

**Michel Foucault**  
**Die Wahrheit**  
**und die**  
**juristischen**  
**Formen**

**suhrkamp taschenbuch**  
**wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 1645

Im Jahre 1973 hat Michel Foucault an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro drei Vorträge gehalten, in denen er seiner Idee einer neuen, einer anderen Geschichte der Wahrheit nachging. Ausgehend von den juristischen Praktiken und der Art, wie man über Schuld und Verantwortung unter den Menschen urteilte, untersucht Foucault, wie die Gesellschaft Typen von Subjektivität definiert hat, Formen von Wissen, und damit auch die Beziehung zwischen dem Menschen und der Wahrheit. In brillanten Analysen des *König Ödipus* von Sophokles, methodologischen Reflexionen, ausgehend von Nietzsche und historischem Material aus seinen Forschungen zum Gefängnis, entfaltet Foucault eine Geschichte der Wahrheit, die ganz anders ist als jene, welche die herkömmliche Wissenschaftsgeschichte gerne erzählt.

Michel Foucault (1926-1984) hatte von 1970 an den Lehrstuhl für die Geschichte der Denksysteme am Collège de France in Paris inne. Sein Werk liegt im Suhrkamp Verlag vor.

Michel Foucault  
Die Wahrheit und die  
juristischen Formen

*Aus dem Französischen  
von Michael Bischoff*

Mit einem Nachwort  
von Martin Saar

Suhrkamp

Titel des französischen Textes:  
*La vérité et les formes juridiques*  
© 1994 Éditions Gallimard, Paris



5. Auflage 2024

Erste Auflage 2003

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1645

© der deutschen Ausgabe 2002, Suhrkamp Verlag AG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch  
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining  
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen  
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt  
Druck und Bindung: BoD, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29245-7

[www.suhrkamp.de](http://www.suhrkamp.de)

# Inhalt

Michel Foucault  
Die Wahrheit und die juristischen Formen

I

9

II

29

III

52

IV

78

V

102

Diskussion

125

Martin Saar

Nachwort

155



Michel Foucault  
Die Wahrheit  
und die juristischen Formen



# I

In diesen Vorträgen möchte ich Ihnen einige Dinge sagen, die möglicherweise ungenau oder falsch sind und die ich Ihnen als Arbeitshypothesen vorstellen will, als Hypothesen im Blick auf eine zukünftige Arbeit. Ich bitte Sie um Nachsicht, aber mehr noch um eine gewisse Böswilligkeit. Denn es wäre mir sehr lieb, wenn Sie am Ende jedes Vortrags Fragen stellten, Kritik übten und Einwände erheben würden, damit ich mich im Rahmen des Möglichen und soweit mein eigenes Denken noch nicht allzu festgefahren ist, Schritt für Schritt auf solche Fragen einstellen kann; vielleicht können wir so gemeinsam bis zum Ende dieser Vortragsreihe etwas zustande bringen oder sogar gewisse Fortschritte erzielen.

Zur Einführung in die Fragestellung, die Ihnen unter dem Titel »Die Wahrheit und die juristischen Formen« möglicherweise etwas rätselhaft erscheint, möchte ich heute eine methodologische Reflexion vorstellen. Ich möchte Ihnen den Punkt aufzeigen, an dem drei oder vier Folgen bereits abgeschlossener, erforschter, inventarisierter Untersuchungen zusammenlaufen, um sie miteinander zu vergleichen und dann zu einer vielleicht nicht originellen, aber doch zumindest erfrischenden Untersuchung zusammenzufassen.

Zunächst haben wir da eine im eigentlichen Sinne historische Untersuchung: Wie konnten sich auf der Basis sozialer Praktiken Wissensbereiche herausbilden? Hier stellt sich folgende Frage: Es gibt eine Richtung, die man ein wenig ironisch als akademischen Marxismus bezeichnen könnte und die herauszufinden versucht, wie die ökonomischen Lebensbedingungen ihren Ausdruck und Reflex im Bewusstsein der Menschen finden können. Mir scheint, diese im universitären Marxismus Frankreichs und Europas seit langem verbreitete Form von Analyse hat einen gravierenden Mangel. Sie unterstellt nämlich letztlich, das menschliche Subjekt, das Erkenntnissubjekt und

auch die Formen der Erkenntnis seien ein für alle Mal vorgegeben, so dass die ökonomischen, sozialen und politischen Lebensbedingungen sich in diesem vorgegebenen Subjekt nur noch niederschlagen oder sich darin einprägen könnten.

Ich möchte nun zeigen, wie es möglich ist, dass soziale Praktiken Wissensbereiche erzeugen, die nicht nur neue Objekte, neue Konzepte, neue Techniken hervorbringen, sondern auch gänzlich neue Formen von Subjekten und Erkenntnissubjekten. Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, also die Wahrheit, hat eine Geschichte.

Insbesondere möchte ich auf diese Weise zeigen, wie im 19. Jahrhundert ein bestimmtes Wissen über den Menschen, die Individualität, das normale oder anomale Individuum innerhalb oder außerhalb der Regel entstehen konnte, ein Wissen, das in Wirklichkeit aus den Praktiken der sozialen Kontrolle und Überwachung hervorgegangen ist. Und ich möchte zeigen, dass dieses Wissen sich nicht einem vorhandenen Erkenntnissubjekt aufdrängte oder aufprägte, sondern eine vollkommen neue Art von Erkenntnissubjekt entstehen ließ. Die Geschichte der Wissensgebiete in ihrem Verhältnis zu den sozialen Praktiken, aber ohne den Primat eines ein für alle Mal vorgegebenen Erkenntnissubjekts bildet die erste Achse der Untersuchung, die ich Ihnen vorschlage.

Die zweite Achse ist methodologischen Charakters, und man könnte sie als Diskursanalyse bezeichnen. Auch hier gibt es, wie mir scheint, eine noch junge, aber in den europäischen Universitäten bereits akzeptierte Tradition, die den Diskurs als ein Ensemble sprachlicher Tatsachen behandelt, die durch ein Wechselspiel syntaktischer Konstruktionsregeln miteinander verbunden sind.

Vor einigen Jahren war es noch originell und wichtig, zu sagen und zu zeigen, dass alles, was man mit Sprache macht – Poesie, Literatur, Philosophie, der Diskurs im Allgemeinen –, bestimmten Gesetzen gehorche und gewisse innere Regel-

mäßigkeiten aufweise, bei denen es sich um die Gesetze und Regelmäßigkeiten der Sprache handle. Der linguistische Charakter der sprachlichen Tatsachen war zu seiner Zeit eine wichtige Entdeckung.

Heute ist es aber an der Zeit, diese Diskursphänomene nicht mehr nur unter sprachlichem Aspekt zu betrachten, sondern – ich lasse mich hier von anglo-amerikanischen Forschungen anregen – als Spiele, als *games*, als strategische Spiele aus Handlungen und Reaktionen, Fragen und Antworten, Beherrschungsversuchen und Ausweichmanövern, das heißt als Kampf. Der Diskurs ist jenes regelmäßige Ensemble, das auf einer Ebene aus sprachlichen Phänomenen und auf einer anderen aus Polemik und Strategien besteht. Diese Analyse des Diskurses als strategisches und polemisches Spiel bildet die zweite Achse der Untersuchung.

Die dritte Achse schließlich, die ich Ihnen vorschlage und an deren Schnittpunkt mit den beiden übrigen ich ansetzen möchte, besteht in einer Neufassung der Theorie des Subjekts. Diese Theorie hat in den letzten Jahren eine tiefgreifende Veränderung und Erneuerung erfahren, und zwar durch eine Reihe von Theorien oder mehr noch Praktiken, unter den denen die Psychoanalyse gewiss an vorderster Stelle rangiert. Die Psychoanalyse ist ohne Zweifel die Theorie und Praxis, die den im westlichen Denken seit Descartes herrschenden und fast schon sakrosankten Primat des Subjekts am nachdrücklichsten einer Neubewertung unterzog.

Vor zwei oder drei Jahrhunderten postulierte die westliche Philosophie explizit oder implizit das Subjekt als die Grundlage oder den zentralen Kern jeglicher Erkenntnis, von dem her die Freiheit sich zeigte und sich entfaltete. Mir scheint nun, die Psychoanalyse hat diese Stellung des Subjekts nachhaltig infrage gestellt. Das gilt zwar für den Bereich, den man als Erkenntnistheorie bezeichnen könnte, oder für die Epistemologie oder die Wissenschaftsgeschichte oder die Ideengeschichte, doch die Theorie des Subjekts scheint mir sehr philosophisch, sonst car-

tesisch und kantisch geblieben zu sein – denn auf der allgemeinen Ebene, auf der ich ansetze, mache ich keinen Unterschied zwischen cartesianischen und kantischen Konzeptionen.

Wenn man sich heute mit der Geschichte befasst – mit der Geschichte der Ideen oder der Erkenntnis oder mit allgemeiner Geschichte –, hält man sich an dieses Subjekt der Erkenntnis und der Darstellung als den Ursprung, von dem her Erkenntnis möglich ist und Wahrheit erscheint. Es wäre interessant, wenn man einmal zu klären versuchte, wie sich im Laufe der Geschichte ein Subjekt konstituiert, das nicht ein für alle Mal gegeben ist, das nicht diesen Kern bildet, von dem aus die Wahrheit Einzug in die Geschichte hält, sondern ein Subjekt, das sich innerhalb der Geschichte konstituiert, das ständig und immer wieder neu von der Geschichte begründet wird. In Richtung solch einer radikalen Kritik des menschlichen Subjekts durch die Geschichte müssen wir uns bewegen.

Eine gewisse, an den Universitäten beheimatete, akademisch-marxistische Tradition hat sich von diesem traditionellen philosophischen Verständnis des Subjekts noch nicht gelöst. Ich meine aber, genau das müssen wir tun, nämlich aufzeigen, wie ein Erkenntnissubjekt sich in der Geschichte über einen Diskurs im Sinne eines Ensembles von Strategien konstituiert, die Teil der sozialen Praktiken sind.

Das ist der theoretische Kern der Probleme, die ich hier aufwerfen möchte.

Mir scheint, unter den sozialen Praktiken, deren historische Analyse die Entstehung neuer Formen des Subjekts zu lokalisieren erlaubt, sind die im engeren Sinne juristischen Praktiken die wichtigsten.

Ich möchte die Hypothese aufstellen, dass es zwei Geschichten der Wahrheit gibt. Die erste ist gleichsam die interne Geschichte der Wahrheit, die Geschichte einer Wahrheit, die sich nach ihren eigenen Regulationsprinzipien korrigiert: Das ist die Geschichte der Wahrheit, wie wir sie in der Wissenschaftsgeschichte oder auf der Basis der Wissenschaftsgeschichte re-

konstruieren. Auf der anderen Seite scheint es mir in der Gesellschaft oder zumindest in unseren Gesellschaften auch noch andere Orte zu geben, an denen Wahrheit entsteht und gewisse Spielregeln festgelegt werden – Spielregeln, die bestimmte Formen von Subjektivität, bestimmte Objektbereiche und bestimmte Arten von Wissen entstehen lassen. Und daraus ergibt sich die Möglichkeit einer anderen, externen Geschichte der Wahrheit.

Die juristischen Praktiken, also die Art und Weise, wie man über Schuld und Verantwortung unter den Menschen urteilte; wie man in der Geschichte des Abendlandes festlegte, dass bestimmte Verhaltensweisen als Vergehen galten, nach denen die Menschen verurteilt werden konnten; wie man von bestimmten Menschen für gewisse Taten eine Wiedergutmachung verlangte und anderen eine Strafe auferlegte – all diese Regeln oder, wenn Sie so wollen, all diese Praktiken, die zwar geregelt waren, in der Geschichte aber auch ständig abgeändert wurden, scheinen mir eine der Formen zu sein, in denen unsere Gesellschaft Typen von Subjektivität definiert hat, Formen von Wissen und damit auch Beziehungen zwischen dem Menschen und der Wahrheit, die eine genauere Erforschung verdienen.

Das ist in groben Umrissen das Thema, das ich entfalten möchte: die juristischen Formen und ihre Entwicklung im Strafrecht als Ursprung einer Reihe von Wahrheitsformen. Ich möchte zu zeigen versuchen, wie sich bestimmte Formen von Wahrheit auf der Grundlage der strafrechtlichen Praxis definieren lassen. Denn die so genannte Untersuchung [»enquête«] – wie sie die Philosophen des 15. bis 18. Jahrhunderts durchführten, aber auch Wissenschaftler wie Geographen, Botaniker, Zoologen und Ökonomen – ist eine für unsere Gesellschaften recht typische Form von Wahrheit.

Aber wo hatte die Untersuchung [»enquête«] ihren Ursprung? Man findet sie in der politischen Praxis und in der Verwaltungspraxis, von denen später die Rede sein wird, aber man findet sie auch in der juristischen Praxis. Mitten im Mittelalter

erscheint die Untersuchung [»enquête«] als Form der Wahrheitssuche im Gerichtsverfahren. Um genau zu erfahren, wer was wann unter welchen Umständen getan hat, entwickelte das Abendland die komplexen Techniken der Untersuchung [»enquête«], die anschließend auch in den Wissenschaften und in der philosophischen Reflexion eingesetzt werden konnten. Im 19. Jahrhundert entwickelte man dann auf der Basis juristischer, gerichtlicher und strafrechtlicher Probleme recht eigentümliche Untersuchungsformen, die ich nicht mehr als *enquête*, sondern als *examen* bezeichnen möchte. Aus diesen Untersuchungsformen gingen Soziologie, Psychologie, Psychopathologie, Kriminologie und Psychoanalyse hervor. Ich würde Ihnen gerne zeigen, dass, wenn man nach dem Ursprung dieser Untersuchungsformen sucht, man feststellt, dass sie in unmittelbarem Zusammenhang mit spezifischen Formen politischer und sozialer Kontrolle entstanden, die mit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts aufkamen.

Damit habe ich in groben Zügen umrissen, womit ich mich in diesen Vorträgen befassen möchte. Im nächsten Vortrag werde ich über die Entstehung der Untersuchung [»enquête«] im griechischen Denken sprechen, und zwar in etwas, das weder vollständig als Mythos noch vollständig als Tragödie gelten kann: in der Geschichte des Ödipus. Ich werde die Ödipusgeschichte nicht als Ursprung und erste Ausformulierung menschlichen Begehrens oder der Formen des menschlichen Begehrens behandeln, sondern als eine recht merkwürdige Episode aus der Geschichte des Wissens und als Ausgangspunkt für die Entstehung der Untersuchung [»enquête«]. Im dritten Vortrag werde ich mich dann mit der Beziehung, dem Konflikt, dem Gegensatz zwischen Probe und Untersuchung [»enquête«] befassen, die sich im Mittelalter entwickelten. Und in den beiden letzten Vorträgen werde ich über die Entstehung dessen, was ich *examen* nennen möchte und der davon geprägten Wissenschaften im Zusammenhang mit der Herausbildung und Stabilisierung der kapitalistischen Gesellschaft sprechen.

Hier möchte ich nun jedoch an die methodologischen Überlegungen anknüpfen, von denen eben die Rede war. Es wäre durchaus möglich und vielleicht auch aufrichtiger gewesen, wenn ich nur einen einzigen Namen genannt hätte, nämlich Nietzsche. Denn was ich hier sage, hat nur im Zusammenhang mit seinem Werk Sinn. Unter den Vorbildern, an denen man sich bei der hier vorgeschlagenen Forschung orientieren kann, scheint mir Nietzsches Werk das beste, effizienteste und aktuellste zu sein. Bei Nietzsche findet man tatsächlich einen Diskurs, der eine historische Analyse der Entstehung des Subjekts und einer bestimmten Art von Wissen unternimmt, ohne dabei die vorgängige Existenz eines Erkenntnissubjektes vorauszusetzen. Daher möchte ich nun in Nietzsches Werk die Linien nachzeichnen, die uns bei unserer Analyse als Vorbild dienen können.

Als Ausgangspunkt wähle ich einen Text von Nietzsche, der 1873 entstanden, aber erst nach seinem Tod erschienen ist. Dort heißt es: »In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ›Weltgeschichte‹.« In diesem überaus reichen und diffizilen Text werde ich einiges unberücksichtigt lassen, auch und vor allem den berühmten Satz: »Es war die verlogenste Minute . . .«<sup>1</sup> Zunächst möchte ich gerne auf die Frechheit und Unverschämtheit hinweisen, mit der Nietzsche feststellt, die Erkenntnis sei zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einem bestimmten Gestirn erfunden worden. Man darf nicht vergessen, dass 1873, als Nietzsche dies schrieb, zwar nicht die Hochzeit der Kant'schen, wohl aber der neokantianischen Philosophie war. Und der Gedanke, dass Zeit und Raum keine Formen der Erkenntnis sind, sondern gleichsam primitive Felsen, an denen die Erkenntnis haftet, ist für die damalige Zeit vollkommen unannehmbar.

1 [Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873), Leipzig 1896, I.]

Dort möchte ich gerne ansetzen, und zwar zunächst bei dem Ausdruck »erfinden«. Nietzsche sagt, zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort im Universum hätten kluge Tiere das Erkennen erfunden. Von *Erfindung* spricht Nietzsche in seinen Schriften häufig, und zwar stets in polemischer Absicht. Wenn Nietzsche von *Erfindung* spricht, hat er immer auch ein anderes Wort im Sinn, nämlich *Ursprung*. Er sagt *Erfindung*, wenn er nicht *Ursprung* sagen will.

Dafür gibt es eine Reihe von Belegen. Ich möchte zwei oder drei anführen. Irgendwo in *Die fröhliche Wissenschaft* spricht er über Schopenhauer und kritisiert dessen Analyse der Religion;<sup>2</sup> er sagt, Schopenhauer habe den Fehler begangen, den Ursprung der Religion in einem metaphysischen Bedürfnis zu suchen, das bei allen Menschen anzutreffen sei und daher den Kern jeglicher Religion, deren Wahrheit und Wesen, vorwegnehme. Nietzsche sagt nun, solch eine Analyse der Religionsgeschichte sei vollkommen falsch, denn wenn man behauptete, die Religion habe ihren Ursprung in einem metaphysischen Bedürfnis, so heiße das schlicht und einfach, dass die Religion zumindest implizit in diesem metaphysischen Bedürfnis bereits existierte. Aber das sei keine Historie, so könne man Historie nicht betreiben, so hätten die Dinge sich nicht abgespielt. Denn die Religion habe keinen Ursprung, sie sei vielmehr erfunden worden. Zu einem bestimmten Zeitpunkt sei etwas geschehen, das die Religion habe entstehen lassen. Die Religion sei *fabriziert* worden; davor habe sie nicht existiert. Zwischen der großen Kontinuität des von Schopenhauer beschriebenen Ursprungs und dem Bruch, der Nietzsches *Erfindung* charakterisiert, besteht ein tiefgreifender Gegensatz.

Gleichfalls in *Die fröhliche Wissenschaft* sagt Nietzsche, manche suchten nach dem *Ursprung* der Poesie, doch in Wirklichkeit gebe es solch einen *Ursprung* nicht, denn die Poesie sei er-

2 [Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882, V. § 353: »Vom Ursprung der Religion«.]

funden worden. Eines Tages sei jemand auf die recht sonderbare Idee gekommen, eine Reihe rhythmischer oder musikalischer Eigenschaften der Sprache zu benutzen, um seinen Worten Nachdruck zu verleihen und mit ihrer Hilfe eine gewisse Macht über andere zu gewinnen. Auch die Poesie sei erfunden oder fabriziert worden.

Dann gibt es da noch die berühmte Passage gegen Ende der ersten Abhandlung *Zur Genealogie der Moral*, in der Nietzsche über jene Werkstätte spricht, in der die Ideale fabriziert werden.<sup>3</sup> Auch das Ideal hat keinen Ursprung. Es ist erfunden und fabriziert worden; man hat es über eine Reihe kleiner Mechanismen erzeugt.

Die *Erfindung* ist für Nietzsche einerseits ein Bruch, andererseits etwas, das einen kleinen, niederen, engstirnigen, uneingestanden Anfang besitzt. Das ist der entscheidende Aspekt der *Erfindung*. Durch dunkle Machtbeziehungen wurde die Poesie erfunden. Und nur durch dunkle Machtbeziehungen wurde auch die Religion erfunden. All diese Anfänge sind also niederen Charakters, wenn man sie mit der Erhabenheit des von den Philosophen gedachten Ursprungs vergleicht. Der Historiker darf sich nicht vor dem Kleinen und Schäßigen scheuen, denn auch die großen Dinge sind Schritt für Schritt aus kleinen, schäßigen Dingen hervorgegangen. Der Erhabenheit des Ursprungs ist daher nach guter historischer Methode die unsägliche Kleinheit dieser Fabrikationen, dieser Erfindungen entgegenzusetzen.

Die Erkenntnis ist also erfunden worden. Das heißt, sie hat keinen Ursprung. Oder genauer gesagt, so paradox das sein mag, die Erkenntnis ist absolut kein Bestandteil der menschlichen Natur. Die Erkenntnis ist keineswegs der älteste Trieb des Menschen; sie ist nicht keimhaft in seinem Verhalten, sei-

3 [Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887, I, § 14: »Will jemand ein wenig in das Geheimnis hinab- und hinuntersehn, wie man auf Erden *Ideale fabriziert*? ... Diese Werkstätte, wo man *Ideale fabriziert* – mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen.«]

nen Strebungen und Trieben angelegt. Zwar besteht für Nietzsche ein Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und den Trieben, aber sie kann nicht darin präsent sein und ist nicht einmal einer von mehreren Trieben. Die Erkenntnis ist das Ergebnis der Konfrontation und der Verbindung des Kampfes und des Kompromisses zwischen den Trieben. Weil die Triebe aufeinanderstoßen, miteinander kämpfen und schließlich zu einem Kompromiss gelangen, entsteht etwas. Und dieses Etwas ist die Erkenntnis.

Für Nietzsche ist die Erkenntnis daher nicht von derselben Natur wie die Triebe, sie stellt keine Verfeinerung der Triebe dar. Die Triebe sind Grundlage und Ausgangspunkt der Erkenntnis, aber die Erkenntnis ist nur das äußere Ergebnis ihrer Konfrontation. Die Erkenntnis gleicht einem Blitz, einem Licht, das sich ausbreitet, aber aus Mechanismen oder Realitäten ganz anderer Natur hervorgeht. Die Erkenntnis ist ein Effekt der Triebe, ein plötzlicher Glücksfall oder das Ergebnis eines langwierigen Kompromisses. Sie gleicht, wie Nietzsche es ausdrückt, dem Funken zwischen zwei Schwertern, der ja auch selbst nicht aus Eisen ist.

Als Oberflächeneffekt, der nicht in der menschlichen Natur angelegt ist, treibt die Erkenntnis ihr Spiel vor, über und zwischen den Trieben; sie schnürt sie ein und bringt eine gewisse Spannung oder Entspannung zwischen den Trieben zum Ausdruck. Aber man kann sie nicht auf analytischem Wege aus den Trieben herleiten, nach Art einer natürlichen Ableitung. Man kann sie nicht zwingend daraus ableiten. Die Erkenntnis ist letztlich kein Bestandteil der menschlichen Natur. Sie geht aus Kampf und Streit, aus dem Ergebnis des Streits, also aus risikanten Zufällen hervor. Sie ist kein Trieb, sondern richtet sich gegen die Triebe; sie ist nicht natürlich, sondern gleichsam widernatürlich.

Das ist eine Möglichkeit, den Gedanken zu verstehen, wonach die Erkenntnis eine Erfindung ist und keinen Ursprung hat. Es gibt aber noch eine zweite; danach besitzt die Er-

kenntnis, die in keinem Zusammenhang mit der Natur steht und sich nicht daraus ableiten lässt, auch keine aus einem Ursprung herzuleitende Verwandtschaft mit der zu erkennenden Welt. Nach Nietzsche gibt es keine vorgängige Übereinstimmung oder Affinität zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen. Streng kantisch müsste man sagen, die Bedingungen der Erfahrung und die Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes sind vollkommen verschieden.

Das ist der große Bruch mit der Tradition der abendländischen Philosophie, in der Kant als Erster explizit gesagt hatte, dass die Bedingungen der Erfahrung mit den Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes identisch seien. Nietzsche denkt dagegen, dass die Erkenntnis sich ebenso von der zu erkennenden Welt unterscheidet wie von der menschlichen Natur. Wir haben also eine menschliche Natur und eine Welt und dazwischen etwas, das man als Erkenntnis bezeichnet, und zwischen diesen drei Bereichen besteht keine Affinität, keine Ähnlichkeit und nicht einmal ein natürlicher Zusammenhang.

Dass die Erkenntnis und die zu erkennende Welt keine Affinität zueinander haben, sagt Nietzsche an vielen Stellen. Ich zitiere hier nur eine Passage aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, Aphorismus 109: »Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit...«<sup>4</sup> Die Welt versucht keineswegs, den Menschen nachzuahmen; sie kennt keinerlei Gesetz. Hüten wir uns vor der Vorstellung, es gäbe in der Natur Gesetze. Die Erkenntnis hat mit einer Welt ohne Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit und Weisheit zu kämpfen. Darauf bezieht sich Erkenntnis. Nichts in der Erkenntnis gibt ihr ein Recht darauf, diese Welt zu erkennen. Für die Natur ist es keineswegs natürlich, erkannt zu werden. Zwischen Trieb und Erkenntnis

4 [Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, a.a.O., III, § 109.]