205.
id.: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt, 1992.
id.: „Jenseits der Wirkungsgeschichte: Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 38–49.
id.: Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, 1994.
Guzzoni, A. (Hg.): 90 Jahre philosophische Nietzsche–Rezeption. Königstein/Ts., 1979.
Guzzoni, U. (Hg.): Nachdenken über Heidegger: Eine Bestandsaufnahme. Hildesheim, 1980.
Haar, M.: „La critique nietzschéenne de la subjectivité". Nietzsche–Studien, 12 (1983), S. 80–110.
Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M., 1968.
id.: „Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie". Id.: Zur Logik der Sozialwissenschaften. 5. erw. Aufl. Frankfurt/M., 1982. S. 505–528.
id.: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" (1970). Id.: Zur Logik der Sozialwissenschaften. S. 331–366 (ebenfalls abgedruckt in: R. Bubner; K. Cramer: R. Wiehl (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1. Tübingen, 1970. S. 73–104 und in: K.–O. Apel (Hg., u. a.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M., 1971. S. 120–159).
id.: „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz: Laudatio auf Hans–Georg Gadamer". H.–G. Gadamer: Das Erbe Hegels: 2 Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegelpreises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans–Georg Gadamer am 13. Juni 1979. Frankfurt/M., 1979.
id.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M., 1981.
id.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M., 1984.
id.: Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen. Frankfurt/M., 1985 (besonders Kapitel IV: „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe". S. 104–129).
id.: Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M., 1988.
Hamacher, W.: „Das Versprechen der Auslegung: Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Nietzsche und Kant". N. W. Bolz (Hg.): Spiegel und Gleichnis: Festschrift f. Jakob Taubes. Würzburg, 1983. S. 252–273.
id.: „‚Disgregation des Willens': Nietzsche über Individuum und Individualität". Nietzsche–Studien, 15 (1986), S. 306–336.
id. (Hg.): Nietzsche aus Frankreich: Essays v. Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue–Labarthe, Jean–Luc Nancy und Bernard Pautrat. Frankfurt a. M./Berlin, 1986.
Harrison, T. (Ed.): Nietzsche in Italy. Saragota/Calif., 1988.
Hillebrandt, B. (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. 2 Bände. München/Tübingen, 1978.
Hilpert, K.: „Die Überwindung der objektiven Gültigkeit: Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches". Nietzsche–Studien, 9 (1980), S. 91–121.
Heftrich, E.: Nietzsches Philosophie: Identität von Welt und Nichts. Frankfurt/M., 1962.
id.: „Nietzsche im Denken Heideggers". V. Klostermann (Hg.): Durchblicke. Frankfurt/M., 1970. S. 331–349.
Hegel, G. F. W.: Phänomenologie des Geistes (1807). Frankfurt/M., 1970.
Heidegger, M.: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (1923). Gesamtausgabe. Bd. 63. Frankfurt/M., 1988.
id.: Sein und Zeit (1927). 15. Aufl. Tübingen, 1979.
id.: Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927). Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt/M., 1975.
id.: Was ist Metaphysik (1929). 11. Aufl. Frankfurt/M., 1975.
id.: „Vom Wesen der Wahrheit" (1930). Id.: Wegmarken. Frankfurt/M., 1967. S. 175–199.

id.: Nietzsche: „Der Wille zur Macht als Kunst". Freiburger Vorlesung WS 1936/37. Gesamtausgabe. Bd. 43. Frankfurt/M., 1985.
id.: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Ewige Wiederkehr des Gleichen. Freiburger Vorlesung SS 1937. Gesamtausgabe. Bd. 44. Frankfurt/M., 1986.
id.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis: Freiburger Vorlesung SS 1939. Gesamtausgabe. Bd. 47. Frankfurt/M., 1989.
id.: Nietzsche: Der europäische Nihilismus. Freiburger Vorlesung Trisemester 1940. Gesamtausgabe. Bd. 48. Frankfurt/M., 1986.
id.: 1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie: Dichten und Denken. Gesamtausgabe. Bd. 50. Frankfurt/M., 1990.
id.: „Brief über den ‚Humanismus'" (1946). Id.: Wegmarken. Frankfurt/M., 1967. S. 311–360.
id.: „Der Ursprung des Kunstwerkes". Id.: Holzweg. Frankfurt/M., 1950. S. 7–68.
id.: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'". Id.: Holzwege. Frankfurt/M., 1950. S. 193–247.
id.: Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1953.
id.: Was heißt Denken?. Tübingen, 1954.
id.: „Wer ist Nietzsches Zarathustra?". Id.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954. S. 97–122.
id.: Identität und Differenz. Pfullingen, 1957.
id.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959.
id.: Gelassenheit. Pfullingen, 1959.
id.: Nietzsche. 2 Bände. Pfullingen, 1961.
id.: Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969.
id.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt/M., 1989.
Heller, P.: „Multiperspektivisches Philosophieren: Bemerkungen zum Thema ‚Nietzsche lesen'". Nietzsche-Studien, 13 (1984), S. 624–642.
Hengel, J. W. van den: The Home of Meaning: The Hermeneutics of Paul Ricoeur. Washington, 1982.
Hennemann Barale, J.: „Subjektivität als Abgrund: Bemerkungen über Nietzsches Beziehungen zu den frühromantischen Kunsttheorien". Nietzsche-Studien, 18 (1989), S. 158–181.
Hennigfeld, J.: „Sprache als Weltansicht: Humboldt-Nietzsche-Whorf". Zeitschrift f. philos. Forschung, 30 (1976), S. 435–451.
Henke, D.: Gott und Grammatik: Nietzsches Kritik der Religion. Pfullingen, 1981.
Henrich, D.; W. Iser (Hg.): Poetik und Hermeneutik X: Funktionen des Fiktiven. München, 1983.
Herold, N.: „Die Perspektive — Erfindung einer beherrschten Welt". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 1–32.
Herrmann, F.-W. von: Subjekt und Dasein: Interpretationen zu „Sein und Zeit". Frankfurt/M., 1974.
id.: Phänomenologie das Daseins. Bd. 1. Frankfurt/M., 1987.
Hirsch, E. D.: Validity in Interpretation. New Haven/London, 1967 (Prinzipien der Interpretation. München, 1972. dt.).
Hörisch, J.: „Der Mittler und die ‚Wut des Verstehens': Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik". E. Behler (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn (u. a.), 1987. S. 19–32.
id.: Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik. Frankfurt/M., 1988.
Honneth, A.: Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M., 1986.
Honneth, A.; H. Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns". Frankfurt/M., 1986.
Honneth, A.; T. McCarthy (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum sechzigsten Geburtstag. Frankfurt/M., 1989.
Horkheimer, M.; T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (1947). Frankfurt/M., 1969.
Howey, R. L.: Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A critical examination of Heidegger's and Jaspers' interpretation of Nietzsche. The Hague, 1973.

Hoy, D. C. (Ed.): Foucault: A critical Reader. 1986.
Hülsmann, H.: „Semiotik und Hermeneutik". Salzburger Jahrbuch f. Philosophie, 15/16 (1971/1972), S. 71–81.
Humboldt. W. von: Gesammelte Schriften (Werke). Berlin, 1903 ff.
Ineichen, H.: Philosophische Hermeneutik. Freiburg, 1991.
Irion, U.: Eros und Thanatos in der Moderne: Nietzsche und Freud als Vollender eines anti–christlichen Grundzuges im europäischen Denken. Würzburg, 1992.
Iser, W.: „Die Appellstruktur der Texte". R. Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik. München, 1975. S. 228–252.
id.: Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung. München, 1976.
id.: Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/M., 1991.
Janz, C. P.: Friedrich Nietzsche: Biographie. 3 Bände. München, 1978.
Jamme, C. (Hg.): Martin Heidegger: Kunst–Politik–Technik. München, 1992.
Jaspers, K.: Friedrich Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1935). 4. Aufl. Berlin, 1974.
Jauß, H. R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/M., 1982.
id. (Hg.): Poetik und Hermeneutik I: Nachahmung und Illusion. München, 1964.
id. (Hg.): Poetik und Hermeneutik III: Die nicht mehr schönen Künste. München, 1968.
Jordan, L.: „Nietzsche: Dekonstruktivist oder Konstruktivist?". Nietzsche–Studien, 23 (1994), S. 226–240.
Kant, I.: Gesammelte Schriften (Akademie Textausgabe). Berlin, 1910 ff.
Kaufmann, W.: Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (1950). Princeton, 1974 (Nietzsche: Philosoph–Psychologe–Antichrist. Darmstadt, 1982. dt.).
id.: „Nietzsche als der erste große Psychologe". Nietzsche–Studien, 7 (1978), S. 261–275.
id.: „Nietzsches Philosophie der Masken". Nietzsche–Studien, 10/11 (1981/1982), S. 111–131.
Kaulbach, F.: „Nietzsche und der monadologische Gedanke". Nietzsche–Studien, 8 (1979), S. 127–156.
id.: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. Köln, 1980.
id.: „Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen". R. Berlinger; W. Schrader (Hg.): Nietzsche kontrovers. Bd. 1. Würzburg, 1981. S. 59–76.
id.: „Ästhetische und philosophische Erkenntnis beim frühen Nietzsche". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. I. Würzburg, 1984. S. 63–80.
id.: „Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. II. Würzburg, 1985. S. 90–105.
id.: „Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches Geburt der Tragödie". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 112–129.
id.: „Kritik der Vernunft und Vernunft der Sinnwahrheit bei Nietzsche". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 134–153.
id.: „Der Philosoph und seine Perspektive: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990. S. 9–20.
id.: Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen, 1990.
Kimmerle, G.: Die Aporie der Wahrheit: Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral. Tübingen, 1983.
Kimmerle, H.: „Gadamer, Derrida und kein Ende". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 16.3. (1991), S. 59–69.
Kirchhoff, J.: „Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche". Nietzsche–Studien, 6 (1977), S. 16–44.
Klemm, D. E.: The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. Lewisburg, 1983.
Klossowski, P.: Nietzsche et le cercle vitieux. Paris, 1975 (Nietzsche und der circulus vitiosus deus. München, 1986. dt.).
Kofman, S.: Nietzsche et la métaphore. Paris, 1972.

id.: Lectures de Derrida. Paris, 1984 (Derrida lesen. Wien, 1987. dt.).
Kögler, H.-H.: Die Macht des Diskurses: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty. Stuttgart, 1992.
Konhardt, K.: „Ein ‚Odysseus des Geistes': Bemerkungen zum Profil des perspektivischen Philosophen". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 185–201.
Koselleck, R.: Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M., 1979.
Kouba, P.: „Die Vorurteile der Philosophen: Reflexionen zu Nietzsches Vernunftkritik". Nietzsche-Studien, 23 (1994), S. 168–174.
Krämer, H.: „Anmerkungen zur philosophischen Hermeneutik". Kulturwissenschaften: Festgabe für W. Perpeet zum 65. Geburtstag. Bonn, 1980. S. 263–274.
id.: „Die individualethische Aktualität Nietzsches". Id.: Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik. Amsterdam, 1983. S. 47–55.
id.: „Zur ethischen Tragweite des Machtbegriffs". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. I. Würzburg, 1985, S. 34–45.
id.: Integrative Ethik. Frankfurt/M., 1992.
id.: „Thesen zur philosophischen Hermeneutik". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1993), S. 173–188.
Krell, D. F.: „Heidegger Nietzsche Hegel: An Essay in Descensional Reflection". Nietzsche-Studien, 5 (1976), S. 255–262.
id.: „Heidegger/Nietzsche". M. Haar (Ed.): Martin Heidegger. Cahiers de l'Herne. Paris, 1983. S. 200–210.
Krell, D. F.; D. Wood (Ed.): Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation. London, 1988.
Künzli, R. E.: „Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation". Nietzsche-Studien, 5 (1976), S. 263–288.
Kuhlmann, W.: Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München, 1985.
Kuhn, E.: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus. Berlin/New York, 1992.
Lacan, J.: Écrits. Paris, 1966 (Schriften I–III. Freiburg, 1973/1975/1980. dt.).
id.: Le Séminaire. Livre II. Paris, 1978.
id.: Das Seminar. Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Freiburg, 1978.
Lang, H.: Die Sprache und das Unbewußte: Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt/M., 1973.
Laruelle, F.: Nietzsche contra Heidegger. Paris, 1983.
Lee, J.-W.: Politische Philosophie des Nihilismus: Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik. Berlin/New York, 1992.
Leibfried, E.: Literarische Hermeneutik: Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme. Tübingen, 1980.
Lenk, H.: „Welterfassung als Interpretationskonstrukt: Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus". Allgemeine Zeitschrift f. Philosophie, 13.3. (1988), S. 69–78.
id.: „Bemerkungen zu einem pragmatischen Interpretationismus als perspektivischem Ansatz". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 251–264.
id.: Philosophie und Interpretation: Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze. Frankfurt/M., 1993.
id.: „Interpretation als funktionales Fundament der Zeichen: Bemerkungen zu Peirce' Zeichentheorie im Lichte des Interpretationskonstruktivismus". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 18.1. (1993), S. 63–68.
Lévinas, E.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1949 (Die Spur des Anderen. Freiburg/München, 1983. dt.).

id.: Totalité et Infini: Essai sur l'Extéritorité. Paris, 1961 (Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München, 1987. dt.).
Linge, D. E.: „Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding". Journal of the American Academy of Religion, 41 (1973), S. 536–553.
Lipps, H.: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1938). Werke. Bd. 2. 2. Aufl. Frankfurt/M., 1975.
Löw, R.: Nietzsche: Sophist und Erzieher: Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken. Weinheim, 1984.
Löwith, K.: Auslegung von Friedrich Nietzsches Selbst–Interpretation und von Nietzsches Interpretation. Diss. phil. München, 1923.
id.: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935). 3. erw. Aufl. Hamburg, 1978.
id.: Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941). 7. erw. Aufl. Hamburg, 1978.
id.: „Heideggers Vorlesungen über Nietzsche". Sämtliche Schriften. Bd. 8. Stuttgart, 1984. S. 242 ff.
Lorenzer, A.: Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis: Ein historisch–materialistischer Entwurf. Frankfurt/M., 1974.
Lucács, G.: Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1954 (darin: „Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode". S. 244–317).
Lutz–Bachmann, M. (Hg.): Über Friedrich Nietzsche: Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt/M., 1985.
Lyotard, J.–F.: La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir. Paris, 1979 (Das postmoderne Wissen: Ein Bericht. Graz/Wien, 1986. dt.).
id.: Le Différend. Paris, 1983 (Der Widerstreit. München, 1987. dt.).
id.: Tombeau de l'intellectuelle. Paris, 1984 (Grabmal des Intellektuellen. Graz/Wien, 1985. dt.).
id.: „Grundlagenkrise". Neue Hefte für Philosophie, 26 (1986), S. 1–33.
id.: Heidegger et „les juifs". Paris, 1988 (Heidegger und „die Juden". Wien, 1988. dt.).
Lypp, B.: „Der symbolische Prozeß des Tragischen". Nietzsche–Studien, 18 (1989). S. 127–140.
McCarthy, T.: The Critical Theory of Jürgen Habermas. Cambridge/London, 1978 (Kritik der Verständigungsverhältnisse: Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt/M., 1980. dt.).
MacIntyre, A.: „Contexts of Interpretation: Reflections on Hans–Georg Gadamer's ‚Truth and Method'". Boston University Journal, 24 (1976), S. 41–46.
Madison, G. B.: The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes. Bloomington/Indianapolis, 1988.
Magnus, B.: Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington/London, 1978.
id.: „Nietzsche and Postmodern Criticism". Nietzsche–Studien, 18 (1989), S. 301–316.
Majetschak, S.: „Radikalisierte Hermeneutik: Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida". Philos. Jahrbuch, 100 (1993), S. 155–171.
Man, P. de: Allegories of Reading. Yale, 1979 (Allegorien des Lesens. Frankfurt/M., 1988. dt.).
Maraldo, J. C.: Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Freiburg/München, 1974.
Margreiter, R.: „Nietzsches ontologische Erfahrung". Nietzsche–Studien, 14 (1985), S. 35–68.
Marquardt, O.: „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist". Id.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart, 1981. S. 117–146.
Marx, W.: Heidegger und die Tradition. Stuttgart, 1961.
Maurer, R.: „Das antiplatonische Experiment Nietzsches: Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik". Nietzsche–Studien, 8 (1979), S. 104–126.
id.: „Nietzsche und die Kritische Theorie". Nietzsche–Studien, 10/11 (1981/1982), S. 34–58.
id.: „Nietzsche und das Experimentelle". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. I. Würzburg, 1984. S. 7–28.

Mead, G. H.: „Die objektive Realität der Perspektiven". H.-G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 152–165.

Meinecke, F.: Die Entstehung des Historismus (1936). 2. Aufl. München/Berlin, 1946.

Meyer, T.: Nietzsche: Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen, 1991.

Michelfelder, D. P.; R. E. Palmer (Ed.): Dialogue and Deconstruction: The Gadamer–Derrida–Encounter. Albany/New York, 1989 (Texte von H.-G. Gadamer, J. Derrida, F. Dallmayr, P. Forget, M. Frank, J. Simon, J. Risser, C. Shepherdson, G. B. Madison, H. Rapaport,, D. G. Marshall, R. Shustermann, D. F. Krell, R. Bernasconi, J. Sallis, J. D. Caputo, N. Oxenhandler, G. Eisenstein).

Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (1930). 3. Aufl. Darmstadt, 1967.

Mistry, F.: „An Aspect of Nietzsche's Perspectivism in ‚Die Geburt der Tragödie'". Nietzsche–Studien, 8 (1979), S. 245–269.

Montinari, M.: Nietzsche lesen. Berlin/New York, 1982.

id.: Friedrich Nietzsche: Eine Einführung. Berlin/New York, 1991.

Müller–Lauter, W.: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. Berlin, 1960.

id.: „Zarathustras Schatten hat lange Beine ...". Evangelische Theologie, 23 (1963), S. 113–131 (wiederabgedruckt in: J. Salaquarda (Hg.): Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Berlin, 1971. S. 89–112 und in: D. Arendt (Hg.): Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts. Darmstadt, 1974, S. 169–194).

id.: Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/New York, 1971.

id.: „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht". Nietzsche–Studien, 3 (1974), S. 1–60.

id.: „Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr: Zu Heideggers später Nietzsche–Interpretation". F. W. Korff (Hg.): Redliches Denken: Festschrift für Gerd–Günther Grau. Stuttgart, 1981. S. 92–113.

id.: „Das Willenswesen und der Übermensch: Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche–Interpretationen". Nietzsche–Studien, 10/11 (1981/1982), S. 132–177.

Murguia, A.: Interpretation und Wirklichkeit: Zu einigen Kategorien der Moderne. Bad Liebenzell, 1989.

Nagel, T.: The view from Nowhere. Oxford, 1986 (Der Blick von nirgendwo. Frankfurt/M., 1992. dt.).

Nassen, U. (Hg.): Texthermeneutik: Aktualität. Geschichte. Kritik. Paderborn, 1979.

id. (Hg.): Klassiker der Hermeneutik. Paderborn (u. a.), 1982.

Natoli, S.: Ermeneutica e genealogia: Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Milano, 1981.

Nehamas, A.: „Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche". Nietzsche–Studien, 12 (1983), S. 473–490.

id.: Nietzsche: Life as Literature. Cambridge, 1986 (Nietzsche: Leben als Literatur. Göttingen, 1991. dt.).

Nietzsche aujourd'hui?. Colloque International de Cerisy 1972. 2 Bände. Paris, 1973 (Band 1: Intensité par P. Boudot, G. Deleuze, J. Derrida, L. Flam, D. Grlic', P. Klossowski, J.–F. Lyotard, J.–L. Nancy, B. Pautrat, J.–M. Rey, J.–N. Vuarnet. Band 2: Passion par E. Biser, E. Blondel, E. Clemens, J. Delhomme, E. Fink, E. Gaède, S. Kofman, P. Lacoue–Labarthe, K. Löwith, J. Maurel, N. Palma, R. Roos, P. Valadier, H. Wismann).

Nill, P.: „Die Versuchung der Psyche: Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C. G. Jung". Nietzsche–Studien, 17 (1988), S. 250–279.

Ott, H.: Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M./New York, 1988.

Ottmann, H.: „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. II. Würzburg, 1985. S. 9–34.

id.: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin/New York, 1987.

Orth, E. W. (Hg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg/München, 1985.
Papenfuss D.; O. Pöggeler (Hg.): Die philosophische Aktualität Heideggers. 2 Bände. Frankfurt/M., 1990.
Pasley, M. (Ed.): Nietzsche, imagery and thought: A coll. of essays. London, 1978.
Pautrat, B.: Versions au soleil: Figures et système de Nietzsche. Paris, 1971.
Penzo, F.: Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana. Bologna/Pàtron, 1976.
Picht, G.: Nietzsche: Vorlesungen und Schriften. Stuttgart, 1988.
Pieper, A.: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch": Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra". Stuttgart, 1990.
Pippin, R. B.: „Selbstüberwindung, Versöhnung und Modernität bei Nietzsche und Hegel". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 130–145.
Pizer, J.: „The Use and Abuse of ‚Ursprung': On Foucault's Reading of Nietzsche". Nietzsche–Studien, 19 (1990), S. 462–478.
Platon: Werke in 8 Bänden. Darmstadt, 1977.
Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). 3. Aufl. Berlin/New York, 1975.
id.: „Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks". H.–G. Gadamer (Hg.): Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongreß für Philosophie. München, 1967. S. 555–567.
id.: „Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie". H.–G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 134–151.
Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1963.
id.: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/München, 1983.
id.: „Zeit und Hermeneutik". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 364–388.
id.: Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München, 1992.
Pöggeler, O. (Hg.): Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln/Berlin, 1969 (Königstein/Ts., 1984).
id. (Hg.): Hermeneutische Philosophie. München, 1972.
Pohl, F.–W.: Verabsolutierung der Vermittlung: Idealistische Positionen in der philosophischen Hermeneutik Hans–Georg Gadamers. Diss. Hanover, 1981.
Polany, M.: „Sinngebung und Sinndeutung". H.–G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 118–133.
Politicki, M.: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches. Berlin/New York, 1988.
Pütz, P.: „Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie". Nietzsche–Studien, 3 (1974), S. 175–191.
Putnam, H.: Reason, Truth and History. Cambridge, 1981 (Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt/M., 1982. dt.).
Quine, W. V. O.: Word and Object. Cambridge/Mass., 1960 (Wort und Gegenstand. Stuttgart, 1980. dt.).
id.: Ontological relativity and other essays. New York/London, 1969 (Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart, 1975. dt.).
Rath, N.: „Zur Nietzsche–Rezeption Horkheimers und Adornos". W. van Reijen; G. Schmid Noerr (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung": 1947–1987. Frankfurt/M., 1987. S. 73–110.
Rentsch, T.: Heidegger und Wittgenstein: Existenzial– und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart, 1985.
Rey, J.–M.: L'enjeu des signes: Lecture de Nietzsche. Paris, 1971.
id.: „Die Genealogie Nietzsches". V. F. Châtelet (Hg.): Geschichte der Philosophie. Bd. 6. Frankfurt/M., 1975. S. 139–175.
Ricoeur, P.: De l'Interpretation: Essai sur Freud. Paris, 1965 (Die Interpretation: Versuch über Freud. Frankfurt/M., 1969. dt.).

id.: Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique. 2 Bände. Paris, 1969 (Hermeneutik und Strukturalismus: Der Konflikt der Interpretationen I. München, 1973. Hermeneutik und Psychoanalyse: Der Konflikt der Interpretationen II. München, 1974. dt.).
id.: „Qu'est-ce qu'un Texte?". R. Bubner; K. Cramer; R. Wiehl (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. II. Tübingen, 1970. S. 181 ff.
id.: La métaphore vive. Paris, 1975 (Die lebendige Metapher. München, 1986. dt.).
id.: „Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen". H.-G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M., 1978. S. 83–117.
id.: Temps et récit. 3 Bände. Paris, 1983/1984/1985 (Zeit und Erzählung. München, 1988–1991. dt.).
id.: Du texte à l'action: Essais d'hérmeneutique II. Paris, 1986.
Riedel, C.: Subjekt und Individuum: Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes. Darmstadt, 1989.
Riedel, M.: Zur Theorie und Geschichte des hermeneutischen Wissens. Stuttgart, 1978.
id.: „Zwischen Plato und Aristoteles: Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadamers hermeneutischer Gesprächsdialektik". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 11.3. (1986), S. 1–28.
id.: „Präludium zur Ontologie? Nietzsche und Parmenides". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 307–327.
id.: Hören auf die Sprache: Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt/M., 1990.
id.: „Gadamers dialektische Hermeneutik und der ‚Schritt zurück' zum Ethos der Dialektik: Die Werkausgabe zum Zeitpunkt seines 90. Geburtstages". Allgem. Zeitschrift. f. Philosophie, 15.2. (1990), S. 43–49.
id.: „Die Perspektive Europas: Nietzsche in unserer Zeit". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 219–233.
Riedel, M. (Hg.): Hegel und die antike Dialektik (H.-G. Gadamer zum 90. Geburtstag gewidmet). Frankfurt/M., 1990.
Ripanti, G.: Gadamer. Assisi, 1978.
Risser, J.: „The Disappearence of the Text: Nietzsche's Double Hermeneutic". Researche in Phenomenology, 15 (1985), S. 133–142.
Ritter, J.: „Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft". Id.: Subjektivität. Frankfurt/M., 1974. S. 105–140.
Rodi, F.: Erkenntnis des Erkannten: Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M., 1990.
Röttges, H.: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Berlin/New York, 1972.
Rorty, R.: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979 (Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt/M., 1981. dt.).
id.: Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982.
id.: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, 1988.
id.: Contingency, irony, and solidarity. Cambridge, 1989 (Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt/M., 1989. dt.).
id.: Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers. Volume I. Cambridge, 1991.
id.: Essays on Heidegger and others: Philosophical papers. Volume II. Cambridge, 1991.
Rosen, S.: „Nietzsches ‚Platonismus'". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 12.2. (1987), S. 1–15.
Rosenthal, B. G. (Ed.): Nietzsche in Russia. Princeton, 1986.
Roth, F.: „Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik". Nietzsche-Studien, 22 (1993), S. 94–114.
Rudolph, E.: Odyssee des Individuums: Zur Geschichte eines vergessenen Problems. Stuttgart, 1991.
id.: „Seit ein Selbstgespräch wir sind: Hermeneutische Kriterien einer Ethik des Individuums im Anschluß an Schleiermacher". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 88–100.
Salaquarda, J.: „Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 258–282.

id. (Hg.): Nietzsche. Darmstadt, 1980 (mit Beiträgen von W. Kaufmann, G. Bataille, K. Jaspers, A. Camus, G. Lucács, K. Schlechta, M. Heidegger, A. Schmidt, E. F. Podach, E. Heftrich, J. Simon, B. Magnus, W. Müller–Lauter, J. Salaquarda, M. Montinari).

Sansonetti, G.: Il pensiero di Hans–Georg Gadamer. Brescia, 1988.

Sartre, J.–P.: L'Etre et le Néant, Paris, 1943 (Das Sein und das Nichts. Hamburg, 1991. dt.).

id.: L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Paris, 1971 ff. (Der Idiot der Familie: Gustave Flaubert 1821–1857. Hamburg, 1977–1979. dt.).

Saussures, F. de: Cours de linguistique génerale. Lausanne, 1916 (Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin, 1931. dt.).

Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). München, 1947.

id.: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Frankfurt/M., 1978.

Scherer, B.: „Die Bedeutung der Sprache im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 101–111.

Schlechta, K.: „Nietzsche über den Glauben an die Grammatik". Nietzsche–Studien, 1 (1972), S. 353–358.

Schleiermacher, F. D. E.: Hermeneutik und Kritik (1838): Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. v. M. Frank. Frankfurt/M., 1977.

id.: Hermeneutik. 2. Aufl. Heidelberg, 1974. Hg. v. H. Kimmerle.

Schlegel, F.: Werke: Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe. Hg. v. E. Behler unter Mitwirkung von J.–J. Anstett u. H. Eichner. Paderborn, 1967 ff.

Schipperges, H.: Am Leitfaden des Leibes: Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart, 1975.

Schneider, U.: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche. Berlin/New York, 1983.

Schmid, H.: Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis. Würzburg, 1984.

Schmid, W.: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt/M., 1991.

id.: „Uns selbst gestalten: Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche". Nietzsche–Studien, 21 (1992), S. 50–62.

Schmid Noerr, G.: Das Eingedenken der Natur im Subjekt: Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt, 1990.

Schmidt, G.: „Nietzsches Bildungskritik". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. II. Würzburg, 1984. S. 7–16.

Schmidt, H. J.: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. 2 Bände. Berlin/Aschaffenburg, 1991.

Schmidt, L.–H.: Tragik der Aufklärung. Aarhus, 1989.

Schmidt, L. K.: The Epistemology of Hans–Georg Gadamer: An Analysis of the Legitimization of Vorurteile. Frankfurt/M. (u. a.), 1987.

Schnädelbach, H.: Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus. Freiburg/München, 1974.

id.: „Morbus hermeneuticus — Thesen über eine philosophische Krankheit". Id.: Vernunft und Geschichte: Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt/M., 1987. S. 279–284.

Schönherr, H.–M.: „Ökologie als Hermeneutik: Ein wissenschaftstheoretischer Versuch". Philosophia Naturalis, 24/3 (1987), S. 311–332.

id.: Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen: Entwurf einer negativen Ökologie. Frankfurt/M., 1989.

id.: Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen" Denken. Wien, 1989.

Scholtz, G.: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt, 1984.

Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung (1819). Frankfurt/M., 1986.

Schrift, A. D.: „Nietzsche's Hermeneutic Significance". Auslegung, 10 (1983), S. 39–47.

id.: „Between Perspectivism and Philology: Genealogy and Hermeneutic". Nietzsche–Studien, 16 (1987), S. 91–111.

Schulz, W.: „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers". R. Bubner; K. Cramer; R. Wiehl (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. I. Tübingen, 1970. S. 305–316.
id.: „Nietzsche: Die metaphysische Sanktionierung der Triebschicht". Id.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen, 1972. S. 408–418.
id.: „Die Vollendung des geschichtlichen Bewußtseins: Seinsgeschichte und hermeneutische Wirkungsgeschichte". Id.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen, 1972. S. 531–541.
id.: Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität. Pfullingen, 1979.
id.: „Funktion und Ort der Kunst in Nietzsche Philosophie". Nietzsche-Studien, 12 (1983), S. 1–31.
id.: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Pfullingen, 1993.
Schweppenhäuser, G.: Nietzsches Überwindung der Moral: Zur Dialektik der Moralkritik in „Jenseits von Gut und Böse" und der „Genealogie der Moral". Würzburg, 1988.
Seebohm, T.: Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft. Bonn, 1972.
Seiffert, H.: Einführung in die Hermeneutik: Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften. Tübingen, 1992.
Seigfried, H.: „Zur Ambivalenz des Fortschritts bei Nietzsche und Heidegger: Wissenschaft und Technik als Vermittler". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 16.1. (1991), S. 23–47.
Shapiro, G.: Postmodernism. New York, 1989.
Silverman, H. J.; D. Ihde (Ed.): Hermeneutics and Deconstruction. New York, 1985.
Silverman, H. J. (Ed.): Gadamer and hermeneutics: science, culture, literature. New York, 1991.
Simon, J.: „Grammatik und Wahrheit: Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition". Nietzsche-Studien, 1 (1972), S. 1–26.
id.: Wahrheit als Freiheit: Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie. Berlin/New York, 1978.
id.: Sprachphilosophie. Freiburg, 1981.
id.: „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches. Bd. II. Würzburg, 1984. S. 17–33.
id.: „Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus". R. Berlinger; W. Schrader (Hg.): Nietzsche kontrovers. Bd. 3. Würzburg, 1984. S. 9–38.
id.: „Friedrich Nietzsche". O. Höffe (Hg.): Klassiker der Philosophie. Bd. II. 2. verbess. Aufl. München, 1985. S. 203–224.
id.: „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche". M. Lutz-Bachmann (Hg.): Über Friedrich Nietzsche: Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt/M., 1985. S. 63–98.
id.: „Ein Geflecht praktischer Begriffe: Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition". Id. (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. II. Würzburg, 1985. S. 106–122.
id.: „Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation". M. Djuric´; J. Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg, 1986. S. 62–74.
id.: „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht: Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte'". Allgem. Zeitschrift f. Philosophie, 12.3. (1987), S. 79–90.
id.: „Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethiologie vor dem Hintergrund der Kantischen Kritik". Nietzsche-Studien, 18 (1989), S. 242–259.
id.: „Aufklärung im Denken Nietzsches". J. Schmidt (Hg.): Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt, 1989. S. 459–474.
id.: „Welt auf Zeit: Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik". G. Abel; J. Salaquarda (Hg.): Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 109–133.
id.: Philosophie des Zeichens. Berlin/New York, 1989.
id.: „Bestimmte Negation: Ein Traktat zur philosophischen Methode". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 65–78.
id.: „Das neue Nietzsche-Bild". Nietzsche-Studien, 21 (1992), S. 1–9.

id.: „Der Philosoph als Gesetzgeber: Kant und Nietzsche". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 203–218.
Simon, J. (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. 2 Bände. Würzburg, 1985.
Sloterdijk, P.: Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus. Frankfurt/M., 1986.
Smith, P. C.: „Gadamer's hermeneutics and ordinary language philosophy". The Thomist, (1979), S. 296–321.
Staiger, E.: Die Kunst der Interpretation. Zürich, 1955.
Stierle, K; R. Warning (Hg.): Poetik und Hermeneutik XI: Das Gespräch. München, 1984.
Stegmaier, W.: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit". Nietzsche–Studien, 14 (1985), S. 69–95.
id.: „Ontologie und Nietzsche". J. Simon (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. I. Würzburg, 1985. S. 46–61.
id.: „Nietzsche Neubestimmung der Philosophie". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990. S. 21–36.
id.: „Hegel, Nietzsche, Heraklit: Zur Methodenreflexion des Hegel–Nietzsche–Problems". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 110–129.
id.: „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens". Nietzsche–Studien, 21 (1992), S. 163–183.
id.: Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche. Göttingen, 1992.
id.: „Wahrheit und Orientierung: Zur Idee des Wissens". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 287–307.
Stevens, J.: „Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth". Nietzsche–Studien, 9 (1980), S. 224–238.
Stingelin, M.: „Historie als ‚Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen'". Nietzsche–Studien, 22 (1993), S. 28–41.
Stone Peters, J.: „Theatre Hermeneutics, Bodies, History: Gadamer and Ricoeur on Performance and Text". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 101–119.
Sturm, E.: Die Nietzsche–Renaissance in Italien. Wien, 1991.
Sturma, D.: „Perspektiven der Person: Der Zusammenhang von Reduktionismuskritik und Epistemologie der Freiheit". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 113–129.
Szondi, P.: Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt/M., 1975.
Takeda, S.: Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer. Diss. Tübingen, 1981.
Taureck, B.: „Macht, und nicht Gewalt: Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches: Karl Ulmer zum sechzigsten Geburtstag". Nietzsche–Studien, 5 (1976), S. 29–54.
id.: Nietzsche und der Faschismus: Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen. Hamburg, 1989.
id.: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus. Hamburg, 1991.
Taylor, C.: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen: Aufsätze. Frankfurt/M., 1975.
id.: Negative Freiheit: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M., 1988.
Teichert, D.: Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff in der Hermeneutik Gadamers. Stuttgart, 1991.
Thomä, D.: Die Zeit des Selbst: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976. Frankfurt/M., 1990.
Thompson, J. B.: Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge (u. a.), 1981.
Thurner, R.: „Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche". Nietzsche–Studien, 9 (1980), S. 38–60.
id.: „Hermeneutik und Verstehen in Heideggers ‚Sein und Zeit'". Salzburger Jahrbuch f. Philosophie, 28/29 (1985), S. 101–114.
Tiedemann, P.: Der Sinn des Lebens: Die perspektivische Lebensform. Darmstadt, 1993.
Tongeren, P. von: Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Bonn, 1989.
Troeltsch, E.: Der Historismus und seine Probleme (1922). Aalen, 1961.

Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1967.
Turk, H.: „Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamers ‚Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik'". H. Birus (Hg.): Hermeneutische Positionen: Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982. S. 120–150.
Ulmer, K.: Nietzsche: Einheit und Sinn seines Werkes. Bern/München, 1962.
id.: „Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie". Philos. Jahrbuch, 70 (1962/1963), S. 275–310.
Ungeheuer, G.: „Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum". Nietzsche-Studien, 12 (1983), S. 134–213.
Vaihinger, H.: Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus: Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 3. Aufl. Leipzig, 1918.
Vattimo, G.: „Nietzsche heute?". Philos. Rundschau, 24 (1977), S. 67–91.
id.: Le avventure della differenza. Milano, 1980.
id.: Al di là del soggetto. Milano, 1985 (Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik. Graz/Wien, 1986. dt.).
id.: La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna. Milano, 1985 (Das Ende der Moderne. Stuttgart, 1990. dt.).
id.: Schleiermacher filosofo dell'interpretazione. Milano, 1986.
id.: Introduzione a Nietzsche. 3. ed. Bari, 1988 (Nietzsche: Eine Einführung. Stuttgart, 1992. dt.).
id.: Introduzione a Heidegger, 6. ed. Bari, 1989.
id.: „Heideggers Nihilismus: Nietzsche als der Interpret Heideggers". W. Biemel (Hg.): Technik und Kunst: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Frankfurt/M., 1989. S. 141–153.
id.: La società transparente. Milano, 1989 (Die transparente Gesellschaft. Wien, 1992. dt.).
id.: Éthique de l'interprétation. Paris, 1991.
Vattimo, G.; P. A. Rovatti (Ed.): Il pensiero debole. 1987.
Vattimo, G. (Ed.): La sécularisation de la pensée. Paris, 1988.
Vetter, H.; L. Nagl (Hg.): Die Philosophen und Freud: Eine offene Debatte. Wien/München, 1988.
Volkmann-Schluck, K.-H.: Leben und Denken: Interpretationen zur Philosophie Nietzsches. Frankfurt/M., 1968.
id.: Die Philosophie Nietzsches: Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Würzburg, 1991.
Volpi, F.: „Nietzsche in Italien: Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie". Philos. Literaturanzeiger, 31 (1978), S. 170–184.
id.: „Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus". Internationale Zeitschrift f. Philosophie, Heft 1 (1992), S. 5–23.
Volz, P. D.: Friedrich Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit: Eine medizinisch-biographische Untersuchung. Würzburg, 1990.
Wachterhauser, B. R. (Ed.): Hermeneutics and modern Philosophy. Albany, 1986.
Waldenfels, B.: „Paul Ricoeur: Umwege der Deutung". Id.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M., 1983. S. 226–335.
Warnach, V. (Hg.): Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft: Ein Forschungsgespräch. Salzburg, 1971.
Warning, R. (Hg.): Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. München, 1974.
Warnke, G.: Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason. Stanford, 1987.
Warnock, M.: „Nietzsches conception of Truth". M. Pasley (Ed.): Nietzsche, imagery and thought. London, 1978. S. 33–63.
Weber, S. W.: Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. Frankfurt/M. (u. a.), 1978.
Weinsheimer, J. W.: Gadamer's Hermeneutics. New Haven, 1985.
Weischedel, W.: „Der Wille und die Willen: Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Heidegger". Zeitschrift f. philos. Forschung, 27 (1973), S. 71–76.

Wellmer, A.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt/M., 1985.

Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987.

id.: „Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ‚Postmoderne'". Philos. Jahrbuch, 94 (1987), S. 111–141.

id.: „Heterogenität, Widerstreit und Vernunft: Zu Jean-Francois Lyotards Konzeption von Postmoderne". Philos. Rundschau, 34 (1987), S. 161–186.

Welsch, W. (Hg.): Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim, 1988.

Welsch, W.; C. Pries (Hg.): Ästhetik im Widerstreit: Interventionen zum Werk von Jean-Francois Lyotard. Weinheim, 1991.

Whitehead, A. N.: „Verstehen". H.-G. Gadamer; G. Boehm (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt/M., 1978, S. 63–82.

Whorf, B. L.: Language, Thought and Reality. Massachusetts, 1956 (Sprache-Denken-Wirklichkeit: Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hamburg, 1963. dt.).

Wilcox, J. T.: Truth and Value in Nietzsche: A study of His Metaethics und Epistemology. Ann Arbor, 1974.

id.: „Nietzsche's scholarship and ‚The Correspondence Theory of Truth': The ‚Danto Case". Nietzsche-Studien, 15 (1986), S. 337–357.

Willaschek, M.: „‚Inneres Handeln': Handlungstheoretische Überlegungen zu einem Grundbegriff des Perspektivismus". V. Gerhardt; N. Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg, 1992. S. 131–159.

Wilson, T. J.: Sein als Text: Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell: Eine funktionalistische Interpretation. Freiburg/München, 1981.

Wisser, R. (Hg.): Martin Heidegger — Unterwegs im Denken. Freiburg/München, 1987.

Wipflinger, F.: Wahrheit und Geschichtlichkeit: Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Heideggers. Freiburg/München, 1961.

Wittgenstein, L.: Philosophical investigations. Oxford, 1953 (Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M., 1977. dt.).

Wohlfart, G.: Artisten-Metaphysik: Ein Nietzsche-Brevier. Würzburg, 1991.

id.: „Also sprach Herakleitos": Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg/München, 1991.

Wright, G. F. van: Explanation and Understanding. Ithaka, 1971 (Erklären und Verstehen. Frankfurt/M., 1974. dt.).

Zimmermann, J.: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik. Frankfurt/M., 1975.

Zitko, H.: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz. Würzburg, 1991.

Zovko, J.: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel: Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik. Stuttgart, 1990.

Zunjic´, S.: „Begrifflichkeit und Metapher: Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache". Nietzsche-Studien, 16 (1987), S. 149–163.

id.: „Lust an der Vernunft". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg, 1990. S. 131–150.

id.: „Herrschaft und Souveränität: Hegel und Nietzsche in der Lektüre von George Bataille". M. Djuric´ (Hg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg, 1992. S. 146–174.

5. Register

Abel, G., 7, 9, 10, 13, 15, 16, 159, **188-200**, 217, 306, 308, 358, **383-391**, 430, 431
Adorno, T. W., 392
Aischylos, 365
Apel, K.-O., 13, 16, 159, 309, **392**, 399, **401-410**, 414, 422, 427, 431
Apollo, 40
Aristoteles, 328

Bataille, G., 392
Behler, E., 8, 337, 339, 342
Birus, H., 9
Boehm, G., 8
Bollnow, O. F., 8
Bormann, C. von, 399, 409
Bubner, R., 399, 409

Christus, 206
Colli, G.,1

Danto, A. C., 11
Davidson, D., 10
Deleuze, G., 2, 165, 218, 308, **336**, **344-350**, 412, 431
Derrida, J., 2, 4, 5, 8, 13, 16, 165, 167, 202, 210, 218, 237, 253, 306-308, 318, **319-344**, 351, 356, 357, 392, 412, 422, 431
Descartes, R., 170, 373, 402, 405
Dewey, J., 420, 421
Dilthey, W., 7-9, 187, 255, 258, 369, 403, 407
Djuric´, M., 6, 200, 237

Figl, J., 7, 9, 15, 162, **182-188**, 196, 306, 384, 430
Fink, E., 237
Flaubert, G., 353
Forget, P., 2, 5, 237, 253, 312, 319, 322, 324, 326, 331, 333, 336, 337, 342, 343, 351, 354, 377, 378
Foucault, M., 2, 6, 15, 161, 182, **213-219**, 306, 341, 342, 344, 392, 395, 401, 412, 415, 422, 428, 430, 431
Frank, M., 5, 8, 9, 13, 16, 164, 212, 253, 307, 312-316, 319, **350-355**, 373-375, 377, 378, 382, 410, 431
Freud, S., 2, 6, 8, 169-171, 214, 308, 338-340, 360-372, 374-376, 431

Gadamer, H.-G., 4-9, 13-16, 159, 167, 168, 178, 181, 182, 187, 195, 202, 210, 214, 228, **252-306**, 307-309, **310-336**, 337, 340, 343, 350, 354-356, 358-360, 377, 378, 382-384, 398-403, 405-407, 409, 410, 412-416, 418-420, 426, 427, 429, 431-433
Gerhardt, V., 10, 188
Giegel, H.-J., 399, 409
Goodman, N., 10
Gorgias, 333
Granier, J., 6, 15, 157, **173-177**, 237, 238, 306, 430
Grau, G.-G., 237
Greisch, J., 5, 253, 319
Grimm, R. H., 11, 12
Grodin, J., 8

Haar, M., 220
Habermas, J., 11, 13, 16, 159, 160, 173, 309, 322, **360**, **369-373**, 381, **392-401**, 406, 409-411, 414, 422, 427, 431, 433
Hamacher, W., 11, 237, 329
Hamlet, 24
Heftrich, E., 237
Hegel, G. F. W., 12, 193, 255, 260, 263-265, 267, 268, 275, 290-292, 303, 313, 339, 345, 347-349, 360-363, 366, 369, 371, 374, 393, 403, 407, 409, 416, 422, 425-427
Heidegger, M., 2-9, 13-15, 164, 168, 173, 177-179, 181, 187, 193, **219-252**, 254-256, 260, 306, 307, 317-321, 326-329, 334, 338-340, 342, 380, 381, 386, 390-392, 402, 407, 409, 413, 414, 416, 420, 422, 425, 431
Hitler, A., 11
Horkheimer, M., 392
Humboldt, W. von, 352, 378
Husserl, E., 261, 273, 285
Hyppolite, J., 2, 214

Jaspers, K., 6, 7

Jesus, 206

Kant, I., 12, 191, 193, 198, 200, 323, 324, 345, 359, 397, 402, 406, 408, 419, 425
Kaufmann, W., 11, 13
Kaulbach, F., 12
Kjerkegaard, S., 420
Klostermann, V., 237
Kofman, S., 2
Korff, F. W., 237
Krämer, H., 9, 10
Krell, D. F., 11, 220

Lacan, J., 13, 16, 160, 173, 309, 312-315, 317, 351, 354, **360**, **372-382**, 431
Laruelle, F., 5, 253, 319
Lenk, H., 188
Lessing, G. E., 421
Lévinas, E., 339
Lévi-Strauss, C., 338
Löw, R., 11
Lucács, G., 11
Lyotard, J.-F., 10, 16, 164, 182, 214, 309, 396, 397, **410-413**, 431

Magnus, B., 10
Man, P. de, 2
Marx, K., 2, 170, 171, 214, 361, 407
Michelfelder, D. P., 333
Montinari, M., 1
Müller-Lauter, W., 7, 9, 188, 200, 237, 238, 358, 387

Orth, E. W., 8

Palmer, R. E., 333
Pasley, M., 11
Pautrat, B., 2
Platon, 8, 30, 189, 216, 238, 247, 266, 267, 334, 419
Pöggeler, O., 220, 237
Proust, M., 424
Putnam, H., 10

Quine, W. V. O., 10

Rey, J.-M., 2
Ricoeur, P., 6, 13, 15, 16, 160, 161, **169-173**, 306, 308, 309, 321, 325, 331, **360-369**, 371-373, 378, 381, 430-432
Rodi, F., 8
Rorty, R., 10, 13, 16, 166, 309, 396, 397, **418-429**, 431
Rovatti, P. A., 181, 413

Salaquarda, J., 9, 10, 188, 200, 358, 387
Sartre, J.-P., 307, 350, 351, 353, 355, 421
Saussure, F. de, 339, 351, 355
Schelling, F. W. J., 11
Schlegel, F., 8
Schleiermacher, F. D. E., 8, 9, 255, 257, 259, 281, 282, 284, 307, 323, 324, 350-353, 355, 378, 403, 431
Schmid, W., 219
Schmidt, J., 13, 396
Schönherr, H.-M., 181
Schopenhauer, A., 392
Simon, J., 6, 7, 9, 12, 13, 15, 16, 163, 164, **200-213**, 306, 307, 333-337, **350**, **356-360**, 396, 430, 431
Sloterdijk, P., 11
Sokrates, 266, 267, 333
Spinoza, B. de, 171
Stegmaier, W., 9, 176
Stevens, J., 249

Ulmer, K., 237

Vattimo, G., 6, 8, 11, 13, 15, 16, 156, 164, **177-182**, 306, 309, **410**, **413-418**, 430, 431

Weber, S. W., 372
Welsch, W., 11, 411-413
Wittgenstein, L., 194, 402, 420
Wood, D., 11

Zarathustra, 4, 5, 115, 237, 253, 310, 433

MONOGRAPHIEN UND TEXTE ZUR
NIETZSCHE-FORSCHUNG

ELISABETH KUHN

Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus

Groß-Oktav. XII, 293 Seiten, 3 Klapptafeln. 1992. Ganzleinen.
ISBN 3 11 012907 8 (Band 25)

Sowohl semasiologisch als auch onomasiologisch und sowohl entwicklungsgeschichtlich als auch systematisch verfahrende Rekonstruktion von Nietzsches Nihilismus-Konzeption.

JIN-WOO LEE

Politische Philosophie des Nihilismus

Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik

Groß-Oktav. XI, 441 Seiten. 1992. Ganzleinen.
ISBN 3 11 012908 6 (Band 26)

Grundlegung einer politischen Philosophie für die gegenwärtige prinzipienlose Gesellschaft.
Aus Nietzsches zeitkritischer Analyse des Nihilismus wird eine Philosophie des Politischen herausgearbeitet.
Aus dem Inhalt: Politik und Philosophie im Nihilismus — Genealogie des Subjekts — Strukturphänomenologie der Macht — Ontologie des Geschehens — Kritik der politischen Urteilskraft.

Walter de Gruyter W DE G Berlin · New York

Die Kritische Studienausgabe von Nietzsches Werken
ist nun auch in Einzelbänden lieferbar

Friedrich Nietzsche
Sämtliche Werke

Kritische Studienausgabe in 15 Dünndruck-Bänden

Herausgegeben von Giorgio Colli
und Mazzino Montinari

Oktav. 9592 Seiten. 1988. Kartoniert in Kassette

Seit ihrem Erscheinen im Jahre 1980 ist die vorliegende Taschenbuchausgabe international zum Begriff geworden: als „Kritische Studienausgabe" (KSA) sämtlicher Werke und unveröffentlichter Texte Friedrich Nietzsches nach den Originalmanuskripten auf der Grundlage der „Kritischen Gesamtausgabe" (KGW) hat sie wesentlich dazu beigetragen, einer neuen Nietzsche-Rezeption den Weg zu ebnen.

Walter de Gruyter Berlin · New York