

Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie*

Von KARL ULMER (Tübingen)

Jeder Versuch, die Philosophie als Aufgabe wieder ernst zu nehmen und in Bewegung zu bringen, ist auf die Orientierung an der Überlieferung angewiesen. Die Besinnung auf das Wesen der Philosophie steht dabei unter vier Hinsichten: 1) Welches ist die Sache der Philosophie? 2) Was ist die der Philosophie zugehörige Methode? 3) Worin besteht die Notwendigkeit der Philosophie? 4) Welches ist die ihr eigene Wahrheit? Diese vier Hinsichten gehören zusammen, sie bestimmen und klären sich gegenseitig.

Die vorliegende Erörterung ist auf die 4. Frage abgestellt, die Frage nach der Wahrheit des philosophischen Wissens. Die Wahrheit der Philosophie scheint an ihr gerade das Fragwürdigste zu sein. Es ist ihre eigene Geschichte, die ihre Wahrheit immer wieder in Frage stellt. Andererseits soll in der Philosophie gerade das Wesen der Wahrheit festgelegt werden. So müßte ihr Wissen das wahrste und höchste sein. Im Hinblick auf diesen Anspruch hat sich die Philosophie der Neuzeit selbst unter die Forderung des absoluten Wissens und der absoluten Wahrheit gestellt. Es ist nicht zu erwarten, daß dieses Problem, das man als das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte formulieren kann, im Rahmen eines Vortrages entschieden werden kann. Wohl aber kann eine Besinnung darauf im Anhalt an die Überlieferung dazu dienen, einen ersten Einblick in die Struktur dieses Problems zu gewinnen. Der Anhalt an Nietzsche gibt dabei gleichzeitig die Möglichkeit, die gegenwärtige besondere Lage dieses Problems anzuzeigen. Nietzsches Idee der Wahrheit soll dazu dienen, einiges über diese Seite der Philosophie aufzuklären. Das Wesen der Wahrheit legt Nietzsche in einem Satz fest, der sich in ‚Der Wille zur Macht‘ Nr. 534 findet. Dieser Satz lautet: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“ Dieser Satz soll am Leitfaden von drei Fragen erörtert werden: 1) Aus welcher Fragestellung entspringt dieser Satz? 2) Welches ist der Sinn dieses Satzes? 3) Welches ist die Begründung dieses Satzes und seine Bedeutung für uns?

I.

Das gesamte Denken Nietzsches entfaltet sich aus einer einzigen Frage: ‚Welches sind die Bedingungen des großen Menschentums und der höheren Kultur?‘ Bedingung ist dabei das, was etwas in seinem Wesen bestimmt und hervorgehen läßt. Eine solche Bedingung nennt Nietzsche ‚Wert‘. Der oberste Wert des bis-

* Diese Überlegung wurde im Januar 1957 anlässlich eines Vortrages im Philosophischen Seminar der Universität Tübingen vorgetragen. Vgl. auch vom Verfasser: „Nietzsche / Einheit und Sinn seines Werkes“, Dulp-Taschenbücher 1962. Die Zitierung erfolgt nach der bei Kröner erschienenen Großoktavausgabe der Werke von Nietzsche in 20 Bd. (1911–23).

herigen Menschentums war nach Nietzsche die *Wahrheit*. Darum wird die Wahrheit zum zentralen Ansatzpunkt seiner Frage. (Vgl. ‚Jenseits von Gut und Böse‘ I, 1, ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ Nr. 344.) In unserem abendländischen Denken hat sich der Begriff des Wahren mehrfach ausgegliedert. Diese Gliederung hat ihren Zusammenhang in einem einfachen Grundverhältnis, das dadurch im ganzen bestimmt ist. Um zu zeigen, worum es bei der Bestimmung der Wahrheit geht, soll diese Gliederung des Wahren und die Basis, aus der sie entsprungen ist, kurz angegeben werden.

Wir unterscheiden bei einer Sache den Anblick, den sie bietet, und das, was sie ist, ihr Wesen. Wir nennen die Sache wahr, wenn ihr Anblick ihrem Wesen angemessen ist. So sprechen wir von einem wahren Freund – das ist ein Mensch, dessen Handlungen dem Wesen des Freundes angemessen sind. Die Wahrheit ist die Angemessenheit. Eine Handlung kann aus einer freundlichen Gesinnung für uns erfolgen und uns doch feindselig erscheinen. Der Anschein täuscht uns, weil wir nicht den ganzen Anblick der Sache haben. Das Wahre ist der ganze Anblick, das Unwahre der geteilte Anblick, der perspektivische Anschein. Die Wahrheit ist die Ganzheit. In diesem Verhältnis von Anblick, Anschein und Wesen einer Sache unterscheiden wir aber noch ein drittes: Ein Mensch kann für uns die Rolle des Freundes spielen, ohne es wirklich zu sein. Seine Handlungen sind dem Wesen des Freundes angemessen und doch ist er eigentlich nicht Freund. Das Wahre ist hier der Anblick, der ihm eigentümlich ist, und das Unwahre der gespielte Anschein, der als solcher durchschaut wird. Die Wahrheit ist hier die Eigentlichkeit. Das zugehörige Unwahre findet sich im Spiel. Aber auch die Darstellung der Kunst hat eine solche Auslegung erfahren.

Der perspektivische Anschein entspringt daraus, daß die Dinge sich dem Menschen von verschiedenen Seiten darstellen können. Dagegen hat der spielende Anschein seine Wurzel darin, daß der Mensch die Dinge auf verschiedene Weise darstellen kann. Eine Art des Darstellens ist die Sprache, und hier tut sich eine weitere Möglichkeit auf. Sprechend stellt der Mensch die Dinge dar und stellt sie so hin, wie sie sich ihm zeigen. Dann ist sein Sprechen wahr. Wahrheit ist hier die Übereinstimmung des hingestellten und des sich zeigenden Anblicks. Die Unwahrheit ist die Verkehrung des Anblicks im Sprechen. Sprechend stellt der Mensch aber nicht nur die Dinge hin, sondern auch sich selbst. Er kann sich so hinstellen, wie er für sich selbst ist, er kann sich aber auch verstellen. Wahrheit ist hier die Wahrhaftigkeit und Unwahrheit die Verstellung.

Diese verschiedenen Arten des Wahren, zu denen immer eine entsprechende Unwahrheit gehört, haben formal die gleiche Struktur: immer ist es zweierlei Offenbares, das miteinander übereinstimmt oder nicht. Sachlich aber ist die Zwiefalt und die mögliche Einheit darin sehr verschieden.

Die dargestellte fünffache Unterscheidung des Wahren und Unwahren ist bekannt, wir stehen in ihrem Umkreis und halten uns darin. Diese fünf Bestimmungen des Wahren sind die Glieder eines ursprünglichen Verhältnisses, in dem der Mensch steht und das sie im ganzen umschreiben. Dieses Grundverhältnis ist jedem von uns ebenso bekannt wie seine Gliederung. Jedermann weiß, daß

er eine Vorstellung von sich selbst hat, eine Vorstellung von dem, was nicht er selbst ist, und eine Vorstellung von seinem Verhältnis dazu, und er sieht, daß ihm in diesem Vorstellungskreis auf je verschiedene Weise Wahres und Unwahres begegnet. Das ist das Grundverhältnis, worin der Mensch steht und das für ihn in die fünffache Möglichkeit gegliedert ist, sich im Wahren oder Unwahren zu halten.

Dieser Grundsachverhalt und seine Festlegung ist die eigentliche und höchste Sache des Denkens. In dem Bestreben der Philosophie, diesen Sachverhalt in seiner Einheit und Gliederung zu fassen, hat sich diese fünffache Bestimmung des Wahren ausgebildet. Das bedeutet, daß dieser Sachverhalt im Hinblick auf das Wesen der Wahrheit zusammengefaßt ist. Zu jeder Philosophie gehört ein solcher grundlegender Satz, worin das Wesen der Wahrheit ausgesagt wird. Aristoteles, der zum ersten Mal das Wesen der Philosophie im ganzen ausmißt, nennt einen solchen Satz nach der Art seines Sagens: Axioma. Axiomata sind solche Sätze, in denen gesetzt wird, was man ursprünglich schon kennen muß, um von einer Sache ein Wissen zu gewinnen. Das erste Axiom der Philosophie ist für Aristoteles bekanntlich der sogenannte Satz des Widerspruchs. Weil darin die Bedingung von allem Wissen ausgesprochen ist, nennt Aristoteles ihn den bekanntesten (*γνωσιμωτάτη*) und sichersten (*βεβαιωτάτη*) Satz, über den eine Täuschung nicht möglich ist (1005 b 11 ff). In der neuzeitlichen Philosophie tritt er als der oberste Grundsatz einer Philosophie auf. (Vgl. Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, A 154 f B 193 ff.)

Wenn in einem solchen Satz das Wesen der Wahrheit festgelegt wird, so muß darin ein Ausblick eröffnet sein, der aller Bestimmung und Unterscheidung des Wahren zugrunde liegt. Weil das Wesen der Wahrheit alles bestimmte Wahre übersteigt, kann man diesen Ausblick die transzendente Wahrheit nennen und ihre Festlegung einen transzendentalen Satz. Wenn darin aber erst das Wesen der Wahrheit gesetzt wird, so stellt sich die Frage, worin die Wahrheit dieser Setzung selbst beruht. Damit stellt sich das eigentliche Problem der philosophischen Wahrheit.

Dieser ganze Sachbereich in seiner verschiedenen Dimension und Gliederung hat sich in unserem abendländischen Denken ausgebildet, und so findet auch Nietzsche den Menschen in dem angegebenen vielfachen Verhältnis zum Wahren vor. Dabei zeigt es sich ihm, daß das Verhältnis des Menschen zum Wahren für den Menschen das maßgebendste ist, – die Wahrheit ist der höchste Wert und das Verhältnis dazu der unbedingte Wille zum Wahren. Indem Nietzsche die Wahrheit als das Unbedingte und Höchste in seiner Verbindlichkeit in Frage stellt, fragt er nach dem maßgebenden Bestimmungsgrund des menschlichen Wollens überhaupt. Das ist für ihn die Frage nach dem Wert der Wahrheit, d. h. im Hinblick auf welchen Maßstab die Wahrheit als höchster Wert angesetzt ist.

Diese Frage steht für Nietzsche von vornherein in der angegebenen mehrfachen Unterscheidung des Wahren. Er sucht zunächst unter diesem jenes Wahre, das den Bestimmungsgrund für den unbedingten Willen zum Wahren abgege-

ben hat. Als Maßstab der bisherigen Bestimmung des Wahren zeigt sich ihm die Wahrhaftigkeit („Die fröhl. Wiss.“ Nr. 344), und demgemäß versteht er den Willen zur Wahrheit als Wille, nicht zu täuschen, andere nicht und sich selbst nicht, über sich selbst und über anderes. Die Wahrhaftigkeit aber gilt als moralische Tugend und deswegen hat für Nietzsche diese Auslegung des ganzen Sachverhaltes ihre Wurzel in der Moral.

Wenn Nietzsche die angeführte Auseinanderlegung des Willens zur Wahrheit — ich will nicht täuschen, andere nicht und mich selbst nicht über mich selbst und über anderes — im Begriff der Wahrhaftigkeit zusammenfaßt, so zeigt das, daß er Wahrhaftigkeit und Moral in einem sehr weiten Sinne versteht. In Nietzsches Begriff der Wahrhaftigkeit ist der moralische, philosophische und christliche Sinn zusammengefaßt. Wahrhaftigkeit ist die Wahrheit über mich selbst gegenüber anderen und als solche eine moralische Tugend. Sie wird zur philosophischen Tugend, wenn sie bedeutet, daß ich mich nicht selbst über mein Verhältnis zu den Dingen täusche. In der christlichen Lehre aber bedeutet sie, daß ich mich selbst nicht über mein Verhältnis zu Gott täusche. Da Gott „die Wahrheit“ ist, ist die Wahrhaftigkeit hier die erste Bedingung der Erkenntnis der Wahrheit. Im Begriff der Wahrhaftigkeit und der Moral ist für Nietzsche dieses Dreifache zusammengefaßt.

In der Frage nach dem Grund der Verbindlichkeit der Wahrhaftigkeit für den menschlichen Willen will der Mensch offenbar Wahrheit über sein ursprünglichstes und eigenes Wollen — über sein eigenes Wesen. Deswegen versteht Nietzsche seine Frage nach dem Wert der Wahrheit auch selbst als Wille zur Wahrhaftigkeit und sucht ihre Beantwortung auf dem Wege einer Aufklärung über das ursprüngliche Wollen des Menschen in einer psychologisch-historischen Bestimmung des Menschenwesens.

In dieser Frage geht es aber gar nicht nur um die Wahrheit des Menschen über sich selbst, sondern um die Wahrheit über den Grundbezug des Menschen zu sich selbst und zum All. Es geht darin um die transzendente Wahrheit. Weil bei Nietzsche die Wahrhaftigkeit so umfassend verstanden ist, daß in ihr auch der christliche und philosophische Begriff der Wahrheit seine Wurzel hat, drängt die Frage nach ihrem Bestimmungsgrund zu einer transzendentalen Bestimmung des Wesens des Menschen, sofern die Einheit dieses Wesens in der Wahrheit gedacht ist. Damit wird der Wille zur Wahrhaftigkeit der Begriff für die Philosophische Wahrheit. So entspringt daraus auch der angeführte Satz von Nietzsche: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls“, in dem das Wesen der Wahrheit festgelegt wird. Er ist zugleich eine Festlegung des Grundverhältnisses, in dem der Mensch steht. Deswegen kann man diesen Satz auch das Axiom und den obersten Grundsatz der Philosophie von Nietzsche nennen. Darin ist der ganze oben angeführte Sachverhalt in seiner Vielfalt und Einheit gedacht.

Dieser Satz müßte aber zugleich das Kriterium für die Wahrheit seiner eigenen Setzung enthalten. Damit zeigt sich schon die eigentümliche Verschränkung, in der die Erörterung der philosophischen Wahrheit steht: indem die Phi-

losophie das Wesen der Wahrheit festlegt, muß diese Festlegung auch für sie selbst Verbindlichkeit haben. Die philosophische Wahrheit begründet sich gleichsam selbst. Um das darzulegen, muß jetzt der transzendente Sinn dieses Satzes gezeigt werden. Damit kommen wir zu der zweiten Frage.

II.

Das Merkwürdige an dem Satz ist, daß die Wahrheit auf ein Macht-Gefühl gegründet werden soll. Wie ist es möglich, die Wahrheit auf das Gefühl zu gründen? Das Gefühl erscheint als das Subjektivste und Flüchtigste, die Wahrheit aber soll gerade allgemein und notwendig sein. Aber was Gefühl genannt wird, ist nicht einheitlich. Drei verschiedene Phänomene sind in der Überlieferung darin zusammengedacht: Das Gefühl der Lust und Unlust, die Affekte und Leidenschaften, und das ästhetische Gefühl des Schönen. Davon ist das Gefühl der Lust und Unlust das umfassendste und grundlegendste. Schon Aristoteles bemerkt, daß zu jedem menschlichen Verhalten gerade auch Gefühl gehört, daß dadurch das Verhalten sich selbst auf eine besondere Weise erschlossen ist und zu seiner Vollendung gesteigert wird. Es bezeichnet die Selbstgegebenheit des Lebens in seinem Vollzug (Nik. Ethik X, 3 ff.).

An dieses Grundphänomen des menschlichen Lebens knüpft Nietzsches Bestimmung des Gefühls an. Er versteht es aber von seinem Begriff des Lebens, vom Willen her. Das Gefühl ist ein notwendiges Strukturmoment des Willens selbst. In einem Aphorismus von „Jenseits von Gut und Böse“ (Nr. 19) gibt Nietzsche an, was er unter Wille versteht. Zu jedem Wollen (sagt er) gehört ein Dreifaches: 1) eine Mehrheit von Gefühlen, 2) ein kommandierender Gedanke, 3) der Affekt des Kommandos. Dieses Dreifache kennzeichnet den Willen zugleich als Macht. Wir beschränken uns hier auf die Erläuterung des Strukturmomentes des Gefühls.

Die Mehrheit der Gefühle, die nach Nietzsche wesentlich zum Wollen gehört, setzt sich zusammen: aus einem Gefühl des Zustandes, von dem weg . . ., ein Gefühl des Zustandes, zu dem hin . . ., aus einem Gefühl von diesem „weg“ und „hin“ selbst, und aus einem begleitenden Muskelgefühl. Im Gefühl ist dem Menschen also eine Differenz von Zuständen eröffnet und damit das Verhältnis der beiden Zustände zueinander. Dieses Verhältnis zeigt sich als ein Drängen von einem weg zum anderen hin, und darin zeigt sich zugleich das Leibliche.

Das Gefühl als diese sich selbst erschlossene Zuständlichkeit des Menschen gehört aber nicht nur zu jedem Wollen, sondern darin tritt der Wille selbst in seinem eigentlichen Wesen hervor. So bemerkt Nietzsche: „Was wird uns als ‚Wille‘ bewußt? Bleiben wir doch stehen beim Willensgefühl“ (XIII, 630), und entsprechend ist seine Kennzeichnung des Wollens: „Wollen: ein drängendes Gefühl, sehr angenehm“ (XIII, 368). Daß zum Gefühl Zuständlichkeit und Drängen gehört, ist schon immer gesehen worden. Das Entscheidende ist, daß dieses für Nietzsche das Grundphänomen des Willens wird. Der Wille aber ist für ihn von vornherein Wille zur Macht. Dadurch werden die im Gefühl er-

schlossenen Zustände als Machtzustände ausgelegt, so daß das Gefühl als solches wesentlich Machtgefühl ist. Machtgefühl ist bei Nietzsche ein stehender Terminus für das Gefühl überhaupt (‚Wille zur Macht‘ Nr. 702/03). Das zum Gefühl gehörige Drängen kann dann nur Steigerung von Macht bedeuten. Im Gefühl der Steigerung von Macht ist der Wille zur Macht sich selbst in seinem Wesen erschlossen, und von dorthier werden die zugehörigen Charaktere von Lust und Unlust verstanden.

Wenn das Wesen des Menschen aber Wille zur Macht ist, dann ist das sich steigernde Machtgefühl die ursprünglichste Selbsteröffnung des Menschen. Das bedeutet: was Nietzsche hier Macht-Gefühl nennt, tritt genau an die Stelle dessen, was bisher Selbst-Bewußtsein hieß. Damit ist das Wesen des Menschen nicht nur in seinem Sachgehalt, sondern zugleich in seiner Wesensstruktur neu gedacht.

Selbstbewußtsein ist seit Descartes die Grundbestimmung des Denkens als Wesen des Menschen. Denken aber ist Ausblick auf Einheit, und so ist das Selbst-Bewußtsein das ursprünglich sich Einigende. Der Gedanke des Machtgefühls ist eine Gegenwendung gegen diese überlieferte Bestimmung des Wesens des Menschen. Thesenartig sagt Nietzsche: „Alles, was als ‚Einheit‘ ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer kompliziert: wir haben immer nur einen Anschein von Einheit. Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen . . .“ (‚Wille zur Macht‘ Nr. 489). „Am Leitfaden des Leibes zeigt sich eine ungeheure *Vielfachheit* . . .“ (Nr. 518). Damit ist gesetzt, daß das ursprünglich Offenbare im Menschen nicht die Einheit, sondern die Vielheit ist und daß diese ihm in seiner Leiblichkeit ursprünglich entgegentritt. Mit Vielheit und Leib ist das gedacht, was in der Überlieferung als Sinnlichkeit bestimmt wurde. Mit Sinnlichkeit ist eine bestimmte Seinsstruktur gedacht, deren Grundbestimmungen genau dem Wesen des Denkens entgegengesetzt sind. Das Sinnliche ist das Viele, Bewegliche und Unbeständige.

Dieses ist für Nietzsche aber nicht nur das Wesen des Menschen, sondern an seinem Leitfaden wird das Wesen von allem, was ist, gedacht. So heißt es in einer zweiten These: „Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht ‚wahr‘. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder eins noch auch nur auf eins reduzierbar“ (‚Wille zur Macht‘ Nr. 536). Alles, was ist, ist ursprünglich also Vielheit, und darin sind zugleich alle Bestimmungen mitgemeint, die in der Überlieferung dazu gehören. Das darin gefaßte Wesen des Sinnlichen denkt Nietzsche in dem Begriff ‚Chaos‘.

Die Bedeutung von Chaos ist aus der Geschichte des Denkens vorgezeichnet. Zunächst ist es die unergründliche Eröffnung, aus der alles hervorgeht, dann bedeutet es einen undurchsichtigen Bewegungszusammenhang, der sich bildet und immer wieder auflöst. So ist Chaos in sich zwiefältig: hervortretend und sich wieder verschleiernd. Gerade in diesem Zusammen tritt es als Chaos hervor: im Anschein von Ordnung, die aus der Unordnung kommt und dahin zurückdrängt. Zum Chaos als ursprünglicher Vielheit gehört so die Bildung von flüchtiger Einheit.

Diese in sich widerwärtige Bewegung denkt Nietzsche jetzt vom Willen her. Der Wille drängt von sich aus auf die Offenbarkeit seiner selbst, er will sich in seinem Wesen herausstellen. Dieses Wesen aber ist die Steigerung von Macht, das sich im Drängen von Macht zeigt. Dieses Drängen wird sichtbar, indem der bestehende Machtzustand sich auflöst und auf eine neue Zusammenfassung drängt. So stellt sich der Wille zur Macht in seinem Wesen in diesem Sichzusammenfassen und wieder Auflösen heraus. So ist der Wille zur Macht aus sich heraus der Ursprung der Vielheit, Unbeständigkeit, des Chaotischen, zu dem die Zusammenfassung und Einheit nur als vorübergehender Anschein gehört.

Dieses Wirkliche nennt Nietzsche nun zugleich das Wahre. Indem das Wirkliche sich in der Zwifalt von Einheit und Vielfalt, von Anschein und Wesen herausstellt, ist es als das Wahre das sich selbst Unangemessene, mit sich selbst nicht Übereinstimmende, das sich gerade in dieser Zwifalt hält und immer wieder herausstellt.

So wie Nietzsche die Vielheit als das Wirkliche dem überlieferten Vorrang der Einheit entgegenstellt, so ist sein Begriff der Wahrheit eine ausdrückliche Gegenwendung gegen den überlieferten Begriff der Wahrheit. Formal war in der Überlieferung der maßgebende Begriff der Wahrheit die Übereinstimmung einer Sache mit sich selbst. Nietzsche nennt dieses Wahre auch das mit-sich-selbst-Gleiche, das zugleich den Grundzug der Beständigkeit und Festigkeit hat. Von diesem überlieferten Begriff der Wahrheit her hat das Wahre, wie Nietzsche es denkt, den Charakter der Falschheit, und deswegen kann Nietzsche die in seinem Denken eröffnete Welt die falsche nennen: „Moralisch ausgedrückt ist die Welt falsch. Aber insofern die Moral selbst ein Stück dieser Welt ist, so ist die Moral falsch“ (‘Wille zur Macht’ Nr. 552). Von Nietzsches Begriff des Wahren her ist dann das überlieferte Wahre eine Fälschung des Falschen: „Wenn der Charakter des Daseins falsch sein sollte, . . . was wäre dann die Wahrheit, alle unsere Wahrheit? . . . Eine gewissenlose Umfälschung des Falschen . . . eine höhere Potenz des Falschen . . .“ (‘Wille zur Macht’ Nr. 542). Das Wahre im Sinne Nietzsches ist aber nicht einfach gegen das Wahre im überlieferten Sinne gestellt, sondern Nietzsche nimmt dieses Wahre in seinen Begriff der Wahrheit mit auf. Die Einstimmigkeit im überlieferten Wahrheitsbegriff deutet er als die festgestellte Einheit, die ein notwendiges Strukturmoment des Willens ist. Diese Einheit ist also ein Teil des Wahren in seinem Sinne, welcher Teil nur, wenn er für sich genommen wird, über das Wahre täuscht. Das Wahre im überlieferten Sinne ist der perspektivische Anschein des eigentlich Wahren, also eine bloße, aber notwendige Perspektive.

Dieses Wesen des Wahren zeigt sich auch im Sein des Menschen, sofern er vorstellt und spricht. Sprechend stellt er die Dinge hin, und dieses Hingestellte hat den Anschein des Festgestellten. Dieses Hinstellen hat aber den Grundzug des Wollens. Das im Wollen Hingestellte ist ein kommandierender Gedanke. Als solcher weist er gerade über das Festgestellte und den Anschein hinaus. Dann stimmt das im Sprechen Hingestellte und das Wirkliche überein. Denn dieses ist ja in seinem Wesen etwas, was über sich hinausweist und drängt.

Wenn der Mensch sich sprechend nicht als der Feststellende, sondern als der Befehlende durchsichtig ist, er im Anschein des denkenden Feststellens zugleich auf dessen Ursprung im Willen blickt, dann täuscht er sich nicht über sich selbst, dann ist er wahrhaftig. Damit ist der Satz: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls“ in seinem Sinn entwickelt. Darin ist die transzendente Wahrheit festgelegt. Im Machtgefühl ist der Ausblick auf das eröffnet, was eigentlich und ursprünglich ist. Von dorthier ist die Wahrheit des Wahren als das in sich zwiefältige Offenbare gedacht, das sich gerade in dieser Zwiefalt herausstellt und hält.

Von dieser Struktur her wird das Wahre in seiner Gliederung als Verhältnis von Anblick und Wesen, von perspektivischem Anschein und ganzem Anblick, von Hingestelltem und Sichzeigendem im Verhältnis zur Sache und im Verhältnis des Menschen zu sich selbst in seinem Ursprung und Wesen verstanden. Damit ist zugleich das ganze Grundverhältnis im Hinblick auf den Willen zur Macht in seiner Einheit und seinem notwendigen Zusammenhang gedacht. Der transzendente Sinn dieses Satzes der Wahrheit zeigt sich darin, daß die Wahrheit darin so gedacht ist, daß sie den ganzen Sachverhalt umfaßt und zugleich die verschiedenen Bestimmungen des Wahren in sich aufnimmt.

III.

Welcher Art aber ist die Wahrheit dieses Satzes selbst, worin besteht sie und worauf beruht sie? Das soll durch einen Vergleich mit dem entsprechenden Grundsatz bei Descartes und seiner Begründung sichtbar gemacht werden. Descartes nennt seinen Grundsatz die *regula generalis*, sie lautet: *illud omne, quod valde clare et distincte percipitur, verum est* (Med. III). Die Wahrheit dieses Satzes gründet sich auf viererlei. 1) Auf das Selbstbewußtsein als das erste Wahre. 2) Auf das mathematische Wissen als das geschichtlich vorangegangene Wahre. 3) Auf das ursprüngliche Vermögen des Menschen zum Wahren. 4) Auf das Göttliche als das höchste Wahre. Bei diesem Vergleich mit Descartes kommt es nicht darauf an, die geschichtliche Stellung Nietzsches in der Philosophie der Neuzeit zu zeigen, sondern dieser Vergleich soll nur dazu dienen, die Struktur der Begründung eines solchen Satzes sichtbar zu machen.

(1) Die Entsprechung der beiden Wahrheitsaxiome ist offensichtlich. Sie vertragen beide ihr wesentliches Verhältnis zu der Selbstgegebenheit des Menschen. Darin zeigt sich für beide ein erstes Wahres. Wie aber kann von einem bestimmten Wahren das Wesen der Wahrheit überhaupt abgenommen werden? Wie kann sich auf etwas Einzelnes eine solche Allgemeinheit gründen? Diese Allgemeinheit gründet sich nicht auf den Vergleich und könnte sich auch nicht darauf gründen. Sie beruht einzig darauf, daß das Wesen des Wahren schon transzendental allgemein angesetzt ist. Danach ist das Wahre das, was etwas in seinem Sein hervortreten läßt und einsichtig macht. Dem liegt der umfassende Satz der abendländischen Philosophie zugrunde, daß alles, was ist, in diesem Sinne auch wahr ist. Alles, was ist, ist nach Graden des Seins, d. h. nach

Graden des Wahrseins unterschieden. Dort, wo etwas in seinem Sein am stärksten hervortritt, ist auch das Wahrste gegenüber allem anderen. Am Wahrsten muß sich aber auch am reinsten das Wesen der Wahrheit zeigen und ablesen lassen. Hier ist der Grund alles Wahren am einsichtigsten und braucht in seiner Allgemeinheit nur herausgehoben, nicht erst durch Vergleich mit anderem gewonnen werden.

Das erste Wahre bleibt der Maßstab, auf den alles Wahre zurückbezogen wird und der Grundsatz legt diesen Bezug alles Wahren zum ersten Wahren fest. In diesem Verhältnis stehen bei Descartes das *cogito* und die *regula generalis*, bei Kant die transzendente Apperzeption und der oberste Grundsatz der Erfahrung, und so bei Nietzsche das Machtgefühl und der sich steigernde Machtwille als das Wahre.

(2) Aber hat Descartes nicht die Klarheit und Deutlichkeit als Wesensmerkmale des Wahren von der Mathematik abgenommen? Dann hätte nicht ein bestimmtes Seiendes, sondern ein bestimmter Bezug des Menschen zum Seienden für die Wesensbestimmung des Wahren das Vorbild abgegeben. Aber die Struktur, die Descartes in Klarheit und Deutlichkeit denkt, wird nicht einfach vom Mathematischen abstrahiert, sondern die ihm vorliegende Mathematik zeigt sich ihm als eine Hülle (*integumentum*) des von ihm gemeinten Wahren (Reg. IV S. 10), so zwar, daß es darin am sichtbarsten durchscheint (*perspicua*, Reg. II S. 4/5). Die Mathematik ist die geschichtliche Bestätigung des bis zu Descartes hin verborgenen Wesens des Wahren und des Bezuges zu ihm.

Ein solches in der Geschichte schon vorliegendes, aber sich selbst noch nicht kenntliches Hervorscheinen des Wahren findet Nietzsche nun zwar nicht in einer Wissenschaft, aber in einem anderen ausgezeichneten Bezug des Menschen zum Seienden, in der bildenden Kunst: „Das Phänomen ‚Künstler‘ ist noch am leichtesten durchsichtig: – von da aus hinzublicken auf die Grundinstinkte der Macht, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral! Das Spiel, das Unnützliche – als Ideal des mit Kraft überhäuftten, als ‚kindlich‘. Die Kindlichkeit Gottes, *Παῖς παιζῶν*“ (WzM, Nr. 797). Wie für Descartes die Struktur alles Wissens und des ihm entsprechenden Wahren von der Mathematik her bestimmt ist und die Philosophie als höchstes Wissen darum als *mathesis universalis* bezeichnet wird, so wird für Nietzsche die Kunst der Grundcharakter des menschlichen Verhältnisses zum Wahren und damit auch der Philosophie selbst.

Die Kunst aber ist das Schaffen des Schönen. Das Schöne ist von altersher das Scheinende, das vom eigentlich Wahren unterschieden ist, wenngleich sein Verhältnis dazu je verschieden verstanden ist. Dabei steht es aber in der Nähe des bloßen und spielenden Scheins. Wenn aber jeder Ausblick des Menschen den Charakter der Kunst hat, dann muß auch, was darin eröffnet ist, den Charakter des Schönen haben. So geht bei Nietzsche in die Bestimmung des Wahren als dem eigentlich Wirklichen der Grundcharakter des Schönen als Scheinen mit ein. Das Scheinen ist nicht mehr vom Wahren unterschieden, sondern ist jetzt das tragende Wesen des Wahren als dem eigentlich Wirklichen. Der Schein ist das Eigentliche des Wirklichen. In einer Notiz aus dem Nachlaß heißt es:

„Schein‘, wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge. Ich setze also nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur ‚Realität‘, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt“ (XIII, Nr. 121). Das Verhältnis wird aber nicht einfach umgekehrt, so daß das Wahre im bisherigen Sinne zum bloßen Schein wird, sondern als der perspektivische Anschein gehört es mit zum eigentlich Realen. So nimmt Nietzsche also die Unterscheidung des eigentlich Wahren und des spielenden Scheins in seine Bestimmung des Wahren mit auf, führt diese aber auf den Unterschied von Perspektive und ganzem Anblick zurück.

Das Wahre, jetzt vom Schönen her gedacht, ist das in sich zwiefältige Scheinen. Das ist aber das Wesen des Willens zur Macht. „Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus“ (s. o.). So wird das Schöne in seiner Struktur vom Willen zur Macht her gedacht. Es ist das in ein Gesetz gebrachte Chaos, worin Gegensätze gebändigt sind, und dieses ist das höchste Zeichen der Macht (WzM Nr. 803/842). Dem entspricht, daß sich das Schöne im Machtgefühl zeigt, und das Machtgefühl bestimmt, was schön ist. „Es ist die Frage der Kraft, ob und wo das Urteil ‚schön‘ angesetzt wird . . . das Machtgefühl spricht das Urteil ‚schön‘“ (WzM Nr. 852). Das entspricht genau dem Satz: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“ Was Nietzsche im Zusammenhang mit der Kunst ‚Rausch‘ nennt, muß von dem eingangs angegebenen Wesen des Gefühls her gedacht werden. Darin verbindet sich also für Nietzsche das Gefühl der Lust und Unlust und das Gefühl für das Schöne. Damit ist die letzte Unterscheidung des Wahren und Unwahren in die Gesamtbestimmung mit aufgenommen, wobei Schein und Spiel vom Willen zur Macht her gedeutet sind.

(3) Die Kunst ist für Nietzsche also das Verhältnis zum Wahren, worin das Wahre bisher am angemessensten erfaßt wurde. Wenn man nun bedenkt, daß dieses für Descartes die Mathematik war, so ist hier trotz aller formalen Entsprechung in der Art der Sicherung der Bestimmung der Wahrheit die inhaltliche Bestimmung doch sehr verschieden. Trotzdem steht diese Bestimmung des Verhältnisses zum Wahren als Kunst in einer größeren Nähe zu Descartes, als es zunächst sichtbar wird.

Das Grundverhältnis zum Wahren als Kunst wird in seinem vollen Sachgehalt erst deutlich, wenn man sieht, daß Nietzsche in dieser Bestimmung eine mögliche Konsequenz aus der ganzen Überlieferung zieht. Schon in der griechischen Philosophie wird die Wahrheit als Werk gedacht (*ἔργον*) und das Verhältnis des Menschen dazu als Vermögen (*δύναμις*) dergleichen hervorgehen zu lassen (*ποιεῖν*) (Vgl. Aristoteles, Nik. Ethik VI, 2.) Dieser Gedanke verschärft sich bei Descartes zu Beginn der Neuzeit zu dem Satz: Jeder Mensch hat das Vermögen, gut zu urteilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. „ . . . la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux . . .“ (Disc. de la meth. I). Gegenüber der griechischen Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zum Wahren ist hier noch das Wörtchen ‚gut‘ hinzugetreten.

Was besagt es nun für dieses Vermögen zum Wahren, daß es wesentlich *gut* urteilen kann? Um ein Werk gut auszuführen, muß das Vermögen bei der Herstellung des Werkes nicht nur einen klaren Ausblick darauf haben, sondern zugleich eine Kenntnis der Regeln, die das gute Gelingen gewährleisten. Ein Vermögen kann also das, was es vermag, nur dann gut ausführen, wenn es eine hinreichende Kenntnis des Werkes sowie von Weg und Mittel hat, um es auszuführen. Das Vermögen muß in der Verfassung der Kunstfertigkeit sein. Kunst als diese Verfassung eines Vermögens nennen wir Technik. Das Vermögen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, ist aber die Vernunft. Descartes setzt also die menschliche Vernunft als Vermögen zum Wahren so an, daß zu ihr nicht nur ein ursprüngliches Wissen des Wahren gehört, sondern auch eine ursprüngliche Kenntnis der Regeln, um das Wahre hervorzubringen. Im 2. Abschnitt des Discours untersucht Descartes die Bedingungen, die notwendig sind, damit die Vernunft ihr Werk gut ausführt. Er entwickelt dort diese Bedingungen am Leitfaden des menschlichen Herstellens und der Bedingungen seiner Vollkommenheit. So findet Descartes auch seine vier Regeln zur Gewinnung des Wahren durch seine Besinnung der Vernunft auf die Bedingungen einer vollkommenen technischen Herstellung. Durch die Gewinnung dieser Regeln kommt die Vernunft selbst in ein technisches Verhältnis zum Wahren.

Dieser Ansatz bei Descartes bedeutet für das Verhältnis des Menschen zum Wahren ein Dreifaches: Die menschliche Vernunft hat einen ursprünglichen Ausblick auf die Wahrheit und *kann* diesen aus sich heraus gewinnen. Dem entspricht, daß zu ihr nicht nur ein ursprüngliches Wissen der Wahrheit, sondern auch der *Regeln*, das Wahre zu gewinnen, gehört. Deswegen hat der Mensch auch die Möglichkeit, den Bezug zum Wahren bis zur *Vollkommenheit* auszubilden, d. h. das Wahre im ganzen zu entfalten. Nach der Ansicht Descartes' konnte der Mensch in der bisherigen Geschichte das Wahre nur zufällig treffen, weil die Vernunft sich in ihrem technischen Vermögen zum Wahren noch nicht erkannt hatte. In der Geschichte der menschlichen Vernunft versteht Descartes sich selbst als den Ort, an dem die Vernunft diese Einsicht in ihr eigenes Wesen gewinnt. Damit beginnt für Descartes ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Vernunft und des Menschen. Vorher erreichte das menschliche Denken das Wahre nur zufällig und bisweilen, und es ging wieder verloren, jetzt hat die Vernunft ihr ganzes Vermögen zum Wahren gewonnen und kann damit das Wahre planmäßig und endgültig gewinnen. Hier liegt auch die spekulative Wurzel für den teleologischen Charakter der neuzeitlichen Metaphysik der Geschichte.

Das ist die ursprüngliche Mächtigkeit des Menschen im Verhältnis zum Wahren, und von dorthin muß man auch bei Nietzsche den Begriff der Macht im Zusammenhang mit dem Willen verstehen. In diesem umfassenden technischen Sinne ist bei Nietzsche die Kunst als Verhältnis zum Wahren zu verstehen. Wie bei Descartes wird dieses Verhältnis aus dem Wesen der Vernunft, jetzt aber als Wille verstanden, begründet. Dieser hat nicht nur ursprünglich einen Ausblick auf das Wesen der Wahrheit, sondern auch in sich selbst die Regel, das Wahre zu treffen und herauszustellen. Der Wille zur Macht ist sich selbst das

Prinzip, das Wahre hervorzubringen. Diese Regel zur Hervorbringung des Wahren ist aber ausgesprochen in dem angeführten Satz: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“ In diesem Satz gibt der Wille zur Macht sich selbst sein eigenes Gesetz. Darauf beruht die Wahrheit dieses Satzes selbst. Wahr ist, worin das Wesen des Willens zur Macht für sich selbst am stärksten hervortritt. Dieses geschieht in dem angeführten Satz. Er macht den Willen zur Macht für sich selbst offenbar, nicht indem er feststellt, was er ist, sondern indem er das ausspricht, wodurch er für sich selbst offenbar wird. Dieser Satz ist ein Befehl und die ursprünglichste Selbstgesetzgebung des Willens.

Auf diesem Ursprung des Satzes als Selbstgesetzgebung des Willens beruht auch die Wahrheit seiner Setzung. Denn wahr ist, worin das Wesen des Willens für ihn selbst am stärksten hervortritt. Der angeführte Satz nennt das Gesetz, das dieses Hervortreten bestimmt. In ihm und durch ihn geschieht die Wahrheit am ursprünglichsten. Erst damit kommt für Nietzsche das menschliche Vermögen zum Wahren zu seiner höchsten Klarheit über sich selbst. Das Machtgefühl Nietzsches ist eine Steigerung des ‚Bewußtseins‘ gegenüber der Klarheit der menschlichen Vernunft, die sie bei Descartes über sich selbst gewinnt.

In diesem Sinne führt Nietzsche die Wahrheitsbestimmung bei Descartes auf seine eigene zurück. So heißt es: „Die logische Bestimmtheit, Durchsichtigkeit als Kriterium der Wahrheit (omne illud verum est, quod valde clare et distincte percipitur‘ Descartes) . . . Aber das ist eine grobe Verwechslung.“ „Der Intellekt setzt sein *freiestes* und *stärkstes* Vermögen und Können als Kriterium des Wertvollsten, folglich Wahren . . . Die Hypothese, die dem Intellekt am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gibt, wird am meisten von ihm bevorzugt . . . und folglich als wahr bezeichnet . . .“ (WzM Nr. 533). Das ist also für Nietzsche die wahre Wurzel des Kriteriums der Wahrheit bei Descartes. So sichert Nietzsche seine Setzung der Wahrheit, indem er den Grundsatz des Descartes als Selbstgesetzgebung des Willens zur Macht auslegt, (wodurch er sich in eine bestimmte Verfassung der Macht bringt). Bei Descartes hat aber der Wille noch nicht sein höchstes Gesetz erreicht. Dieses kann nur sein eigenes Wesen als Wille zur Macht sein und dieses ist in dem Satz über die Wahrheit von Nietzsche ausgesprochen.

Damit beginnt nun auch nach Nietzsche ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte des Menschen in seinem Verhältnis zum Wahren. Erst dadurch kommt das menschliche Verhältnis zum Wahren zu seiner eigentlichen Möglichkeit und Mächtigkeit. Erst dadurch gewinnt es die Sicherheit im Treffen des Wahren und die Fähigkeit, das Wahre vollkommen zu erreichen.

(4) Aber in dieser Hinsicht besteht doch bei Nietzsche gegenüber Descartes und der ganzen Neuzeit ein wesentlicher Unterschied: trotz des technischen Verhältnisses zum Wahren kann der Mensch darin keinen endgültigen Stand erreichen. Das hat seinen Grund darin, daß es für Nietzsche keine absolute Wahrheit mehr gibt, in der das menschliche Streben nach dem Wahren sein Ziel und Ende finden könnte.

Verliert aber dadurch die Wahrheit nicht ihren maßgebendsten Rückhalt? So findet doch Descartes bekanntlich die letzte Begründung und Sicherung seines Wahrheitskriteriums erst durch die Bezugnahme auf ein höchstes Wesen. Für ihn ist ja der Mensch von vornherein in Verhältnis zu einem allmächtigen Wesen angesetzt, das beliebig über das Verhältnis des Menschen zum Wahren verfügen kann, weil es über das Wahre im Ganzen verfügt. Ein so vorgestelltes Wesen ist der Ort, an dem das Wahre in seiner Totalität beständig bewahrt ist. Eine solche totale und beständige Versammlung des Wahren kann man die absolute Wahrheit nennen. Das von Descartes angesetzte Kriterium der Wahrheit findet dadurch seine letzte Bestätigung, daß es dem Menschen den Ausblick auf eine solche absolute Wahrheit ermöglicht und begründet. Dadurch wird das philosophische Wissen als Setzung des Axioms der Wahrheit selbst absolut. Weil der Mensch in seinem Verhältnis zur Wahrheit auf eine absolute Wahrheit bezogen ist, darum kann er auch in der geschichtlichen Entfaltung des Verhältnisses zum Wahren zu einem endgültigen Stand kommen.

Daß für Nietzsche der Gedanke der absoluten Wahrheit verschwindet, bedeutet, daß er die Geschichtlichkeit im Verhältnis zum Wahren als letzte Gegebenheit ansieht. Diese Geschichte ist in ihrem Wesen aus dem Willen zur Macht begründet. Sie hat die Struktur einer immer wieder von neuem erfolgenden Setzung und Auflösung der Wahrheit, worin der Wille sich selbst immer wieder übersteigt und in Bewegung hält. Diese Geschichtlichkeit des Wahren bedeutet für Nietzsche aber so wenig wie das technische Verhältnis dazu, daß es im Belieben und in der Willkür des Menschen liegt, was als das Wahre angesetzt wird. Es bedeutet nur, daß es kein Wahres für alle Zeiten gibt, es bedeutet aber zugleich, daß die Setzung des Wahren an die Geschichte gebunden bleibt. Diese Lösung einerseits, Bindung andererseits kennzeichnet Nietzsche so: „Der neue Mut – keine apriorischen Wahrheiten (. . .), sondern freie Unterordnung unter einen herrschenden Gedanken, der seine Zeit hat . . .“ (WzM Nr. 862). Welcher Gedanke seine Zeit hat, bestimmt sich aus der Geschichte (1007/008) und erst dadurch ist die Verbindlichkeit dessen gesichert, was der Wille zur Macht als das Wahre ansetzt. So heißt es: „Werte umwerten – was wäre das? Es müssen die spontanen Bewegungen alle da sein, die neuen, zukünftigen, stärkeren . . . Jede Lehre ist überflüssig, für die nicht alles schon bereit liegt an aufgehäuften Kräften, an Explosivstoffen. Eine Umwertung von Werten wird nur erreicht, wenn eine Spannung von neuen Bedürfnissen . . . da ist . . .“

Die Wahrheit des Wahren ist auch für Nietzsche durch etwas gesichert, was mächtiger ist als der Mensch. Diese Macht über die Wahrheit betrifft offenbar den Gang der Zeiten und damit die Geschichte des Menschen in seinem Verhältnis zum Wahren. Das notwendige Gesetz, unter dem diese Geschichte steht, denkt Nietzsche im Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Darin ist aber nicht nur eine notwendige Folge im Hervortreten des Wahren gedacht, sondern zugleich eine Totalität der Zeiten und damit eine Totalität des Wahren darin. Diese Totalität ist zwar nicht mehr als eine beständige, ewig gegen-

wärtige Versammlung alles Wahren gedacht und somit als etwas, was über der Geschichte steht, aber sie ist doch im Gesamtgeschehen etwas notwendig Existierendes und Höchstes. Gemäß der Überlieferung nennt auch Nietzsche diese Versammlung alles Wahren: Gott. „Die einzige Möglichkeit, einen Sinn für den Begriff ‚Gott‘ aufrecht zu erhalten, wäre: Gott nicht als treibende Kraft, sondern Gott als Maximal-Zustand, als eine Epoche —: ein Punkt in der Entwicklung des Willens zur Macht . . .“ (WzM Nr. 639). In diesem Sinne kann es dann heißen: „Gott als Kulminations-Moment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung“ (WzM Nr. 712).

Im Denken des Gedankens der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ist aber dieser Maximal-Zustand erreicht. Denn darin gewinnt der Wille zur Macht seine höchste mögliche Position, weil im Gedanken der Ewigen Wiederkehr die ständige Gegenwart der Bedingung seines Hervortretens gedacht ist. Darin zeigt sich, daß er ursprünglich über die Bedingung seines Seins im ganzen verfügt. Wenn das Kriterium aber in der Steigerung des Machtgefühls liegt, dann muß dieser Gedanke zugleich der wahrste sein. Er bewährt sich als der wahrste, weil er den Ausblick auf eine Totalität des Wahren eröffnet. So ist auch für Nietzsche die Festlegung des Wesens des Wahren letztlich absolut begründet.

IV.

Fassen wir das Ergebnis der Erörterung eines philosophischen Satzes über die Wahrheit zusammen und versuchen wir, die Bedeutung davon für uns herauszustellen. Es wurden die Entscheidungen dargelegt, die in einem solchen Satz enthalten sind und ihm zugrunde liegen. Es wurde der Herrschaftsbereich eines solchen Satzes entwickelt sowie die Dimension seiner Begründung.

Der Satz ist die transzendente Entscheidung über das Grundverhältnis, worin der Mensch steht und worin er sich hält. Die Unterscheidungen und Gliederungen in diesem Grundverhältnis sind von dem Grundunterschied des Wahren und Unwahren bestimmt. Der Satz legt fest, worin die Einheit dieses Grundbezuges sowie die zu ihm gehörigen Unterschiede des Wahren und Unwahren ursprünglich bestehen.

Die transzendente Festlegung dieses Grundverhältnisses nimmt ihren Rückhalt offenbar selbst an drei Ausblicken: Sie bezieht sich einmal auf ein ausgezeichnetes Seiendes, in diesem Falle auf den Menschen in seiner Selbstgegebenheit, sodann beruft sie sich auf das ursprünglich eröffnete Verhältnis des Menschen zum Seienden im ganzen, das als Vernunft bestimmt ist und dessen Grundcharakter in einer ausgezeichneten Art des Eröffnens hervortritt, in diesem Falle in der Kunst, und schließlich gründet sie sich auf ein höchstes allumfassendes Offenbares, in diesem Falle auf das Grundgesetz des Seienden im ganzen.

Zu diesem Grundverhältnis wie zu seiner Festlegung gehörte aber wesentlich eine Geschichte. Die Festlegung dieses Grundverhältnisses in der Philosophie bedeutet der Versuch des Menschen, in dieser Geschichte einen Stand zu beziehen. Seit der Neuzeit stehen wir unter der Forderung, diesen Standort absolut

zu erreichen. Das bedeutet den Versuch, einen Standort zu beziehen, der die Geschichte endgültig aufhebt.

Jeder philosophische Entwurf des Grundverhältnisses steht andererseits wesentlich in dieser Geschichte und muß seine Wahrheit gegen diese sichern. Wenn er es absolut will, muß er es nicht nur gegenüber dem Vergangenen, sondern auch gegenüber aller möglichen Zukunft. Andererseits zeigt sich, daß jeder Entwurf *in* diesem Grundbezug und in seiner Geschichtlichkeit steht, und daß der Mensch nicht daraus heraustreten kann. In dieser zweifachen Hinsicht bleibt das philosophische Wissen bedingt.

Es ist die Frage, ob dieses philosophische Axiom notwendig einer absoluten Begründung bedarf. Die maßlose Forderung, daß das philosophische Wissen absolutes Wissen sein soll, entspringt der Philosophie der Neuzeit. Sie ist eine Gegenposition gegen die absolute Offenbarung des Christentums. Darin zeigt sich für die Philosophie eine unangemessene Abhängigkeit von der christlichen Theologie. Diese Abhängigkeit zeigt sich auch noch bei Nietzsche. Der Gedanke der Ewigen Wiederkehr ist eine extreme Gegenkonstruktion gegen den absoluten Gott im Hinblick auf seine Macht über die Geschichte.

Entsprechend wird die Bestimmung dieses Grundverhältnisses nicht notwendig durch ein höchstes Seiendes begründet. Jener Sachverhalt und dieses höchste Seiende stehen nicht notwendig im Begründungsverhältnis. In der Überlieferung wird dieses Grundverhältnis immer von einer Seite her aufgerollt, vom ausgezeichneten Wahren oder vom höchsten Wahren her. Das hat zur Folge, daß der eröffnende Bezug des Menschen zum Seienden selbst als ein Seiendes gedacht wird. Das Entscheidende ist nicht, ob dieser vom Sein der Dinge oder vom Sein des Menschen her gedacht wird, sondern daß das Grundverhältnis zwischen zwei Seiende eingespannt wird. Dadurch wird es überhaupt notwendig, auf ein höchstes Seiendes als Begründungsinstanz zurückzugehen.

Es gibt in unserer Geschichte des Denkens einen Ort, wo der eröffnende Bezug des Menschen zum Seienden auf eine ihm eigene Weise festgelegt wird und nicht ontologisch als Sein eines Seienden verstanden wird. Das geschieht bei *Kant*. Die transzendente Aussage über das eröffnende Verhältnis des Menschen im obersten Grundsatz und in der transzendentalen Apperzeption gibt nicht das Grundmodell für die Seinsbestimmung überhaupt ab. Kant steht vor der Schwierigkeit, das Sein dieses Grundverhältnisses selbst zu denken. Er bestimmt es als subjektiv und formal. Indem Kant die Bestimmung des eröffnenden Bezuges von der Seinsbestimmung unterscheidet, ist der dem Menschen alles gründende und eröffnende Ausblick auch nicht ein höchstes Seiendes, sondern die ursprüngliche Anschauung von Raum und Zeit. Darum ist Kant der Frage der transzendentalen Wahrheit und ihrer Begründung nicht ausgewichen. Gerade er als erster hat die Frage nach einem Ausweisungsbereich philosophischer Aussagen gestellt. Die philosophischen Sätze finden darin ihre Begründung, daß sie ihren eigenen Beweisgrund ermöglichen. Diese Begründung ist aber niemals absolut.

Aber auch Kant steht im Zuge der Philosophie der Neuzeit und kann sich dem nicht entziehen. Die Forderung des absoluten Wissens und der absoluten

Wahrheit tritt bei ihm in der Gestalt auf, daß das Wissen notwendig System ist. Im System ist eine auf ein Prinzip versammelte Totalität gedacht. Kant hat das philosophische Wissen in seiner Wahrheit nicht auf diese Idee gegründet. Es ist aber diese Forderung der Philosophie als System, die dann die Philosophie des absoluten Idealismus hervorgetrieben hat. Indem die transzendente Struktur ontologisch ausgelegt wird, gründet die Philosophie ihre Wahrheit wieder auf eine absolute Wahrheit. So ist der Ansatz Kants wieder verloren gegangen.

Und doch bedeutet gerade Nietzsche einen Ansatz, der noch über Kant hinausgeht. Jede Philosophie steht in der Überlieferung und denkt aus ihr heraus, und jeden Schritt daraus heraus bezahlt sie mit einem Zugeständnis auf der anderen Seite. Wenngleich es Nietzsche nicht gelingt, sich der Forderung des absoluten Standpunktes zu entziehen, hat er doch eine weitere Freiheit ihm gegenüber gewonnen. Die entwerfende Vernunft Kants wird bei ihm zur freibildenden und schaffenden. Diesem ursprünglich freien Ausblick auf das Wahre entspricht ein Grundzug in Nietzsches Denken, der im Wort für seine Methode des Denkens hervortritt. Das ist das Versuchen. So sollte schon sein Hauptwerk ‚Der Wille zur Macht‘ den Untertitel tragen: ‚Versuch einer Umwertung aller Werte‘. Im Sommer 1884 schreibt Nietzsche seine Philosophie in acht Grundsätzen nieder (XIV Nr. 155). Der 2. Grundsatz lautet: „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 Prinzip: um zu sehen, wieweit man damit kommt. Gleich dem Schiffer auf unbekanntem Meeren.“

Damit macht Nietzsche ernst mit der Geschichte des Menschen, worin es keinen endgültigen Stand gibt, sondern dieser Stand nur in einer immer neuen Hineinnahme der Vergangenheit und einer Vorzeichnung der Zukunft gegründet werden kann. Dadurch behält er immer etwas vorläufiges. Nietzsche selbst hat seiner Philosophie diese Vorläufigkeit gegeben. Nicht nur, daß er die Wahrheit des Gedankens der Ewigen Wiederkehr dahingestellt sein ließ, ihn als einen Versuch und versuchenden Gedanken hinstellt, sondern auch seine Bestimmung des Denkens selbst hatte für ihn den Charakter des Vorläufigen (XIII, S. 52).

Das bedeutet darum aber nicht eine unverbindliche Willkür. Die Nötigung philosophischer Gedanken kommt von weiter her. Aber hier ist eine Grundhaltung bezogen, die das Denken der Philosophie frei macht von dem Maßstab einer absoluten Wahrheit und ihm damit einen Spielraum der Entscheidung eröffnet, ohne es dem Belieben und der Willkür auszusetzen. Das bedeutet, die Verbindlichkeit der Wahrheit nicht absolut begründen zu wollen und ihre Bewährung der Zeit und der Geschichte zu überlassen.