

**FRIEDRICH NIETZSCHE, DER "MEISTER DES VERDACHTS".
ÜBER DIE NIETZSCHE-LEKTÜREN
VON MICHEL FOUCAULT UND PAUL RICŒUR**

Yvanka B. Raynova (Sofia/Wien)

**FRIEDRICH NIETZSCHE, THE "MASTER OF SUSPICION".
ON THE NIETZSCHE READINGS
OF MICHEL FOUCAULT AND PAUL RICOEUR**

Abstract

The term "masters of suspicion", which summarizes the critical views of Marx, Nietzsche, and Freud, has found its way into contemporary philosophy through Paul Ricœur and is considered his kind of "patent". It is less well known that Michel Foucault also wrote a text on the subject of "Nietzsche, Freud, Marx" in which he speaks of suspicion. The author therefore asks herself where this thematic agreement comes from and undertakes a comparison of Foucault's and Ricœur's readings of Nietzsche. In doing so, she puts forward two theses that she attempts to prove. The first thesis is that Ricœur actually begins where Foucault left off and leads us in a direction that is opposite to that of Foucault. The second thesis is that Foucault stays closer to Nietzsche by trying to advance his "suspicion" instead of overcoming it, as Ricœur does.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Paul Ricœur, cogito, illusions, masks

*Ich wohne in meinem eigenen Haus,
Hab Niemandem nie nichts nachgemacht
Und – lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht.¹*
Friedrich Nietzsche

Einleitung

Der Begriff "Meister des Verdachts", der die kritischen Auffassungen von Marx, Nietzsche und Freud zusammenfasst, hat durch Paul Ricœur, der ihn hauptsächlich in seinem Buch *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) und in *Le conflit des*

¹ Motto der *Fröhlichen Wissenschaft*, in der Ausgabe von 1887. (Nietzsche 1988b, 343)

interprétations (1969)² verwendet, Eingang in die zeitgenössische Philosophie gefunden. Es gibt weitere, weniger bekannte Artikel, in denen Ricœur von einer "Philosophie des Verdachts" (Ricœur 1957) und einer "Schule des Verdachts" (Ricœur 1967, 4, 7) spricht. Doch wie auch immer, der Ausdruck "Meister des Verdachts" gilt als eine Art "Patent" von Ricœur, und so hatte ich gar nicht darüber nachgedacht, ob er dessen Autor ist oder nicht. Aber bei der Vorbereitung der Sonderausgabe über Nietzsche der Zeitschrift *Labyrinth* stieß ich auf Foucaults Artikel "Nietzsche, Freud, Marx" (Foucault 1994a), der ursprünglich als Vortrag auf dem Nietzsche-Kolloquium in Royaumont 1964 gehalten wurde. Obwohl Foucault die drei Denker nicht als "Meister des Verdachts" bezeichnet, spricht er, ähnlich wie Ricœur, von "Verdacht", indem er diesen mit dem Wesen der Sprache in Verbindung bringt und dadurch zeigt, wie es bei den drei Denkern zu einer semiotischen Wende kommt. Diese thematische Gemeinsamkeit hat mich neugierig gemacht und dazu veranlasst, den Fall weiter zu untersuchen.

Streng genommen kann Ricœurs Begriff "Meister des Verdachts" als Übernahme eines von Nietzsche selbst gegebenen Hinweises³ gelten:

Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Mutes, ja der Verwegenheit. In der Tat, ich selbst glaube nicht, dass jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehen hat, und nicht nur als gelegentlicher Anwalt des Teufels, sondern ebenso sehr, theologisch zu reden, als Feind und Vorforderer Gottes; und wer etwas von den Folgen errät, die in jedem tiefen Verdachte liegen, etwas von den Frösten und Ängsten der Vereinsamung, zu denen jede unbedingte Verschiedenheit des Blicks den mit ihr Behafteten verurteilt, wird auch verstehen, wie oft ich zur Erholung von mir, gleichsam zum zeitweiligen Selbstvergessen, irgendwo unterzutreten suchte [...]. (Nietzsche 1988a, 13)

Die Spezialisten werden diese Passage aus der Einleitung zu *Menschliches, Allzumenschliches* sofort wiedererkennen. Weniger bekannt ist jedoch, dass Nietzsche an anderer Stelle den Ausdruck "der Lehrmeister des großen Verdachts"

² Da es sich bei *Le conflit des interprétations* um eine Sammlung von Studien handelt, findet sich darin ein Text, der teilweise in *De l'interprétation. Essai sur Freud* enthalten ist. Dort wird u.a. der Ausdruck "Meitser des Verdachts" verwendet. (Siehe Ricœur 1974b).

³ Es ist allerdings nicht klar, ob Ricœur den Ausdruck tatsächlich von Nietzsche übernommen hat oder auf dem "Umweg" über Jaspers, der nicht nur auf Nietzsches "Schule des Verdachts" verweist (Jaspers 1981, 136, 444), sondern auch daran erinnert, dass für Nietzsche die Krankheit zum "Lehrmeister des großen Verdachts" wurde (ebd., 116).

verwendet, der an Ricœurs "Meister des Verdachts" erinnert. Im Epilog zu *Nietzsche contra Wagner* schreibt er:

Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgendwelchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Notwendige, aus der Höhe gesehen und im Sinne einer großen Ökonomie, auch das Nützliche an sich, – man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben... *Amor fati*: das ist meine innerste Natur. [...] Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des großen Verdachts, der aus jedem U ein X macht, ein echtes rechtes X, das heißt den vorletzten Buchstaben vor dem letzten... Erst der große Schmerz, jener lange langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holz verbrannt werden, der sich Zeit nimmt –, zwingt uns Philosophen in unsre letzte Tiefe zu steigen. [...] Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz "verbessert": aber ich weiß, dass er uns vertieft... (Nietzsche 1988d, 436)

Nietzsches Verdacht hat, wie dieses Fragment zeigt, mit der "Liebe zum Schicksal" zu tun, aber einem Schicksal, das nicht eine Art Vorbestimmung durch einen Gott oder eine "universelle Vernunft" ist, sondern das der Mensch für sich selbst wählt. Insofern ist sie das Gegenteil der intellektuellen Gottesliebe Spinozas, da sie ein entschiedenes "Nein" zu der im Zeitalter des Nihilismus verworfenen Gottesidee ist, zugunsten eines entschiedenen "Ja" zur Wirklichkeit und damit zu dem Mut und der Kraft, ohne Angst vor Schmerz und Leid neue Lebens- und philosophische Wege zu gehen. Wenn Nietzsche also von sich selbst sagt: "Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit" (Nietzsche 1988c, 365), dann beschreibt er prophetisch die Sprengkraft seiner Ansichten, nicht nur im Hinblick auf die gesamte damalige philosophische Tradition, die auf die Suche nach einem letzten Grund jenseits des Menschen ausgerichtet war, sondern auch im Hinblick auf den Einfluss, den sie auf die größten Philosophen und Denkströmungen des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat.

Das Ziel des folgenden Beitrags ist es, zwei Lesarten von Nietzsche – die von Foucault und die von Ricœur – gegenüberzustellen und damit zwei Thesen aufzustellen und zu beweisen. Meine erste These ist, dass Ricœur eigentlich dort anfängt, wo Foucault aufgehört hat, und uns in eine Richtung führt, die der von Foucault entgegengesetzt ist. Meine zweite These ist, dass Foucault näher bei Nietzsche bleibt, indem er versucht seinen "Verdacht" voranzutreiben, anstatt ihn zu überwinden, wie Ricœur es tut.

1. Die semiotische Illusion und die Frage nach den Grundlagen des Wissens (Michel Foucault)

Beim Lesen von Foucaults Artikel 'Nietzsche, Freud, Marx' stellte sich mir die Frage nach der *Verbindung* dieser drei Denker, die zur gleichen Zeit auch in Ricœurs Publikationen auftaucht. Ich bin nicht so misstrauisch, Foucault eines Plagiats von Ricœur zu bezichtigen oder umgekehrt, aber woher kommt diese thematische Übereinstimmung?

Laut Babette Babich ist Foucaults Artikel eine Antwort auf Ricœurs Buch *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Babich 2009, 22). Aber ist das wirklich so? Immerhin stammt Foucaults Text aus dem Jahr 1964 und Ricœurs Buch erschien erst ein Jahr später.

Ich möchte daran erinnern, dass die französische Nietzsche-Forschung mit Georges Batailles 1945 erschienener Monographie *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Bataille 1973) und mit Gilles Deleuzes Anfang und Mitte der 1960er Jahre erschienenen Büchern *Nietzsche et la philosophie* und *Nietzsche* (vgl. Deleuze 1962 und 1965) ihren Anfang nahm. Eine direkte Verbindung zwischen Nietzsche und Marx wird in Batailles Artikeln "Nietzsche im Lichte des Marxismus" (Bataille 1976, 474-480) und "Nietzsche und der Kommunismus" (ebd., 397-398) hergestellt, sowie in seiner Polemik gegen die Kommunisten und André Breton, in der er die Notwendigkeit betont, den Marxismus durch den Nietzscheanismus und die neuen Entwicklungen der Psychoanalyse zu erneuern (Bataille 1970, 93-109). Dies ist die Spur einer möglichen Rezeption seitens Foucault, zumal dieser in den frühen 1950er Jahren ein Anhänger von Bataille war und später zugab, durch ihn 1953 Nietzsche entdeckt zu haben⁴. Im selben Jahr las er neben Nietzsche intensiv Marx, Heidegger und Freud (cf. Defert 1994, 19). Hinzu kommt, dass Foucault zu dieser Zeit Assistenzprofessor für Psychologie an der Universität Lille war und eine Dissertation über die Philosophie der Psychologie schreiben wollte. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, dass er für seinen Vortrag auf der Nietzsche-Konferenz 1964

⁴ Eine andere weniger sichere, aber ebenfalls mögliche Spur sind die Vorlesungen von Jean Hippolyte, die sich nicht nur mit Hegel, sondern auch mit Marx und Freud befassten und die Foucault zusammen mit anderen berühmten französischen Intellektuellen regelmäßig besuchte.

das Thema "Nietzsche, Freud, Marx" wählte. Erstaunlich ist vielmehr die Geschwindigkeit, mit der er sich in nur einem Jahr in Nietzsches Werk einarbeitete.

Anders als Bataille stellt Foucault die drei Denker nicht in den Kontext der Debatten "Materialismus-Idealismus", "Nazismus-Kommunismus" und "Religion-Anti-Religion", sondern konzentriert sich auf ihre "Interpretationstechniken", deren Bedeutung er im Hinblick auf seine Idee eines zukünftigen enzyklopädischen Projekts, das alle Interpretationstechniken der Vergangenheit und der Gegenwart umfassen soll, hervorzuheben versucht. Den Ausgangspunkt für dieses Projekt einer Geschichte der Interpretationstechniken sieht er in zwei Arten von Verdacht, die durch den Sprachgebrauch erzeugt werden. Der erste Verdacht betrifft die Tatsache, dass die Sprache nicht genau das sagt, was sie sagt, dass die Bedeutung, die wir unmittelbar erfassen, eine tiefere Bedeutung verbirgt – etwas, das die alten Griechen Allegorie nannten. Der zweite Verdacht bezieht sich auf die Frage, ob die Sprache über ihre rein verbale Form hinausgeht, da es in der Welt viele Dinge gibt, die sprechen, ohne Sprache zu sein – das Meer, das Rauschen der Bäume, Tiere, Gesichter, Masken und so weiter. Dies entspricht, grob gesagt, dem altgriechischen *σημεῖον*, also dem Bezeichneten (Foucault 1994a, 565). Diese beiden Arten des Verdachts, die es nach Foucault seit der Antike gibt, sind auch in den Interpretationstechniken von Freud, Nietzsche und Marx eingebettet und werden zu einem Spiegelungsspiel, das die Interpretation auf uns selbst zurückwirft und uns zu einer permanenten Selbstinterpretation zwingt. Das Neue an diesen Techniken – und das ist vielleicht Foucaults Hauptthese – ist, dass die drei Denker den Dingen keine neuen Bedeutungen geben, sondern die Art und Weise verändern, wie das Zeichen, das Bezeichnete und der Zeichenraum selbst interpretiert werden. (Ebd., 568) Als Beispiel verweist Foucault auf Nietzsches lange Debatte über die Tiefe.

Nach Foucault kritisiert Nietzsche das Ideal der Tiefe des Bewusstseins als eine Erfindung der Philosophen. Tiefe ist eine innere Suche nach Wahrheit, die Heuchelei und Verstellung impliziert. Denn wenn der Interpret die Zeichen durchquert, um sie zu entschlüsseln, muss er die vertikale Linie hinabsteigen und zeigen, dass diese Tiefe der Innerlichkeit in Wirklichkeit etwas anderes ist als das, was uns die Sprache sagt. Der Interpret muss also hinabsteigen und eine

Art "geschickter Gräber der Niederungen"⁵ sein. Beim Interpretieren können wir also nur auf diesem Abstiegsweg hinabsteigen, um den Glanz des Äußeren wiederzufinden, der verschüttet und verborgen war. Während der Interpret selbst, wie ein Gräber, den Grund erreichen muss, ist die Bewegung des Interpretierens im Gegensatz dazu eine Bewegung des immer höheren Aufstiegs, die die Tiefe immer sichtbarer über sich hinauswachsen lässt. Auf diese Weise wird die Tiefe als ein absolut oberflächliches Mysterium wiederhergestellt, so dass der Flug des Adlers, die Besteigung des Berges, die ganze Vertikalität, die in *Also sprach Zarathustra* so wichtig ist, streng genommen eine Umkehrung der Tiefe ist, das heißt die Entdeckung, dass die Tiefe nur ein Spiel und eine Falte auf der Oberfläche war. In dem Maße, in dem die Welt unter unserem Blick immer tiefer wird, so betont Foucault, erkennen wir, dass alles, was die Tiefe des Menschen ausmachte, nur ein "kindisches Spiel" war. Dieses Spiel ist aber keineswegs harmlos, denn jede Interpretation verweist auf eine andere, und der Versuch, einen letzten Punkt, etwas Absolutes zu erreichen, kann zur Auslöschung der Interpretation und des Interpretieren selbst, also zum Wahnsinn führen. (Ebd., 571).

Diese Unvollständigkeit als wesentliches Merkmal der Interpretation führt nach Foucault zu zwei weiteren Merkmalen der Interpretation. Das erste besteht darin, dass es nichts Primäres zu interpretieren gibt, da alles nur Interpretation ist, d.h. jedes Zeichen ist nicht das zu Interpretierende, sondern eine Interpretation anderer Zeichen. Das zweite Merkmal der Interpretation ist, dass sie gezwungen ist, sich selbst *ad infinitum* zu interpretieren. Das Prinzip der Interpretation ist nichts anderes als die Anwesenheit eines Interpretieren, und das ist vielleicht die Bedeutung, die Nietzsche dem Wort "Psychologie" gibt. Daraus folgt, dass die Interpretation nicht anders kann, als in sich selbst zu schauen, d.h. sie interpretiert sich notwendigerweise selbst. Anders als die Zeit der Zeichen, die eine Zeit des Verfalls ist, und anders als die Zeit der Dialektik, die noch linear ist, ist die Zeit

⁵ In *Morgenröte* sagt Nietzsche "Es sind die lieben Untergründlichen", was ins Französische mit "le bon fouilleur des bas-fonds" (der geschickte Gräber der Niederungen) übersetzt wird. Diese Übersetzung gibt eine gewisse (Be)Deutung vor, die man eventuell in Frage stellen kann, da Untergrund im Sinne von 'unter dem Grund' verstanden werden kann und somit "untergründlich", metaphorisch gesprochen, als Graben unter dem Fundament der Erkenntnis. In dieser Richtung geht die Interpretation von Eric Blondel (Blondel 1991, 213) und nicht umsonst gilt Nietzsche als einer der Hauptvertreter des modernen Antifundationalismus (siehe z.B. Wurzer 1992; Gori 2023).

der Interpretation zirkulär – sie muss dorthin zurückkehren, wohin sie bereits gegangen ist. Foucault folgert daraus, dass der Tod der Interpretation in der Annahme bestehe, dass es Zeichen gibt, die ursprünglich und real als kohärente, adäquate und systematische Zeichen existieren. Umgekehrt bestehe das Leben der Interpretation darin, zu glauben, dass es nur Interpretationen gibt. (Ebd., 573-574) Damit wird die Unvereinbarkeit von Hermeneutik und Semiotik betont:

Eine Hermeneutik, die sich tatsächlich auf eine Semiologie stützt, glaubt an die absolute Existenz der Zeichen; sie gibt das Gewaltsame, Unabgeschlossene, Endlose der Interpretationen auf und lenkt den Verdacht auf die Sprache. Darin erkennen wir den Marxismus nach Marx. Eine Hermeneutik dagegen, die sich in sich selbst einhüllt, betritt das Reich der Sprache, die sich gleichfalls unablässig auf sich selbst bezieht, und damit jenen Bereich, der zwischen Wahnsinn und reiner Sprache angesiedelt ist. Darin erkennen wir Nietzsche. (Ebd., 574)

Dieser scharfe Gegensatz zwischen Semiotik und Hermeneutik ist wahrscheinlich auf Foucaults Wunsch zurückzuführen, sich öffentlich von Marxisten und Kommunisten zu distanzieren⁶. Auf jeden Fall entspricht sie seiner Begeisterung für die Philosophie Nietzsches, die in seinem zweiten Nietzsche-Artikel "Nietzsche, Genealogie, Geschichte" (1971) einen neuen Ausdruck findet.

Foucaults Hauptanliegen in diesem Text ist es, zu zeigen, wie Nietzsche die Entwicklung von Ideen und Werten verstand und wie sich die Genealogie von traditionellen historischen Ansätzen unterscheidet. Nietzsches Genealogie zielt nicht darauf ab, das Wesen eines Ursprungs zu enthüllen, sondern vielmehr die komplexen und oft widersprüchlichen Kräfte, die hinter der Entstehung von moralischen Konzepten, Idealen und sozialen Strukturen stehen. Im Gegensatz zu einer teleologischen oder metaphysischen Geschichtsbetrachtung, die nach dem letzten und ewigen Sinn der Dinge sucht, erforscht die Genealogie das Geflecht von Ereignissen, Zufällen und Machtkämpfen, die unsere heutige Wirklichkeit prägen:

Die Genealogie ist grau. Gewissenhaft und geduldig durchforstet sie Dokumente, arbeitet sich durch verblasstes, zerkratztes, mehrfach überschriebenes Pergament. [...] [S]ie muss die Ereignisse in ihrer Einzigartigkeit und jenseits aller gleichförmigen Endgültigkeit erfassen, sie dort suchen, wo man sie am

⁶ Foucault trat 1950 der Kommunistischen Partei Frankreichs bei, was wahrscheinlich der Grund dafür war, dass er die ihm versprochene Assistenzprofessur an der Sorbonne nicht erhielt. Trotz seines Austritts aus der kommunistischen Partei im folgenden Jahr wurde er weiterhin mit Argwohn beobachtet.

wenigsten vermutet, in Bereichen, die keine Geschichte zu haben scheinen: Gefühle, Liebe, Gewissen, Triebe. Sie muss nach ihrer Wiederkehr suchen, nicht um die Kurve ihrer langsamen Entwicklung nachzuzeichnen, sondern um die verschiedenen Bühnen zu finden, auf denen sie verschiedene Rollen gespielt haben. [...] Die Genealogie verhält sich zur Geschichte nicht wie der hochmütig tiefe Blick des Philosophen zur Maulwurfsperspektive des Wissenschaftlers, ihr Gegenstück ist vielmehr die metahistorische Entfaltung idealer Bedeutungen und endloser Teleologien. Sie steht im Gegensatz zur Suche nach dem 'Ursprung'. (Foucault 1994b, 136-137)⁷

Laut Foucault verwendet Nietzsche das Wort "Ursprung" auf zwei Arten. Die erste ist unspezifisch, wobei das Wort abwechselnd mit Ausdrücken wie "Entstehung", "Herkunft" und "Geburt" benutzt wird, während Nietzsche in der zweiten, präziseren Verwendung "Ursprung" explizit von den beiden zentralen Begriffen der Genealogie, nämlich "Herkunft" und "Entstehung", abgrenzt.

Herkunft beschreibt den komplexen, vielschichtigen Ursprung von Dingen, Ideen oder Werten. Es geht darum, die verschiedenen Kräfte und Einflüsse zu verstehen, die sich in der Geschichte zu einer bestimmten Form zusammengesetzt haben. Dabei handelt es sich oft nicht um eine lineare oder homogene Entwicklung, sondern um eine Vielzahl von Elementen, die miteinander verwoben sind. Herkunft ist gekennzeichnet durch Brüche, Widersprüche und Unterschiede, die sich im Laufe der Zeit angesammelt haben.

Entstehung bezieht sich wiederum auf den spezifischen Punkt, an dem etwas in der Geschichte auftaucht, d.h. den Moment, in dem eine Idee oder ein Phänomen "geboren" wird. Dieser Moment ist nicht das Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung, sondern Ausdruck eines Kräfteverhältnisses. Die Entstehung findet in einem Kontext von Machtverhältnissen statt, in dem unterschiedliche Kräfte aufeinander prallen. Diese Auseinandersetzungen führen zur Herausbildung neuer Formen, seien es moralische Werte, soziale Strukturen oder Institutionen.

Nietzsches Kritik richtet sich also gegen die metaphysische Vorstellung, der Ursprung sei etwas Reines, Wesentliches und Unveränderliches, das den Dingen innewohne und ihrem innersten Wesen entspreche, in dem also die wahre und unverfälschte Identität der Dinge oder Ideen liege. Die genealogische Forschung zeigt jedoch, dass es einen solchen Ursprung im Sinne eines "wahren Wesens" der Dinge und Ideen nicht gibt. Vielmehr zeigt die Aufdeckung dessen, was "hinter" den Dingen liegt, dass es sich um ein Geflecht von Kämpfen, Zufällen und

⁷ Die Übersetzung der französischen Texte, für die ich keine deutsche Übersetzung gefunden habe, stammen von mir, Y.R.

Einflüssen handelt, die nichts mit einer zeitlosen Essenz, einem "Ort der Wahrheit" zu tun haben. Selbst Ideen wie Vernunft oder Freiheit lassen sich im Nachhinein auf kontingente Ereignisse und historische Kämpfe zurückführen und nicht auf irgendwelche ewigen Prinzipien. In diesem Sinne folgert Foucault:

Eine Genealogie der Werte, der Moral, der Askese oder der Erkenntnis kann sich daher niemals auf die Suche nach ihren 'Ursprüngen' machen und dabei alle Episoden der Geschichte als unerreichbar beiseitelassen; sie muss sich vielmehr mit den Einzelheiten und Zufällen der Anfänge befassen; sie muss ihrer lächerlichen Bosheit die größte Aufmerksamkeit schenken, sie muss sich darauf vorbereiten, dass sie, wenn die Masken endlich gefallen sind, mit dem Gesicht eines anderen hervortreten wird; sie darf sich nicht scheuen, sie dort zu suchen, wo sie sind, und 'in den Niederungen zu graben'; und sie muss ihnen Zeit lassen, aus dem Labyrinth herauszukommen, wo keine Wahrheit je über sie gewacht hat. Der Genealoge braucht die Geschichte, um die Chimäre der Herkunft zu bannen; darin gleicht er dem Philosophen, der den Arzt braucht, um die Dunkelheit der Seele zu bannen. (Foucault 1994b, 140)

Nur auf diese Weise kann die Geschichte von ihren metaphysischen und anthropologischen Konzepten befreit und eine neue Perspektive auf Zeit und Identität eröffnet werden.

Foucaults Text schließt mit einem Verweis auf die Idee der kritischen Funktion der Geschichte, die im vierten Teil der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, "Über die Nützlichkeit und Unzulänglichkeit der Historie für das Leben" (1874), entwickelt wird. In diesem Werk zeigt Nietzsche, wie der kritische Umgang mit der Geschichte zum Bruch mit der Vergangenheit führt, ihre Wurzeln abschneidet und alle konventionelle Religiosität überwindet, um den Menschen zu befreien und ihm nur jene Ursprünge zu lassen, in denen er sich selbst erkennen kann. Gleichzeitig wirft Nietzsche diesem Ansatz vor, die Verbindung zu den wahren Quellen des Lebens abubrechen und die Vitalität zugunsten der Wahrheitsuche zu opfern. Später jedoch, in der *Genealogie* (1887), greift er laut Foucault auf eine ähnliche Praxis zurück, allerdings nicht, um die Vergangenheit im Lichte einer unerreichbaren letzten Wahrheit zu beurteilen, sondern um durch die radikale Ausweitung des Erkenntniswillens eine Auflösung des Subjekts herbeizuführen.

Foucaults Nietzsche-Lektüren zeigen meines Erachtens, dass beide Texte, wenn auch auf unterschiedliche Weise, eigentlich auf denselben Endpunkt zusteuern, nämlich auf den Wahnsinn als Versinken im Labyrinth endloser interpre-

tativer (Selbst-)Bezüge und die Selbstauflösung des Subjekts in seinem unstillbaren Streben nach Erkenntnis – Themen, die in Foucaults eigener Philosophie eine zentrale Stellung eingenommen haben.

2. Zur post-kritischen Hermeneutik (Paul Ricœur)

Im Gegensatz zu Foucault, der nach nur einjähriger Beschäftigung mit Nietzsche eine neue Lesart seiner Ideen vorschlägt, entwirft Ricœur sein Konzept der "Meister des Verdachts" nach jahrelanger Beschäftigung mit Nietzsche, Marx und Freud. In diesem Zusammenhang sind zwei Dinge hervorzuheben: erstens die wenig bekannte Tatsache, dass Ricœur sich bereits seit den 1930er Jahren intensiv mit Nietzsche und Marx und seit den späten 1940er Jahren mit Freud beschäftigt hat; und zweitens, dass Ricœur, obwohl er mehrere Vorlesungen über Nietzsches Philosophie gehalten hat⁸, ihm aus unerfindlichen Gründen nie eine eigene Studie gewidmet hat. Das Fehlen einer solchen spezifischen Studie erschwert die Rekonstruktion von Ricœurs Nietzsche-Rezeption zwar erheblich, macht sie aber nicht unmöglich. Da Ricœurs Bezugnahmen auf Nietzsche thematisch sehr breit gefächert sind, werde ich mich hier nur auf die Aspekte konzentrieren, die für den Vergleich mit unserer Foucault-Lektüre relevant sind.

In der Ricœur-Forschung herrscht die Auffassung vor, dass Ricœurs Konzeption des Verdachts und insbesondere die Ausdrücke "Schule des Verdachts" und "Meister des Verdachts" auf seine Monographie *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965; vgl. Ricœur 1974a) zurückzuführen seien. Dabei wird die lange Vorgeschichte ignoriert, die deutlich macht, dass das Problem des Verdachts und die damit verbundene Thematik viel früher entstanden sind (vgl. Raynova 2023, 177-223).

Ricœurs anfängliches Interesse an Nietzsche wurde durch die Probleme des religiösen Glaubens ausgelöst, insbesondere durch das Aufeinandertreffen von Glaube und Atheismus. Bereits in "Das Risiko", einem seiner ersten Texte aus den 1930er Jahren, lehnt Ricœur Nietzsches Heldentum als Risikobereitschaft

⁸ Neben verschiedenen Notizen und Zusammenfassungen aus den 1930er und 1940er Jahren (siehe Ricœur 1938-1939 und Ricœur 1940-1950) bewahrt das Archiv der Ricœur-Stiftung auch Manuskripte von zwei Kursen auf: dem Kurs über Nietzsche in Chicago (Ricœur 1968) und dem Kurs "Nietzsche-Heidegger" (Ricœur 1974-1980), der zwischen 1974 und 1980 gelesen wurde.

gegenüber dem Leben ab und stellt ihm die Kühnheit der Einfachheit und der Demut gegenüber:

Diese Verherrlichung der Werte der Aggressivität, das heißt der vitalen Werte, die sich bei allen mehr oder weniger eingeschworenen Anhängern Nietzsches findet, bleibt immer etwas Verdächtiges. Die Starrheit des Helden bewahrt etwas von dem Stigma eines unglücklichen Bewusstseins, und darin schimmert der Mangel an Demut und Einfachheit durch. (Ricœur 1936, 10-11)

Ricœurs ursprüngliche Position, die eine direkte Verteidigung seiner protestantischen Ansichten darstellte, veränderte sich in den 1940er Jahren durch seine Auseinandersetzung mit Jaspers und wurde deutlich differenzierter. In seiner ersten Monographie *Karl Jaspers et philosophie de l'existence* (Ricœur 1947), die er zusammen mit Mikel Dufrenne verfasste, und in seiner zweiten, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Ricœur 1948), wird Nietzsche eine Sonderstellung eingeräumt, da er als einer der Philosophen vorgestellt wird, die Jaspers am meisten beeinflusst haben. In diesen frühen Texten wird Nietzsche immer wieder Kierkegaard gegenübergestellt, da einerseits beide Denker bei Jaspers einen regelrechten "Schock" auslösten, der zu den Hauptthemen seiner Philosophie (Existenz, Freiheit, Transzendenz) führte, und andererseits ihre Ideen zwei untrennbare Pole von Jaspers' Verständnis des "philosophischen Glaubens" darstellen. In diesem Sinne betont Ricœur:

Indem Jaspers uns auffordert, Kierkegaard und Nietzsche nicht voneinander zu trennen, fordert er uns auf, die Phänomene des Atheismus und der Religion durch den einen und den philosophischen Glauben durch den anderen zu verstehen. 'Gott ist tot' und verschließt sich in einer Art atheistischer Religion, in der er uns ebenso unzugänglich ist wie Kierkegaard, wenn er sich auf das absurde Paradox des gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen konzentriert. (Ricœur 1947, 276)

Ricœur betont, dass Jaspers die Stärke der Philosophie Nietzsches in ihrer Negation sieht, d.h. in ihrem "Nein" zu Wissen und Wahrheit, die immer nur eine Art Interpretation oder Teilperspektive sind, in ihrem "Nein" zur Moral, die in Wirklichkeit eine Falschheit ist, und in ihrem "Nein" zur Geschichte, die dem Untergang geweiht ist. Diesen drei Quellen des Nihilismus stellt Nietzsche die Begriffe des Übermenschen, der neuen Exegese des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr gegenüber. Auf diese Weise gelangt er zu weiteren Extremen wie dem Exzess einer selbstzerstörerischen Freiheit, der Unmöglichkeit einer

Exegese aller Exegesen und Illusionen und der Unmöglichkeit, den Ruin der Geschichte, d.h. den Nihilismus, zu überwinden. Die schwerwiegendste Folge dieser negativen Philosophie ist jedoch, dass sie zu einer Art pseudowissenschaftlicher Biologie wird, in der der Wille zur Macht auf biologische Urkräfte und die Philosophie auf eine vorsokratische Kosmologie reduziert wird.⁹

Doch Jaspers, so Ricœur, kritisiert Nietzsche nicht nur, sondern zeigt uns auch, wie man ihn "lieben" kann. Nietzsches Negationen und Affirmationen sind ein Impuls, das authentische Sein als Grenze und Quelle der Erkenntnis zu suchen, und sein Wille zur Macht kann als Chiffre des notwendigen Kampfes gedeutet werden, die ewige Wiederkehr wiederum als "das Paradox von Zeit und Ewigkeit, von Sein vor Transzendenz". (Ricœur 1947, 282-283) Für Ricœur gibt es auch eine andere Art, Nietzsche zu lieben: Anstatt ihn zu "konstruieren", sollten wir ihn nach seinem eigenen Kriterium beurteilen, nämlich nach seiner Authentizität und seinem bedingungslosen Atheismus.

Zehn Jahre später fasst Ricœur in seinem Artikel "Phénoménologie existentielle" für die Enzyklopädie Larousse seine Haltung zu Nietzsche wie folgt zusammen:

Der Philosoph des 'Verdachts' ging also lange vor der Phänomenologie Husserls, die aus der Technik der 'Reduktion' hervorging, den Weg vom Abgeleiteten zum Ursprünglichen; es spielt hier keine Rolle, dass er diese Technik der Wahrhaftigkeit mit einem Dogmatismus des Instinkts und einem evolutionären Szientismus vermischte, die heute überaltert sind. Die Genese der Demut aus dem Machtinstinkt, die Genese des Dämonischen aus dem Projekt der Heiligkeit sind die bemerkenswertesten und in mancher Hinsicht erschreckendsten Beispiele dieser kritischen Phänomenologie, die viel umfassender war als die Phänomenologie des Wissens, auf die sich der größte Teil von Husserls Werk beschränken sollte. Diese Phänomenologie beinhaltet gleichzeitig eine Kritik des Ichs durch das Ich, eine Bewusstwerdung der Bedeutung der Epoché und eine Rekapitulation der abendländischen Geschichte als Ganzes. (Ricœur 1957, 10-11)

In seinem Buch über Freud und in einigen späteren Veröffentlichungen weist Ricœur auf das große Verdienst Nietzsches hin, die ganze Philosophie zur Interpretation gemacht und damit die Entstehung einer neuen philosophischen Hermeneutik gefördert zu haben. (Ricœur 1974a, 38-39) Während bei Dilthey das Problem der Interpretation mit der historischen Methode verbunden sei, d.h. mit

⁹ In *De l'interprétation. Essai sur Freud* wiederholt Ricœur im Wesentlichen einige dieser Kritikpunkte an Nietzsche (Ricœur 1974, 46), ohne Jaspers zu erwähnen.

der Frage, wie man dem historischen Verstehen eine den Naturwissenschaften vergleichbare Breite und Festigkeit verleihen könne, hat Nietzsche laut Ricœur die Interpretation mit der Genealogie der Lügen, Masken und Illusionen verbunden. Anders als Dilthey, der die Hermeneutik auf die Psychologie und das emotionale Verstehen des Lebens ausrichtet, verbindet Nietzsche den Begriff der Hermeneutik mit der entlarvenden Kritik der Illusionen. Die Frage, die ihn beschäftigt ist also nicht mehr rein erkenntnistheoretisch, sondern spezifisch, denn sie betrifft die Illusion als ein Phänomen, das durch Entmythologisierung und hermeneutischen Willen aufgedeckt werden muss. Zugleich wird die Illusion, die weder ein Irrtum im epistemologischen Sinne noch eine Lüge im moralischen Sinne ist, zu einer Interpretationskategorie, die dem Problem der Hermeneutik eine "dramatische Zuspitzung" verleiht. (Ricœur 2013, 163) Gegen die "Hermeneutik der Erinnerung", deren Interpretationsabsicht darin besteht, den ursprünglichen, authentischen Sinn von Äußerungen, Symbolen und Phänomenen wiederzugewinnen, formuliert Nietzsche folglich eine entgegengesetzte Aufgabe, nämlich die Freilegung der Kräfte, die sich hinter dem scheinbaren Sinn des öffentlichen Bewusstseins verbergen – eine Aufgabe, die Ricœur in Anlehnung an Bultmann "Entmystifizierung" nennt (ebd.). Nietzsches "Schule des Verdachts" wird daher als eine Theorie der Interpretation verstanden, die sich der "Methode der Entmystifizierung" und einer Praxis des Verdachts als "Abbau von Illusionen und Lügen des Bewusstseins" bedient (Ricœur 1974a, 45).

Mit Dilthey und Nietzsche zeichnen sich für Ricœur zwei gegensätzliche Auffassungen vom Wesen und den Aufgaben der Interpretation ab. Nach der ersten Auffassung besteht die Aufgabe der Interpretation darin, der Sprache ihre ursprüngliche Kraft und Authentizität zurückzugeben, und in diesem Sinne ist die Aufgabe der Hermeneutik eine "Wiedererinnerung an den Sinn"; nach der zweiten Auffassung besteht die Aufgabe der Interpretation darin, die hinter dem scheinbaren Sinn des öffentlichen Bewusstseins verborgenen Kräfte freizulegen, d.h. die Hermeneutik ist eine "Entmystifizierung". Die Konfrontation dieser beiden unterschiedlichen Aufgaben erfordert ein Überdenken des "hermeneutischen Problems", das schließlich zur postkritischen Hermeneutik Ricœurs führt. Letztere übernimmt von Nietzsche und der Schule des Verdachts den dreifachen Ansatz der Entlarvung der Illusionen, der "List der Entschlüsselung" und der Ermächtigung des Lebens. Dabei wird der Verdacht an erster Stelle gegen Decartes' Zweifel eingesetzt:

Der von der Descartes'schen Schule geprägte Philosoph weiß, daß die Dinge zweifelhaft sind, daß sie nicht so sind, wie sie erscheinen, aber er zweifelt nicht daran, daß das Bewußtsein so ist, wie es sich selbst erscheint; in ihm fallen Sinn und Bewußtsein des Sinns zusammen; seit Marx, Nietzsche und Freud zweifeln wir daran. Nach dem Zweifel an der Sache sind wir nun in den Zweifel am Bewußtsein eingetreten. (Ricœur 1974, 46)

Um aus dem Teufelskreis des Verdachts auszubrechen, der das Bewusstsein selbst in Frage stellt, ist es nach Ricœur notwendig, Nietzsches genealogische und archäologische Methode anzuwenden, um die Genese des Phänomens aufzudecken und sein verborgenes ἀρχή zu entziffern.

Die postkritische Hermeneutik Ricœurs übernimmt die kritische Methode Nietzsches, um sie jedoch durch einen Glauben zu überwinden, der die Prüfungen des Zweifels, der Reflexion und der Interpretation bestanden hat.

Das Gegenteil des Zweifels ist, grob gesagt, der Glaube. Welcher Glaube? Sicherlich nicht jener erste Glaube des Köhlers, sondern der zweite Glaube des Hermeneutikers, der Glaube, der durch die Kritik hindurchgegangen ist, der post-kritische Glaube. [...] Es ist ein vernünftiger Glaube, da er interpretiert, aber doch Glaube, weil er mittels der Interpretation nach einer zweiten Naivität sucht. Für ihn ist die Phänomenologie das Instrument des Hörens, der Sammlung, der Wiederherstellung des Sinns. Glauben, um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben – das ist seine Maxime, und seine Maxime, das ist der 'hermeneutische Zirkel' des Glaubens und des Verstehens selbst. (ebd., 41)

Unabhängig davon, dass es sich hier um eine "zweite Naivität" und einen postreligiösen Glauben handelt, auf den Ricœur später ganz verzichten wird, zeigt uns dieser Textauszug, dass Ricœur mit Nietzsche über Nietzsche hinauszugehen versucht. Als Antwort auf die "Hermeneutik des Verdachts" geht die postkritische oder "tiefe" Hermeneutik, wie Ricœur sie nennt (Ricœur 2008, 102), von drei Implikationen aus.

Erstens, wir verstehen uns nur durch ein Netz von Zeichen, Diskursen und Texten, die die symbolische Vermittlung der Reflexion gestalten. In diesem Sinne müssen wir das cartesianische Cogito aufgeben, das sich im Anschluss an Nietzsches Kritik nicht nur als "verwundet", sondern auch als "gebrochen" erweist (Ricœur 1996, 22-27). Die apodiktische Gewissheit des Cogito wird daher in *Soi-meme comme un autre* (1990; vgl. Ricœur 1996) durch die Bezeugung (*attestation*) ersetzt, verstanden als eine Art Zeugenschaft und Glauben daran, dass ich selbst der Urheber meiner eigenen Handlungen bin und damit ein Subjekt, das über bestimmte

Fähigkeiten verfügt – die Fähigkeit zu sprechen, zu handeln, zu erzählen, Verantwortung zu übernehmen und ein Versprechen zu geben (Ricœur 1996, 34; 2005, 126). Auf diese Weise stellt Ricœur dem Misstrauen und dem Anti-Cogito Nietzsches den Glauben und das Vertrauen in den "fähigen Menschen" (*l'homme capable*) gegenüber und betont, dass es sich bei der Bezeugung im Gegensatz zum doxischen oder epistemischen Vertrauen um einen nicht-doxischen Glauben handelt:

Während das doxische Glauben sich in die Grammatik des "Ich glaube, daß" einfügt, gehört die Bezeugung zum "Ich glaube an". In dieser Hinsicht steht sie in der Nachbarschaft des Zeugnisses, woran uns die Etymologie erinnert, insofern man an das Wort des Zeugen glaubt.¹⁰ Ausgehend vom Glauben, oder, wenn man so will, vom Kredit, den man der dreifachen Dialektik von Reflexion und Analyse, von Selbstheit und Selbigkeit, von Sich-selbst und dem Anderen als man selbst schenkt, kann man sich auf keinerlei höhere epistemische Instanz berufen. (Ricœur 1996, 33)

Zweitens, mit Nietzsche können wir akzeptieren, dass "wir uns selbst nicht kennen, sondern uns ständig selbstinterpretieren" (Ricœur 2008, 102). Daraus folgt, dass dieses indirekte, vermittelte Verstehen mit einem Nichtverstehen oder Missverstehen beginnt. Die Regel jeder Hermeneutik ist also, dass es dort eine Interpretation gibt, wo es zuerst ein Missverständnis gibt. Dies ist in der Tat die Grundlage der Hermeneutik des Verdachts, die immer in der Hermeneutik der "Sammlung des Sinns" impliziert sein sollte.

Drittens, die Selbsterkenntnis muss mit dem Verzicht auf den Anspruch einhergehen, den Sinn zu beherrschen. "Die Aneignung des Sinns ist vor allem eine Nicht-Aneignung des Selbst", betont Ricœur (ebd., 103). Das bedeutet nichts anderes, als dass die endgültige Selbsterkenntnis eine Grenzidee bleibt. Oder anders ausgedrückt: Nach der Anwendung der Kritik auf die Illusionen des (Selbst-)Bewusstseins gelangt die Reflexion nur zu einer partiellen Erkenntnis, ohne sich selbst je rechtfertigen und begründen zu können.

Fazit

Biographisch gesehen ist der Einfluss Nietzsches auf Foucault mit dem auf Ricœur vergleichbar. In einem Interview von 1984 sagte Foucault: "Meine gesamte

¹⁰ Das lateinische Wort *attestatio* bedeutet wörtlich "Zeugnis", "Bestätigung", "Beglaubigung", und aus den zusammengesetzten Wörtern *ad* und *testari* ergibt sich der Ausdruck "als Zeuge aufrufen". (Anm. Y.R.)

philosophische Entwicklung wurde durch die Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich gebe zu, dass am Ende Nietzsche die Oberhand gewonnen hat" (Foucault 1994c, 703). Ricœur seinerseits hat in verschiedenen Gesprächen mitgeteilt, dass Nietzsche für ihn nicht nur der anregendste unter den Meistern des Verdachts war (Ricœur 2017, 18), sondern auch sein Hauptgegner und "primärer Gesprächspartner", mit dem er sich auseinandersetzen musste, weil er alles, was ihm lieb und teuer war, radikal in Frage stellte (Contat, Ricœur 1986, 17).

Was die Gemeinsamkeiten der beiden Nietzsche-Lektüren von Foucault und Ricœur betrifft, so sind sie nicht so sehr im Vergleich Nietzsches mit Freud und Marx zu suchen, als vielmehr in der Überzeugung, dass durch Nietzsche die Interpretation und damit die Hermeneutik selbst einen neuen Sinn erhalten hat. Doch dieser "neue Sinn" und Nietzsches Überzeugung, dass es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gibt (Nietzsche 1988f, 25), wird von Foucault und Ricœur mit all den Ambivalenzen und Verdächtigungen, auf die sie verweisen, anders interpretiert.

Erinnert sei hier an Nietzsches Kritik an Descartes, auf die sich die Lesarten von Foucault und Ricœur weitgehend stützen:

Es gibt keine unmittelbaren Gewißeheiten: cogito, ergo sum setzt voraus, daß man weiß, was 'denken' ist und zweitens was 'sein' ist: es wäre also, wenn das est (sum) wahr wäre, eine Gewißeheit auf Grund zweier richtiger Urteile, hinzugerechnet die Gewißeheit, daß man ein Recht überhaupt zum Schlusse, zum ergo hat – also jedenfalls keine unmittelbare G(ewißeheit). (Nietzsche 1988e, 641)

Deshalb fordert Nietzsche, dass wir besser zweifeln sollten als Descartes (ebd.). Diese Forderung wird zentral für Foucault, der, wie wir gesehen haben, die Kritik der Tiefe des Wissens, der Fiktion des Subjekts und der semiotischen Illusion radikalisiert, indem er die unendliche Kette von (Selbst-)Interpretationen und Perspektiven als unüberwindbar darstellt. Während Foucault an diesem Punkt aufhört, ohne die Absicht, besser zu zweifeln als Nietzsche, geht Ricœur weiter, indem er den Verdacht stilisiert und ihn als eine Art Reduktion der Illusionen und Lügen des Bewusstseins darstellt, sprich als einen Versuch, die "verborgene List" des Willens zur Macht durch die List der Entzifferung zu besiegen. Nietzsches Destruktion erweist sich für Ricœur somit als das erste, aber nicht als das letzte Wort. Denn Nietzsche erklärt die unmittelbaren 'Gewissheiten' des Bewusstseins als Illusion, nur um sie durch eine "indirekte Wissenschaft des Sinns" zu ersetzen,

die durch den Verdacht die eigene Macht des Interpreten zurückerobert soll, indem sie das Feld des Bewusstseins erweitert und sich den fremden Sinn zu eigen macht. Die Illusionen des Bewusstseins sind also nichts Endgültiges, folgert Ricœur, sondern können durch verschiedene Techniken auf dem "langen Weg" der Hermeneutik überwunden werden (Ricœur 1974b, 24). Für Nietzsche, und auch für Foucault, steht die Sache aber anders, denn eine Illusion zu zerstören, bringt noch nicht die Wahrheit hervor, sondern enthüllt nur einen Teil unserer Unwissenheit (Nietzsche 1988e, 34, 194).

Insgesamt lässt sich sagen, dass Foucaults Interpretation der Philosophie Nietzsches nähersteht als die Ricœurs, insofern sie versucht, dessen Verdacht zu Ende zu denken, anstatt ihn zu bezwingen. Während Foucault einen genealogischen Perspektivismus entwickelt, indem er von der Interpretation ausgeht und auf den Interpreten mit seinen Empfindungen, Wünschen, Machtbestrebungen sowie seiner Körperlichkeit und sozialen Situiertheit zurückführt, lehnt Ricœur den Abgrund des Perspektivismus ab, indem er Halt im Selbst als dialektischer Einheit von *idem* (Selbigkeit, Passivität, Körper) und *ipse* (Selbstheit, Aktivität, Subjektivität) sucht (vgl. Ricœur 1990, 12-30). Mit anderen Worten: Foucault und Ricœur nehmen Nietzsches Monismus als Versuch, den Descartes'schen Dualismus zu überwinden, treiben ihn aber in zwei entgegengesetzte Richtungen. Ricœurs Richtung ist die des "fähigen Menschen" und führt damit zu einer Hermeneutik, die den Verdacht in die Sammlung des Sinns integriert, während Foucault sich in Richtung einer Flucht und Befreiung bewegt, die das Subjekt letztlich auslöscht und die Interpretation durch den Wahnsinn überlistet (Foucault 1972, 556-557). So radikal Foucaults Lektüre auch erscheinen mag, so sehr muss man sich doch fragen, ob der Wahnsinn nicht der ultimative Ausdruck von Nietzsches Verdacht ist, der sich in Form von Spott über jeden Meister äußert, der nicht in der Lage ist, über sich selbst zu lachen.

*Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute for Philosophy
and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences /
Institut für Axiologische Forschungen, Wien
raynova[at]iaf.ac.at*

Literaturangaben

- Babich, Babette. 2009. 'A Philosophical Shock': Foucault's Reading of Heidegger and Nietzsche. In *Foucault's Legacy*. Edited by Carlos G. Prado. London: Continuum, 19-41.
- Bataille, G. 1970. "La vieille taupe (Marx, Nietzsche, Freud)". In idem. *Œuvres complètes*, tome II, Paris : Gallimard, 93-109.
- Bataille, G. 1973. *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. In idem. *Œuvres complètes*, tome VI. Paris : Gallimard, 11-205.
- Bataille, G. 1976. "Nietzsche à la lumière du marxisme". In idem. *Œuvres complètes*, tome VIII, Paris : Gallimard, 474-480.
- Blondel, Eric. 1991. *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*. Standford: Standford University Press.
- Contat, Michel et Paul Ricœur. 1986. "L'honnête malice de Paul Ricœur". [Dialogue de P. Ricœur avec M. Contat]. *Le monde*, vol. 43, No. 12761, 7 février, 17.
- Defert, Daniel. 1994. "Chronologie". In Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vol I. Paris : Gallimard, 13-64.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Press universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 1965. *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Foucault, M. 1994a. "Nietzsche, Freud, Marx". In idem. *Dits et écrits*. Vol I. Paris : Gallimard, 564-579.
- Foucault, M. 1994b. "Nietzsche, Généalogie, Histoire". In idem. *Dits et écrits*. Vol. II. Paris : Gallimard, 136-156.
- Foucault, M. 1994c. "Le Retour de la morale". In idem. *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris : Gallimard, 696-707.
- Gori, Pietro. 2023. "Anti-Foundationalist Practices of Truth. Foucault, Nietzsche, and James." In *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives*. Edited by Pietro Gori and Lorenzo Serini. New York: Routledge, 161-179.
- Jaspers, Karl. Nietzsche. 1981. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. *Menschliches, Allzumenschliches: I-II*. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, München: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988b. *Die fröhliche Wissenschaft*. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, München: Walter de Gruyter, 343-651.
- Nietzsche, Friedrich. 1988c. *Ecce homo. Wie man wird was man ist*. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, München: Walter de Gruyter, 255-374.
- Nietzsche, Friedrich. 1988d. *Nietzsche contra Wagner*. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, München: Walter de Gruyter, 413-439.
- Nietzsche, Friedrich. 1988e. *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*. 2. Teil: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 11, München: Walter de Gruyter, 9-710.

Nietzsche, Friedrich. 1988f. *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889*. I. Teil: Herbst 1885 bis Herbst 1887. In idem. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, München: Walter de Gruyter, S. 9-582.

Raynova, Yvanka B. 2023. "Zwischen Verdacht und Vertrauen: Das 'dialektische Spiel' von Paul Ricœur's Hermeneutik". *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, Vol. 25, No. 2, 177–223, <https://doi.org/10.25180/lj.v25i2.344>

Ricœur, Paul. 1938-1939. "Nietzsche". Notes et notes de lecture. Cote 97.

Ricœur, Paul. 1940-1950. "Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers". Notes de lecture. Cote 45.

Ricœur, Paul et Michel Dufrenne. 1947. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris : Le Seuil.

Ricœur, Paul. 1948. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxale*, Paris : Le Seuil.

Ricœur, Paul. 1957. "Phénoménologie existentielle". *Encyclopédie française*, vol. XIX, Philosophie et religion, Paris : Larousse, 10-18.

Ricœur, Paul. 1967. "Autonomie et obéissance". *Cahiers d'Orgemont* No. 59, 3-31.

Ricœur, Paul. 1968. *Nietzsche. Cours Chicago*. Cote CL 39-b.

Ricœur, Paul. 1974a. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ricœur, Paul. 1974b. "Marx, Nietzsche, Freud". In idem. *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. München: Kösel-Verlag, 68-71.

Ricœur, Paul. 1974-1980. *Nietzsche – Heidegger*. Cours. Cote CL 39-c.

Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul. 2005. "Devenir capable, être reconnu". *Esprit*, No. 7, 125-129.

Ricœur, Paul. 2008. *Ecrits et conférences*, tome 1. *Autour de la psychanalyse*. Paris : Seuil.

Ricœur, Paul. 2013. Démythologisation et herméneutique. In: Bultmann, Rudolf. *Nouveau Testament et Mythologie*. Genève: Labor et Fides, 123-192.

Ricœur, Paul. 2017. J'attends la renaissance. *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Paris : Seuil, 15-31.

Wurzer, Wilhelm S. 1992. "Nietzsche and the Problem of Ground." In *Antifoundationalism*. Edited by Tomas Rockmore and Beth J. Singer. Philadelphia: Temple University Press, 127–142.