PAUL VAN TONGEREN

NIETZSCHES HERMENEUTIK DER SCHAM¹

Zusammenfassung: Nietzsches Philosophie ist eine hermeneutische. H.-G. Gadamer kennzeichnet die Hermeneutik als eine praktische Philosophie. In diesem Aufsatz wird versucht Nietzsches Bedeutung für eine Hermeneutik als praktische Philosophie zu skizzieren an Hand einer Behandlung des Themas ‚Scham‘ in seinen Schriften. Im ersten Teil wird die Entwicklung von Nietzsches Gebrauch des Begriffs ‚Scham‘ verfolgt. Im zweiten Teil werden die Ergebnisse gesammelt in einer Beschreibung von Nietzsches ‚Hermeneutik der Scham‘. Scham ist eine Form des praktischen Vorverständnis der Welt. Der Philosoph muss, Nietzsche zufolge, einerseits ‚schamlos unerschrocken‘ sein, wird andererseits aber gekennzeichnet durch ‚Ehrfurcht, Scham und Tiefe‘. Zum Schluss wird den Unterschied zwischen dieser und die Gadamersche Hermeneutik angedeutet.

Schlagwörter: Hermeneutik, praktische Philosophie, Scham

Abstract: Nietzsche's philosophy is hermeneutical. Hermeneutics is according to H.-G. Gadamer: practical philosophy. The article tries to explain Nietzsche's contribution to a hermeneutics as practical philosophy, by way of a discussion of the meaning of 'shame' in his writings. In the first part the development of the concept of shame in Nietzsche's writings is outlined in four stages. In the second part the results of this overview are collected in a description of Nietzsche's hermeneutics of shame: shame is part of our practical preunderstanding of the world. The philosopher has, according to Nietzsche, to be 'fearlessly shameless' on the one hand, but is characterised by 'modesty [Scham] and delicate reverence' on the other. Hermeneutical consciousness can be characterised in terms of shame.

Keywords: hermeneutics, practical philosophy, shame, modesty

1. *Einleitung: Nietzsche und die Hermeneutik*

In einem rezenten Aufsatz mit dem Titel: „Hermeneutik bei Nietzsche“, äußert Manfred Baum gleich am Anfang die Vermutung, der Leser könnte über

¹ Ich danke Gerd Schank für seinen Kommentar und seine Hilfe bei der Übersetzung des Textes, und des Weiteren den Teilnehmern zweier Kolloquien, wo dieser Text vorgetragen wurde: „Hermeneutics, Truth and Language“. Nimwegen, Januar 2006, sowie Nietzsche-Kolloquium, Université de Fribourg, 4. April 2006. Insbesondere danke ich Günter Figal, Isabelle Wienand und Jean-Claude Wolf für ihre Anmerkungen zu früheren Versionen des Textes.

diesen Titel wohl verwundert sein.² Aber eigentlich ruft eher diese Vermutung von Baum selbst Verwunderung hervor. Vom Beginn seines Auftretens in Basel hat Nietzsche ja der klassischen Philologie eine hermeneutische Dimension gegeben, was von den Vertretern der herrschenden Schule auf seinem Fachgebiet nicht mit Dank aufgenommen wurde.³

Baum basiert seine Verwunderung weckende Erwartung, dass der Leser wohl über seine Verbindung zwischen Nietzsche und der Hermeneutik verwundert sein könnte, auf zwei fragwürdige Thesen: „der Philosoph Friedrich Nietzsche steht – zu Recht – nicht in dem Ruf, einen Beitrag zur „Hermeneutik“ geleistet zu haben, und mir ist keine Stelle in seinem veröffentlichten Werk bekannt, an der er das Wort „Hermeneutik“ verwendet.“⁴

In gewisser Hinsicht ist der letzte Punkt zutreffend. In dem *durch Nietzsche selbst* veröffentlichten Werk kommt der Ausdruck „Hermeneutik“ nicht vor. Aber erstens kommt dieser Ausdruck sehr wohl, wenn auch nicht oft, in seinen schon lange publizierten Aufzeichnungen des Nachlasses vor. Und zweitens kommt der für die Hermeneutik sehr zentrale Begriff „Interpretation“ im publizierten und im nachgelassenen Werk insgesamt mehr als 250 mal vor. Wenn wir dann auch noch Ausdrücke wie „auslegen“ und „(be)deuten“ hinzunehmen, kommen wir sogar auf circa 1500 Belege.

Das Letztere ist Baum nicht entgangen, und diesem Punkt schenkt er in seinem – durchaus interessanten – Aufsatz daher auch reichlich Aufmerksamkeit. Seine These lautet, dass Nietzsche der Inaugurator einer hermeneutischen Philosophie sei, wie sie der frühe Heidegger verstanden habe, d. h. einer Philosophie als Hermeneutik, d. h. als Explizierung der sich selbst-auslegenden Seinsweise der Faktizität des Daseins. Das ist meines Erachtens richtig, aber, wie schon angedeutet, weniger neu und Verwunderung erregend, als Baum suggeriert. Auch Gadamer und andere haben das schon gesagt.

Obwohl Baum also sicher nicht der Erste ist, der Nietzsche einen Platz in der Geschichte der Hermeneutik einräumt, ist es doch auffallend, dass diesem Platz nicht besonders viel Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Auffälliger ist aber noch die Tatsache, dass in dem, was zum Thema „Nietzsche und Hermeneutik“ geschrieben wurde,⁵ (nahezu) völlig dasjenige übersehen wird, was Gadamer

² Manfred Baum, *Hermeneutik bei Nietzsche*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin / New York 2005, S. 16–28.

³ Es brachte ihm, wie bekannt, unter anderem die vernichtende Kritik seiner *Geburt der Tragödie* durch Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff ein. Carlo Gentili hat gezeigt, dass es sich dabei in Wahrheit um einen Konflikt zwischen einem „wissenschaftlichen“ und einem „hermeneutischen“ Ansatz handelte; vgl. Carlo Gentili, *Die radikale Hermeneutik Friedrich Nietzsches*, in: *Nietzscheforschung* 8 (2002), S. 333–336.

⁴ Baum, *Hermeneutik*, a. a. O., S. 16.

⁵ Vgl. in chronologischer Ordnung: Martin Bertman, *Hermeneutic in Nietzsche*, in: *Journal of Value Inquiry* 7 (winter 1973), S. 254–260; Johann Figl, *Nietzsche und die philosophische Her-*

mehrmals als „den praktischen Aspekt der Hermeneutik“ nachdrücklich hervor-
gehoben hat. Nachdem er schon in *Wahrheit und Methode* der praktischen Philo-
sophie von Aristoteles einen zentralen Platz in seinen „Grundzüge[n] einer
Theorie der hermeneutischen Erfahrung“⁶ eingeräumt hatte, hat er in verschie-
denen späteren Aufsätzen hervorgehoben, wie sehr seiner Meinung nach die
Hermeneutik eine praktische Philosophie ist.⁷

Der praktische Charakter der Hermeneutik liegt nach Gadamers Auffassung
prinzipiell in der Tatsache, dass Verstehen immer Selbstverstehen (weil *applicatio*)
und damit Selbst-Bildung ist. Als interpretierende Wesen leben wir aus einem
Vor-Verstehen, als Glied einer gemeinschaftlichen Kultur und Tradition, und
bilden uns selbst. Die philosophische Hermeneutik, die diesen Sachverhalt
thematisiert und expliziert, ist deshalb wesentlich praktische Philosophie. Die
Frage, die ich in diesem Text behandeln will, ist die *nach der Bedeutung Nietzsches für
diesen praktischen Aspekt der Hermeneutik*. Ich werde dies mittels einer Behandlung
eines Themas tun, das bei Gadamer, soviel ich weiß, keine, bei Nietzsche aber
eine sehr wichtige Rolle spielt und dennoch relativ wenig untersucht worden ist:
es ist das Thema der Scham.⁸

meneutik des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10 / 11 (1982), S. 408–430 (+ Diskus-
sion – 441); Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Fr. Nietzsches universale
Theorie der Auslegung im späten Nachlass, Berlin / New York 1982; Johann Figl, Dialektik der
Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984; Nicholas Davey,
Nietzsche's Aesthetics and the Question of Hermeneutic Interpretation, in: British Journal of
Aesthetics 26 (1986), S. 328–344; Richard Palmer, Nietzsche and the Project of a Postmodern
Hermeneutics, in: Krisis 5–6 (1986–87), S. 3–19; Nicholas Davey, Nietzsche, the Self and Her-
meneutic Theory, in: Journal of the British Society for Phenomenology 18 (1987), S. 272–284;
Alan Schrift, Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Decon-
struction, London 1990; Johann Nepomuk Hofmann, Wahrheit, Perspektive, Interpretation.
Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, Berlin / New York 1994; Nicholas Davey, Her-
meneutic Passions: Gadamer versus Nietzsche on the Subjectivity of Interpretation, in: Interna-
tional Journal of Philosophical Studies 2 (1994) 1, S. 45–60; Günter Figal, Nietzsches Philoso-
phie der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 1–11. Ferner hat G. Vattimo in
Nietzsches Werk das Projekt einer radikal hermeneutischen Philosophie nachgewiesen (vgl.
dazu zusammenfassend: Alfons Reckermann, Lesarten der Philosophie Nietzsches, Berlin /
New York 2003, S. 112–120).

⁶ So der Titel des zweiten Kapitels des zweiten Teiles von Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und
Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4. Auflage, Tübingen 1975.

⁷ Vgl. u.a.: Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik als praktische Philosophie, in: Vernunft im Zeit-
alter der Wissenschaft, Frankfurt 1991, S. 78–109; Hermeneutik als theoretische und praktische
Aufgabe, in: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke Bd. 2: Hermeneutik II Wahrheit und
Methode. Tübingen 1993, S. 301–318, und: Probleme der praktischen Vernunft, in: Gesammelte
Werke Bd. 2, S. 318–329.

⁸ Die vorliegende Forschung zu diesem Thema umfasst in chronologischer Reihenfolge: Achim
Fürstenthal, Maske und Scham bei Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens.
(Dissertation), Basel 1940; Carl D. Schneider, „The Reddened Cheek“ – Nietzsche on Shame, in:
Philosophy Today 21 (1977) 1, S. 21–31; Gerard T.M. Visser, Nietzsche. Tussen schaamte en
schaamtelooheid, in: Tijdschrift voor Filosofie 42 (1980) 3, S. 443–481; Marcus Planckh, Scham
als Thema im Denken Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 27 (1999), S. 214–237.

Ich möchte im Folgenden in zwei Schritten wiedergeben, was Nietzsche inhaltlich über die Scham sagt. In erster Linie geht es nur um eine globale Auflistung der verschiedenen Bedeutungen, die der Begriff Scham bei Nietzsche bekommen kann, und um die Rolle, die das Wort in seinem Werk spielt.⁹ Dabei werde ich besonders die Beziehung zwischen Scham und Erkenntnis bzw. Interpretation ausarbeiten. In diesem Abschnitt werde ich chronologisch durch Nietzsches Schriften gehen. Zweitens will ich die Resultate des Vorhergehenden eher systematisch hinsichtlich der Bedeutung der Scham für den praktischen Aspekt von Nietzsches Hermeneutik sammeln.

2. Nietzsche über Scham und Erkenntnis bzw. Interpretation

a. das voraphoristische Werk: Selbstevaluierung im Licht eines Standards

Die allgemeinste Bestimmung von Scham scheint darin zu bestehen, dass sie eine Beziehung desjenigen, der sich schämt, zu etwas ist, das groß und maßgebend ist oder von ihm als so beschaffen betrachtet wird. Unterschiedliche Formen von Scham haben mit diesem Unterschied zu tun (zwischen etwas, das groß ist und etwas, das als groß angesehen wird), und mit der Art der Beziehung.

Meistens geht es im frühen Werk um wirkliche Größe als Grund des Schamgefühls. Nietzsche spricht z.B. von „jene[m] beschämte[n] Gefühl, daß wir, Angesichts einer solchen Welt, wie die hellenische ist, gar kein Recht zur Existenz haben“ (BA III, KSA 1, S. 701). Und was auf dem Niveau der Kultur als ganzer gilt, gilt auch für das Individuum: „nur der, welcher sein Herz an irgend einen grossen Menschen gehängt hat, empfängt damit die erste Weihe der Kultur; ihr Zeichen ist Selbstbeschämung ohne Verdrossenheit, Hass gegen die eigne Enge und Verschrumpftheit“ (UB III.6, KSA 1, S. 385). Im frühen Werk fällt weiterhin vor allem die Kritik auf, die Nietzsche an der *Schamlosigkeit* derer übt, die Größe und damit ihre eigene Nichtswürdigkeit nicht sehen. Vor allem die Schamlosigkeit der sogenannten „Gebildeten“ und insbesondere der „schamlose[.] Philister-Optimismus“ (UB I.6, KSA 1, S. 191) sind Ziel seiner Kritik.

Wenn aber das Kriterium der Selbstbeurteilung nicht in echter Größe liegt, sondern in der Macht der Konvention, wenn die herrschende Moral die Ursache der negativen Selbstbewertung ist, die in Scham zum Ausdruck kommt, dann wird diese Scham von Nietzsche selbst kritisiert: Rousseau z.B. war „vor sich

⁹ Marcus Planckh behauptet (Planckh, Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches, S. 214), dass der Stamm „Scham“ „über 400 Mal im Werk Nietzsches vor[kommt]“. Wenn man, außer „Scham“, auch „schäm[.]“ einschließt, kommt der Stamm aber viel häufiger, nämlich 664 Mal, vor. Wenn man die (unterschiedlichen Formen von) „erröthen“ und die „rothe[n] Backen“ noch dazu nimmt, kommt man auf circa 700 Belege.

selbst durch lächerliche Sitten beschämt“ (UB III.4, KSA 1, S. 369). In diesem Fall wird es geradezu positiv gewertet, wenn man „ohne Scham“ ist, so wie dies u. a. die Griechen waren.¹⁰

Die Scham ist von Anfang an für Nietzsche selbst eine Form von Erkennen, wenn auch eine paradoxe Form, eine, die sich selbst nicht akzeptiert. In der Neigung, etwas „schamhaft zu verbergen“ (vgl. CV 3, KSA 1, S. 766), verrät sich zu gleicher Zeit, dass etwas enthüllt und erkannt wird. Vielleicht rührt es von dieser Doppelheit her, dass Nietzsche in BA IV (KSA 1, S. 717) vom „Gefühl der Beschämung“ als „von einer unbewußten Erkenntniß“ (Sperrung von Tongeren) spricht. In *Der Griechische Staat* verwendet er dieselbe Formulierung und spricht im Weiteren von „der dämmernden Empfindung der Scham“, in der das, was man lieber nicht sieht, sich dennoch „zu erkennen“ gibt (CV 3, KSA 1, S. 767). Die Scham hat eine Doppel-Natur; sie versucht zu verbergen und verrät gerade dadurch, was sie verbirgt; sie ist eine Art ungewollter Ehrlichkeit oder ein lügenhaftes Erkennen.

Im frühen Werk wird diese Doppelheit der Scham (Verbergen und Enthüllen) primär metaphysisch gedeutet: sie scheint nämlich ein Merkmal der Natur selbst zu sein, aber eines, das nicht durch das Erkennen des Wissenschaftlers, sondern durch die Interpretation des Künstlers ans Licht gebracht wird. Die Interpretation des Künstlers, namentlich Wagners als des dithyrambischen Dramatikers, ist es, durch die die Natur sich ertappt fühlt, sich darum schamhaft verbirgt und gerade dadurch ihre sonst verborgene Seite zeigt: „so enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze.“ (UB IV 7, KSA 1, S. 471)

b. die aphoristischen Werke bis zum *Zarathustra*: Misstrauen und Geheimnis

Es wird deutlich sein, dass in einer derartigen Metaphysik der Psychologe Nietzsche sich schon ankündigt. Er sieht, was für ein interessantes Instrument die Scham ist, die etwas enthüllt, indem sie es verbirgt. Dieser Psychologe tritt in der zweiten Periode in den Vordergrund und richtet sein interpretatives Werk ausdrücklich auf die Scham aus. Er hat ein besonderes Interesse an allem, was sich verbirgt. Er sucht „die Schamtheile der menschlichen Seele“ auf (MA I 503, KSA 2, S. 321). Die Scham wird daher vom frühen aphoristischen Werk an auch selbst zum Thema und wird explizit Gegenstand der Deutung und Interpretation.

¹⁰ Vgl. z.B. NL 1875 3[49], KSA 8, S. 27 und NL 1875 3[74], KSA 8, S. 35.

In dieser zweiten Periode erscheint als eines der auffällig neuen Elemente die Verbindung zwischen Scham und Geheimnis oder Mysterium: „Die Scham existiert überall, wo es ein „Mysterium“ giebt“ (MA I 100, KSA 2, S. 97). Das Mysterium ist ein *Adyton*, das im Griechischen das Innerste eines Tempels bezeichnet, das Heiligtum, d.h. den Ort, der nicht betreten werden darf (ibidem). Nietzsche erkennt die religiöse Herkunft dieser Bedeutung der Scham.¹¹ Aber er weiß auch jetzt schon, dass das Religiöse sich nicht auf das beschränkt, was ausdrücklich so heißt. Von hier aus wurde es auf die Sexualität, die politische Macht (das Königtum) und sogar auf das Innere der Seele des Menschen selbst übertragen (MA I 100, KSA 2, S. 97).¹² Hinsichtlich dieser Scham sind zwei Haltungen möglich, beide typisch für diese Periode von Nietzsches Denken, die Periode des freien Geistes:

Einerseits muss dieser Scham Trotz geboten werden. In dem Text, in dem Nietzsche schreibt, dass auch die Seele als ein *adyton* betrachtet wird, sagt er, dass dies „für alle Nicht-Philosophen“ gilt (ebd.). „Sich nicht mehr vor sich selber schämen“ ist „das Siegel der erreichten Freiheit“ (FW 275, KSA 3, S. 519). Die freien Geister verstehen eine derartige Scham als ein Aufflackern einer vergangenen Religiosität (vgl. MA I 461, KSA 2, S. 298), gegen die sie ihren „tempelschänderische[n] Griff und Blick“ richten (MA I Vorrede 3, KSA 2, S. 16). Es ist die moralisch konventionelle Scham, von der schon die Rede war und die der freie Geist hinter sich gelassen hat. Dessen Aufgabe ist es ja: „Die Unvernunft in den menschlichen Dingen ans Licht zu bringen, ohne jede Verschämtheit – das ist das Ziel unserer Brüder und Genossen.“ (NL 1875 5[20], KSA 8, S. 45). Ihn kennzeichnet die „Unverschämtheit des Ehrlichen“ (VM 269, KSA 2, S. 493). Falls er sich wegen irgendetwas schämt, dann ist es seiner Scham wegen (vgl. FW 381, KSA 3, S. 635).

Diese Einstellung erfordert natürlich eine Fertigkeit in der Kunst des Deutens bzw. Interpretierens. Und diese wird durch die Scham extra auf die Probe gestellt. Sie ist ja ein Versuch, etwas zu verbergen, und wird probieren, den Interpreten in die Irre zu führen. Darüber hinaus wird die herrschende Meinung, die Konvention, die der Grund dafür ist, dass wir uns schämen, versuchen zu verhindern, dass die Scham durchschaut wird. Gegen die „christliche Auslegung“ der Scham wird der freie Geist eine andere stellen (vgl. WS 69, KSA 2, S. 583), eine Hermeneutik des Misstrauens. Darum muss er selbst „ohne jede Verschämtheit“ (NL 1875 5[20], KSA 8, S. 45) sein. Nur dann kann er etwas Neues entdecken; z.B. dass der Mensch keine harmonische Einheit ist, sondern dass sich der eine Teil des anderen wegen schämen kann, und zwar auf unterschiedliche Weise: nicht nur kann sich die Vernunft, wie zu erwarten wäre, schä-

¹¹ In VM 222 (KSA 2, S. 475) spricht er von „religiöse[r] Scham“.

¹² Vgl. auch NL 1876/77 23[79], KSA 8, S. 429 f. und NL 1877 24[4], KSA 8, S. 479.

men vor dem, was man aus Neigung oder Gewöhnung tut (vgl. z. B. M 91, KSA 3, S. 85, NL 1881 14[21], KSA 9, S. 629), sondern auch umgekehrt: „Der Wille schämt sich des Intellectes.“ (VM 70, KSA 2, S. 407).

Die demaskierenden Interpretationen des Psychologen erzeugen aber *andererseits* selbst auch wieder Scham. Wer begreift, dass seine erhabenen Gefühle aus niedrigen Motiven (Trieben) erklärt werden können, wird sich wegen der früheren Selbstinterpretation schämen: „das beschämende Gefühl des Lächerlichen arbeitet still an dem Menschen, der hier einmal zu erkennen angefangen hat.“ (NL 1877 23[76], KSA 8, S. 428). Die Interpretation, die eine besondere Aufmerksamkeit auf das richtet, was sich voll Scham zu verhüllen versucht, erbringt eine Selbsterkenntnis, die selbst wieder Scham erzeugt. Und wir dürfen nicht verführt werden, auch diese Scham nur als ein zu überwindendes Hindernis aufzufassen. Im Gegenteil, genau an diesem Punkt werden wir an die andere Bedeutung von Scham erinnert, die wir schon kennen gelernt haben: Scham als ein ehrfurchtsvolles Bewusstsein von Distanz.

Scham ist die angemessene Haltung des Erkennenden hinsichtlich der Leidenschaft seiner Erkenntnis. In einem Text aus *Der Wanderer und sein Schatten* (WS 69, KSA 2, S. 583) deutet Nietzsche die Beziehung zwischen Scham und Mysterium folgendermaßen: Scham ist die Reaktion auf die Übertretung, die man begeht, wenn man das Unbetretbare doch betritt, wenn man hineingeht, wo man nicht hingehört. Anschließend legt er dar, dass dies in der christlichen Interpretation zu einer „habituellen Scham“ geführt hat. Angesichts der Tatsache, dass ja gemäß dem (augustinischen und reformatorischen) Christentum alles Heil unverdient ist und uns nur durch Gnade zuteil wird, wird unser ganzes Dasein eigentlich zu etwas, was wir nicht verdient haben und worauf wir in diesem Sinn kein Recht haben bzw. in dem wir nicht zu Hause sind. Und dann folgt etwas Unerwartetes:

Abgesehen von dieser christlichen Auslegung, wäre aber auch für den völlig gottlosen Weisen, der an der gründlichen Unverantwortlichkeit und Unverdienstlichkeit alles Wirkens und Wesens festhält, jener Zustand der habituellen Scham möglich: wenn man ihn behandelt, als ob er diess und jenes verdient habe, so scheint er sich in eine höhere Ordnung von Wesen eingedrängt zu haben, welche überhaupt Etwas verdienen, welche frei sind und ihres eigenen Wollens und Könnens Verantwortung wirklich zu tragen vermögen. (ebd.)

Auch der freie Geist, der seine unchristliche Philosophie von der Unverantwortlichkeit entwickelt, schafft durch seine Interpretation ein *adyton*. Offensichtlich ist auch für den freien Geist noch etwas wirklich „heilig“, sodass es eine schamvolle Zurückhaltung gebietet. „[S]chamhafte[.] Zurückhaltung“ ist die angemessene Haltung gegenüber echter Größe (NL 1875 11[27], KSA 8, S. 214). Das Thema der Scham wird jetzt mit dem Thema des Maßes verbunden; Scham wird einem „unbändige[n] Wille[n] der Herrschsucht“ gegenübergestellt (M 68,

KSA 3, S. 68). In *Morgenröthe* 527 (KSA 3, S. 302) spricht Nietzsche von „d[er] Scham des Maasses“.

Immer deutlicher wird, dass diese Scham gerade die Haltung kennzeichnet, die ein großer Mensch gegenüber sich selbst hat. „Man soll nur mit schamhafter Zurückhaltung vor dem unenthüllbaren Heiligen des Innern reden“ (NL 1875 11[27], KSA 8, S. 214). Scham ist eine Art Anerkennung dessen, dass man sich selbst nicht kennt (vgl. NL 1880 9[16], KSA 9, S. 413) und Ausdruck der Tatsache, dass man sich nicht in das Bild einfangen lässt, das man hervorruft: „Wenn die Dankbarkeit Vieler gegen Einen alle Scham wegwirft, so entsteht der Ruhm.“ (FW 171, KSA 3, S. 500).¹³ Diese ehrfurchtsvolle Scham ist schon hier ein Kennzeichen jenes Philosophen, den Nietzsche ankündigt und der er sein will, ein Zeichen von Vornehmheit zudem: „Es giebt auch eine Zudringlichkeit gegen Werke; und sich als Jüngling schon nachahmend zu den erlauchtesten Werken aller Zeiten mit der Vertraulichkeit des Du und Du zu gesellen, beweist einen völligen Mangel an Scham.“ (VM 69, KSA 2, S. 407). Im Übrigen wird Nietzsche, wie sehr er auch die Schamlosigkeit anderer kritisiert und wie sehr er auch in einer sokratischen Rolle Scham zu wecken versuchen kann (dazu unten: § 3 b), niemals die Scham in einem transitiven Sinn („jemanden beschämen“) verwenden, d.h. er wird niemals eine Politik oder Pädagogik des „shaming“ befürworten.¹⁴ Im Gegenteil: „beschämt nicht!“ (NL 1882 4[93], KSA 10, S. 142; vgl. auch FW 273 und 274, KSA 3, S. 519: „Wen nennst du schlecht? – Den, der immer beschämen will. / Was ist dir das Menschlichste? – Jemandem Scham ersparen.“)

Ein zweites bemerkenswert neues Thema im Kontext der Scham ab der *Fröhliche[n] Wissenschaft* ist das Thema Frau.¹⁵ Die Verbindung zwischen „Frau“ einerseits und „Scham“ andererseits taucht erstmals etwa 1880 auf (vgl. WS 17, KSA 2, S. 552 f. und NL 1880 8[69], KSA 9, S. 398) und ist anschließend reichlich in der *Fröhliche[n] Wissenschaft* vertreten (Vorrede 4 und die Aphorismen 59, 64, 65, 71, 339); auch danach bleibt dieses Thema präsent, besonders in *Jenseits von*

¹³ „[D]ie Scham des guten Rufs“ (M 199, KSA 3, S. 173) soll einen davor schützen. Vgl. auch: M 464, KSA 3, S. 279 und M 525 KSA 3, S. 302.

¹⁴ Vgl. zu einer Kritik dazu: M. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*. Princeton 2004.

¹⁵ Das Thema ist eines der vielen Beispiele dafür, dass die Sexualität (auch die genitale) sehr wohl einen wichtigen Hintergrund für Nietzsches Behandlung des Themas bildet, entgegen Planckh, der in seinem Artikel behauptet, dass „die Genitalscham [...] für Nietzsche kein Thema“ sei und „die Sexualität allgemein bei ihm eher ausgeblendet ist.“; vgl. Planckh, *Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches*, S. 237. Bezüglich der Verbindung zwischen „Frau“ und „Scham“ ist es auch interessant zu erwähnen, dass Rousseau eine wichtige Rolle bei der Rehabilitierung der Scham als einer Tugend der Frau gespielt hat, gerade auch in Verbindung mit der Sexualität; vgl. Claude Habib, Pudeur, in: Monique Canto-Sperber (Hg.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Vol. 2, 4. Auflage, Paris 2004, insbesondere S. 1594. Wichtig zum Thema ist natürlich auch: Jacques Derrida, Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris 1978.

Gut und Böse. Die Aussage der Texte aus der *Fröhlichen Wissenschaft* scheint in etwa folgendermaßen zu lauten:

Die Frau wird so erzogen, dass sie von ihrer eigenen Sexualität möglichst wenig weiß. Was sie weiß, bleibt mehr oder weniger auf das Wissen beschränkt, dass es sich nicht *gehört*, hier etwas zu wissen. („Alle Welt ist darüber einverstanden, sie [d.h.: die Frauen, *van Tongeren*] in eroticis so unwissend wie möglich zu erziehen und ihnen eine tiefe Scham vor dergleichen [...] in die Seele zu geben. [...] hierin sollen sie unwissend bis in's Herz hinein bleiben“ FW 71, KSA 3, S. 428 f.). Dies darf nicht zu schnell emanzipatorisch verstanden werden. Nietzsche scheint das negative Urteil über den weiblichen Körper manchmal zu teilen: „Wenn wir ein Weib lieben, so haben wir leicht einen Hass auf die Natur, aller der widerlichen Natürlichkeiten gedenkend, denen jedes Weib ausgesetzt ist; [...] „Der Mensch unter der Haut“ ist allen Liebenden ein Greuel und Ungedanke“ (FW 59, KSA 3, S. 422 f.). Er kommt hier aber etwas sehr Interessantem auf die Spur, wodurch die Frau eine ganz wichtige Rolle erhalten wird.

Denn, da dieses Abstoßende des (weiblichen) Körpers durch Scham zugedeckt wird, entsteht etwas, das durch seine Verborgtheit wirken kann. Die Frau wird für sich selbst und für den Mann ein Rätsel, indem sie einerseits lernt, vor ihrem Körper eine Abneigung zu empfinden, aber andererseits diesen Körper demjenigen geben muss, der sie liebt und den sie liebt: „Was Wunder, daß für sie alles Mirakel wird“ (NL 1880/81 8[69], KSA 9, S. 398); „Selbst die mitleidige Neugier des weisesten Menschenkenners reicht nicht aus, zu errathen, wie sich dieses und jenes Weib in diese Lösung des Räthsels und in diess Räthsel von Lösung zu finden weiss“ (FW 71, KSA 3, S. 429). Es ist nicht leicht, ganz genau zu sagen, was hier geschieht. Nietzsche scheint mit verschiedenen Hypothesen zu experimentieren. Aber in irgendeiner Weise macht die Verhüllung aus dem Verhüllten etwas Anziehendes anstelle von etwas Abstoßendem (vgl. FW 339, KSA 3, S. 568 f.). Es ist klar, dass in diesem Paradox auch die zwei Bedeutungen von Scham, die ich vorher unterschieden habe, verbunden werden: aus moralischer Scham verbirgt die Frau ihren Körper, so dass sie durch die Verhüllung zu etwas wird, das in einer schamvollen Haltung verehrt werden muss.

c. *Also sprach Zarathustra*: der Mensch definiert in Ausdrücken der Scham

Der Begriff Scham und die Wörter, mit denen sie bezeichnet wird, bilden eine Ausnahme zu dem, was man öfters feststellen muss,¹⁶ nämlich dass *Also sprach Zarathustra* qua Vokabular vom Rest von Nietzsches Oeuvre abweicht. Für

¹⁶ Vgl. Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens, Nietzsche Research Group (Hg.), Nietzsche-Wörterbuch. Band I, Berlin / New York 2004, S. XIX.

viele Wörter gilt, dass sie entweder nahezu ausschließlich nur in *Also sprach Zarathustra* vorkommen, oder gerade fast gar nicht. Scham spielt aber sehr wohl eine wichtige Rolle in *Also sprach Zarathustra*. Die Bedeutungen stimmen z.T. mit dem überein, was wir schon sahen: neben der Bedeutung der negativen Selbstbewertung finden wir die Bedeutung „Scheu“, und beide sowohl mit positiven wie auch negativen Konnotationen.¹⁷

Neu ist aber, dass Scham jetzt sogar zu einem definitorischen Kennzeichen des Menschen wird:¹⁸ „Der Mensch selber aber heisst dem Erkennenden: das Thier, das rothe Backen hat. [...] So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die Geschichte des Menschen!“ (Z II Mitleidigen, KSA 4, S. 113). Oder auch: „Scham heißt der Unhold, der sich zu dem Menschen gesellte, als es ihn über die Thiere hinaus gelüstete.“ (NL 1883 4[6], KSA 10, S. 111 und NL 1883 5[1]103, KSA 10, S. 199). Dies gibt Anlass zu (oder ist vielleicht eher die Folge von) einer noch größeren Aufmerksamkeit für das Thema und ist jedenfalls Anlass zu neuen Unterscheidungen.

Es gibt nämlich unterschiedliche Arten von Scham, und es gibt unterschiedliche Manieren, mit diesen verschiedenen Arten umzugehen. Die Unterscheidungen, die Zarathustra trifft, sind zugleich eine Deutung und eine Kritik der für den Menschen wesentlichen Scham und erläutern die schon früher gemachten Unterscheidungen.

Zentral für die Deutung dessen, was Scham ist, bzw. welche Formen sie annehmen kann, ist der Begriff „verbergen“. Scham ist die Haltung, die wir gegenüber etwas annehmen, das auf die eine oder andere Weise verborgen ist oder verborgen sein muss oder sein will. Betreffs der konventionellen und moralischen Scham scheint dieses Verbergen auf ein Verleugnen hinauszulaufen. Verleugnen impliziert (er)kennen, ist darum unvermeidlich verlogen und realisiert sich in einem schlechten Gewissen (vgl. Z II Erkenntnis, KSA 4, S. 156f.). Genauso wie die freien Geister hat auch Zarathustra diese Scham hinter sich gelassen: „mein Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe“ (Z III Schwere 2, KSA 4, S. 245).

Aber die meiste Aufmerksamkeit richtet sich in *Also sprach Zarathustra* auf andere Formen der Scham. Es gibt nämlich ein Verbergen, das kein Verleugnen ist, sondern das das Verborgene für sich selbst bewahrt, das es beschirmt gegen die Verkennung, die unvermeidlich aus einer Öffentlichmachung folgt. Dieses Verbergen scheint die vornehmste Form von Scham in *Also sprach Zarathustra* zu

¹⁷ Vgl. jeweils Z Vorrede 3, KSA 4, S. 14 und Z IV Königen 2, KSA 4, S. 307; Z II Erkenntnis, KSA 4, S. 156f. und Z III Tafeln 19, KSA 4, S. 260f.; Z I Lehrstühlen, KSA 4, S. 32 und Z III Bösen 1, KSA 4, S. 236, und zum Schluss Z II Priestern, KSA 4, S. 118.

¹⁸ Dahingestellt bleibt, in welchem Sinn es hier (wahrscheinlich nicht) um wirkliche Wesensdefinitionen geht, sondern eher um Charakterisierungen, die Nietzsche in der Form einer Parodierung von Wesensdefinitionen gibt.

sein. Wenn wir nach einer Antwort auf die Frage suchen, *was* denn nun verborgen wird, finden wir vor allem zwei Dinge; Zarathustra thematisiert die Scham vor allem im Zusammenhang mit Reichtum und Überfluss einerseits und mit Leiden und Mangel andererseits. Konkreter: Zarathustra spricht über Scham vor allem im Zusammenhang mit Schenken und Mitleid.

Es ist für den Schenkenden sehr schwierig, die Scham zu bewahren: „Diess nämlich ist das Schwerste, [...] als Schenkender die Scham bewahren“ (Z II Kind, KSA 4, S. 105); „Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, dass er die Scham verliere“ (Z II Nachtlied, KSA 4, S. 137).¹⁹ Das Schenken *zeigt* den Schenkenden; durch das Schenken bringt der Schenkende seinen Reichtum ans Licht und manifestiert sich. Dadurch riskiert er, sich selbst preis zu geben. Die nächste Gefahr ist, dass er außer seiner selbst auch denjenigen preisgibt, dem er schenkt. Und hier wird auch deutlich, auf welche Weise Schenken und Mitleiden verbunden sind. Der Schenkende riskiert den Mangel des Empfangenden zu zeigen: „Mitleiden ist zudringlich‘ [...] Mitleiden geht gegen die Scham“ (Z IV Mensch, KSA 4, S. 330; vgl. auch Z II Mitleidigen, KSA 4, S. 113), weil es „der Scham des grossen Leidenden“ (Z IV Mensch, KSA 4, S. 330) zuwiderläuft. Der Leidende und der Schenkende bewahren die Scham, wenn sie ihr Leiden und ihren Überfluss nicht den identifizierenden Blicken anderer preisgeben. Will man das, was man ist, vor diesem identifizierenden Blick beschirmen, dann muss man sich selbst mit Scham beschirmen: man tut lieber so, als ob man kein Herz hätte, als das Herz preiszugeben: „Man nennt euch herzlos: aber euer Herz ist ächt, und ich liebe die Scham eurer Herzlichkeit“ (Z I Krieg, KSA 4, S. 59). Warum dem so ist, warum es eine Gefahr wäre, sich dem identifizierenden Blick eines Anderen preis zu geben, das wird Nietzsche erst später erklären.²⁰ Dass es hier um eine Gefahr geht, ist aber klar und erklärt einen großen Teil der Dramatik von Zarathustras Werdegang.

Wer diese Scham durchbricht und in jemandes „heimlichsten Gedanken“ eindringt, der ist ein „[s]chamloser [...] Dieb“ (Z IV Zauberer, KSA 4, S. 315). Wer die Scham wiedererkennt und anerkennt, schämt sich, wenn er die Scham zu verletzen droht: „mit Einem Schlage überfiel Zarathustra die grosse Scham darob, dass er so Etwas mit den Augen angesehen habe“ (Z IV Mensch, KSA 4, S. 328). Diese Scham, die den Blick abwendet, ehrt die Scham dessen, der gesehen wurde. Die Scham, um die es hier geht, kann also *zum einen* als eine bestimmte Art von Selbsterkenntnis umschrieben werden: eine Selbsterkenntnis,

¹⁹ Der Morgenhimmel, der den großen Schenkenden, die Sonne schenken wird, ist aber, Zarathustra zufolge, doch „[s]chamhaft[.]“ (Z III Sonnen-Aufgang, KSA 4, S. 210).

²⁰ Vgl. unten § 3 a zum Menschen als „das noch nicht festgestellte Thier“ (JGB 62, KSA 5, S. 81) und Paul van Tongeren, Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“, Bonn 1989, insbes. Kap. IV und VI.

in der das Selbst sich nicht preisgibt, sondern sich gerade umgekehrt bewahrt; *zum anderen* verweist sie aber auch auf eine Art von Anerkennung dieses verborgenen und bewahrten Selbst von Seiten des Anderen. Beides, Selbsterkenntnis und Anerkennung können im Begriff der Ehrfurcht zusammengefasst werden.

d. von *Jenseits von Gut und Böse* bis *Ecce Homo*;
ein anderer hermeneutischer Zirkel

Die letzte Periode bringt nicht mehr viel Neues,²¹ versetzt uns aber vielleicht in die Lage, die so unterschiedlichen Ausführungen in einer übersichtlichen Struktur miteinander zu verbinden – wie gefährlich ein solcher Ordnungsversuch bei einem Autor wie Nietzsche auch immer sein mag. In Figur 1 versuche ich vier unterschiedliche Gestaltungen der Scham in einer Figur anzuordnen und miteinander zu verbinden:

(1) Zuerst zu nennen ist die (von Nietzsche kritisierte) Scham wegen der eigenen Natürlichkeit, wegen den Instinkten, usw. Diese Scham bringt den Menschen dazu, sich zu verhüllen und sich anders zu zeigen, als er ist. Die Moral und die moralische Selbstinterpretation des Menschen sind die wichtigsten Gestalten dieser Scham, dieser „süßlichen und rücksichtsvollen Schamhaftigkeit“ (GM III.19, KSA 5, S. 387). „Moralität als Putz und Schmuck, als Verkleidung der schämenswerthen Natur.“ (NL 1884 27[42], KSA 11, S. 286). Diese Scham kommt nicht oft explizit zur Sprache, ergibt sich aber aus dem Folgenden, denn ...

(2) um diese verhüllende und lügenhafte Scham zu durchbrechen, ist eine schamlos unerschrockene, mutige und ehrliche Erkenntnis notwendig (vgl. u.a. NL 1888 15[52], KSA 13, S. 442f.). Dies ist die Erkenntnis, die sehr schwer zu erlangen ist, weil man dazu seine Scham überwinden muss: „Es ist ein Fortschritt des intellektuellen Geschmacks, wenn man sich auch seines Bösen nicht mehr schämt.“ (NL 1882 4[56], KSA 10, S. 126). Aber es ist auch die Erkenntnis, die der freie Geist genießt, nicht zuletzt gerade durch die Überwindung der Scham, die mit ihr implizit verbunden ist: „Der Reiz der Erkenntnis wäre gering,

²¹ Obwohl hier sicher ein paar interessante Punkte näher zu untersuchen sind, wurden sie in diesen Abschnitt nicht aufgenommen; ich nenne: der Unterschied zwischen dem Nachdruck auf der positiven Scham in *Jenseits von Gut und Böse* und dem Nachdruck bei der Kritik an allerlei schamlosen Dingen in den anderen Werken; die These, dass gerade Dichter und Schriftsteller (und Philosophen) keine Scham kennen gegenüber ihrem eigenen Geheimnis; die offensichtlich gegensätzlichen Thesen über Götter, die keine (JGB 295, KSA 5, S. 238f.) oder aber sehr wohl Scham (JGB 66, KSA 5, S. 85) kennen.

wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre.“ (JGB 65, KSA 5, S. 85). Eine solche Erkenntnis ist aus der Perspektive dessen, der etwas zu verbergen versucht, hart und grausam und entehrend; in Nietzsches Worten nichts für Frauen: „Allen rechten Frauen geht Wissenschaft wider die Scham. Es ist ihnen dabei zu Muthe, als ob man damit ihnen unter die Haut, – schlimmer noch! unter Kleid und Putz gucken wolle.“ (JGB 127, KSA 5, S. 95). Die ehrliche, enthüllende, demaskierende Erkenntnis hat etwas Gewalttätiges:

Die Wahrheit – / ein Weib, nichts Besseres: / arglistig in ihrer Scham: / was sie am liebsten möchte, / sie will's nicht wissen, / sie hält die Finger vor ... / Wem giebt sie nach? Der Gewalt allein! – / So braucht Gewalt, / seid hart, ihr Weisesten! / ihr müßt sie zwingen / die verschämte Wahrheit ... / zu ihrer Seligkeit / braucht's des Zwanges – / – sie ist ein Weib, nicht<s> Besseres ... (NL 1888 20[48], KSA 13, S. 557f.)

Eine solche Erkenntnis, die Nietzsche wahrscheinlich bei den französischen Moralisten und mehr noch bei Paul Rée bewundert hat, schreibt selbst die Ehrlichkeit so hoch auf ihre Fahne, dass sie der Verlogenheit den Vorwurf machen kann, schamlos zu sein: „eine ungeheure moralische Verlogenheit (oder Schamlosigkeit).“ (NL 1883 7[23], KSA 10, S. 249). Die Verlogenheit ist am größten, wo die erste, moralische Gestaltung selbst beansprucht „wissenschaftlich“ zu werden: „das Wort „Wissenschaft“ ist in solchen Trompeter-Mäulern einfach eine Unzucht, ein Missbrauch, eine Schamlosigkeit. [...] wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, Leiden ist, da ist sie nicht der Gegensatz jenes asketischen Ideals, vielmehr dessen jüngste und vornehmste Form selber.“ (GM III 23, KSA 5, S. 396f.). Wenn solche „Gelehrten“ sich selbst „freie Geister“ zu nennen unterstehen, dann ist das „unverschämt“ (NL 1885 34[219], KSA 11, S. 495f.). Die erste, durch Scham gekennzeichnete Gestaltung, für die die zweite schamlos ist, erscheint also selbst aus der Sicht der zweiten als schamlos dumm oder unverschämt verlogen. Es ist anzunehmen, dass die Wörter „unverschämt“ und „schamlos“, die oft im *Antichrist* und im späten Nachlass benutzt werden, vor allem in dieser Bedeutung genommen werden müssen: „Die unverschämte Leichtfertigkeit, mit der hier [d.h. im Christentum, *van Tongeren*] von den unzugänglichsten Problemen geredet wird, wie als ob sie keine Probleme wären: Leben, Welt, Gott, Zweck des Lebens“ (NL 1887 10[204], KSA 12, S. 581).²²

(3) Die Ehrlichkeit der zweiten Gestaltung unterminiert durch ihre Radikalität schließlich sich selbst. Das kann auf unterschiedliche Arten erklärt werden: der Wahrhaftige entdeckt, dass er auch nicht weiß, warum er eigentlich nach

²² Vgl. auch NL 1887/88 11[243], KSA 13, S. 95; der Antisemitismus wird übrigens in der gleichen Weise kritisiert: „Es giebt gar keine unverschämtere und stupidere Bande in Deutschland als diese Antisemiten.“ (NL 1886/87 7[67], KSA 12, S. 321).

Wahrheit strebt (JGB 1, KSA 5, S. 15); der Ehrliche zwingt sich selbst anzuerkennen, dass er naiv an den Wert der Ehrlichkeit glaubt und dadurch seiner eigenen ehrlichen Demaskierung nicht gerecht wird (JGB 227, KSA 5, S. 162f.); so wird der „schamlose“ Zyniker geboren, der nur noch ehrlich sein kann, indem er seine eigene unvermeidliche Unehrllichkeit anerkennt.

Zumindest teilweise (nämlich über die Selbsterkenntnis) ist hiermit eine zweite Art verbunden, wie das Umschlagen verdeutlicht werden kann: die radikale Demaskierung aller Verhüllung erweist sich als übermütig, durch Hybris gegen das eigene Selbst, gegen Gott und gegen die Natur gekennzeichnet:

unser ganzes modernes Sein, soweit es nicht Schwäche, sondern Macht und Machtbewusstsein ist, [nimmt sich, *van Tongeren*] wie lauter Hybris und Gottlosigkeit aus [...] Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetzgewebe der Ursächlichkeit [...]; Hybris ist unsre Stellung zu uns, denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzten uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am „Heil“ der Seele! [...] Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts Anderes sei, als Nüsseknacken; ebendamt müssen wir nothwendig täglich immer noch fragwürdiger, würdiger zu fragen werden, ebendamt vielleicht auch würdiger – zu leben? ... (GM III 9, KSA 5, S. 357f.)

Dass die Hybris in der Tat der Scham zuwiderläuft, geht klar aus vorbereiteten Aufzeichnungen des Jahres 1883 hervor. Nietzsche nennt dort u.a. „unsre Menschenkenntniß schamlos[,] unsre Technik ὕβρις gegen die Natur“ (NL 1883 8[15], KSA 10, S. 338).²³ In NL 1883 7[161], KSA 10, S. 295 wird diese Scham explizit als *aidos* bezeichnet:

Aidos ist die Regung und Scheu, nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen: also der Instinkt der Ehrfurcht als habituell bei dem Guten. Eine Art Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen. / Die griechische Abneigung gegen das Übermaß, in dem freudigen I<nstinkt der> Hybris, <gegen> die Überschreitung seiner Grenzen, ist sehr vornehm – und altadelig! Es ist die Verletzung des Aidos ein schrecklicher Anblick für den, welcher an Aidos gewöhnt ist.

²³ Es ist vielleicht wichtig festzustellen, dass Nietzsche zufolge die Hybris gegenüber Gott nicht in der modernen Gottlosigkeit zum Ausdruck kommt, sondern gerade im Glauben („das unverschämte Gerede vom „Glauben“ und von der „Rechtfertigung durch den Glauben““ NL 1887/88 11[243], KSA 13, S. 95). Der Atheismus ist hingegen in der Tat eine Form angemessener Scham: „Der Atheismus ist die Folge einer Erhöhung des Menschen: im Grunde ist er schamhafter, tiefer und vor der Fülle des Ganzen bescheidener geworden“ (NL 1885 39[14], KSA 11, S. 625).

Unsere Hybris unterscheidet uns radikal von den Griechen, die unsere Haltung, unser Erkennen als „einen Mangel an Scham empfinden“ würden (NL 1883/84 24[1], KSA 10, S. 643).

(4) In der Entdeckung unserer eigenen Haltung als *hybris* liegt die Anerkennung eines Etwas, das sich als ein Geheimnis unserer Erkenntnis entzieht. Die Macht dieses Geheimnisses erweist unsere frühere Haltung als *hybris*. Wir finden hier eine Figur, die uns an Kants Begriff der Achtung erinnert: eine Entdeckung der eigenen moralischen Höhe durch die Erfahrung der „Demütigung“.

Wo es aber bei Kant um die Entdeckung der Macht der Vernunft in uns geht, also (um) die Macht dessen, was prinzipiell öffentlich ist, was im Licht steht und was ins Licht stellt und durch die Aufklärung ins Licht gerückt wird, geht es bei Nietzsche eher um die Entdeckung von etwas, das seinem Wesen nach verborgen bleibt: „Glück und Unschuld sind die schamhaftesten Dinge auf Erden: beide wollen nicht gesucht sein. Man soll sie haben – man soll nicht einmal wissen, daß man sie hat.“ (NL 1883 18[30], KSA 10, S. 573).

Und während es bei Kant um eine universelle Autorität geht, die in jedem Menschen als vernünftigem Wesen vorhanden ist und die auch jedem prinzipiell zugänglich ist, geht es bei Nietzsche eher um ein Geheimnis, das sich nur vor Wenigen enthüllt; nur denen, die imstande waren, den bis hierhin skizzierten Weg zu gehen. Aus dieser selektiven Selbsterfahrung heraus fühlt sich der „Ausgewählte“ mit anderen Ausnahmen und Außergewöhnlichen verwandt. Er weiß, dass sie ein Geheimnis teilen, das sie erhebt: „Geheimnisse[...] von Menschen oder Zeiten [...], welche höher, strenger, tiefer waren und in jedem Betracht vornehmer“ (NL 1885 35[43], KSA 11, S. 529). Dieses Geheimnis entzieht sich nicht durch eine verlogene Verhüllung von etwas, dem man nicht in die Augen sehen will, sondern – in der Art des Tabus – durch ein Erzwingen von Distanz und durch deren ehrfurchtsvolle Anerkennung: „die Scham, die Ehrfurcht“ und „das Zartgefühl vor Distanzen“ gehören zusammen (EH weise 4, KSA 6, S. 270).

Sowohl die Selbstverhüllung des Geheimnisses wie auch seine Respektierung heißen „Scham“. Wer mit seinen neugierigen Fingern dahinter zu kommen versucht, verstößt „gegen die Scham“ (NL 1885 35[43], KSA 11, S. 529). „Ausbruch meines Ekels gegen die Unverschämtheit, mit der selbst Gänse sich das Recht geben, über „Gut“ und „Bös“ bei den großen Menschen zu reden.“ (NL 1884 25[301], KSA 11, S. 88). Wer wirklich verstehen will, muss diese Scham gelten lassen, muss selbst diese Scham haben.

Aus der Sicht der Erhabenheit und Selektivität dieser vierten Gestaltung erscheint die Allgemeinheit der ersten Gestaltung wiederum als schamlos: Sokrates z.B. machte durch seine Dialektik die Tugend zu etwas für jeden, der einfach klar nachdachte, und beraubte sie dadurch ihrer Scham: „von Sokrates an die Tugend ohne Scham (in Konkurrenz) und als Gegenstand der Klugheit hat sie

Scham nicht nöthig! Eine Art Selbst-Erniedrigung der Tugend. –“ (NL 1883 7[5], KSA 10, S. 237).²⁴ Und damit schließt sich der Zirkel:

(Figur 1)

Indem ich von einem Zirkel spreche, evoziere ich eine Assoziation mit dem hermeneutischen Zirkel. Bevor ich aber diese Assoziation näher erläutere, möchte ich zuerst die bisherigen Ergebnisse in einer systematischeren statt chronologischen Ausrichtung mit Blick auf die praktische Bedeutung der Hermeneutik versammeln.

3. Scham: Hermeneutik als praktische Philosophie

In dieser Neuordnung der Ergebnisse unterscheide ich drei Teile, die – etwas forciert formuliert – jeweils Bezug auf den Anfang, die Mitte und das Ende der Hermeneutik haben. Alle drei Angaben sind eigentlich unangemessen: es gibt keinen echten Anfang der Hermeneutik, da sie immer schon angefangen hat: es gibt ja kein Interpretandum, das nicht selbst schon Interpretation ist. Und noch evidentester ist es, dass es kein Ende der Hermeneutik gibt, denn Interpretation

²⁴ Und die gegenwärtigen Gelehrten verschlimmern dies nur noch: „Ich schätze es höher, wenn einer auch als Historiker zu erkennen giebt, wo für seinen Fuß der Boden zu heiß oder zu heilig ist; ein Historiker aber, der zur rechten Zeit „die Schuhe auszieht“ oder die Schuhe anzieht und davongeht, ist heutzutage, im Zeitalter der unschuldigen Unverschämtheit, ein seltener Vogel. Die deutschen Gelehrten [...] sind, als Erkennende, zudringlich und ermangeln der feineren Scham.“ (NL 1885 37[13], KSA 11, S. 588).

ist – noch mehr als die Freudsche Analyse – eine unendliche Aufgabe. Und wenn es keinen Anfang und kein Ende gibt, wird es auch schwierig sein, eine Mitte aufzuzeigen. Warum und in welchem Sinn ich diese Ausdrücke dennoch verwenden will, wird in den folgenden drei Abschnitten deutlich werden.

a. Anfang der Hermeneutik: Scham als Vorverständnis

Die Hermeneutik hat keinen wirklichen Anfang – sie hat immer schon begonnen. Die immer schon begonnene Hermeneutik finden wir im Vorverstehen. Wenn Hermeneutik die Kunst ist, zu deuten, was sich als bedeutungsvoll (d.h. als etwas, das zugleich Bedeutung zeigt und verbirgt) anbietet, und auch zu deuten, was eigentlich geschieht, wenn etwas sich als bedeutungsvoll anbietet (eine Theorie der Möglichkeitsbedingungen dazu), dann wird immer schon ein Vorverständnis der Bedeutung vorausgesetzt. Dieses Vorverstehen ist, wie besonders Heidegger gezeigt hat, nicht in erster Linie theoretisch, sondern eher in unserem praktischen Umgang mit der Welt gegeben. Nun also: die Scham ist eine der Formen dieses Vorverstehens; sie ist eine der Emotionen, die selbst als Formen des Verstehens bzw. der Interpretation der Welt (an)erkannt werden müssen.

Wenn Zarathustra den Menschen als „das Thier, das rothe Backen hat“ (Z II Mitleidigen, KSA 4, S. 113) definiert, dann sagt er damit, dass der Mensch seine Welt auch als ein sich schämendes Wesen wahrnimmt und versteht. Die Scham ist also eine „Verstehenshaltung“, eine „verstehende Einstellung“, eine noch nicht explizierte, „natürliche“ Weise von Verstehen. Und insofern eine hermeneutische Philosophie sich selbst als die Explizierung des Vorverstehens versteht, muss sie auch eine Hermeneutik der Scham sein. Nietzsche und Zarathustra geben Beispiele dafür, was eine solche Explizierung (d.h. Deutung und Kritik) dieses Vorverstehens beinhalten kann.

Dass Deutung auch Kritik impliziert, wurde unter anderem durch die unterschiedlichen Formen der Scham, die Zarathustra unterscheidet, deutlich. Daneben befähigt ihn die Definition des Menschen als eines Wesens, das sich schämt, noch zu einer anderen Kritik. Götter kennen vielleicht keine Scham (jedenfalls, gemäß JGB 295, nicht der Gott Dionysos),²⁵ aber den Menschen, die keine Scham kennen, fehlt etwas, das zu ihrer Kondition gehört. Vielleicht muss man das mit der anderen Definition des Menschen, die Nietzsche gibt, verbinden: gemäß JGB 62 ist der Mensch „das noch nicht festgestellte Thier“. Mangel an Scham ist vielleicht Mangel an Differenz im Innern des Menschen, Mangel an

²⁵ Vgl. aber auch JGB 66 (KSA 5, S. 85) und die frühere Bemerkung über Götter und Scham (Anm. 21).

Differenz oder Unterschied zwischen dem, was man ist und was man sein will, also: Zusammenfallen mit dem, was man ist, festgelegt sein.

Am Anfang erinnerte ich daran, dass der praktische Charakter der Hermeneutik gemäß Gadamer darin liegt, dass Verstehen immer auch Selbstverstehen ist. Die Scham zeigt wie kein anderes Vorverstehen diese Verbindung von Verstehen und Selbstverstehen. Wer sich schämt, verhält sich zu (und versteht zugleich) sich selbst und etwas bzw. jemand anderes. Der praktische Charakter zeigt sich des Weiteren auch in der Wertungsweise dieses Verstehens: die Scham verurteilt (prohibitive Scham) oder spornt an (adhortative Scham) oder drückt Respekt und Ehrfurcht aus (venerative Scham).

b. die Mitte oder das Medium der Hermeneutik: Scham als Instrument

Die Scham bildet zweitens, neben einem Anfang, auch eine Mitte der Hermeneutik, u.z. im doppelten Sinn eines Milieus und eines Mittels. Es ist riskant, über die Scham als Mittel zu sprechen. Wir sahen schon, dass Nietzsche eine Pädagogik des Beschämens ablehnt (oben § 2 b). Das ändert aber nichts daran, dass die Scham dennoch ein wichtiges pädagogisches Instrument sein kann. Die Möglichkeit wie auch die Schwierigkeit der Scham in dieser Rolle können am Beispiel von (Nietzsches Bild von) Sokrates veranschaulicht werden. Dieser versucht ja auf vielerlei Art mithilfe der Scham sein pädagogisches Ziel zu erreichen. Indem er seinen Gesprächspartner in der richtigen Art und Weise befragt, bringt er ihn zu dem beschämten Eingeständnis, dass er das nicht weiß, was er anfänglich zu wissen glaubte oder behauptete. Das beschämte Eingeständnis des Nichtwissens soll dann der Anfang eines wirklichen Fragens sein, wie Sokrates dies selbst schon gezeigt hat.²⁶ Nietzsche schreibt selbst über diese Taktik von Sokrates, übrigens ohne ihn namentlich zu erwähnen, das Folgende:

Die Ironie ist nur als pädagogisches Mittel am Platze, von seiten eines Lehrers im Verkehr mit Schülern irgend welcher Art: ihr Zweck ist Demüthigung, Beschämung, aber von jener heilsamen Art, welche gute Vorsätze erwachen lässt und Dem, welcher uns so behandelte, Verehrung, Dankbarkeit als einem Arzte entgegenbringen heisst. Der Ironische stellt sich unwissend und zwar so gut, dass die sich mit ihm unterredenden Schüler, getäuscht sind und in ihrem guten Glauben an ihr eigenes Besserwissen dreist werden und sich Blößen aller Art geben; sie verlieren die Behutsamkeit und zeigen sich, wie sie sind, – bis in einem Augenblick die Leuchte, die sie dem Lehrer in's Gesicht hielten, ihre Strahlen sehr demüthigend auf sie selbst zurückfallen lässt. (MA I 372, KSA 2, S. 259)

²⁶ Vgl. Richard McKim, *Shame and Truth in Plato's Gorgias*, in: Charles L. Groszold jr. (Hg.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York / London 1988, S. 34–48.

Aber eine solche Haltung ist gefährlich und nur verantwortbar, wenn sie die Scham nicht so sehr aus einer überlegenen und beurteilenden Position heraus *aufzuzwingen* versucht, sondern eher aus einer pädagogischen Fürsorge heraus *hervorzurufen* versteht. Das wird im weiteren Verlauf dieses Textes klar, wo Nietzsche deutlich von diesem Sokrates Abstand nimmt: „Die Gewöhnung an Ironie, ebenso wie die an Sarkasmus, verdirbt übrigens den Charakter, sie verleiht allmählich die Eigenschaft einer schadenfrohen Ueberlegenheit: man ist zuletzt einem bissigen Hunde gleich, der noch das Lachen gelernt hat, ausser dem Beissen“ (ebd., S. 260).

Diese Kritik an Sokrates könnte aber auch auf Nietzsches eigenes frühes Werk zutreffen. Da finden wir ja nicht nur die Sokrates-artige Figur, die in *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* ständig bei den Studenten, mit denen er sich unterhält, Scham hervorbringt (der Begriff „Scham“ kommt nicht umsonst auffallend häufig in *BA* vor), sondern auch und vor allem (insbesondere in den *Unzeitgemässe[n] Betrachtungen*) die ironische und sogar sarkastische Kritik an der eigenen Zeit und vor allem an den sogenannten „Gebildeten“; eine Kritik, die immer mehr und vor allem das Folgende zum Ausdruck bringt: dass die Kritisierten sogar nicht mehr in der Lage sind, noch Scham zu empfinden: „Gebildetsein heisst nun: sich nicht merken lassen [...] wie eigensüchtig und schamlos im Geniessen“ man ist (UB III 6, KSA 1, S. 392); „an den sogenannten Gebildeten [...] [wirkt, *van Tongeren*] vielleicht Nichts so ekelerregend, als ihr Mangel an Scham“ (JGB 263, KSA 5, S. 218).

Für Nietzsche ist diese drohende Gewöhnung an Ironie und Sarkasmus vielleicht ein zusätzlicher Grund, die Scham auf eine andere Art als „Methode“ seiner Hermeneutik einzusetzen. Immer mehr wird, wie wir sahen, die Scham zum Thema – gerade weil ihr heuristischer Wert für eine symptomatologische Lektüre und Interpretation der menschlich-allzumenschlichen Dinge entdeckt wird. Denn nicht nur leiden die Zeitgenossen an einem Mangel an Scham über ihren Selbstdünkel, zugleich wird ihr Leben durch allerlei Formen konventioneller Scham bestimmt („ich meine die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisierung, vermöge deren das Gethier „Mensch“ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt“, GM II 7, KSA 5, S. 302). Und Nietzsche entdeckt, dass sowohl das, worüber ein Mensch sich schämt, wie auch das, worüber er sich *nicht* schämt, uns etwas über den Menschen lehren kann: „Alles, was wir wichtig nehmen, [ist, *van Tongeren*] unser Verräther“ (FW 88, KSA 3, S. 446).

Indem der freie Geist die Scham in der angedeuteten Weise verwendet, macht er sich aber zu jemandem, der selber die Grenzen der Scham übertritt. Was die Scham zu verbergen sucht, wird von ihm ans Licht gebracht. Moral und Religion werden so jemanden „schamlos“ nennen (vgl. z.B. NL 1880 3[133], KSA 9, S. 91). Sogar die Wahrheit und das Suchen nach Wahrheit werden jetzt als

betrügerische Verhüllung lebensnotwendiger Lügen demaskiert.²⁷ Der freie Geist ist in dieser Hinsicht wirklich schamlos; seine „Unerschrockenheit“ steht der „Schamhaftigkeit“ der herrschenden Wissenschaftler gegenüber (vgl. GM III 19, KSA 5, S. 387). Aber das ändert nichts daran, dass er auch in sich selbst die Grenzen erfährt, die er überschreitet. Und diese hermeneutische Verbindung von Verstehen und Selbstverstehen setzt sich auch in der Lebenspraxis des Hermeneuten fort. Sie macht seine Erkenntnisweise, seine Hermeneutik zu einem existenziellen Experiment mit der Scham. Zugleich bleibt er in seiner unerschrockenen „methodischen“ Schamlosigkeit durch eine andere Scham geprägt. Diese wird u.a. in Aphorismus 381 der *Fröhliche[n] Wissenschaft* (KSA 3, S. 635) beschrieben:

Es giebt Stunden, wo ich mich [meiner Unwissenheit] schäme; freilich ebenfalls Stunden, wo ich mich dieser Scham schäme. Vielleicht sind wir Philosophen allesammt heute zum Wissen schlimm gestellt: die Wissenschaft wächst, die Gelehrtesten von uns sind nahe daran zu entdecken, dass sie zu wenig wissen. Aber schlimmer wäre es immer noch, wenn es anders stünde, – wenn wir zu viel wüssten; unsre Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln.

Die Erörterung hierzu gehört jedoch zu einem dritten Aspekt.

c. das Ende der Hermeneutik: Scham als Ethos oder Tugend

Ebenso wenig wie es einen Anfang und eine Mitte der Hermeneutik gibt, gibt es deren Ende. Aber das besagt nicht, dass nicht etwas über die Art und Weise gesagt werden kann, wie die Form der ohne Ende weitergehenden Interpretation gestaltet werden müsste, oder über die angemessenste Haltung des Interpreten, oder über das Ethos, mit dem, oder besser die Tugend, mit der die Hermeneutik zwar nicht abgeschlossen wird, aber in der sie doch ihre Bestimmung findet. Auch diese Tugend kann aus Nietzsches Sicht als Scham beschrieben werden.

Zunächst erkennen wir dies am Pathos oder der Tugend der Ehrlichkeit bzw. Wahrhaftigkeit. Die Tugend zeigt sich in einer Scham vor der Unwahrhaftigkeit. Wie sehr die Wahrhaftigkeit auch problematisiert wird, und wie sehr der Vornehme sich auch maskieren müssen wird, es muss doch in einem tieferen Sinn Wahrhaftigkeit in seinem Leben sein. Seine Kritik an der Herde verbietet ihm, sich ebendieser Herde zu unterwerfen: „Man muß seinen Muth und seine Strenge so weit treiben, eine solche Unterwerfung wie eine Scham zu empfinden / Nicht mit zweierlei Maß leben!. Nicht Theorie und Praxis trennen! –“ (NL

²⁷ Diese These findet man ab *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* bis zur *Götzendämmerung*, wo von der „Schamröthe Plato's“ (GD Fabel, KSA 6, S. 81) die Rede ist.

1888 14[107], KSA 13, S. 286). Aber neben der (negativen) Scham (*aischynè*) über Unwahrhaftigkeit gibt es auch die positive Scham (*aidos*) vor der Ehrlichkeit: „man soll aus Scham vor seiner immer gebieterischer redenden „Redlichkeit“ die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte verleugnen und weglügen möchte.“ (NL 1887 10[45], KSA 12, S. 476f.)

Diese „positive“ Scham ist wichtiger und sie kann mit Auszeichnung als die „Tugend“ des Denkers bezeichnet werden. Um diese zu verdeutlichen, müssen wir noch einmal zu dem zurückgehen, was wir schon früher im Kontext der Frau sahen: indem sie sich selbst verbirgt, wird sie zu etwas, das Respekt einflößt (vgl. auch NL 1887 8[1], KSA 12, S. 325). In dieser Eigenschaft wird die Frau zum Modell der Wahrheit. Berühmt ist der Anfang der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse*: „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist“ (JGB Vorrede, KSA 5, S. 11). Was daraus folgt, wird vielleicht in der hypothetischen Formulierung dieses Anfangs schon angekündigt. In der Vorrede von 1886 zur *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche:

Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle. „Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“ – ein Wink für Philosophen! Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo? ... (FW Vorrede 4, KSA 3, S. 352)²⁸

Der Denker, der weiß, dass sein Erkennen Interpretation ist, muss anerkennen lernen, dass seine Interpretationen nicht die Wirklichkeit selbst sind, sondern ein perspektivischer Blick darauf. Er muss lernen zu akzeptieren, dass sein Erkennen nicht jeden Schleier aufhebt, sondern ein Umgang mit Schleiern ist. Und diese Akzeptanz darf kein Resignieren in einem unvermeidlichen Fehlschlagen sein, sondern die Bejahung einer Haltung, die sein Interpretieren gerade stimuliert. Die Wahrheit ist, genauso wie übrigens das Leben (vgl. FW 339, KSA 3, S. 569), aufgrund der Art und Weise, wie sie sich verbirgt, der Mühe wert.

Diese Haltung gegenüber der Wahrheit muss daher auch die Haltung sein, die der Denker gegenüber sich selbst einnimmt: er verbirgt sich selbst hinter Mas-

²⁸ vgl. auch NW Epilog 2, KSA 6, S. 438f. Baubo ist eine Figur aus der griechischen Mythologie: Sie war die Frau von Dysaules und wohnte in Eleusis. Als Demeter, auf der Suche nach ihrer Tochter, mit ihrem Sohn dorthin kam, bot Baubo ihr eine Suppe an, die sie jedoch zurückwies. Baubo hob darauf, (aus Widerspenstigkeit oder als Vorwurf), ihre Röcke in die Höhe und zeigte ihren Hintern. Darüber musste der Sohn von Demeter so sehr lachen, dass auch die Göttin selbst lachen konnte und nachträglich die Suppe annahm. Aber wichtiger als diese Mythe ist für Nietzsche wahrscheinlich, dass Baubo in der griechischen Welt als eine Personifikation des weiblichen Geschlechtsorgans galt.

ken: „Alles, was tief ist, liebt die Maske“ (JGB 40, KSA 5, S. 57). Und diese Maskierung ist nicht nur nach außen gerichtet, sondern gilt auch für einen selbst; auch seine eigene „Innigkeit“ ist „eine Sache der Scham“ (JGB 167, KSA 5, S. 102).²⁹

Insbesondere in *Jenseits von Gut und Böse* finden wir zahlreiche Texte, in denen diese Haltung des Philosophen oder Künstlers oder vornehmen Menschen als eine solche beschrieben wird, die einen respektvollen Abstand gegenüber sich selbst bewahrt; „gegenüber sich selbst“, das heißt: gegenüber der „große[n] Leidenschaft“ (NL 1885 38[5], KSA 11, S. 599), von der man beherrscht wird, gegenüber der „große[n] Bestimmung“, durch die man geführt wird: „Größte Klugheit: eine große Bestimmung so wenig wie möglich in das Bewußtsein dringen lassen, – gegen sie die Scham bewahren“ (NL 1888 24[7], KSA 13, S. 633). Diese Scham³⁰ erhält im späteren Werk (nach dem *Zarathustra*) sehr oft den Namen „Ehrfurcht vor sich“: „Die Künstler fangen an, ihre Werke zu schätzen und zu überschätzen, wenn sie aufhören, Ehrfurcht vor sich selber zu haben. Ihr rasendes Verlangen nach Ruhm verhüllt oft ein trauriges Geheimniß.“ (NL 1885/86 1[139], KSA 12, S. 42f.). Diese Ehrfurcht vor sich ist ab *Jenseits von Gut und Böse* das Kennzeichen des Vornehmen. Dass es bei dieser Ehrfurcht in der Tat um Scham geht, sehen wir u.a. in JGB 265 (KSA 5, S. 219f.), wo „[d]ie vornehme Seele“ durch die „Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht, welche sie im Verkehre mit sich selbst hat“, charakterisiert wird. Dieser Vornehmheit steht die „Schamlosigkeit“ der „Mittelmäßigen“ gegenüber („z.B. [der, van Tongeren] Engländer, auch der schreibenden Frauen“; NL 1885/86 1[3], KSA 12, S. 10). Das, was „de[r] moderne[.] Gelehrte[.]“ nicht hat, muss das Kennzeichen des Denkers sein, den Nietzsche ankündigt und der er selbst sein will: „Ehrfurcht, Scham und Tiefe“ (FW 358, KSA 3, S. 605).

Die Hermeneutik hat gezeigt, dass Verstehen immer Selbstverstehen ist. Auch für Nietzsche war diese Verflechtung evident. Wenn das, was verstanden wird, sich zugleich jeder endgültigen Interpretation entzieht, dann gilt das auch für das Selbst. Und wenn die Scham die Haltung ist, die diesem Entzug gerecht wird, dann muss sie auch die Haltung charakterisieren, die der Hermeneut gegenüber sich selbst anzunehmen lernen muss.

²⁹ Vgl. auch: „und wer mit feinen und verwegenen Sinnen begabt ist, neugierig bis zum Cynismus, Logiker beinahe aus Ekel, Räthselrather und Freund der Sphinx gleich jedem geborenen Europäer, der wird ihm [d.i. Stendhal, van Tongeren] nachgehen müssen. Möge er ihm auch dahin folgen, voller Scham vor den Heimlichkeiten, welche die große Leidenschaft hat, stehen zu bleiben!“ (NL 1885 38[5], KSA 11, S. 599).

³⁰ Vgl. z.B. FW 171, KSA 3, S. 500: „Wenn die Dankbarkeit Vieler gegen Einen alle Scham wegwirft, so entsteht der Ruhm.“; NL 1885 36[36], KSA 11, S. 565: „Unschuld und kindliche Scham“; vgl. mit Bezug auf das Genie: NL 1880/81 9[16], KSA 9, S. 413.

4. Zum Schluss: Einsamkeit versus Gemeinschaft

Eine Darstellung von Nietzsches Hermeneutik der Scham im Rahmen einer Erinnerung an den praktischen Charakter der Hermeneutik darf es nicht unterlassen, auch auf jene Punkte zu blicken, in denen Nietzsches Hermeneutik von Gadamer's Hermeneutikbegriff abweicht und was er ihr kritisch entgegenstellt. Dazu gehe ich noch einmal zum Bild des Zirkels zurück, mit dem ich oben eine Assoziation mit dem berühmten hermeneutischen Zirkel evozierte. In Gadamer's Hermeneutik entwickelt das Verstehen sich im Medium des Gesprächs von einem Vorverstehen zu einem vollständigeren Verstehen. Der Zirkel beschreibt eine allmähliche Verfeinerung und Bereicherung des Vorverstehens zu einer wachsenden Harmonie mit dem Fremden. Bei Nietzsche scheint es sich hingegen eher um einen Zirkel von Antagonismen zu handeln: Die anfängliche Scham wird durch eine Demaskierung in Frage gestellt, die sich anschließend wieder selbst unterminiert. In dieser Verunsicherung wird in Gestalt einer neuen Scham ein zu bewahrendes Geheimnis entdeckt, das es mit sich bringt, dass man sich von den anderen distanziert.

Gadamer betont, dass unser Vorwissen immer auch ein Wissen des Guten, des Wozu der Lebenspraxis ist. Alles Wissen (*theoria*) und Machen (*poiësis, technè*) des Menschen erhält durch die Klugheit (das sittliche Wissen der *phronesis*), mit dem der Mensch sein Leben führt und ihm eine Richtung gibt, seinen Platz in der *praxis* seiner Lebensführung zuerteilt. Diese Klugheit und das Vorverständnis, in dem sie besteht, sind immer schon in einem Ethos eingebettet, an dem man teilnimmt. Diese Einbettung bringt es gemäß Gadamer mit sich, dass die Bewusstmachung, Erhellung und Verfeinerung dieses Vorwissens (die Hermeneutik) wesentlich dialogisch ist, und dass die Selbst-Bildung, die mit dieser Erhellung gegeben ist, zugleich Gemeinschaftsbildung ist. Bei Nietzsche gehört zur Bewusstwerdung und Bewusstmachung und Verfeinerung des Vorwissens aber auch: eine Diagnose der Art des Vorwissens, das hier gegeben ist, und der Lebensqualität, die sich darin ausdrückt. Diese Diagnose ist diskriminierend und auswählend und stiftet eher Unterschied (Rangordnung) als Gemeinschaft. Nietzsche muss seine eigene Gemeinschaft imaginieren, und der Dialog, in dem seine Deutung zu Stande kommt, ist in zunehmendem Maße ein innerer Dialog bzw. ein Gespräch mit erträumten Freunden.

Im Unterschied zu Gadamer ist Nietzsches Hermeneutik darum eher durch Einsamkeit geprägt: „Einsamkeit aus Scham vor sich“ (NL 1883 10[45], KSA 10, S. 377). „Drei Einsamkeiten giebt es, die des Schaffenden, die des Wartenden, die der Scham. – Ich weiß das Wort und Zeichen des Übermenschen; aber ich sage es nicht, ich verhehle es vor mir selber. – In Scham vor einer großen Wahrheit leben.“ (NL 1883 16[2], KSA 10, S. 495).

Für Gadamer ist das Gespräch das bevorzugte Medium der Hermeneutik. Vielleicht können wir sagen, dass Nietzsche die Scham als eine Alternative zum Gespräch entdeckt, (als) ein alternatives Medium für ein alternatives Verstehen. An Stelle eines Gesprächs, in dem durch eine von allen geteilte Vernünftigkeit eine Verschmelzung von Horizonten in einem von den Teilnehmern geteilten Verstehen stattfindet, ist vielleicht auch ein anderer Austausch möglich, u. zw. in Hinsicht auf Dinge, die sich einem solchen Verstehen entziehen: eine Begegnung, in der wir – in einer Art von Kongenialität – die Scham des anderen teilen lernen, oder in einer intersubjektiven Scham aufeinander bezogen sind.