

Moral als Selbsterschaffung.

Eine Untersuchung zum moralischen Perfektionismus in der Philosophie Friedrich Nietzsches.

Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Universität Hannover zur
Erlangung des Grades einer Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation
von Stephanie Zerm,
geboren am 03.02.1970 in Hannover,
2005.

Referent: Prof. Dr. Helmut Pape

Korreferenten: Prof. Dr. Wiebrecht Ries, Prof. Dr. Gisela Dischner-Vogel,
PD Dr. Nickl, Prof. Dr. A. Krovoza

Tag der mündlichen Prüfung: 19.01.2004

Abstract:

In dieser Arbeit beabsichtige ich, das oftmals missverstandene Denken Friedrich Nietzsches als eine Konzeption des moralischen Perfektionismus darzustellen und in seinen Grundzügen als ein Nachdenken über Moralität, das von der Notwendigkeit einer permanenten Vervollkommnung des Menschen ausgeht, zu erörtern. Ich werde dabei zeigen, dass sich die einzelnen Aspekte und Aussagen der Philosophie Nietzsches als Schritte auf dem Weg zu einer Konzeption des moralischen Perfektionismus betrachten lassen und dass seine oftmals fehl interpretierte Lehre des „Übermenschen“ die exemplarische Darstellung seines moralischen Perfektionismus ist.

Moralität konstituiert sich in den Konzeptionen des moralischen Perfektionismus aus den von kantianischen Positionen zurückgewiesenen eigenen Interessen und Motivationen des Individuums, das, damit Moralität überhaupt erst funktionieren kann, persönlich daran interessiert sein muss, moralisch zu handeln. Sie gründet auf dem Umgang des einzelnen Individuums mit sich selbst und ist eine Frage des individuellen Selbstvollzugs, dessen organische Ganzheit nicht von einzelnen, sie bedingenden Faktoren wie bestimmten Interessen, Wünschen und Zielen getrennt werden kann. Sie basiert auf dem Wunsch des Individuums, sich selbst beständig zu vervollkommen und als einen Höheren zu erschaffen und ist ein unabschließbarer Prozess des individuellen Selbstentwurfs, innerhalb dessen der Einzelne sich beständig über sich selbst hinaus erschafft. Diese Ebene von Moralität, die der moralische Perfektionismus als konstitutiv für moralisches Handeln betrachtet, ist deshalb als eine *Moral der Selbsterschaffung* zu bezeichnen.

So lässt sich Nietzsche, der Denker des „Willens zur Macht“ und des „Übermenschen“, als Moralphilosoph begreifen, dessen einzelne, scheinbar aller Moral zuwiderlaufenden Lehren, sich als grundlegende Elemente seines moralperfektionistischen Denkens erweisen. Seine „Moral des Immoralismus“ ist zutiefst moralisch motiviert. Als solche untersteht sie primär seinem grundlegendem Ziel, eine neue Ebene ethischer Reflexion zu eröffnen, die jedoch von vielen moraltheoretischen Konzeptionen nicht oder nur unangemessen thematisiert wird. Als Entwurf einer Moralvorstellung, die den lebendigen Selbstvollzug des einzelnen Individuums konkret in ihre Auffassung von Moralität mit einbezieht, bezeichnet der moralische Perfektionismus eine ernstzunehmende und konstitutive Ebene moralischen Handelns, die bestimmte Konzeptionen von Moral aufgrund ihrer Abstraktheit als unzulänglich zu erweisen in der Lage ist.

Schlagnworte: Nietzsche, Moralischer Perfektionismus, Selbsterschaffung

Abstract

Friedrich Nietzsche's way of thinking has often been misunderstood. In my works I want to outline that it can be seen as a conception of moral perfectionism and that essentially, it is a reflection on morality which derives from the necessity of man's permanent need for perfection. I will show that the singular aspects and contents of Nietzsche's philosophy are leading to a conception of a moral perfectionism and that his frequently misconstrued theory of the "Übermensch" is the exemplary depiction of his own understanding of moral perfectionism.

In the conceptions of moral perfectionism, morality constitutes itself from the singular interests and motivations of the individual – which have been repudiated by kantian positions – that has to be personally interested in acting morally so that morality can actually function at all.

Morality is based on the way the individual deals with himself and thus is a matter of each individual's self-administration that, in its organic unity, is inseparable from single factors such as certain interests or aims. Morality is also founded on the individual's aim to perfect himself to a higher being. It is a continuous process of individual and constant self-creation and as such, it is never completed. This level of morality, in which moral perfectionism is fundamental to acting in a moral way, can thus be called "moral self-creation".

Therefore, Nietzsche, the philosopher of the "will to power" and the "Übermensch", can be regarded as a philosopher of morality. His single theories, seemingly contradicting any morality, prove to be fundamental elements of his moral-perfectionist thinking. His "morality of immorality" is deeply moral and has one primary purpose: to open up a new level of ethical reflection. Most theoretical conceptions of morality, however, do not discuss this appropriately. As a design of an attitude of morality, which includes an active self-administration of each individual, moral perfectionism stands for a serious and constituent level of moral behaviour and is able to declare certain conceptions of morality as inadequate because of their abstract nature.

Catchwords: Nietzsche, moral perfectionism, self-creation

„Der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch! *Aus Moralität*“.

(M, *Vorrede* 4; 3, 16)

Inhalt:

Einleitung	I-XXV
------------	-------

I.) Der Mensch

I.1.)	„Der Mensch, das noch nicht festgestellte Thier“	1-16
I.2.)	„Der letzte Mensch“	17-37
I.3.)	„Das Ich“	38-53
I.4.)	„Das Selbst“	54-72
I.5.)	Der Mensch als „Wille zur Macht“	73-92

II.) Die Welt

II.1.)	„Es giebt kein Sein hinter dem Thun, Wirken, Werden“	93-104
II.2.)	„Das Mysterium des Widerspruchs von Sein und Werden“	105-114
II.3.)	„Die Unschuld des Werdens“	115-137
II.4.)	„Es giebt kein Ding ohne andre Dinge“	138-160
II.5.)	Die Welt als „Wille zur Macht“	161-172

III.) Der Mensch und die Welt

III.1.)	„Unwahrheit als Lebensbedingung“	173-201
III.2.)	„Gerechtigkeit als Wille zur Macht“	202-220
III.3.)	„Bleibt der Erde treu!“	221-230
III.4.)	Moralität als „Wille zur Macht“	231-238

IV.) Der Übermensch

IV.1.)	„Ich lehre euch den Übermenschen“	239-245
IV.2.)	„Werde, der du bist“	246-255
IV.3.)	„Die Zucht der hohen Geistigkeit“	256-262
IV.4.)	„Die ewige Wiederkehr des Gleichen“	263-275
IV.5.)	„Große Politik“	276-289
V.)	Resümee	290-291
VI.)	Literaturangabe	292-298
VII.)	Siglen	299

EINLEITUNG:

Stellen Sie sich vor, Sie sitzen abends gemütlich auf Ihrem Sofa, trinken eine Tasse Tee und lesen ein spannendes Buch. Plötzlich klopft es heftig an Ihre Haustür und Ihr 18jähriges Aupairmädchen aus Südfrankreich stürzt vollkommen aufgelöst ins Zimmer. Sie berichtet, dass sie auf dem Nachhauseweg von ihrem ehemaligen Freund verfolgt worden sei, der sie mit dem Messer bedroht und versucht habe, sie zu töten. Sie sagt, sie hätte nur gerade eben entkommen können. Bevor Sie dazu kommen, die Polizei zu benachrichtigen, klopft es wieder an Ihre Haustür, Sie öffnen und erkennen eben jenen ehemaligen Freund Ihres Aupairmädchens, der Sie fragt, ob diese zu Hause sei. Sie sehen in sein angespanntes, wutverzerrtes Gesicht und erkennen das Messer, das er hinter seinem Rücken verborgen hält. Was würden Sie tun? Ihm wahrheitsgemäß über ihre Anwesenheit Auskunft erteilen oder lügen und behaupten, dass sie nicht zu Hause sei?

Wie auch immer Sie sich entscheiden würden – laut Kants Kategorischem Imperativ wären Sie dazu verpflichtet, dem Mann, der einen Mord plant und fragt, ob sein Opfer zu Hause sei, die Wahrheit zu sagen:

„Hast du nämlich einen eben itzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle ... Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein ... Aus seinem Rechte von einem andern zu fordern, dass er ihm zum Vorteile lügen solle, würde ein aller Gesetzmäßigkeit widerstreichender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag ihm nun selbst oder andern schaden. Er selbst tut also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern dies verursacht der Zufall“.¹

Kants strenger Formalismus ist zwar theoretisch von beeindruckender Konsequenz, aber im praktischen Leben bzw. in einem entsprechenden Notfall erscheint er abstoßend und unmenschlich. So vermag zwar die „öffentliche Gerechtigkeit“ demjenigen, der „strenge bei der Wahrheit“ geblieben ist, und so unfreiwillig und in dem Bewusstsein rational, d.h. durch „reine Vernunft“ bestimmt gehandelt zu haben, zum Aus-

löser eines Mordes geworden ist, „nichts anzuhaben“. Doch Freunde, die Familie der Ermordeten und die weitere Umgebung würden ihn für einen monströsen Prinzipienreiter halten, der blind seine Moral auf Kosten anderer Menschen Leben zu bewahren versuchte – ebenso wie er selber voraussichtlich das Gefühl des „Täter-Bedauerns“ (Bernard Williams) empfinden würde, da er sich selbst als Teilnehmer der Handlung betrachten würde – wenn auch als einen unfreiwilligen. Obwohl er wüsste, dass der Mord nicht seine Schuld gewesen wäre, würde er wahrscheinlich bedauern, nicht anders gehandelt zu haben, um so gegebenenfalls die Bluttat zu verhindern. Und in der Tat würde man sicherlich einige Zweifel an demjenigen Menschen hegen, der dies nicht täte oder sich allzu schnell mit dem Gedanken trösten würde, „das Richtige“ getan zu haben.

„Und dass hier übermäßige Irrationalität und Selbstbestrafung möglich sind, wird wohl niemand bestreiten. Doch es wäre gleichermaßen eine Art von Verrücktheit, niemals solche Gefühle gegenüber jemandem zu empfinden, und es wäre ein verrückter Rationalitätsbegriff, der darauf bestünde, dass eine rationale Person das niemals täte. Auf einer solchen Konzeption von Rationalität zu bestehen, würde, abgesehen von anderweitigem Unsinn, darüber hinaus eine grobe Unwahrheit nahe legen: dass wir, wenn wir uns hellsichtig genug verhielten, uns vollkommen von den unbeabsichtigten Aspekten unserer Handlungen befreien könnten, indem wir deren Kosten sozusagen an den Versicherungsfonds überwiesen, und uns dennoch unsere Identität und unseren Charakter als Handelnde bewahren könnten“.²

Da Kants Moraltheorie eine moralische Handlung von der „Privatabsicht des Menschen“³ und damit von den eigenen Interessen und Motiven des Individuums trennt, enthält sie eine „wichtige Fehldarstellung“⁴, die den moralischen Wert des autobiographischen Lebens einer Person ignoriert und stattdessen eine „verarmte und abstrakte Natur von Personen als moralisch Handelnde“⁵ zurücklässt. Der Gedanke, dass eine Person ganz bestimmte und besondere individuelle Wünsche, Interessen, Motivationen und Vorhaben besitzt, die einen wesentlichen Teil zu ihrem Charakter und ihrer ‚Persönlichkeit‘ beitragen, bleibt in der kantianischen Position unberücksichtigt. Doch ebenso wenig wie sich das menschliche Denken über die Welt von seiner spezifisch menschlichen Betrachtungsweise loslösen lässt, kann es nicht der Zweck moralischen Denkens

¹ Immanuel Kant, *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen*, A 304-A306

² Bernard Williams, *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein/Ts 1984, S. 39

³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1984, S. 32

⁴ Bernard Williams, a.a.O., S. 15

⁵ ebd., S. 14

und moralischer Erfahrung sein, dies von all dem zu isolieren, was charakteristisch menschlich ist. Als „vorrangige Aufgabe“ muss es vielmehr „ein derartiges Verständnis von der Welt einschließen ..., dass man als ein besonderes menschliches Wesen darin leben kann“⁶. Das moralische Denken und die moralische Entscheidung von dem persönlichen moralischen Empfinden des einzelnen Individuums abzutrennen, allgemeiner, von der Ebene besonderer Beziehungen zu besonderen Personen und aller Motivationen, Interessen und Wahrnehmungen außer der unparteiischen, ist ein „Fehler“⁷ kantianischer Moralphilosophie, der Moralität von deren wirklicher Existenz in der persönlichen Erfahrung des je einzelnen und besonderen menschlichen Lebens trennt und stattdessen in „abstrakten und schematischen Konzeptionen von ‚Vernünftigkeit‘“ und „in Gefügen von Propositionen“⁸ endet.

Doch ist das moralische Handeln von den eigenen Interessen, Motivationen und Grundvorhaben des einzelnen Menschen nicht zu trennen, die seinem Leben die notwendige Substanz verleihen und ihm so erst einen Grund geben, sein Leben zu leben. Und „es kann zu einem Punkt kommen, wo es für einen Menschen ganz unvernünftig ist, um der guten, unparteiischen Ordnung der Welt moralisch Handelnder willen etwas preiszugeben, das eine Bedingung dessen darstellt, dass er überhaupt daran interessiert ist, sich in dieser Welt aufzuhalten“⁹:

„Das Leben braucht Substanz, wenn überhaupt etwas, einschließlich der Anhänglichkeit an das unparteiische System, Sinn haben soll. Hat es jedoch Substanz, dann kann es dem unparteiischen System nicht die höchste Bedeutung einräumen, und die Macht dieses Systems darüber wird, im äußersten Fall, ungesichert sein. Daraus folgt, dass die Gewohnheit der Moralphilosophie, zumal in ihrer kantianischen Form, Personen unter Abstraktion des Charakters zu behandeln, weniger ein legitimes Mittel ist, um mit einer Seite des Denkens umzugehen, als vielmehr eine falsche Darstellung, weil sie dasjenige ausspart, was diese Seite des Denkens sowohl einzugrenzen als auch zu definieren hilft. Auch kann es nicht als ein rein theoretisches Mittel gewertet werden: Dies ist einer der Bereiche, in denen die eigenen Konzeptionen vom Selbst und von einem selber einander auf hervorragendste Weise entgegenkommen.“¹⁰

Dass der individuelle Selbstentwurf jedes Menschen von seinem moralischen Handeln nicht zu trennen ist, zeigt das Denken des moralischen Perfektionismus, der

⁶ Bernard Williams, a.a.O., S. 64

⁷ ebd., S. 61

⁸ ebd., S. 10

⁹ ebd., S. 23

das autobiographische Leben einer Person als konstitutive Bedingung von Moralität betrachtet. Moralität ist nicht unbedingt, sondern im konkreten Lebensvollzug des einzelnen Individuums begründet.

Moralität konstituiert sich in den Konzeptionen des moralischen Perfektionismus gerade aus den von kantianischen Positionen zurückgewiesenen eigenen Interessen und Motivationen des Individuums, das, damit Moralität überhaupt erst funktionieren kann, persönlich daran interessiert sein muss, moralisch zu handeln. Sie gründet auf dem Umgang des einzelnen Individuums mit sich selbst und ist eine Frage des individuellen Selbstvollzugs, dessen organische Ganzheit nicht von einzelnen, sie bedingenden Faktoren in Form von bestimmten Interessen, Wünschen und Zielen getrennt werden kann. Diese konstitutive Ebene von Moralität gründet auf dem Wunsch des Individuums, sich selbst beständig zu vervollkommen und als einen Höheren zu erschaffen. Sie ist ein unabschließbarer Prozess des individuellen Selbstentwurfs, innerhalb dessen der Einzelne sich beständig über sich selbst hinaus erschafft. Diese Ebene von Moralität, die der moralische Perfektionismus als konstitutiv für das moralische Handeln betrachtet, ist deshalb als eine *Moral der Selbsterschaffung* zu bezeichnen.

In dieser Arbeit beabsichtige ich, das oftmals missverstandene Denken Friedrich Nietzsches als eine solche Konzeption des moralischen Perfektionismus darzustellen und in seinen Grundzügen als ein Nachdenken über Moralität, das von der Notwendigkeit einer permanenten Vervollkommnung des Menschen ausgeht, zu erörtern. Ich werde dabei zeigen, dass sich die einzelnen Aspekte und Aussagen der Philosophie Nietzsches, die in den jeweiligen Kapiteln diskutiert werden, als Schritte auf dem Weg zu einer Konzeption des moralischen Perfektionismus betrachten lassen.

In diesem Zusammenhang, der es ermöglicht, eine Vielzahl von Bezügen zu anderen Denkern und Dichtern herzustellen, zu denen sich, unter anderen Gesichtspunkten betrachtet, die Philosophie Nietzsches oftmals als widersprüchlich erweist, wird deutlich, dass Nietzsche nicht, wie oftmals fälschlicherweise behauptet, als Denker des „Amoralismus“ zu betrachten ist, sondern dass seine Philosophie im höchsten Maße *moralisch motiviert* ist. So zielen seine Schriften auf eine *Moral der Selbsterschaffung*, die sich als Konzeption eines moralperfektionistischen Denkens begreifen lässt und so eine wichtige Bezugsebene der Philosophie Nietzsches zu anderen, sich ganz oder teilweise

¹⁰ ebd., S. 27

dem moralischen Perfektionismus zuordnen lassenden Denkern, die von Platon über Hölderlin bis zu Heidegger reichen, aufspannt.

So lässt sich Nietzsche, der Denker des „Willens zur Macht“ und des „Übermenschlichen“, als ein Moralphilosoph begreifen, dessen einzelne, scheinbar aller Moral zuwiderlaufenden Lehren, sich als grundlegende Elemente seines moralperfektionistischen Denkens erweisen. Seine „Moral des Immoralismus“ ebenso wie seine Moralkritik ist zutiefst moralisch motiviert.¹¹ Als solche untersteht sie primär Nietzsches grundlegendem Ziel, eine neue Ebene ethischer Reflexion zu eröffnen, die jedoch von vielen moraltheoretischen Konzeptionen nicht oder nur unangemessen thematisiert wird. Als Entwurf einer Moralvorstellung, die den lebendigen Selbstvollzug des einzelnen Individuums konkret in ihre Auffassung von Moralität mit einbezieht, bezeichnet der moralische Perfektionismus jedoch eine ernstzunehmende Ebene moralischen Handelns, die bestimmte Konzeptionen der Moral aufgrund ihrer Abstraktheit als unzulänglich zu erweisen in der Lage ist.

In einem ähnlichen Zusammenhang, der den Verlust moralischer Wertmaßstäbe mit der Unzulänglichkeit der ethischen Prinzipien selbst begründet, argumentierte Marion Gräfin Dönhoff in einem Artikel über Jugendkriminalität, dass diese, als ein „Abbild der Gesellschaft“, die „keine verbindlichen ethischen Maßstäbe“ mehr habe, deren Mangel sich in einem „fehlenden Unrechtsbewußtsein, Intoleranz“ und „extremer Ich-Bezogenheit“ äußern, nur durch eine Verbesserung der gegenwärtigen ethischen Prinzipien selbst erreicht werden könne:

„Schlußfolgerung: Wir müssen erst einmal unsere Gesellschaft zivilisieren, für eine humane Dimension des Zusammenlebens sorgen (...). Dann wird sich auch das Bild der heranwachsenden Jugend verändern. Ob dies schnell genug geschieht, hängt allein von uns ab.“¹²

¹¹ V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, in: *Krisis der Metaphysik*, hrsg.v. G. Abel u. J. Salaquarda, Berlin/New York 1989, 417-447, weist darauf hin, dass sowohl Nietzsches Kritik an der traditionellen Moral, wie auch sein aus dieser resultierender Immoralismus moralischen Ursprungs ist: „Nietzsches Kritik an der Moral ist selbst moralischen Ursprungs. (...) Es ist sein Moralismus, der ihn zum Immoralismus treibt.“ (441) Indem Nietzsche die Moral als „Täuschung“ und „Lüge“ entlarvt, und ihr gleichwohl ihre Widersprüchlichkeit und Wendung gegen das Leben vorwirft, versucht er eine „Moral der Zukunft“ zu entwickeln, die „allein aus dem lebendigen Selbstbezug des Menschen zu gewinnen“ und im wesentlichen als eine „Moral (...) der souveränen Geistigkeit“ zu betrachten wäre: „Nur diejenigen, die die herrschende Moral kritisch betrachten und sie [als] das Hindernis einer wirklichen Moral des freien Geistes bekämpfen und deshalb Immoralisten genannt werden, sind die wahren Moralisten.“ (446)

¹² *Die Zeit*, Nr. 16, 8. April 1998, 53. Jahrgang, 1

Nietzsches Moralkritik zeigt in diesem Zusammenhang auf, dass durch den universalistischen Anspruch traditioneller moralischer Richtlinien diese zunehmend abstrakt werden und infolge dessen, als bloße normative Schemen, Gefahr laufen, den Bezug zum einzelnen Individuum und ihre konkrete Verbindlichkeit für dieses zu verlieren. So entlarvt Nietzsche die moralischen Ansprüche der christlich-religiösen Tradition als bloße Dogmen, die, indem sie die konkrete Individualität des moralischen Lebens als konstitutive Bedingung von Moralität unberücksichtigt lässt, im Theoretischen und Schablonenhaften verbleibt. Indem es dieser im Rahmen des Allgemeinen verbleibenden Tradition nicht gelingt, den Bezug zum individuellen Selbstvollzug des jeweils Einzelnen herzustellen, zerstört sie den moralischen Wert des selbstbestimmten und autobiographisch verantworteten Lebens einer Person.

„(...) das lebendige Subjekt, das ihrem Anspruch Sinn verleiht, wird von ihr [der Moral] nur noch pro forma reklamiert; de facto hat sich das Ich unter dem (...) ins Spiel gebrachten allgemeinen Prinzip aufgehoben. Die behauptete allgemeine Wahrheit des sittlichen Gebots tritt zur Wahrheit des konkreten Einzelwillens in Widerspruch. Denn der als Träger eines Gebots benötigte einzelne Wille verflüchtigt sich mit der Insistenz auf unbedingter Geltung. Das 'Du sollst' des Gesetzes läßt das 'Ich will' des einzelnen Menschen nicht zu.“¹³

Nietzsche bezeichnet diese Tradition aufgrund ihrer lebens- und wirklichkeitsfremden Ansprüche als „lebensfeindlich“ und „unmoralisch“.

Seine Position des moralischen Perfektionismus verdeutlicht, dass eine gelingende Moralität allein im praktischen Lebensvollzug des einzelnen Individuums begründet sein kann und sich erst *performativ* durch dessen lebendigen Selbstvollzug im Sinne der Pindarschen Forderung des „Werde, der du bist“ als lebendige Moralität konstituiert: „Wir müssen uns von der Moral befreien, um moralisch leben zu können.“

Gegenüber einer Rezeptions-Geschichte, die Nietzsches Lehre vom „Übermenschen“ größtenteils als Prototyp faschistoiden Denkens missverstanden hat, so dass diese entweder als ideologisches Gedankengut verworfen oder in der Nietzsche-Forschung weitgehend ignoriert worden ist, werde ich in dieser Arbeit aufzeigen, dass Nietzsches Konzeption des „Übermenschen“ einen Entwurf zum Denken des moralischen Perfektionismus darstellt. In dieser Hinsicht lässt sich Nietzsches Lehre vom „Übermenschen“

¹³ V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, in: *Krisis der Metaphysik*, hrsg.v. G. Abel u. J. Salaquarda, Berlin/New York 1989, S.423

als genaues Gegenteil von dem betrachten, als was sie bislang oftmals interpretiert worden ist: Nämlich nicht als Wiederverkörperung der „Blonden Bestie“, die die von Platon thematisierte kallikleische Haltung eines bloßen Amoralismus symbolisiert, derzufolge die eigenen Ansprüche ohne Rücksicht auf andere rückhaltlos geltend gemacht werden¹⁴. *Nietzsches Lehre vom „Übermenschen“ verkörpert den positiven Entwurf einer zukünftigen, perfektionierten menschlichen Lebensform, der im Gegensatz zum totalitären Geltungsanspruch eines traditionellen Moralbegriffs die Bedingungen einer individuell vollzogenen und in sich selbst begründeten Moralität entwickelt.*

Indem die Konzeption des „Übermenschen“ das nach Nietzsche größtenteils fremdbestimmte und „selbst-lose“ Dasein des bisherigen Menschen übersteigt, verkörpert sie den selbstbestimmten und souveränen Entwurf des zu sich selbst gelangten, perfektionierten Menschen, der das Konzept einer individuellen und selbstverantworteten Moralität exemplifiziert. In dieser Hinsicht zielt Nietzsches Typus des Übermenschen auf eine moderne, dynamische Version der antiken Konzeption des guten Lebens, die, wie Nietzsche selbst ausführt, Berührungspunkte mit der Stoa, aber auch mit Platon und Aristoteles aufweist. In seinem stetigen Bestreben nach „Selbstwerdung“ und „Selbstüberwindung“, d.h. im Telos der Perfektionierung seiner selbst, ist Nietzsches

¹⁴ vgl. Platon; *Gorgias* 488 B – 492 D, Sämtliche Dialoge, Bd. 1, Hamburg 1993. Dort vertritt Kallikles im Gespräch mit Sokrates die Ansicht von einem naturgemäßen Recht des Stärkeren zu Herrschaft und Vorteil über die Schwächeren: „Die Natur selbst aber, denke ich, gibt deutlich zu erkennen, daß es gerecht ist, wenn der Bessere gegen den Schlechteren und der Fähigere gegen den Unfähigeren im Vorteil ist. Daß dem so ist, zeigt sich in mannigfacher Weise nicht nur bei den übrigen Geschöpfen, sondern auch bei den Menschen in den Verhältnissen ganzer Staaten und Geschlechter: es gilt nämlich da als ausgemachtes Recht, daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche und gegen ihn im Vorteil sei“ (91) und zwar so, „daß der Stärkere die Habe der Geringeren raube und der Bessere über die Schlechteren herrsche und der Tüchtigere gegen den Untüchtigeren im Vorteil“ (98) ist.

Zwar verteidigt auch Nietzsche in der *Genealogie der Moral* jene ehemalige „blonde Bestie“, die „als frohlockende Ungeheuer, welche (...) von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuth und seelischem Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreik vollbracht sei“ (5; Erste Abhandl. 11., 275) – doch betrachtet er jene Intensität der Instinkte und Antriebe, im Gegensatz zur „Verkleinerung und Ausgleichung“, zum Selbstverlust und zur Selbstverleugnung des gegenwärtigen Menschen, nicht wie Kallikles als eigentliches Ziel, sondern als *notwendiges Fundament*, auf dem sich wahre Größe der Kultur und Humanität erst entwickeln kann: „Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich. Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität (...) hervorwachsen kann“ (*Homers Wettkampf*, KGW III 2, 277).

Im Gegensatz zu Kallikles, der für ein ungehemmtes Ausleben seiner Begierden plädiert (*Gorgias*, 492), ist für Nietzsche die Selbstherrschaft, das heißt die Sublimierung seiner unterschiedlichen Triebäußerungen, das höchste Ziel und die höchste Tugend. Erst wenn wir unsere Leidenschaften und Instinkte nicht verwerfen und abzutöten bestrebt sind, wie er es dem Christentum vorwirft, sondern diese als notwendigen Teil unseres Selbst akzeptieren und ins Geistige sublimieren, können wir zu wahrer Größe und Kultur, ebenso wie zu wahrer Humanität und Menschlichkeit gelangen. Das heißt erst so können wir wir selbst und damit zu einem ‚wahrhaften‘ Menschen werden.

Typus des „Übermenschen“ als Konkretisierung des Denkens des moralischen Perfektionismus im Sinne eines Modells menschlicher Existenz zu betrachten.

Der moralische Perfektionismus bezeichnet jene ethische Position, die Moralität durch die moralische Entwicklungsfähigkeit beschreibt, die der einzelne Mensch für sich selbst im Setzen von Werten und Zielen selbstkontrolliert und selbstschöpferisch in Gang setzt: Der sich perfektionierende Mensch wird dadurch moralisch, dass er sich selbst ständig vervollkommnet. Der Prozess der Selbstvervollkommnung oder der „Selbstüberwindung“, wie Nietzsche schreibt, wird in dieser Hinsicht als ein *genuin moralischer Akt* begriffen, da zum einen die Beziehung zu uns selbst einen grundlegenden Bestandteil moralischer Handlungen darstellt und zum anderen das Bestreben nach einer Perfektionierung des Selbst an sich schon moralisch motivierten Gesichtspunkten untersteht. Denn das Selbst ist nicht von der es umgebenden Welt isoliert, die es in seinem spezifischen Selbstsein begründet, so dass eine Perfektionierung unseres Selbst immer auch eine Perfektionierung unserer Beziehung zur Welt und zu unseren Mitmenschen beinhaltet.

Der Gedanke der „Selbstwerdung“, den Nietzsche in vielen Texten thematisiert, ist ein für das Denken des moralischen Perfektionismus zentraler Aspekt, da das Individuum in dem kontinuierlichen Prozess des stetigen Zu-sich-selber-Kommens einen Zustand der permanenten *Transformation des Selbst* in einen ‚höheren‘, d.h. umfassenderen Zustand verkörpert. In dieser Hinsicht wird der Mensch dann er selbst, wenn er ein entwicklungsfähiges Individuum bleibt, das sein Leben in jedem Augenblick seines Handelns souverän selbst gestaltet und, wie Nietzsche ausführt, selbst „erschafft“. So entsteht eine selbstkontrollierte, Triebe und Interessen sublimierende, autonome Konzeption des individuellen und souveränen Lebensvollzugs, die jedes Individuum selbst entwickelt und selbst verantwortet. Zwar wird kein Mensch in diesem Sinne jemals moralisch vollkommen sein, so dass auch die Konzeption des „Übermenschen“ weitgehend als ‚*regulatives Ideal*‘ zu betrachten ist. Doch wird jeder Mensch in dem Maße zu sich selber finden und seinen nur ihm eigenen Entwurf zu realisieren befähigt sein, wie eine solche selbstschöpferische Entwicklung von ihm verwirklicht wird.

Da für Nietzsche Gott ebenso wie eine zweckgerichtete Natur und ein universell vorhandenes, kontextfreies objektives menschliches Vermögen „reiner“ Vernunft und die für ihn ausschließlich auf Interessen der Macht basierenden Institutionen ihren Geltungsanspruch als Fundament der Moral verloren haben, ist es ausschließlich das einzelne Individuum, das als Souverän im Reich seiner Moral eine bloß noch individuelle

Moralität begründet. Indem Nietzsche so den Fundamentalismus in der Ethik, das heißt die These, dass es eine von der Moral selbst unabhängige Grundlage gibt, welche diese begründet, negiert, bestreitet er gleichermaßen die generelle Existenz eines Fundaments moralischer Handlungen. Denn wenn das ‚Fundament‘ der Moral ausschließlich im Einzelnen selbst liegt, so bedeutet dies, dass es kein Fundament der Moral gibt. Nietzsches These von der Selbstbegründung der Moral ist somit eine Begründung, die ohne ein außerhalb des Einzelnen selbst liegendes Fundament der Moral auskommt. Die Moral ist für Nietzsche ausschließlich Sache des einzelnen Individuums, dessen Grad der Verantwortung für sich selbst radikal intensiviert wird.

Nietzsche geht hier einen Schritt über frühere Formen der Autonomiemoral hinaus, indem er jenen Allgemeinheitsanspruch, der noch bei Rousseau oder Kant in der Idee des ‚Gehorsams gegenüber selbstgegebenen Gesetzen‘ vorherrschend war, negiert. Für Nietzsche ist das moralische Gesetz in mir nicht mehr im Sinne Kants ein universelles, welches sich als ‚Gesetz der Natur‘ oder als ‚Sache der Menschheit‘ formulieren lässt. Es wird zum Gesetz, das der Einzelne sich und nur sich selber gibt.

Nietzsches Individualisierung der Moral zieht jedoch die Frage nach sich, ob es nicht problematisch ist, den universalen Horizont einer Menschheitsmoral vollständig aufzugeben, welchen die moderne Aufklärung so hart erkämpft hat. Denn indem sie die Moral allein zur Sache des einzelnen Individuums macht, verzichtet eine solche Konzeption vollständig auf eine universelle Gültigkeit moralischer Werte und Normen, welche einer jeden Theorie der Moral oder Gerechtigkeit zugrunde liegen muss, sofern sie ihre Werte allgemein gültig begründen und darstellen will.

Diese Problematik erweist sich als auflösbar, wenn man Nietzsches Autonomiemoral als das versteht, als was er sie verstanden wissen wollte¹⁵: Nämlich nicht als eine allgemeine Theorie der Moral oder der Gerechtigkeit, sondern als *Grundlage und Bedingung* aller Moral und Gerechtigkeit, wie in den folgenden Kapiteln dargestellt wird.¹⁶

¹⁵ vgl. EH, *Warum ich ein Schicksal bin* 7; 6, 371f: „Hat man mich verstanden? — Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral **entdeckt** zu haben. (...) dass man (...) in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ (...) den *höheren* Werth, was sage ich! Den *Werth an sich* sieht!“

¹⁶ Zwar lässt sich auch aus der individuellen Autonomiemoral Nietzsches eine allgemeine Theorie der Moral begründen, die, wie z.B. Volker Gerhardt argumentiert, Egoismus nicht als moralische Entgegensetzung zum Altruismus betrachtet, sondern vielmehr als „humane Eigenständigkeit“ zur Grundlage aller Moralität erklärt: „Eigenständige Individuen sind keine Egomanen; sie sehen keineswegs nur sich selbst. Sie behaupten sich selbst, gerade weil sie von den Ansprüchen anderer wissen. Schon darin liegt ein Mo-

So bezeichnet für Nietzsche die Moral der Selbstvervollkommnung die *primäre und grundlegende Form* von Moralität, die eine auf der Ebene der sozialen Beziehungen ansetzende Moral der Sorge erst bedingt. In dieser Hinsicht ist auch Nietzsches Moralkritik zu verstehen, die sich explizit gegen solche moralischen Theorien ausspricht, die eben jenen für alle Moralität konstitutiven Aspekt der ‚Selbstsorge‘ als ein Streben nach Selbstvervollkommnung außer Acht lässt und anstelle dieses von ihr als „Egoismus“ verurteilten Selbstanspruchs eine Moraltheorie der so genannten „Selbstlosigkeit“ setzt:

„Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber.

Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbst-loses‘. (...)

Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!

Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen ist die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

Diess Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du; warum giebst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen? Aber du fürchtest dich und läufst zu deinem Nächsten.“¹⁷

Das für den Perfektionismus charakteristische Streben nach Selbstvervollkommnung, das Nietzsche in dem Begriff der ‚Selbstwerdung‘ zusammenfasst, schließt die Verpflichtung des Einzelnen zu Selbstüberwindung, Selbstherrschaft und Selbstbestimmung mit ein. So ist das Ungenügen an einem Selbst, welches sich im Bestehenden sowohl der äußeren als auch der inneren Gegebenheiten einrichtet, ein zentraler Aspekt

ment der Anerkennung der anderen, die als elementare Bedingung dafür zu gelten hat, den anderen zu achten *wie sich selbst*.“ (Volker Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000, S. 203) Den anderen als meinesgleichen zu betrachten, ist als grundlegende Bedingung einer allgemeinen Theorie der Moral zu betrachten, ohne die keine Moraltheorie auskommt. Da diese Anerkennung des anderen als meinesgleichen innerhalb der Philosophie Nietzsches zwar ansatzweise vorhanden ist (so beim „höheren“ Menschen *inter pares*) und an anderer Stelle sogar vorausgesetzt, jedoch nicht hinreichend begründet wird, wie beispielsweise bei Volker Gerhardt durch den Begriff der Vernunft (S. 93f), lässt sich hier nicht von einer eigenständigen Theorie der Moral sprechen. Diese ist zwar in der Philosophie Nietzsches implizit angelegt, doch als solche von ihm (leider) nicht explizit weiter gedacht und ausgeführt worden. Da Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht darüber hinaus, wie in dieser Arbeit ersichtlich wird, zum Glauben an die Selbstisolation des Bewusstsein im „Bewusstseinszimmer“ und damit notwendig zu einer idealistischen Position führt, bleibt ihm der Weg einer Anerkennung des anderen als meinesgleichen aus einem Selbstbegriff des Menschen als vernünftiges Wesen versperrt. In diesem Sinne beschreibt die Philosophie Nietzsches ebenso wie das Denken des moralischen Perfektionismus, das jederzeit zu einer Moraltheorie erweitert werden kann, ausschließlich die *Bedingungen*, unter denen sich Moralität erst entwickeln kann.

¹⁷ ZA I, *Von der Nächstenliebe*; 4, 77

des moralischen Perfektionismus, der nicht nur von Nietzsche, sondern ebenso von anderen Vertretern moralperfektionistischer Konzepte, wie etwa von Platon, Emerson oder Heidegger, thematisiert wird.

Die Kritik der Konformität, die Stanley Cavell in seinem grundlegenden Buch über den moralischen Perfektionismus als das „aversive thinking“¹⁸ perfektionistischer Theorien bezeichnet, ist darin begründet, dass diese einen Zustand der Unmündigkeit und Unfreiheit zur Folge hat, der die Hoffnung des Perfektionismus auf eine Selbstvervollkommnung des Menschen prinzipiell verunmöglicht. Wie in Nietzsches Metapher vom „letzten Menschen“ veranschaulicht, der nicht mehr den „Pfeil seiner Sehnsucht über sich hinaus“ schießt, würde in einem solchen resignierenden Sicheinrichten im Bestehenden die perfektionistische Hoffnung auf eine Selbstvervollkommnung des Menschen destruiert. So ist der „letzte Mensch“ Nietzsches deshalb der *letzte* Mensch, weil mit ihm die Hoffnung auf eine Selbstüberwindung des Menschen und damit auf eine Verwirklichung unserer noch nicht verwirklichten menschlichen Fähigkeiten ihr Ende finden würde.

Das allen perfektionistischen Theorien inhärente Ziel einer potentiellen Selbstvervollkommnung des Menschen, das sich *als Wunsch, das Gute in uns selbst zu erreichen* verstehen lässt, kann so als eine Haltung uns selbst gegenüber betrachtet werden, in der das Selbst seine eigenen Möglichkeiten, d.h. die Möglichkeit seiner eigenen Transformation in einen weiteren, höheren Zustand erkennt. In dieser Hinsicht lässt sich der Perfektionismus auch als ein *Prozess der Kultivierung* begreifen, demzufolge das Individuum seine eigenen Triebe und Interessen, seine Einstellungen und Ziele, stets auf der Suche nach dem ‚höheren‘ Selbst, durch eine Haltung der Selbstkontrolle immer weiter zu perfektionieren strebt.

Dieser Möglichkeit der Selbsttransformation, die in den Konzepten des moralischen Perfektionismus oft als beispielhaft für eine eben solche Transformation der äußeren Gegebenheiten betrachtet wird, entspricht die Hoffnung auf die Möglichkeit einer Vervollkommnung der Gesellschaft, welche ihren Ausdruck in der bildhaften Möglichkeit einer neuen und besseren ‚Welt des Guten‘, der ‚guten Stadt‘, ‚*Utopia*‘ findet. Als Beispiel einer solchen Hoffnung wäre in diesem Zusammenhang Platons ‚*Politeia*‘ ebenso wie Nietzsches oftmals missverstandene ‚große Politik‘ zu nennen, die, als Abkehr von der Machtpolitik der imperialistischen ‚Kleinstaatenswirtschaft‘, Nietzsches

¹⁸ vgl. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfec-*

Hoffnung auf eine Übertragung der Prinzipien individuellen Vollkommenheitsstrebens auf die Gesellschaft widerspiegelt. Die von Nietzsche thematisierte „große Politik“ lässt sich in dieser Hinsicht als seine ‚gesellschaftliche Utopie‘, d.h. als sein Ideal einer aus mündigen Einzelnen bestehenden Gesellschaft betrachten.

Merkmale moralperfektionistischer Theorien

Grundlegende Merkmale moralperfektionistischer Theorien, deren Denken sich Nietzsches Moralkonzeption weitgehend zuordnen lässt, lassen sich, trotz inhaltlicher Differenzen, folgendermaßen zusammenfassen:

Charakteristisch für Konzepte moralperfektionistischen Denkens ist oftmals ein *Prozess der Erziehung*, der meistens in Form einer *Konversation zwischen Freunden* oder als Briefwechsel geführt wird, von denen einer *intellektuell vorbildhaft* ist, so dass sein Leben als *repräsentativ* betrachtet werden kann wie beispielsweise in Platons gesamten Dialogen, Hölderlins *Hyperion*, Schillers *Briefen zur ästhetischen Erziehung* und auch in Nietzsches *Zarathustra*. In Folge dieses Gesprächs, das gelegentlich als eine Art *Lehrer-Schüler-Verhältnis* erscheint, oder auch in Form einer Begegnung mit einem den Helden faszinierenden *Fremden*¹⁹, erkennt sich der andere als *unfrei* und *gefangen*. Er fühlt sich aus seiner ihn umgebenden, alltäglichen *Wirklichkeit hinaus gerissen*. Das Selbst erkennt, dass es sich *verwandeln kann* und wird *gezogen auf einer Reise zu einem weiteren, höheren Zustand*, was oftmals in literarischen Formen moralperfektionistischer Ansätze durch das Verlassen der gewohnten Umgebung und den Aufbruch zu einem fremden, unbekanntem Ort symbolisiert wird. Das höhere Ziel, was das Selbst hierbei erstrebt, ist jedoch nicht durch ein natürliches Talent bestimmt, sondern durch die *Suche nach dem Wissen, was man ist, bzw. werden kann*, und den Versuch dieses, in Form einer *Transformation des Selbst*, zu kultivieren.

Diese Transformation des Selbst findet wiederum ihren Ausdruck in der Hoffnung auf eine *Transformation der Gesellschaft*, wo das, was sich als das Beste für die Gesellschaft zeigt, ebenfalls das Beste für das Individuum ist und umgekehrt²⁰. Wesentlich an

tionism, The Carus Lectures 1988, Chicago 1990, 33 - 63

¹⁹ vgl. hierzu G. Dischner, *Die Stimme des Fremden*, Hofheim 1992

²⁰ Zwar zeigen etliche moralperfektionistische Entwürfe das Scheitern dieses Versuchs wie z.B. Hölderlins *Hyperion* und auch Nietzsches *Zarathustra*, doch bleibt die Hoffnung auf eine nicht nur aus einer unmündigen „Heerde“, sondern aus selbstverantwortlich handelnden Einzelnen bestehenden Gesellschaft,

dieser Wechselbeziehung zwischen Individuum und Allgemeinheit ist hierbei, dass *Moralität nicht als separate philosophische Studie* betrachtet wird, sondern als eng zusammengehörig mit der ‚guten Stadt‘, ‚*Utopia*‘, in welcher sich das Individuum Moralität selbstverantwortet und eigenständig auferlegt. Ob ‚Utopia‘ hierbei existiert oder nicht, ist jedoch nur von sekundärer Bedeutung. Es antizipiert vor allem die Transformation des Selbst, für welche es Ausdruck ist.²¹

Unter diesen für das perfektionistische Denken zentralen Aspekten lassen sich eine Mannigfaltigkeit inhaltlich verschiedener Gedanken und Texte aus der Literatur, der Theologie und Philosophie zusammenfassen²², die einen oder mehrere dieser Aspekte

in den meisten Ansätzen moralperfektionistischer Theorien implizit erhalten. So auch in Nietzsches Zarathustra, der sich lediglich als einen ‚Zu-früh-Gekommenen‘ betrachtet: „Doch was rede ich, wo Niemand *meine* Ohren hat! Es ist hier noch eine Stunde zu früh für mich. Mein eigener Vorläufer bin ich unter dieser Volke, mein eigener Hahnen-Ruf durch dunkle Gassen. Aber *ihre* Stunde kommt! Und es kommt auch die meine! (...) O gesegnete Stunde des Blitzes! O Geheimnis vor Mittag! - Laufende Feuer will ich einst noch aus ihnen machen und Verkünder mit Flammen-Zungen: - verkünden sollen sie einst noch mit Flammen-Zungen: Er kommt, er ist nahe, *der große Mittag!*“ (ZA III, Von der verkleinernden Tugend 3; 4, 216f)

²¹ Zur Auflistung der spezifischen Merkmale perfektionistischer Theorien vgl. Stanley Cavell, a.a.O., S. 6ff

²² Zu den Ansätze moralperfektionistischen Denkens widerspiegelnden Werken lassen sich, so Stanley Cavell, hauptsächlich folgende Texte zählen: die Philosophie Platons, vor allem der *Politeia*, Aristoteles *Nikomachischer Ethik* und die antiken Lehren der Stoa bis zu Becketts *Endgame*. Aber auch folgende, sowohl aus der Philosophie als auch aus der Literatur und Dichtung stammende Texte, auf die im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit leider nicht ausführlich eingegangen werden kann, enthalten bestimmte, für das Denken des moralischen Perfektionismus zentrale Aspekte: Augustinus’ *Bekenntnisse*, Ovids *Metamorphosen*, Dantes *Göttliche Komödie*, die *Ethik* Spinozas, Pascals *Gedanken*, die *Essays* Montaignes, Shakespeares Dramen *Hamlet* und *Der Sturm*, die Schriften Plotins, Kleists *Marquise von O.*, Friedrich Schlegels *Athenaeums-Fragmente*, Novalis *Blüthenstaub-Fragmente* und *Heinrich von Ofterdingen*, die Gedichte Hölderlins und sein *Hyperion*, Tiecks *Runenberg* und *William Lovell*, E.T.A. Hoffmanns *Die Serapions-Brüder*, Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* und Hermann Brochs *Die Schlafwandler*, Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Goethes *Faust* und *Wilhelm Meister*, Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Ibsens *Hedda Gabler* und *A Doll’s House*, Shaws *Pygmalion*, John Deweys *Experience and Nature*, William James *Varieties of Religious Experience*, Heideggers *Sein und Zeit*, *Was heißt Denken?*, *Der Ursprung des Kunstwerkes* und *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Wittgensteins *Philosophical Investigations*, ebenso wie Dostojewskis *Der Idiot*, John Stuart Mills *On Liberty*, Thoreaus *Walden*, die kritischen Schriften Oscar Wildes, Rousseaus *Bekenntnisse* und *Die Träumereien des einsamen Spaziergängers*, Kierkegaards *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* und die *Krankheit zum Tode*, die Schriften Emersons und Nietzsches, sowie bestimmte christlichen und frühchristliche Denkansätze (siehe hierzu S. Cavell, a.a.O., S. 2,4).

Daß darüber hinaus perfektionistische Ansätze nicht nur in bestimmten philosophische, literarischen, dichterischen oder auch religiösen Kontexten vorzüglich vergangener Epochen oder Jahrzehnte anzutreffen sind, sondern auch heute, in gewissen Nischen unserer zunehmend zu reiner Äußerlichkeit erstarrenden Kultur und Jugendbewegung anzutreffen sind, verdeutlicht die gegenwärtige Musikband *Einstürzende Neubauten*, die auf geniale Weise philosophische und dichterische Elemente in ihre Musik integriert. So ist der „Himmel“ für die Einstürzenden Neubauten etwas, was von uns beständig geschaffen wird, als solches jedoch stets unvollständig bleibt. Im schönen „Tanz der Sprache“, in den Worten der Dichtung, scheint uns diese „Möglichkeit“ als Erinnerung an den verborgenen Himmel in uns auf: „Heaven is in the making / remains unfinished / a possibility / If there’s a glimpse of it / In the little dance of tongues / As a reminder!“ (Einstürzende Neubauten; *Heaven is of honey*, auf: *silence is sexy*, Zomba Records 2000).

mehr oder weniger detailliert behandeln und so einen sich durch das westliche Denken ziehenden Bedeutungszusammenhang bestimmter Texte aufspannen, die unter jedem anderen Aspekt nicht zusammen gedacht werden könnten, sich inhaltlich sogar oft widersprechen.

Wesentliche Unterschiede der oben angeführten Texte bestehen beispielsweise in der Auffassung darüber, auf welche Weise die von ihnen angestrebte Vervollkommnung des Menschen erzielt werden kann. Ob diese, wie zum Beispiel Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ausführt, durch eine Bestimmung des Handelns durch „reine Vernunft“, oder durch das „Andenken“ des „Sichentziehenden“ Seins, wie Heidegger in *Was heißt Denken?* ausführt, oder durch ein, wie Nietzsche im *Zarathustra* darstellt, Sicheinlassen auf die „große Vernunft des Leibes“ bewirkt werden kann, um nur einige Beispiele zu nennen, ist eine jener Fragestellungen, zu dessen möglicher Beantwortung das Denken des moralischen Perfektionismus eine Vielzahl unterschiedlicher Theorien und Denkansätze zulässt und in sich vereinigt.

Vor allem jedoch die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen, bzw. die Frage danach, ob ein solches generell existiert, das heißt die Frage nach dem *Telos* der Perfektionierung und danach, ob ein solches überhaupt jemals erreicht werden könne, bzw. als ein festgelegter Zielpunkt des Prozesses einer Vervollkommnung des Menschen überhaupt existiert, wird von den oben angeführten Texten oft widersprüchlich beantwortet. Während jene, vor allem in der Metaphysik fundierten Texte, wie beispielsweise diejenigen von Platon und Aristoteles, und vor allem auch christlich motivierte Ansätze, wie z.B. derjenige Kierkegaards, die Existenz eines an sich bestehenden menschlichen Wesens annehmen, welches es nach Möglichkeit zu aktualisieren, bzw. zu realisieren gelte, negieren wiederum andere Ansätze, wie beispielsweise derjenige Nietzsches, generell die Existenz eines an sich bestehenden metaphysischen Wesens des Menschen.

Ein weiterer Aspekt, welcher die unterschiedlichen Konzeptionen des moralischen Perfektionismus zwei einander widersprechender Positionen zuordnet, ist in der anthropologischen Fragestellung nach dem *Wesen* des Menschen fundiert, welche, trotz der für den Perfektionismus charakteristischen Auffassung der qualitativ noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten des Menschseins, die jene Konzepte miteinander teilen, von diesen inhaltlich different beantwortet wird. So begründen einige der oben aufgeführten, meistens metaphysisch begründeten Konzeptionen, wie beispielsweise ein Großteil perfektionistischer christlicher Theorien, aber etwa auch diejenigen Platons, Hölderlins und Kleists, das ihnen immanente Streben nach einer Vervollkommnung des qualitativ noch

nicht vollkommen zu sich selbst gelangten Menschen mit einer ‚Restaurations-Lehre‘, indem sie den Menschen als einmal jener potentiellen Vollkommenheit teilhaftig gewesen betrachten.²³ Durch den ‚Sündenfall des Geistes‘ dieser ursprünglichen Vollkommenheit verlustig geworden, zielt das perfektionistische Streben des Menschen nun auf eine Wiederherstellung jenes ursprünglichen Vollkommenheitszustandes, indem er zum zweiten Male „vom Baum der Erkenntnis“ zu essen strebt, um so „in den Stand der Unschuld zurückzufallen“ – wenn auch dieser Zustand einer zweiten reflektierten Unschuld ein qualitativ höherwertiger ist.²⁴

Demgegenüber gehen andere, vorwiegend antimetaphysisch motivierte perfektionistische Ansätze, wie derjenige Nietzsches, davon aus, dass die Möglichkeiten des Menschseins lediglich noch nicht vollkommenen „festgestellt“ worden sind und der Mensch in dieser Hinsicht „wie auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ noch nicht vollständig zu sich selbst und seiner ihm potentiell möglichen und spezifischen ‚Menschlichkeit‘ gelangt ist. So dass er in diesem Sinne „noch mehr Thier als irgendein Thier“ geblieben ist.

Grundlegend für das Denken des moralischen Perfektionismus ist jedoch weder die inhaltliche Bestimmung eines Begriffs von menschlicher Vollkommenheit noch die begriffliche Definition zur Erreichung dieses Zustandes, sondern allein die diese Konzeptionen verbindende Überzeugung von der Notwendigkeit einer Perfektionierung des Menschen.

So stimmen die Konzeptionen des moralischen Perfektionismus, trotz ihrer inhaltlichen Divergenzen, in der grundlegenden Überzeugung von der Notwendigkeit eines stetigen Prozesses der Transformation des Menschen in einen ‚höheren‘ bzw. umfassenderen Zustand überein. Das ‚Wesen‘ des Menschen, sofern man in diesem Sinne noch von einem solchen sprechen kann, besteht insofern in eben dieser Fähigkeit in einen permanenten Prozess der inneren Wandlung im Sinne eines Zu-sich-selber-

²³ vgl. z.B. AT, I. Mose 2.3., Der Sündenfall: „(...) Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, daß er die Erde bebaute, von der er genommen war. Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg“. Oder auch Friedrich Hölderlin, der in einer Zeit der ‚Götterferne‘ in die Antike als seine geistige Heimat zurückblickt, in welcher die Götternähe konkret war: „Götter wandelten einst bei Menschen...“, a.a.O., S. 200 und *Brot und Wein*, a.a.O., S. 378: „...Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet und schloß tröstend das himmlische Fest. // Aber Freund! Wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.“

Ebenso geht auch Platon davon aus, dass die Seele des Menschen vor seiner Geburt schon einmal die Ideen geschaut hat, deren Erkenntnis er aber nunmehr vergessen und durch Wiedererinnerung (Anamnesis) erneut erlangen muss (vgl. Platon; *Phaidon* 72e-77b).

²⁴ H. v. Kleist, *Über das Marionettentheater*, in: Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe* in zwei Bd., Hrsg. H. Sembdner, München 1984, Bd. 2, S. 345

nen permanenten Prozess der inneren Wandlung im Sinne eines Zu-sich-selber-Kommens und des Sich-selbst-Vervollkommnens einzutreten. Heidegger führt hierzu aus:

„(...) gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, *ist* der Mensch allererst Mensch. Sein Wesen beruht darin, ein solcher Zeigender zu sein.“²⁵

Das von Heidegger hier thematisierte „Sichentziehende“ lässt sich dahingehend interpretieren, dass es kein feststehendes Telos innerhalb des Prozesses der Selbstwerdung gibt, an welchem angelangt, der Mensch sein bislang noch ausstehendes ‚Wesen‘ verwirklicht hätte. Sein ‚Wesen‘ besteht vielmehr gerade in diesem Prozess des ewig Zu-sich-selber-Kommens und des ewig sich selber neu Erschaffens.

Das Spannungsverhältnis, das sich in diesem Zusammenhang zwischen dem Menschen als Individuum einerseits und als sozialem Wesen andererseits als vermeintliche Diskrepanz zwischen jener von Nietzsche vertretenen individuellen Ethik der Selbstvervollkommnung und einer intersubjektiven, universalistischen Ethik ergibt, erweist sich jedoch als gegenstandslos, da der moralische Perfektionismus nicht als allgemeine Theorie der sozialen Gerechtigkeit aufzufassen ist. So argumentiert der moralische Perfektionismus *nicht auf der Ebene des Sozialen*, auf welche sich viele Theorien der Moral oder der Gerechtigkeit beziehen, sondern er zielt vielmehr auf jene *geistige* Ebene des konkreten Selbstbezugs, die diese als Grundlage aller Moralität erst begründet. In diesem Sinne bezieht sich der Perfektionismus nicht auf die Frage der sozialen Güter – Nietzsche vertritt in dieser Hinsicht sogar die These von der Notwendigkeit einer „fröhlichen Armut“²⁶ – sondern er zielt ausschließlich auf die von ihm als einziges Gut betrachtete *Freiheit des Einzelnen*.

Hierbei versteht der Perfektionismus unter dem Begriff der Freiheit jedoch nicht jenen als „negative Freiheit“ bezeichneten Möglichkeitsbegriff, „dem zufolge frei zu sein davon abhängt, was wir tun können, (...) unabhängig davon, ob wir etwas tun, um

²⁵ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a.a.O., S. 10

²⁶ In der Tradition des von Cicero über Plotin und Petrarca bis hin zu Boccaccio vertretenen *Paupertas*-Ideals schreibt Nietzsche: „Reichthümer erwerben sie und werden ärmer damit. Macht wollen sie und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld, diese Unvermögenden! (...) Frei steht noch grossen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird um so weniger besessen: gelobt sei die kleine Armut!“ [ZA, *Vom neuen Götzen*, KGW VI/1, 59]

diese Option wahrzunehmen oder nicht“²⁷. Der moralische Perfektionismus versteht Freiheit im Gegensatz hierzu vielmehr im Sinne eines „positiven“ Freiheitsbegriffs, der eine Auffassung von Freiheit vertritt, die „die Ausübung von Kontrolle über das eigene Leben betrifft. Dieser Auffassung zufolge sind wir nur in dem Maße frei, in dem wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen. Der Freiheitsbegriff ist hier ein Verwirklichungsbegriff.“²⁸ Daher fragt Nietzsches *Zarathustra* entgegen einer ‚negativen‘ Freiheit, die als solche leer und unbestimmt, d.h. eine Freiheit ausschließlich um der Freiheit willen wäre, nicht nach dem „frei wovon?“, sondern nach dem „frei *wozu?*“:

„Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen *durfte*? Es giebt Manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu?*

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“²⁹

Da sich der moralische Perfektionismus nicht auf Fragen der *sozialen Gerechtigkeit* bezieht, sondern auf den *freiheitlichen Selbstbezug des Einzelnen*, stellt er keine ‚elitäre‘ Theorie dar, die eine bevorzugte Stellung Einzelner in materieller, sozialer oder biologistischer Hinsicht für sich beanspruchen würde, wie oftmals zu Unrecht angenommen worden ist.³⁰ Der moralische Perfektionismus lässt sich nicht als eine Antwort auf Fragen der sozialen Gerechtigkeit, d.h. als eine Ethik des Sozialen begreifen, sondern als eine *individuelle Autonomiemoral*, die sich an den *Einzelnen* wendet. Er argumentiert nicht auf der Ebene des Allgemeinen, sondern auf der des Individuellen und zwar so, dass jene vom moralischen Perfektionismus proklamierte individuelle Ethik nicht etwa einer allgemeinen Ethik widersprechen würde, sondern diese erst *begründet*.

²⁷ Charles Taylor, *Negative Freiheit? – Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1988, S. 121

²⁸ ebd.

²⁹ ZA I, *Vom Wege des Schaffenden*; 4, 81

³⁰ vgl. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Carus Lectures 1988, Chicago 1990, S. XXXI: „Perfectionism’s tuition (...) will tend to portray its vision as social as well as of individual misery less in terms of poverty than in terms of imprisonment, or voicelessness.“

Zwar lässt sich der moralische Perfektionismus als eine *aristokratische* Theorie betrachten, so wie auch Nietzsches Philosophie auf eine aristokratische Haltung zielt, doch bezeichnet er hierbei keine „Aristokratie des Geblüts“, ebenso wenig wie eine Aristokratie des ‚Geistes‘, verstanden als eine Frage von Intellekt oder Begabung, wie Nietzsche oft missverstanden worden ist. Er ist vielmehr als eine Haltung der *moralischen Aristokratie* aufzufassen, die, indem sie die *Moral als ultima potentia* betrachtet, jederzeit für jedermann frei zugänglich und erreichbar ist. So schreibt Henning Ottmann:

„Die Hoffnung galt einer ‚Aristokratie‘, nicht der Geburt, nicht des Geldes, nicht der Herkunft, nicht einmal mehr des genialen Talents. Es war am ehesten eine *Aristokratie der Moral* [Hbg. S.Z.], die sich aus Bürgern und Arbeitern einmal ausscheiden würde, jene versammelnd, die ein Leben im Zeichen von Geld und Besitz, von Bequemlichkeit und Wohlstand verachten würden. Grundvoraussetzung dafür war, daß sich beide, zeitgenössischer Kapitalist wie zeitgenössischer Arbeiter, zunächst einmal selbst veränderten, bevor sie sonst etwas veränderten.“³¹

Da sich der moralische Perfektionismus auf den Selbstbezug des Einzelnen bezieht, gleich welcher sozialen Schicht oder materiellen Stellung, auf „Alle und Keinen“, wie Nietzsche im Untertitel seines *Zarathustra* schreibt, und so eine rein formale jedoch inhaltlich offene Praxis der Selbstwerdung als Grundlage aller Moral empfiehlt, erweist er sich als durchaus kompatibel mit beispielsweise jener von Rawls vertretenen „Theorie der Gerechtigkeit“ ebenso wie mit anderen intersubjektiv gültigen Theorien sozialer Gerechtigkeit.

Der moralische Perfektionismus stellt demzufolge weder ein teleologisches Prinzip dar, welches als solches in einem Konzept des Guten begründet wäre, das in der Gesellschaft maximiert werden soll, noch ist er als eine deontologische Theorie der Moral zu betrachten, die in einem unabhängigen Konzept des Rechts fundiert wäre. Er ist folglich nicht als eine Theorie zu verstehen, welche, wie Rawls fälschlicherweise annimmt, ausschließlich „die Gesellschaft anweist, Institutionen, Pflichten und Verpflichtungen so festzulegen, dass die menschlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Kunst, Wissenschaft und Kultur maximiert werden“.³²

Der moralische Perfektionismus zielt nicht auf eine Subventionierung von Opernhäusern, Universitäten oder wissenschaftlichen Forschungsstätten, er fordert nicht mehr

³¹ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York 1987, S. 145

Bücher, Konzerte oder Galerien, ebenso wenig wie eine bevorzugte Stellung für begabte Menschen, er ist vielmehr eine unaufhebbare und unentgeltliche *Einstellung unseren eigenen Zielen und Einstellungen* gegenüber. Der Irrtum Rawls, der den moralischen Perfektionismus als nicht kompatibel mit einer allgemeinen Theorie der Gerechtigkeit betrachtet³³, liegt somit in Folgendem: Der moralische Perfektionismus verlangt keine Förderung *der einzelnen Besten*, wie ihn Rawls missversteht, sondern vielmehr eine Förderung *des Besten* in jedem *einzelnen* Menschen.

Als solcher zielt er nicht ausschließlich auf eine Maximierung der Kultur, obwohl er, wie schon angesprochen, eine gewisse Wechselbeziehung zwischen innerer und äußerer Kultivierung voraussetzt. Denn ebenso wie die Ebenen des Individuellen und des Sozialen sich nicht vollständig separat voneinander betrachten lassen, sondern in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnis zueinander stehen, stellt auch in perfektionistischen Theorien die wechselseitige Beziehung von äußerer und innerer Kultur einen wesentlichen Aspekt dar. Dies lässt sich sowohl an dem Bestreben einer Übertragung individuell ethischer Prinzipien auf die Gesellschaft ersehen, welche sich in den perfektionistischen Variationen von ‚Utopia‘ widerspiegeln, als auch in der in perfektionistischen Konzepten oft zu wenig beachteten Wirkungsweise äußerer Kultur und konkreter, moralisch intakter Beziehungen auf unsere individuelle Entwicklung.

Indem der moralische Perfektionismus jedoch primär als *Suche nach unserem eigenen Genius* auf einen unerreichten Zustand zielt, an welchem das Selbst ganz zu sich selber käme, erstrebt er etwas, was wir als solches bislang noch nicht oder noch nicht vollständig realisiert haben und dieses darum auch nicht, entgegen der Auslegung Rawls', maximieren können. Der zentrale Gedanke des Perfektionismus, nämlich die Suche nach dem eigenen unerkannten Selbst³⁴ und das Bestreben dieses, als das Gute in uns, zu realisieren, ist darüber hinaus nur auf uns selbst, d.h. auf das einzelne Individuum, das sich auf diese Suche begibt, anwendbar und nicht auf andere übertragbar. Er ist somit nicht als ein allgemeines gesellschaftliches Gut maximierbar, wie auch Stanley Cavell in seiner Rawls-Kritik darlegt.³⁵

Die von Rawls fälschlicher Weise dem Perfektionismus zugeordnete ausschließliche Maximierung eines gegebenen Zustandes der Kultur, Kunst oder Wissenschaft wür-

³² vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975, S. 360ff

³³ vgl. ebd., S. 365

³⁴ Kierkegaard nennt dies das „Selbstdurchsichtigwerden“.

³⁵ Vgl. S. Cavell, a.a.O.

de ferner dem perfektionistischen Streben nach einer Vervollkommnung des Menschen grundsätzlich widersprechen, da eine jede Suche nach dem eigenen Genius zugunsten eines schon bestehenden Zustandes, der maximiert werden soll, aufgegeben würde. Eine solche Maximierung käme dementsprechend einem Sich-Einrichten im Bestehenden gleich, das der Perfektionismus in seiner Forderung nach permanenter Wandlung und Transformation des Menschen in einen noch ausstehenden, höheren Zustand grundsätzlich verwirft.³⁶

In dieser Hinsicht setzt der moralische Perfektionismus prinzipiell auf einer anderen Ebene an als allgemeine Theorien der Moral oder der Gerechtigkeit. Beziehen sich diese primär auf allgemeine Fragen sozialer Gerechtigkeit, so zielt der moralische Perfektionismus vorrangig auf die Ebene des *Individuellen* und wendet sich an den Menschen als *Einzelnen*, den er als alleinige Instanz zur Verwirklichung moralischer Werte und Handlungen betrachtet. So bezeichnet die „Selbstwerdung“ das höchste Telos des moralischen Perfektionismus, der dementsprechend das einzelne Individuum dazu auffordert, „es zu wagen, ganz man selbst zu sein, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, alleine direkt Gott gegenüber, alleine in dieser ungeheuren Anstrengung und dieser ungeheuren Verantwortung“³⁷.

Der moralische Perfektionismus ist in seinem Streben nach individueller menschlicher Vervollkommnung nicht als eigenständige Theorie der Moral zu betrachten, jedoch als *Grundlage allen moralischen Handelns*. Denn indem wir nicht zu uns selbst und einem selbstbestimmten und selbstverantworteten Leben und Handeln gelangen, solange wir noch in einem Zustand des Gehorsams gegenüber dem Gesetz und den Stimmen anderer verbleiben, sind wir gleichsam noch „ungeboren“ (S. Cavell), wir „denken noch nicht“ (M. Heidegger), sind „Dinge“ (R. W. Emerson). Wir verbleiben als „Schlafwandler“ (H. Broch) in einem, wie Kierkegaard, sich auf Platon berufend, schreibt, „*tierischen* Zustand“ der Unmündigkeit und der Unfreiheit, so dass wir als moralisch handelnde Subjekte noch ungeboren sind:

„In Emerson this place of the ideal occurs at the beginning of moral thinking, as a condition, let us say, of moral imagination, as preparation or sign of the moral life. (...) we exist otherwise in a premoral state, morally voiceless.“³⁸

³⁶ Die individuelle Besonderheit dieses Strebens erkennt Sartre, wenn er sagt, Denken sei immer *Denken in Situation*, aus welchem sich grundsätzlich keine absoluten Werte abstrahieren lassen.

³⁷ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a. M. 1986, S. 9

³⁸ S. Cavell, a.a.O., 62

Der moralische Perfektionismus erfasst eine *konstitutive*, jedoch *komplementäre* Ebene des Moralischen, welche zwar zwischenmenschliche Probleme nicht intersubjektiv zu regeln geeignet ist, dafür jedoch die Bedingung zur Entwicklung einer lebendigen Moralität bereitstellt, welche nicht in die Abstraktheit universalistischer Ethiken abgeleitet, sondern den konkreten, autobiographisch selbst verantworteten Lebensvollzug des einzelnen Individuums mit einbezieht und als Grundlage jeder moralischen Handlung erkennt. Der moralische Perfektionismus bezieht zum einen die Eigenverantwortung des Einzelnen, aufgrund derer allgemeine Prinzipien überhaupt erst Geltung erlangen können, in seine Auffassung des Moralischen mit ein, so dass die Gefahr einer bloß normativen, universalistischen Ethik vermieden wird. Zum anderen bezeichnet der moralische Perfektionismus in seiner Indifferenz gegenüber den konkreten Fragen des sozialen Miteinanders eine *grundlegende Offenheit* gegenüber einer Ergänzung durch andere Theorien der Moral oder der Gerechtigkeit, so dass er sich beispielsweise auch als kompatibel zu Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ erweist und dieser nicht, wie Rawls selbst annahm, grundlegend widerspricht.

Indem Nietzsche seine Philosophie als Ganzes der Entwicklung jener perfektionierten, „übermenschlichen“ Lebensform widmet, wie in den nachfolgenden Kapiteln aufgezeigt wird, geht es ihm um eine systematische Antwort auf die Frage ‚Wie können und sollten Menschen ihr Verhalten und ihre Lebensweise weiterentwickeln?‘. Dies ist die Frage nach einer *zukunftsfähigen Lebensform des Menschen*, durch deren Ausformulierung Nietzsche einen wichtigen, systematischen Beitrag zu einer der Grundfragen der praktischen Philosophie leistet.

Unter diesem Aspekt lässt sich Nietzsche als Moralphilosoph begreifen, dessen zentrale moralischen und anthropologischen Fragestellungen es ermöglichen, sein Denken unter dem Gesichtspunkt des moralischen Perfektionismus in einen Deutungsbezug zu anderen, ihm inhaltlich oft divergierender Lehren zu stellen, die von Platon über Hölderlin bis zu Heidegger reichen.

In den nachfolgenden Kapiteln werden die einzelnen Aspekte der Philosophie Nietzsches detailliert unter dem Zielpunkt ihrer Einordnung in das Denken des moralischen Perfektionismus diskutiert und in ihrer Bedeutung für Nietzsches philosophisches Telos, der Realisierung eines sich selbst beständig neu erschaffenden und vervollkommnenden und über-menschlichen Daseins, erläutert.

Im ersten Kapitel *Der Mensch* wird aufgezeigt, auf welchen anthropologischen Annahmen Nietzsches Konzeption des moralischen Perfektionismus als Entwurf einer auf die Vervollkommnung des Menschen zielenden Moral gründet. Hierbei wird ersichtlich, dass Nietzsches Menschenbild die Möglichkeit einer moralischen Perfektionierung innerhalb seiner Philosophie wesentlich bedingt und als theoretisches Fundament seines moralperfektionistischen Denkens zu betrachten ist. Innerhalb des ersten Kapitels wird dargestellt, inwieweit einzelne anthropologische Grundgedanken Nietzsches sich als grundlegende Elemente seines Denkens begreifen lassen, die untrennbar mit seinem übrigen Philosophieren, wie etwa seiner Lehre vom Willen zur Macht, der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Übermenschen verbunden sind. So begründet beispielsweise Nietzsches Bild vom werdenden Charakter allen Daseins seine anthropologische Auffassung vom Menschen als eines Werdenden ebenso wie seine Destruktion des Subjekts und seine Kritik am stagnierenden Dasein des „letzten Menschen“. Seine kontinuierliche Aufforderung zum „Werde, der du bist“ wäre ohne ein Verständnis seiner anthropologischen These vom Menschen als eines Werdenden ebenso wenig verständlich wie seine eng mit diesen zusammengehörigen Lehren der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die die „höchste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ bezeichnet, und des Willens zur Macht, der als metaphysisches Prinzip für Nietzsche alles Werden erst bedingt.

Es wird dargestellt, dass sowohl Nietzsches anthropologisches, als auch sein metaphysisches bzw. ontologisches Denken, welches im zweiten Kapitel *Die Welt* erörtert wird, seinen moralischen Perfektionismus theoretisch fundiert. Hierbei wird unter anderem die stringente Zusammengehörigkeit der unterschiedlichen Aspekte der Philosophie Nietzsches offensichtlich, die als solche nicht in eine Vielzahl verschiedener Aphorismen zerfällt, sondern vielmehr „ein System in Aphorismen“³⁹ und somit ein organisches Ganzes darstellt. So hängen die verschiedenen Aspekte und Themen der Philosophie Nietzsches systematisch eng miteinander zusammen und bedingen sich gegenseitig. Zu einem angemessenen Verständnis seines Denkens darf dieses nicht auf einzelne Bereiche seiner Philosophie, wie beispielsweise seine Lehre vom Willen zur Macht, reduziert werden, sondern kann erst aus einem Verständnis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Themen miteinander gewonnen werden. So lassen sich auch die im ersten Kapitel dargestellten anthropologischen Thesen Nietzsches nicht separat von denen, sie bedin-

³⁹ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1986, S. 15

genden metaphysischen und ontologischen Lehren betrachten, da diese jene größtenteils fundieren oder wiederum aus ihnen logisch hervorgehen. Obwohl Mensch und Welt nicht unabhängig von einander betrachtet werden können, da sowohl die Welt den Menschen als auch der Mensch die Welt, d.h. ‚seine‘ Welt bestimmt und sie zu dem macht, was sie (für ihn) ‚ist‘, werden in der vorliegenden Arbeit die anthropologischen und ontologischen Voraussetzungen von Nietzsches moralischen Perfektionismus, so weit dies möglich ist, in zwei verschiedenen Kapiteln dargestellt. Dass bei der Untersuchung von Nietzsches Bild des Menschen jedoch auch auf sein Bild der Welt und umgekehrt zurückgegriffen werden muss, ist hierbei unvermeidbar.

Im zweiten Kapitel *Die Welt* werden Nietzsches Lehren über das ‚Sein‘ der Welt, insbesondere seine metaphysische Lehre vom „Willen zur Macht“ und sein dynamisches Modell der Welt als einer kontinuierlich werdenden erörtert. Hierbei wird verdeutlicht, inwiefern diese Lehren ein organisches Ganzes mit den anderen Aspekten des Nietzscheschen Philosophierens bilden. Es wird gezeigt, dass sowohl Nietzsches anthropologischen als auch seine metaphysischen, bzw. ontologischen Lehren den von ihm vertretenen moralischen Perfektionismus systematisch fundieren und seine Hoffnung auf die mögliche Entstehung eines „übermenschlichen“ Typus, als beispielhafte Existenzweise des moralischen Perfektionismus, theoretisch begründen.

Hierbei wird dargestellt, dass Nietzsches Lehre vom Übermenschen als ideeller Zielpunkt des moralischen Perfektionismus das höchste und eigentliche Ziel seines gesamten Philosophierens ist. So untersteht Nietzsches Denken einerseits dem Ungenügen und der Kritik am gegenwärtigen Menschen und andererseits der Entwicklung einer durch den „Übermenschen“ beispielhaft dargestellten perfektionierten Weise menschlicher Existenz.

Nietzsches Ungenügen am gegenwärtigen Menschen, das für ihn, neben dessen Art des Umgangs mit sich selbst, auch in dessen Umgang mit der Welt und seinen Mitmenschen begründet ist, wird in Kapitel Drei, *Der Mensch und die Welt*, ausführlich diskutiert. Hierzu zählt vor allem die perspektivische Grundeinstellung des Menschen zu der ihn umgebenden Welt, die all unsere scheinbar objektiv gültigen Aussagen für Nietzsche zu nur relativ gültigen und pragmatisch bedingten Interpretationen werden lässt. Diese werden letztlich von einer von Nietzsche kritisierten Art des „Willens zur Macht“ bewirkt, welche danach strebt, sich die Welt unterzuordnen und sich einzuverleiben, indem sie dieser ihre eigenen Sollensvorstellungen aufzwingt.

Die von Nietzsche erstrebte Art des Umgangs des Menschen mit sich selbst als auch mit der ihn umgebenden Welt wird in Kapitel Vier, *Der Übermensch*, dargestellt, das Nietzsches Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer verbesserten zukünftigen Lebensweise des Menschen erörtert. Es wird veranschaulicht, inwieweit Nietzsches große Lehren vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen sich in sein Konzept von einer perfektionierten menschlichen Lebensweise einfügen lassen und diesem höchsten Ziel der Philosophie Nietzsches unterstehen. So stellt insbesondere Nietzsches Lehre der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ diejenige „Perspektive“ dar, die eine perfektionierte „übermenschliche“ Lebensweise auf diese Welt einnehmen würde, indem sie denjenigen Ort bezeichnet, an welchem der „Wille zur Macht“ als ein ‚Wille zum Verfügen‘ in einen ‚Willen zum Vernehmen‘ umschlagen würde. Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, verstanden als eine (von vielen) möglichen „Perspektiven“, die wir auf diese Welt einnehmen können, begründet somit sowohl die von Nietzsche erstrebte „rückhaltlose Bejahung“ allen Daseins, indem wir „nichts anders haben wollen, als es ist“, als auch seinen Begriff einer „großen Gerechtigkeit“, die, als „Liebe mit sehenden Augen“, nicht verurteilt, sondern einem jeden Ding seine individuelle und nur ihm eigene Daseinsweise zubilligt.⁴⁰

Vor allem Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht ist, als *metaphysisches Prinzip* betrachtet, das sowohl die Bewegung und Veränderung in der Welt als auch im einzelnen Individuum selbst bedingt, für sein Konzept des moralischen Perfektionismus und dessen beispielhafter Darstellung in Nietzsches ideellem „übermenschlichen“ Typus, wesentlich. So begründet der „Wille zur Macht“ nicht nur jenes zwar notwendige, doch von Nietzsche als dessen niedrigste Erscheinungsform betrachtete imperialistische Streben, das die eigene Vermehrung von Macht durch das Unterwerfen anderer erzielt. In seiner „höchsten“ und von Nietzsche erstrebten Manifestation richtet sich der „Wille zur Macht“ des einzelnen Individuums nicht mehr auf ‚äußere‘ Dinge und Gegebenheiten, sondern auf seine eigenen ‚inneren‘ Zustände, so dass die *Selbstherrschaft*, die für Nietzsche höchster Zielpunkt ist, gleichermaßen im „Willen zur Macht“ fundiert ist. So

⁴⁰ Auch hier wird ersichtlich, dass Nietzsches Konzept einer „großen Gerechtigkeit“ ebenso wenig wie sein moralischer Perfektionismus als eine Theorie der *sozialen* Gerechtigkeit zu betrachten ist. Nietzsches „große Gerechtigkeit“ bezieht sich vielmehr auf eine moralische Ebene, die sich, wie auch sein moralperfektionistisches Denken insgesamt, primär an das einzelne Individuum richtet. Nur insofern das einzelne Individuum selbst auch immer schon sozial bestimmt ist, wird hier der Bereich des Sozialen miteinbezogen. Wesentlich bezieht sich Nietzsches „große Gerechtigkeit“ auf eine individuelle moralische Ebene, die als solche kein Kriterium zur Beantwortung von Fragen der sozialen Gerechtigkeit bezeichnet, sondern vielmehr die Suche nach einem solchen erst bedingt.

begründet der „Wille zur Macht“ in seiner höchsten Erscheinungsform der Selbstherrschaft, die in Form einer reflektierten *Triebsublimierung* für Nietzsche Garant eines humanitären zwischenmenschlichen Miteinanders ist, sein Konzept von *autonomer Sinnstiftung* und *moralischer Selbsterschaffung*, die in Nietzsches idealem Typus des „Übermenschen“ als Versinnbildlichung einer neuen *Religion der Menschlichkeit* gipfeln.

I.) DER MENSCH

1.1. „Der Mensch, das noch nicht festgestellte Thier“

„Tausend Pfade giebt es, die noch nie gegangen sind; tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“.

(ZA I; 101)

Ein sowohl Nietzsches als auch anderen perfektionistischen Konzeptionen zugrunde liegender Aspekt besteht in dem für den Perfektionismus charakteristischen Ungenügen am jetzigen Menschen, das sich in der Annahme widerspiegelt, dass der Mensch seine dispositionellen und genuin menschlichen Fähigkeiten noch nicht vollständig entwickelt hat. So gründet der moralische Perfektionismus auf der anthropologischen Frage nach dem Wesen des Menschen. Die Frage ‚Was ist der Mensch‘, die sich als fundamentale Ausgangsproblematik des moralischen Perfektionismus betrachten lässt, wird zwar nicht inhaltlich übereinstimmend von den verschiedenen Konzeptionen beantwortet, doch ist ihnen allen ein wichtiger und für den Perfektionismus zentraler Punkt in der möglichen Beantwortung dieser Fragestellung zu eigen:

Die Theorien des moralischen Perfektionismus betrachten den Menschen als ein noch nicht vollständig zu sich selbst und damit zu seiner wahren Größe und Menschlichkeit gelangtes Wesen.

In dieser Hinsicht betrachtet der moralische Perfektionismus den Menschen als „das noch nicht festgestellte Thier“, wie Nietzsche schreibt, dessen potentielle Möglichkeiten des Menschseins noch nicht oder nur teilweise realisiert worden sind. Der bisherige Mensch ist, wie Heidegger konstatiert, „noch nicht in sein eigenes volles Wesen eingegan-

gen“¹, da wir seit Jahrtausenden zwar viel, vielleicht zu viel, gehandelt haben, aber „*noch nicht denken*“; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird“.²

Solange wir nicht zu uns selbst und unserer eigentlichen Bestimmung von wahrer Menschlichkeit erwachen, sind wir, so Hermann Broch, „Schlafwandler“³, die im Schlaf des Vergessens ihrer eigenen potentiellen Möglichkeiten des Menschseins verlustig werden. Wir sind, solange wir in diesem Sinne nicht ‚wir selbst‘ geworden sind und unsere spezifisch menschlichen Möglichkeiten noch nicht vollständig eremessen haben, um mit Heidegger zu sprechen, in unserem „noch ausstehenden Wesen“ noch nicht „fest-gestellt“⁴.

Ähnlich lässt sich auch Hölderlin verstehen, wenn er schreibt: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“⁵. So deuten wir zwar als „Zeichen“ auf etwas hin, das wir jedoch als unser mögliches Menschsein erst noch verwirklichen müssen. Als „Zeichen“ verweisen wir auf das noch „ausstehende Wesen“ unserer selbst, dem jedoch, da es noch nicht realisiert worden ist, kein Begriff entspricht. So sind wir zwar ein „Zeichen“, das auf unsere spezifisch menschliche Bestimmung hinweist, da diese jedoch bislang weder verwirklicht noch eremessen worden ist, verbleiben wir gleichsam im Deutungslosen, vergleichbar einer Chiffre, deren Bedeutung noch nicht gefunden worden ist.⁶ Aufgrund dieser noch ausstehenden Bedeutung von wahrer Menschlichkeit können wir keinen Begriff von der inhaltlichen Qualität eines uns möglichen, sich selbst verwirklichenden Menschseins entwickeln. Wir können es lediglich „umschreiben“ (Hölderlin) oder davon stammeln und lallen.⁷

Aufgrund der inhaltlichen Unbestimmtheit desjenigen Zustandes, an welchem der Mensch ganz zu sich selbst gelangen und somit seine ihm eigentümliche Bestimmung von

¹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Stuttgart 1992, S. 37

² ebd., S. 4

³ vgl. Hermann Broch, *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*, Frankfurt a. M. 1978

⁴ Martin Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Hrsg. A. Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991, S. 76

⁵ Friedrich Hölderlin, *Mnemosyne* (Entwurf), in: *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd.1, Hrsg. v. M. Knaupp, München/Wien 1992, S. 436

⁶ Novalis spricht in diesem Zusammenhang von der „Chifferschrift“ des Daseins sowie von „den unwandelbaren Chiffren einer geheimnißvollen Urkunde, die seit Jahrtausenden unzählige Menschen mit göttlichem Leben erfüllt“: „Es scheint sich in ihr noch über alles dieses eine unendliche Welt, wie ein Himmel, zu wölben, und eine entzückende Aussicht in eine himmlische Zukunft wunderthätig zu eröffnen“. (Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs in drei Bd.*, Hrsg. v. H.-J. Mähl u. R. Samuel, WBG 1999, Bd. I, S. 201, 681). So schreibt er in den Gedicht *Kenne dich selbst* vom 11. Mai 1798: „Eins nur ist, was der Mensch zu allen Zeiten gesucht hat; / Ueberall, bald auf den Höhn, bald in dem Tiefsten der Welt - / Unter verschiedenen Namen – umsonst – es versteckte sich immer / Immer empfand er es noch – dennoch erfasst er es nie. (...) Wenige deuteten sich die leichte Chiffre der Lösung, / Aber die wenigen auch waren nun Meister des Ziels. (...) Glückliche, wer weise geworden und nicht die Welt mehr durchgrübelt, / Wer von sich selber den Stein ewiger Weisheit begehrt. / In ihm dampfet der heilige Kolben – der König ist in ihm – / Delphos auch und er fasst endlich das: Kenne dich selbst“: (Novalis, a.a.O., Bd. I, S. 127)

⁷ vgl. Friedrich Hölderlin, *Germanien*, a.a.O., S. 407: „Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.“

Menschlichkeit erfüllen könnte, bezeichnet der moralische Perfektionismus notwendigerweise ein vorwiegend *formales Prinzip*, das bewusst auf bestimmte inhaltliche Definitionen eines festgesetzten und zu erreichenden Endzustandes verzichtet. Er appelliert stattdessen an jeden Einzelnen, in den Prozess einer Suche nach dem eigenen, bislang noch unerreichten Selbst einzutreten und sein noch ausstehendes, eigentliches Menschsein zu verwirklichen. Da jeder Mensch jedoch ein einzigartiges und unverwechselbares Individuum ist, welches die Natur nur ein einziges Mal in dieser Weise hervorgebracht hat, so dass auch die Möglichkeiten des zu sich selbst befreiten Menschseins je nach der Konstitution des einzelnen Individuums mannigfaltig variieren können, kann der Perfektionismus keine inhaltliche Bestimmung eines klar definierten Zustandes von jenem noch ausstehenden möglichen Menschsein liefern. Indem er generell auf jede Art von universellen und verallgemeinerbaren Handlungsmaßstäben verzichtet, verweist er das einzelne Individuum vielmehr auf sich selber und auf die Verfolgung seines jeweils nur ihm eigenen Entwurfs. In diesem Sinne schreibt Nietzsche:

„Das – ist nun *mein* Weg, – wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. *Den* Weg nämlich – den giebt es nicht!“⁸.

Denn ebenso wie es unzählige einzelne Individuen gibt, gibt es auch unendlich viele Gestaltungsweisen menschlicher Steigerung. Es gibt keinen inhaltlich bestimmten Lebensentwurf, welcher als *die* Verwirklichung des eigentlichen Menschseins schlechthin gelten könnte, da die Selbstvervollkommnung eines jeden Menschen einzig darin bestehen kann, seine jeweils eigenen und individuellen Möglichkeiten auszuschöpfen und zu realisieren.

„In uns ist alles“⁹, schreibt Hölderlin und verweist hiermit den Einzelnen ausschließlich auf sich selbst und die Suche nach seinem nur ihm eigenen, unaustauschbaren Genius. Der einzige Maßstab für die Beurteilung unterschiedlicher Daseinsentwürfe besteht für die Konzeptionen, die sich dem Denken des moralischen Perfektionismus zuordnen lassen, darin, ob und wie weit es dem einzelnen Menschen gelungen ist, sich selbst als einzigartiges und unverwechselbares Individuum in der Gesamtheit seiner potentiellen Möglichkeiten zu verwirklichen und sich hierdurch selbst zu vervollkommen.

So ist auch Nietzsche in seinen Werken, die sich primär als Appell an den Einzelnen im Sinne seiner ihm möglichen Selbstwerdung verstehen lassen, nicht darum bemüht, dem

⁸ ZA III, *Vom Geist der Schwere* II; 4, 245

⁹ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, I.1., a.a.O., 622

Leser ein Universalrezept für die einzig richtige Gestaltung seines Daseins zu empfehlen¹⁰, sondern er fordert statt dessen jeden einzelnen Leser dazu auf, sich selbst auf seine nur ihm eigentümliche Weise zu verwirklichen und zu vervollkommen.¹¹ „Es kommt eindeutig nicht darauf an“, wie Walter Kaufmann in seinem Nietzsche-Buch ausführt, „einen Maßstab für einzelne Handlungen aufzustellen, sondern – soweit es überhaupt um unser Verhalten geht – dem Menschen einen Anreiz dafür zu bieten, daß er den Zustand seines Seins hebt (vgl. FW 335), die Kluft zwischen Tierheit und wahrer Menschlichkeit überwindet, oder, in Nietzsches Worten, ein Übermensch wird.“¹²

Die *Selbstwerdung* ebenso wie die damit verbundene *Selbstüberwindung* sind somit als die inhaltlich unbestimmten, jedoch für den Perfektionismus grundlegenden formalen Prinzipien zu betrachten, welche, insofern sich das einzelne Individuum für diese Ebene des konkreten Selbstbezugs öffnet, dessen spezifisch eigenes Streben nach Selbstvervollkommnung bezeichnet.¹³

¹⁰ In diesem Sinne ist unter anderem auch Nietzsches Einstellung gegenüber einem asketischen Lebensvollzug aufzufassen, den er auf der einen Seite zwar kritisiert, da er in ihm eine gewaltsame Unterdrückung bestimmter, zum Leben notwendig dazugehöriger Triebäußerungen gefordert sieht („die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff ‘unrein’ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Leben.“ (EH, *Warum ich so gute Bücher schreibe* 5; 6, 307)), ihn jedoch auf der anderen Seite gutheißt, da er für bestimmte Menschen eine Realisierung bestimmter vorhandener Eigenschaften beschreibt. Je nachdem, ob ein Mensch über diese oder jene Anlagen verfügt, wäre ein asketischer Lebensentwurf für ihn gleichbedeutend mit seiner Selbstwerdung oder mit deren Verunmöglichung. So enthält sich Nietzsche auch jeder Beurteilung darüber, ob beispielsweise ein in Keuschheit geführtes Leben einem in geschlechtlicher Erfüllung verbrachtem vorzuziehen sei, sondern verweist lediglich auf das einzelne Individuum und dessen spezifische Triebanlagen: “Rathe ich euch zur Keuschheit? Die Keuschheit ist bei Einigen eine Tugend, aber bei Vielen beinahe ein Laster. Diese enthalten sich wohl: aber die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus Allem, was sie thun. (...) Wem die Keuschheit schwer fällt, dem ist sie zu widerathen. (...) Wahrlich, es giebt Keusche von Grund aus: (...) Sie lachen (...) über die Keuschheit und fragen: ‘Was ist Keuschheit? Ist Keuschheit nicht Thorheit? Aber diese Thorheit kam zu uns und nicht wir zu ihr. Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz: nun wohnt er bei uns, — mag er bleiben, wie lange er will!’” (ZA I, *Von der Keuschheit*; 4, 69f).

¹¹ vgl. ZA I, Vorr. 9; 4, 25: „(...) nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten! Nicht soll Zarathustra einer Heerde Hirt und Hund werden! Viele wegzulocken von der Heerde – dazu kam ich.“ Sowie ZA I, *Von der schenkenden Tugend* 3; 4, 101: „Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. (...) Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“

¹² W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1988, S. 380

¹³ In dieser Hinsicht ist die inhaltliche Indifferenz der von Nietzsche erstrebten höheren Moral, nicht als ein Desiderat oder als Unbestimmtheit seines Philosophierens zu betrachten, wie es beispielsweise Karl Jaspers, a.a.O., 157, darstellt, sondern vielmehr als *notwendige Bedingung* der in ihr fundierten Moral der Selbster-schaffung.

Der moralische Perfektionismus stellt in dieser Hinsicht ein *performatives* Prinzip dar, welches weder als universeller Handlungsmaßstab noch als allgemeine Handlungsmaxime betrachtet werden kann, sondern allein in einer Form der *konkreten Realisierung des individuellen Selbstvollzugs des Einzelnen* zu verwirklichen ist. Erst wenn wir jenen Prozess des Zu-sich-selber-Kommens jeweils konkret in uns vollziehen und somit den Weg der ‚Selbstwerdung‘ beschreiten, können wir die Prinzipien moralperfektionistischer Theorien realisieren und zu einem Begriff von wahrer Menschlichkeit und Humanität gelangen.

In diesem Sinne begreift der moralische Perfektionismus den Menschen als ein noch nicht vollständig zu sich selbst gelangtes Wesen, welches seine ihm adäquate Vorstellung und seinen ihm eigenen Begriff von Menschlichkeit erst noch zu verwirklichen hat. So definieren die unterschiedlichen Denker, deren Konzeptionen in ihrem zentralen Streben nach *Selbstvervollkommnung, Selbstüberwindung* und *Selbstwerdung* des Menschen ganz oder teilweise dem moralischen Perfektionismus zugeordnet werden können, die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen zwar nicht inhaltlich konvergent, doch ist ihnen die Überzeugung von den *bisher noch unausgeschöpften Qualitäten des Menschseins* und der *Möglichkeit einer qualitativen Perfektionierung des Menschen* gemein.

Eine zentrale These, die viele Ansätze moralperfektionistischer Theorien vertreten, besagt, dass die „eigentliche Menschwerdung (...) kaum erst begonnen“ hat, so „daß wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Evolution den Tieren noch weit näher stehen als der Ahnung des Menschlichen, die wir bereits in uns tragen“. ¹⁴ Vieles am Menschen ist noch nicht genuin menschlich geworden, sondern ist vielmehr als Überrest seines tierischen Ursprungs und seiner immer noch tierischen Instinkte zu betrachten:

„Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.“ ¹⁵

In dieser Hinsicht ist der Mensch, wie übereinstimmend die mannigfaltigen Konzeptionen des moralischen Perfektionismus aufzeigen, noch nicht vollständig zu sich selbst, d.h. zu seinem ihm möglichen Menschsein gelangt. Wir leben, wie Hölderlin schreibt, in einer Zeit der „Götterferne“, in welcher das ‚Göttliche‘, das einem jeden Menschen potentiell zu eigen ist und als solches das Wesen seiner eigenen mögliche Größe konstituiert *vor uns selber in uns selbst verborgen liegt*.

¹⁴ Eugen Drewermann, *Über die Unsterblichkeit der Tiere*, Zürich/Düsseldorf 1998, S. 40

¹⁵ ZA I, Vorr.3, S.14

„Wir wohnen hier unten, wie der Diamant im Schacht. Wir fragen umsonst, wie wir herabgekommen, um wieder den Weg hinauf zu finden.

Wir sind, wie Feuer, das im dürren Aste oder im Kiesel schläft; und ringen und suchen in jedem Moment das Ende der engen Gefangenschaft. Aber sie kommen (...) die Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, (...) wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Laiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne.“¹⁶

So gehen die Konzeptionen des moralischen Perfektionismus davon aus, dass das ‚wahre Wesen‘ des Menschen, insofern man von der Existenz eines solchen sprechen kann, in Hinsicht auf seine ihm mögliche menschliche Größe gleichsam in einer „wunderlichen Schlafsucht“ befangen liegt, aus welcher es erst noch ‚erweckt‘ werden muss. Als „Schlafwandler“ (H. Broch) ist der gegenwärtige Mensch noch nicht oder nur teilweise zu seinem eigentlichen Menschsein gelangt, d.h. er ist noch nicht, wie Nietzsche ausführt, wahrhaft *Mensch* geworden:

„(...) immer das gleiche: Bruchstücke und Gliedmaassen und grause Zufälle — aber keine Menschen!“¹⁷

¹⁶ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 1, Hrsg. v. M. Knaupp, München/Wien 1992, S. 656f

In einem ähnlichen Bedeutungszusammenhang weist auch Heinrich von Kleist, in seinem „Gebet des Zoroaster“ auf die Notwendigkeit einer Perfektionierung des Menschen hin, der die Möglichkeit des ihm bestimmten „freien, herrlichen und üppigen Lebens“ nicht ergreift und statt dessen „wie mit Blindheit geschlagen, unter Jämmerlichkeiten und Nichtigkeiten umher“ wandelt:

„Gott, mein Vater im Himmel! Du hast dem Menschen ein so freies, herrliches und üppiges Leben bestimmt. Kräfte unendlicher Art, göttliche und tierische, spielen in seiner Brust zusammen, um ihn zum König der Erde zu machen. Gleichwohl, von unsichtbaren Geistern überwältigt, liegt er, auf verwunderungswürdige und unbegreifliche Weise, in Ketten und Banden; das Höchste, von Irrtum geblendet, läßt er zur Seite liegen, und wandelt, wie mit Blindheit geschlagen, unter Jämmerlichkeiten und Nichtigkeiten umher. Ja, er gefällt sich in seinem Zustand; und wenn die Vorwelt nicht wäre und die göttlichen Lieder, die von ihr Kunde geben, so würden wir gar nicht mehr ahnden, von welchen Gipfeln, o Herr! der Mensch um sich schauen kann. Nun lässest du es, von Zeit zu Zeit, niederfallen, wie Schuppen, von dem Auge eines deiner Knechte, den du dir erwählst, daß er die Torheiten und Irrtümer seiner Gattung überschauet; ihn rüstest du mit dem Köcher der Rede, daß er, furchtlos und liebevoll, mitten unter sie trete, und sie mit Pfeilen, bald schärfer, bald leiser, aus der wunderlichen Schlafsucht, in welcher sie befangen liegen, wecke.“ (Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe in zwei Bänden*, Hrsg. H. Sembdner, München 1984, Bd. II, S. 325f)

¹⁷ ZA II, *Von der Erlösung*; 4, 179

Vgl. hierzu auch Friedrich Hölderlins Hyperion-Stelle, an welcher Hyperion, nach Deutschland zurückgekehrt, seinem Freund Bellarmin die Deutschen beschreibt, die diese Zeilen Nietzsches vielleicht inspiriert haben mag: „Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinanderliegen, indessen das vergossne Lebensblut im Sande zerrinnt? (Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* Bd. II, in *Friedrich Hölderlin*, hrsg. v. E. Müller, Stuttgart 1949, S. 230). Und auch Schillers sechsten Brief zur ästhetischen Erziehung des Menschen: „... wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte, sondern ganze Klassen von

Solange der Mensch jedoch sein ihm mögliches, spezifisches Menschsein noch nicht verwirklicht hat, bleibt er, wie Nietzsche darstellt, wesentlich Tier. Denn sobald man wie Nietzsche Gott sowie jede andere transzendente Rechtfertigung des menschlichen Daseins in Frage stellt, oder den Menschen, wie beispielsweise Hölderlin und Kleist, das in ihm veranlagte ‚Göttliche‘ nicht ergreifen sieht, (das man in diesem Deutungszusammenhang unabhängig von der Frage nach der Existenz Gottes, als eine Metapher für jene dem Menschen mögliche höhere Daseinsweise betrachten kann,) wird der bislang angenommene, spezifische Wert des Menschen gleichsam grundlos. Der Mensch erscheint nunmehr, wie es auch die Evolutionstheorie behauptet, als ein Lebewesen, welches sich nicht wesentlich vom Affen unterscheidet, ja diesem sogar ähnlicher ist als der Affe den so genannten ‚niederen‘ Tierarten. So schreibt Nietzsche:

„Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist‘, von der ‚Gottheit‘ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. (...) Wir wehren uns gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit.“¹⁸

Die „kardinale Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier“ ist somit hinfällig geworden, die große Masse der Menschheit bleibt, wie Nietzsche folgert, ohne grundlegenden Wert und gelangt in ihrem Seinsstatus nicht wesentlich über den eines Tieres hinaus. Auch keine quantitative Hinzufügung, sei es von immer mehr Menschen oder von immer mehr Intelligenz, „die der Mensch vermutlich mit dem Schimpansen teilt, wenn er auch mehr davon hat“¹⁹, kann, wie es die darwinistische Evolutionstheorie behauptet, eine Höherentwicklung des Menschen bewirken und ihm so seinen einzigartigen Wert zurückverleihen, den ihm die westliche Tradition im allgemeinen zugesprochen hatte.²⁰ So schreibt auch Max Scheler:

Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während dass die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind“ (Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Sechster Brief, Stuttgart 1965, S. 19).

¹⁸ AC 14; 6, 180

¹⁹ W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1988, 174

²⁰ vgl. ebd. 174ff

„Zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, dieser nur als Techniker genommen, besteht nur ein – allerdings sehr großer – *gradueller* Unterschied.“²¹

Allein aus einer quantitativen Vervielfältigung kann noch kein Wert dessen erzielt werden, was an sich wertlos ist, so dass weder die Weltgeschichte noch die Evolution für Nietzsche ein wesentliches Fortschreiten in der Entwicklung des Menschen verbürgen kann, sondern vielmehr gleichzusetzen ist mit einer endlosen und vergeblichen „Anhäufung von Nullen“:

„Was von Anfang an wertlos ist, kann nicht durch Vervielfältigung Wert bekommen. Ist der Wert des Menschen Null, dann kann keine Addition solcher Nullen jemals zu einem Wert führen. Selbst wenn man in der Geschichte ein ständiges Anwachsen der Intelligenz nachweisen könnte, würde sich nichts an diesem Bild ändern.“²²

Das Dasein des Menschen ist wertlos, solange das einzelne Individuum nicht im Sinne eines „qualitativen Sprungs“, um einen passenden Ausdruck Hegels heranzuziehen, zu sich selber findet und somit sein noch unerreichtes Menschsein realisiert. So führt Nietzsche aus:

„Wir kommen für gewöhnlich aus der Thierheit nicht heraus, wir selbst sind die Thiere, die sinnlos zu leiden scheinen. Aber es gibt Augenblicke, wo wir dies begreifen: Dann zerreißen die Wolken, und wir sehen, wie wir sammt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht.“²³

Der Mensch ist laut Nietzsche dazu in der Lage, seine tierische Natur zu überwinden und zu einem „Nicht-mehr-Thier“, zu einem „wahrhaften *Menschen*“ zu werden²⁴, indem er sich von den nivellierenden Forderungen der Masse befreit und in einen Prozess der Selbstwerdung eintritt, in welchem er sich selbst und seine ihm eigentümliche Menschlichkeit konkret realisiert. Denn

„im Grunde weiß jeder Mensch recht wohl, daß er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und daß kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einer-

²¹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, S. 46

²² W. Kaufmann, a.a.O., S. 174

²³ UB III, 5; 1, 378

²⁴ vgl. ebd., 380

lei, wie er es ist, zusammenschütteln wird: er weiß es, aber verbirgt es wie ein böses Gewissen – weshalb? Aus Furcht vor dem Nachbar, welcher die Convention fordert und sich selbst mit ihr verhüllt.“²⁵

Aus „Faulheit“ sich selbst und denjenigen Beschwerden gegenüber, „welche ihnen eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit aufbürden würde“, beginnen die Menschen „heerdenmässig zu denken und zu handeln“, sie schmücken sich mit „erborgten Manieren“ und „übergehängten Meinungen“ und erscheinen schließlich als „Fabrikwaare“ Mensch, als „Heerdentier“, als „öffentlich meinende Scheinmenschen“²⁶ ohne eigene Meinung und Individualität. Und es gibt, wie Nietzsche schreibt, „kein öderes und widrigeres Geschöpf in der ganzen Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist“. Denn indem er „nach rechts und nach links, nach rückwärts und nach überall schießt“²⁷, verliert er sich selbst in der Einzigartigkeit seiner Individualität und damit sein eigentliches Menschsein, welches sich nur im je eigenen Entwurf verwirklichen lässt. So muss der Mensch, „welcher nicht zur Masse gehören“, sondern ‚er selbst‘ werden will, nur aufhören, „gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt.‘“²⁸

Erst indem der Mensch sich aus dem ‚Herdentasein‘ eines öffentlich meinenden „Scheinmenschentums“ befreit und es wagt, „ein Einzelner“ zu sein, wie Kierkegaard sagt, kann er sich über seine tierische Natur erheben und zu einem „lebendigen Menschen“²⁹ werden.

„Das *missing link* zwischen Affe und Mensch“, so schreibt Konrad Lorenz, „sind wir selber.“³⁰

Die Frage danach, was der Mensch ist, d.h. wie er er selbst in seinem ihm möglichen Menschsein werden kann, wird von Nietzsche wiederum auf die Frage bezogen, „als was und wozu er sich selbst *hervorbringen*“ kann und will.³¹ Im Sinne von Pindars Forderung des „Werde, der du bist“ wandelt sich der Mensch zu seinem wahren Menschsein, indem er sich ständig selber überwindet und neu erschafft. Erst indem er in einen stetigen Prozess der inneren Wandlung und Vervollkommnung hin zu sich selber eintritt, kann er sein wah-

²⁵ UB III, 1.; 1, 337

²⁶ ebd., 337, 338

²⁷ ebd. 338

²⁸ ebd.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Zit. n. Eugen Drewermann, a.a.O., S. 40

³¹ vgl. Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin/New York, 1981, S. 125

res ‚Wesen‘ und seine ihm eigene Bestimmung von Menschlichkeit einlösen. Erst in der ‚*Bewegung im eigenen Wesen*, das nicht als Sein besteht, sondern sein Sein nur in dem Werden hat‘, wie Jaspers ausführt³², kann der Mensch zu sich selber und seiner ihm möglichen Größe und Menschlichkeit gelangen.³³

Der Mensch ist ‚das noch nicht festgestellte Thier‘, da er, in einen stetigen Prozess der inneren Wandlung inbegriffen, keinem bestimmten, festgestellten Typus des Daseins gehorcht, dessen Daseinsformen im voraus schon festgelegt wären. Der Mensch ist ‚das noch nicht festgestellte Thier‘, da es, so Nietzsche, die spezifische Definition seines menschlichen Daseins ist, als solcher *nicht* festgestellt zu sein, sondern sich selber stets neu zu überwinden und den ‚Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus‘³⁴ zu werfen.

„... denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir.“³⁵

Das spezifische Menschsein des Menschen besteht Nietzsche zufolge darin, als solcher nicht ‚festgestellt‘, d.h. in seinem möglichen Daseinsentwurf nicht festgelegt zu sein, sondern sich vielmehr in jedem Augenblick seines Daseins neu zu erschaffen und sich selbst überwinden zu können. Erst in jenem für den Perfektionismus grundlegendem Streben nach dem nächsten, dem höheren Selbst, ist der Mensch allererst und wahrhaft Mensch³⁶:

„Ein höheres Wesen als wir selber sind zu schaffen, ist *unser* Wesen. *Über uns hinaus schaffen!* (...) Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, *so setzt der Mensch ein Wesen voraus*, das nicht da <ist>, das aber den Zweck seines Daseins abgiebt.“³⁷

³² ebd., S. 154

³³ Darauf dass die dynamische Verfassung und die Steigerung der Individualität Grundbedingung allen Lebens ist, hat Volker Gerhardt in seinem Buch *Individualität. Das Element der Welt*, hingewiesen: „Selbsterhaltung organischer Einheiten ist immer auch Selbstentfaltung; sie ist Wachsen, Reifen und Mitwirken an der Produktion neuen Lebens. Leben ist auf *Vermehrung* angelegt. Damit geht es ursprünglich über sich hinaus und hat in allen seinen Vollzügen – Altern und Sterben nicht ausgenommen – eine dynamische Verfassung“ (Volker Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000, S. 106). Sich selbst und seine Wertvorstellungen jedoch auch als etwas kontinuierlich werdendes zu begreifen, und zwar nicht nur in physischer, sondern vor allem in Hinsicht auf die Negation eines substantiellen Ich-Begriffs zugunsten einer dynamischen Auffassung des Selbst, ist laut Nietzsche Grundbedingung für die Selbstwerdung des Menschen.

³⁴ ZA, Vorr. 5; 4, 19

³⁵ UB III, 1.; 1, 340f

³⁶ Jean Paul nennt den Menschen aus diesem Grunde ein „transzendierendes Wesen“.

Solange wir uns demgegenüber jedoch im Bestehenden einrichten und mit diesem zufrieden geben, solange wir uns in unserem Dasein den Stimmen anderer unterwerfen und in diesem Sinne nicht wir selber werden, oder, wie Hölderlin formuliert, „ein Eigenes (...) suchen, so weit es auch ist“³⁷, bleiben wir wesentlich „Heerdentier“.

Es ist Nietzsches größte Sorge, dass der Mensch, der nicht eigentlich Mensch ist, im Zustand des Tierhaften verbleibt, indem eine „Verkleinerung des Typus Mensch — seine Vermittelmäßigung —“ geschieht, dadurch dass er sich in seiner Zivilisation zu erheben wähnt, aber in Wahrheit „durch Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, eben nur das Heedentier im Menschen“ entwickelt „und das Tier ‚Mensch‘ damit festgestellt wird“³⁹.

Dass der Mensch als solcher nicht „festgestellt“ ist, ist nicht als Desiderat zu betrachten, sondern bezeichnet gerade seine spezifisch menschliche Größe und sein stetig sich selbst vervollkommnendes Menschsein. Als das „nicht festgestellte Thier“ ist der Mensch erst wahrhaft *Mensch*, da er in dem dynamisch offenen Prozess seiner Selbstvervollkommnung sich über das fest-gestellte Dasein des Tieres erhebt, welches nicht „den Pfeil seiner Sehnsucht“ über sich hinaus zu werfen und sich selber zu überwinden vermag, sondern sich, gleich dem „letzten Menschen“, im Bestehenden einrichtet und mit diesem zufrieden gibt. Erst indem das Tier Mensch in seinem Dasein nicht fest-gestellt ist, sondern sich in jenen offenen Prozess einer stetigen Selbstüberwindung begibt, kann er seine „tierische Natur“ überwinden und zu einem „Nicht-mehr-Thier“ und zu einem „wahrhaften Menschen“ werden. So garantiert erst das perfektionistische Streben nach dem Guten in sich selbst die Realisation eines Zustandes, an welchem der Mensch zu sich selbst gelangen und damit sein Menschsein verwirklichen kann.

Obwohl eine Cusanus-Rezeption Nietzsches unwahrscheinlich ist, bezeichnet Nietzsches Philosophie einen ähnlichen Begriff des Menschen wie ihn Cusanus und seine Nachfolger vertraten. So erklärt Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) in der „Oratio de hominis dignitate“ (1486), nach Jakob Burckhardt „eines der edelsten Vermächnisse der Renaissance“, das Nietzsche durch dessen Vermittlung sicherlich bekannt war, die Freiheit, das zu sein, was er sein will, zum konstitutiven Wesenselement des Menschen. Im Gegensatz zu den Tieren, die sich stets gleich bleiben, und zu den „höchsten Geistern“, die sich niemals verändern, eröffnet dem Menschen die von Gott in ihn verlegte Freiheit des

³⁷ N. November 1882 – Februar 1883, 5[1], 203; 10, 209

³⁸ Friedrich Hölderlin, *Brot und Wein (Erste Fassung)* 3., a.a.O., S. 374

³⁹ Jaspers, a.a.O., S. 129

Willens die Möglichkeit, das zu werden, was er werden möchte.⁴⁰ Er kann, von einem „heiligen Ehrgeiz“ getrieben, dem Höchsten nachstreben und bis in die unmittelbare Nähe Gottes aufzusteigen oder aber auch in einen tierischen oder gar pflanzlichen Zustand regredieren. Über das dem Menschen zugedachte Wesen und seine Rolle in der Welt lässt Pico Gott zu dem Urvater Adam sagen:

„Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen, die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze bestimmt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequem umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigen, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.“⁴¹

Den Begriff des freien Willens versteht Pico della Mirandola hierbei wesentlich als schöpferische Potenz, die es dem Menschen gestattet, jenseits einer Belastung durch die Erbsünde oder einer Abhängigkeit von der Gnade Gottes, einen gottähnlichen Zustand zu erreichen. Es ist „eine Selbsterlösung des Menschen, begründet auf dem (...) Vertrauen in die Perfektibilität der menschlichen Natur aus eigener Kraft“⁴². Im „Umkehrung des scholastischen Prinzips ‚operari sequitur esse‘ – ‚das Handeln folgt dem Sein‘“⁴³ – verwirklicht

⁴⁰ Das spezifisch menschliche Vermögen, das zu werden, was man werden möchte, lässt sich jedoch nicht auf etwas Beliebiges beziehen, wie z.B. den Wunsch, reich und berühmt zu werden. Aus jedem von uns kann nur das werden, wie Volker Gerhardt richtig darstellt, „wozu er das Zeug hat. ‚Keine Gewalt‘, so heißt es bei Pindar, ‚kann die angeborene Art unterdrücken.‘ (Olymp. Od. XIII, 13) (...) Und so gilt, dass jeder in allem ‚an sich selber sein Maß hat‘ (Pyth. Od. II, 34)“ (Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 184). Das zu werden, was man werden möchte, bezieht sich bei Pico della Mirandola ebenso wie bei Nietzsche auf die schöpferische Selbstgestaltung des Individuums innerhalb seiner eigenen Potentiale und Fähigkeiten. Die schöpferische Hervorbringung des eigenen Selbst ist hierbei wesentlich auf den konkreten Selbstbezug des einzelnen Individuums gegründet. Die ‚Modernität‘ dieser These im Sinne einer unbegrenzten Gestaltungskraft des eigenen Selbst ist hierbei primär auf die *Stellung des Einzelnen zu sich selbst* bezogen. Es ist vor allem die Art der Beziehung zu sich selbst, der Grad der Selbstwerdung, verstanden als der schöpferische und gestalterische Umgang mit den eigenen Anlagen, der den Menschen, wie Pico schreibt, „zum Niedrigen, zum Tierischen entarten“ oder „aber auch zum Höheren, zum Göttlichen“ sich selbst hervorbringen lässt.

⁴¹ G. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990, S. 5, 7

⁴² G. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990 August Buck, Einleitung, in: G. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990., S. XX

⁴³ ebd.

der Mensch nach perfektionistischen Maßstäben sein Wesen erst durch sein Handeln als schöpferisches, sich selbst in seinen Möglichkeiten verwirklichendes Individuum.

Doch schon bei Pico della Mirandola ist der „Aufstieg in die Welt des Göttlichen“ kein einmaliger Vorgang, sondern ein sich dauernd vollziehender Prozess, den der Einzelne stets aufs Neue für sich erreichen muss. Es ist eine Form der ‚Vergottung‘, die nicht wie die ‚unio mystica‘ ein Aufgehen der Persönlichkeit in Gott bedeutet, sondern vielmehr die höchste Steigerung des individuellen Selbstbewusstseins im konkreten Vollzug der eigenen Möglichkeiten.⁴⁴

Bezieht man diese Ausführungen Pico della Mirandas auf Cusanus zurück, zeigt sich eine sachliche Entsprechung zu Nietzsches Versuch der „Gewinnung der Menschheit“. Zwar unterscheiden sich Cusanus platonisch gefärbte Gedanken von denen Nietzsches dadurch, daß er Gott als das Maß des Menschen ansetzt, jedoch führt auch er aus, daß es kein anderes Ziel des aktiven Schöpfertums der Menschheit gebe, als eben die Menschheit: „Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas“ (*De coniecturis*, 158).⁴⁵

Als *Exemplifizierung*⁴⁶ dieses permanenten Prozesses des sich stetig selber neu erschaffenden Menschen ist Nietzsches Entwurf des „Übermenschen“ zu betrachten, der durch seine stets neu zu erreichende Selbstwerdung für Nietzsche den *Mensch gewordenen Mensch* par excellence verkörpert. In seinem Prozess des ständig sich selbst vervollkommnenden Daseins bezeichnet Nietzsches „Übermensch“ die die eigenen Möglichkeiten permanent ausschöpfende Daseinsweise des zu sich selbst gelangten Menschen.⁴⁷ Indem er

⁴⁴ vgl. ebd., S. XIX

⁴⁵ B. H. F. Taureck, *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991, S. 385

⁴⁶ In diesem Sinne führt auch A. Nehamas in seiner Nietzsche-Darstellung *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen 1991, S. 297 aus: „Nietzsches Texte beschreiben also nicht, sondern *exemplifizieren* vorzüglich ausgearbeitet und detailliert den Idealfall seiner Idealgestalt.“ Diese Idealgestalt ist jedoch nicht, wie Nehamas weiter argumentiert, „niemand anderes als (...) Nietzsche selbst“ (ebd.), sondern vielmehr Nietzsches ideale Gestalt des ‚Übermenschen‘ als dem durch stetige Selbstüberwindung zu sich selbst gelangten Menschen. Dass sich Nietzsche mit diesem ebenso wenig wie mit seiner Gestalt des Zarathustra, dem *Verkünder* des Übermenschen, identifizierte, wird u. A. aus folgender Äußerung Nietzsches ersichtlich: „Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich’s ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? Der Blick auf den ‚Übermenschen‘, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahren – Ach!“ (N. November 1882 –Februar 1883, 4[81]; 10, 137)

⁴⁷ Zwar bemerkt Margot Fleischer in ihrem Buch *Der ‘Sinn der Erde’ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt 1993, S. 146ff, richtig, dass Nietzsche in seinen späteren Schriften nicht mehr an dem Begriff des ‚Übermenschen‘ festgehalten und diesen durch den Begriff des ‚höheren Menschen‘ ersetzt hat, demzufolge sie die „Entzauberung“ des von ihr als „poetisch“ betrachteten ‚Übermenschen‘ durch die „prosaische Aufgabe“ des Willens zur Macht konstatiert. Doch kann man davon ausgehen, dass Nietzsche, obwohl er den Ausdruck des ‚Übermenschen‘ in seiner späten Philosophie durch den vom ‚höheren Menschen‘ ersetzt, dennoch an seiner Konzeption einer gesteigerten menschlichen Lebensform festgehalten hat, die er durch den Begriff des ‚Übermenschen‘ exemplifizierte. Hierfür sprechen auch Nietzsches Werke und Aufzeichnungen, die *nach* der Entdeckung des Willens zur Macht als grundle-

sich dergestalt in seinem Menschsein vervollkommnet, wird er gleichsam ‚übermenschlich‘, dadurch dass er wahrhaft menschlich wird.⁴⁸

In diesem Sinne ist der „Übermensch“, wie Heidegger in seiner Nietzsche-Rezeption darstellt, als derjenige Mensch zu betrachten, „der über den bisherigen Menschen hinaus geht, einzig um den bisherigen Menschen allererst in sein noch ausstehendes Wesen zu bringen“.⁴⁹ Das ‚Wesen‘ des „Übermenschen“ besteht vielmehr gerade darin, dass er als solcher nicht ‚fest-gestellt‘ ist, so dass auch der Begriff des ‚Wesens‘ in diesem Deutungszusammenhang nicht als eine ‚an sich‘ bestehende Größe aufzufassen ist, welche es bloß aufzufinden und zu aktualisieren gilt. Das ‚Wesen‘ des Übermenschen, d. h. des zu sich selbst befreiten Menschen, besteht vielmehr gerade in seiner kontinuierlichen Wandlung, so dass es als solches eine sich stetig neu definierende Variable darstellt.

Nietzsches Lehre vom „Übermenschen“ erweist sich in diesem Zusammenhang als zusammengehörig mit seiner Lehre vom „werdenden Charakter allen Daseins“, derzufolge es „kein Sein, sondern nur ein Werden“ gibt. Indem der „Übermensch“ als ein beständig Werdender zu betrachten ist, erfüllt er Nietzsches Bedingung des sich selber stetig wandelnden und ewig neu hervorbringenden Lebens, das als solches im Fluss seines stetigen

gendes Prinzip entstanden sind (*Also sprach Zarathustra* ist 1883 das erste von Nietzsche veröffentlichte Werk, in dem er den Begriff ‚Wille zur Macht‘ ausdrücklich verwendet), da diese keinen offensichtlichen Bruch in seinem Denken aufzeigen, wie M. Fleischer annimmt, sondern vielmehr eine kontinuierliche Fortführung der früheren Problemstellungen darstellen. Nietzsches spätere Verwendung des Begriffs des ‚höheren Menschen‘ anstelle des ‚Übermenschen‘ stellt demzufolge lediglich eine andere Bezeichnung desselben Themas dar. So verwendet Nietzsche in einer Nachlassnotiz aus dem Jahre 1887 den Begriff des ‚höheren Typus‘ als gleichbedeutend mit dem des ‚Übermenschen‘: Es „soll eine *stärkere* Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein *Gleichniß* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‚Übermensch‘“ (N. Herbst 1887, 10[17]; 12, 462). Dementsprechend werde ich im Folgenden den Begriff des ‚Übermenschen‘ verwenden, der stellvertretend auch Nietzsches frühere Begriffe vom ‚Genius‘, dem ‚Freigeist‘ und auch den des ‚höheren Menschen‘ beinhalten soll, insofern diese allesamt, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, das Ungenügen Nietzsches am modernen Menschen und sein grundlegendes Verlangen nach der Entwicklung einer höheren menschlichen Lebensform zum Ausdruck bringen, welches durch den Begriff des ‚Übermenschen‘ veranschaulicht wird.

⁴⁸ W. Kaufmann, a.a.O., weist auf das scheinbare Paradox hin, das sich infolge einer Unterscheidung zwischen einer wahrhaften und einer bloßen Natur des Menschen in Bezug auf den von Nietzsche vertretenen Empirismus ergibt: „Diese These impliziert die Unterscheidung zwischen der *wahren* Natur des Menschen und seiner bloßen Natur. Die entscheidende Frage lautet, ob die Vorstellung von einer wahren Natur des Menschen noch empirisch ist.“ (184). Er gelangt jedoch zu dem Schluss, dass Nietzsche hier „keine übernatürlichen Voraussetzungen“ zugrunde legt, was eine Aufgabe seines Empirismus und seiner Methode zur Folge hätte: „Es kommt hier nicht so sehr darauf an, ob Nietzsche recht hat, als darauf, ob er übernatürliche Voraussetzungen macht, den Empirismus aufgibt und seine Methode verrät. Stellt man die Frage in der so eingeschränkten und erläuterten Form, dann ist die Antwort darauf ein eindeutiges ‚Nein‘.“ (203)

⁴⁹ M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Hrsg. A. Guzzoni, Frankfurt a. M., 1991, S. 76

Werdens ebenfalls nicht „festzustellen“, d.h. als ein statisches ‚Sein‘ auf bestimmte Definitionen und Gesetzmäßigkeiten festzulegen ist.⁵⁰

Als sich selber stets wandelnder und neu erschaffender „Mensch gewordener Mensch par excellence“ verkörpert der „Übermensch“ jene von Nietzsche erstrebte *Unschuld des Werdens*, die die Freiheit des Menschen zu eigenem Schaffen begründet. Er gleicht somit dem unschuldigen Werden des Kindes, das Nietzsche in den „drei Verwandlungen“ des Geistes im „Zarathustra“ als die höchste Form der Existenz bezeichnet⁵¹:

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.

Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinem* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“

Nietzsches Motiv vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Thier“ stellt eine genuine These des moralischen Perfektionismus dar, indem sie in dem in ihr veranschaulichten Prozess der stetigen Selbstwerdung und Selbstwandlung das für das Denken des Perfektionismus charakteristische Streben nach einer Vervollkommnung und Perfektionierung des Menschen theoretisch begründet. Es bezeichnet darüber hinaus eine ernst zu nehmende und auch heute noch aktuelle mögliche Antwort auf die Frage nach einer zukunftsfähigen, die Bedingungen der Humanität erfüllenden, menschlichen Lebensform, indem sie vor feststehenden, dogmatischen Anschauungen und Lebensformen warnt, die leicht zu Ideologien und Vorurteilen erstarren können.

⁵⁰ Laut Nietzsche ist es allein der Mensch, der der sich stets wandelnden und werdenden Welt den Charakter des ‚Seins‘ aufprägt, indem er ihr stetiges Werden in festen Begriffen und Gesetzmäßigkeiten zu erfassen sucht, um in dieser Welt überhaupt erst bestehen zu können: „In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu ‚erkennen‘, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung ... das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen – derselbe Proceß, den jeder Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der Vernunft! Hier hat nicht eine präexistente ‚Idee‘ gearbeitet: sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden... die *Finalität* in der Vernunft ist keine Wirkung, keine Ursache: bei jeder anderen Art von Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze giebt, mißrät das Leben, - es wird unübersichtlich – zu ungleich“ (N. Frühjahr 1888, 14 [152]; 13, 334). So ist das „Sein“ für Nietzsche zwar eine „Erldichtung des am Werden Leidenden“ (N. Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[110]; 12, 115), doch bezeichnet es als eine vom Menschen zurechtgemachte ‚Wahrheit‘ schließlich „*die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt“ [N. April – Juni 1885, 34[253]; 11, 506).

⁵¹ Auf eine Entsprechung des Übermenschen und des Daseins des unschuldig spielenden Kindes der dritten Verwandlung im „Zarathustra“ weist auch G. Wohlfart (*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Hrsg.v. G. Abel, E. Behler, J. Salaquarda, J. Simon, Berlin/New York 1997, Bd. 26, 319 – 330) hin: „Der Übermensch ist das ‚Ideal des mit Kraft überhäuftens‘, das göttliche Kind, das mit ‚heiligem Ja-sagen‘ das Weltspiel spielt. Der Übermensch ist nicht die ‚blonde Bestie‘, sondern der den Löwen-Geist und sein ‚ich will‘ überwindende Mensch, dessen Geist zum

Nietzsches Bestimmung des Menschen als das „noch nicht festgestellte Thier“ gipfelt statt dessen in der von ihm erstrebten flexiblen, sich ständig selbst reflektierenden und perfektionierenden Daseinsweise, die im Zuge des gesellschaftlichen Zusammenlebens in einer Haltung der Offenheit und Toleranz münden würde.

1.2.) „Der letzte Mensch“

*„Seht! Ich zeige euch **den letzten Menschen**. ‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‘ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.“*

(ZA, Vorr. 5; 19)

Im Gegensatz zu Nietzsches anthropologischem Entwurf vom Menschen als eines beständig Werdenden setzt sich seine Konzeption des „letzten Menschen“ mit dem negativen Bild desjenigen Menschen auseinander, der danach strebt, sich dem kontinuierlichen Werdeprozess des Lebens zu entziehen. Indem er sich in einer unverfügbaren Welt des Werdens in ein imaginiertes ‚Sein‘ flüchtet, versucht er, die Mühe der stetigen Wandlung und Veränderung, sowohl seiner selbst als auch der Welt, zu umgehen. Er richtet sich in einem bestehenden, jedoch fiktiven ‚Seinsstatus‘ ein, der im Gegensatz zu Nietzsches dynamisch vorantreibendem Bild vom Menschen als eines Werdenden einen statischen Zustand der Stagnation und Resignation bezeichnet. Er hat „die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben“¹, um sich in einem behaglich zurechtgelegten ‚Sein‘ einzurichten, in dem er sowohl die Welt als auch sich selbst zu seinen Zwecken als ‚sich ewig gleichend‘, ‚ungefährlich‘ und ‚berechenbar‘ umgedeutet hat. Der „letzte Mensch“ ist derjenige Mensch, der, wie Heidegger formuliert,

„das bisherige Menschwesen gleichsam in sich verfestigt. Darum bleibt gerade der letzte Mensch am weitesten von der Möglichkeit entfernt, über sich hinweg zu gehen und so sich unter sich zu haben. In der Art des letzten Menschen muß deshalb die Vernunft, das Vorstellen, auf

¹ ZA I, Vorr. 5.; 4, 19

eine eigentümliche Weise verenden und gleichsam sich in sich verfilzen. Das Vorstellen hält sich da jeweils auf das gerade Zu- und Bei-Gestellte und zwar als ein solches, dessen Zustellung im Betreiben und Belieben des menschlichen Vorstellens geregelt und auf die allgemeine Verständlichkeit und Bekömmlichkeit verabredet wird.“²

Der „letzte Mensch“ veranschaulicht für Nietzsche die *Negation des Werdens* schlechthin, indem er sowohl die in einem kontinuierlichen Werdeprozess inbegriffene Welt als auch sich selber den Charakter eines berechenbaren und statisch ‚Seienden‘ aufzuprägen strebt. Hierdurch ‚verringert‘ er das Leben, er ‚verkleinert‘ gleichsam die Welt und auch sich selber, da er sich selbst ebenso wie die Welt auf ein Minimum seiner Eigenschaften und potentiellen Möglichkeiten reduziert: „Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht.“³

Er nimmt so eine „Verfälschung“, eine „Umdeutung“ und „Umdichtung“ des Lebens vor, die der Welt nicht gerecht wird, da er deren unverfügbaren Werdeprozess negiert und das Dasein als seinen eigenen Kategorien unterworfen betrachtet. Indem der „letzte Mensch“ die Wirklichkeit der Verfügungsgewalt seiner eigenen Vorstellungen unterstellt, reduziert er das reale Geschehen auf seine eigene Sollensvorstellung und hiermit auf seine eigene, begrenzte Perspektive. Mit der Ignoranz und Unbewusstheit dieser herrschaftlichen Geste macht er sich nach Nietzsche lächerlich, weil er letztlich nichts anderes als sich selbst zur Kenntnis nimmt. Sofern der Mensch die Welt in dieser Weise der Verfügungsgewalt seiner Vorstellung unterstellt und aus dem Fluss des Werdens isoliert, verneint er die Wirklichkeit, indem er sie durch ein statisch Vorgestelltes ersetzt.

Im Nein zur Wirklichkeit kommt die Schwäche des „letzten Menschen“ im Umgang mit dieser zum Ausdruck, die auf der Angst vor deren Andersheit beruht. So strebt er danach, sich alles ihm Fremde und Andersartige anzupassen und anzugleichen, indem er es auf seine eigenen Sollensvorstellungen reduziert.

Der „letzte Mensch“ ist klein „wie der Erdflöh“⁴, da er über jene von ihm vorgekommene ‚Verkleinerung‘ der Welt hinaus, ebenfalls sich selbst in seinem Dasein auf etwas statisch Festgestelltes reduzieren will. So ist der „letzte Mensch“ für Nietzsche die *symbolische Negation der Möglichkeit einer Perfektionierung* und Wandlung seiner selbst, da er seinen eigenen Werdeprozess auf einen statisch bestehenden Daseinszustand zu reduzieren versucht und somit sich selbst in seinem Werden verneint. Indem er

² M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a.a.O., S. 43

³ ZA I, Vorr. 5; 4, S. 19

⁴ ebd.

die Suche nach einem höheren, sich stetig selber neu hervorbringenden Selbst aufgegeben hat, negiert er auch sich selbst als einen beständig Werdenden.

Da der „letzte Mensch“ sich selbst mit sich selbst in seinem „noch tierischen“ Zustand des ‚noch nicht eigentlichen Menschseins‘ abgefunden und zufrieden gegeben hat, ist er für Nietzsche der „verächtlichste“ Mensch. Er ist der „verächtlichste“ Mensch, weil er „nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!“⁵ Er ist der „verächtlichste“ Mensch, „der sich selber nicht mehr verachten kann.“⁶

Die *Verachtung seiner selbst* – als Verachtung seiner noch „tierhaften“ und noch nicht zu sich selbst gelangten Daseinsweise – ist für Nietzsche Teil der *Liebe zu sich selbst* und zwar der Liebe zu sich selbst als dem noch „ungeborenen“, noch „schlafenden“, „übermenschlichen“ und damit erst wahrhaft menschlichem Selbst, das man werden kann. Erst die Abneigung gegenüber dem bestehenden Zustand der Dinge und die Scham über den Zustand dessen, was man ist bzw. noch nicht ist, begründet für Nietzsche das perfektionistische Streben nach der Verwirklichung eines noch unerreichten Zustandes, an dem das Selbst ganz sich selbst und damit zu einem höheren, übermenschlichen Selbst gelangt. Die Verachtung unserer selbst, indem wir erkennen, dass wir noch nicht vollständig zu uns selbst gelangt sind, ist *Bedingung* unseres Strebens nach Selbstüberwindung und Selbstwerdung.⁷

So schreibt Nietzsche im Zarathustra über den „Weg des Schaffenden“, verstanden als den *sich selbst*, d.h. *sein höheres Selbst Erschaffenden*:

„Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln!

Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht.

Verbrennen mußst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!

Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!

⁵ ZA I, Vorr. 5; 4, S. 19

⁶ ebd.

⁷ So schreibt auch S. Cavell bezüglich des von Emerson vertretenen Perfektionismus, der Nietzsche in seinem Denken sehr beeinflusst hat: „Then let us note (...) that Emersonian Perfectionism requires that we become ashamed in a particular way of ourselves, of our present stance, and that the Emersonian Nietzsche requires, as a sign of consecration to the next self, that we hate ourselves“. (S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Carus Lectures 1988, Chicago 1990, S. 16)

Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und deshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet!“⁸

Indem der „letzte Mensch“ sich mit dem bestehenden Zustand seines noch „tierischen“ Daseins begnügt, und so die Anstrengung jenes Selbstwertungsprozesses umgeht, ist er für Nietzsche die Negation der Möglichkeit einer Perfektionierung des Menschen. Durch sein resignierendes Sicheinrichten in sich selbst, verbleibt er in einem Zustand der Selbstlosigkeit, in welchem das Selbst nicht durch jenen stetigen Prozess der Selbstüberwindung mehr und mehr zu sich selbst und somit kontinuierlich zu einem höheren Selbst gelangen kann. Der Prozess jener stetigen Selbstwertung, der dadurch gekennzeichnet ist, dass das Selbst seine mannigfaltigen und oft widersprüchlichen Triebe unter der Vorherrschaft eines leitenden Willensanspruchs organisiert und somit das „Chaos in sich“ zu der organischen Ganzheit einer Person kultiviert, wird von der Daseinsweise des „letzten Menschen“ verneint.

So zeichnet sich der „letzte Mensch“ für Nietzsche vor allem durch eine Schwächung seines gesamten Trieblebens und den damit verbundenen Prozess der Decadence als eines stetigen Zerfallsprozesses der Einheit seiner Person aus. Er ist für Nietzsche gekennzeichnet durch einen grundlegenden Antriebsmangel, durch eine Schwächung und einen Niedergang aller Willenskräfte und Instinkte und hat somit den Zugang zu seinen lebendigen schöpferischen Kräften und Impulsen verloren.

So malt Zarathustra in einer Rede an das Volk dem Menschen das Schreckensbild jenes zukünftigen „letzten Menschen“ als die drohende Vision eines verkümmerten, geschwächten, scheinbar glücklichen, in Wahrheit jedoch gespenstisch blut- und leblos über diese Erde wandelnden Menschen aus:

„Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen. (...)

Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. (...)

Seht! Ich zeige euch *den letzten Menschen*.

⁸ ZA I, *Vom Wege des Schaffenden*; 4, S. 82

‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. (...)

‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. (...)

Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. (...)

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus. (...)

‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“⁹

Am Ende dieser Rede Zarathustras verdeutlicht Nietzsche jedoch, dass der von ihm zuerst nur als eine zukünftig mögliche Schreckensvision dargestellte „letzte Mensch“ erschreckend viele Gemeinsamkeit mit dem modernen Menschen besitzt, ja von diesem, insofern dessen Daseinsweise noch nicht vollständig realisiert worden ist, sogar als äußerst erstrebenswert betrachtet wird: „(...) denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gib‘ uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen!“¹⁰

Mit der Vision des „letzten Menschen“ kennzeichnet Nietzsche die heute weitgehend Wirklichkeit gewordene und das „Gegenbild zur weltgeschichtlichen Zielprojektion des ‚Übermenschen‘“ (Wiebrecht Ries) darstellende entfremdete und nivellierende Daseinsweise des modernen Menschen, an dessen Ende der „von Max Weber diagnostizierte abendländische Rationalisierungsprozess den Status einer geschickten Tierrasse erreicht, in deren ‚großen Ameisenhaufen‘ der Gedanke an eine Selbstüberwindung des Menschen erlischt.“¹¹

So ist das „Glück“ des „letzten Menschen“ nur ein scheinbares, vergleichbar der berauschten Zufriedenheit eines unter Morphinum stehenden Todkranken, seine scheinbare Nächstenliebe und Moralität, die sich am Nachbarn „reibt“ und sich zwar noch „zankt“, sich aber bald wieder „versöhnt – sonst verdirbt es den Magen“¹², nur eine Folge des Niederganges und der Schwächung seines gesamten Trieblebens.

⁹ ZA I, Vorr. 5; 4, S. 19f

siehe hierzu auch S. 25f

¹⁰ ebd.

¹¹ W. Ries, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 1990, S. 61

¹² vgl. ZA I, Vorr. 5; 4, S. 19f

In dieser Hinsicht ist der moderne Mensch für Nietzsche weniger durch seine scheinbare Moralität gekennzeichnet, die sich ihm primär als potentieller Antriebsmangel offenbart, sondern vielmehr durch seine grundlegende Unfähigkeit zu sowohl moralischen wie auch amoralischen Handlungen. Denn ein Mensch, welcher über eine nur sehr geringe Triebvielfalt verfügt, kann Nietzsche zufolge kein moralischer Mensch sein, da eine moralische Handlung erst durch die Überwindung bestimmter Triebe gewährleistet ist. Das heißt, um mit Walter Kaufmann zu sprechen, “wenn jemand gar keine Triebe hat, dann ist er deswegen nicht schon moralisch”¹³.

Nietzsches Verständnis von Moral ist das einer *individuellen Autonomiemoral*. Diese ist für Nietzsche nicht durch das Soziale, d.h. durch unsere Beziehungen und Handlungen anderen gegenüber bestimmt, sondern ist in dem Verhältnis, das der Einzelne zu sich selbst gewinnt, begründet. Ähnlich wie für Kant ist für Nietzsche nicht das Resultat einer Handlung für deren moralische Qualität entscheidend, ebenso wenig wie die Handlung selbst oder deren Motive, die, so Nietzsche im Einklang mit Kant, trotz ihrer scheinbaren Moralität oftmals egoistisch sind, wie beispielsweise die Rettung der eigenen Ehefrau vor dem Ertrinken. Ausschließlich der Grad der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung kann für Nietzsche die moralische Qualität einer Handlung begründen. Jedoch nicht in der Weise, dass Nietzsche, wie er oftmals missverstanden wird, Moral auf die von ihm proklamierte individuelle Autonomiemoral reduziert und so zu einer antisozialen und solipsistischen Angelegenheit werden lässt. Jene individuelle Autonomiemoral, d.h. der Selbstbezug des einzelnen Individuums stellt für ihn vielmehr, ebenso wie für Platon und Spinoza, die *Bedingung* zur Entwicklung einer ‚Moral des Sozialen‘ dar, die Beziehung des Einzelnen zu sich selbst, die *Grundlage* seiner Beziehung zu anderen.

Indem Nietzsche alles Gute als ein dienstbar gemachtes Böses von ehemals betrachtet und auf dieser Grundlage eine “Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen” konzipiert, verweist er darauf, dass auch die “Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht” als “lebenbedingende Affekte (...) im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein müssen”.¹⁴ Sie bilden für Nietzsche den Grund aller Tugenden, die sich als deren kultivierte Erscheinungsformen manifestieren.¹⁵ Der „letzte Mensch“, der über nur sehr geringe Triebäußerungen ver-

¹³ W. Kaufmann, a.a.O., S. 260

¹⁴ JG 1, 23; 5, 38

¹⁵ vgl. N. Herbst 1887, 9[154]; 12, 426: “Mit jedem Wachsthum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen ohne das andere”.

fügt, kann somit zu keinem moralisch handelnden und tugendhaften Menschen werden, da es ihm an der Bedingung aller Tugend mangelt, welche allein durch die Mannigfaltigkeit unterschiedlicher und einander entgegengesetzter Antriebe gegeben ist. Walter Kaufmann hat diese These ebenfalls vertreten:

“Nietzsche war der Überzeugung, daß ein Mensch ohne Triebe genausowenig etwas Gutes tun kann, wie ein Kastrat Kinder zeugen. Ein Mensch mit starken Trieben mag zwar böse sein, weil er es noch nicht gelernt hat, wie man seine Triebe sublimiert, wenn es ihm aber jemals gelingt, sich selbst zu beherrschen, dann kann er groß werden. In diesem Sinn ist mehr Freude im Himmel über einen reuigen Sünder als über neunundneunzig Gerechte, wenn sie nur deswegen gerecht sind, weil sie zu schwach sind, um je gesündigt zu haben.”¹⁶

Unsere höchsten Tugenden können demnach aus unseren schlimmsten Lastern und unsere guten Eigenschaften aus unseren bösen entstehen:

“Einst hattest du Leidenschaften und nanntest sie böse. Aber jetzt hast du nur noch deine Tugenden: die wuchsen aus deinen Leidenschaften.

Du legtest dein höchstes Ziel diesen Leidenschaften an’s Herz: da wurden sie deine Tugenden und Freundschaften.

Und ob du aus dem Geschlechte der Jähzornigen wärest oder aus dem der Wollüstigen oder der Glaubens-Wüthigen oder der Rachsüchtigen:

Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln.”¹⁷

Der von Nietzsche als Verkörperung des perfektionierten Menschen dargestellte „Übermensch“ ist der Mensch der großen Synthese, der einen *größtmöglichen Reichtum an Gegensätzen* in sich vereinigt, ohne hierbei bestimmte Triebansprüche zu schwächen oder gar zu vernichten. Vielmehr betrachtet er einen jeden Willensanspruch als gleichermaßen für sein Selbst konstituierend und bejaht ihn infolgedessen. Ohne hierbei jedoch einem jeden seiner Triebansprüche wahllos nachzugeben, organisiert er diese unter der Vorherrschaft eines starken und vernünftigen Willensanspruchs und sublimiert

Nietzsches „Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen“ mag zwar innerhalb seines philosophischen Denkens von tragender Bedeutung sein, jedoch ist sie durchaus in Frage zu stellen. Zwar ist es denkbar, dass viele unserer Tugenden aus unseren Lastern entstehen, doch ist eine derartige Verabsolutierung schlichtweg falsch. So gibt es durchaus Tugenden, die nicht aus Lastern entstehen, ebenso wie Freundschaft oder Liebe nicht aus Hass, Mut nicht aus Angst oder Großzügigkeit nicht immer aus Geiz entsteht. Wenn alles nur Sublimierung wäre, wäre Nietzsche gleichsam ein Freudianer und würde, wie Freud, den Spiel- und Bildungstrieb vergessen.

¹⁶ W. Kaufmann, a.a.O., S. 261

¹⁷ Z I, *Von den Freuden- und Leidenschaften*; 4, 43

die von ihm als negativ betrachteten Triebäußerungen in eine nach seinem Ermessen positive Erscheinungsform.

In diesem *Prozess der Selbstwerdung*, in welchem jede individuelle Triebäußerung die Gesamtheit der Person charakterisiert, spielt für Nietzsche die Sublimation bestimmter Triebansprüche eine zentrale Rolle. Sie ist ein grundlegendes Element des Nietzsche'schen Philosophierens¹⁸ und zwar insofern, als sie ein wesentliches Merkmal des perfektionierten 'übermenschlichen' Typus beschreibt und dessen Selbst- bzw. Menschwerdung als die Erhebung über das noch tierhafte Dasein des „letzten Menschen“ begründet.¹⁹

So konstatiert Nietzsche, dass der vermeintliche Fortschritt im moralischen Urteil des modernen Menschen gegenüber dem Menschen der Renaissance nicht als Indiz dafür zu werten ist, dass *“wir wirklich moralischer geworden sind”*, sondern dass unsere scheinbare “Tugend” nur durch unsere Schwäche bedingt und damit Folge des Niedergangs ist, der durch *“die Abnahme aller organisierenden, das heisst trennenden (...), unter- und überordnenden Kraft”* gekennzeichnet ist.²⁰ Indem er bemerkt, man *“solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn”*²¹, verherrlicht er nicht die äußerliche Ausübung von Gewalt, sondern bezieht sich auf dessen sich ihm als positiv darstellende Triebvielfalt im Gegensatz zum modernen Menschen, der sich für Nietzsche in beängstigender Weise der antriebsschwachen und ‚willenlosen‘ Daseinsweise des „letzten Menschen“ nähert.

So ist Nietzsches Entwurf des ‘Übermenschen’ als Idealbild des sich selbst perfektionierenden Menschen nicht mit jenem Begriff der *“blonden Bestie”* gleichzusetzen, der die unbeherrschte und unsublimierte animalische Triebhaftigkeit des Menschen zum Ausdruck bringt, die Nietzsche nicht, wie oftmals angenommen, verherrlicht oder gar als erstrebenswert dargestellt, sondern vielmehr als notwendige Voraussetzung, sowohl für die Entstehung von Kultur und Moralität, als auch für menschliche Größe und Humanität betrachtet hat. Der „Übermensch“ hat jene *“blonde Bestie”* in sich gezähmt,

¹⁸ Auf das besondere Gewicht, welches dem Aspekt der Sublimation in der Philosophie Nietzsches zukommt, hat zuerst W. Kaufmann, a.a.O., hingewiesen, der den *“Gegensatz von Verleugnung, Verwerfung und Ausrottung der Leidenschaften auf der einen, und ihrer Beherrschung und Sublimierung auf der anderen”* Seite als einen *“der wichtigsten Punkte in Nietzsches gesamter Philosophie”* betrachtet (259).

¹⁹ Die Sublimation bestimmter Triebansprüche, wird ebenso wie die meisten anderen Elemente des Nietzsche'schen Philosophierens durch die Lehre vom Willen zur Macht theoretisch begründet, welche die gesamte Vielzahl der verschiedenen Triebäußerungen und Willensansprüche auf die eine Grundkraft des Willens zur Macht zurückführt, welche deren unterschiedliche Erscheinungsformen bedingt.

²⁰ vgl. GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 37; 6, 136ff

²¹ EH, *Warum ich so gute Bücher schreibe* 1; 6, 300

indem er, zur Herrschaft über sich selbst gelangt, das Chaos seiner Leidenschaft organisiert, seine Triebe sublimiert und seinem Charakter Stil verleiht:

“Seinem Charakter ‘Stil geben’: — eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint. (...) Es werden die starken, herrschsüchtigen Naturen sein, welche in einem solchen Zwange, in einer solchen Gebundenheit und Vollendung unter dem eigenen Gesetz ihre feinste Freude genießen.”²²

Die Verwirklichung von Macht in Nietzsches Konzeption des „Übermenschen“ besteht nicht in dessen physischer oder psychischer Vorrangstellung gegenüber anderen Menschen, sondern allein in dem Verhältnis, das der Einzelne *zu sich selbst* gewinnt. Erst wenn es ihm gelingt, die Mannigfaltigkeit seiner widerstreitenden Antriebe unter der Herrschaft eines starken und vernünftigen Willensanspruchs zur Ganzheit zu disziplinieren und so *sich selbst zu überwinden*, gelangt der Mensch zur höchsten Entfaltung seiner Macht und kann sich zu jener von Nietzsche erhofften ‘übermenschlichen’ Daseinshaltung emporschwingen, die ihm seine Vorrangstellung gegenüber jenen anderen, weniger mächtigen Naturen einräumt. Seine gesamten Eigenschaften zu einer in sich harmonischen Ganzheit zusammenzufassen und zu beherrschen und damit das Chaos seiner Leidenschaften zu einer Einheit zu organisieren, entspräche Nietzsches nachdrücklicher Forderung des “Werde der du bist”. Durch diesen Prozess der Selbstwerdung kann die tierische Natur des Menschen überwunden werden, so dass der Einzelne, als der Mensch gewordene Mensch par excellence, gleichsam zum „Übermenschen“ wird.

Gegenüber dem zu sich selbst gelangten Daseinsentwurf des „Übermenschen“ ist der „letzte Mensch“ Nietzsches durch sein „selbst-loses“ Dasein charakterisiert, welches, indem es nicht es selber *wird*, seiner selbst verlustig wird. Indem der „letzte Mensch“ sich in seinem bestehenden Selbst einrichtet, ohne sich in der Gesamtheit seiner Eigenschaften und Triebäußerungen in Richtung auf ein nächstes, ein höheres Selbst zu organisieren, findet die von Nietzsche als für die eigentliche Menschwerdung des Menschen so zentral betrachtete Selbstwerdung nicht statt. So ist die Selbstwerdung und damit auch die Ausbildung aller genuin menschlichen Fähigkeiten für Nietzsche in dem Vorhandensein individueller, d.h. einzigartiger und unersetzbarer menschlicher Eigenschaften und Triebäußerungen begründet, die dann zu einem einmaligen Ganzen, oder

²² FW 4, 290; 3, 530

auch, wie A. Nehamas formuliert, zu einem einzigartigen „Kunstwerk“²³ organisiert und kultiviert werden.

In seiner Angst vor allem Andersartigem und ihm Fremden²⁴ flüchtet der „letzte Mensch“ demgegenüber in die Konformität der „Heerde“ und gleicht sich in seinem Dasein den Forderungen einer alles nivellierenden Menge an²⁵: „Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.“ Er wagt es nicht, das einzigartige Selbst, welches in ihm veranlagt ist, zu entwickeln, da er in der Konformität der „Heerde“ weder mit seiner eigenen ‚Andersartigkeit‘ und ‚Fremdheit‘, d.h. mit dem einmaligen, individuellen Selbst, das er ist, noch mit der ‚Andersartigkeit‘ und ‚Fremdheit‘ der Welt konfrontiert wird, sondern sich statt dessen der Illusion einer überschau- und berechenbaren, unveränderlichen Gleichheit der Welt und der Menschen hingeben kann.

Doch „die Menschen sind nicht gleich“²⁶, wie Nietzsche schreibt, so dass die Illusion einer Sicherheit gewährleistenden Gleichheit Aller den Selbstverlust und die

²³ vgl. A. Nehamas, *Leben als Literatur*, a.a.O.

²⁴ vgl. hierzu Gisela Dischner, *Die Stimme des Fremden*, a.a.O., die anhand ausgewählter Beispiele die Gestalt des Fremden in der Literatur sowie die Angst des sich in seine Konformität flüchtenden (letzten) Menschen vor dem Fremden darstellt, da dieser sein sicherheitgewährleistendes, fremdbestimmtes Leben zugunsten der Freiheit des eigenen Entwurfs in Frage stellt: „Der Fremde kommt aus der Ferne. Er durchschreitet einen Raum, der sich mit ihm verändert. (...) Der Fremde ist der Feind der ‚Anderen‘: er rührt an unser Innerstes, das die Anderen, mit der Gestalt ihrer Präsenz, ersticken. (...) Die Entschlossenheit zum eigenen Entwurf, unabhängig von der Anerkennung durch andere, wird bestärkt durch die Begegnung mit dem Fremden. Der Held im romantischen Märchen erkennt sein eigenes noch kaum wahrgenommenes, noch kaum gewachsenes schöpferisches Potential im Spiegel des Fremden. Nicht ein gestaltetes ‚Wesen‘, das nur entbößt werden müßte, verbirgt sich im Innern, sondern eine Möglichkeit, die noch keine Gestalt hat, die im Werden ist. (...) Der Held, der dem Fremden begegnet, entdeckt den Fremden *in* sich. Indem die äußere Landschaft, die er Heimat nannte, ihm fremd wird, blüht seine innere Landschaft, von der er nur dunkel etwas ahnte, auf. (...) Wenn alles Rollenspiel mit einem Mal abfällt wie eine nicht mehr *tragbare* Verkleidung, wird der innere *Reichtum* frei: Ein *Reich von Möglichkeiten* entfaltet sich. (...) Die Reflexion spiegelt den Ungehörten, Ungesehenen, den, der immer schon da war, im Innern, aber gefangen hinter der sozialen Rolle, die der Held spielte. Der Fremde, indem er ihm leibhaftig begegnet, ermuntert ihn, sich zu begegnen als der Möglichkeit eines, der noch nicht leben durfte. (...) Der Fremde ‚führt‘ den Helden zu sich selbst, entkleidet ihn von allen Außenbestimmungen. Er hört auf ihn, die Stimme des Ungehörten erreicht ihn; die Zeit ist erfüllt für ihn, den Helden, in seiner eigenen Existenz: es gibt keine Zwischeninstanzen mehr, die Stimmen der anderen, die ihn bedrängten, sind verstummt, er ist allein. Zunächst kann er den Reichtum der Einsamkeit nicht ermessen – er fühlt sich menschen- und gottverlassen. Er versucht zu fliehen, sich in menschliche Geselligkeit zu retten, aber sie erscheint ihm nichts sagend, seit er die Stimme des Ungehörten vernahm. Der Held wehrt sich gegen die Entbindung zum Bewußt-Sein. Er will die alten Bindungen nicht aufgeben und ist doch, wie Baudelaires Schwan ‚zerfressen von unaufhörlichem Verlangen‘. Die Spuren, an denen er festhält, die ihn mit dem verbinden, was er war und nicht mehr ist, sind nur mehr Fluchtpunkte, Schattenbilder seiner Angst, im Prozeß der Verwandlung spurlos zu verschwinden, während er der Stimme des Ungehörten folgt. Oder ist es seine eigene? Hat er nicht selbst geschaffen, was er bewundert: den Fremden? Ist diese Gestalt der Freiheit nicht sein eigener Entwurf? (...) Der Fremde gewährt ihm keine Sicherheit, läßt sich nicht festlegen auf etwas, das am Ende erscheint, aber er ist da für ihn, er ist ein Liebender bindungslos *und* bedingungslos.“ (8ff)

²⁵ S. Kierkegaard schreibt aus diesem Grunde: „Die Menge ist die Unwahrheit“.

²⁶ Nietzsches These, dass die Menschen „nicht gleich“ sind, bezieht sich nicht, wie oft fälschlich angenommen worden ist, auf politische Gleichheit, sondern ausschließlich auf die individuelle Verschiedenheit. Gerade weil wir individuell verschieden sind, bestehen wir in Bereichen des sozialen Lebens auf

Fremdbestimmung eines nunmehr nur noch „eindimensionalen Menschen“ zur Folge hat, der sein Dasein als „freiwilliger Sklave“ fristet, wie Herbert Marcuse formuliert.²⁷ Der in der Konformität der „Heerde“ lebende Mensch ist als das einzigartige Selbst, das ein jeder *Mensch* darstellt, gleichsam noch ungeboren. In diesem Sinne ist er noch nicht eigentlich Mensch geworden, er befindet sich vielmehr noch in jenem „tierhaften“ Zustand des noch nicht zu sich selbst gelangten Menschen.²⁸

Zwar ist auch der „letzte Mensch“ Nietzsches noch ein Individuum. Indem er dieses jedoch im Allgemeinen zu verstecken bemüht ist, realisiert er seine ihm eigentümliche Individualität nicht, er ergreift sie nicht als Chance zu seiner Selbstwerdung, sondern opfert einen größtmöglichen Teil von ihr einem Sicherheit gewährleistenden, jedoch abstrakten Allgemeinen. So schreibt auch Kierkegaard:

„Darin liegt das Menschliche, daß es Unverschämtheit ist, der Einzelne, die Ausnahme zu sein. In der Unmittelbarkeit ist diese Gewalt die Scham, welche die Einzelnen in Folgsamkeit gegen das Allgemeine bindet, eigentlich die Tier-Bestimmung: sie sind nicht derart in sich selbst reflektiert, daß sie es ertragen könnten, von den anderen verschieden zu sein, von den anderen verschieden sein zu sollen, wäre die fürchterliche Qual. In reflektierten Zeiten ist es dann oft nur Menschenfurcht, welche die Einzelnen dahin drillt, wie die anderen zu sein, so daß Abstraktionen wie ‚Publikum‘, was eigentlich die anderen bedeutet, zum Tyrannen werden.“

„Wir denken noch nicht“, wie Heidegger formuliert, sind „ungeboren“ und regredieren gleichsam in einen Zustand der Dinghaftigkeit solange wir uns selbst als „letzte Menschen“ in unserer Daseinsweise auf einen Zustand der Konformität reduzieren. In diesem Zustand der Anpassung und Angleichung aller unserer ‚herausragender‘ und individueller Eigenschaften, verlieren wir, so Nietzsche, ebenso einen Großteil unserer Individualität wie unseren Status als Person und Mensch. Wir sind nicht *wir selbst*, als derjenige einzigartige Mensch, der ein jeder von uns werden kann, da wir nicht *wir selbst werden*. Denn indem der „letzte Mensch“ seine individuellen Anlagen und Impulse nicht kultiviert, sie nicht organisiert und unter der Herrschaft eines starken Willensanspruchs zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfasst, sondern diese statt dessen verkümmern und ‚brach liegen‘ lässt, kann er nicht *er selbst werden*. Er verliert viel-

gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleichen Chancen, wie Volker Gerhardt richtig darstellt: „Wir sind nicht gleich und wollen es auch nicht sein, so sehr wir auch mit Blick auf allgemeine Lebenschancen auf gleichen Rechten bestehen. Wir halten die politische Gleichheit ja gerade deshalb für so wichtig, weil wir individuell verschieden sind.“ (V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 156)

²⁷ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, München 1994

²⁸ Sören Kierkegaard, *Tagebuch des Verführers*, Frankfurt/M., 1983, S. 92

mehr den Zugang zu seinen eigenen Antrieben und Impulsen und somit auch den Zugang sich selber.²⁹

Den Selbstverlust des in der Konformität untergehenden „letzten Menschen“, ebenso wie dessen gleichsam noch ‚schlafende‘ Menschlichkeit, die den Zugang zu ihren eigenen lebendigen Impulsen und Triebstrukturen verloren hat, und statt dessen in der erbärmlichen Behaglichkeit eines „Weide-Glück(s) der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann“³⁰ lebt, beschreibt auch J. St. Mill, trotz der übrigen Entfernung seines Denkens zu Nietzsche, in seiner Schrift *On Liberty*:

„Thus the mind itself is to the yoke: even in what people do for pleasure, conformity is the first thing thought of; they like in crowds; they exercise choice only among things commonly done; peculiarity of taste, eccentricity of conduct, are shunned equally with crimes: until by dint of not following their own nature, they have no nature to follow: their human capacities are withered, are starved; they become incapable of any strong wishes or native pleasures, and are generally without either opinions or feelings of home growth, or properly their own nature. Now is this, or is it not, the desirable condition of human nature?“³¹

Der Selbstverlust des „letzten Menschen“, der durch den Verlust des Zugangs zu seinen eigenen lebendigen Antrieben und Willensäußerungen geprägt ist, wird von Nietzsche wesentlich verstanden als eine *Disgregation der Instinkte*³², die den Zerfall der Einheit der Person bewirkt.³³ „Die zuvor in einer Einheit zusammengehaltenen Willen zur Macht streben auseinander. (...) Der führende, bislang die Einheit des Ganzen organisierende Wille verliert seine Macht. Untergeordnete Kräfte drängen auf Eigenständigkeit.“³⁴ Der „letzte Mensch“ ist gekennzeichnet durch den Verlust der durch die Herrschaft eines starken, vorherrschenden Willensanspruchs hergestellten organisatori-

²⁹ Dieses Argument ist besonders gewichtig, da Nietzsche, wie im Folgenden noch genauer erörtert wird, die Substantialität des Subjekts negiert und somit den Menschen allein auf die „Summe seiner Wirkungen“, d.h. auf seine Handlungen, Gedanken und Eigenschaften reduziert.

³⁰ JGB, 44; KGW VI/2, 57

³¹ *On Liberty*, chap. 3, parag. 6

³² GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 35; 6, 134

³³ W. Müller-Lauter weist darauf hin, dass die als Disgregation beschriebene Decadence „nicht ein Zustand“ ist, „sondern ein Prozeß. In ihr wird zwar die Auflösung *intendiert*. Ist diese aber faktisch vollzogen, ist eine Einheit in eine Mehrheit ohne Zusammenhang (der allein als hierarchisches Gefüge möglich ist) zerfallen, so kann nicht mehr von decadence gesprochen werden. Unter diesem Titel können also nur die Phasen des Zerfallsprozesses einer Ganzheit gefaßt werden, soweit diese bei allen Auflösungsstendenzen doch noch Einheit bleiben.“ (*Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, S. 70)

³⁴ W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, S. 70

schen Einheit der Person als einem aus mannigfaltigen, nebeneinander existierenden Willens- und Triebansprüchen bestehenden Ganzen.

Indem Nietzsche den Menschen als bestehend aus einer Vielfalt unterschiedlicher Willensäußerungen betrachtet, die im permanenten Wechselspiel ihrer Kräfte danach streben, der jeweils siegreiche zu sein, welches Kräfteverhältnis er insgesamt als den Willen zur Macht bezeichnet, destruiert er gleichfalls die These eines schon an sich bestehenden Begriffs der Einheit der Person. *Die Einheit der Person ist für Nietzsche vielmehr etwas, das der jeweils einzelne Mensch durch die Organisation seiner unterschiedlichen Triebäußerungen zu einer diese umfassenden organischen Ganzheit erst herzustellen hat.* „Die Einheit des Selbst (...) ist nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Erlangtes, sie ist kein Anfang, sondern ein Ziel.“³⁵ Da die unterschiedlichen Triebansprüche und Willensäußerungen eines Menschen jedoch in annähernd jedem Augenblick seiner Existenz ihr Kräfteverhältnis ändern, ist die Einheit der Person stets nur „graduell“ herzustellen. Als „regulierendes Prinzip“ ist sie nichts, was einmal hergestellt an ihren Abschluss gelangt wäre. Sie ist „keine statische Episode, kein Endziel, das, einmal erreicht, die Möglichkeit weiteren Wandels und weiterer Entwicklung ausschließt.“³⁶ Die Einheit unseres Selbst muss vielmehr stets aufs Neue hergestellt werden und ist als ein permanenter Prozess der Selbstwerdung zu betrachten. Durch die Kultivierung unserer selbst, die Nietzsche als einen Prozess der Sublimation bestimmter unerwünschter Antriebe unter der Herrschaft eines vernünftigen, vorherrschenden Willensanspruchs versteht, gelangen wir zur *Selbstherrschaft*, die Nietzsche als grundlegend für die *Selbstwerdung* betrachtet.

Indem der „letzte Mensch“ durch das Fehlen eines solchen vorherrschenden Antriebs charakterisiert ist, welcher die unterschiedlichen Willensäußerungen zu einem Ganzen organisiert, kommt es zu einer Schwächung seiner gesamten Triebstruktur, da sich die unterschiedlichen, auf verschiedene Ziele richtenden Antriebe ohne die leitende Richtung eines diese zusammenfassenden vorherrschenden Willensanspruchs gegenseitig schwächen und schließlich aufheben. Zwar wird durch das Fehlen eines leitenden und herrschenden Antriebs, das die Existenz einer unorganisierten Vielzahl von einander widerstrebender Trieb- und Willensäußerungen zur Folge hat, die Einheit des Individuums nicht gänzlich zerstört, doch löst sich diese immer weiter auf, da die Effektivität des Wollens dadurch geschwächt wird, dass sich dieses auf eine Vielzahl unterschiedlicher Ziele richtet.

³⁵ A. Nehamas, a.a.O., S. 234

³⁶ ebd., S. 242

Während Nietzsche die Organisation der verschiedenartigen „Willensquanten“ unter der Vorherrschaft eines diese leitenden starken Antriebs insgesamt als einen „starken Willen“ betrachtet, zeichnet sich der „letzte Mensch“ durch die unorganisierte Vielzahl seiner unterschiedlichen Willensansprüche und den damit verbundenen Prozess des Zerfalls der Einheit seiner Person durch einen „schwachen Willen“ aus.

Da es für Nietzsche nicht *den* Willen im Sinne einer substantiellen, alle Handlungen kontrollierenden Verfügungsgewalt gibt, sondern nur eine Vielzahl einander widersprechender „Willensquanten“, ist Nietzsche ebenso entschiedener Gegner der Willensfreiheit wie des Begriffs eines erzwungenen oder unfreien Willens. Beide Vorstellungen sind, wie er schreibt, „Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um *starken* oder *schwachen* Willen.“³⁷ Die Stärke oder Schwäche des Willens ist hierbei jedoch ausschließlich von dem Grad der Organisation und Integration der einzelnen Willensansprüche innerhalb der Einheit der Person abhängig:

„Schwäche des Willens: das ist ein Gleichnis, das irreführen kann. Denn es gibt keinen Willen, und folglich weder einen starken, noch schwachen Willen. Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultiert als ‚schwacher Wille‘; die Koordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultiert als ‚starker Wille‘; - im ersteren Fall ist es das Oszillieren und der Mangel an Schwergewicht; im letzteren die Präzision und Klarheit der Richtung.“³⁸

Durch das Fehlen eines vorherrschenden Antriebs, der für Nietzsches dadurch charakterisiert ist, dass er durch die Kultivierung und Sublimierung seiner Willensäußerungen nach seiner eigenen *Perfektionierung* strebt, dadurch, dass er sich nicht „fort-, sondern hinauf“ pflanzen will, so dass diese Organisation der verschiedenen Willensantriebe schon *genuin moralisch* ist, ist der „letzte Mensch“ für Nietzsche wesentlich durch folgende, zum Teil schon angesprochene Eigenschaften charakterisiert:

- 1.) Er *wird* nicht *er selbst*, sondern verbleibt gleichsam als „Schlafwandler“ in jener „tierischen“ Daseinshaltung des noch nicht zu seinem eigentlichen Menschsein erwachten Menschen.
- 2.) Als solcher gleicht er dem „Kameele“ der von Nietzsche beschriebenen *Drei Verwandlungen*, „das beladen“ mit fremden Lasten „in die

³⁷ JG, 21; 5, 36; vgl. auch JG 19, 36; GD, VI, 7

³⁸ Schlechta, *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, Bd. 3, S. 696

- Wüste eilt“³⁹. Er *beherrscht sich nicht selbst*, da er keine Herrschaft über die Mannigfaltigkeit seiner verschiedenartigen Willensansprüche ausübt, sondern er *wird beherrscht* – sowohl von seinen eigenen Triebansprüchen wie von den Werten anderer⁴⁰,
- 3.) da er, basierend auf der Schwächung seiner eigenen Triebstruktur, zu keinem eigenständigen Setzen von Werten, d.h. zu keiner *Selbstgesetzgebung* fähig ist.
 - 4.) Er ist stattdessen in seinem Dasein *fremdbestimmt* und *selbstentfremdet*, da er sich der nivellierenden Norm einer totalitären Gesetzgebung angleicht und so seine spezifische Individualität, zugunsten eines abstrakten Allgemeinen verliert.⁴¹
 - 5.) Durch das Fehlen eines leitenden, starken Antriebs ist er in seiner Daseinsweise ziel- und führerlos geworden, er gleicht einem sinnlos vom Winde umher getriebenem Blatt, er hat kein Ziel und keine Hoffnung⁴².

Obwohl der „letzte Mensch“ ein scheinbar ‚moralisches‘ Dasein führt und sich an seinem „Nächsten reibt“, ist dieses doch gekennzeichnet durch die ‚selbst-lose‘ und blinde Anerkennung absoluter und dogmatischer Werturteile, gleich ob sich diese als religiös-moralische oder politisch-ideologische ‚Ideale‘ manifestieren. Er ist fremdbestimmt, da er sein Handeln absoluten, d.h. feststehenden und ihm von außen diktierten Werturteilen unterstellt, die ihn prinzipiell daran hindern, in jenen dynamisch-offenen Prozess der Selbstwerdung einzutreten. So erweisen sich für Nietzsche absolute Werte aufgrund ihres zu ewigen ‚Wahrheiten‘ erstarrten *Seinsstatus* als vollkommen abstrakt und als dem sich ewig wandelnden und werdenden Leben grundlegend widersprechend. In ihrer statischen Festgestelltheit und Erstarrung sind sie insofern lebensfeindlich, als sie den Werdeprozess allen Daseins desavouieren.

³⁹ ZA I, *Von den drei Verwandlungen*; 4, S. 30

⁴⁰ vgl. „Wer sich nicht selbst befehlen kann, dem muß befohlen werden.“

⁴¹ Er ist, in der Definition Adornos, der klassische „autoritäre Charakter“ seines gleichnamigen Buches, in welchem er mit den Resultaten empirischer Sozialforschung in den USA arbeitete.

⁴² Vgl. ZA I, Vorr. 5; 4, S. 19: „Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.“ Der „letzte Mensch“ lehnt es jedoch ab, dies zu tun und verbleibt somit in einem Zustand der Ziel- und Hoffnungslosigkeit, den Nietzsche insgesamt als Nihilismus bezeichnet. Schreibt Nietzsche, „Kein Hirt und Eine Heerde“, so bezieht sich dies nicht nur auf die *äußeren* Zustände eines alles nivellierenden Daseins in großen Ameisenbauten des „letzten Menschen“, sondern auch auf seinen *inneren* Zustand einer fehlenden Selbstbeherrschung.

Eine „übermenschliche“ und wahrhaft menschliche Daseinshaltung ist wesentlich durch die *Selbstgesetzgebung* geprägt, die sich durch das eigenständige Setzen von Werten auszeichnet, die jedoch nicht wie im „Heerdendenken“ als absolute, d.h. unbedingte und jederzeit gültige Werturteile dargestellt werden, sondern sich durch das Wissen um ihre individuelle und perspektivische Bedingtheit als jederzeit revidier- und korrigierbar erweisen.

Das statisch festgelegte Dasein des „letzten Menschen“, dessen absolute und dogmatische Wertsetzung er sowohl auf die ihn umgebende Welt als auch auf sich selbst bezieht, ist dasjenige eines „Schlafwandlers“ (Hermann Broch), da er als *Lebender*, der er ja ist, eine Stellung *außerhalb* des Lebens einzunehmen trachtet, welche an sich lebensfeindlich ist.⁴³

Durch die Fremdbestimmung seines Daseins ebenso wie durch seinen Selbstverlust kann der „letzte Mensch“ keine moralische Daseinsweise realisieren, da zum moralischen Handeln stets Selbstbestimmung und Selbstverantwortung gehören. So ist der Begriff der Einheit der Person, der wie oben erläutert durch autonome Selbstbeherrschung gekennzeichnet ist, für Nietzsche für die Entwicklung von Moralität grundlegend. „Um im echten Sinne moralisch handeln zu können, erfordert es den vollständigen individuellen Menschen, der sich zur Person entwickelt hat“⁴⁴.

Erst derjenige Mensch, der sich in jenem Selbstwerdungsprozess befindet und seine verschiedenen Willensäußerungen unter der Vorherrschaft eines leitenden Antriebs zu einer Einheit organisiert, kann auch als ganzheitliche Person moralisch handeln, indem er bereit ist, Verantwortung für sich selbst und seine Taten zu übernehmen. Da der „letzte Mensch“ jedoch selbstentfremdet und ohne Herrschaft über sich selbst zu übernehmen seinen Lebensvollzug nicht selbst verantwortet, sondern ihn von den ihm von außen diktierten Werturteilen abhängig macht, verbleibt er auf einer Stufe des Vormoralischen. Das moralische Gesetz existiert nicht, solange wir die „Herde“, der „Mob“, die „Masse“ bleiben und nicht zu einem Dasein der Eigenverantwortung und Selbstbestimmung erwachen.⁴⁵ Denn das moralische Gesetz existiert nirgends außer in

⁴³ Dass diese lebensfeindliche Haltung auch wieder ein „Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens“ ist, wird im dritten Teil dieser Arbeit, *Der Mensch und die Welt*, ausführlich erläutert.

⁴⁴ Roswitha Lehmann, *Ethik ohne Geländer, Moralisches Sollen im Kontext von Prozeßoffenheit – eine Überschreitung des normenorientierten Denkmusters unter Einbeziehung von Buber und Kohlberg sowie einem Rückgriff auf Nietzsche und Kant*, Essen 1992, 72

⁴⁵ So auch S. Cavell, a.a.O., eine Textstelle Emersons interpretierend: „A text such as Emersons ‚Self-Reliance‘ is virtually a study of shame, and perceives what we now call human society as one in which the moral law is nowhere (or almost nowhere) in existence. His perception presents itself to him as a vision of us as ‘bugs, spawn’, as a ‘mob’”. (47)

uns selbst wie schon die zentrale Fragestellung der Ethik *Was soll ich tun?* deutlich werden lässt:

„Schon die Herkunft dieser Frage aus mir selbst stellt außer Zweifel, dass ich mir die Antwort selbst zu geben habe. Zwar kann es Handlungslagen geben, in denen sich die Frage durch das Eingreifen anderer oder durch den Wechsel der Umstände erledigt. (...) Doch alles da ändert nichts daran, dass jeder mit seiner Frage: *Was soll ich tun?* auf sich selbst verwiesen ist. Er hat seine Antwort auf das Problem, das er sich selber ist, ausschließlich selbst zu geben. Deshalb ist eine ‚Diskursethik‘, sofern sie nicht eine Verhaltenslehre für Diskurse sein soll, ein Widerspruch in sich.“⁴⁶

So wäre der Gegensatz des „letzten“ Menschen derjenige Mensch, dessen Daseinsweise, als diejenige eines zu seiner eigentlichen Menschlichkeit erwachten „Übermenschen“, sich durch Selbstbestimmung und Selbstverantwortung auszeichnet. Dieser Mensch ist derjenige Mensch, der, da er sich selbst beherrschen und bestimmen würde, erst „versprechen“ dürfte und somit erst Verantwortung für sich und sein Handeln übernehmen könnte.⁴⁷

Im Gegensatz zu der potentiellen Unverantwortlichkeit des trieb- und fremdgesteuerten „letzten“ Menschen zeichnet sich der „übermenschliche“ Typus durch das „stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“ aus, das sich bei ihm als das „Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick“⁴⁸ manifestiert. In dieser Hinsicht befindet sich der zu seiner eigentlichen Menschlichkeit erwachte ‚Übermensch‘ auf einer anderen Bewusstseinsstufe als der „letzte“ Mensch, welcher dadurch, dass er in einem Zustand der Determination durch sein eigenes unkontrolliertes Triebleben verbleibt, gleichfalls auch durch eine ihm eigentümliche Unverantwortlichkeit gekennzeichnet ist. Diese würde sich in einem „übermenschlichen“ Daseinsentwurf zugunsten einer Verantwortlichkeit, die im Wesentlichen *Selbstverantwortung* ist, aufheben.

⁴⁶ Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 189

⁴⁷ vgl. GM, 2, 2; 5, 293: Als sich selbst vervollkommender Mensch, wäre er „das *souveräne Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (...) kurz De[r] Mensch des eigenen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf*“.

⁴⁸ ebd. 294

Der „letzte Mensch“ kann in diesem Sinne nicht „versprechen“, da er sich nicht selbst beherrscht, sondern beherrscht wird und sich nicht selbst bestimmt, sondern bestimmt wird.⁴⁹

Indem Nietzsche Moralität und Menschlichkeit mit Individualität und Selbstwerdung verknüpft, verdeutlicht er, dass ein sich durch Konformität und Anpassung auszeichnendes Dasein, lediglich in einem vormoralischen Stadium verbleibt, sich aber nicht zu wahrhaft moralischem Handeln erheben kann:

„(...) ohne Individualität, ohne Bewußtsein seines eigenen Anspruchs [ist] Selbstbewußtsein nicht mehr als ein bloßes Wort. Tugend und Individualität gehören (...) zusammen“.⁵⁰

Gelebte und sich selbst verwirklichende Individualität ebenso wie „humane Eigenständigkeit“⁵¹ sind für Nietzsche Grundlage jeder Moralität. Je mehr sich demgegenüber der Mensch auf Kosten seiner Individualität ins Allgemeine – auch moralischer Werte und Normen – flüchtet, desto geringer wird die Chance genuin moralischer Handlungen⁵².

So versteht sich das „aversive thinking“ (Stanley Cavell) des moralischen Perfektionismus, die Abneigung und das Andenken gegen die Konformität und Nivellierung des modernen Menschen, primär als Aufruf zur Entwicklung einer souveränen Moral der Menschlichkeit. Denn erst der Mensch, der im oben erläuterten Sinne des Prozesses der Selbstwerdung er selber *wird* und seine Triebansprüche unter der Vorherrschaft eines leitenden Willensanspruchs sublimiert und organisiert, wird auch die Bedingungen der Moralität erfüllen und somit ein humanitäres menschliches Miteinander auf Dauer gewährleisten können:

⁴⁹ Den Gegensatz zwischen „letztem Menschen“ und „Übermenschen“ zeichnet Nietzsche in einem allzu scharfen, plakativen Licht, das die Konturen eines Gegensatzes und die Grenzen seines fast schon dualistischen Denkens von „letzten“ und „Übermenschentum“ erkennen lässt. Diese Grenzen sind sicherlich fließender zu denken und durch graduelle Abstufungen zu ersetzen.

⁵⁰ V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*; in: *Krisis der Krisis der Metaphysik*, hrsg.v. G. Abel u. J. Salaquarda, Berlin/New York 1989

⁵¹ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 203

⁵² vgl. hierzu auch Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 203: „Der selbstlose Einsatz für andere ist ohne moralischen Wert, wenn er nicht im Bewusstsein einer gemeinsamen Sache geschieht, an der man selbst ein Interesse zu nehmen hat. Fehlt die Sorge für sich selbst, kann im Dienst am anderen weder ein Bewusstsein der Freiheit noch ein Moment der Selbstbildung sein. Es fehlt überdies das Element der Selbstüberwindung, das den Theoretikern der Selbstverleugnung so wichtig ist. Also beanspruchen auch sie (vielleicht ohne es zu wissen) einen selbstbewussten moralischen Akteur, dem die Sorge für die anderen nur deshalb so wichtig sein kann, weil er den Wert des Selbst aus eigener praktischer Bemühung um sich selber kennt.“

„Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‘sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt.’“⁵³

Der „letzte Mensch“ Nietzsches ist darum der *letzte* Mensch, weil er die Hoffnung auf eine eigentliche Menschwerdung des Menschen zunichte macht. Er pflanzt sich zwar „fort“, aber nicht „hinauf“⁵⁴ zu einem seine Humanität verwirklichenden ‚Mensch gewordenen Menschen‘, so dass mit ihm das noch nicht verwirklichte, eigentliche Menschsein nicht realisiert werden kann, sondern als Möglichkeit gleichsam erlischt.

Der „letzte Mensch“ ist, so konstatiert Heidegger, der „bisherige“ Mensch, der noch nicht zu seinem eigentlichen Menschsein erwacht ist und sich in die „großen Ameisenbauten“⁵⁵ eines nivellierten Daseins flüchtet:

„Nietzsche nennt (...) den bisherigen Menschen ‚den letzten Menschen‘. Dieser Name meint nicht, mit dem so benannten Menschen höre überhaupt das Wesen des Menschen auf. Der letzte Mensch ist vielmehr derjenige, der nicht mehr vermag, über sich hinweg zu blicken und über sich hinaus erst einmal in den Bezirk seiner Aufgabe aufzusteigen und sie wesensgerecht zu übernehmen. Der bisherige Mensch vermag das nicht, weil er selbst noch nicht in sein eigenes volles Wesen eingegangen ist.“⁵⁶

In einem ähnlichen Zusammenhang konstatiert auch der Gießener Biologe Wulf Emmo Ankel in seinem 1957 erschienenen Aufsatz „Das Bild des Menschen in der Sicht des Biologen“ als Ergebnis der modernen Industrialisierung und Sozialisierung eine regressive Entwicklung der Menschheit zum „Untermenschentum“, das den als zukünftige Schreckensvision von Nietzsche prognostizierten „letzten Menschen“ als den gegenwärtigen Menschen erkennt:

„Die riesigen Sozialgebilde haben klare biologische Konsequenzen. Jetzt kommen wirklich die Folgen der Selberverhaustierung und sie erscheinen als unausweichlich. Sie haben ihren Grund in einer negativen Auslese. In den ungeheuren Sozialgebilden können dem Menschen die Voraussetzungen für sein Leben, für seine Existenz schlechthin abgenommen werden durch die Organisation des Ganzen, durch den Staat, wenn man das so nennen will. Im Rahmen dieser Organisation, die eine Art von Eigenleben und einen erdrückenden Eigenwert anzunehmen beginnt,

⁵³ UZ III, 1; 1, 338:

⁵⁴ vgl. ZA I, *Von Kind und Ehe*; 4, 90: „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!“

⁵⁵ M. Weber, in: W. Ries, a.a.O., S. 61

⁵⁶ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a.a.O., S. 37

gedeihen diejenigen besser, die schon in der Voraussetzung ihrer Anlage Knechte, d. h. ohne Verantwortlichkeit sind. Es hat im Spiel der Anlagen immer schon Freie und Knechte gegeben, und die Gipfel der dem Menschen geschenkten Möglichkeiten waren immer nur selten realisiert. Aber nie hatten die Knechte eine solche Chance zur Vermehrung wie heute. (...) So züchtet sich die Menschheit selber zurück zum Untermenschentum. (...) Jedenfalls müßten wir gegenüber dem, was aus der Menschwerdung geworden ist, statt des durch Masse uns bedrohenden Untermenschen, den Übermenschen haben. Wir können ihn nicht züchten. Wir wissen auch nicht, ob er uns aus dem vielleicht noch nicht ausgeschöpften Vorrat an Entwicklungsmöglichkeiten des Menschenstammes noch geschenkt werden könnte. Es müßte ein neuer *homo* sein, der wirklich *sapiens* ist, und der den *homo faber* halten könnte und lenken könnte. Im letzten Augenblick, denn schon haben seine Produkte der Technik den Menschen erfaßt und rasen mit ihm davon. Gerade weil wir nicht mehr warten können, sehen wir Biologen mit größter Sorge auf den Umstand, daß die seelische Entwicklung des Menschen, die doch wie sein Weg aus dem Tierischen heraus zeigt, auch ein vom Leben getragenes Phänomen ist, ihrer Natur nach ein Tempo hat, das viel zu klein ist, um den Vorsprung des geschaffenen Unheils noch einzuholen.⁵⁷

Für Nietzsche jedoch war das Bild des „letzten Menschen“ lediglich die zukünftige Schreckensvision eines von ihm festgestellten regredierenden Menschentums, welches er, trotz gewisser Parallelen, nicht vollständig mit dem gegenwärtigen Menschen gleichgesetzt wissen wollte. So ging Nietzsche davon aus, dass der „letzte Mensch“, obwohl die Zuhörer am Ende der Rede Zarathustras „jubelte[n] und schnalzte[n]“ und die erbärmliche Behaglichkeit des „letzten“ Menschen als eine erstrebenswerte betrachteten, nicht vollkommen mit dem gegenwärtigen Menschen zu identifizieren sei. Zwar war er überzeugt, dass

„die Menschheit *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar[stellt], in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der ‘Fortschritt’ ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee. Der Europäer von heute bleibt in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings *nicht* mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung“.

Doch nahm er andererseits für die Entwicklung des Einzelnen das genaue Gegenteil an. Nämlich dass es

⁵⁷ Wulf Emmo Ankel, *Das Bild des Menschen in der Sicht des Biologen*, in: Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft, Bd. 24, 1955, 75ff; zitiert nach E. Benz, *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, in: *Der Übermensch*. Eine Diskussion. Mit Beiträgen v. E. Benz, H. Mislin, L. Müller, A. Portmann, J. B. Rhine, E. Sängler, P. Scheibert, H. Spatz u. O. Wolff, hrsg. v. E. Benz, Zürich/Stuttgart 1961, 19-161, S. 145

„in einem anderen Sinne (...) ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Kulturen heraus [gibt], mit denen in der Tat sich ein *höherer Typus* darstellt: Etwas, das im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des großen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein.“

Dass dieser Einzelne der glückenden Entwicklung nicht bloß schon in einem formalen ‚Ich‘ kantischer Prägung festgestellt werden kann, sondern wie es als ein ‚Ich des Werdens‘ und der ‚Synthesis des Werdens‘ verstanden werden kann, wird der nächste Abschnitt zeigen.

I.3.) Das Ich

„'Ich' sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“

(ZA I, 39)

Nietzsches moralischer Perfektionismus und seine daraus resultierende Kritik der christlichen Moralvorstellung sind wesentlich in seiner Philosophie des Werdens begründet, die ein jedes „Sich-zur-Ruhe-Setzen“ in einem imaginierten, unwandelbaren Sein als prinzipiellen Widerspruch gegen das Leben empfindet. Die Vorstellung eines metaphysisch Seienden, das im Gegensatz zu einer unverfügbaren Welt des Werdens nicht dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist, beruht als solche, wie Nietzsche darstellt, auf dem Glauben an ein substantielles „Ich“, das sein als fortdauernd und unwandelbar angenommenes fiktives „Sein“ auf die äußere Welt überträgt. Der Begriff ‚Sein‘ ist abgeleitet aus dem Glauben an ein substantielles „Ich“ im Sinne eines metaphysisch fortdauernden Subjekts. Unsere Annahme, dass das „Ich“ eine eigenständige und unveränderliche Substanz sei, die über unserem Denken, Wünschen und Handeln steht, übertragen wir auf die äußere Welt, so dass aus dem Glauben an das „Ich“ der Glaube an ein metaphysisches „Sein“ entsteht. Die Sprache, die das Ganze des Daseins in Subjekt und Prädikat zerteilt, und die anthropomorphen Regeln der Grammatik auf eine uns unverfügbare Welt des Werdens überträgt,

„sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich‘, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff ‚Ding‘ ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conception ‚Ich‘ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff ‚Sein‘“.¹

Indem der Mensch innerhalb der stetigen Veränderung seiner eigenen Gedanken, Gefühle und Wünsche, die Existenz eines unveränderlichen „Ich“ annimmt, geht er davon

¹ GD, *Die 'Vernunft' in der Philosophie* 5; 6, 77

aus, dass die äußere Welt ebenso wie die innere eine unveränderbare und fortdauernde Substanz beinhalten muss. In Entsprechung zu seinem eigenen von ihm angenommenen „Sein“ überträgt er diese metaphysisch fortdauernde Substanz auf die ihn umgebenden Dinge, so dass der Glaube an das „Ich“ den Glauben an ein das diesseitige Leben transzendierendes, fortdauerndes Jenseits zur Folge hat.

Der Glaube an ein substantielles und unveränderbares, ‚statisches‘ ‚Ich‘, das über allen unseren Wünschen und Handlungen steht, ist jedoch für Nietzsche eine bloße „Fiktion“:

„‚Subjekt‘ ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären: aber *wir* haben erst die Gleichheit dieser Zustände *geschaffen*; das *Gleichsetzen* und *Zurechtmachen* derselben ist der *Thatbestand*, *nicht* die Gleichheit (- diese ist vielmehr zu *leugnen* -)“²

Es gibt für Nietzsche „kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloß hinzugedichtet, - das Thun ist Alles.“³

Da Nietzsche das Selbst auf die Gesamtheit seiner Handlungen, auf sein ‚Tun‘, reduziert, scheint ihm die Annahme eines von diesen unabhängigen Subjekts als eine unzulässige Verdoppelung, so als ob man „den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als Thun, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt“⁴. Da der Blitz jedoch aus *nichts anderem* als eben aus seinem Leuchten besteht, d.h. *ausschließlich* dieses Leuchten ist, verdoppelt man das Tun, wenn man den Blitz leuchten lässt, zu einem „Thun-Thun“: man „setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung.“⁵

Für Nietzsche sind die mentalen Akte des Denkens, Wünschens und Handelns unlösbar mit ihren Inhalten verbunden, da sie ausschließlich aus diesen bestehen. Eine Handlung von ihrem Inhalt zu trennen, d.h. das Ziel vom Wollen zu trennen, ist als ob man den Willen ganz eliminiere, denn es gibt „nur ein *Etwas*-Wollen“⁶.

So besteht der Mensch laut Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, der ihm als Antrieb allen Lebens und aller Veränderung gilt, aus einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Trieb- und Willensansprüchen, welche, indem ein jedes Willensquantum um die

² Schlechta III, S. 627

³ GM I, 13; 5, 279

⁴ ebd.

⁵ ebd.

⁶ vgl. Schlechta 3, S. 674: „Es gibt kein ‚Wollen‘, sondern nur ein *Etwas*-Wollen: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand - wie es die Erkenntnistheoretiker tun.“

spezifische Vergrößerung seiner Macht bemüht ist, einen kontinuierlichen Widerstreit der unterschiedlichen Willensäußerungen zur Folge hat. Dem permanenten Kampf der verschiedenen Willensansprüche entspricht hierbei ein beständiges Feststellen von neuen Kraftverhältnissen, das jedoch niemals endgültig ist, so dass ein herrschender Wille bald zu einem unterlegenen und ein unterlegener bald zu einem herrschenden werden kann. W. Müller-Lauter beschreibt das Verhältnis der unterschiedlichen Willensansprüche zueinander deshalb als Kampf:

„Nietzsche geht von einer Vielheit der Willen zur Macht aus, die miteinander im Kampfe liegen und Parteilagen bilden. In diesem Kampf gibt es Sieger und Besiegte. Ein siegreicher und herrschender Wille ist ein starker, ein besiegter und unterworfenener Wille ein schwacher Wille. Weder Stärke noch Schwäche gehören den Willen eigenschaftlich zu. Sie drücken nur das Ergebnis des Kampfes aus, den zwei Willen gegeneinander geführt haben. Der Sieg des stärkeren führt zunächst nicht zur Zerstörung, sondern zur Unterwerfung des schwächeren. Er stellt eine Rangordnung her, in der beide aufeinander angewiesen, ja in der beide einander unentbehrlich sind. Sieg und Rangordnung sind jedoch nie endgültig, der Kampf wird ständig fortgesetzt. In einer Umkehrung der Machtverhältnisse kann der unterworfenene Wille zum herrschenden, der bislang herrschende zum unterworfenen werden.“⁷

Indem Müller-Lauter hier von *zwei* einander bekämpfenden und um die Vorherrschaft ringenden „Willen“ spricht, wählt er eine starke Vereinfachung seiner Erläuterung von Nietzsches Willenslehre. Denn es handelt sich immer um eine Vielzahl von miteinander in Widerstreit liegenden „Willenspunktionen“, wie Nietzsche schreibt, von denen eine jede um die Vorherrschaft bemüht ist.

Die einzelnen Willensquanten sind hierbei jedoch nicht als Substantialität im Leibnizschen Sinne aufzufassen, da sie keine begrenzten Einheiten in Form eines faktisch Letzten bezeichnen, sondern ein potentiell Unbegrenztes darstellen, da ein jedes Quantum Macht beständig wachsen oder abnehmen kann. Durchsetzen tut sich hierbei stets der stärkste Willensanspruch, ohne dass es jedoch eine über diesen verschiedenen Antrieben stehende und diese ordnende und zusammenfassende Instanz gibt:

„**Keine** Subjekt-,Atome’. Die Sphäre eines Subjekts beständig *wachsend* oder sich *vermindernd* – der Mittelpunkt des Systems sich beständig *verschiebend* - ; im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in zwei. Andererseits kann es sich ein schwächeres Subjekt, ohne es zu

⁷ W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, 75f

vernichten, zu einem Funktionär umbilden und bis zu einem gewissen Grad mit ihm zusammen eine neue Einheit bilden. Keine ‚Substanz‘, vielmehr etwas, das an sich nach Verstärkung strebt; und das nicht nur indirekt ‚erhalten‘ will (es will sich überbieten-).“⁸

Innerhalb dieses kontinuierlichen Widerstreits verschiedener Willensansprüche ist ein jeder dieser Antriebe, auch wenn es sich nicht um einen vorherrschenden handelt, gleichermaßen wesentlich für die Konstitution unseres Wesens, da wir eben aus nichts weiter als aus diesen verschiedenen Willensantrieben bestehen. So gibt es für Nietzsche „keinen Willen“, sondern stets nur eine Mannigfaltigkeit verschiedener um die Vorherrschaft ringender „Willenspunktationen“. Der Großteil aller Willensprozesse bleibt uns hierbei jedoch unbekannt, so dass wir nicht die „*ganze Herkunft einer Handlung*“ bestimmen können, sondern „nur das Stückchen“, das uns „davon ins Bewußtsein fällt“⁹. Als solches ist dieses selbst schon das *Resultat* jener komplexen, psychischen Prozesse und damit

„das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. (...) Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt < sich > ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens! — Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. *Jeder Gedanke*, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand* (...) und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns constituirenden Triebe — also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden.“¹⁰

Das „Ich“ ist in der Komplexität aller Willensprozesse keine autonome und unveränderbare Instanz, die substantielle Ursache all unserer Handlungen ist, sondern es ist nur „ein *Ausdruck* für alle Phänomene des Bewußtseins“, „den wir aber *als Ursache aller dieser Phänomene auslegen*“¹¹. Das „Ich“ ist nur ein „Symptom“ des „Willens zur Macht“, d.h. der Vielzahl widersprüchlicher Triebäußerungen im einzelnen Individuum und ist als solches „mit der einheitlichen Verwaltung unseres Wesens nicht eins“¹². Im Gedanken an seine organisatorische Einheit stellt das ‚Ich‘ „nur eine begriffliche Synthesis“ und eine

⁸ Schlechta III, S. 537

⁹ N. Herbst 1885-Frühjahr 1886, 1[79]; 12, 30

¹⁰ ebd., 1[61]; 12, 26. In dieser Hinsicht wendet sich Nietzsche gegen Schopenhauers These von der „Einfachheit des Willens“. Denn in Wahrheit ist „Wollen (...) vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (JG 1, 19; 5, 32).

¹¹ N. Herbst 1885-Frühjahr 1886, 1[79]; 12, 30

¹² ebd., 1[87]; 12, 32

vgl. Wiebrecht Ries, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 1990; S. 98: „Für Nietzsche ist das ‚Ich‘ nicht mehr (wie noch für Kant) die transzendente Bedingung der Einheit der Welterfahrung, sondern nur der oszillierende Leucht-,Punkt‘ im Kräftefeld der Triebimpulse des Leibes“.

„perspektivische Illusion“ dar. Das Subjekt ist nichts, „was wirkt, sondern nur eine Fiktion“.¹³

Das ‚Ich‘ erweist sich als Ausdruck des Zusammenspiels der in uns wirksamen Machtwillen und der aus diesen hervorgehenden Hierarchien als etwas beständig „*Werdendes*“¹⁴, das in einem kontinuierlichen Prozess in jedem Augenblick unserer Existenz durch unsere jeweiligen Gedanken und Handlungen neu geschaffen wird.¹⁵

Die Nietzsche oftmals unterstellte Destruktion der Vernunft besteht darin, dass er die Vernunft hierbei als eine unter vielen um die Vorherrschaft ringende Willensäußerung betrachtet und diese auf eine Stufe mit allen anderen Triebansprüchen stellt, so dass er die Vernunft der ihr im allgemeinen von der abendländischen Philosophie eingeräumten Vorrangstellung entkleidet.¹⁶ Die Vernunft stellt für Nietzsche keine eigenständige Substanz dar, welche über unseren Gedanken, Gefühlen und Handlungen steht, sondern sie bezeichnet einen gleichberechtigten Willensanspruch neben anderen Willensäußerungen. Hierbei negiert Nietzsche jedoch nicht die eigentümliche Kraft der Vernunft, sondern entkleidet sie lediglich der ihr im Allgemeinen zugesprochenen Substantialität. Auch für Nietzsche besitzt die Vernunft noch einen besonderen Stellenwert, da sie einen besonders starken Willensanspruch bezeichnet. Die Vernunft ist, so Nietzsche, der „stärkste Willen zur Macht“, da sie diejenige Willensäußerung darstellt, welche andere Antriebe unter ihrer Vorherrschaft zusammenfassen und zu einem einheitlichen Ganzen organisieren kann.¹⁷

So besteht ein jedes Subjekt für Nietzsche nicht nur aus der Tatsache, *dass* es denkt, will und tut, sondern vielmehr aus dem, *was* es denkt, will und tut. Doch „sobald

¹³ N. Herbst 1887, 10[19]; 12, 465: „*Subjekt*: das ist die Terminologie unsres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehn diesen Glauben als *Wirkung* Einer Ursache, — wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die ‘Wahrheit’, ‘Wirklichkeit’, ‘Substantialität’ überhaupt imaginiren. ‘Subjekt’ ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären: aber *wir* haben erst die ‘Gleichheit’ dieser Zustände geschaffen; das *Gleichsetzen* und *Zurechtmachen* derselben ist der *Thatbestand*, nicht die Gleichheit (— diese ist vielmehr zu *leugnen* —)“.

¹⁴ N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[55]; 12, 314

¹⁵ W. Müller-Lauter weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich zwar „die cartesische Substantialität des denkenden Ich, gegen die Nietzsche immer wieder polemisiert, als unhaltbar erwiesen“ hat, dass Nietzsche jedoch selbst in seiner Lehre vom Willen zur Macht das Ich als bestehend aus einer Vielzahl von Substanzen annimmt. So konstatiert er, dass nur „in der verfeinerten Anwendung der Substanz-Vorstellung die Differenz zu Descartes zu bestehen“ scheint (20). Hinsichtlich der Entwicklung dieser Polemik verweist Müller-Lauter ferner auf die Bedeutung des Einflusses von A. Spir und G. Teichmüller auf Nietzsches Denken (ebd.). Auf die Bedeutung G. Teichmüllers für Nietzsches philosophische Entwicklung hat zuerst H. Nohl, *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller*, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 149, 1913 hingewiesen.

¹⁶ Auch der frühe Platon hat im *Phaidros* die Vernunft als einen kämpfenden Seelenteil betrachtet (Diesen Hinweis verdanke ich Helmut Pape).

¹⁷ Zur Problematik von Nietzsches Konzeption des Menschen als Wille zur Macht siehe Kap. I.5, *Der Mensch als Wille zur Macht*.

wir Inhalte zulassen, lassen wir auch Konflikte zu. Was wir denken, wollen und tun ist selten jemals ein kohärentes Ganzes. Unsere Gedanken widersprechen einander und stehen im Gegensatz zu unseren Wünschen, die selbst inkonsistent sind und von unseren Handlungen Lügen gestraft werden.“¹⁸

Die Einheit des Selbst ist für Nietzsche in dieser Mannigfaltigkeit verschiedener Triebansprüche nicht durch das Vorhandensein eines substantiellen „Ich“ gewährleistet, das unsere widerstreitenden Tendenzen in sich vereinigt, sondern zerfällt vielmehr in ein „Subjekt als Vielheit“, eine „beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts“ und eine „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“¹⁹. Die Einheit des Selbst ist nichts, was ein lebendes Subjekt an sich schon besitzt, sondern sie muss vielmehr erst durch die Organisation der verschiedenen Triebansprüche untereinander hergestellt werden: „Die Einheit dieser Akte läßt allererst die Einheit des Selbst zustande kommen, und es ist nicht, wie wir oft meinen, das Vorhandensein eines einzelnen Selbst, das unsere widerstreitenden Tendenzen vereinigt.“²⁰

Nietzsches Destruktion eines substantiellen und einheitlichen Begriffs des Subjekts zugunsten eines dynamisch offenen Verständnisses des Selbst ist eng verbunden mit seiner Negation eines metaphysischen „Seins“ und seiner Auffassung vom werdenden Charakter aller Dinge. So ist der Glaube an ein substantielles, unwandelbares „Ich“ für Nietzsche Ursache des Glaubens an ein das diesseitige Leben transzendierendes, metaphysisches „Sein“, das als solches die „Unschuld des Werdens“ verneint und das stetig Werdende allen Daseins systematisch abwertet. Aus der Illusion des Menschen über sich selbst als fixiertes Subjekt, das bewusst Wirkungen zu veranlassen fähig ist, entsteht der Irrtum über das „Sein“ als etwas Bleibendes:

„Der Mensch hat seine drei ‚inneren Thatsachen‘, das, woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich herausprojicirt, - er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die ‚Dinge‘ als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursa-

¹⁸ A. Nehamas, a.a.O., S. 231

¹⁹ vgl. JG 12: „(...) jenen Glauben (...), der die Seele als etwas Unverteilbares, Ewiges, Unteilbares, als eine Monade, als ein Atom nimmt: *diesen* Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nötig, ‚die Seele‘ selbst dabei loszuwerden (...). Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und ‚Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.“

²⁰ A. Nehamas, a.a.O., S. 231

che. Was Wunder, daß er später in den Dingen immer nur wiederfand, *was er in sie gesteckt hatte*.“²¹

Die Übertragung der Eigenschaften eines substantiellen Ich-Begriffs auf die äußere Welt bewirkt laut Nietzsche jenen „Grundirrtum der Metaphysik“, der der lebendigen Welt des Werdens eine imaginierte und als die einzig ‚wahre‘ postulierte Welt der Ideen entgegengesetzt, an deren Maßstab gemessen die sich stets wandelnde Welt des Werdens als eine bloß ‚scheinbare‘ erscheint. Gemessen an jenem fiktiven Ideal einer metaphysischen Welt des ‚Wahren‘, ‚Guten‘ und ‚Schönen‘ kommt es zu einer Abwertung der Wirklichkeit, die das lebendige Werden als etwas Unvollkommenes entwertet. Da der Mensch im stetigen Fluss des Daseins weder Wahrheit noch Einheit und damit auch keinen Sinn und Wert für sich finden konnte, hat er sich der unverfügbaren Welt des Werdens eine statische, seinem Zugriff verfügbare Welt der ‚Ideen‘ entgegengesetzt. So wurde die ‚wahre‘ Welt „aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut“ und ihr unwandelbares „Sein“ einem sich stets wandelnden und dynamisch offenen Prozess des Werdens entgegengesetzt.

Diese auf dem Glauben an das „Ich“ als einheitlicher Substanz beruhende „Erfindung“ einer jenseitigen Welt der Ideen erstreckt sich, wie Nietzsche nicht müde wird zu erläutern, in ihren Auswirkungen auf den gesamten menschlichen Lebensvollzug, der dadurch insgesamt einer „Verfälschung“ und „Verkleinerung“ anheim fällt. So ist der Glaube an ein substantielles „Ich“, der dessen imaginierte Eigenschaften auf die äußere Welt überträgt, für Nietzsche für folgende, seiner Philosophie des Werdens und somit seinem gesamten Modell eines dynamisch offenen Prozesses der moralischen Vervollkommnung des Menschen entgegenstehenden Wertsetzungen verantwortlich:

- 1.) Durch die auf dem Glauben an ein einheitliches „Ich“ basierende „Erfindung“ einer metaphysischen und jenseitigen Welt der ‚Ideen‘ kommt es zu einer systematischen *Entwertung der Wirklichkeit*. Denn indem man eine hinter der stets im Werden begriffenen Wirklichkeit liegende unveränderliche und ‚wahre‘ Welt annimmt, entwertet man das Dasein, indem es nur noch den Status einer ‚scheinbaren‘ Welt einnimmt, die in ihrer Daseinsweise von jener statisch fixierten, jenseitigen Welt bestimmt ist. Die lebendige und sich stets wandelnde Wirklichkeit erscheint nunmehr nur noch als *unvollkommenes Abbild* einer hinter dieser liegenden unveränderlichen und ‚wahren‘ Welt. Die „Erfindung“ jener metaphysischen Welt der unveränderba-

²¹ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 3; 6, 91

ren Ideen ebenso wie die Annahme eines substantiellen Begriffs des „Ich“ beruht auf einem Impuls *gegen das Leben*, auf einer *Negation des werdenden Charakter allen Daseins*: „Von einer ‚anderen‘ Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines ‚anderen‘, eines ‚besseren‘ Lebens.“²²

- 2.) Die im Glauben an das „Ich“ fundierte Annahme einer jenseitigen Welt der ‚Ideen‘ bewirkt insofern eine *Verfälschung der Wirklichkeit*, als der Mensch die Wirklichkeit als seinen eigenen Urteilskriterien unterworfen betrachtet. So projiziert er seine Sollensvorstellungen auf die Welt, die er sich so zu seinen Zwecken „zurechtzimmert“ und „umdeutet“. Hierdurch erhebt er sich über den realen Werdeprozess und reduziert das Dasein auf seine eigene, begrenzte Perspektive.
- 3.) Durch diese anthropozentrische Wertsetzung, die die Wirklichkeit ihren Kriterien und Wertsetzungen unterwirft, begreift sich der Mensch nicht mehr als eingeordnet in den kontinuierlichen Werdeprozess des Lebens, sondern erhebt sich über diesen, indem er in ein imaginiertes „Sein“ flüchtet.²³ Indem er als ein substantielles „Ich“ der Natur seine spezifische Wertsetzung aufprägt, versteht sich der Mensch nicht mehr als inbegriffen in jenes Ganze eines permanent sich verändernden Werdeprozesses, sondern bezieht eine *Stellung außerhalb des Werdens*. Der Mensch bewegt sich nicht mehr *in* und *mit* den Dingen, indem er sich selbst als einen notwendigen Teil des Ganzen begreift, sondern bezieht eine *Stellung außerhalb* der Dinge, da er ihnen seinen ‚Willen‘ aufprägt und sich ihnen so entgegensetzt. Die Stellung des sich als einheitliches „Ich“ außerhalb des lebendigen Werdeprozesses wählenden Menschen bewirkt so einen Dualismus von „Ich“ und „Welt“. Der Mensch begreift sich hierbei nicht mehr als *Teil*, sondern als *Zentrum* des Daseins.

²² GD, *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* 6; 6, 78

²³ vgl. ZA III, *Von alten und neuen Tafeln* 8.; 252: „Wenn das Wasser Balken hat, wenn Stege und Geländer über den Fluß springen: wahrlich, da findet Keiner Glauben, der da spricht: ‚Alles ist im Fluß.‘ Sondern selbst die Tölpel widersprechen ihm. ‚Wie? Sagen die Tölpel, Alles wäre im Flusse? Balken und Geländer sind doch **über** dem Flusse!‘ **Über** dem Flusse ist Alles fest, alle die Werthe der Dinge, die Brücken, Begriffe, alles ‚Gut‘ und ‚Böse‘: das ist Alles **fest!**‘ – (...) ‚Im Grund steht Alles still‘ - : **dagegen** aber predigt der Thauwind! Der Thauwind, ein Stier, der kein pflügender Stier ist, ein wüthender Stier, ein Zerstörer, der mit zornigen Hörnern Eis bricht! Eis aber - - **bricht Stege!** Oh meine Brüder, ist **jetzt** nicht Alles **im Flusse?** Sind nicht alle Geländer und Stege in’s Wasser gefallen?“

- 4.) Die Stellung des sich als ursächliches Subjekt begreifenden Menschen zur Welt ist ein „Wille zur Verfügung“²⁴ über die ihn umgebende Welt. Der „Wille zur Verfügung“²⁵ ist für Nietzsche durch jene von Heidegger so deutlich dargestellten Züge der Modernität gekennzeichnet, die sich das Werdende zu einem Beständigen und das Unverfügbare zu einem Verfügbaren umdeutet: „Alles wird ihm zum Verfügbaren und zum Mittel seiner Präsenz, zum Festgestellten und Berechneten, zum Bestand.“²⁶ „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Naturvergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit...“²⁷
- 5.) Auf diese Weise nimmt der von der „Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-Ich‘“²⁸ bestimmte Mensch zum einen eine „Vermenschlichung der Natur“²⁹ und zum anderen eine *Entnatürlichung des Menschen* vor, indem er sich selbst als außerhalb des kontinuierlichen Werdeprozesses stehend betrachtet. Indem das vermeintliche, eingebildete „Ich“ die Natur an seinem so genannten ‚Bewusstsein‘ misst und ihr somit sein ‚Maß‘ aufprägt, vermenschlicht es die Natur und deutet sie sich zu seinen Zwecken um. Die „Vermenschlichung der Natur“ ist ihre „Auslegung nach uns“³⁰, ihre „Bemächtigung (...) zu Zwecken des Menschen“³¹. „Die Welt ‚vermenschlichen‘ d.h. immer mehr uns in ihr als Herrn fühlen“³². Durch die-

²⁴ vgl. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Hrsg. V. E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel; Berlin/New York 1987, 376f

²⁵ vgl. S. Cavell, a.a.O., der anhand seiner Darstellung des moralischen Perfektionismus im Denken Emersons den „Willen zur Verfügung“ als die ‚unschöne‘ anthropologische Beschaffenheit des Menschen betrachtet: „The reverse of the unhandsome in our condition, of Emerson’s clutching, and Heidegger’s grasping – call the reverse the handsome part – is what Emerson calls being drawn and what Heidegger calls getting in the draw, or the draft of thinking.“ (41) Die hier von S. Cavell als Gegenteil des „Willens zur Verfügung“ thematisierte „schöne“ Bedingung unseres Wesens entspricht dem, was Nietzsche als das Umschlagen des „Willens zur Verfügung“ in einem „Willen zum Vernehmen“ versteht. Dieses wäre die „übermenschliche“ Daseinsweise, welche detailliert in Kapitel 4 untersucht wird.

²⁶ H. Ottmann, a.a.O., S. 377

²⁷ GM, 3. Abh., Nr. 9; KGW VII/1, Sommer 1883, 348, Z 24

²⁸ N. Frühjahr – Herbst 1881, 11[7]; 9, 443

²⁹ vgl. hierzu auch Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist*, Darmstadt 1995, S. 47-64, der Nietzsches Destruktion des Subjekts in einen Zusammenhang mit dem östlichen Denken stellt. Er stellt dar, inwiefern Nietzsches Philosophie Parallelen mit östlichen Lehren und Denkweisen beinhaltet. Hierbei weist er unter anderem darauf hin, dass in der japanischen Sprache, Nietzsches Negation des Subjekts entsprechend, „das Personalpronomen nicht nach dem Maßstab der substantiellen Ich-Identität gebaut ist. Es wird vielmehr in Bezügen artikuliert und, *obwohl* sprachlich ausgesagt, artikuliert es nicht den europäischen Subjekt-Charakter.“ (39)

³⁰ N. Herbst 1885 – Frühjahr 1886, 1[29]; 12, 17

³¹ N. Frühjahr 1884, 25[308]; 1, 91

³² N. Frühjahr 1884, 25[312]; 11, 92

sen „Willen zur *Überwältigung der Natur*“³³ stellt sich das „Ich“ selbst auf einen fiktiven Standpunkt außerhalb der Natur und ihres stetigen Werdeprozesses und entnatürlicht dadurch sich selbst als eines in jenem Werdenden integrierten und notwendigen Teil des Ganzen. Nietzsche zufolge sollte man der dermaßen entstellten Natur ihre Eigentümlichkeit zurückerstatten, sie „entmenschlichen“ und den Menschen durch die Destruktion seines Glaubens an ein ursächliches und substantielles „Ich“ wieder vernatürlichen: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen“³⁴.

- 6.) Der Glaube an ein substantielles „Ich“ als übergeordnete Ursache unserer Wünsche, Gedanken und Handlungen hat durch die damit verbundene „Erfindung“ einer metaphysisch ‚wahren‘ Welt die aus dieser resultierende *platonisch-christliche Moralvorstellung*, d.h. die „Moral als Widernatur“³⁵ zur Folge. Auf der Annahme eines metaphysisch fortdauernden Subjekts gründet die Vorstellung eines an sich „Guten“ und „Bösen“, das der Mensch, indem er es erst als metaphysisch „Seiendes“ im Gegensatz zur lebendigen Welt des Werden imaginiert hat, dann wiederum zur Bewertung seines eigenen Lebensvollzugs anwendet. Die „Erfindung“ der Werte „gut“ und „böse“ sind jedoch, wie Nietzsche aufzeigt, in ihrem absoluten Anspruch in einem *Impuls gegen das Leben* begründet, in einer „geistigen Rache“, im „Ressentiment“ gegen das Leben selbst. Denn innerhalb des lebendigen Werdens gibt es „keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen“³⁶. Das Leben selbst ist etwas „essentiell Unmoralisches“³⁷ und Amoralisches³⁸, wie man in einer Ergänzung Nietzsches hinzufügen könnte. Es ist selbst vollkommen wertfrei, indem es ein jedes Ding als notwendigen Teil eines sich stets verändernden Ganzen begreift. So gibt es in der Realität des Werdens kein „gut“ und kein „böse“, sondern nur die einem jedem Ding eigentümliche „Unschuld des Werdens“, in der alle Dinge und Phänomene des Lebens als notwendi-

³³ N. Sommer – Herbst 1884, 26[229]; 11, 209

³⁴ N. Frühjahr – Herbst 1881, 11[211]; 9, 525

³⁵ GD, *Moral als Widernatur*; 6, 82

³⁶ JG 4, 108; 5, 92

³⁷ GT, *Versuch einer Selbstkritik* 5; 1, 19

³⁸ Aus der Perspektive der Moral betrachtet erscheint das Leben primär als etwas ‚Unmoralisches‘, „die Welt, in der wir leben, ist ungöttlich, unmoralisch, ‚un-menschlich‘“ – wir werden in ihr mit Krankheit, Untergang und Tod konfrontiert. Während es aus einer von jeglicher Moralvorstellung befreiten Perspektive lediglich als amoralisch erscheint. Nietzsche gebraucht den Begriff des ‚Unmoralischen‘ etwas undifferenziert in seiner doppelten Bedeutung, d.h. er bezeichnet bei ihm sowohl das Unmoralische als auch das Amoralische.

ger Teil eines Ganzen gerechtfertigt sind. So sind auch die von der platonisch-christlichen Moralvorstellung als „böse“ betrachteten „Affekte wie Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht“ „lebenbedingende Affekte“ und ein notwendiger Teil des Ganzen. Die Werte „gut“ und „böse“ sind lediglich eine Erfindung des „schwachen“, an der Realität des Werdens scheiternden Menschen, der, indem er diese absoluten Werte aus dem werdenden Charakter des Daseins abstrahiert, die Welt seinen Sollensvorstellungen und seinem „Willen zur Verfügung“ unterwirft. Er „rächt“ sich an der Wirklichkeit, indem er ihr lebendiges Werden negiert und diesem die abstrakten Werte „gut“ und „böse“ entgegensetzt, an deren Maßstab gemessen die Realität für ihn als unvollkommen erscheint. Im Akt des moralischen Urteilens hält sich der Mensch für den Herrn und Richter gegenüber der lebendigen Realität. In ihm ist bereits die Verselbständigung des Denkens vom Dasein angelegt, dem sich der Mensch dadurch entfremdet, als er sein Denken nicht mehr als in dieses eingebunden begreift. Mit den Wertsetzungen „gut“ und „böse“ bewegt sich der Mensch laut Nietzsche in einer „Welt des Phantasmen“, die ihn an „das blutlose Abstraktum ‚Mensch‘“³⁹ glauben lässt. Die Urteile „Gut“ und „Böse“, insofern sie der Mensch aus dem lebendigen Prozess des Lebens abstrahiert hat, wenden sich *gegen die Wirklichkeit* und das Leben selbst. Dabei schneidet sich der Mensch jedoch von den Wurzeln seiner eigenen Existenz ab, indem er diese Urteile auch als Instrument gegen sich selbst verwendet. Hierdurch erhebt sich der Mensch über die Welt ebenso wie über die Bedingtheit seiner eigenen Existenz: Denn „es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte“⁴⁰. „Richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet“.⁴¹ Denn Richten ist stets der Ausdruck jeweils nur einer Perspektive, deren Begrenztheit und vielfältige Bedingtheit vom Urteilenden geleugnet wird. Die Annahme eines substantiellen „Ich“ begründet somit eine Moralvorstellung, welche sich aufgrund ihrer Abstraktheit als *lebensfeindlich* offenbart. Da sie das einzelne Individuum den von ihr erfundenen absoluten Wertvorstellungen unterwirft, ohne dessen lebendigen Selbstvollzug oder sein autobiographisch verantwortetes Leben als Person miteinzubeziehen, stellt sich ihr Anspruch für Nietzsche als „wahrhaft unmoralisch“ dar. In der platonisch-christlichen Moralvorstellung wen-

³⁹ M II, 105; 3, 93

⁴⁰ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

⁴¹ MA I, 39; 2, 64

det sich das „Leben gegen das Leben“, da sie das einzelne Individuum ihrem abstrakten, lebensfeindlichen Anspruch unterwirft. Die traditionelle Moralvorstellung führt so durch ihren abstrakten Anspruch, der im Gesamthaushalt des Lebens notwendige Affekte aus diesem auszuschließen bestrebt ist, zu einer grundlegenden „Schwächung“, einer „Krankmachung“ und „Degenerierung“ des Menschen.

„Erwägen wir endlich noch, welche Naivität es überhaupt ist, zu sagen, ‚so und so *sollte* der Mensch sein!‘ Die Wirklichkeit zeigt uns einen entzückenden Reichthum der Typen, die Üppigkeit eines verschwenderischen Formenspiels und –Wechsels: und irgendein armseliger Eckensteher von Moralist sagt dazu: ‚nein! der Mensch sollte *anders* sein?‘ (...) Und wirklich, es gab consequente Moralisten, sie wollten den Menschen anders, nämlich tugendhaft, sie wollten ihn nach ihrem Bilde, nämlich als Mucker: dazu *verneinten* sie die Welt! Keine kleine Tollheit! Keine bescheidne Art der Unbescheidenheit! ... Die Moral, insofern sie *verurtheilt*, an sich, *nicht* aus Hinsichten, Rücksichten, Absichten des Lebens, ist ein spezifischer Irrthum, mit dem man kein Mitleid haben soll, eine Degenerirten-Idiosynkrasie, die unsäglich viel Schaden gestiftet hat.“⁴²

- 7.) Der Glaube an ein substantielles, ursächliches „Ich“ impliziert ferner den „*Irrthum von der Verantwortlichkeit*“ des Menschen für sich und seine Taten. So wurde der Mensch zunächst nach seinen einzelnen Handlungen beurteilt, „ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen.“ Darauf wurde die Herkunft der Bewertung vergessen und man ging dazu über, „den Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft ‚gut‘ oder ‚böse‘“ zuzuschreiben. Später wurden die Motive der Handlungen als ‚gut‘ oder ‚böse‘ bezeichnet, die Tat an sich steht nicht mehr im Zentrum des Urteils und gilt als moralisch zweideutig. Schließlich fing man an, den Menschen selbst zu bewerten und sein Wesen als die verantwortliche Größe zu betrachten:

„So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, dass auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar nothwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge concrescirt: als dass der Mensch für Nichts verantwortlich zu machen ist, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen. Damit ist man zu der Erkenntnis gelangt, dass die

⁴² GD, *Moral als Widernatur* 6; 6, 86f

Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrthums, des Irrthums von der Verantwortlichkeit ist“.⁴³

Der Irrtum der Verantwortlichkeit ist laut Nietzsche in dem „Irrthum von der Freiheit des Willens“ begründet, der als solcher wiederum auf der Annahme eines für seine Handlungen ursächlichen, einheitlichen Subjekts beruht. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht zu Folge, die als solche weitgehend als die systematische Beschreibung eines innermenschlichen Treibantagonismus betrachtet werden kann, besteht der Mensch jedoch ausschließlich aus verschiedenartigen „Willenspunktuationen“, deren Eigendynamik zumeist für sein Denken, Wünsen und Handeln verantwortlich ist. Indem der einzelne Mensch nichts weiter ist, als das Zusammenspiel seiner einzelnen Trieb- und Willensäußerungen, deren Eigendynamik zufolge sich jeweils die stärkste durchsetzt, ist er weder für sich selbst, d.h. für sein Wesen, noch für seine Handlungen, Wirkungen oder Motive verantwortlich zu machen. Er befindet sich vielmehr in jenem Zustand der „Unschuld des Werdens“, der weitgehend als das Zusammenspiel jener Gesamtheit der unterschiedlichen Willensäußerungen – sowohl innerhalb als auch außerhalb des einzelnen Individuums – zu verstehen ist. Unter diesem ganzheitlichen Aspekt des kontinuierlichen Widerstreits verschiedener Willensansprüche erscheint ein jeder als notwendiger Teil des Ganzen, da eine jede Triebäußerung für das jeweilige Individuum konstitutiv ist. Nichts ist „wegzudenken“, alles ist „Nothwendigkeit“:

„Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. (...) Man ist nothwendig, (...) man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, — es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!* — Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, (...) — damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt.“⁴⁴

Erst aus dieser Erkenntnis, d.h. erst nach der Destruktion des Glaubens an ein fiktives „Ich“, kann die „Sonne eines neuen Evangeliums (...) ihren ersten Strahl auf die höchsten Gipfel in der Seele jener Einzelnen“ werfen: „Alles ist Nothwendigkeit – so sagt die neue Erkenntnis: und diese Erkenntnis selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und

⁴³ MA I, 39; 2, 63

⁴⁴ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

die Erkenntnis ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld.“ Erst wenn der Glaube an ein sich im Gegensatz zur Welt und dem Leben verstehendes „Ich“ und der daraus resultierende Dualismus von „Ich“ und „Welt“ aufgegeben wird, sind die Voraussetzungen für eine moralische Perfektionierung des Menschen gegeben, insofern er sich nicht mehr als „Zentrum“, sondern als einen notwendigen Teil des gesamten Lebensprozesses begreifen kann:

„Die ganze Attitüde ‚Mensch gegen Welt‘, der Mensch als ‚Welt-verneinendes‘ Prinzip, der Mensch als Wertmaß der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Waagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewußtsein gekommen und verleidet“.⁴⁵

Erst wenn sich der Mensch von dem Glauben an eine fiktive, metaphysische Ich-Einheit befreit, kann er sich wieder dem Werdeprozess des Lebens und seiner selbst öffnen. Die Aufgabe der Annahme eines substantiellen und ursächlichen Subjekts ist wesentliche Voraussetzung und Bedingung für die Möglichkeit einer moralischen Vervollkommnung des Menschen. Denn erst wenn der Mensch sich selbst als Werdenden begreift, der sich selbst als einheitliche Person erst erschaffen muss, kann er sowohl sich selbst in der Gesamtheit seiner Eigenschaften als auch die ihn umgebende Welt „ohne Abzug und Vorbehalt“ bejahen, ohne diese seinen eigenen Sollensvorstellungen und seinem „Willen zur Verfügung“ zu unterwerfen. Erst wenn der Mensch von sich selber und seinem vermeintlichen ‚Ego‘ absieht, wenn er „den Egoismus als Irrthum“ erkennt, kann er sich selber moralisch perfektionieren und das „außerordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit“ für sich und seine Taten erlangen. Denn erst dann, wenn der Mensch sich als in den kontinuierlichen Prozess des Werdens eingebunden versteht, kann er sich selbst zu einer Einheit stilisieren und durch die Organisation und Kultivierung seiner verschiedenen Willensansprüche für sich selber Verantwortung übernehmen.⁴⁶ Nur der Mensch, der sich nicht im Sinne von Nietzsches Begriff der Selbstwerdung zu einer einheitlichen Person, zu einem einheitlichen Zusammenspiel der verschiedenen, in ihm wirksamen Triebäußerungen organisiert und so für sich selbst Verantwortung übernimmt, ist für sich und seine Ta-

⁴⁵ FW 5, 346; 3, 580

⁴⁶ Verantwortung ist für Nietzsche wesentlich *Selbstverantwortung*.

ten nicht verantwortlich. Er ist wesentlich triebgesteuert und bleibt damit ebenso unverantwortlich für sich selbst und seine Handlungen wie das Tier.⁴⁷

Doch erst die Einsicht in die „Unverantwortlichkeit“, in die „Unschuld des Werdens“, kann Nietzsche zufolge eine moralische Vervollkommnung des Menschen bewirken, innerhalb derer er den Dualismus von Ich und Welt überwinden kann. Erst der von seinem vermeintlichen Ego absehende Mensch begreift sich als „Knospe an einem Baume“ und kann „über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!“⁴⁸

Erst nach Aufgabe des „Ichs“ ist „alles (...) im Flusse (...) Alles ist auch im Strome: nach einem Ziel hin“: Nach der Erschaffung des ganzheitlichen Individuums, „das versprechen darf“, nach dem Menschen, der dadurch, dass er für sich selber Verantwortung übernimmt, sich selber auch moralisch vervollkommnet.

„Mag in uns die vererbte Gewohnheit des irrthümlichen Schätzens, Liebens, Hassens immerhin fortwalten, aber unter dem Einfluß der wachsenden Erkenntniss wird sie schwächer werden: eine neue Gewohnheit, die des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Ueberschauens, pflanzt sich allmählich in uns auf dem selben Boden an und wird in tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug sein, um der Menschheit die Kraft zu geben, den weisen, unschuldigen (unschuld-bewussten) Menschen ebenso regelmäßig hervorzubringen, wie sie jetzt den unweisen, unbilligen, schuldbe-
wussten Menschen – *das heißt die nothwendige Vorraussetzung, nicht den Gegensatz von jenem* – hervorbringt.“⁴⁹

Nietzsches Kritik an einem substantiellen Begriff des „Ich“ ist wesentlicher Bestandteil seines moralischen Perfektionismus. Denn erst die dynamische Offenheit und Flexibilität des einzelnen Individuums kann als anthropologische Grundlage die Fortentwicklung des Menschen innerhalb eines Prozesses der Selbstwerdung garantieren. Jede Annahme eines feststehenden, statischen, unwandelbaren „Seins“, gleich ob als anthropologische oder ontologische These, erweist sich aufgrund ihrer statischen Fixiertheit als dem ständig offenen Prozess einer moralischen Vervollkommnung des Menschen widersprechend. So ist Nietzsches Kritik an einem ursächlichen Subjekt als *Metaphysikkritik* zu begreifen, die den Glauben an ein feststehendes, unveränderliches Subjekt zugunsten eines flexiblen und offenen Begriffs von der *Wandelbarkeit des Selbst* aufzugeben bestrebt ist. Auch Nietzsches Kritik der traditionellen Moral lässt sich so als *Metaphysikkritik* verstehen⁵⁰, die die abstrakten Sollensvorstellungen des Menschen als

⁴⁷ Siehe hierzu Kap. I.1., „Der Mensch, das noch nicht festgestellte Thier“

⁴⁸ N. Frühjahr – Herbst 1881, 11[7]; 9, 443

⁴⁹ MA I, 2. 107; 2, 105f

hen⁵⁰, die die abstrakten Sollensvorstellungen des Menschen als lebensfeindlich und darum als unmoralisch betrachtet.

Nietzsches anthropologisches Bild vom Menschen als eines Werdenden, ebenso wie seine Kritik am „letzten Menschen“ und am Begriff eines substantiellen „Ich“ sind eng verknüpft mit seiner Kritik eines metaphysischen Daseins, welches wiederum seinem dynamisch „vorantreibenden Bild vom Menschen“⁵¹ als eines Werdenden – zu sich selber hin – untersteht. Nietzsches Metaphysikkritik, die seine Kritik an einem ursächlichen Subjekt begründet, untersteht somit seinem Konzept des moralischen Perfektionismus und ist vorrangig durch dieses motiviert. Denn erst derjenige Mensch, der von sich selber als eines fixierten und bereits einheitlichen Subjekts Abstand nimmt, kann sich moralisch vervollkommen, da erst er sich als etwas Werdendes und als etwas noch zu Erschaffendes betrachten kann.

⁵⁰ Auf die metaphysikkritische Dimension in Nietzsches Moralkritik weist besonders Heidegger hin. Sie beinhalte den Bezug auf das Ganze des Seienden und beschränke sich keineswegs auf den Aspekt der Lebensführung: „Moral meint hier weder ‚Sittlichkeit‘ noch ‚Sittenlehre‘. Moral hat für Nietzsche den weiten und wesentlichen Sinn von Ansetzung des Ideals, und zwar in der Bedeutung, dass das Ideal als das in den Ideen gegründete Übersinnliche der Maßstab für das Sinnliche sei und das Sinnliche als das Mindere und Unwertige und demzufolge als das zu Bekämpfende und Auszurottende gelte. Sofern alle Metaphysik auf die Unterscheidung der übersinnlichen Welt als der wahren gegen die sinnliche als die scheinbare gegründet wird, ist alle Metaphysik ‚moralisch‘. (...) ‚Wir Immoralisten‘ will sagen: wir, die außerhalb der die Metaphysik tragenden Unterscheidung stehen. (...) Immoralist sein heißt, in jenes Äußerste gehen, wo die Ziele und Maßstäbe nicht mehr vordergründig aus einer an sich wahren Welt für eine noch unwahre und unvollkommene abgelesen werden dürfen.“ (M. Heidegger, *Nietzsche in zwei Bd.*, Pfullingen 1961, 1. Bd., 628f)

⁵¹ vgl. K. Jaspers, a.a.O., S. 161

I.4.) Das Selbst

„Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende; so eitel sind sie. Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst.“

(ZA I, 4; 39)

Nietzsches Destruktion des „Ich“, verstanden als Kritik an der Metaphysik und einer in dieser begründeten totalitären Moralvorstellung, die den Menschen anhand abstrakter und somit „lebensfeindlicher“ Wertvorstellungen beurteilt, untersteht primär seinem „vorantreibendem Bild vom Menschen“¹. Sie besitzt als solche nicht allein *destruktiven* Charakter, sondern steht vielmehr im Dienste seiner *konstruktiven* Lehre von der moralischen Vervollkommnung des Menschen. Sie ist kein *Endzweck*, sondern ein *Mittel zum Zweck*, d.h. Mittel zu einer möglichen *Perfektionierung des Menschen*.

So tritt bei Nietzsche an die Stelle eines ursächlichen „Ich“ ein dynamisch offener Begriff des *Selbst*, der die Gesamtheit der verschiedenen Trieb- und Willensäußerungen flexibel in sich vereinigt. Während das „Ich“ lediglich das „Endprodukt“ des sich letztlich als siegreich erweisenden Willensanspruchs betrachtet und hierbei den zu seiner Konstitution nötigen Kampf der verschiedenen Willensquanten untereinander unberücksichtigt lässt, beschreibt der Begriff des *Selbst* genau diejenige potentielle Einheit, die die Gesamtheit der verschiedenen Willensquanten in sich zusammenfasst. Gegenüber dem „Ich“, das sich erst *nachträglich* mit dem aus dem ständigen Widerstreit unserer Wünsche, Ziele und Gedanken sich als herrschend hervorgehenden Willensanspruch identifiziert, bezeichnet das „Selbst“ diejenige Instanz, die all unsere Ziele, Wünsche und Gedanken *bedingt*.

¹ K. Jaspers, a.a.O., S. 161

„Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ‚Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens?‘ sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich’s und der Einbläser seiner Begriffe.’

Das Selbst sagt zum Ich: ‚hier fühle Schmerz!’ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben *soll* es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: ‚hier fühle Lust!’ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.“²

Das Selbst beschreibt im Gegensatz zum Ich, das die Gesamtheit der unterschiedlichen Willensäußerungen allein auf den letztlich siegreichen Anspruch reduziert, die *Gesamtheit aller Willensansprüche* im einzelnen Individuum. Das Selbst stellt für Nietzsche das organische Ganze des kontinuierlichen Widerstreits unserer verschiedenen Gedanken, Ziele, Wünsche und Empfindungen als eines sich permanent verändernden Kraftverhältnisses dar, das als solches niemals endgültig festgelegt ist. Hierbei ist ein jeder Willensanspruch, unabhängig von dessen nachträglicher Beurteilung durch unser „Ich“, d.h. selbst allgemein als negativ bewertete „Affekte wie Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht“³ für die Konstitution unseres Selbst wesentlich. Es ist nichts, von dem was ist abzurechnen oder hinzuzufügen, da jede Triebäußerung, jeder Gedanke, jeder Wunsch und jede Handlung gleichermaßen konstitutiv für die Entstehung unseres Selbst ist, d.h. uns zu dem macht, was wir sind.⁴

² ZAI, *Von den Verächtern des Leibes*, 4, 40

³ vgl. Schlechta 2, S. 587

⁴ A. Nehamas, a.a.O., S. 202f, wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob ich, wenn ich mich z.B. statt für die rote für die blaue Krawatte entscheide, ein anderer Mensch bin, als der, der ich geworden wäre, wenn ich mich doch für die rote Krawatte entschieden hätte. Doch gibt es laut Nietzsches Konstitution des Selbst, die im Wesentlichen durch seine Lehre vom Willen zur Macht bestimmt ist, keine kontrafaktischen Behauptungen der Art: ‚Wenn ich statt ‚x‘ ‚y‘ getan hätte, wäre ich statt ‚A‘ ‚B‘ geworden. Denn allein die Tatsache, dass ich ‚A‘ bin und nicht ‚B‘, bewirkt nach Nietzsche, dass ich ‚x‘ tue und nicht ‚y‘. So ist jede Eigenschaft für das spezifische Selbst gleichermaßen wesentlich und zwar in der Form, dass jede Eigenschaft in dem permanenten Widerstreit der verschiedenen Willensansprüche wiederum auf andere Eigenschaft wirkt und diese beeinflusst. Das heißt, dass ich die Person, die ich heute bin, aufgrund der Eigenschaften, die ich einst hatte, geworden bin. Wäre nur eine einzige Eigenschaft meines Selbst eine andere gewesen, wäre ich nicht der, der ich heute bin. Das bedeutet, dass ich, wenn ich statt ‚x‘ ‚y‘ getan hätte, nicht nur heute ein ‚anderer‘ wäre als ich bin, sondern auch schon früher ein ‚anderer‘ gewesen sein muss. Indem eine jede Eigenschaft unser Selbst wesentlich mitbegründet, da sie ebenso weitere zukünftige Eigenschaften und Handlungen bewirkt wie sie auch ihrerseits in früheren Eigenschaften und Handlungen begründet ist, würde die Veränderung nur einer einzigen Eigenschaft oder Handlung das gesamte Selbst, das ich war, das ich bin und das ich sein werde, vollständig beseitigen. In diesem Sinne kann ich laut Nietzsche nicht wünschen ‚y‘ statt ‚x‘ getan und somit ‚A‘ statt ‚B‘ geworden zu sein, sondern ich habe vielmehr ‚x‘ getan, weil ich ‚A‘ bin und *nicht* ‚B‘. So folgert auch A. Nehamas, dass, abgesehen von der relativen Unwichtigkeit der Konstitution einer Person durch Kleidung, „es keine wahren kontrafaktischen Behauptungen [dieser Art S.Z.] (...) geben kann. Jede Veränderung in meinen Eigenschaften würde (...) zugleich die Person, die ich gewesen bin, wie die Welt in der ich lebe [und sie durch meine nach außen wirkenden Eigenschaften verändert S.Z.] habe, vollständig beseitigen. Das ideale Leben besteht daher in der Erkenntnis, daß es nicht möglich ist, von sich in dieser

Das Selbst ist für Nietzsche wesentlich durch den *internen* Aspekt seiner Lehre vom Willen zur Macht⁵ charakterisiert, der zufolge sowohl die Welt als auch der Mensch bestimmt ist durch jenen kontinuierlichen Widerstreit verschiedenartiger Willensquanten. Angewandt auf die internen, d.h. mentalen und psychischen Aspekte, bezeichnet der Wille zur Macht einen *Triebantagonismus*, der sich innerhalb des einzelnen Individuums vollzieht. Er beschreibt den permanenten Konflikt zwischen den einzelnen Willensäußerungen bzw. „Willensquanten“ im Individuum, von denen ein jeder Anspruch den Impuls zur Herrschaft, d.h. zur Überwindung und Unterwerfung aller übrigen in sich trägt. Der Wille zur Macht beschreibt nicht einen *einzelnen* Willensanspruch, sondern ausschließlich die *Gesamtheit* der verschiedenen Willensäußerungen in ihrem permanenten Wechselspiel.

So gibt es für Nietzsche nicht *den* Willen, sondern lediglich das *organische Ganze* eines flexiblen *Miteinanders* der verschiedenartigen Willensäußerungen. Dieses ist als solches nicht teilbar, d.h. nicht in eine voneinander unabhängige Pluralität der einzelnen Willensquanten zerleg- bzw. sezierbar. Es gibt nichts außer dem Ganzen des kontinuierlich sich verschiebenden Kraftverhältnisses, da ein jedes „Willensquantum“ das andere konstituiert und auch derjenige Anspruch, welcher sich letztlich als herrschender durchsetzt, von den anderen, unterlegenen, die er sich zu seinen Zwecken dienstbar macht, bedingt wird. Gäbe es keine unterlegenen Trieb- und Willensansprüche, an denen sich der letztlich siegreiche Anspruch innerhalb seines Kampfes um die Vorrangstellung formen und in seiner spezifischen Form ausbilden könnte, gäbe es auch diesen letztendlich siegreichen Willensanspruch nicht. So ist ein „Machtquantum (...) durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet“⁶, so dass kein Willensanspruch für sich genommen, unabhängig von seinen Wechselbeziehungen zu allen anderen Willensansprüchen für sich bestehen kann.

Jede einzelne Willensäußerung ist für Nietzsche Teil einer streng zusammengehörigen Gruppe von verschiedenartigen Willensquanten und ist mit diesen in einem Prozess

Weise zu denken, und in dem Bemühen, eine solche Person zu werden, die nicht einmal *wollte*, daß irgendeine derartige kontrafaktische Behauptung wahr ist.“ (212)

⁵ In seiner Untersuchung „The Relation between Nietzsche’s Theory of the Will to Power and His Earlier Conception of Power“ weist W. Mittelmann, Nietzsche-Studien 3, Berlin/New York 1980, 122-144, auf den Unterschied hin, der bestehe zwischen dem „desire for *external* power“ und demjenigen eines Grundtriebes als „*internal* power“. Er vertritt hierbei jedoch die Ansicht, dass Nietzsche den Begriff des ersteren vor allem aus psychologischen Betrachtungen gewinnt, die er vor dem *Zarathustra* anstellte und letzteren erst in seiner späteren Lehre als wesentlichen Grundtrieb ansetzte, so dass er zu der Auffassung einer grundlegenden Differenz zwischen diesen beiden Aspekten gelangt. Wesentlich ist jedoch, dass Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht beide Aspekte umfasst und sowohl einen inneren als auch einen äußeren Widerstreit von verschiedenen, um die Vorherrschaft ringenden Willensquanten in sich vereinigt.

⁶ Schlechta 3, S. 777

wechselseitiger Interaktion und wechselseitiger „Durchdringung“ verbunden. So ist ein jeder Triebanspruch, dadurch, dass er wiederum auf andere Trieb- und Willensansprüche wirkt und diese beeinflusst, für die Konstitution unseres Selbst wesentlich. Kein Ziel, Gedanke oder Wunsch und auch keine frühere Handlung ist von dem Begriff unseres Selbst wegzudenken, ohne diesen zugleich selbst wegzudenken:

„Jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, - es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum ‚Wille zur Macht‘: damit ist der Charakter ausgedrückt, der aus der mechanischen Ordnung nicht weggedacht werden kann, ohne sich selbst wegzudenken“.⁷

In diesem Sinne

„bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen andern dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allen andern dynamischen Quanten besteht, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben“.⁸

Laut Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, sowohl in seiner externen als auch in seiner internen Erscheinungsform, ist ein jedes Ding ausschließlich „die Summe seiner Wirkungen“:

„Die Eigenschaften eines Dinges sind Wirkungen auf andre ‚Dinge‘: denkt man andre ‚Dinge‘ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, d. h. *es gibt kein Ding ohne andre Dinge*, d. h. es gibt kein ‚Ding an sich‘“⁹ - weder in der äußeren noch in der inneren Welt.

Der scheinbare „Wille“ eines von uns als ursächlich konstruierten Subjekts ist lediglich das Endergebnis eines kontinuierlich sich neu ordnenden Rangverhältnisses der verschiedenen Willensansprüche untereinander, welche wesentlich miteinander verbunden sind und ihre Eigenart von ihren wechselseitigen Verbindungen herleiten. In unserem Glauben an ein substantielles ‚Ich‘ halten wir somit nicht nur fälschlicher Weise einen Teil für das Ganze, sondern nehmen „*die Summe seiner Eigenschaften – x – als Ursache der Eigenschaft x*: was doch ganz dumm und verrückt ist“¹⁰.

⁷ Schlechta 3, S. 777

⁸ Schlechta 3, S. 778

⁹ Schlechta 3, S. 503

¹⁰ Schlechta 3, S. 500

Jede Wirkung, d.h. jede Willensäußerung ist das, was sie ist, durch ihre Beziehung zu anderen Wirkungen und Willensäußerungen und diese beziehen ihren spezifischen Charakter ihrerseits durch die Wirkungen anderer Willensäußerungen auf sie. Eine Wirkung und das Ganze, zu dem sie gehört, sind in einander begründet und voneinander abhängig.

So ist nach Nietzsche das Ganze implizit in jedem seiner Merkmale, d.h. das *Selbst als Ganzheit aller Willensansprüche* in jeder einzelnen Willensäußerung enthalten, unabhängig davon, ob diese letztlich die siegreiche oder eine dienstbar gemachte und unterlegene ist. Darauf bezieht sich Nietzsches Zarathustra, wenn er den Einzelnen dazu auffordert, darauf zu achten, „daß *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist“¹¹.

Das *Selbst* bezeichnet nicht wie das ‚Ich‘ die Beziehung einer Substanz zu ihren Akzidenzien, so dass diese von jener ursächlich bedingt und somit in gewissem Grade austauschbar sind, sondern *die Beziehung des Ganzen zu seinen Teilen*, von denen ein jeder in einem Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit das Ganze erst konstituiert. Was jemand ist oder tut, ist nicht unabhängig davon, was er sonst noch tut oder ist. Und was auch immer jemand „ist oder tut, ist selbst nicht gegeben, sondern ist in beständiger Bewegung, wird im Lichte neuer Geschehnisse, die selbst fließend und unbestimmt sind, geändert, revidiert, umgebildet und uminterpretiert.“¹² Das Selbst ist, indem es für Nietzsche die Bedingtheit der verschiedenartigen Trieb- und Willensäußerungen voneinander aufzeigt, „*holistisch* und *hermeneutisch*“ [Hbg. S.Z.]¹³.

Das Selbst als Ganzes der verschiedenen, sich wechselseitig konstituierenden Willensquanten ist für Nietzsche wesentlich *Wille zur Macht*. Es ist „Wille zur Macht“, indem es das organische Ganze jenes permanenten Widerstreits verschiedener Willensäußerungen darstellt und deren stetig sich neu feststellendes Kräfteverhältnis zu einer potentiellen Einheit zusammenfasst. Indem er die Negation eines intrinsischen ‚Wesens‘ der Dinge enthält, begründet der „Wille zur Macht“ in seiner Ablehnung der Auffassung, eine Person sei mehr als die Gesamtheit ihrer Erfahrungen und Handlungen ebenso Nietzsches Destruktion der Idee eines substantiellen Subjekts, wie auch seine Ablehnung der Annahme eines

¹¹ ZA II, *Von den Tugendhaften*; 4, 123

¹² A. Nehamas, a.a.O., S. 120

¹³ ebd.

Allerdings bezieht sich Nehamas hier nicht auf das Selbst, d.h. auf die interne Ebene des Willens zur Macht, sondern auf dessen externe Erscheinungsform der wechselseitigen Beeinflussung der Dinge untereinander. Da jedoch Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht sich in eben derselben Weise wie auf die äußere auch auf die innere Welt bezieht, lässt sich dieses ohne weiteres auch auf das Selbst übertragen.

‚Ding an sich‘, das er als eine Substanz versteht, die der Gesamtheit ihrer Merkmale und Eigenschaften zugrunde liegt.

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ negiert so den Dualismus von einer in eine ‚wahre‘ und eine bloß ‚scheinbare‘ zersplitterte äußere Welt und eine in ‚Körper‘ und ‚Geist‘, in diverse Eigenschaften und ein diesen zugrunde liegendes ursächliches ‚Ich‘ zersplitterte innere Welt und hebt sie in der höheren Einheit eines organischen Ganzen von sich wechselseitig bedingender Wirkungen auf.

Die Konstitution des Selbst durch den „Wille zur Macht“ versucht den innermenschlichen Dualismus von Körper und Geist, von vernünftigem ‚Ich‘ und irrationalen Triebleben zu beseitigen, indem sie die gegenseitige Bedingtheit unserer verschiedenen Antriebe untereinander aufzeigt und diese zu einem sich wechselseitig bedingenden Ganzen zusammenfasst. Eine jede unserer Trieb- und Willensäußerungen ist für die Gesamtheit unseres Selbst gleich wesentlich, da eine jede wiederum andere Antriebe und Impulse beeinflusst und somit das Ganze des Selbst, ebenso wie den letztlich sich durchsetzenden Willensanspruch, konstituiert.

Nietzsches Auffassung vom Selbst als „Wille zur Macht“ begründet seine explizite Negation der Metaphysik und der in dieser begründeten Moral, die als „Metaphysik des Henkers“¹⁴, als „Geist, der in das eigene Fleisch schneidet“, als „Selbstverstümmelung“, von einem absoluten Standpunkt aus bestimmte, von ihr als negativ empfundene, für die Konstitution des Selbst jedoch wesentliche Triebäußerungen verwirft. Die in der Metaphysik begründete christlich-platonische Moralvorstellung ist für Nietzsche, insofern sie das einheitliche Selbst des Individuums durch eine Abtötung bestimmter Triebäußerungen zerstört, lebensfeindlich und unmoralisch.

Indem sie gewisse von ihr als negativ betrachtete Willensantriebe, wie Hass, Neid, Egoismus und Habgier, abzutöten bestrebt ist, bewirkt sie die Auflösung des Selbst, den ‚selbst-losen‘ Menschen, die Entstehung des „blutleeren Abstraktum ‚Mensch‘“¹⁵, den ‚ent-menschlichten‘ Menschen. In ihr wendet sich das „Leben gegen das Leben“, das „Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.“¹⁶

Nietzsches Konstitution des Selbst als „Wille zur Macht“ stellt gegenüber der Annahme eines substantiellen ‚Ich‘ und der in dieser begründeten metaphysischen Moral, die Moralität dieser Moral selbst in Frage:

¹⁴ Vgl. GD, *Die vier grossen Irrthümer* 7; 6, 96, „Das Christentum ist eine Metaphysik des Henkers...“

¹⁵ M II, 105; 3, 93

¹⁶ ZA I, *Von den Verächtern des Leibes*; 4, 40

„In aller bisherigen Wissenschaft der ‚Moral‘ *fehlte*, so wunderbarlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, daß es hier etwas Problematisches gäbe.“¹⁷

So verwirft Nietzsche das normative, moralisch wertende Paradigma der platonisch-christlichen Moralvorstellung, da es bestimmte, für die Konstitution des Selbst unerlässliche Eigenschaften des Menschen negiert, als seinem Anspruch nach ‚unmoralisch‘. „Moralisch ausgedrückt, *ist die Welt falsch*. Aber insofern die Moral selbst ein Stück dieser Welt ist, so ist die Moral falsch.“¹⁸

Nietzsche lehnt die Gültigkeit der christlich-platonischen Moralvorstellung nicht aus einer *amoralischen* Haltung ab, sondern aus den Anforderungen einer anderen grundlegenden Moralität heraus. Sein ‚Immoralismus‘ versteht sich nicht als Absage an alle Moral schlechthin, sondern vielmehr in Abgrenzung zu einer moralischen Tradition der ‚Unmenschlichkeit‘ als Grundlage einer neuen *Moralität der Menschlichkeit*:

„Der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch! *Aus Moralität*“.¹⁹

Nietzsches Konstitution des Selbst als „Wille zur Macht“ begründet nicht, wie oftmals angenommen, eine imperialistische Haltung der Amoral²⁰, sondern benennt vielmehr innerhalb seines moralperfektionistischen Denkens die *Grundlage zur Verwirklichung einer moralischen Vervollkommnung des Menschen*. Indem das Selbst nicht mehr wie das „Ich“ in die dualistische Konfrontation von ‚Körper‘ und ‚Geist‘, von substantieller Ursache und deren Akzidenzien mündet, sondern durch die Beziehung eines Ganzen zu seinen Teilen bestimmt ist, stellt es, in Äquivalenz zur äußeren Welt, auch die innere Welt der mentalen und psychischen Phänomene in jene von Nietzsche erstrebte „Unschuld des Werdens“ zurück. So enthält Nietzsches Begriff des Selbst als „Wille zur Macht“ die Notwendigkeit auch des Vorhandenseins von uns als negativ empfundener Trieb- und Willensäußerungen, da diese eine wesentliche Rolle für die Konstitution unseres Selbst spielen.²¹ Auch von uns als negativ empfundene Eigenschaften und willkürlich sich äußernde

¹⁷ JG 5, 186; 5, 106

¹⁸ Schlechta III, S. 541

¹⁹ M, *Vorrede* 4; 3, 16

²⁰ vgl. z.B. G.-G. Grau, *Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?*, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 222 -253

²¹ vgl. MA I, 4., 208; 2, 171: „Erwägt man nun gar, dass jede Handlung eines Menschen, nicht nur ein Buch, auf irgend eine Art Anlass zu andren Handlungen, Entschlüssen, Gedanken wird, dass alles, was geschieht, unlösbar fest sich mit allem, was geschehen wird, verknötet, so erkennt man die wirkliche Unsterblichkeit,

Triebansprüche vielmehr im „Lichte der Notwendigkeit“, da diese das Fundament für ihre *Sublimation* in eine höhere Ebene darstellen. Die von uns als ‚schlecht‘ bewerteten Triebansprüche *begründen* die so genannten ‚guten‘, da diese sich aus jenen entwickeln und hervorgehen können.

Indem Nietzsche die von der platonisch-christlichen Moral als ‚unerwünscht‘ betrachteten Willensäußerungen wesentlich für die Konstitution des Selbst betrachtet, stellt er durch seinen Begriff des Selbst die „Unschuld des Werdens“ innerhalb des einzelnen Individuums wieder her. So besitzt ein jeder Willensanspruch seine ihm eigentümliche Berechtigung, da er einen grundlegenden Faktor für die Gesamtheit der Person, die wir sind, darstellt. Da kein einzelner Willensanspruch für sich genommen, sondern allein aus dem Ganzen, das ihn beeinflusst und konstituiert hat und das er ebenso beeinflusst und konstituiert, betrachtet werden kann, bedeutet die Negation auch nur einer einzelnen unserer Willensäußerungen, die Negation des gesamten Selbst, das wir sind.²²

die es giebt, die der Bewegung: was einmal bewegt hat, ist in dem Gesamtverbande alles Seienden, wie in einem Bernstein ein Insekt, eingeschlossen und verewigt.“

²² R. Lehmann, a.a.O., bemerkt hierzu: „Wesentlicher Bestandteil des Werdeprozesses des Menschen ist ein zunehmendes Maß an Introspektion und ein Verständnis der Wirkung der unterschiedlichen Kräfte in ihm. So haben auch die reaktiven Gefühle z. B. von Ärger, Enttäuschung oder Empörung ihre Berechtigung und sind keineswegs zu negieren oder als minderwertig gegen andere auszuspielen. Aber wenn sie automatisch das Handeln bestimmen, nehmen sie den falschen Platz ein. Dann fehlt das Kraftzentrum eines Ich, das seine lebendigen Kräfte des Fühlens und Denkens einordnet, ohne sie zu vergewaltigen. In Bubers Bild des Wagens gesprochen: die Pferde übernehmen selbst die Führung, und der Wagen folgt allen ihren momentanen Regungen, da der Platz des Lenkers verwaist ist (...). Ihn auszufüllen ist kein voluntaristischer Akt des Einzelnen, sondern umfaßt den Werdeprozeß seines Lebens, in dem sich die einzelnen Triebe wandeln und den ihnen zustehenden ‚Platz‘ einnehmen“ (83). Allerdings ist es falsch, in Bezug auf Nietzsches anthropologische Konzeption vom Menschen als eines Werdenden von einem ‚ordnenden‘ „Ich“ zu sprechen, das die unterschiedlichen Triebäußerungen zu einem adäquaten Ganzen zusammenfasst. Aufgrund von Nietzsches Destruktion des „Ich“ zugunsten eines dynamisch offenen Begriffs des Selbst, gibt es keine solche feststehende und ursächliche Instanz innerhalb des einzelnen Individuums. Nietzsches Begriff des Selbst, das in Form eines sich permanent neu feststellenden Kraftverhältnisses der einzelnen Antriebe wesentlich Wille zur Macht ist, reduziert dieses vielmehr auf die einzelnen Triebansprüche selbst, von denen dann der stärkste, sich durchsetzende Anspruch die übrigen unter seine Herrschaft zwingt und diese hierdurch zu einem Ganzen organisiert. Ob die Einheit des Selbst hierbei gewahrt bleibt, oder ob das Selbst durch das Fehlen eines solchen herrschenden Antriebs in mehrere, einander widersprechende Triebäußerungen zerfällt und die Einheit der sich gegenseitig beeinflussenden Triebansprüche verliert, hängt hierbei laut Nietzsche von der Beschaffenheit des vorherrschenden Willensanspruchs ab. So erhält ein potentiell ‚vernünftiger‘ siegreicher Willensanspruch die von ihm unterworfenen anderen Triebansprüche, indem er sie sublimiert und sie sich in seinem Sinne nutzbar macht, wodurch er die Einheit des Selbst stets aufs Neue herstellt. Strebt demgegenüber ein siegreicher Wille danach, gewisse von ihm unterworfenen Triebäußerungen gänzlich zu vernichten, wie es beispielsweise innerhalb der von Nietzsche kritisierten ‚asketischen‘ Weltanschauung der Fall ist, zerfällt die Einheit des Selbst, das sich hiermit von seinen eigenen Lebensbedingungen abschneidet.

In Bezug auf Bubers Bild des Wagens würde Nietzsches Konzeption des Selbst einen Wagen darstellen, der von vornherein keinen Lenker, geschweige denn einen Platz für einen Lenker besitzt. Denn das als ‚Lenker‘ unserer einzelnen Triebäußerungen fungierende ‚Ich‘ ist, laut Nietzsche, eine reine Fiktion. Wirklich sind nur die einzelnen ‚Pferde‘, d.h. unserer Trieb- und Willensansprüche, von denen stets der stärkste sich durchsetzt und die Herrschaft über die anderen, weniger starken Ansprüche übernimmt. Bildlich gesprochen ließe sich Nietzsches Begriff des Selbst daher eher mit jenen früher in Finnland zum Transport über das gefrorene Meer verwendeten Husky-Schlitten vergleichen, bei denen bis zu 18 Hunde horizontal neben einander gespannt den Schlitten zogen. Hierbei übernahmen jeweils die stärksten Tiere die Führung, wobei diese, je nach Kraft-

Als Beschreibung für die Konstitution des Selbst verwendet Nietzsche oftmals den Begriff des *Leibes*, der als „große Vernunft“ die Gesamtheit aller menschlichen Lebensäußerungen zu einem organischen Ganzen zusammenfasst.²³ Der Leib gilt ihm als Symbol für das Selbst, da dieser diejenige Instanz beschreibt, die die Vielzahl der unterschiedlichen Äußerungen und Impulse im Menschen zu einer Einheit zusammenfasst. Er bezeichnet die Gesamtheit aller Lebensäußerungen des Individuums, die ein jedes ihrer einzelnen Teile, wie z.B. die Sinneseindrücke und Verstandesbegriffe, in die Einheit der Person miteinbezieht:

„Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit in Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

‚Ich‘ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.

Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.

Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit.“²⁴

reserven der einzelnen Tiere, beständig wechseln konnte. Da es bei einem Husky-Schlitten, im Gegensatz zu einem Pferdewagen, jedoch keine lenkenden Zügel gibt, bestand die Aufgabe des Menschen allein darin, ohne lenkenden Eingriff auf die Tiere, sich auf der (geraden) Strecke über das ewige Eis von diesen ziehen zu lassen. Die Problematik dieser Konzeption des Selbst wird im folgenden Kapitel, *Der Mensch als Wille zur Macht*, erörtert.

²³ Nietzsches Aufhebung des Leib-Seele-Dualismus ist theoretisch begründet in seiner Lehre vom Willen zur Macht, der zufolge sowohl die organischen Prozesse des Körpers als auch die psychischen Prozesse aus dem Widerstreit verschiedener Willensquanten resultieren, die in einem permanenten Wechselspiel der Kräfte ständig neue Herrschaftsstrukturen bilden. Im *Zarathustra* spricht Nietzsche von der „großen Vernunft des Leibes“ und der „kleinen Vernunft“ des Geistes, die lediglich ein Mittel zum Zwecke jener „großen Vernunft“ darstellt (vgl. Z I, Von den Verächtern des Leibes; 4, 39), so dass einige Nietzsche Interpretationen ihn eines Irrationalismus beschuldigen (z.B. G. Lucács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Berlin 1954, 244-317), der die Aufforderung zu Macht und Gewalt im Sinne eines ungehemmten Auslebens seiner jeweiligen Triebe an die Stelle der traditionellen Vernunft setzt. Jedoch ist Nietzsches Polemik nicht gegen die Vernunft als solche gerichtet, sondern lediglich gegen die Stellung, welche die idealistische Vernunftphilosophie dieser beimisst. Nietzsches These ist die einer „leibgewordenen Vernunft“ (B.H.F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburg 1989, 136), die „nicht idealistisch als Instanz begriffen werden“ darf, „welche gleichsam von außen her die Leidenschaften zu beherrschen hätte“, sondern vielmehr als „Vernunft in den Affekten, Leidenschaften und Instinkten“ aufgefasst werden muss (F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln 1980, 290).

²⁴ ZA I, Von den Verächtern des Leibes; 4, 40

Da sich am „Leitfaden des Leibes (...) eine ungeheure *Vielfachheit*“ zeigt, die dieser als „Herrschaftsgebilde“ souverän in sich vereinigt, ist der Leib für Nietzsche Synonym des Selbst als auch des Willens zur Macht schlechthin. So stehen die Bedürfnisse und Ziele des Körpers gewöhnlich nicht miteinander in Widerspruch und sind in ihrer „Vielfachheit“ in den meisten Fällen kohärent organisiert. Aufgrund dieser Zusammenfassung vieler unterschiedlicher Bedürfnisse und Ziele zu der Einheit eines Körpers, stellt der Leib die Relation zwischen Teilen und Ganzen im Selbst passend dar:

„Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie: warum? – wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens nicht als ‚Seelen‘ oder ‚Lebenskräfte‘, insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung als Ermöglichung zugleich des Einzelnen und des Ganzen“.²⁵

Nietzsche bedient sich hier einer wichtigen sozialen Metapher, die den Anführer einer Gemeinschaft als einen aus dem Ganzen hervorgehenden Teil von dieser begreift und auf die Wichtigkeit jedes einzelnen sozialen Gliedes dieser Gemeinschaft hinweist. Das vom Anführer gelenkte Gemeinwesen umfasst diesen ebenso wie seine übrigen Teile und setzt Prozesse der Einigung und Kommunikation voraus. Ebenso wie ihm der Leib ein „Gesellschaftsbau vieler ‚Seelen‘“²⁶ ist, betrachtet Nietzsche das Selbst nach dem „Modell einer hierarchisch gegliederten Institution“²⁷. Sein Begriff des Selbst besitzt, wie Volker Gerhardt es für den Begriff der Person geltend macht, „in sich selbst eine soziale Struktur, die mindestens zwei Agenten umfasst, die sich im Zweifel gegeneinander stellen, im praktischen Entschluss aber zusammenwirken“²⁸.

In der hier zitierten Textstelle identifiziert Nietzsche das Selbst mit dem Leib. Das bedeutet jedoch nicht, dass Nietzsche das Selbst, d.h. den Menschen auf den Leib, bzw. auf seinen Körper reduziert. Der Leib ist ihm vielmehr Symbol für *alle* menschlichen Willensäußerungen und schließt als „große Vernunft“ die „kleine Vernunft“, d.h. den Geist mit ein. Hierbei vertritt Nietzsche keinen biologistischen Standpunkt, der unsere mentalen und psychischen Phänomene auf chemische Reaktionen zurückführt, sondern vielmehr einen naturalistischen bzw. vitalistischen Standpunkt, der den Dualismus von Körper und Geist zugunsten einer Einheit aus sich gegenseitig bedingenden ‚Machtwillen‘ aufzuheben bestrebt ist.

²⁵ Schlechta 3, S. 474

²⁶ JG I, 19; 5, 33

²⁷ vgl. V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 158f, der darauf hinweist, dass die Person, „nach einer treffenden Bemerkung Arnold Gehlens, die kleinste denkbare Institution – eine Institution in *einer* Person“ ist: „Eine Persönlichkeit: das ist eine Institution in einem Fall“ (A. Gehlen, *Persönlichkeit*, in: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek 1986, 256).

²⁸ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 166

„Die Person begreift sich als Institution und somit als eine von der eigenen Aktivität getragene hierarchische Einrichtung nach Art einer gesellschaftlichen Beziehung (...) Nur wo eine Pluralität von Kräften zu einer vom Selbst bestimmten kooperativen Einheit findet, da gibt es die Person, die sich als eigenständig präsentiert. Es ist keineswegs so, dass sie ihre Einheit immer schon hat; sie muss sie vielmehr in der eigenen Aktivität erst erringen (...) Wenn es zu einem bewussten Handeln kommen können soll, dann muss das bestimmende Selbst über das Ganze des Menschen ‚verfügen‘. Es muss die Handlung ‚steuern‘, oder, wie Kant es von der politischen Selbstbestimmung sagt: ‚es muss wie eine Menge von Menschen über sich selbst ‚disponieren‘ können: ‚der Staat ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat.‘ Das aber heißt: Das Selbstbewusstsein von Personen, die im sozialen Kontext nach eigenen Vorstellungen handeln, hat eine in und für die Gemeinschaft wirksame – also: *politische* – Verfassung.“²⁹

Der Leib verkörpert in seinem gelingenden Sein diese „internalisierte Sozialität“³⁰ des Selbst als Zusammenspiel unterschiedlicher Antriebe im einzelnen Menschen, die sich gegenseitig bedingen und von denen keiner wegzudenken ist, ohne damit die Einheit der Person zu zerstören. So stellt die jeweils wechselnde Rangordnung unter den verschiedenen Trieb- und Willensäußerungen im Menschen ebenso sehr ein organisches und sich gegenseitig bedingendes Ganzes dar, wie die einzelnen Organe unseres Körpers, von denen das Aussetzen auch nur eines einzigen die Einheit des gesamten körperlichen Zusammenspiels, d.h. unsere Gesundheit zu zerstören droht.

Die Einheit des Selbst ist jedoch gegenüber der Einheit des Körpers nichts Gegebenes. Sie wird in jedem Augenblick unserer Existenz von uns in Form der Organisation, Sublimation und Kultivierung unserer unterschiedlichen Willensansprüche neu geschaffen. Als solches ist unser Selbst beständig im Wandel, so dass die zu erschaffende Einheit stets nur eine *gradueller* sein kann. Sie wird beständig durch Selbsttäuschung, Akrasie oder das Fehlen eines starken und vorherrschenden Willensanspruchs bedroht.

In seiner Zusammenfassung einer sich stets verändernden Vielheit zu einem organischen Ganzen ist der Leib für Nietzsche einerseits eine bereits körperlich realisierte Form der Einheit des Selbst. Mit seinem Leib und dessen Empfindungen steht der Mensch andererseits darüber hinaus „als organisches Wesen in der Zeitlichkeit.“³¹ Er begreift sich, als leibliches Wesen, nicht als auf einem metaphysischen Standpunkt außerhalb der Dinge stehend, sondern vielmehr als eingebunden in den stetigen Werdecharakter des Daseins:

²⁹ ebd., S. 166f

³⁰ ebd., S. 167

³¹ R. Lehmann, a.a.O., S. 85

„Die Verachtung des Leibes erklärt Nietzsche zur gefährlichsten ‚Verirrung‘ des Menschen (...), da sie den Menschen durch die scheinbare Entlastung von der Zeitlichkeit in das Unwirkliche des Bleibenden flüchten läßt. Der Verstand, der sich vom Augenblick abgelöst meint, entbehrt zunächst der Offenheit gegenüber dem unvordenkbaren wirklichen Geschehen. Dem Leib eignet eine andere Vernunft als dem Verstand: sie umfaßt Vielheit und Andersheit und bleibt des Prozeßcharakters alles Wirklichen eingedenk.“³²

Während der Leib für Nietzsche einerseits den Stellenwert eines „Leitfadens für das Selbst“ (Karl Jaspers), so dass man den Leib als „Ausgangspunkt“ für ein Verständnis des Selbst nehmen sollte, scheint er andererseits das Selbst mit dem Leib gleichzusetzen.³³ Diese Identifikation des Selbst mit dem Leib bemerkt auch Karl Jaspers und macht diese zum Mittelpunkt seines Verständnisses des Begriffs des Leibes bei Nietzsche:

„Nietzsche nennt die Gestalt und das Leben des Menschen seinen Leib. Dieser ist nicht der bloße anatomische Körper, erst recht nicht der Leichnam, sondern das Ganze der unbewußten, allumgreifenden lebendigen Funktionen. (...) Der Leib ist nicht allein die sichtbare Gestalt, sondern das lebendige Geschehen des sich individualisierenden, umgreifenden Ganzen des Willens zur Macht.“³⁴

Der scheinbare Widerspruch, der sich aus Nietzsches Konzeption des Selbst einerseits in Anlehnung an die biologistische Metapher vom Leib und andererseits aus seiner Gleichsetzung von Leib und Selbst ergibt, lässt sich auflösen: Für Nietzsche ist der Mensch insgesamt, d.h. sein Körper ebenso wie seine mentalen und psychischen Akte, nur als *Wil-*

³² ebd.

³³ z. B. wenn er schreibt: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen (...) steht ein mächtiger Gebieter (...) – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“ (ZA I, *Von den Verächtern des Leibes*; 4, 40).

³⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin/New York, 1981, S. 314. Jaspers weist in diesem Zusammenhang auf den offensichtlichen Widerspruch hin, der sich aus Nietzsches Konzeption des Leibes einerseits als „Leitfaden“ für das Selbst und andererseits durch die Identifikation des Selbst mit dem Leib ergibt: „Wenn Nietzsche sagt: ‚Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen‘, es ist ‚methodisch voranzustellen‘ (16, 16), oder es sei wesentlich, vom *Leib* auszugehen und ihn als *Leitfaden* zu benutzen, da er die deutlichere Beobachtung zulasse (16, 44), oder es zeige sich am *Leitfaden des Leibes* eine ungeheure Vielfachheit: deswegen sei das ‚reichere Phänomen zum Leitfaden für das Verständnis des ärmeren zu benutzen‘ (16,31), so wird es nicht klar, was zuletzt mit dem ‚Leibe‘ gemeint ist. Denn er wird alsbald immer wieder als der lebendige Körper, der Gegenstand der Biologie, genommen; dann hat er den Charakter des Umgreifenden verloren. Den Leib als Leitfaden zu gebrauchen bleibt dann eine bloße methodische Forderung. Denn Nietzsche hat diesen Leitfaden nur in sehr allgemeinen Vorstellungen benutzt. Der Ausgangspunkt ‚vom Leibe und der Physiologie‘ lehrt ihn zum Beispiel die ‚richtige Vorstellung von der Art unserer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens ... insgleichen von der Abhängigkeit dieses Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung ... ebenso daß der Kampf auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt...‘ (16,17ff) Nietzsche hat dann nur den alten Gedanken ohne weitere Durchführung wiederholt, daß ‚das sichtbare organische Leben und unsichtbare schöpferische seelische Walten und Denken einen Parallelismus enthalten‘ (13,58). Dieser Gedanke aber ist als Angabe einer Erkenntnismethode fragwürdig und Nietzsche ist tatsächlich irgendein näheres Verstehen nicht daraus hervorgegangen, wohl aber die Neigung, überall ein biologisches Sprechen als vermeintliche Einsicht einfließen zu lassen“ (ebd.).

len zur Macht begreifbar. Und zwar insofern, als die einzelnen Willensäußerungen wie die Personen eines Gemeinwesens in Beziehung zueinander und zu derselben Führung stehen.

So dient ihm der Leib auf der einen Seite zur *Veranschaulichung* seiner These vom Menschen als „Willen zur Macht“, da er die organisatorische Einheit der verschiedenen Willensansprüche als ein organisches Ganzes darstellt. Auf der anderen Seite ist jedoch der Leib *Teil der organisatorischen Einheit* des Zusammenspiels der verschiedenen ‚Machtquanten‘ im Menschen, d.h. der Leib ist ebenso wie das Selbst *Wille zur Macht*. Da der Wille zur Macht nach Nietzsche keinen *einzelnen* Willen, sondern immer nur das ganzheitliche Zusammenspiel der verschiedenen „Willenspunktuationen“ im Menschen bezeichnet, *ist* der Mensch nichts außer diesem „Willen zur Macht“³⁵, der das einheitliche Zusammenspiel aller Phänomene des einzelnen Individuums beschreibt. Hierzu gehören sowohl die leiblichen, als auch die mentalen Akte. Das Selbst, das für Nietzsche gleichbedeutend ist mit dem gesamtheitlichen Zusammenspiel und der organischen Einheit der verschiedenen Willensäußerungen im Menschen und als dessen Synonym er, Missverständnisse schürend, oftmals auch den Begriff des Leibes gebraucht, entsteht aus der Zusammenfassung der Vielheit zu einer organisatorischen Einheit. Hierzu zählen die körperlichen, die mentalen und psychischen Phänomene, ebenso wie alle übrigen das Selbst konstituierenden Faktoren. Nietzsches Forderung des „Werde, der du bist“ im Sinne seines dynamisch offenen Begriffs des Selbst meint eine Einbeziehung *aller* eine Person konstituierenden Faktoren. Hierbei stehen die körperlichen Phänomene gleichberechtigt neben den so genannten mentalen Akten des Geistes, so dass der Dualismus zwischen Körper und Geist in Nietzsches Konzeption des Menschen als Willen zur Macht aufgehoben ist.

Der Begriff der „großen Vernunft des Leibes“ stellt hierbei keine Reduktion des Menschen auf ein bloßes körperliches oder gar chemisches Verständnis seiner „complicierten“ innerlichen Prozesse dar, sondern bezieht sich auf Nietzsches Verständnis des Menschen als „Wille zur Macht“. Die „große Vernunft“ des Leibes bezeichnet den *Willen zur Macht* als das ganzheitliche Zusammenspiel der sich gegenseitig bedingenden Trieb- und Willensäußerungen im einzelnen Menschen. Nietzsche stellt hierbei eine ganzheitliche Auffassung des Menschen einem dualistischen anthropologischen Verständnis entgegen, das den Menschen als gespalten in Körper und Geist begreift. Seine Auffassung des Selbst als „Wille zur Macht“ versteht demgegenüber sowohl den Körper, als auch den Geist als

³⁵ vgl. N. Juni-Juli 1885, 38[12]; 11, 610f: „*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“

Manifestationen und notwendigen Teil des *einen Ganzen*, das er unter dem Begriff des „Willens zur Macht“ zusammenfasst.³⁶

Nietzsche versucht so eine „Vernatürlichung des Menschen“ zu bewirken, die diesen nicht mehr als ein außerhalb der werdenden Welt stehendes metaphysisch fortdauerndes Subjekt, sondern vielmehr als einen *Teil des organischen Ganzen des gesamten weltlichen Werdeprozesses* begreift. Indem die Konzeption des Selbst als „Wille zur Macht“ dem Menschen seine vorwiegend im Glauben an ein substantielles ‚Ich‘ und dem Glauben an die ‚Allmacht‘ seiner Vernunft begründete Vorrangstellung abspricht, destruiert Nietzsche den von der abendländischen Tradition dem Menschen im allgemeinen zugesprochenen einzigartigen Rang. Der Mensch unterscheidet sich nicht wesentlich von den übrigen Dingen. Er steht auf einer Stufe mit den Primaten und anderen, sogar niederen Tierarten, die Nietzsche ebenso wie den Menschen als „Zentren von Macht“, d.h. als „Wille zur Macht“ begreift. Nietzsches anthropologische Konzeption des Selbst als „Wille zur Macht“, bewirkt eine „Vernatürlichung des Menschen“³⁷, da sie den Dualismus von Kör-

³⁶ Auch Okochi Ryogi, a.a.O., weist auf die Wichtigkeit des Versuchs einer Aufhebung des dualistischen Denkens in der Philosophie Nietzsches hin, das die Kritik am Begriff des Geistes und das durch diesen begründete naturwissenschaftliche, objektivierende und anthropozentrische Denken zur Folge hat. Er führt aus, dass dieser Versuch, der im Abendland „als Dialektik des Begriffs (Hegel), als Existenzphilosophie (Kierkegaard), als unio mystica im Mittelalter und als ‚deus sive natura‘ (Spinoza)“ (59) unternommen wurde, im östlichen Denken als Weltanschauung bereits seit Jahrtausenden fest verankert ist. Indem er die Ausführungen eines japanischen Philosophen über der Geist zitiert, verdeutlicht er Nietzsches (unbewusste) Nähe zum östlichen Denken: „Wie ist es denn mit dem ‚Geist‘, der normalerweise als Gegensatz zur Natur vorgestellt wird? (...) Gewöhnlich stellt man sich den Geist als das von der objektiven Natur getrennte, selbständige Sein vor. Aber wie die von dem vereinheitlichenden Subjekt getrennt vorgestellte, rein objektive Natur ein Abstraktum ist, so ist auch der von der objektiven Natur getrennt vorgestellte, rein subjektive Geist ein Abstraktum. (...) Zwar stellt man sich gewöhnlich den Geist als vereinheitlichenden Akt des Seins vor und denkt, daß er im Gegensatz zur Natur eine besondere Art Sein sei. In Wahrheit gibt es keinen vereinheitlichenden Akt, der gesondert von dem zu vereinheitlichenden da wäre. Ebenso gibt es keinen subjektiven Geist, der getrennt von der objektiven Natur da wäre.“ (Kitaro Nishida, (1870-1945) *Zen no Kenkyu* („Forschung des Guten“), Kap. 8-9 in: O. Ryogi, a.a.O., S. 58).

³⁷ Nietzsches Forderung einer „Vernatürlichung des Menschen“ ist nicht im Rousseauschen Sinne eines ‚Zurücks‘ zur Natur aufzufassen, welches Nietzsche als einen Rückfall hinter das bereits erreichte Niveau der Kultur und als Regredierung in ein sentimentales Idyll betrachtete. So hat Nietzsche in seinen frühen Schriften innerhalb seiner Auseinandersetzung mit Rousseau und Voltaire zunächst Stellung gegen Rousseau und für Voltaire bezogen, indem dieser für ihn das erreichte Kulturniveau gegen alle Regredierung im Namen einer romantisierten Natur verteidigte. In seiner späteren Philosophie, d.h. nach seiner Destruktion der Gleichsetzung von Wissenschaft und Glück und Wissenschaft und Moral, ging Nietzsche jedoch ebenso wie über Rousseau auch über Voltaire hinaus. So betrachtete er Natur und Kultur nicht mehr als unaufhebbare Gegensätze, sondern versuchte beide in der höheren Einheit der durch den Willen zur Macht bewirkten „Vernatürlichung des Menschen“ einerseits und der „Entmenschlichung der Natur“ andererseits zu vereinen. Da der Wille zur Macht laut Nietzsches Konzeption der Selbstwerdung die unterlegenen Willensansprüche – sowohl die inneren als auch die äußeren – um die Einheit des Selbst bzw. die „Unschuld des Werdens“ nicht zu gefährden, nicht abtöten, sondern sie erhalten und sich dienstbar machen sollte, versteht er unter Kultivierung keine Abtötung und *Unterwerfung* der Natur, sondern deren *Organisation* und *Erhaltung* zu einem einheitlichen Ganzen, als deren notwendigen Teil der Mensch sich wieder begreifen sollte. So schreibt auch Henning Ottmann, a.a.O.: „Alles ‚Zurück‘ zur Natur durfte nicht ein Zurück bedeuten, das hinter das bereits erreichte Niveau der Kultur zurückfiel. Wohin fragt sich Nietzsche, wollte Rousseau ‚eigentlich zurück?!‘ Auch ich rede von ‚Rückkehr zur Natur‘: obwohl es eigentlich nicht ein ‚Zurückkehren‘ ist, sondern ein

per und Geist und von Ich und Welt aufhebt. Sie entkleidet den Menschen seiner ihm von der abendländischen Tradition zugesprochenen Vorrangstellung und sieht ihn als Teil des gesamten weltlichen Werdeprozesses.

Die einzigartige Stellung des Menschen ist nicht, wie in der platonisch-christlichen Denktradition angenommen, in der anthropologischen Beschaffenheit des Menschen als metaphysisch fortdauerndes und am Reich des Göttlichen, bzw. den unveränderbaren Ideen, partizipierendes Wesen begründet. Sie muss vom einzelnen Individuum jeweils selbst begründet und stets neu hergestellt werden. Denn erst derjenige Mensch, der gemäß Nietzsches Auffassung der Selbstwerdung sich als inbegriffen in jenen kontinuierlichen Werdeprozess begreift und sich durch die Organisation und Sublimation seiner verschiedenen Willensansprüche bewusst zu einem einheitlichen Ganzen kultiviert, ist ein ‚Mensch gewordener Mensch‘ und kann eine einzigartige Stellung in der Welt behaupten. Erst er hat sein ‚tierhaftes‘ Dasein überwunden und ist wahrhaft Mensch geworden.³⁸

Indem Nietzsche den Begriff des Leibes als Gegenbegriff zu dem von ihm kritisierten des Geistes höher bewertet, versucht er den im Begriff des Geistes begründeten Dualismus von Mensch und Welt aufzuheben. Sein „willensontologisch naturalisierter“ (Helmut Pape) Begriff des Selbst betrachtet den Menschen als einen Teil des kontinuierlichen Werdeprozesses des Daseins. Denn ebenso wie der Mensch nichts außer dem „Willen zur Macht“, d.h. des kontinuierlichen Widerstreits der verschiedenen in ihm wirksamen Kräfte ist, ist auch die Welt nichts anderes als eben dieser „Wille zur Macht“. Sowohl der Mensch, als auch die Welt sind inbegriffen in einen Prozess des stetigen Wandels, in dem nichts fest, nichts metaphysisch bleibend ist. Durch seine dynamisch offene Konzeption des Selbst als Wille zur Macht und seine Negation eines substantiellen Subjekts stellt Nietzsche den Menschen in jene allumfassende „Unschuld des Werdens“ und lässt ihn sich nicht als der Welt entgegengesetzt, sondern als einen lebendigen Teil des gesamten Werdeprozesses begreifen.

‚Hinaufkommen‘ [hinauf in die hohe, freie, selbst fruchtbare Natur und Natürlichkeit. S.Z.] (...) Statt des ‚Zurück zur Natur!‘ das entschiedene ‚Hinauf zur Natur!‘ Statt Regredierung eine Vernatürlichung des Lebens, die sich die bewahrende Überbietung bisheriger Kultur zur Aufgabe setzt. Statt des Tändelns mit den Idealen der Schäfer und Hirten heroische Anstrengung. Statt des Blicks zurück in eine Zeit angeblich schon natürlichen Lebens der Blick nach vorn in eine Epoche, der die Versöhnung der Natur mit der bereits erworbenen Kultur erst einmal glücken mußte. ‚Hinauf zur Natur!‘ – damit widersprach Nietzsche letztlich auch dem Voltaire, insofern dieser Kultur als Entfernung von der Natur verstand. Die Antithetik, die Nietzsches Bilder des Voltaire und Rousseau polarisiert, entsprach Nietzsches Position nicht ganz. Die Dichotomie des ‚Zurück zur‘ Natur und des ‚Weg von‘ der Natur, Nietzsche hob sie in einer höheren Einheit auf. Er wollte, so könnte man sagen, gegen den einen die Kultur, gegen den anderen die Natur retten, bauend auf eine Philosophie der Natur, die weder die Rousseausche noch die Voltairesche war.“ (161f)

³⁸ Siehe Kap. I.1., „Der Mensch, das noch nicht festgestellte Tier“.

Die Konzeption des Selbst als „Wille zur Macht“ erweist sich als eng zusammengehörig mit Nietzsches moralischem Perfektionismus, da das Selbst wesentlich etwas Wandelbares und Werdendes ist. Seine Einheit ist nichts Gegebenes, sondern muss in jedem Augenblick unserer Existenz von uns neu geschaffen werden. Innerhalb dieses Prozesses der Kultivierung des Selbst zu einer organisatorischen Einheit ist der Mensch inbegriffen in jenen dynamisch offenen Prozess des Werdens, innerhalb dessen er sich durch die Ausbildung eines jeweils ‚höheren‘ Selbst, welches, wie A. Nehamas formuliert, „eine Sache der Einverleibung von immer mehr Charakterzügen unter einer beständig sich erweiternden und entwickelnden Rubrik ist“³⁹, beständig vervollkommenet. Da das Selbst keine statisch feststehende und gegebene Größe ist, sondern in seiner Beschaffenheit allein vom einzelnen Individuum, d.h. von dessen Kultivierung seiner verschiedenen Antriebe abhängig ist, ist es als solches *Grundlage* von Nietzsches moralperfektionistischem Denken. Denn der Begriff eines dynamisch offenen Selbst bedeutet eine *Intensivierung der Verantwortung des Individuums für sich selbst und seine Taten*. Es ist laut Nietzsche Aufgabe des einzelnen Individuums, zur *Selbstherrschaft* zu gelangen und Verantwortung für sich selbst und seine Handlungen zu übernehmen. Dies bedeutet für ihn, seine willkürlichen Willensäußerungen zu sublimieren und diese zu einer harmonischen Ganzheit zu organisieren und zu kultivieren, um sich so durch den beständigen Prozess der Koordination und Kultivierung der verschiedenen Antriebe kontinuierlich zu einem ‚nächsten‘, ‚höheren‘ Selbst zu vervollkommenen.

Aus dieser Konzeption des Selbst als Wille zur Macht folgt, dass Macht für Nietzsche wesentlich *Macht über sich selbst* bedeutet. So ist der primäre, wenn auch nicht der einzige Gegenstand des Willens zur Macht, das eigene Selbst. Das Selbst wird als Wille zur Macht bestimmt, dessen eigentliches Ziel in der Selbstherrschaft liegt. Dadurch wird die Konzeption vom Selbst als Wille zur Macht in eine *genuin moralische* These überführt und ist als solche ein wichtiger Aspekt des moralischen Perfektionismus.

So beschreibt Nietzsches Begriff des Selbst, insofern dessen Einheit allein durch die Selbstbemächtigung erlangt werden kann, eine *konstitutive* Stufe aller moralischen Akte. Denn allein der Mensch, welcher über sich selbst zur Herrschaft gelangt ist, d.h. die Vielzahl seiner unterschiedlichen Trieb- und Willensäußerungen unter Kontrolle hat, ver-

³⁹ A. Nehamas, a.a.O., S. 235

mag es, frei und selbstbestimmt zu handeln und somit die Bedingung moralischer Handlungen schlechthin zu erfüllen.⁴⁰

Da die Konzeption des Selbst als „Wille zur Macht“ diese Ebene der „Selbstherrschaft“ theoretisch für die moralische Entwicklung des einzelnen Individuums begründet, leistet Nietzsche einen wichtigen Beitrag zur Ethikdebatte. Er zeigt auf, inwieweit das Selbst und die Beziehung, die der einzelne Mensch zu sich selbst gewinnt, für die Entwicklung moralischen Handelns konstitutiv ist. Nietzsches Begriff des Selbst hebt somit die oftmals unvereinbar scheinende Divergenz zwischen einer individuellen Autonomiemoral auf der einen Seite und einer Moral der sozialen Sorge auf der anderen Seite auf. Nietzsche kann zeigen, dass die eine die andere immer schon voraussetzt. Denn wo immer sich der einzelne Mensch selbst zum Problem wird, wo er sich fragt, *„was soll ich tun?“*, stellt er sich unter den Anspruch der Moral.⁴¹ Die Moral beginnt dort, wo ein Individuum sich bewusst als solches erfährt. Um sich jedoch selbst als Individuum begreifen zu können, bedarf der Einzelne des Anderen, des ihm Fremden, ihm Entgegenstehenden. Er muss sich selbst in die ‚Unschuld des Werdens‘ stellen und sich als Teil des Ganzen, als ein von anderen Machtzentren geformtes Machtzentrum begreifen, auf das zu seiner Selbstbildung Wirkungen ausgeübt werden und das selbst auch wiederum Wirkungen ausübt. In Analogie zu der soziomorphen Struktur des Selbstbewusstseins ist er auch in seinem Selbstbegriff als Individuum auf das Ganze der ihn von außen umfassenden Machtzentren angewiesen. Dort, wo immer der Mensch sich selbst zum Problem wird, wo er sich die Frage danach stellt, was er tun soll, die niemand anderer für ihn beantworten kann, begreift er sich bewusst als Individuum unter anderen Individuen. Er ist somit in der Frage der Moral, d.h. dort, wo er sich auf sich selber bezieht, zwangsläufig auch immer schon auf die Anderen, das Ganze, von dem er sich als einen Teil begreift, bezogen.

Nietzsches individuelle Autonomiemoral ebenso wie sein moralischer Perfektionismus steht einer Moral der sozialen Sorge somit weder entgegen noch mündet er in einer egozentrischen Selbstbezogenheit des Individuums. Er beschreibt vielmehr eine Bedingung moralischer Handlungen und zwar in dem Sinne, als sich „Universalität und Individualität wechselseitig fordern“⁴². Nietzsches Begriff des Selbst begründet somit seine Vorstellung einer Moralität, die für die Entwicklung universeller moralischer Werte auf der Ebene der Konstitution der moralischen Person konstitutiv ist.

⁴⁰ Dass autonomes Handeln die Grundlage aller moralischen Akte darstellt, ist eine Auffassung, die Nietzsche u.a. mit Kant teilt (vgl. z.B. Grundlage zur Metaphysik der Sitten).

⁴¹ Vgl. V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 192

⁴² ebd., S. 199

Die moralisch-metaphysische Weltdeutung enthält nach Nietzsche eine normative und darum eine verneinende Interpretation des Lebens, die den einzelnen Menschen als auch die Welt ihren „Sollensvorstellungen“⁴³ und Denkkategorien unterwirft. Hierdurch wird die Moral zu einer über den einzelnen Menschen und das Leben selbst richtenden „kalten Gerechtigkeit“ aus der „immer der Henker und sein kaltes Eisen“⁴⁴ blickt. Folglich gehört die Zurückweisung einer metaphysisch argumentierenden normativen Moral, die immer auch eine richtende ist, zum Programm von Nietzsches moralischem Perfektionismus. Denn „richten ist soviel als ungerecht sein“⁴⁵, da hierdurch das lebendige Werden allen Daseins seiner Unschuld entkleidet und, sofern es nicht den Sollensvorstellungen des Richtenden entspricht, schuldig befunden wird.⁴⁶ Da es jedoch keine übergeordnete Instanz gibt, das heißt keine Stellung, welche der Mensch außerhalb des stetigen Werdeprozesses allen Lebens beziehen könnte, gibt es „nichts, was unser Dasein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte“⁴⁷. So versucht Nietzsche an Stelle einer metaphysisch begründeten richtenden „kalten Gerechtigkeit“ einen Begriff einer alles in die „Unschuld des Werdens“ zurückstellende Gerechtigkeit zu entwickeln, welche „Liebe mit sehenden Augen ist (...), die Jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden!“⁴⁸

Nietzsche geht es in erster Linie um eine *andere Begründung* moralischen Handelns, die im Gegensatz zu den für ihn lebensfeindlichen normativen, metaphysischen Fundierungen moralischer Urteile steht. Sie ist lebensbejahend, weil sie im lebendigen Selbstvollzug und autobiographisch verantworteten Dasein des einzelnen Individuums begründet ist. Indem sie ebenso wie jene normative Moralvorstellung bestimmte Handlungen

⁴³ R. Lehmann, a.a.O., 63, schreibt hierzu: „Ich sehe in der Unterscheidung zwischen Bejahen und Verneinen des Wirklichen den Ausgangspunkt für die Ausarbeitung eines Ethikverständnisses, das hinter die Trennung von Sein und Sollen zurückgeht und moralischen Vorstellungen einen angemessenen Platz in einem umfassenden Verständnis vom Menschen in seinem Lebensvollzug zuweist. (...) Sich die Welt ‚wieder anzuverloben‘ (Nietzsche), bedeutet eine Überschreitung des moralisch bewertenden Paradigmas insofern, als es eine andere *Seinsweise* [die des ‚Werdens‘, S.Z.] erfordert. (...) In der auf Nietzsche folgenden Moralphilosophie wurde m.E. viel zu wenig Ernst gemacht mit den Konsequenzen aus seinen kritischen Einsichten. Auch in den gesellschaftlichen Diskurs über moralische Fragen sind diese Überlegungen nicht wirklich eingedrungen. Der ständig wiederkehrende Ruf nach einer neuen Ethik und neuen Werten ist Ausdruck davon.“

⁴⁴ ZA I, *Vom Biss der Natter*; 4, 88

⁴⁵ MA I, 2., 39; 2, 64

⁴⁶ Die Fragwürdigkeit der Befriedigung, welche aus dem Richten entsteht beschreibt Eckhard Nordhofen in seinem vor zehn Jahren erschienen Aufsatz ‚Zuviel Ethik schadet der Moral‘, Frankfurter Allgemeine Zeitung 6.7.1990, Nr. 154, S. 33: „Der Zeitgenosse (...) darf sich (...) zugehörig fühlen zur Gemeinde der Anprangernden. Wer anprangert ist aber kein Subjekt, das sich etwas durch Umkehr oder Besserung auf einen anderen Weg gemacht hätte. Odo Marquard hat den Psychomechanismus benannt: Der Staatsanwalt ist immer unschuldig. Anprangern entlastet. Anklagen gehört zur Kunst, es nicht gewesen zu sein. (...) Der ethisch Gebildete hält einen Fundus von Begründungsmustern parat, der ihn moralisch wendig und nahezu unbelangbar macht. Noch einfacher gesagt: Zuviel Ethik macht unmoralisch.“ (In: R. Lehmann, a.a.O., 64)

⁴⁷ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

⁴⁸ ZA I, *Vom Biss der Natter*; 4, 88

als „zu vermeiden“ und andere als „zu fördern“ betrachtet, enthält sie Nietzsches Gedanken des moralischen Perfektionismus, der den Einzelnen als sich selbst erschaffendes und sich selbst vervollkommnendes Wesen betrachtet:

„Ich leugne nicht, (...) daß viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, daß viele, die sittlich heißen, zu thun und zu fördern sind, - aber ich meine: das Eine wie das Andere aus anderen Gründen, als bisher. Wir haben umzulernen, - um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: umzufühlen.“⁴⁹

⁴⁹ M II, 103; 3, 91f

1.5.) Der Mensch als „Wille zur Macht“

*„Diese Welt ist der Wille zur Macht —
und nichts außerdem! Und auch ihr sel-
ber seid dieser Wille zur Macht — und
nichts außerdem!“*

Aus den bisher entwickelten Überlegungen folgt, dass Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ sowohl in ihrer *internen* als auch in ihrer *externen* Bedeutung, d.h. sowohl auf *anthropologischer* als auch auf ‚*ontologischer*‘ Ebene, als theoretische Begründung für den von Nietzsche vertretenen moralischen Perfektionismus zu betrachten ist. Indem Nietzsche den Menschen als Wille zur Macht „– und nichts außerdem!“ betrachtet, reduziert er ihn auf das das Selbst konstituierende Widerspiel unterschiedlicher Willensantriebe und stellt ihn so in den Werdeprozess allen Daseins zurück. Denn allein die unbestimmte Offenheit¹ eines sich stets wandelnden Werdens kann im Gegensatz zur festgestellten Bestimmtheit² eines postulierten Seins die Möglichkeit einer moralischen Vervollkommnung des Menschen gewährleisten. Nur der Mensch, der sich selbst als werdend und nicht als unabänderlich in einer bestimmten Weise beschaffen begreift, tritt in jenen Prozess der „Selbstwerdung“ hin zu einem höheren Selbst ein.

Nimmt man den „Willen zur Macht“ als theoretische Begründung allen Werdens, so lässt sich daraus Nietzsches moralischer Perfektionismus erklären. Denn der „Wille zur

¹ Vgl. hierzu auch F. Hölderlin, Brot und Wein, Erste Fassung, a.a.O., 372ff: „(...) So komm! Daß wir das Offene schauen, / Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist. / Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas, / Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden, / Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.“ Das Offene, das Hölderlin in der zweiten Fassung durch den Begriff des „Lebendigen“ ersetzt und als Synonym für diesen verwendet („(...) So komm! Daß Lebendiges wir suchen, so weit es auch ist. (...“), benennt hier im Gegensatz zum Allgemeinen die Sphäre des Eigenen und Individuellen. In ihr ist nichts festgelegt, alles ist „offen“ – offen für die ‚Vervollkommnung‘ des einzelnen Individuums: „Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.“ Das Offene als Ebene, die die moralische Perfektionierung des Einzelnen ermöglicht und gewährleistet, ist gleichsam das „Lebendige“ im Gegensatz zum Allgemeinen, zum „Maas, / Allen gemein“, das zwar notwendig zur Regelung des sozialen Miteinanders ist, aber durch seine Abstraktheit und Nivellierungstendenzen auch das ‚Erstarrte‘, das ‚Tote‘ für das lebendige Individuum bezeichnet. So ist auf der Ebene des Allgemeinen und der festgestellten Bestimmungen im Gegensatz zum ‚Offenen‘ und ‚Lebendigen‘, wie auch Nietzsche bemerkt, die Entwicklung des ‚Eigenen‘, d.h. die Selbstwerdung und Selbstvervollkommnung des Einzelnen nicht möglich.

² In diesen Zusammenhang ist auch Nietzsches Sprachkritik einzuordnen, die davon ausgeht, dass die Wirklichkeit, d.h. der werdende Charakter allen Daseins nicht im Begriff festgemacht werden kann. Wir ‚erfinden‘ vielmehr die Begriffe als feste Wesenheiten, wie Nietzsche darstellt, und nehmen dann fälschlicherweise an, dass diesen auch ein „Sein“ entspreche. So sind diese Begriffe zwar in ihrer Schematisierung und Logisierung des Daseins für ein Zurechtfinden des Menschen in der Welt unerlässlich, doch ist der Glaube daran, dass in ihnen der wirkliche und werdende Charakter allen Daseins erfasst werden kann, schlichtweg eine Fiktion.

Macht“ ist für Nietzsche Ursache der sich stets neu zusammensetzenden und verändernden Willenshierarchien im einzelnen Individuum und damit auch für das sich kontinuierlich wandelnde Selbst als dessen organische Ganzheit. Die *Selbstwerdung* ist die Organisation und Kultivierung einer sich beständig ändernden Konstellation verschiedener Willensansprüche. Sie ist das primäre Anliegen von Nietzsches moralischem Perfektionismus. Denn indem das einzelne Individuum seine unterschiedlichen Willensantriebe zu der Einheit eines ganzheitlichen Selbst *kultiviert* und hierzu bestimmte, von ihm als negativ betrachtete Triebäußerungen *sublimiert*, betrachtet und bewertet es sich selber immer schon unter *moralischen* Gesichtspunkten. Die Motivation desjenigen Menschen, der durch eine Kultivierung seiner selbst zur Herrschaft über sich und seine Willensäußerungen gelangt, untersteht einem genuin *moralischen Anspruch*. In diesem Sinne begründet Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ durch ihre individual-anthropologische Konstitution des Menschen als einer Vielzahl sich in ihrer Konstellation stets ändernder Willensansprüche seinen moralischen Perfektionismus. So ist das höchste Ziel des als „Willen zur Macht“ verstandenen Selbst die *Selbstüberwindung*, die in der Sublimation und Organisation der verschiedenen Willensansprüche zu einem sich stets wandelnden und erweiternden Ganzen besteht. Das, was das Selbst „am liebsten will“ ist „über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.“³

Das ‚Über-sich-hinaus-Schaffen‘, das Nietzsches Gedanken einer moralischen Vollkommenung des Menschen widerspiegelt, gründet auf der Akzeptanz *aller* das Selbst konstituierenden Willensäußerungen, auch der von uns als ‚negativ‘ betrachteten⁴, die nicht abge-

³ ZA I, *Von den Verächtern des Leibes*; 4, 40

⁴ Fast hundert Jahre später entwickelt Erich Neumann in seinem Buch *Tiefenpsychologie und Ethik*, Frankfurt am Main 1985, ein Konzept, das auf die Wichtigkeit der Anerkennung der üblicherweise als ‚böse‘ ausgegrenzten Eigenschaften hinweist. So stellt er der ‚alten Ethik‘, die auf der dualistischen Trennung von Gut und Böse basiert, eine ‚neue Ethik‘ gegenüber, die in der Bewusstwerdung und Akzeptanz des früher ausgegrenzten Bösen begründet ist: „Damit ist die Grundkonzeption der alten Ethik dualistisch. Sie anerkennt eine gegensätzliche Licht-Dunkel-Welt, teilt das Dasein in zwei Hemisphären von rein und unrein, gut und böse, Gott und Teufel und ordnet dem Menschen seine Aufgabe in dieser dualistisch gespaltenen Welt zu. Das Ich soll Vertreter der Lichtseite werden. (...) Das Ich ist jetzt grundsätzlich gespalten in eine Wertwelt, mit der es sich identifizieren soll, und eine Unterwertwelt, die an ihm partizipieren, ja, die übermächtig sein kann, und die als das Dunkle dem Licht der Bewußtseins- und Wertwelt entgegensteht.“ (31f) Das Ausgegrenzte gewinnt jedoch, so Neumann, um so stärkere Wirkung im Denken und Handeln der Menschen, je stärker es bewertet und daher abgewertet wird. Neumann geht so weit, zu sagen „die Kriege sind das Korrelation der alten Ethik, und die Kriegsführung ist der sichtbare Ausdruck, des Durchbrechens der unbewussten Schattenseite des Kollektivs“ (47). Der Preis für die Ausgrenzung des Bösen ist die Abdrängung des negativ bewerteten ins Unbewusste, das als „Schatten“ eine unbewusste destruktive Wirkung entfaltet. Die einzige Möglichkeit, um dieser unbewussten, zerstörerischen Reaktion Herr zu werden, ist nach Neumann der Akt des Annehmens der des als ‚böse‘ bewerteten: Es stellt sich für das Individuum als notwendig heraus, sein Böses ‚anzunehmen‘. (...) Der Akt des Annehmens des Bösen darf durch keine Relativierungsversuche verkleinert und verschleiert werden“ (74). Nicht auf eine ‚gute Gesinnung‘ zielt diese ‚neue Ethik‘ ab, sondern es geht für den Menschen vielmehr darum, sich seiner eigenen Schwächen bewusst zu werden und sie als solche anzunehmen. Erst dann ist es nach Neumann dem Menschen möglich, zu einer individuellen Wertung zu gelangen, die dann als eigene gewusst und nicht mehr verabsolutiert werden kann. Bestrafung hat als Ausgrenzung des Bösen für den Prozess der Bewusstwerdung keine günstige Funktion. Ehrlichkeit, d.h. mit Nietzsche formuliert, die Redlichkeit sich selbst gegenüber und die vermehrte Einbeziehung

tötet, sondern durch einen potentiell ‚vernünftigen‘ Willen sublimiert und zu einer sich stets erweiternden und verändernden Einheit kultiviert werden sollen. Je mehr Eigenschaften der jeweils vorherrschende Willensanspruch hierbei erhalten und sich durch deren Sublimation dienstbar machen kann, desto mächtiger ist letztendlich das Selbst. ‚Mächtig‘ versteht Nietzsche in diesem Zusammenhang wesentlich als eine *Selbstermächtigung*, welche es vermag, sich selber in seinen mannigfaltigen Triebäußerungen zu *beherrschen* und diese durch einen potentiell vernünftigen Willensanspruch zu kontrollieren. So ist das höchste Ziel von Nietzsches Lehre des Willens zur Macht die *Selbstherrschaft*, die gleichzusetzen ist mit der kontinuierlichen Erschaffung eines sich stets wandelnden, dynamisch offenen ‚höheren‘ Selbst, das immer mehr Charakterzüge zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfasst.

Nietzsches Bestimmung des Menschen als „Wille zur Macht“ ist gleichfalls eine Bestimmung des Menschen als eines *Werdenden*. Denn indem sich die einzelnen Willenäußerungen eines Menschen in fast jedem Augenblick seiner Existenz ändern und untereinander neue Konstellationen bilden, ändert sich auch das diese zu der Einheit eines Selbst zusammenfassende Ganze beständig. Die beständig werdende Daseinsweise des Menschen ist, wie oben erläutert, wichtigste Voraussetzung von Nietzsches moralischen Perfektionismus. Ob und wie weit allerdings das einzelne Individuum sich selbst dem ewig werdenden Flusse seines eigenen Daseins auch „anverloben“ und überantworten vermag oder ob es sich in die scheinbare Sicherheit eines imaginierten ‚Seins‘ flüchtet, ist von dem Charakter des vorherrschenden Willensantriebs abhängig. So wendet sich in vielen Fällen, wie beispielsweise im asketischen Ideal, das Selbst, d.h. der die übrigen unter seiner Vorherrschaft organisierende Willensantrieb, gegen das Leben selbst, ins Nichts, er „will sterben und kehrt sich vom Leben ab“⁵. Ob und wie weit es das einzelne Individuum vermag, sich selbst zu überwinden und ein höheres Selbst auszubilden, hängt allein von der Beschaffenheit des sich letztlich als siegreich durchsetzenden Willensanspruchs ab.

Da dieser jedoch aufgrund von Nietzsches Negation eines ursächlichen Ichs, welches unsere Willensäußerungen begründen würde, allein durch die spezifische Eigendynamik der verschiedenen Willensansprüche und den aus diesen resultierenden Herrschaftsverhältnissen bestimmt wird, scheint das Individuum keinerlei Einfluss darauf zu haben, welcher seiner Willensansprüche sich letztlich als herrschend durchsetzen wird. So scheint der einzelne Mensch keinerlei Kontrolle darüber zu haben, welche seiner Willenäußerungen sich schließ-

der Wirklichkeit sind dagegen zentral: „Das Prinzip der Wahrheit bezieht sich in der neuen Ethik auf die wirkliche Beziehung zwischen Ich und Unbewußtem. Bewußtheit als ethische Pflicht besagt, daß das Bewußtsein als Instanz eingesetzt ist, um die Ganzheitsbeziehung des Psychischen, die Beziehung der unbewußten Inhalte zum Bewußtsein zu kontrollieren und herzustellen“ (113).

⁵ ZA I, *Von den Verächtern des Leibes*; 4, 40

lich als leitender Impuls durchsetzen und ob dieser potentiell ‚vernünftig‘ oder ‚unvernünftig‘ sein wird. Er ist scheinbar nicht Herr über seine verschiedenen Trieb- und Willensäußerungen, sondern scheint vielmehr von diesen beherrscht zu werden, er tut nicht, sondern „wird getan“ von der von ihm unbeeinflussbaren Konstellation seines jeweiligen Trieblebens. Hierdurch ergibt sich die Problematik einer die Willensfreiheit negierenden ‚inneren‘ Determiniertheit des Menschen, die ihn scheinbar zum Sklaven seiner eigenen Triebäußerungen werden lässt. So schreibt Margot Fleischer:

„Der Mensch tut nicht, er wird getan - von seinen Trieben und den Zufällen, denen sie ausgesetzt sind. Einen Widerstreit von Trieben entscheidet nicht das Ich oder der Intellekt, sondern der mächtigste der rivalisierenden Triebe. Beim Schwanken zwischen verschiedenen Motiven bestimmen nicht wir den Ausgang, sondern das stärkste Motiv gibt den Ausschlag und bestimmt über uns. (...) Frei und verantwortlich sein würde voraussetzen, wissen zu können, was man tut. Handeln entscheidet sich aber in einer dem Wissen des Handelnden entzogenen Schicht des inneren Lebens“.⁶

Ein uneingeschränkter Ausschluss von Willensfreiheit würde zwar eine generelle Unverantwortlichkeit des Einzelnen für seine Handlungen und die daraus resultierende Bejahung aller Geschehnisse als notwendigen Teil des Gesamtfatums zur Folge haben. Doch würde sie ebenfalls Nietzsches moralischen Perfektionismus widersprüchlich und unrealisierbar werden lassen. Denn indem der Einzelne keinen Einfluss auf seine jeweiligen Handlungen hätte, welche ausschließlich durch die spezifische Eigendynamik der einzelnen Willensquanten und die daraus resultierenden Herrschaftsverhältnisse bedingt wären, wäre die Möglichkeit einer bewussten Weiterentwicklung des einzelnen Menschen prinzipiell ausgeschlossen. Der Edle wäre demzufolge notwendig edel, ebenso wie der Missratene notwendig missraten wäre, ohne an dieser Missratenheit etwas ändern zu können. Desgleichen würde auch jener von Nietzsche postulierte ‚übermenschliche‘ Typus, als der ‚Mensch gewordene Mensch‘, entweder durch eine ihm immanente Notwendigkeit, gleichsam von selbst und ohne sein eigenes Zutun, aufgrund der spezifisch in ihm wirksamen Triebkräfte sich entwickeln, oder aber seine Entstehung würde sich als grundlegend unmöglich und als durch keinen bewussten Prozess der Selbstwerdung herbeiführbar erweisen. Sowohl die Eigendynamik des *inneren* als auch des *äußeren* Moments der verschiedenen Machtwillen würde das spezifische Dasein des einzelnen Menschen dergestalt determinieren, als auch jene von Nietzsche postulierte Haltung des amor fati „ins Fatum des *einzelnen*“ bzw. „ins Fatum des Ganzen“ gehören würde⁷.

⁶ M. Fleischer, a.a.O., 222

⁷ vgl. ebd.: „(...) das Fatum determiniert auch die Bejahung, verschlingt also gleichsam, was sich als Freiheit repräsentieren möchte. (...) Amor fati gehört ins Fatum des einzelnen, ja der amor fati eines Individuums gehört ins Fatum des Ganzen. (...) Auch der amor fati ist determiniert.“ (232)

Jedoch geht Nietzsche demgegenüber, wie zahlreiche Textstellen belegen, von der prinzipiellen Möglichkeit einer Höherentwicklung des einzelnen Menschen aus⁸, die er als einen bewussten Prozess der Selbstwerdung und der Selbstherrschaft betrachtet. Mittel der Selbstherrschaft und der Selbstdisziplinierung ist die *Vernunft*, welcher Nietzsche eine einzigartige Stellung in seinem Denken zuspricht.

Der Vernunft-Begriff Nietzsches, der nicht mit jener von ihm kritisierten idealistischen Auffassung der Vernunft als eigenständiger und den Affekten entgegengesetzter Instanz verwechselt werden darf, ist im wesentlichen als organisatorische und regulativ wirkende Kraft zu begreifen, welche ihre spezifische Funktion in der Zusammenfassung und Organisation des Einzelnen zu einem einheitlichen Ganzen besitzt. Dieses Zusammenfassen des Vielen zu einer spezifischen Einheit bezeichnet eine höchste Verkörperung des Machtwillens und ist als solche allein pragmatischen Bedingungen unterworfen, so dass jene von Nietzsche angestrebte Vernünftigkeit des Menschen, welche sich im 'Übermenschen' realisieren würde, keinen Widerspruch zu seiner Wahrheits- und Vernunftkritik bezeichnet. In diesem Sinne betrachtet Nietzsche die *Kunst*, als bewusstes organisatorisches Schaffen von einem zusammenhängenden Ganzen, als Erscheinungsform einer „höchsten Vernunft“, so dass Friedrich Kaulbach von einer von Nietzsche postulierten „ästhetischen Vernunft“⁹ spricht. Nietzsche schreibt:

„Das einzige Vernünftige, was wir kennen, ist das Bischen Vernunft des Menschen: er muss es sehr anstrengen, und es läuft immer zu seinem Verderben aus, wenn er sich etwa 'der Vorsehung' überlassen wollte. Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber in dem Werk des Künstlers, und er kann sie als solche empfinden“.¹⁰

Zwar stellt auch die Vernunft eine Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ dar und bezeichnet keine prinzipiell verschiedene, diesem entgegengesetzte Instanz, doch indem sie gleichfalls als dessen mächtigste Manifestation zu betrachten ist, geht Nietzsche von einer potentiellen Disposition des Menschen zu einer *Restriktion des Triblebens durch den Geist* aus. Die Fähigkeit zur Organisation der verschiedenen Triebansprüche, die unter der Herrschaft eines starken und vernünftigen Willens ins Geistige sublimiert werden, bezeichnet die Möglichkeit zur Selbstherrschaft und stellt als solche die Absicherung gegenüber jenem 'willenlosen' und unfreien Zustand einer inneren als auch einer äußeren Determiniertheit dar, die

⁸ vgl. z.B. Z I, *Vorr.* 3-5; 4, 14-19; Z I, *Vom Wege des Schaffenden*; 4, 80ff; Z IV, *Vom höheren Menschen*; 4, 356ff; MA I, *Vorr.* 1-8; 2, 13-22

⁹ F. Kaulbach, a.a.O., 293

¹⁰ N 1875, 3[75]; 8, 36

von der potentiellen Eigendynamik der jeweiligen Machtwillen und der daraus hervorgehenden Herrschaftsverhältnisse ausgeht.

Erst die Beherrschung der verschiedenen Willensansprüche durch die organisatorische Kraft der Vernunft, die Nietzsche als deren „mächtigste“ Erscheinungsform betrachtet, garantiert die Möglichkeit der Selbstherrschaft, die gleichfalls auch die Möglichkeit der Willensfreiheit, d.h. die einer bewussten und willensfreien Handlung verbürgt. So bezeichnet die *Vernunft* für Nietzsche diejenige Instanz, die den Menschen aus jenem Zustand der Determiniertheit erheben und zu einer Haltung der Selbstherrschaft und der Selbstbestimmung befähigen kann. Denn indem dem einzelnen Individuum durch das potentielle Vermögen der Vernunft die Möglichkeit zur Entscheidung und Selbstbestimmung gegeben ist, ist es gleichfalls dazu befähigt, eine Daseinshaltung zu realisieren, die es über jenen Zustand der *inneren* Determiniertheit erhebt. Denn das Individuum vermag es, seine verschiedenen Triebäußerungen bewusst zu kontrollieren und zu sublimieren, so dass es aufgrund der durch die Vernunft bewirkten Selbstherrschaft jenen „Handlungsautomatismus“ überwinden und darüber entscheiden kann, wie es auf bestimmte Reize reagieren, d.h. welchen Willensquanten es die Vorherrschaft überlassen und welche es demgegenüber sublimieren will.

Da die Vernunft den Impuls zur Organisation und zur Beherrschung der unterschiedlichen Willensquanten darstellt, kann durch sie das Ziel der Realisation von Macht am vollkommensten erreicht werden. In diesem Sinne wäre der mächtigste Mensch zugleich auch der vernünftigste. Die Selbstbeherrschung, verstanden als eine „*Selbstregulation des menschlichen Verhaltens*“¹¹, stellt für Nietzsche die höchste Form der Verwirklichung von Macht dar und ist als eigentliches, ‘übermenschliches’ Ziel von Nietzsches Willensmetaphysik zu betrachten.

Der von Nietzsche angestrebte ‘übermenschliche’ Typus ist der ideale Entwurf eines Menschen, in dem sich die Eigenschaften der Selbstbeherrschung, der Selbstbestimmung und der Selbstwerdung vollständig realisieren. Erst dieser kann den ‘willenlosen’ Zustand eines determinierten Daseins vollkommen überwinden, in dem der Mensch als unverantwortlicher Sklave seines eigenen Trieblebens und somit als nicht wesentlich unterschieden vom Tier betrachtet werden muss. Erst der ‘Übermensch’, als der sich selbst erschaffende und vervollkommnende Mensch, kann durch die sich in ihm vollziehende Selbstherrschaft jenen Determinismus überwinden, der für all jene Menschen besteht, die nicht kraft des Vermögens ihrer Vernunft ihre unterschiedlichen Trieb- und Willensansprüche organisieren und sublimieren und so in dem aus der Eigendynamik der verschiedenen Willensquanten resultierenden

¹¹ V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., 276

„Triebautomatismus“ des Handelns verbleiben. Als das „*souveraine Individuum*“ ist der ‘Übermensch’ im Besitz eines „eigentliche[n] Macht- und Freiheits- Bewusstsein[s]“, das ihn zum „Menschen des eignen unabhängigen langen Willens“, d.h. zum „Herr[n] des *freien Willens*“¹² werden lässt. Im Gegensatz zu der potentiellen Unverantwortlichkeit des triebgesteuerten Menschen zeichnet sich der ‘übermenschliche’ Typus durch das „stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“ aus, das sich bei ihm als das „Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick“¹³, manifestiert. In dieser Hinsicht befindet sich der ‘Übermensch’ auf einer anderen Bewusstseinsstufe als die „niederen Menschen“. Weil diese im Zustand der Determination verbleiben, ist ihr Leben insofern geprägt durch Unverantwortlichkeit. Im ‘übermenschlichen’ Daseinsentwurf dagegen wird diese zugunsten einer Verantwortlichkeit, die im wesentlichen *Selbstverantwortung* und *Fähigkeit zur Selbstbestimmung* ist, überwunden.

Die oben von Margot Fleischer vertretene Position schreibt Nietzsche eine strikte Leugnung der Willensfreiheit zu. Damit wird ihm ein Determinismus unterstellt, der das Triebgeschehen absolut setzt und die Vernunft als mögliche Entscheidungsinstanz eliminiert und so einen grundlegenden Widerspruch zwischen Fatum und dionysischer Bejahung der Welt herbeiführt¹⁴. Dies ist insofern falsch, als jener Determinismus nur diejenigen Menschen betrifft, die nicht von der Möglichkeit einer durch das Vermögen der Vernunft realisierbaren Selbstherrschaft Gebrauch machen – nicht aber jenen sich selbst perfektionierenden ‘übermenschlichen’ Typus, in welchem sich diese höchste Form der Bejahung erst verwirklichen lässt.

Nietzsche geht auch nicht von einem Vorrang der Leidenschaften vor der Vernunft aus. Diese irrije These führt in der Nietzsche-Rezeption oftmals zu der Behauptung, dass Nietzsche einen Immoralismus postuliere, welcher auf ein ungehemmtes Ausleben seiner jeweiligen Triebäußerungen ziele¹⁵. Er erhebt vielmehr die Selbstbeherrschung durch die Vernunft, welche sich durch Selbstwerdung, Selbstbestimmung, und Selbstverantwortlichkeit auszeichnet zum höchsten Ziel. Durch diese ist die höchste Verwirklichung vom menschlicher Macht gegeben.

Das unkontrollierte Nachgeben an seine jeweiligen Triebäußerungen und die daraus resultierende Entladung der akkumulierten Kraft an anderen ist für Nietzsche Ausdruck eines nur sehr geringen Maßes an Macht, d.h. an Selbstermächtigung, und stellt den Menschen auf

¹² GM 2, 2; 5, 293

¹³ ebd. 294

¹⁴ vgl. M. Fleischer, a.a.O., 258ff

¹⁵ vgl. z.B. ebd., 221

eine Bewusstseinsstufe, die sich nicht wesentlich von der eines Tieres unterscheidet. Der von Nietzsche ersehnte 'übermenschliche' Typus zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass er durch das Maß seiner Selbstherrschaft gleichfalls ein maximales Maß an Macht in sich realisiert, so dass er, durch diese Selbstüberwindung zum höchsten Machtbewusstsein gelangt, eine Überwindung anderer nicht mehr nötig hat.¹⁶

So erweist sich sowohl der oftmals gegen die Konzeption vom 'Übermenschen' erhobene Vorwurf einer aus der Lehre vom Willen zur Macht resultierenden Entladung der Macht an Schwächeren, als auch der Einwand einer vermeintlichen Widersprüchlichkeit zwischen Determinismus und Selbstherrschaft als unzutreffend. Der 'übermenschliche' Typus ist kei-

¹⁶ Bezüglich des Selbstüberwindungs-Motivs der Nietzscheschen Willenslehre sagt M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961, es gebe hier ein wesentliches „Bei-sich-bleiben des Befehlens“ (II, 265). Daraus folgert er, dass Machtsteigerung als eine „Selbstübermächtigung der Macht“ aufzufassen ist (II 103). Darin, dass der Befehlende im Befehlen dem einheitlichen „Vollzug“ eines „Verfügens“ *als Befehlender gehorche* (II 265), meint Heidegger eine grundlegende Selbstbezüglichkeit des Willens zur Macht zu erkennen, die er als „Macht zur Macht“ bezeichnet und im Sinne einer „Ermächtigung zur Übermächtigung“ begreift (II, 266). Er führt aus: „Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst. Diese entspringt der Macht selbst, sofern sie Befehl ist und als Befehl sich selbst zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe ermächtigt. So ist die Macht ständig unterwegs 'zu' ihr selbst, nicht nur zu einer nächsten Machtstufe, sondern zur Bemächtigung ihres reinen Wesens.“ (ebd.) Die hierin zutage tretende Bewegung des Befehlens als eines „Sichselbergehorchen[s]“ wird von Heidegger „*als Wille zum Willen*“ (ebd.) begriffen, wobei im ersten Willensbegriff das „Befehlen“ und im zweiten das „Verfügen über die Wirkungsmöglichkeiten“ bezeichnet ist (II, 267). Der Wille bezieht sich somit nicht auf etwas, was außerhalb seiner selbst läge, wie Heidegger konstatiert, sondern stets nur auf sich selber, so dass die Überwindung, welche Wesensmerkmal des Willens ist, immer eine Überwindung seiner selbst darstellt. Dem ist entgegen zu halten, dass Nietzsche zwar die Selbstüberwindung thematisiert, welche er, indem sie als Wesenszug des 'Übermenschen' zu betrachten ist, als höchstes Ziel ansieht, und dass diese in einem gewissen Sinne auch eine Selbstüberwindung des Willens zur Macht bezeichnet, doch handelt es sich hierbei nicht, wie Heidegger annimmt, um ein „Bei-sich-bleiben“ des Willens, welcher sich gleichsam selber überwinden würde, sondern immer um die Überwindung eines spezifischen Willensquantums von einem anderen. Von einer Selbstüberwindung des Willens zur Macht kann man nur insofern sprechen, als alle diese Quanten spezifische Machtwillen verkörpern und somit in einer vereinfachten Wendung alle unter dem Begriff des Willens zur Macht zusammengefasst werden können. Ebenso kann die Selbstüberwindung stets nur als Leistung eines Individuums eine sinnvolle Bedeutung erfahren, sofern sie sich als bewusste Regulation des Trieblebens durch einen starken, vernünftigen Antrieb vollzieht. In diesem Sinne überwindet ein größtmögliches vernünftiges Willensquantum andere, weniger vernünftige Willensquanten, um diese so unter der Herrschaft seines spezifischen Machtwillens zu einer ganzheitlichen Einheit zu organisieren. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht bezeichnet ausschließlich das *Gegeneinander* der verschiedenen Machtansprüche, so dass Heideggers These von der „Selbstübermächtigung der Macht“ als unhaltbar zurückzuweisen ist. Die Terminologie des Begriffs „Wille zur Macht“ beschreibt wesentlich den 'Willen' eines jeden Triebanspruchs Herr zu werden über andere, ihm entgegenstehende Triebansprüche, um so seine spezifische 'Macht' in der Herrschaft über andere Machtwillen zu entfalten. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht sowohl den Impuls zur Machterweiterung eines jeden Willensquantums und der damit verbundenen

Überwindung anderer, ihm entgegengesetzter Willensquanten, als auch den ganzheitlichen Zusammenhang der verschiedenen Machtwillen untereinander, die ihrem Wesen nach grundlegend auf einander angewiesen sind. So konstituiert erst die Vielzahl der unterschiedlichen Willensansprüche Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, die in ihrer Angewiesenheit auf einander dasjenige Prinzip darstellen, das alle Bewegung und alles Leben bedingt. Es ist nichts, was existiert vom Dasein abzuziehen, da alle Dinge in ihrer wechselseitigen Beeinflussung sich gegenseitig bedingen, d.h. „es giebt kein Ding ohne andere Dinge“ (N. Herbst 1885-Herbst 1886, 2[85]; 12, 104), ebenso wenig wie es einen 'Willen' ohne andere 'Willen' geben könnte. In diesem Sinne konstatiert auch Müller-Lauter: „Heideggers Reduktion des Willens zur Macht auf den Willen zum Willen wird Nietzsches Verständnis vom *Gegeneinander* der Willen zur Macht nicht gerecht. Spricht Heidegger von der Reinheit des Willens zur Macht, der sich in seinem Wesen selbst begreifen soll, so findet Derartiges bei Nietzsche keine Stütze.“ (W. Müller-Lauter, *Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen*, Nietzsche-Studien Bd. 10/11, 1981/82, 132-192, hier 181)

nesfalls die idealistische Personifizierung eines amoralischen Imperialismus. Vielmehr ist er Nietzsches konkrete und personifizierte Ausgestaltung eines sich selbst erschaffenden und vervollkommnenden Menschen. Der ‚Übermensch‘ ist das Resultat von Nietzsches moralperfektionistischem Denken. Seine Tugenden der Selbsterschaffung, der Selbstüberwindung, der Selbstbeherrschung und der Selbstwerdung verkörpern beispielhaft den moralischen Perfektionismus.

Die Konzeption des Menschen als „Wille zur Macht“ fundiert den moralischen Perfektionismus indem sie die Selbstbeherrschung und die Selbstwerdung theoretisch begründet. Es ergeben sich jedoch aus ihr auch weitergehende Problemstellungen. Dies ist insbesondere die Frage nach dem *Wie?* der Selbstkultivierung.

So erweist sich besonders Nietzsches Begriff einer Sublimation bestimmter Triebe durch eine regulativ wirkende Vorrangstellung der Vernunft einerseits und deren Bedingtheit im „Willen zur Macht“ andererseits als problematisch. So lässt sich mit Walter Kaufmann fragen wäre, ob sich ein und derselbe Trieb innerhalb einer solchen Sublimation auch wirklich durchhält, oder aber durch einen anderen ersetzt wird¹⁷.

Kaufmann beantwortet diesen möglichen Einwand gegen Nietzsches Begriff der Sublimation mit dem Hinweis, dass Nietzsche den „Willen zur Macht“ als das ‘Wesen’ begreift, dessen eigentliches Ziel, das sich einzig auf die Zunahme der Macht bezieht, sich durch dessen variierende Ziele und Zwecke hindurch durchhält, so dass die verschiedenen Willensansprüche bloßer Vordergrund und beliebig austauschbar sind. In diesem Sinne ist eine Sublimation des Trieblebens durch die Vernunft mit Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ durchaus vereinbar, da durch diese das Ziel der Machtsteigerung am vollkommensten erreicht werden kann. Der Vernunft kommt hierbei eine wesentlich regulative Funktion zu, die die unterschiedlichen Triebansprüche zu einem zusammenhängenden Ganzen organisiert, indem sie diese unter ihre Herrschaft zwingt und ihnen ihren ‘Willen’ aufprägt. In diesem Sinne kann man von einer Sublimation bestimmter Triebansprüche durch die Vernunft sprechen, die nicht einfach nur durch andere Trieb- oder Willensansprüche ersetzt, sondern in ihrer spezifi-

¹⁷ W. Kaufmann beantwortet diesen möglichen Einwand gegen Nietzsches Begriff der Sublimation mit dem Hinweis, dass Nietzsche, wie bereits im ersten Kapitel angesprochen, den Willen zur Macht als das ‘Wesen’ begreift, dessen eigentliches Ziel, das sich einzig auf die Zunahme der Macht bezieht, sich durch dessen variierende Ziele und Zwecke hindurch durchhält, so dass die verschiedenen Willensansprüche bloßer Vordergrund und beliebig austauschbar sind. In diesem Sinne ist eine Sublimation des Trieblebens durch die Vernunft mit Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht durchaus vereinbar, da durch diese das Ziel der Machtsteigerung am vollkommensten erreicht werden kann. Der Vernunft kommt hierbei eine wesentlich regulative Funktion zu, die die unterschiedlichen Triebansprüche zu einem zusammenhängenden Ganzen organisiert, indem sie diese unter ihre Herrschaft zwingt und ihnen ihren ‘Willen’ aufprägt. In diesem Sinne kann man von einer Sublimation bestimmter Triebe durch die Vernunft sprechen, welche demgemäß nicht einfach durch andere Trieb- oder Willensansprüche ersetzt, sondern in ihrer spezifischen Form erhalten werden, allein dass sie hierbei durch jene Vorrangstellung der Vernunft kultiviert werden.

schen Form erhalten werden – allein dass sie hierbei durch jene Vorrangstellung der Vernunft kultiviert werden.¹⁸

Als weitaus problematischer erweist sich bei dieser Überlegung jedoch, dass Nietzsche hier eine *Prävalenz* einer Erscheinungsform vor anderen, aus demselben Antrieb resultierenden, behauptet. Diese Rangordnung lässt er jedoch selbst unbegründet. Zwar ist die von Nietzsche für den ‘Übermenschen’ geforderte Beherrschung der verschiedenartigen Trieb- und Willensäußerungen durch die Vorherrschaft eines starken und vernünftigen Willens im Rahmen seiner Willensmetaphysik durchaus möglich, ebenso wie die damit verbundene Willensfreiheit eines selbstbestimmten Daseins. Doch die Entscheidung darüber, *wie* ein solcher Zustand konkret erreicht werden kann, bleibt unbestimmt. Denn da Nietzsche die Vernunft, ebenso wie alle übrigen Willensansprüche, aus dem Willen zur Macht deduziert, kann diese zwar, sofern sie ‘stark’ genug ist, alle übrigen Willensquanten unter ihre Herrschaft zwingen, doch hat sie auf das Prinzip, welches sie selbst hervorbringt, keinerlei Einfluss, so dass die quantitativen und qualitativen Äußerungen der Vernunft im wesentlichen in der spezifischen Eigendynamik der verschiedenen Machtwillen begründet bleiben.

So ist eine Regulation des Trieblebens durch die organisatorische Leistung der Vernunft zwar möglich, doch nur dann, wenn diese durch die Eigendynamik der verschiedenen Machtwillen schon über ein größeres Machtquantum verfügt als jene ihr entgegenstehenden Willensquanten, so dass sie diese überhaupt unter ihre Herrschaft zwingen kann. In diesem Sinne *kann* der Mensch zwar zur Herrschaft über sich selbst gelangen, so dass jener von Nietzsche angestrebte ‘übermenschliche’ Lebensentwurf zwar möglich ist, doch hat er keinen Einfluss darauf, *ob* ihm aufgrund der Eigendynamik des „Willens zur Macht“ die Bedingungen dazu gegeben sind, eine solche durch Vernunft gesteuerte Haltung der Selbstbeherrschung in sich zu realisieren.

Die Vernunft, als Fähigkeit zur Organisation und Regulation der mannigfachen Trieb-äußerungen, würde demgemäß ‘von selbst’, d.h. ohne das jeweilige Zutun des einzelnen Menschen im Individuum entstehen, so dass man über eine mögliche Sublimation bestimmter Willensansprüche nicht entscheiden könnte. Die Frage, die sich hier stellt, und deren Beantwortung dahingestellt bleiben mag, ist die, ob man infolge eines bewussten Willensprozesses *vernünftig werden* kann, was jedoch immer schon eine gewisse potentielle Vernünftigkeit voraussetzt. Oder aber ob man, wie es Nietzsche annimmt, gleichsam von alleine und ohne sein eigenes ‘Zutun’ einfach *vernünftig wird*, so dass man wie ‘die Jungfrau zu dem Kinde’ so auch zur Vernunft gelangt.

¹⁸ vgl. Walter Kaufmann, *Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt, 1988, S. 274ff

So sind zwar nicht alle Menschen in ihrem Dasein determiniert (wie es die oben dargestellte These von Margot Fleischer ist), so dass ein 'übermenschlicher' Zustand der Willensfreiheit, in welchem das Individuum zur Herrschaft über sich selbst und seine Leidenschaften gelangt, zwar möglich ist. Doch scheint die Entscheidung darüber, ob der Einzelne in jener Determiniertheit verbleibt, oder aber sich zu einer selbstbestimmten, 'übermenschlichen' Seinshaltung emporschwingen kann, wiederum durch jene Eigendynamik des „Willens zur Macht“ determiniert zu sein. So ist es mir zwar möglich, durch die Vernunft als „mächtigste“ Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ zur Herrschaft über meine unterschiedlichen Triebäußerungen zu gelangen und diese unter deren Vorherrschaft zu organisieren und zu sublimieren. Doch da Nietzsche diese selbst als eine vom „Willen zur Macht“ evozierte Willensäußerung begreift und das Vorhandensein einer diesem übergeordneten und unabhängigen Instanz negiert, habe ‚ich‘, der ich ja weiter nichts bin als dieses wechselseitige Mit- und Gegeneinander meiner unterschiedlichen Willensäußerungen, keinerlei Einfluss darauf, welche von diesen sich letztlich als herrschende durchsetzen wird. So *kann* ich zwar durch das Vermögen meiner Vernunft zur Herrschaft über meine unterschiedlichen Triebäußerungen gelangen, aber *ob* sich diese auch als leitender Antrieb durchzusetzen vermag, liegt außerhalb meines Einflussbereiches.

Doch sehen wir von dieser Determiniertheit der Willensfreiheit einmal ab. Sie kann ja nur dazu führen, dass sich die Entstehung und Entwicklung eines 'übermenschlichen' Typus als nicht planbar erweist. Ferner stellt sich in Bezug auf die Sublimation vor allem auch die Frage nach deren Maßstab als problematisch dar. Denn Nietzsche fasst die Wertvorstellungen der von ihm abgelehnten traditionellen Moral als Verkörperungen eines spezifischen Machtwillens auf. Dies ist für ihn ein „Instinkt der Schwäche“, der über die „gesunden“ und „machtvollen“ Äußerungen des Lebens Herr zu werden trachtet, indem er diese unter seine nivellierende Norm zu zwingen strebt. Er ringt darum eine 'neue Moral' zu begründen, welche auch „die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muß“¹⁹ einbezieht. Doch für diese neue Moral gibt es kein Kriterium mehr, anhand dessen darüber entschieden werden könnte, welche Triebe als negative Äußerungen der jeweiligen Machtwillen sublimiert werden sollen und welche nicht. In diesem Sinne scheint mit der traditionellen Bedeutung der Begriffe 'gut' und 'böse' auch der Maßstab für die von Nietzsche erstrebte Sublimation aufgegeben zu sein. Eine Entscheidung darüber, welche Willens-

¹⁹ JG 1, 23; 5, 38

äußerungen als positiv und welche als negativ zu betrachten sind, könnte sogar der ‚neuen Moral‘ widersprechen.

Maßstab moralischer Werturteile ist einzig das Individuum selbst, welches, sofern es sich in jenem Zustand der Willensfreiheit und der Selbstbestimmung befindet, darüber zu entscheiden hat, welche Willensansprüche von ihm als ‚positiv‘ betrachtet werden und welche demgegenüber als ‚negative‘ Triebäußerungen sublimiert werden sollen. Das Kriterium einer möglichen Sublimation ist allein den Maßstäben des einzelnen Individuums unterworfen und richtet sich nach dessen jeweiligen Lebensbedingungen. Indem Nietzsche so auf der einen Seite den absoluten Anspruch der traditionellen Moral negiert, welche für ihn primär dadurch ihren Zweck verfehlt, dass sie die Bedingtheit ihrer Urteile leugnet und diesen den Anschein einer allgemeinen Gültigkeit verleiht, entwickelt er auf der anderen Seite „Begriffe und Begründungen für Tugenden, die, nach seinem Verständnis, zu einer künftigen Moral gehören“²⁰. Denn da es „keine Begründung für den *faktischen* Auftritt moralischer Ansprüche“ gibt²¹, kann Moralität allein durch den lebendigen Selbstbezug des einzelnen Individuums realisiert werden. Moralische Werte sind keine feststehenden oder gegebenen Größen, wie Nietzsche infolge seines pragmatischen Wahrheitsbegriffs darlegt, sondern sind ebenso wie unsere gesamten übrigen Urteile von einem spezifischen Machtwillen evoziert. Eine Moral, die ihre jeweiligen Werturteile absolut setzt und so ihren eigenen Ursprung verleugnet enthält einen uneingestanden Selbstwiderspruch, da ihr der grundlegende Bezug zum einzelnen Individuum und dessen Lebensvollzug mangelt. Sie wird so notwendigerweise zu einem normativ Allgemeinen, das seinen eigenen Geltungsanspruch als gelebte Moralität verliert.

„Wie immer die universalistischen Gebote und Verbote der Ethik auch formuliert sein mögen: Sie haben ihre Bedeutung nur für Situationen, in denen sich ein Individuum als zuständig erfährt, in denen es von seinen eigenen Handlungsmöglichkeiten weiß – von Möglichkeiten, auf die es sich mit seiner eigenen Einsicht richten und für die es die für es selbst gültigen Schlüssen ziehen kann. Insofern ist eine e-

²⁰ V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, a.a.O., 442

²¹ V. Gerhardt, a.a.O., führt hierzu aus, „daß der Begründung der Moral Grenzen gesetzt sind, die aus dem Charakter moralischer Ansprüche resultieren: Es gibt keine Begründung für den *faktischen* Auftritt moralischer Ansprüche. Zwar mag es sein, daß wir auf der Basis soziologischer und psychologischer Erkenntnisse *Erklärungen* dafür anbieten können daß moralisch geurteilt und nach ethischen Maximen gehandelt wird. Wir können mit Piaget die Entstehung des moralischen Urteils in der Ontogenese des Menschen beschreiben, nach Kohlberg Phylogenese sittlicher Leitschemata rekonstruieren oder mit Luhmann, Dworkin, Masters und vielen anderen über die mögliche soziale oder biologische Funktion ethischer Regeln nachdenken. (...) Aber: alle genetischen, genealogischen und funktionalen Fragestellungen sind strikt von jenen Begründungsansprüchen zu unterscheiden, die mit der moralischen Einstellung selbst verbunden sind. (...) Gründe *der* Moral und mögliche szientifische Gründe *für* eine Moral sind logisch disjunkt.“ (429)

thisch relevante Handlungssituation auf geradezu extreme Weise individualisiert. Sie verlangt eine grundsätzliche Entscheidung *jetzt*.²²

Moralität kann Nietzsche zufolge allein im praktischen Lebensvollzug des einzelnen Individuums entwickelt werden und untersteht einem individuellen Anspruch, der das allgemeine 'Sollen' der traditionellen Moral durch das spezifische 'Wollen' einer individuellen Moralität ersetzt. Allein die konkrete individuelle Konstellation von ‚Machtwillen‘ kann die „Wahrhaftigkeit“ einer moralischen Handlung garantieren und ihr somit erst Sinn verleihen, der sich einzig unter dem Anspruch einer jeweils eigenen und individuellen Sinngebung konstituiert. Denn da es keine Instanz über diesem Leben gibt, welche einen ‚an sich‘ bestehenden Sinn gewährleisten könnte, kann allein das einzelne Individuum durch seine jeweilige Setzung von bestimmten Werturteilen einen spezifisch eigenen Sinn herstellen. So ist Nietzsches perfektionistische Moralvorstellung „als *Selbstbegriff des menschlichen Lebens*“²³ zu verstehen und ist als solche immer Ausdruck einer sich an und in ihr vollziehenden Lebenspraxis.

Moralität kann allein aus dem lebendigen Selbstbezug des einzelnen Individuums entstehen und ist ausschließlich in Form eines selbstbestimmten Schaffens von subjektiven Werturteilen realisierbar. In diesem Sinne setzt Moralität Selbstbestimmung voraus, so dass allein der willensfreie und souveräne Mensch moralisch sein kann. Das heißt: erst der ‚Übermensch‘, als derjenige Mensch, der in seinem Dasein nicht mehr determiniert ist, sondern jenen Zustand der Willensfreiheit verkörpert und sich durch das selbstbestimmte Setzen von eigenen Werten auszeichnet, kann vollständig moralisch sein. Als der vollkommen Mensch gewordene Mensch *par excellence* steht er unter dem Anspruch jener ‚wahrhaften‘ Moralität, die im Gegensatz zur traditionellen Moral auf der Einheit von Tugend und Individualität beruht²⁴.

Nietzsches Moralkritik enthält keinen Aufruf zu amoralischen Handlungen, wie oftmals fälschlicherweise angenommen wird²⁵, sondern sein vermeintlicher ‚Immoralismus‘

²² V. Gerhardt, Individualität, a.a.O., S. 197. Er fügt hinzu: „Wem diese zentrale These der Ethik der Individualität allzu befremdlich erscheint, für den sei verstärkend und erläuternd hinzugefügt, dass es in einer Ethik natürlich um die Sicherung der Individualität unter den *Bedingungen der Gattung* geht. Sittlich gut ist der Mensch, wo er *als Mensch* er selber wird. In der Moral vollzieht der Einzelne eine Selbstnormierung unter den Bedingungen der Humanität. Was und wer jemand ist, erkennt er nur in Relation zu seinesgleichen.“

²³ ebd. 428

²⁴ vgl. z. B. Z II, *Von den Tugendhaften*; 4, 121ff: „Dass eure Tugend euer Selbst sei und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung: das ist die Wahrheit aus dem Grunde eurer Seele, ihr Tugendhaften ! (...) Dass *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist. Das sei mir *euer* Wort von Tugend!“

²⁵ vgl. z. B. A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1987, dessen generelles Urteil über Nietzsches vermeintlichen Immoralismus dazu verleitet, die Alternative zwischen Aristoteles und Nietzsche als den Gegensatz von Moral und Nicht-Moral zu bezeichnen (149ff). Wenn MacIntyre-

steht vielmehr unter dem Anspruch „*Kriterien* für einen präziseren Selbstbegriff des moralischen Subjekts“²⁶ zu entwickeln. In dieser Hinsicht kann man mit Volker Gerhardt von einer von Nietzsche angestrebten „‘Selbstüberwindung’ der Moral“ sprechen, und zwar „in eben dem Sinn, den Nietzsche immer mit diesem Begriff verbunden hat: Selbstüberwindung als Ablösung von untauglichen und verbrauchten Elementen sowie als Bündelung und Steigerung der entscheidenden, der besten Kräfte.“²⁷

Betrachten wir Nietzsches moralischen Perfektionismus und sein Telos einer lebendigen Moralität, die sich allein im Selbstbezug des einzelnen Individuums verwirklicht, erweist sich der Vorwurf einer Aporie der Beurteilung darüber, welche Triebansprüche als ‘negative’ sublimiert und welche als ‘positive’ bestehen gelassen werden sollen, als ungerechtfertigt. Denn eine jede Sublimation ist *notwendig* subjektiven Kriterien unterworfen, die konkreter Ausdruck und Bedingung der Pragmatik der Selbstbestimmung und der Selbstgesetzgebung des jeweiligen Individuums ist.²⁸ In diesem Sinne ist das Fehlen eines objektiven Kriteriums der Sublimation weder ein unbestimmter ‘Mangel’ noch ein immanenter Widerspruch der Nietzscheschen Willenslehre. Diese pragmatische Konzeption ist vielmehr die alternative *Grundlage* von Nietzsches moralischem Perfektionismus, der die Verantwortung für sich selbst und sein moralisches Handeln im einzelnen Individuum gewährleistet findet.

Da Moralität allein im subjektiven Lebensvollzug des Einzelnen einen konkreten Sinn erlangen kann, muss jede Sublimation notwendig subjektiven Kriterien unterstehen. Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ erweist sich so als kohärent zu den einzelnen Elementen seines moralperfektionistischen Denkens, d.h. den Tugenden der *Selbstherrschaft*, der *Selbstbestimmung* und der *Selbstwerdung*. Der „Wille zur Macht“ ist somit dasjenige Konzept der Nietzscheschen Philosophie, welches seinen moralischen Perfektionismus theoretisch fundiert und seine praktische Forderung der Realisierung eines sich selbst vervollkommnenden ‘übermenschlichen’ Lebensentwurfs begründet.

re von Nietzsche als dem „Moralphilosoph der Gegenwart“ spricht, so bezieht er sich hierbei darauf, dass die Gegenwart, wie er konstatiert, keine Moral hat (155). Da Nietzsche demgegenüber jedoch durchaus an der Überzeugung von der Notwendigkeit von moralischen Werturteilen festgehalten hat, erweist sich das Urteil von MacIntyre als falsch, zumal jener von ihm konstatierte Gegensatz zwischen Nietzsche und Aristoteles bei weitem nicht so grundlegend ist, wie von ihm angenommen. So bestehen z. B. durchaus gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Ethikvorstellung des Aristoteles und derjenigen Nietzsches, die vor allem in der Auffassung der Tugend als einem Akt der Selbstbestimmung, der in Form einer durch die Vernunft bestimmte Reaktion auf die Affekte erzielt werden kann, dem Postulat der Verwirklichung eines ‘vollkommenen Menschseins’, sowie in einem Begriff der Freundschaft bestehen, welcher vor allem durch die Aktivität des Schenkens, der Liebe und der Selbstachtung geprägt ist (Vgl. Aristoteles, Eth. Nik. 2. Buch 1-9; 8. u. 9. Buch).

²⁶ vgl. V. Gerhardt, a.a.O., 431

²⁷ ebd.

²⁸ Dass dies nicht mit einer solipsistischen Abspaltung oder einem im Wesen des „Übermenschen“ notwendig enthaltenen Autismus gleichzusetzen ist, zeigt detailliert Kapitel III, *Mensch und Welt*.

Nietzsches Konzeption des Menschen als „Wille zur Macht“ begründet jenen für Nietzsches moralischen Perfektionismus und den diesen exemplifizierenden „übermenschlichen“ Typus grundlegenden *Reichtum an Gegensätzen*, weil sie die Mannigfaltigkeit der potentiell in jedem Menschen vorhandenen Willensquanten beschreibt. Im Gegensatz zum moralischen Menschen der jüdisch-christlichen Tradition, der die Vernichtung bestimmter von ihm als negativ betrachteter Willensansprüche erstrebt, bewahrt der sein spezifisches Menschsein verwirklichende „übermenschliche“ Typus seine gesamten Triebansprüche, die in die Entwicklung seines höheren menschlichen Selbst einbezogen werden. Je größer der Reichtum der in ihm unter der Vorherrschaft eines starken und vernünftigen Willens organisierten und sublimierten Trieb- und Willenäußerungen ist, desto größer ist gleichfalls auch das Maß seiner Macht, welches durch die sich in ihm vollziehende Selbstbeherrschung bestimmt ist. Diese bewahrende „Selbstüberwindung“ wird von Nietzsche als die positive und erstrebenswerte Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ aufgefasst. Jede imperialistische Ausrichtung des Machtwillens auf andere ist demgegenüber vor allem ein Zeichen von Schwäche und einer mangelnden Selbstdisziplinierung.²⁹ Die Restriktion des Trieblebens durch den spezifischen Machtwillen der Vernunft ist wesentliches Kennzeichen des sich selbst erschaffenden ‚Übermenschen‘ und konstituiert dessen sich selbst verwirklichendes Menschsein, welches ihn über den determinierten Zustand einer noch tierischen Natur des Menschen erhebt. In diesem Sinne fundiert Nietzsches Lehre vom „Wille zur Macht“ gleichermaßen die dem ‚Übermenschen‘ eigentümliche Sublimation bestimmter Triebansprüche, als auch dessen potentielle Fähigkeit zu dieser, so dass auch die für den ‚übermenschlichen‘ Typus notwendige Selbstbeherrschung essentiell im Willen zur Macht begründet ist.

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ wird oftmals allein auf ihre von Nietzsche als ein Zeichen von Schwäche und ‚Ohn-macht‘ betrachteten imperialistischen Manifestationen beschränkt³⁰. Nur so ist das Missverständnis möglich, dass der Begriff des „Willens zur Macht“ mit faschistoiden Ideologien verknüpft wird.³¹ Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ ist kein Aufruf zur Unterwerfung und Unterdrückung anderer, keine Lehre vom „Survival of the Fittest“. Sie formuliert vielmehr dasjenige *metaphysische* und *anthropologische* Prinzip, welches für Nietzsche alle Bewegung und alle Veränderung des Daseins erklärt. So

²⁹ Zwar ist auch der „übermenschliche“ Typus nicht vollkommen frei von der externen Wirkungsweise des Machtwillens, den er beispielsweise in dem von Nietzsche gepriesenen griechischen *Agon* in Form von sport- und künstlerischen Wettkämpfen realisiert, doch konstituiert sich seine Macht primär aus seiner *Selbstermächtigung* und nicht durch die Bemächtigung anderer.

³⁰ Vgl. z.B. G.-G. Grau, *Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?*, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82)

³¹ Den Anlass dazu gab die Herausgabe des gleichnamigen Buches von Elisabeth Förster-Nietzsche, das sich als eine Fälschung der Schriften Nietzsches erwiesen hat. Siehe hierzu R.-R. Wuthenow, Vorwort, *Der Wille zur Macht*, Frankfurt a. M. 1992

ist zwar auch der Aspekt der Machtgewinnung über die Außenwelt in der Lehre vom „Willen zur Macht“ begründet, wie Nietzsche etwa anhand des „asketischen Ideals“ darstellt, das für ihn, ebenso wie die Logik, die Sprache, die Kategorien unseres Denkens und die platonisch-christliche Moral einen Versuch der Machtgewinnung über das Leben selbst darstellt. Diese betrachtet Nietzsche, wie wir bereits sehen konnten, vornehmlich als Zeichen der Schwäche und Ohnmacht gegenüber dem Leben. Die eigentliche und höchste Form des „Willens zur Macht“, dessen primäre und ursprüngliche Aufgabe, besteht in der *Machtgewinnung über sich selbst*. Die *Selbsterschaffung*, d.h. die Organisation und Kultivierung seiner unterschiedlichen Willensansprüche zu der Einheit eines einzigartigen Selbst, ist das wesentliche und höchste Ziel des „Willens zur Macht“.

Indem innerhalb dieser Selbsterschaffung bestimmte, vom einzelnen Individuum als ‚negativ‘ betrachtete Triebäußerungen sublimiert und durch einen starken vernünftigen Willensanspruch kultiviert werden, untersteht diese an sich schon genuin *moralischen* Gesichtspunkten. Jener Prozess der permanenten Erschaffung eines ‚höheren‘ Selbst und die damit verbundene Selbstherrschaft des einzelnen Individuums bildet eine grundlegende und konstitutive Ebene von Moralität, die für jede moralische Handlung wesentlich ist.

Nietzsche versteht Moralität also nicht durch den Umgang mit anderen bestimmt, sondern primär als eine Art des *Umgangs mit sich selbst*, der der Art unserer sozialen Beziehungen vorausgeht. Unter Moralität versteht Nietzsche eine *individuelle Autonomiemoral*, die durch die *Beziehung, die der Einzelne zu sich selbst gewinnt*, bestimmt ist.

Nietzsches individuelle Autonomiemoral beschreibt im Gegensatz zur normativen Sollensvorstellung der traditionellen christlichen Moral eine meines Erachtens bislang in der Ethikdebatte zu wenig berücksichtigte Ebene moralischer Handlungen, die den Selbstbezug des einzelnen Individuums als grundlegende Voraussetzung moralischer Handlungen betrachtet. So ist die Beziehung des Einzelnen zu sich selbst, die, wie die Lehre vom „Willen zur Macht“ darstellt, in allen denkbaren Abstufungen von Selbstbestimmung und Selbstkontrolle bis hin zum Selbstverlust reicht, für die Art unserer sozialen Beziehungen auch dann grundlegend, wenn diese Grundlage nicht alle Aspekte intersubjektiver Moralität abdeckt und bestimmt. Erst der Mensch, welcher laut Nietzsche zu Selbstherrschaft und Willensfreiheit fähig ist, vermag es, moralisch zu handeln.

In dieser Hinsicht lässt sich mit Volker Gerhardt „Egoismus als eine Prämisse des ethisch Guten“ empfehlen. Denn das, was jemand will,

„kann nur dann überzeugend verfolgt werden, wenn es in seinem Interesse liegt. Interesse aber ist das, was er als seine eigene Sache verfolgt. Also muss es sein eigenes Anliegen sein, hinter dem sein Ego

steht. Jede mit Ernst und Nachdruck betriebene Tat ist auf die Schubkraft des beteiligten Ich angewiesen. Folglich gibt es zum Egoismus gar keine Alternative, wenn es um das Urteil eines selbstständig handelnden Menschen gehen soll. (...) Die Gründe dafür aber liegen in unserer Einsicht und in unserem menschlichen Mitgefühl, das niemals gänzlich frei von Egoismen ist.“³²

Nietzsche ging es in seiner Philosophie primär darum, einen präziseren Selbstbegriff des moralisch handelnden Subjekts zu entwickeln, der den Selbstbezug des einzelnen Individuums als grundlegende Ebene für das Gelingen von Moralität offenlegt. Dass es ihm hierbei nicht um die Entwicklung einer selbstständigen Moraltheorie im universalistischen Sinne ging, sondern vielmehr um das Aufzeigen von den *Bedingungen für deren Gelingen*, zeugt nicht von einem antisozialen Missverständnis von Nietzsches Moralvorstellung, sondern vielmehr von dem hohen Stellenwert, den ein *humanitäres zwischenmenschliches Miteinander* in seinem Denken einnahm.³³ So verwirft Nietzsche nicht etwa jede Form einer intersubjektiven Moral³⁴, sondern versucht vielmehr präzisere Grundlagen für das Gelingen von moralischen Akten zu entwickeln.

Indem Nietzsche aufzeigt, dass Moralität stets an den lebendigen Selbstvollzug des einzelnen Individuums gebunden ist, lehnt er nicht etwa alle intersubjektiven moralischen Werturteile ab, sondern lediglich deren universales *Begründungsschema*, das als ein bloßes ‚Sollen‘ das ‚Können‘ des Einzelnen unberücksichtigt lässt und somit seine Gültigkeit als gelebte Moralität einzubüßen droht. Nietzsches Kritik an intersubjektiven moralischen Werturteilen ist keine inhaltliche, sondern eine formale, so dass Nietzsche, wie oftmals übersehen wird, den inhaltlichen Wert bestimmter universeller moralischer Urteile durchaus anerkennt.³⁵ Doch allein deren Rückbindung an den lebendigen Selbstbezug des einzelnen Individuums,

³² V. Gerhardt, a.a.O., S. 201

³³ H. Ottmann, a.a.O. weist in diesem Zusammenhang auf die bislang noch zu wenig beachtete Bedeutung Nietzsches als eines „*Philosoph des Friedens*“ hin: „Der immer wieder als Verherrlicher des Krieges rezipierte Nietzsche muß als Philosoph des Friedens erst noch entdeckt werden. (...) Der von ihm ersehnte Friede sollte nicht Resultat der Schwäche oder kultureller Abspannung sein. Bedingung allen wahren Friedens ist Stärke, allerdings nicht Stärke der Macht, der Waffen, des Schreckens, sondern der Gesinnung und Kultur. (...) Die Philosophie des Friedens aus ‚Stärke‘ war für Nietzsches Freigeisterei keine Nebensächlichkeit. Sie reichte bis in die Grundstruktur des Ideals, seine Befreiung von Schwäche und Ressentiment, von Haß, Neid und Rache. Frieden, der aus solcher Schwäche geboren würde, wäre nur der verschleierte Krieg. (...) Er hoffte auf einen Frieden der Gesinnung, den er als letzte Voraussetzung aller Friedlichkeit erkennt. Frieden fordert, die Logik der Schwäche zu überwinden, die aus Mißtrauen und Furcht geboren wird. Nach solcher Logik ist immer der andere aggressiv, man selbst aber friedlich. Diese Logik birgt, nach Nietzsche, die eigentliche Kriegsgefahr. (...) Nietzsche hat, darin immer noch Schüler Platons, den politischen Krieg zurückgeführt auf den Krieg in den Seelen der Einzelnen. Er war überhaupt auf der Suche nach einer Gesinnung und Moral des ‚Friedens‘, die – wie die stoische und epikureische Moral – in der Lage sein könnte, den Krieg des Einzelnen mit sich selbst in Seelenruhe und heitere Gelöstheit zu verwandeln.“ (127f)

³⁴ So etwa E. Tugendhat, *Der Wille zur Macht. Macht und Anti-Egalitarismus bei Nietzsche und Hitler – Einspruch gegen den Versuch einer Verharmlosung*, in: Die Zeit Nr. 38, 14. Sept. 2000, 51f

³⁵ vgl. z.B. M II, 103; 3, 91f: „Ich leugne nicht, (...) daß viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, daß viele, die sittlich heißen, zu thun und zu fördern sind, - aber ich meine: das Eine wie das Andere *aus anderen Gründen, als bisher.*“

d.h. dessen Anerkennung als seine eigenen, von ihm selbst geschaffenen Werte, können die Gültigkeit moralischer Gesetze garantieren.

Nietzsches individuelle Autonomiemoral ist die Moral des Prozesses der Selbstwerdung des Menschen³⁶ und bildet den Kern seines moralischen Perfektionismus. Indem der einzelne Mensch zur Herrschaft über sich selbst und damit zu einer Verantwortlichkeit aus eigener Kraft und Freiheit gelangt, tritt er in einen Prozess der Vervollkommnung seiner selbst ein, der einem moralischen Anspruch untersteht. Da der einzelne Mensch kein solipsistisches ‚Monadendasein‘ fristet, sondern in seiner Individualität durch sein soziales Umfeld beeinflusst ist und auch selber wiederum Einfluss auf dieses ausübt, so dass er, wie Nietzsche schreibt, aus dem Ganzen des Daseins nicht herauszulösen ist, erweist sich die Befürchtung einer Selbstbezüglichkeit der Moral als unbegründet. Der Einzelne ist auch bei Nietzsche aus dem ihn umgebenden Ganzen, das ihn beeinflusst und konstituiert, gerade auch unter dem Anspruch seiner Selbstwerdung, nicht herauszulösen. Der moralische Anspruch der Selbstperfektionierung untersteht zwar primär der Frage nach dem Grad der Selbstherrschaft des Einzelnen und ist als eine Selbstregulation der eigenen Antriebe zu verstehen. Doch ist die Beziehung des Einzelnen zu sich selbst die *Grundlage* seiner Beziehungen zu anderen und bezieht sich somit gleichfalls auf die Frage, wie sich der selbstverantwortlich handelnde Einzelne zu der ihn umgebenden Welt und seinen Mitmenschen verhalten soll.

So wird ein Mensch, der mit sich selber unzufrieden ist, diese Unzufriedenheit in seine Beziehung zu anderen Menschen hinübertragen, ebenso wie ein Mensch, der sich selber nicht zu lieben und in der Gesamtheit seines Daseins zu bejahen vermag, auch nicht dazu in der Lage ist, andere zu lieben und in der Gesamtheit ihrer Daseinsweise zu bejahen. Die Verurteilung unserer selbst oder auch nur gewisser Eigenschaften unseres Selbst, ruft schnell auch eine Verurteilung anderer hervor, wie es Nietzsche innerhalb seiner Kritik des asketischen Ideals verdeutlicht. Erst die Liebe und Bejahung unserer selbst, befähigt uns dazu, auch andere Menschen zu lieben und in ihrer spezifischen Daseinsweise zu bejahen.³⁷

³⁶ Vgl. hierzu auch R. Lehmann, „*Autonome Moralität als Prozeß der Selbstwerdung des Menschen*“, a.a.O., S. 82-84

³⁷ Nietzsche führt hierzu aus, dass es nötig sei, dass der Mensch sich selbst vervollkommnet und seinem Charakter Stil verleiht, damit er „seine Zufriedenheit mit sich erreiche“, denn „wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein.“ (FW IV, 290; 3, 531)

Nächstenliebe, die nicht das Resultat einer realisierten Eigenliebe ist und den Nächsten nicht ebenso ‚wie *sich selbst*‘ liebt, ist für Nietzsche wesentlich Selbstflucht. Sie ist als solche blind und leer.

Gegen Nietzsches Rückschluss von der Beziehung des Einzelnen zu sich selbst auf sein Verhalten gegenüber anderen lässt sich jedoch einwenden, dass der andere so ausschließlich als „eine Projektion der eigenen Befindlichkeit“ (Helmut Pape) betrachtet wird, d.h. als ein Objekt, das selbst noch gar nicht als Subjekt moralisch perfektionistisch bestimmt ist. In meinem Handeln, auch wenn es moralisch motiviert ist, lasse ich mich nicht auf das Verhalten des anderen als eines ebenfalls moralisch handelnden Subjekts ein, sondern reduziere diesen auf ein Objekt meines eigenen selbstbezüglichen Handelns. Dieses ist in der Tat ein Schwachpunkt des moralperfektionistischen Denkens Nietzsches, für den dessen Philosophie selbst keine hinreichende Lösung bietet.

So ist der Prozess der Selbstwerdung hin zu einer Selbstermächtigung und Selbstverantwortung für Nietzsche *Grundlage aller moralischen Handlungen*. Nicht wie das traditionelle Moralkonzept es besagt: ‚weil der Mensch tugendhaft lebt, gewinnt er an moralischem Wert‘, sondern seine Moralität ist vielmehr Folge seiner Selbstwerdung. Innerhalb des Prozesses seiner Selbstwerdung und Selbstermächtigung wandelt der Mensch sich und gewinnt innerhalb dieses Entwicklungsprozesses Einsichten für angemessenes Handeln - bis hin zu einer sowohl sich selbst als auch seine Mitmenschen bejahenden und tolerierenden Daseinsweise. An Platons Auffassung von dem Krieg innerhalb der Seelen der Einzelnen als Ursache des politischen Krieges und vor allem an Spinoza³⁸ knüpft Nietzsche an, wenn er schreibt:

„Erstes Beispiel meiner ‚Umwerthung aller Werthe‘: ein wohlgerathener Mensch, ein ‚Glücklicher‘ muß gewisse Handlungen thun und scheut sich instinktiv vor anderen Handlungen, er trägt die Ordnung, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu anderen Menschen und Dingen hinein. In Formel: seine Tugend ist die *Folge* seines Glücks.“³⁹

Indem der Einzelne sich selbst erschafft, dadurch dass er „sich (...) selbst überwindet, indem er seine Triebe sublimiert, seine Leidenschaften heiligt und seinem Charakter Stil gibt“⁴⁰, erwirbt er die Befähigung zu einer Moralität, die mehr ist als ein verstecktes ideologisches Machtdenken und damit erst die Bedingungen der Humanität erfüllen kann. Er wird, wie Walter Kaufmann schreibt, „wahrhaft menschlich bzw. übermenschlich“⁴¹.

„Er hat seine tierische Natur überwunden, das Chaos seiner Leidenschaften organisiert, seine Triebe sublimiert und seinem Charakter Stil gegeben – oder, wie Nietzsche im Blick auf Goethe sagt: ‚er disziplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich‘ und wurde dadurch zu einem ‚Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke‘.“⁴²

Da sich Nietzsches individuelle Autonomiemoral in dem Prozess der Selbstwerdung des Menschen vollzieht, die selbst wiederum auf der durch die Lehre vom „Willen zur Macht“ begründeten Organisation und Sublimation bestimmter Triebansprüche beruht, wird ersichtlich, dass die Lehre vom „Willen zur Macht“ nicht als imperialistisches Prinzip der Unterwerfung anderer betrachtet werden darf. In ihrem höchsten Ziel der Selbstermächtigung des ein-

³⁸ Spinoza, dem Nietzsche sich nahe verwandt wusste, hat als erster neuzeitlicher Denker eine solche nicht-moralische Begründung von Moral geliefert: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Lüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns jener erfreuen, darum sind wir imstande, die Lüste zu hemmen.“ (Spinoza, Ethik, 304)

³⁹ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 2.; 6, 89

⁴⁰ W. Kaufmann, *Nietzsche – Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt 1988, 365

⁴¹ ebd.

⁴² ebd. 370

zelen Individuums und der in ihr von Nietzsche implizierten Aufforderung zur Selbstwerdung ist sie vielmehr als *wesentlicher Bestandteil* und *theoretische Begründung* von Nietzsches Begriff einer *autonomen Moralität* zu verstehen.

Da die Kultivierung und Organisation der verschiedenen Willensansprüche zu einem sich stetig verändernden und erweiternden Selbst einen grundlegenden Aspekt von Nietzsches moralperfektionistischem Denken bezeichnet, ist der „Willen zur Macht“ für Nietzsches Begriff einer individuellen Autonomiemoral ebenso grundlegend wie für seinen moralischen Perfektionismus. Der „Wille zur Macht“ ist dasjenige Prinzip von Nietzsches Denken, das seinen Versuch der Entwicklung einer individuellen und selbstverantworteten Moralität ebenso wie seine Hoffnung auf eine Vervollkommnung des Menschen, hin zu einem wahren und eigentlichen ‚Menschsein‘, theoretisch begründet und fundiert.

Inwieweit die Lehre vom „Willen zur Macht“ auch für Nietzsches ‚ontologisches‘ Denken grundlegend ist, erörtert der nächste Teil.

II.) Die Welt

II.1.) „Es giebt kein Sein hinter dem Thun, Wirken, Werden“.

*„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?
Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?
(...) als Spiel von Kräften und Kraftwellen zu-
gleich Eins und Vieles, hier sich häufend und
zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich
selber stürmender und flutender Kräfte, ewig
sich wandelnd, ein Werden, das kein
Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit
kennt.“*

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, die, wie im vorigen Teil dargestellt worden ist, sein Idealbild vom Menschen als eines sich kontinuierlich neu erschaffenden und vervollkommnenden Wesens begründet, ist nicht nur für Nietzsches Anthropologie von großer Bedeutung. Ebenso wie sie Nietzsches Bild vom *Menschen* als eines Werden-fundiert, begründet sie auch Nietzsches Verständnis der *Welt* als einer Werdenden.¹ So ist laut Nietzsche sowohl die *Welt* als auch der *Mensch* als ein Teil des ihn umfassenden Ganzen, *Wille zur Macht* „und nichts außerdem“.

Wurde im ersten Teil dieser Arbeit Nietzsches Konzeption des Menschen als „Wille zur Macht“ diskutiert und die Frage, inwieweit diese seinem moralperfektionistischen Denken untersteht, so soll in diesem Teil dargestellt werden, zu welchen Konsequenzen Nietzsches Auffassung der Welt als „Wille zur Macht“ führt und inwiefern auch diese seinen moralischen Perfektionismus begründet.

Ebenso wie der Mensch ist für Nietzsche auch die Welt eine kontinuierlich Werdende, in der es, wie auch in seiner Anthropologie, nichts Feststehendes und Bleibendes gibt. Es gibt innerhalb des permanenten Werdeprouesses der Welt nichts Unveränderliches,

¹ Nietzsches Denken kann durchaus zur Tradition der Prozessphilosophie gerechnet werden, obwohl z.B. N. Rescher „Process Metaphysics“ (1996) ihn nicht in diese Denkrichtung einordnet (Diesen Hinweis verdanke ich Helmut Pape).

das dem Menschen Sicherheit in einer sich stets wandelnden Welt bieten könnte, in der alles, wie Nietzsche mit Blick auf Heraklit schreibt, „im Flusse“² ist.

Nietzsche entwickelt eine

„umgekehrte Philosophie (...), die allerjüngste und radikalste, die es bisher gegeben hat, eine eigentliche *Philosophie des Werdens*, welche an ein ‚An-sich‘ überhaupt nicht glaubt und folglich ebensowohl dem Begriffe ‚Sein‘ als dem Begriffe ‚Erscheinung‘ das Bürgerrecht verweigert.“³

Nietzsches „Philosophie des Werdens“ versteht das Sein nicht mehr als Gegenbegriff zum Werden, sondern löst dieses vielmehr in jenes auf. So ist das ‚Sein‘ aller Dinge für Nietzsche gerade durch sein Werden bestimmt. Das Sein des Seienden ist sein Werden. Das, was ‚ist‘, was existiert und lebendig ist, ist das, was ‚wird‘, d.h. das, was sich im Prozess seiner Lebendigkeit – im Gegensatz zur abstrakten Leblosigkeit eines unveränderbar Bleibenden – permanent wandelt⁴:

„Nach Nietzsche ist die Wesensart des Seins aller Dinge gerade das Werden. Sein im Sinn von Werden, nämlich Leben, kennzeichnet die Art des Seienden dessen, was ist, nicht mehr Sein im Sinne von beständig Bleibendem. (...) Dieses Werden ist nicht bloß wechselnder Schein, sondern die Lebendigkeit des Lebendigen selbst. Das Rangverhältnis von Sein als Bleiben und Sein als Werden dreht sich also um.“⁵

Die Annahme des Werdens, d.h. die Konzeption der Wirklichkeit als eines dynamisch offenen Prozesses, der an sich weder Ziel noch Sinn besitzt, spielt für Nietzsches metaphysikkritischen Entwurf einer individuellen Moral der Selbstvervollkommnung eine konstitutive Rolle. Er findet diesen Entwurf bereits bei Heraklit vorgezeichnet, der, wie Nietzsche in seiner frühen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* darstellt, ebenso wie sein großer Antipode Parmenides darum bemüht war, den auf Anaximander⁶ zurückzuführenden Dualismus einer physischen Welt des ‚Werdens‘ und einer

² Vgl. hierzu auch Heraklits Fragment 65 A 3, in: Heraklit, *Fragmente*, München/Zürich 1989, S. 39. Den besonderen Einfluss, den Heraklit auf das Denken Nietzsches ausübte, erläutert ausführlich G. Wohlfahrt in seinem Buch ‚Also sprach Herakleitos.‘ *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg/München 1991.

³ Mitgeteilt im Kommentar zu *Menschliches, Allzumenschliches*, KGW IV/4, S. 164.

⁴ „Werde, der du bist“ bedeutet in diesem Zusammenhang, wie schon im ersten Teil dieser Arbeit dargestellt: Werde ein Werdender.

⁵ K.-H. Volkman-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1991, S. 47

⁶ Die Überlegungen, die Anaximander zu seiner dualistischen Auffassung einer „bestimmten“ Welt des Werdens und Vergehens und einer zweiten, metaphysischen Welt des „Unbestimmten“ führt, sieht Nietzsche

metaphysischen Welt des ‚Seins‘ aufzuheben. Sowohl Heraklit als auch Parmenides, die in Nietzsches Geschichte der griechischen Philosophie die antagonistischen Hauptrollen spielen, versuchten die „Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme Anaximander gedrängt worden war“⁷ zu überwinden. Doch während Parmenides laut Nietzsche das Werden leugnet und „alle jene Vielheit und Buntheit der erfahrungsmäßig bekannten Welt, den Wechsel ihrer Qualitäten, die Ordnung in ihrem Auf und Nieder (...) erbarmungslos als bloßen Schein und Wahn“⁸, als eine „Phantasmagorie der Sinne“⁹ zugunsten eines starren, ruhenden und toten Seins bei Seite wirft¹⁰, gibt es bei Heraklit „kein Ding, von dem man sagen könnte ‚es ist‘“¹¹. Für ihn gibt es nur das Werdende, das Fließende, sich stetig Verändernde, das Entstehen und Vergehen, den Wechsel, die Bewegung, die Vielheit. Unseren Glauben, dass es feste, bleibende Dinge gibt, erklärt er als Irrtum und Täuschung. „Ich sehe nichts als Werden“, so dekretiert Nietzsches Heraklit:

„Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen

in der gegen Thales gerichteten Auffassung begründet, dass die empirische Welt nicht aus einem in der Welt existenten Urstoff abgeleitet werden könne. „Alles, was einmal geworden ist“, so argumentiert Anaximander in Nietzsches Rekonstruktion, „vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auch den Untergang dieser Eigenschaften (...) prophezeien. Nie kann also ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Prinzip der Dinge sein.“ (PhZG 4; 1, 819). Das „wahrhaft Seiende“, so lautet Anaximanders Schluss, der ihn den „Sprung ins Unbestimmte“ machen läßt, „kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andern Dinge, entstanden sein und zu Grund gehen müssen. Damit das Werden nicht aufhört, muß das Urwesen unbestimmt sein“ (a.a.O.). Aus Anaximanders Scheidung einer ewigen Welt des Seins und einer werdenden und vergehenden Welt der Empirie, resultiert nach Nietzsche eine Problemlage, in welcher sich das „Eine“ und das „Viele“, das „Sein“ und das „Werden“, das „Bestimmte“ und das „Unbestimmte“ als einander ausschließende, unvereinbare, absolute und kontradiktorische Begriffe gegenüber stehen. So entsteht eine „Zweiheit ganz diverser Welten“, die damit in ganz „unbegreiflicher Weise“ einander entgegengesetzt waren (Vorlesung, 251). Die sich hieraus ergebende Fragestellung, wie „das Viele aus dem Einen, das Werdende aus dem Seienden abzuleiten“ (PhZG 16; 1, 863) sei, beantwortet Anaximander, nach Nietzsche geleitet durch die „Intuition“, damit, dass er die empirische Welt des Werdens und die Vergänglichkeit aller Dinge als moralisches Unrecht begreift. Die Welt des Werdens sei ein „strafwürdiger Abfall von der Ureinheit des ewigen Seins“ (PhZG 4; 1, 820). Durch diesen „mystischen Einfall“, wie Nietzsche referiert, sei die Problemlage allerdings noch verschärft worden, denn „je mehr man dem Probleme sich nahen wollte, wie überhaupt aus dem Unbestimmten je das Bestimmte, aus dem Ewigen das Zeitliche, aus dem Gerechten die Ungerechtigkeit durch Abfall entstehen könne, um so größer wurde die Nacht.“ (ebd., 821f).

⁷ PhZG 5; 1, 822

⁸ PhZG 10; 1, 844

⁹ Vorlesung, 295

¹⁰ „Nur was man denken kann, ist.“ So fasst Nietzsche die Parmenideische Seinslehre zusammen. „Das Werden kann man nicht denken. Also ist es nicht. Somit sind seine Elemente eine Täuschung.“ Es wird zu einer bloßen „Phantasmagorie der Sinne“. (Vorlesung, 295)

¹¹ ebd., 270

der Dinge, als ob sie eine starre Dauer hätten, aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male.“¹²

Da Nietzsche davon ausgeht, dass in der Philosophie der Vorsokratiker bereits alle Grundtypen philosophischer Problemstellungen angelegt sind und die „abendländische Philosophiegeschichte als eine Wiederholung dieser Prototypen“¹³ versteht, begreift er Anaximanders Begriff eines metaphysisch „Unbestimmten“ im Gegensatz zum Wechsel und Vergehen des diesseitig „Bestimmten“ als „dem Kantischen Ding an sich als ebenbürtig“¹⁴ ebenso wie er Parmenides als „Prototyp des traditionellen Metaphysikers“¹⁵ betrachtet. Dies wird besonders deutlich an einem sehr viel späteren Text, der bis in die Wortwahl hinein an die frühe Parmenides-Darstellung in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* erinnert und vor allem den Unterschied zwischen Nietzsches „Philosophie des Werdens“ und der traditionellen Philosophie des „Seins“ und deren „Mangel an historischem Sinn“ veranschaulicht. Auf die Frage, „was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist“, gibt Nietzsche hier folgende Antwort:

„Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens (...). Sie glauben einer Sache eine *Ehre* anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, — wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandelt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie tödten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten, — sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände, — Widerlegungen sogar. Was ist, *wird* nicht; was wird, *ist* nicht ... Nun glauben sie Alle, mit Verzweiflung sogar, an's Seiende. Da sie aber dessen nicht habhaft werden, suchen sie nach Gründen, weshalb man's ihnen vorenthält. ‚Es muss ein Schein, eine Betrügerei dabei sein, dass wir das Seiende nicht wahrnehmen: wo steckt der Betrüger?‘ — ‚Wir haben ihn, schreien sie glücklich, die Sinnlichkeit ist's!‘¹⁶

Allein Heraklit, dem Nietzsches alleinige „Ehrerbietung“ gehört, schließt er aus dieser Bewertung aus. „Wenn das andre Philosophen-Volk das Zeugnis der Sinne ver-

¹² PhZG 5; 1, 823

Nietzsches Heraklit-Zitat stellt keine wörtliche Übersetzung dar. Das Original lautet „In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht.“ (B 49a, in: Heraklit, Fragmente, Hrsg. B. Snell, München 1989) Nietzsches Heraklit Interpretation stellt eine eigentümliche Mischung aus Nietzsche und Heraklit dar, wie G. Wohlfahrt in seinem Buch ‚Also sprach Herakleitos.‘ *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg/München 1991 detailliert aufzeigt

¹³ B. Glatzeder, *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin 2000, S. 91

¹⁴ Nietzsche, *Vorlesung*, 819

¹⁵ B. Glatzeder, a.a.O., S. 90

¹⁶ GD, *Die „Vernunft“ in der Philosophie*, 1.; 6, 74

warf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugnis, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten.“¹⁷ Zwar tat auch Heraklit hierdurch „den Sinnen Unrecht“, da diese, sofern sie „das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen“ nicht lügen, sondern erst die „Vernunft“ nachträglich das Zeugnis der Sinne fälscht, indem sie „die Lüge der Einheit“, „der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer“ in die Dinge hineinlegt.¹⁸ „Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten: dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen* ...“.¹⁹

Der Begriff des „Seins“, der für Nietzsche die Bezeichnung einer jenseitig metaphysischen Welt darstellt, ist hier als Entgegensetzung zum Begriff des „Werdens“ zu verstehen. Indem die metaphysische Welt laut Nietzsche als Negation derjenigen Eigenschaften konzipiert ist, die die empirische Welt des Werdens charakterisieren, ergibt sich hieraus die Bestimmung des Terminus „Sein“ als Gegenbegriff zu demjenigen des Werdens. Der Begriff „Sein“ ergibt sich aus der Negation der Charakteristika des „Werdens“ und steht demnach für Einheit, Unteilbarkeit, Unveränderlichkeit, Ungewordensein, ohne Zu- und Abnahme, das beständig Bleibende und an sich Seiende.

Indem Nietzsche das „Sein“ der traditionellen Philosophie als das metaphysische An-sich-Sein der Dinge begreift, tritt es in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu der lebendigen Welt des Werdens als des beständig Wachsenden, Sich-Überwachsenden und Sich-Entwickelnden. Die beständig sich wandelnde Realität erscheint, gemessen an dem unveränderbaren „Sein“, als bloßer Abglanz jener jenseitigen Welt des an sich bestehenden, sie wird im Gegensatz zu jener „wahren“ Welt zu einer bloßen „Erscheinung“. Vorgezeichnet bei Anaximander, der die Welt der Vielheit und des Werdens als „Hybris“, als „strafwürdigen Abfall von der Ureinheit des ewigen Seins“²⁰ und damit als moralisches Phänomen betrachtet, das sich fortwährend durch seinen Untergang abbüßt, tritt dann bei Platon das „wahre Sein“ der Ideen als das beständig Anwesende in den Gegensatz zum „Werden“ als dem bestandlosen Anschein von „Sein“. Hierdurch wird die lebendige Wirklichkeit des Wandels und der Veränderung zu einer bloßen „Erscheinung“ degradiert, indem ihr eine imaginierte Welt des „wahren“ und unveränderbar Bleibenden entgegenge-

¹⁷ ebd. 2.; 6, 75

¹⁸ ebd.

¹⁹ ebd.

Obwohl Nietzsche hier seinen schon im früheren Text über *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* entwickelten Gedanken über Heraklit wieder aufnimmt, ist doch an dieser Stelle die sprachliche Formulierung neu: „Heraklits Denken wird“, so A. Orsucci (in: *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Henning Ottmann (Hrsg.), Stuttgart 2000, 373), „in die philosophische Terminologie Teichmüllers (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882) übersetzt“.

²⁰ PhZG 4; 1, 820

stellt wird. Nietzsche wirft Platon und der ihm nachfolgenden Tradition²¹ vor, das Sinnliche als das Bestandlose und Werdende dem Beständigen des „Seins“ gegenüber gesetzt und damit diskreditiert zu haben.

In der Fiktion eines ungewordenen, unzerstörbaren, ewigen Seins hat sich, so Nietzsche, ein „Instinkthaß gegen das Leben selbst“ manifestiert, eine „Verneinung“ und Abkehr vom Leben, welche aus Schwäche und Ressentiment, aus einem „Nein zum Leben selbst“, diesem die Imagination eines metaphysischen Seins entgegengesetzt und es hierdurch entwertet.²² „*Man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen*“²³, weil es als solches Illusion ist und als ein vermeintlich Haltbares und Besseres das unablässige Werden, das die einzige Realität ist, seines Wertes entkleidet – „weil dann das Werden seinen Wert verliert und geradezu als sinnlos und überflüssig erscheint.“²⁴

Eugen Fink bemerkt hierzu, dass Nietzsche die Metaphysik nicht „ontologisch“ betrachtet, sondern diese und den auf ihrer Tradition beruhenden Philosophiebegriff aus rein „moralischen“ Gründen verwirft:

„Sie erscheint für Nietzsche als eine Lebensbewegung, in der sich vor allem ‚Wertschätzungen‘ dokumentieren, eine Bewegung, in der ‚Werte‘ zur Herrschaft kommen, welche das Leben verkümmern, niederhalten, schwächen. Die Metaphysik wird genommen als ein Lebensvorgang, den Nietzsche nach seinem Werte taxiert. Er sieht die Metaphysik in der ‚Optik des Lebens‘. Die Seinsgedanken der Metaphysik werden von Nietzsche auf ihren symptomatischen Wert hin abgeleuchtet, z.B. wird die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich als Ausdrucksphänomen eines sinkenden Lebensgefühls gedeutet, eines Lebens, das im Sinnfälligen nicht mehr heimisch sich die Hinterwelt eines ‚Jenseits‘ der Erscheinungen erfindet.“²⁵

Nietzsche prüfe hierbei „gar nicht die ontologischen Vorstellungen der metaphysischen Überlieferung selbst“, „er stellt selbst nicht die Seinsfrage“. Die Seinsfrage werde

²¹ Nietzsche deutet Kants Philosophie als Versuch, die Moral in ein Jenseits zu retten: „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch. Königsbergerisch.)“ (GD, *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*; 6, 80)

²² Der Metaphysiker folgert laut Nietzsche wie folgt: „Diese Welt ist scheinbar: **folglich** gibt es eine wahre Welt; — diese Welt ist bedingt: **folglich** gibt es eine unbedingte Welt; — diese Welt ist widerspruchsvoll: **folglich** gibt es eine widerspruchslose Welt; — diese Welt ist werdend: **folglich** gibt es eine seiende Welt: — lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: wenn A *ist*, so muß auch sein Gegensatz-Begriff B *sein*). Zu diesen Schlüssen *inspiriert das Leiden*: im Grunde sind es *Wünsche*, es möchte eine solche Welt geben; ebenfalls drückt sich der Hass gegen eine Welt, die leiden macht, darin aus, daß eine andere imaginiert wird, eine *wertvollere*: das *Ressentiment* der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch“ (N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 883).

²³ N. Nachlaß Achtziger Jahre, Schlechta III, 684

²⁴ ebd.

²⁵ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1986, 14f

bei ihm „überdeckt von der Wertfrage“²⁶. Indem Nietzsche jedoch in seinem Versuch, gegen jede Art von metaphysischem Dualismus die Einzigartigkeit der Welt zu behaupten, das Vielfache nicht aus einem Prinzip deduziert, sondern umgekehrt alle scheinbare Einheit als das Produkt einer wirklichen Vielfalt begreift, stellt er die Seinsfrage lediglich in einem anderen Bedeutungszusammenhang: Die Wesensart des Seins ist ihm gerade sein Werden, so dass seine Ontologie eine *Ontologie des Werdens* ist. Bernhard Taureck bezeichnet Nietzsches Ontologie daher als eine „Geneseologie“²⁷.

Der „Unsinn aller Metaphysik“ besteht Nietzsche zufolge in jener „Ableitung des Bedingtem aus dem Unbedingtem“, das dieses zu dem Bedingten „hinzudenkt, hinzuerfindet“. Ebenso wie der Mensch „das ‚Ich‘ zur Vielheit seiner Vorgänge hinzudenkt, hinzuerfindet“, misst er „die Welt an lauter von ihm selbst gesetzten Größen: an seinen Grundfunktionen ‚Unbedingtes‘, ‚Zweck und Mittel‘, ‚Dinge‘, ‚Substanzen‘, an logischen Gesetzen, an Zahlen und Gestalten.“²⁸ Doch sind wir es, die diese Kategorien erst erfinden und in die Welt hineinlegen, sie uns zu unseren Zwecken „umschaffen“ und sie so zu einer sich stets „verschiebenden Unwahrheit“ machen. Denn die „Realität des Werdens“ ist „*einzig* Realität“²⁹.

Indem Nietzsche das Werden als die Wesensart des Seienden bestimmt und somit, wie vor ihm Heraklit, „nicht das Vielfache aus einem Prinzip zu deduzieren“ versucht, sondern „umgekehrt alles Einfache als Produkt einer wirklichen Vielfalt“³⁰ begreift, löst er den Dualismus einer „wahren“ und einer bloß „scheinbaren“ Welt dahingehend auf, dass er die ‚scheinbare‘ Welt zur einzig ‚wahren‘ erklärt.

„Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*“³¹

Gegen jede Art von metaphysischem Dualismus behauptet Nietzsche die Einzigartigkeit der Welt, indem er gerade das Werden in seinem beständigen Wechsel als das einzig Seiende begreift. Er löst den Dualismus von Sein und Werden dahingehend auf, dass er nicht etwa das „Sein“ negiert, sondern es gerade als das Werdende begreift. Nur noch im Sinne von Werden erscheint ihm der Begriff des Seins gerechtfertigt. „Werden ist Nietz-

²⁶ ebd.

²⁷ B. Taureck, *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*. Hamburg 1991, S. 32

²⁸ N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 909

²⁹ N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 678

³⁰ W. Müller-Lauter, a.a.O., S. 29

³¹ GD, *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*; 6, 81

sches abstrakte, unbegründbare, für ihn selbst stets selbstverständliche Uranschauung vom Sein: Ein nur bestehendes, ruhendes Sein gibt es für Nietzsche nicht.“³²

Heraklits Philosophie wurde für Nietzsche so bedeutsam, weil er in dieser eine Naturphilosophie ohne eine logische Sistierung des Werdens zum Sein und letztlich auch eine ohne jede moralische Verurteilung des Kosmos auskommende ästhetische Metaphysik zu erkennen meinte. Gegenüber jenen logischen Anthropomorphismen, die wie Parmenides' „Sein“, Anaxagoras „Nous“ oder auch Anaximanders „Unbestimmtes“, das die Welt des Werdens und Vergehens als Abfall vom Sein und deshalb als Hybris, geahndet mit der Strafe des Untergangs, verstand, stellte Heraklits Philosophie für Nietzsche eine Metaphysik dar, die ohne die Illusion eines jenseitigen „Seins“ die werdende Welt als gerechtfertigt betrachten konnte. So ist der „Krieg“ für Heraklit „aller Dinge Vater“³³, der alles Werden und alle Bewegung bedingt. „Das Werden ist Resultat des Kampfes der Gegensätze, die als polare einander bedürfen. Das jeweils als bleibend und bestimmt Erscheinende ist nur das momentane Überwiegen eines der beiden Kämpfenden. Und dass es so ist, ist für Nietzsche kosmische ‚Gerechtigkeit‘ in ihrer höchsten Form.“³⁴

Heraklit hat, so Nietzsche, den Agon auf „das Räderwerk des Kosmos“³⁵ übertragen. Wie Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, die in ihrem Streben nach Überwindung und Vorherrschaft sowohl das Werden des Menschen als auch das Werden der Welt begründet, bezeichnet der Agon bei Heraklit ebenso den kosmischen Widerstreit der Kräfte wie den bei den alten Griechen zur Wettkampfkultur ausgebildeten Kampf unter den Menschen. Kampf und Streit betrachtet Nietzsche als wesentliche Grundlage der griechischen Kultur. Sowohl in der Gymnastik als auch im Wettstreit der Tragödien- und Komödiendichter und unter den Rednern und Philosophen hat Jakob Burckhardt den Agon als Triebfeder der Ausbildung höchster Perfektion nachgewiesen.³⁶ In Heraklits Agon findet Nietzsche den Wunsch nach Überwindung, nach Ausbildung der höchsten Kräfte, nach Auszeichnung und Ruhm, nach Bildung und Kultur, ja letztlich das Streben nach Göttergleichheit verkörpert, so dass Nietzsches Begriff des ‚Übermenschen‘ mit demjenigen des Agon zusammengehört „schon bevor Nietzsche den Begriff des Übermenschen systematisch

³² Karl Jaspers, *Nietzsche*. Berlin/New York 1981, S. 347

³³ vgl. Heraklit, *Fragmente*, a.a.O., B 53

³⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 54

³⁵ PhZG 5; 1, 825

³⁶ vgl. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* Bd. IV, München 1977, S. 84

verwendet“³⁷. Vor allem in seiner Anerkennung auch der allgemein als negativ betrachteten Triebäußerungen, wie Hass, Neid, Ehrgeiz und Grausamkeit, die durch den Agon zu Äußerungen höchster Kultur verwandelt wurden, zeigt sich, inwiefern Nietzsches spätere Lehre vom „Willen zur Macht“ auf seinem Lob griechisch agonaler Kultur gegründet ist. Ebenso wie der „Wille zur Macht“ lässt der Agon, der ebenfalls eine anthropologische als eine ontologische Deutungsebene umfasst, den stetigen Widerstreit miteinander konkurrierender Kräfte in einer „Unschuld des Werdens“ erscheinen, die in ihrem ewigen Wechselspiel als ästhetisch gerechtfertigtes, kosmisches Spiel erscheint.

Gegenüber jenen metaphysischen Konzeptionen, die dem Werden erst durch die Imagination eines dieses begründenden metaphysisch Bleibenden einen Wert und eine Bedeutung beimessen konnten, fand Nietzsche bei Heraklit Wert und Bedeutung ebenso wie „Gerechtigkeit“³⁸ und „Nothwendigkeit“³⁹ innerhalb des Werdens und Vergehens selbst enthalten.

Bei Heraklit meint Nietzsche seine „dionysische Philosophie“ und „tragische Weisheit“, die „Bejahung des Vergehens und Vernichtens“, „das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein‘“⁴⁰ bereits vorgezeichnet zu finden. Dies tragische Pathos, in dem Nietzsche seine Verwandtschaft zu Heraklit begründet sieht, ist ein Jasagen zum Leben, welches, ohne die Illusion eines die Schrecken des ewig entstehenden und untergehenden Lebens rechtfertigenden, metaphysisch Bleibenden zu benötigen, dieses selbst noch in seinen größten Abgründen gutheißt:

„Das tragische Lebensgefühl ist (...) ein Jasagen zum Leben, eine jauchzende Zustimmung auch noch zum Furchtbaren und Schrecklichen, zu Tod und Untergang (...). Die tragische Bejahung auch des Untergangs des eigenen Daseins wurzelt in der Grunderkenntnis, daß alle endlichen Gestalten nur zeitweilige Wellen in der großen Lebensflut sind, daß Untergang des endlich-Seienden nicht die schlechthinnige Vernichtung, sondern die Heimkehr in den Lebensgrund ist, aus dem alles vereinzelte aufgestiegen; das tragische Pathos lebt aus dem Wissen, ‚alles ist eins‘, - Leben und Tod sind tief verschwistert und in einem geheimnisvollen Kreislauf; wo eines steigt, muß ein anderes hinab, Gestalten bilden sich, indem andere zerbrechen; wo eins ins Licht tritt, muß ein anderes in die Nacht

³⁷ H. Ottmann, a.a.O., 51.

H. Ottmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass bereits Jakob Burckhardt vom „Ringens nach Übermenschlichem“ spricht.

³⁸ „... der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit!“ (PhZG 6; 1, 827)

³⁹ ebd. 7; 1, 831

⁴⁰ EH, *Die Geburt der Tragödie* 3.; 6, 313

sinken; aber Licht und Nacht, Gestalt und Hadesschatten, Aufgang und Untergang sind Seiten nur derselben Lebenswege; der Weg hinauf und hinab, heißt es bei Heraklit, ist einer und derselbe.“⁴¹

Das Werden ist unschuldig. Es ist ein Spiel, vergleichbar in seiner Unschuld dem Spiel des Kindes, das Sandhaufen baut und wieder zerstört, in seiner Gesetzmäßigkeit zu betrachten als das „Freiheit“ und „Nothwendigkeit“ verkörpernde Spiel des Künstlers. „Die Weltzeit“, heißt es bei Heraklit, „ist ein spielendes Kind, die Brettsteine hin und her setzend, – das Königreich des Kindes“ (*Aion pais esti paizon, petteuon; paidos he basileie*)⁴². Bei Nietzsche heißt es entsprechend, die Welt ist das „Spiel“ eines Kindes, „ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld“⁴³. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“⁴⁴

In Heraklits Spiel-Begriff findet Nietzsche seine Auffassung von einer werdenden Welt „jenseits von gut und böse“ verkörpert, in der „ästhetischen Grundkonzeption vom Spiel der Welt“ seine spätere Lehre von der „Unschuld des Werdens“, in welcher alles „Gesetz“ und „Nothwendigkeit“ ist. Im kosmischen Spiel der Kräfte findet Nietzsche bei Heraklit eine Ethik vorgezeichnet, die keine „Imperative“ kennt: „Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit“.⁴⁵

Die Ontologie des Werdens stellt den Menschen, indem er ihn als notwendigen Teil eines alles umfassenden Ganzen begreift, in der Unschuld seines ihm eigentümlichen Wesens als eines Werdenden zurück. Die Negation jedes Dauerns und Verharrens, die einem bleibenden und an sich bestehenden metaphysischen „Sein“ gleichsam den Grund entzieht, weist den Anspruch einer in diesem begründeten imperativischen Ethik ebenfalls als haltlos zurück. Die Gleichung „Sein = Wert“, die einer stetig sich verändernden Wirklichkeit

⁴¹ Eugen Fink, a.a.O., S. 17f

⁴² Heraklit, *Fragmente*, a.a.O., B 52

H. Ottmann weist in diesem Zusammenhang auf G. S. Kirks These hin (in: ders.: *Heraklitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, 13), dass sich Heraklits Fragment vom Aion nicht auf die kosmische Zeit, sondern auf die Lebenszeit des Menschen bezieht: „Nietzsche hat aus Heraklit gemacht, was er nicht war, einen ästhetisierenden Naturphilosophen. Das berühmte Fragment vom Aion als brettspielendem Kind meinte wahrscheinlich nicht die kosmische Zeit, sondern die Lebenszeit des Menschen“ (H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York 1987, 55). Inwieweit Nietzsches Heraklit-Interpretation jedoch von dessen tatsächlicher Lehre auch abweichen mag, sicher ist, dass Nietzsche Heraklits Philosophie primär als Fundament benutzt hat, auf dem er seine eigene Lehre vom Werden entwickelt hat.

⁴³ PhZG 7; 1, 830

⁴⁴ ZA I, *Von den drei Verwandlungen*; 4, 31

Auf eine Entsprechung von Heraklits Fragment B 52 und der Darstellung von Nietzsches unschuldigem Werden des Kindes im *Zarathustra*, hat auch G. Wohlfahrt in seinem Aufsatz *Wer ist Nietzsches Zarathustra* hingewiesen (in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 26, Berlin/New York 1997, 319-330).

⁴⁵ *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II/4, 280

erst durch das Postulat einer unveränderbaren Welt der Ideen, an welcher diese Anteil hat, einen bestimmten Wert beizumessen konnte, ist hinfällig geworden. Die Kategorien der Vernunft, die dem unablässigen Werden ihre Begriffe des Zwecks, der Einheit und des Seins aufgeprägt haben, haben ihre Gültigkeit im herkömmlichen Sinne der Korrespondenz oder der Adäquatheit mit der Wirklichkeit verloren. Sowohl die teleologische Weltbetrachtung, die das Werden als eine Bewegung auf ein als vernünftig angenommenes Ziel hin begreift, als auch die Auffassung vom Werden als dem Wirken einer umfassenden Einheit im theistischen oder auch pantheistischem Sinne sowie die Annahme vom Werden als Schein vom Sein, die die lebendige Welt des Seienden preisgibt an eine hypostasierte unwandelbare Welt des beständig Bleibenden, haben ihren Anspruch auf eine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit eingebüßt.⁴⁶ Denn das Werden ist die „*einzig* Realität“. Es hat „*keinen Zielzustand*, mündet nicht in ein Sein“⁴⁷ und ist als Ganzes „*unabwertbar*“:

„Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Wertes bleibt sich gleich; *anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert*, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre und in bezug worauf das Wort ‚Wert‘ Sinn hätte. *Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*“.⁴⁸

Nietzsches Philosophie des Werdens eröffnet durch ihre Destruktion metaphysisch bedingter, absoluter Werturteile und die damit verbundene Negation einer imperativischen Ethik, den Spielraum für eine individuelle Ethik der Selbstverwirklichung, in welcher der Mensch in die ihm eigentümliche Unschuld des Werdens entlassen wird. Denn da durch die Destruktion der Metaphysik⁴⁹ jeder absolute Maßstab zur Beurteilung der Welt und des einzelnen Lebens gleichsam grundlos wird, gibt es nichts, „was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte“⁵⁰. Die Negation absoluter, an sich bestehender Werturtei-

⁴⁶ vgl. N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 677

⁴⁷ ebd., 684

⁴⁸ ebd., 685

⁴⁹ Die Frage, ob Nietzsche in seinem Philosophieren tatsächlich die Metaphysik überwunden hat, oder selbst noch in ihr befangen blieb, wie es beispielsweise Heidegger behauptet hat, hängt davon ab, wie man den Begriff Metaphysik interpretiert. Gebraucht man den Begriff in seiner wörtlichen Bedeutung (meta ta physica – hinter/über dem Physischen), heißt dies, wie K.-H. Volkmann-Schluck treffend formuliert, „den Grund des Seienden in einem Bereich suchen, der über die Natur hinaus liegt, im Bereich des Übersinnlichen, und diesen als Herkunft dessen ansetzen, was die Wesensauszeichnung des Menschen ausmacht“ (K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsche. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1991, S. 43). Versteht man jedoch den Begriff des „Metaphysischen“ als eine Weise zu denken, die „im Sein den Grund des Seienden sucht, ohne schon zu entscheiden, in welchem Bereich dieser Grund zu suchen ist“ (ebd.), ist Nietzsches Philosophieren, vor allem seine Lehre des „Willens zur Macht“, als metaphysische Theorie zu betrachten – worüber sich Nietzsche jedoch durchaus bewusst war, da er seine Philosophie gelegentlich selbst als „Metaphysik“, wenn auch als eine „umgekehrte“, bezeichnete (vgl. z.B. KGW V/2, 11 [187]).

⁵⁰ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

le zugunsten eines an sich wertlosen Werdens eröffnet so für das einzelne Individuum die Möglichkeit zu individuellem, eigenem Sinnstiften und Wertesetzen – was für Nietzsche einen wesentlichen Teil der Selbstwerdung der moralischen Vervollkommnung darstellt. Nietzsches Ontologie des Werdens, die sich in ihren moralbegründenden Konsequenzen zusammenfassen lässt in seinem Ausruf „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!“, stellt in dieser Hinsicht einen konstitutiven Aspekt seines moralischen Perfektionismus dar. Sie befreit den Menschen zu sich selbst und seinen eigenen schöpferischen Möglichkeiten, indem sie seine Verantwortung für sich selbst radikalisiert und ihn zum Souverän im Reich seiner Moral werden lässt.

Dort, wo der Mensch sich öffnet, wo er sich selbst als Teil des ewigen Werdens begreift, wo er das Sein im lebendigen Augenblick begrüßt, wo das Spiel der Welt im Blick steht, „umwölbt vom Himmel Unschuld und Ohngefähr“⁵¹, wo er das Werden als „jenseits von gut und böse“, als „Erfinden, (...) Sich-selbst-überwinden“⁵², als „schöpferisch“⁵³ erkennt, dort kann der Mensch in seiner „spielerischen Produktivität als dem Leben des Ganzen sich verwandt fühlen, als eingelassen in das große Spiel“⁵⁴ des Werdens und zum Schöpfer seiner selbst, zum sich selbst hervorbringenden, eigentlichen Menschen werden.

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? (...) Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, (...) als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, (...) mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend (...) als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt – : diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (...) – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht und nichts außerdem!“⁵⁵

⁵¹ Eugen Fink, a.a.O., S. 188

⁵² N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 896

⁵³ ebd.

⁵⁴ Eugen Fink, a.a.O.

⁵⁵ N. Achtziger Jahre, Schlechta III, 916f

II.2.) „Das Mysterium des Widerspruchs von Sein und Werden“

„Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen.“

Obwohl Nietzsche die Lehre vom „souveränen Werden“ aller Dinge, von der „Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten“ für „wahr“ hält und als „*einzig* Realität“ bezeichnet, betrachtet er sie jedoch in ihrer existentiellen Bedeutung für das menschliche Dasein als „tödlich“.¹ Im ewigen Fluss des Werdens, im Auf und Ab der stets neue Gestalten hervorbringenden Lebensflut, im stetigen Wandel des Daseins findet der nach Sicherheit strebende Mensch keinen Halt und verliert sich im ewigen Wechsel der Erscheinungen. Im ewigen Fluten des Werdens gleicht er einem Schiffbrüchigen, hilflos treibend im Strome der Zeit, der verzweifelt nach einem festen Halt, einem „Geländer“² sucht.

Im Werden ist der Mensch gleichsam geworfen „in ein unendlich-unbegrenzttes Lichtwellenmeer“³, in dem alle „Horizont-Umschränkungen“⁴ aufgehoben sind. „Wenn er nur darin leben könnte!“⁵ Denn wie „die Städte bei einem Erdbeben einstürzen und veröden und der Mensch nur zitternd und flüchtig sein Haus auf vulkanischem Grunde aufführt, so bricht das Leben selbst in sich zusammen und wird schwächlich und mutlos, wenn (...) dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, (der) Glaube an das Beharrliche und Ewige“⁶ durch die Lehre vom Werden als der einzigen Wirklichkeit, die Nietzsche durch die Wissenschaft seiner Zeit vorangetrieben sieht⁷, genommen wird.

¹ UB II, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 9.; 1, 319

² In *Also sprach Zarathustra* bezeichnet Nietzsche durch Zarathustra seine Philosophie, die seine Leser lehrt, alles Werden gutzuheißen, zu lieben und zu bejahen und jedes „fingierte“ Sein nur als relative, vom einzelnen Individuum selbst geschaffene Größe zu akzeptieren, als ein „Geländer am Strome“: „Ich bin ein Geländer am Strome: fasse mich, wer mich fassen kann! – Eure Krücke aber bin ich nicht.“ (Z I, *Vom bleichen Verbrecher*; 4, 47)

³ UB II, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* 10.; 1, 330

⁴ ebd.

⁵ ebd.

⁶ ebd.

⁷ vgl. z.B. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*; 1, 330; ebd, 319; 7; 19., 132

Die Realität des Werdens ist „ein lügnerisches Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergißt.“⁸ Denn im „Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen.“⁹

Eine Daseinshaltung, die nichts Seiendes anerkennen, sondern nur den beständigen Wechsel der Dinge sehen würde, würde einem Ertrinken im Flusse des Werdens gleichkommen, einem Verlust des Selbst in der Vielzahl seiner eigenen Wandlungen und Möglichkeiten, „einer Zerstreung, die das Individuum nach allen Winden auseinanderstreut, das endlose Spiel der Albernheit, welches das grosse Kind Zeit vor uns und mit uns spielt“¹⁰. Das Selbst verliert sich in seinem eigenen ewigen Werden und seinen eigenen Möglichkeiten, wobei es ihm, wie Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* darstellt, am Notwendigen, das heißt am Seienden des eigenen Selbst mangelt. Denn das Selbst ist, so Kierkegaard, „ebenso sehr möglich wie notwendig“¹¹. Es muss sich selbst, um es selbst werden zu können, ebenso als seiend wie als werdend betrachten. „Insofern es es selbst“ als ein bestimmtes, vorfindliches und gewordenes Selbst *ist*, „ist es notwendig, und insofern es es selbst werden soll, ist es eine Möglichkeit“¹². Sieht sich das Selbst nur als ein Werdendes ohne ein bestimmtes Sein, so verliert es sich selbst in der Möglichkeit und wird geschluckt vom Abgrund des Werdens. Es ist, wie Kierkegaard schreibt, wie

„so oft in Märchen und Volkssage von einem Ritter erzählt wird, dessen Blick plötzlich auf einen seltenen Vogel fällt, hinter welchem er andauernd herläuft, wobei es im Anfang aussieht, als wäre er ihm ganz nahe – aber dann fliegt der [Vogel] wieder weg, bis es auf diese Weise Nacht geworden und der Ritter von den Seinen ganz entfernt ist, ohne daß er den Weg in der Wüste, in der er sich jetzt befindet, sehen kann: so ist es mit der Möglichkeit des Wunsches. Anstatt die Möglichkeit in die Notwendigkeit zurückzunehmen, läuft er der Möglichkeit nach – und zuletzt kann er nicht zu sich selbst zurückfinden“.¹³

Auch bei Nietzsche ist das Selbst sowohl Möglichkeit als auch Notwendigkeit. Es ist eine Möglichkeit, indem es sich selber stets als ein neues erschaffen und hervorbringen muss, so dass das Selbst als Möglichkeit stets aktualisiert werden muss. Indem der Selbstbegriff Nietzsches jedoch an die Organisation und Kultivierung vorhandener

⁸ UB III, *Schopenhauer als Erzieher* 4; 1, 374

⁹ ebd., 374f

¹⁰ ebd., 374

¹¹ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a. M. 1984, S. 34

¹² ebd.

¹³ ebd., S. 36

Willensäußerungen zu einem sich gegenseitig begründenden Ganzen geknüpft ist, ist das Selbst ebenso eine Notwendigkeit. Nietzsches Begriff vom Menschen als eines werdenden mündet durch diese Rückbindung an konkrete Willensansprüche nicht wie bei Kierkegaard in der Gefahr eines Selbstverlustes innerhalb der eigenen Möglichkeiten. Den Mensch als einen werdenden zu begreifen, bedeutet für Nietzsche vielmehr ihn in dem Wechselspiel von Möglichkeit und Notwendigkeit, von Organisation und Kultivierung verschiedener konkreter Willensäußerungen zu der Ausbildung eines ganzheitlichen und harmonischen Selbst agieren zu sehen.

In Entsprechung zu Nietzsche, der die Wirklichkeit des Menschen sowohl durch das Werden als auch durch ein zwar „fingiertes“, aber für ihn existentiell lebensnotwendiges „Sein“ bestimmt betrachtet, definiert Kierkegaard die Wirklichkeit als „die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit“¹⁴.

Kierkegaard, der das Selbst des Menschen als eine sich zu sich selbst verhaltende Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus Zeitlichem und Ewigem, aus Freiheit und Notwendigkeit betrachtet¹⁵, würde mit dieser Definition des Menschen sicherlich Nietzsches Zustimmung gefunden haben¹⁶, wenn auch nicht, wie von Kierkegaard angenommen, im Sinne einer von „Gott gesetzten“, vorfindlichen Beschaffenheit, so aber als einer dem Menschen notwendigen, existentiellen Daseinshaltung. Denn ohne den Glauben an Seiendes, sei es in Form von Begriffen, Dingen oder Werten, würde der Mensch weder denken noch handeln können. All unsere Werte und Erkenntnisse, unsere „Wahrheiten“ sind gebunden an die Annahme von festen, bleibenden Qualitäten, all unsere Verehrung bezieht sich auf Dinge, die wir für ewig halten, im religiösen, moralischen oder künstlerischen Sinne.

Die Lehre vom Werden, die Nietzsche zeitweilig in den wissenschaftlichen Lehren seiner Zeit wie etwa dem Darwinismus widerspiegelt fand, empfindet er aus existentiell-psychologischer Sicht als zutiefst destruktiv, „das Begriffsbeben, das die Wissenschaft“ durch ihre Hypothese vom werdenden Charakter allen Daseins erregt, nimmt „dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit“, den „Glauben an das Beharrliche und Ewige“. Wäre ein Mensch „dazu verurteilt, überall ein Werden zu sehen“, so würde er „zu Grunde gehen“. Denn „ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fließen und verliert

¹⁴ ebd., S. 35

¹⁵ vgl. ebd., S. 13

¹⁶ Erst der späte Nietzsche wurde durch Georg Brandes auf Kierkegaard aufmerksam. Seine ausbrechende Krankheit verhinderte jedoch eine wirkliche Auseinandersetzung Nietzsches mit der Philosophie Kierkegaards.

sich im Strome des Werdens“. Er wird, „wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben“. ¹⁷ Gleich dem „tollen Menschen“ aus Nietzsches gleichnamigem Aphorismus sieht er taumelnd und verstört die Grundpfeiler seines Daseins erschüttert und ruft verzweifelt aus:

„Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?“ ¹⁸

Die Lehre vom Werden, die mit einer Destruktion aller als bleibend angenommenen Entitäten, wie „Ich“, „Substanz“, „Ursache und Wirkung“, dem Glauben an die Kategorien der Vernunft und dem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff einhergeht, bewirkt einen Nihilismus, der durch den Verlust aller bislang maßgeblichen Werte bestimmt ist. Die „obersten Werte“ entwerten sich, „es fehlt das Ziel. Die Antwort auf das ‚Wozu‘“. ¹⁹

„Daß es *keine Wahrheit* gibt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich‘ gibt. – *Dies ist (...) Nihilismus, und zwar der extremste.* Er legt den Wert der Dinge gerade dahinein, daß diesen Werten *keine* Realität entspricht und entsprach, sondern sie nur (...) eine Simplifikation zum Zweck des Lebens“ sind. ²⁰

Durch die Negation allen als feststehend und bleibend angenommenen „Sein“, sei es in Form von Begriffen, Substanzen oder Werten, destruiert die Lehre vom Werden jeden dem Leben selbst innewohnenden Sinn. Ebenso wie es im ewigen Werden keine bleibende, die Immanenz des stetigen Wechsels transzendierende „Hinterwelt“ gibt, in welche sich das nach Sinn und Sicherheit strebende menschliche Dasein flüchten könnte, verlieren auch jene als bleibend und absolut angenommenen Werte ihren Sinn, die dem Leben des Menschen bislang Halt und Maßstab waren. Denn auch diese

¹⁷ UB II, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie I*; 1, 250.

Hier wird Nietzsches Überzeugung von der Relation der Herakliteischen Lehre vom Werden und der wissenschaftlichen Perspektive ersichtlich. Allerdings wandelt sich später Nietzsches Begriff der Wissenschaft, der bei ihm nicht durchgängig eindeutig, sondern stets unter verschiedenen Aspekten betrachtet und bewertet wird. Eine Verbindung von Wissenschaft und Werden sah vor allem der frühe bis mittlere Nietzsche, während der spätere Nietzsche die Wissenschaft, ebenso wie die Religion, die Logik und auch die Philosophie, vor allem als eine Form des „Willens zur Macht“ betrachtete, der die Welt sich nach seinem Bilde zu schaffen strebt.

¹⁸ FW III, 125.; 3, 481

¹⁹ Schlechta III, 557

²⁰ ebd.

sind, ebenso wie alle anderen als bleibend angenommenen Qualitäten, bloße „Illusionen“ und „Erfindungen“ einer um ihre Erhaltung bemühten Art. Im Werden gibt es kein Ziel, keine Einheit und keinen Sinn, es als einzige Realität anzuerkennen bedeutet das „Nichts, das Sinnlose, ewig“. Es ist vergleichbar der Arbeit des Sisyphos, der in der griechischen Mythologie als Strafe der Götter ewig einen Felsblock einen Berg hinaufstemmen muss, von dessen Gipfel dieser stets von selbst wieder hinunter rollt.

„Im Werdenden kann sich ein Werdendes nicht als fest und dauernd, nicht als ein ‚Das‘ spiegeln“²¹, so dass der Mensch sowohl seinen Glauben an sich selbst als einer einheitlichen und beständigen Größe, als auch seinen Glauben an die Beständigkeit seiner Umwelt verliert, die sich ihm in eine gleichgültige Flut aus Auf- und Untergang, aus Entstehen und Vergehen stets neu erscheinender und wieder verschwindender Dinge wandelt. Die Erkenntnis des Werdens wird für den Menschen zu einer tödlichen und selbstzerstörerischen Wahrheit, die ihm seine existentielle und psychologische Lebensgrundlage raubt:

„Sorrow is knowledge: they who know the most
Must mourn the deepest o'er the fatal truth,
the tree of knowledge is not that of life.“²²

Doch jedes „Leben muß“, wie Karl Jaspers schreibt, „um leben zu können, einen Horizont haben, in dem ihm nicht mehr das Werden, sondern bestimmtes, mit sich gleichbleibendes Sein erscheint, das in dieser Gestalt seine Lebensbedingung ist. Denn ohne die Fiktion des Seienden ist kein Leben. Das Werden als gedachtes Sein dagegen kann nicht der Horizont für irgendein Lebendiges sein; sollte dieses das Werden glauben statt (...) ein Seiendes zu glauben, so müßte es zu Grunde gehen.“²³

Die Annahme des „Seins“ ist für Nietzsche eine existentielle Lebensbedingung des Menschen, sie „ist nötig, um denken und schließen zu können“. Denn „die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes“. „Das ‚Seiende‘ gehört zu unserer Optik“ als eine notwendige Erhaltungsbedingung des Menschen. Vom denkenden Verstand ist das Werden nicht zu erfassen, da dieser immer nur ein „Seiendes“ denken kann. „Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht ‚begriffen‘, nicht ‚erkannt‘ werden“²⁴.

²¹ MA II, 1. *Vermischte Meinungen und Sprüche* 19.; 2, 387

²² Lord Byron, zitiert von Nietzsche in MA I, 3. *Das religiöse Leben* 109.; 2, 108

²³ Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/New York 1981, S. 348

²⁴ Schlechta III, 458

Denn „unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet“, er braucht die Gewissheit bleibender und fest bestehender Begriffe und Entitäten. „Die *fingierte Welt* von Subjekt, Substanz, ‚Vernunft‘ usw.“ ist in diesem Sinne für uns „*nötig*“.²⁵

Wenn ich so aber nur denken kann, was ich zuvor als ‚seiend‘, d.h. als „fingierte“ und „imaginierte“ Seinsvorstellung selbst geschaffen und „erfunden“ habe, kann ich im Erkennen der Welt stets nur jene Attribute erfassen, die ich ihr zuvor selbst gegeben habe.²⁶ Ich kann im Erkennen der Welt stets nur zur Erkenntnis der Mauern gelangen, die mich selbst umschließen.²⁷ Im so genannten Erkennen ziehe ich bloß jene Eigenschaften, die ich zuvor in die Welt hineingelegt habe, wieder aus dieser heraus:

„... nur insofern der ‚begreifende‘ und ‚erkennende‘ Intellekt eine schon geschaffene und grobe Welt vorfindet, gezimmert aus lauter Scheinbarkeiten, aber fest geworden, (...) – nur insofern gibt es so etwas wie ‚Erkenntnis‘: d.h. ein Messen der früheren und der jüngeren Irrtümer aneinander.“²⁸

Wir haben eben, wie Nietzsche schreibt, „kein Organ für das Erkennen“ und „die Wahrheit“, die in unserem Munde zu einer „zu einer sich stets verschiebenden Falschheit“, zu „Irrthum“ und „Illusion“ wird. „*Erkenntnis* und *Werden* schließen sich aus“. Der Charakter der werdenden Welt ist für uns „undenkbar“²⁹ und „unformulierbar“, sie erscheint uns als „falsch“, als „sich-widersprechend“³⁰.

Wenn Erkenntnis niemals Erkenntnis des Werdens als der „*einzig*en Realität“ ist, sondern nur Erkenntnis eines von uns erdichteten Seienden, so ist die Erkenntnis ebenso wie das Sein eine „Fiktion“, eine „Scheinbarkeit“ wie Nietzsche in Umkehrung der Bedeutungen formuliert. Nicht mehr das Werden in seinem ewigen Wandel und dem Auf und Nieder seiner sich stets verändernden Gestalten gilt Nietzsche als „Schein“, sondern vielmehr jene dieser bislang entgegengesetzte und als einzig „wahre“ postulierte Welt des unveränderbar Seienden, die er als bloße Projektion des menschlichen Bedürfnisses nach Dauerndem in einer „undenkbaren“ und chaotischen, jedoch bereits vorhandenen Welt betrachtet. Die Logisierung, Rationalisierung und Systematisierung der Welt ist ein „Hilfsmittel des Lebens“³¹, ein „Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen“³², worin „eine Art Werden selbst“ sich die „Täuschung des Seienden“³³

²⁵ Schlechta III, 543

²⁶ Ebendies hat bereits Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* diskutiert.

²⁷ vgl. Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1998, S. 29

²⁸ Schlechta III, 458

²⁹ Karl Jaspers, a.a.O., S. 347f

³⁰ Schlechta III, 543

³¹ Schlechta III, 541

tionen“³², worin „eine Art Werden selbst“ sich die „Täuschung des Seienden“³³ schafft. So schreibt auch John Cowper Powys:

„In Wahrheit müssen wir alle unsere Bestimmung aus dem Wirrsal und Durcheinander um uns herum erfinden, und weil wir für die Entscheidung, welche Bestimmung wir erfinden sollen, so lange brauchen, folgen einander in unserem Leben so viele sinnlose, unbedeutende, irrelevante Episoden (...). Zufall, nicht Bestimmung, beherrscht uns und verwirbelt den Wust und den Schutt zu endlosen, unbedeutenden Mustern, die sich immer fort bilden und neu bilden, nur um sich aufzulösen, während wir sie noch anstarren.“³⁴

Der Wille zum Erkennbarmachen, zur Umdeutung des Werdens in Seiendes, der Wille zur so genannten Wahrheit als einer an sich bestehenden Größe ist für Nietzsche ein „Festmachen, ein Wahr-“ und „Dauerhaftmachen“ der Welt, in dem sich der „Wille zur Macht“ ausdrückt. Es ist ein sich auf die Welt beziehender „Wille zur Überwältigung, der an sich kein Ende hat“:

„Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen – nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘.“³⁵

In unseren so erschaffenen scheinbaren ‚Wahrheiten‘ drücken sich unsere notwendigen Lebensbedingungen aus, jedoch nicht die Wahrheit der Realität des Werdens, die als solche für uns „tödlich“ ist:

„Alle unsere *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: *nicht* deren ‚Wahrheit‘. (...) daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, - *nicht*, daß etwas wahr ist.“³⁶

Das Werden, „zwar undenkbar, ist doch das Sein selbst“, wie Jaspers schreibt. Das „*Sein für uns*“ dagegen ist der Schein, die Auslegung, die jeweils das Leben sich als

³² Schlechta III, 543

³³ ebd.

³⁴ John Cowper Powys, *Autobiographie*, München 1992, S. 55

³⁵ Schlechta III, 541

³⁶ Schlechta III, 556

seine Bedingung und Fiktion hervorgebracht hat.³⁷ Doch diese von uns geschaffene Fiktion, diese „Scheinbarkeit“ gehört selbst zur Realität:

„Sie ist eine Form ihres Seins; d.h. in einer Welt, wo es kein Sein gibt, muß durch den *Schein* erst eine gewisse berechenbare Welt identischer Fälle geschaffen werden. (...) ‚Scheinbarkeit‘ ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsere *praktischen* Instinkte gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen *wahr*: nämlich wir *leben*, wir können in ihr leben: *Beweis* ihrer Wahrheit für uns ...“³⁸

Zwar ist das Werden die einzige Realität, doch insofern wir als eine Hervorbringung und als eine Art dieses Werdens die Fiktion eines feststehenden und unveränderbaren Seins erschaffen, gehört auch dieses zur Realität – und zwar zu *unserer* Realität. Es gehört zur *Realität des Menschen*, der sich, um sich selber nicht im Strome der immerwährenden Veränderung zu verlieren, *seine* Art von Sein und *seine* Wahrheit erschafft, so dass man mit Powys sagen kann, „daß jede phantasievolle Illusion, der ein Mensch auch nur halbwegs lebt, jede Mythologie, an die ein Mensch auch nur halbwegs glaubt, ‚in dem einzigen Sinne, in dem es auf Wahrheit ankommt‘, wahrer ist als die gültigsten wissenschaftlichen Fakten“³⁹.

Sprechen wir in diesem Sinne von ‚Wahrheit‘ oder ‚Sein‘, so kann dies immer nur eine Wahrheit *für uns* und ein Sein *für uns* bedeuten, nicht aber eine Wahrheit oder ein Sein ‚an sich‘. Die Welt existiert nicht als Welt ‚an sich‘, deren immer gleiche, unveränderbare Eigenschaften nur aufgefunden und erkannt werden müssten, sondern sie wird stets von uns *erschaffen*, sie ist „essentiell Relations-Welt“⁴⁰.

Es gibt kein Ding, das für bzw. ‚an sich‘ bestehen kann, denn alle Dinge sind das, was sie sind, allein in ihrer Beziehung zu und durch andere Dinge. Im wechselseitigen Kampf der Gegensätze, der für Nietzsche Ausdruck des alle Dinge bewegenden „Willens zur Macht“ ist, sind alle Dinge in ihren spezifischen Eigenschaften bedingt und begründet. In diesem Sinne stellt Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ sowohl die Begründung seiner Lehre vom Werden als auch die Ursache seiner Negation allen Seins dar.

Wie weit jedoch ein Mensch sich gleichsam in den Strom des Werdens zu begeben und dieses anzuerkennen vermag, oder auf der anderen Seite dogmatisch an absolu-

³⁷ vgl. Jaspers, a.a.O., S. 348

³⁸ Schlechta III, 769

³⁹ John Cowper Powys, a.a.O., S. 77

⁴⁰ Schlechta III, 769

ten Seins-Werten festhält, hängt wesentlich von dem Grad seiner Erkenntnis ab. Die Fähigkeit, die ständige Veränderung, die Bewegung, den Wechsel wahrzunehmen ist für Nietzsche in wahrnehmungstheoretischer Hinsicht von der Höhe der evolutionären Entwicklung der sensorischen Fähigkeiten und Mittel abhängig: „Immer mehr, je entwickelter der Mensch ist, nimmt er die Bewegung, die Unruhe, das Geschehen wahr. Dem weniger entwickelten scheint das Meiste fest zu sein.“⁴¹

Der „Urglaube“ aller organischen Wesen ist vielleicht sogar, so spekuliert Nietzsche, „dass die ganze übrige Welt Eins und unbewegt ist“⁴². Aus der „Periode der niederen Organismen her ist dem Menschen der Glaube vererbt, dass es *gleiche Dinge* gibt“⁴³. Erst im Laufe unserer Entwicklungsgeschichte haben wir allmählich gelernt, Bewegungen, Wechsel und Veränderung wahrzunehmen. Indem wir jedoch die Welt in ruhende und bewegte Dinge, in Gleichbleibendes und Veränderliches, in Dauer und Wechsel aufteilen, bleiben wir dem Glauben niederer Evolutionsstufen verhaftet. Die dualistische Struktur unseres Wahrnehmens und Denkens ist das Überbleibsel frühgeschichtlicher Entwicklungsformen. Der philosophische Gegensatz von ‚Sein‘ und ‚Werden‘ ist als hypostasierte Version der in unseren primitiven Entwicklungsstufen verankerten Unterscheidung von Bewegtem und Unbewegtem zu betrachten. Wenn die Metaphysik ihre Konzeption des ‚Seins‘ auf den Glauben an ‚Dinge‘, an ‚Unbewegtes‘, an Gleichbleibendes und Stabiles, an Unveränderliches gründet, in der nur das als wahr und wirklich gilt, was ist, und nicht, was wird, so repräsentiert sie ein Weltbild, das entwicklungsgeschichtlich gesehen auf einer primitiven Stufe steht. Die Metaphysik erweist sich hierdurch nicht nur als „Irrtum“, sondern als „Atavismus höchsten Ranges“⁴⁴.

Aus diesen evolutionären Entwicklungsstufen entwickelt Nietzsche eine „Rangordnung“, die seine Bestimmung einer „niederen“ und „höheren“ Kultur, ebenso wie seinen Begriff einer „höheren“ Vernunft und eines „höheren“ Menschentums und schließlich seinen Entwurf des „Übermenschen“ begründet. So bemisst sich für Nietzsche sowohl die Höhe einer Kultur als auch die eines Menschen nach dessen Fähigkeit und Potential, das Chaos, das Werden, die Bewegung und Veränderung, die Prozessualität aller Dinge zu erkennen und zu inkorporieren.

⁴¹ N. Ende 1876 - Sommer 1877, 23[26]; 8, 413

⁴² MA I, 1. *Von den ersten und letzten Dinge* 18; 2, 39

⁴³ ebd.

⁴⁴ JG 1, 20; 5, 34

Der „höhere“ Mensch, der „Übermensch“, ist fähig, sich selbst als in der Prozessualität allen Geschehens inbegriffen zu betrachten. Er begreift sich gleichsam als schwimmend im Strome der Zeit und seine ‚Wahrheiten‘, nicht als Wahrheit ‚an sich‘, sondern als Wahrheiten *für sich*, als seine von ihm selbst erschaffenen kleinen ‚Inseln‘, die ihn davor bewahren, im ewigen Fluss des Werdens unterzugehen. Denn „wir selbst sind die Götter, die die Werte unseres Lebens schaffen“.⁴⁵

⁴⁵ John Cowper Powys, *Autobiographie*, München 1992, S. 56

II.3.) „Die Unschuld des Werdens“

„Die Sonne eines neuen Evangeliums wirft ihren ersten Strahl auf die höchsten Gipfel in der Seele jener Einzelnen: da ballen sich die Nebel dichter, als je, und neben einander lagert der hellste Schein und die trübste Dämmerung. Alles ist Nothwendigkeit – so sagt die neue Erkenntniss: und diese Erkenntniss selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntniss ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld.“

(MA I, 2, 107; 2, 105)

Befangen im Strome des Werdens gleicht das menschliche Leben der sinn- und ziellosen Arbeit des Sisyphos der griechischen Mythologie, den die Götter dazu verurteilt haben, unablässig einen Felsblock einen Berg hinauf zu wälzen, von dessen Gipfel der Stein immer wieder hinunter rollt. Und doch bezeichnet Camus Sisyphos in der unablässigen Sinnlosigkeit seines Tuns „als einen glücklichen Menschen“¹. Wieso?

Gleich dem „Übermenschen“ Nietzsches ist sich Camus' Sisyphos über das „Mysterium des Widerspruchs von Sein und Werden“ bewusst. Er weiß um die „Absurdität“ des menschlichen Daseins, die in dem unüberwindbaren Gegensatz zwischen unserem „glühenden Verlangen nach Klarheit“, nach rationaler Einheit und Bleibendem auf der einen und der unberechenbaren Mannigfaltigkeit und des irrationalen Schweigens der Welt auf der anderen Seite besteht. Die „primitive Feindseligkeit der Welt“, die wir erfahren, wenn wir die Bilder und Gestalten, die wir jahrhundertlang in die Welt hineingelegt haben, als „gewohnheitsmäßig maskierte Kulissen“ erkennen und die Welt uns „entgleitet“, da wir sie nun nicht mehr begreifen können, – „diese Dichte und Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde“.²

Die Grundfrage, die sowohl Nietzsche als auch Camus stellen, ist die Frage danach, ob das Leben die Mühe, gelebt zu werden, lohnt oder nicht.³ Soll das Dasein, obwohl es

¹ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1998, S. 128

² ebd., S. 21f

³ vgl. ebd., S. 10ff

keinen Sinn und keinen Wert besitzt, trotzdem gelebt oder besser durch Selbstmord beendet werden? Und wenn es in seiner an sich bestehenden Sinn- und Wertlosigkeit gelebt werden soll, *wie* soll es dann gelebt werden? Was bedeutet es, in einer sinnlosen Welt, in der es nichts Bleibendes, nichts Bestehendes gibt, zu leben?

Selbstmord ist hier, vor allem bei Camus, der diese Frage expliziter stellt als Nietzsche, nicht nur als *physischer Freitod* zu begreifen, sondern auch als ein *geistig-mentaler Akt*. Er schließt den von Camus so genannten „philosophischen Selbstmord“⁴ mit ein, das heißt den „Sprung“⁵ ins Ewige, ins unveränderbar Seiende, in eine hinter dem Werden waltende Einheit, einen an sich bestehenden Sinn oder Zweck. Der „philosophische Selbstmord“ bedeutet die Flucht in die Imagination eines fiktives Jenseits, eines an sich bestehenden Seins, in die Erfindung absoluter Werturteile oder den Glauben an einen dem Leben selbst inhärenten Sinn. Es ist, so Nietzsche, die Flucht in Religion und Metaphysik, in Logik und Begriffe.⁶

Sowohl Nietzsche als auch Camus entscheiden sich für das Leben und zwar so, dass sie, der „Erde treu“⁷ bleibend, die Sinn- und Ziellosigkeit des Daseins nicht nur anerkennen, sondern sie bejahen und als notwendige Grundlage von Freiheit und Selbstwerdung, von Souveränität und „Göttlichkeit“ begreifen. Das Wissen, dass alle Königreiche illusorisch sind, macht gerade den Reichtum des Menschen und *sein* Königreich aus. Der Verlust der Ewigkeit bedeutet für den Menschen einen Zuwachs in der Verfügbarkeit im Hier und Jetzt. „Jenseits von Gut und Böse“, losgelöst von den Vorstellungen von Schuld und Sünde, von Sühne und Vergeltung fühlt er nur das Eine: „seine unersetzliche Unschuld“⁸.

Die Negation einer transzendenten Welt des „Seins“, die dem Menschen bislang den Sinn und das Ziel seines Daseins diktierte, bedeutet zwar das Postulat eines an sich sinn- und ziellosen Daseins, das dem Menschen einerseits jeden Halt und jede Sicherheit

⁴ vgl. ebd., S. 36-56

Hieraus begründet sich Camus Kritik vor allem an Kierkegaard, Jaspers, Heidegger und Husserl.

⁵ ebd., S. 44

⁶ Der wesentliche Unterschied zwischen Nietzsche und Camus, bei dem Camus, wie ich meine, jedoch einen grundlegenden Schritt hinter Nietzsche, auf den er in seiner eigenen Argumentation aufbaut, zurückbleibt, besteht darin, dass Nietzsche unsere ‚Flucht‘ in ein fiktives Seiendes, wie im letzten Kapitel erörtert, sowohl als existentielle Lebensbedingung als auch als logische Bedingung unseres Denkens anerkennt und sich lediglich gegen die *Dogmatisierung* unserer eigenen Lebens- und Denkbedingungen zu *absoluten Wahrheiten* ausspricht. Wohingegen Camus jeden „Sprung“ ins Seiende, sei es in ein religiöses, logisches oder metaphysisches, als unzulänglichen Schluss verwirft. So fordert Camus vom Menschen, jede Hoffnung auf ein an sich bestehendes Sein aufzugeben und in der Haltung des „Absurden“ „*nur* mit dem zu leben, was er weiß, sich *nur* mit dem einzurichten, was ist, und nichts einzuschalten, was nicht gewiß ist. Man gibt ihm zur Antwort, nichts sei gewiß. Aber das ist immerhin eine Gewißheit“ (A. Camus, a.a.O., 59).

⁷ vgl. F. Nietzsche, ZA I, Vorr. 3; 4, 15: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“

⁸ A. Camus, a.a.O., S. 59

raubt, doch andererseits begründet sie eine Freiheit, die ihm eine ‚gottgleiche‘ Stellung des eigenen Sinnstiftens und Schaffens von Werten ermöglicht. Durch den „Tod Gottes“ und aller als absolut dargestellten Werturteile wird das einzelne Individuum gleichsam zum Gott seines eigenen Daseins, es wird zum Sinnstifter und Schöpfer seines eigenen, nur ihm selbst gehörenden Lebens. Da wir, wie Nietzsches „toller Mensch“ ausruft, Gott „getötet“ haben, indem wir alle substantiellen und bleibenden Größen als anthropozentrische Fiktionen erkennen, müssen wir „selber zu Göttern werden“⁹.

Haben wir bislang Sinn und Ziel unseres Daseins als durch Gott oder durch eine andere das Werden transzendierende, bleibende Wesenheit, wie beispielsweise eine hinter allem Geschehen waltende Einheit oder einen richtungweisenden Zweck bestimmt betrachtet, so müssen wir nun in einer an sich wert-, sinn- und ziellosen Welt uns selber unseren *eigenen* Sinn, unseren *eigenen* Wert und unseren *eigenen* Zweck erschaffen. Wir müssen zum Schöpfer und Sinnstifter unseres eigenen Daseins, d. h. *uns selber unser eigener Gott* werden.

„Die Befreiung der inneren Natur des Menschen vom Diktat moralischer Ordnungen erweist sich (...) als die Leerstelle einer Transzendenz, die der Mensch selber werden muß, nachdem Gott ‚tot‘ ist. Dies ist für Nietzsche die erdrückende Hypothek, welche auf der zukünftigen Geschichte der Selbstbestimmung des Menschen lastet. Eingelöst könnte diese Hypothek nur dann werden, wenn es gelänge, den ‚Geist der Rache‘ zu einer übermenschlichen ‚göttlichen Leichtigkeit im Schwersten‘ zu verwandeln“.¹⁰

Nach dem „Tod“ bzw. der „Ermordung“ Gottes, die eine *aktive* menschliche Handlung ist, da alles Bleibende in einer Welt des Werdens als bloße Erfindung zum Zwecke des Lebens erkannt wird, so dass Gott nicht einfach ‚stirbt‘, aus ‚Altersschwäche‘ oder von er einer Krankheit dahingerafft, sondern *aktiv* von uns im Erkennen seiner Natur als eine anthropomorphe Fiktion gleichsam gemordet wird, stellt dies jedoch keine Hybris dar. Sich selber sein eigener Gott zu werden bedeutet, all diejenigen Eigenschaften, welche vom Menschen zuvor in einem Akt der Selbstverleumdung und Selbstverkleinerung in eine imaginäre Gottheit hinein projiziert worden sind, wieder auf sich selber zurück zu übertragen und diese als potentiell *menschliche* Eigenschaften anzuerkennen.¹¹ Jene Eigenschaf-

⁹ FW III, 125; 3, 481

¹⁰ W. Ries, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 1990, S. 117

¹¹ W. Müller-Lauter weist darauf hin, dass Nietzsche in seinem Bemühen, die ‚Gottbildung‘ psychologisch zu erklären, nicht dabei stehen bleibt, die „Fiktion einer ‚zweiten Welt‘ *allein* als Mittel aufzufassen, das die Schwachen im Kampf um die Macht gegen die sie beherrschenden Starken anwenden“, wie er es vor allem in

ten, die der Mensch der christlich-abendländischen Tradition zuvor Gott beimaß, d.h. die *Setzung von Werten*, das *aktive Schöpfertum* der Welt, ebenso wie das *Urteilen* und *Richten* und auch die *liebende Anerkennung* und *Bejahung allen Daseins* offenbaren sich in einer Welt, die das Werden als die einzige Realität anerkennt, als potentiell menschliche Qualitäten. Diese graduell zu verwirklichen stellt die große moralische Aufgabe des Menschen dar, die ihn erst menschlich bzw. in dem stetig sich selbst überwindenden Prozess ihrer Verwirklichung über-menschlich werden lässt.

Sich selber sein eigener Gott zu werden ist verbunden mit der Einsicht in die nur *relative Gültigkeit* unserer Werturteile, die ihre besondere Bedeutung allein *für uns* und *nur* für uns besitzen. Zumal auch diese, durch uns selber inbegriffen im Fluss des Werdens, von uns selbst stets verändert, revidiert und durch ‚bessere‘, umfassendere Urteile ersetzt werden. Gegenüber jeder Art von Dogmatisierung besitzen die Werturteile des sich selber als einen Werdenden begreifenden Menschen stets nur eine momentane und relative Gültigkeit, d.h. sie sind stets nur für ihn und das nur unter bestimmten Bedingungen, zu bestimmten Zwecken und Zeitpunkten gültig, offen, jederzeit durch neue ersetzt und erweitert zu werden. In Entgegensetzung zu jenen Werturteilen, die bislang einer göttlichen Autorität beigemessen wurden, besitzt die Wertsetzung des zu seinem eigenen Gott werdenden Menschen keine absolute Gültigkeit und ist somit keiner dogmatischen Erstarrung anheim gegeben. Das Urteilen und Richten des zu sich selbst und seiner eigenen Göttlichkeit befreiten Menschen ist somit keine dogmatische, sich auf absolute Größen beziehende *Verurteilung an sich*, sondern stets nur ein Richten und Urteilen *für ihn*, das sich seiner eigenen Relativität und seiner Bedürftigkeit nach Wertsetzung bewusst ist.

Die ‚Ermordung‘ Gottes, das heißt die Anerkennung des Werdens als der einzigen Realität und die mit diesem notwendig verbundene „Unschuld“ alles Werdenden, bildet die Grundlage für Nietzsches moralperfektionistisches Denken. Denn erst der zu sich selbst und seiner eigenen Göttlichkeit befreite Mensch begreift sich selber als einen Reisenden auf dem an sich sinn- und ziellosen Fluss des Werdens und erkennt, dass sein Ziel allein in

der *Genealogie der Moral* darstellt. Er führt aus, dass Nietzsche den Ursprung der Religion unter anderem in den „extremen Gefühlen der Macht“ aufspürt, die der Mensch in sich selbst erfährt und als etwas ihm Fremdes auf eine außerhalb von ihm selbst liegende Gottheit projiziert. Der Mensch unterliegt so einer „Selbstverkleinerung“ und „Selbsttäuschung“, da er seine „eigenen Kraftzustände“ den von ihm „nur eingebildeten Gottheiten“ zuspricht (152). Die von Nietzsche geforderte Aufhebung dieser Selbstverkleinerung kann demzufolge „nur in der Überwindung des vermeintlich Über-menschlichen durch den in seiner Wirklichkeit erwarteten Übermenschen vollzogen werden. (...). Aber wenn der Mensch nicht mehr seine erstaunlich starke Seite von sich abgesondert haben wird, wenn ihm sein Selbst nicht mehr als erbärmlich schwach gilt, wird er dann nicht selbst zum ‚Gott‘ werden, den er zuvor als eine fremde Macht über sich setzte? Nietzsches Denken erhebt in der Tat den Anspruch, die Ablösung der menschlichen *Gottbildung* durch die *Gottwerdung* des Menschen vorzubereiten“ (W. Müller-Lauter, a.a.O., 151).

sich selber und seiner eigenen Vervollkommnung bestehen kann. Denn gegenüber jeder Erstarrung in dogmatischen Werturteilen und einem fiktiven Bleibenden, das die um sein potentielles Menschsein reduzierte Zufriedenheit des „tierischen Zustandes“ des „letzten Menschen“ widerspiegelt, schießt der zu seinem eigenen Schöpfer werdende Mensch „den Pfeil seiner Sehnsucht“ über sich hinaus und strebt seine eigene Vervollkommnung an. Wir sind Reisende auf dem Fluss des Werdens, jedoch ohne ein bestimmtes Ziel und einen bestimmten Sinn, außer unserer eigenen Perfektionierung. Allein der Weg ist das Ziel und das Ziel kann stets nur in uns selber liegen. „Ja, der Mensch ist sein eigenes Ziel. Und er ist sein einziges Ziel.“¹²

Das, was Nietzsche über den zu sich selbst gelangten Menschen, den sich selber beständig überwindenden Über-Menschen, ausführt, stellt Camus anhand der Gattung der Eroberer dar:

„Die Eroberer sprechen manchmal von Siegen und Überwinden. Aber sie verstehen darunter immer nur: ‚sich überwinden‘. Ihr wißt genau, was das bedeutet. Jeder Mensch hat sich in gewissen Augenblicken Gott gleich gefühlt. So heißt es wenigstens. Aber das kommt daher, daß er blitzartig die erstaunliche Größe des menschlichen Geistes verspürt hat. Die Eroberer sind nur diejenigen Menschen, die ihre Kraft stark genug fühlen und so die Sicherheit haben, beständig auf diesen Höhen und im vollen Bewußtsein dieser Größe zu leben.“¹³

Die Selbstüberwindung als der unaufhörliche Prozess, das Gute und Göttliche in uns selbst zu erreichen und uns stets aufs Neue in der Mannigfaltigkeit unserer unterschiedlichen Willensansprüche zu einer Ganzheit zu organisieren, stellt das wesentliche Merkmal des moralischen Perfektionismus dar. Das kontinuierliche Bestreben, das ‚Höhere‘ in uns selbst zu erreichen und immer mehr Aspekte unserer individuellen Existenz zu der einheitlichen Ganzheit eines großen, mächtigen Selbst zusammenzufügen, ist in Nietzsches Philosophie systematisch in seiner Reduktion allen Seins auf Werdendes und der damit verbundenen „Unschuld“ allen Werdens begründet. Denn indem Nietzsches Lehre vom Werden alles Sein im Sinne eines beständig Bleibenden negiert, leugnet er ebenfalls das Vorhandensein unveränderlicher, sich ewig gleich bleibender Entitäten. Dies bedeutet, dass keine „absoluten Gegensätze“, sondern nur *graduelle Unterschiede* aller Dinge und Qualitäten existieren.

¹² Albert Camus, a.a.O., S. 92

¹³ ebd.

Zog Heraklit, als Nietzsches ‚Lehrmeister‘ der Philosophie des Werdens, hieraus die tiefere Begründung für seine Kosmogonie, die das Feuer als alleinige weltbildende Kraft und demzufolge alle übrigen Dinge, auch das Kalte, nur „als Grad des Warmen“¹⁴ betrachtet, so überträgt Nietzsche die Negation absoluter Gegensätze auch auf unsere sittlichen Werturteile. Die Annahme eines absoluten Gegensatzes von ‚Gut‘ und ‚Böse‘, wie er in der christlich-abendländischen Tradition angenommen wird, ist ihm eine bloße Fiktion, entstanden aus unserem Bedürfnis nach Bleibendem sowie unserer organischen¹⁵ und mentalen¹⁶ Unfähigkeit, den ewigen Wechsel, die Veränderung, den „*absoluten Fluß des Geschehens zu sehen*“. Wir haben die absoluten Gegensätze, die Formen, nach denen wir die äußere Natur geordnet haben, um sie uns verständlicher, begreifbarer zu machen, um überhaupt in der „primitiven Feindseligkeit“ ihres ewigen Wechsels überleben zu können, auf unsere innere Natur, die geistig sittliche Welt übertragen. Die dualistische Struktur unserer Wahrnehmung, die überall Gegensätze feststellt, ist eng verwoben mit der dualistischen Struktur unseres Denkens, die sich in jenen für unser Begriffsschema konstitutiven sprachlichen, logischen und moralischen Entgegensetzungen widerspiegelt. Weil „unsere Organe nicht fein genug“ und „unser Intellekt (...) zu stumpf“ ist, um die „fortwährende Verwandlung wahrzunehmen“¹⁷, meinen wir überall dort Gegensätze zu erkennen, wo es nur *Gradverschiedenheiten* gibt:

„Die allgemeine ungenaue Beobachtung sieht in der Natur überall Gegensätze (wie z.B. ‚warm und kalt‘), wo keine Gegensätze, sondern nur Gradverschiedenheiten sind. Diese schlechte Gewohnheit hat uns verleitet, nun auch noch die innere Natur, die geistig-sittliche Welt nach solchen Gegensätzen verstehen und zerlegen zu wollen.“¹⁸

Der absolute Gegensatz von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ ist reine Fiktion, eine Erfindung des Menschen, eine anthropozentrische Übertragung seiner groben Wahrnehmungsweise und seiner für ihn konstitutiven dualistischen Struktur des Denkens auf eine Welt, in der es nur

¹⁴ Wenn alles laut Heraklits monistischer Konzeption Feuer sein soll, so erklärt Nietzsche, dann kann, „bei allen Möglichkeiten seiner Umwandlung, es doch nichts geben, was sein absoluter Gegensatz wäre; er wird also das, was man das Kalte nennt, nur als Grad des Warmen gedeutet haben“. (PhZG 6; 1, 829)

¹⁵ vgl. N. Frühjahr – Herbst 1881, 11[293]; 9, 554: „In Hinsicht auf alle *unsere* Erfahrungen müssen wir immer *skeptisch* bleiben und z.B. sagen: wir können von keinem ‚Naturgesetz‘ eine ewige Gültigkeit behaupten, wir können von keiner chemischen Qualität ihr ewiges Verharren behaupten, wir sind nicht fein genug, um den muthmaßlichen *absoluten Fluß des Geschehens zu sehen*: das *Bleibende* ist nur vermöge unserer groben Organe da.“

¹⁶ Vgl. Frühe Schriften, hrsg. v. Mette u. Schlechta, München 1994, Bd. 3, 387: „... unser Intellekt ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen“.

¹⁷ ebd.

¹⁸ MA II, 2., *Der Wanderer und sein Schatten* 67; 2, 582

graduelle Unterschiede aller stets wandelbaren Qualitäten gibt. In einer Welt, in der das Werden die einzige Realität ist, gibt es keine absoluten Werturteile, sondern nur die alles umfassende „Unschuld des Werdens“. Denn nach der ‚Ermordung‘ Gottes, dem in der christlich-abendländischen Denktradition die Rolle eines transzendentalen Richters über jegliche menschlichen Belange zufiel, gibt es nichts, „was unser Dasein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte“¹⁹. Es existiert kein dem jeweils einzelnen menschlichen Leben übergeordneter, objektiver und unveränderbarer Standpunkt oder Maßstab, anhand dessen das einzelne Leben bewertet werden könnte. In einer Welt des Werdens existieren nur die jeweils individuellen, subjektiven, pragmatischen und stets ausschnitthaften „menschlich-allzumenschlichen“ Perspektiven auf das Dasein, von denen keine einen objektiven, sondern alle einen jeweils subjektiven, seine Berechtigung nur in sich selber tragenden Blickwinkel auf das Leben darstellen.

Indem Nietzsche den absoluten Gegensatz der Werte ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als illusorisch betrachtet, gelangt er zu der Folgerung, dass es weder an sich ‚böse‘ noch an sich ‚gute‘ Handlungen gibt. Anstelle der absoluten Entgegensetzung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ existiert für Nietzsche lediglich eine Gradverschiedenheit zwischen den so genannten ‚guten‘ und den so genannten ‚bösen‘ Handlungen. Zwischen „guten und bösen Handlungen gibt es keinen Unterschied der Gattung, sondern höchstens des Grades. Gute Handlungen sind sublimierte böse; böse Handlungen sind vergrößerte, verdummte gute“.²⁰ Es gibt lediglich ‚bessere‘ und ‚schlechtere‘ Handlungen, die ihren relevanten Wert allein durch das handelnde Individuum selbst beziehen.²¹ Da alles „Unschuld“, alles „Notwendigkeit“ ist, erkennt Nietzsche nur eine Gerechtigkeit an, die „jedem das Seine gibt“, indem sie als „Liebe mit sehenden Augen“ jede Daseinshaltung und Handlung in ihrer Notwendigkeit anerkennt. Weil der Handelnde, inbegriffen in der „Unschuld“ des Werdens, nicht anders handeln konnte als er gehandelt hat, ist er unverantwortlich für sich und seine Taten, so dass der Begriff einer strafenden oder belohnenden Gerechtigkeit für Nietzsche jede Bedeutung für den Handelnden verliert und lediglich als Abschreckung oder Aufmunterung anderer fungieren kann:

¹⁹ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

²⁰ MA I, *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 107; 2, 104

²¹ Ersichtlich wird hier die Beschränkung von Nietzsches moralischem Perfektionismus allein auf die existentielle Frage des Selbstbezugs des einzelnen Individuums sowie die Notwendigkeit von dessen Ergänzung durch universalistische Werte, um das humanitäre menschliche Zusammenleben auf allgemeinerer Ebene dauerhaft sichern zu können.

„Wer vollständig die Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit begriffen hat, der kann die sogenannte strafende und belohnende Gerechtigkeit gar nicht mehr unter den Begriff der Gerechtigkeit unterbringen: falls diese darin besteht, dass man jedem das Seine gibt. Denn der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken; ebenso verdient der, welchen man belohnt, diesen Lohn nicht: er konnte ja nicht anders handeln, als er gehandelt hat.“²²

Nietzsches Kritik der strafenden und belohnenden Gerechtigkeit begründet jedoch nicht „die Forderung einer Abschaffung unseres Strafrechts“, das „auf der Idee der Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit aufgebaut ist“, wie Friedrich Kaulbach folgert²³, sondern erkennt dieses vielmehr in der Notwendigkeit seiner Wirkung auf der Ebene des sozialen menschlichen Miteinanders als regulatives Mittel an²⁴. Spricht Nietzsche jedoch von *Gerechtigkeit*, so bezieht er sich nicht auf die sozialregulative Aufgabe des Strafrechts, das mit Moral nichts zu tun hat, sondern immer auf eine *individuelle moralperfektionistische* Ebene.

So entwickelt Nietzsche einen perfektionierten Begriff von Gerechtigkeit, der über das moderne Strafrecht hinausgeht, indem er „jedem das Seine gibt“ und alle Handlungen in ihrer „Notwendigkeit“ und „Unschuld“ anerkennt. Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit ist eine „Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist“ und in Ermangelung eines objektiven Maßstabs niemanden für sich und seine Handlungen verurteilt. Dieser perfektionierte Begriff der Gerechtigkeit, der selbst jene von dem jeweiligen Individuum als ‚schlecht‘ empfundenen Handlungen noch in dem Anspruch ihrer Notwendigkeit als gerechtfertigt betrachtet, ist jedoch eine Perspektive, die nur *das einzelne Individuum* durch und für sich selber einnehmen kann. Sie ist rein *performativ* und als perfektionierte Daseinshaltung allein in ihrer existentiellen Bedeutung für den *jeweils Einzelnen* wirksam, da nur dieser eine solche Haltung *für sich* einnehmen kann. Da Nietzsches perfektionierter Begriff der Gerechtigkeit an den konkreten Lebensbezug des Einzelnen gebunden ist, erlangt er ausschließlich auf der individuellen Ebene des moralischen Perfektionismus eine Bedeutung. Er bezieht sich auf jene geistige Ebene einer von Nietzsche erstrebten *moralischen Aristokratie*, ohne ein allgemeines Strafrecht auf der Ebene des Sozialen ersetzen zu wollen. Auf eine universalistische Ebene allgemeiner Normen des menschlichen Zusam-

²² MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 105; 2, 102

²³ F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln 1980, S. 42

²⁴ vgl. z.B. MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 105; 2, 102: „Wenn Lohn und Strafe fortfielen, so fielen die kräftigsten Motive, welche von gewissen Handlungen weg, zu gewissen Handlungen hin treiben, fort; der Nutzen der Menschen erheischt ihre Fortdauer“.

menlebens ist er insofern nicht anwendbar, als er einen rein performativen und individuellen Entwurf moralischer Vervollkommnung darstellt.

In moralperfektionistischer Hinsicht hat eine „Handlung an sich“ für Nietzsche „gar keinen Wert“, sie ist „vollkommen leer an Wert“. Es kommt allein darauf an, „wer sie tut“. Das bedeutet, dass eine Handlung nicht losgelöst vom Handelnden betrachtet werden kann, sondern ihren Wert allein aus ihrem situativen Kontext gewinnt. Sie ist immer an ein *Hier* und *Jetzt* gebunden sowie an ein konkretes Individuum, das sich die moralische Frage danach stellt, wie es sich in der jeweils gegebenen Situation verhalten soll. Gemäß Nietzsches ästhetischer Rechtfertigung des Daseins ist eine Handlung jeweils dann als ‚gut‘ zu bewerten, wenn sie sich als dermaßen sublimiert und kultiviert erweist, dass sie sich in das sich selbst erschaffende Kunstwerk, als das sich die jeweilige Person gestaltet, problemlos einfügen lässt. Das bedeutet, dass Nietzsche jene Handlungen als ‚gut‘ betrachtet, die aus dem höchsten Grad an Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung heraus geschehen und sich, als in einem freiheitlichen Selbstbezug des Individuums begründet, als *freie, verantwortliche* und – *moralische* Handlungen erweisen.

Nietzsche verwirft demgegenüber solche Handlungen als ‚schlecht‘, die sich ihm als unfreie und nicht selbstverantwortete Handlungen offenbaren, sei es, dass sie sich als triebgesteuert und als nicht selbstbeherrschte und affektgeleitete Handlungen erweisen oder auch als nicht in einer eigenständigen Wertsetzung fundierte und damit fremdbestimmte Handlungen. In dieser Hinsicht erweist sich innerhalb von Nietzsches ästhetischer Rechtfertigung des Daseins sowohl ein Verbrechen als ‚schlecht‘, nämlich in dem Sinne, als es, auch wenn es noch so organisiert und durchdacht erscheinen mag, dennoch auf Affekten wie Habsucht, Neid oder Rachegefühlen beruht, als auch jene oftmals als moralisch betrachteten Handlungen, die auf allgemeinen, jedoch nicht selbst verantworteten Werten gründen. Nietzsche zeigt hiermit auf, dass eine Moral, die allein auf allgemeinen und universalistischen Werten beruht, nicht funktionieren kann, sofern sie nicht im freiheitlichen Selbstbezug eines sich selbst moralisch erschaffenden Individuums fundiert ist und den situativen Kontext, das *Hier* und *Jetzt*, miteinbezieht.

Schreibt Nietzsche, eine „Handlung an sich“ sei „vollkommen leer an Wert“, da es darauf ankomme, „wer sie tut“, bezieht er sich auf eben diese Ebene des freiheitlichen Selbstbezugs des sich selbst beherrschenden und erschaffenden Individuums, die er, insofern sie dem Anspruch einer moralischen Vervollkommnung untersteht, als Bedingung aller Moralität betrachtet. Moralität ergibt sich für Nietzsche allein daraus, wie und ob die

jeweilige Handlung in den Zusammenhang eines kultivierten, sich selbst organisierenden Selbst eingeordnet werden kann.

Da die Vernunft für Nietzsche die stärkste Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ darstellt und somit diejenige Instanz verkörpert, die die Organisation und Kultivierung der uns bestimmenden Willensäußerungen zu einem einheitlichen Ganzen begründet, ist der Grad der Vernunft in einer Handlung dasjenige Kriterium, das eine Handlung letztlich als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ ausweist. Freiheitliche, selbst beherrschte und selbstverantwortliche Handlungen, die im Selbstbezug eines sich selbst erschaffenden und sich moralisch vervollkommnenden Individuums begründet sind, sind immer auch vernunftbestimmte Handlungen.²⁵ So wird auch bei Nietzsche das Gute dadurch bestimmt, dass es „vernünftige Gründe für sich hat“. Das so genannte ‚Böse‘ oder vielmehr das ‚Schlechte‘ „kennt entweder diese Gründe nicht, oder es handelt ihnen bewusst oder aus Schwäche entgegen“²⁶.

Aufgrund des Vermögens der Vernunft, insofern es die moralische Selbsterschaffung des Menschen begründet, wird der Mensch menschlich und unterscheidet sich vom Tier. Der Mensch ist das „vernunftbegabte Tier“, das, sofern er das Vermögen der Vernunft dazu gebraucht, sich selber als ein sich moralisch vervollkommnendes Individuum zu erschaffen, er selber und damit menschlich werden kann. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht darin, dass der Mensch sein Verhalten durch *eigene Gründe* zu steuern fähig ist.²⁷ Erst durch diesen Anspruch der Selbstgesetzgebung und Selbsterschaffung wird der Mensch menschlich und vermag es, sich vom Tier zu unterscheiden.

Ob wir hierbei unsere Handlungen mit den Menschenrechten oder den Gesetzen in Einklang bringen, ist eine Frage, die sich Nietzsches individuelle Autonomiemoral nicht ausdrücklich stellt. Ihr geht es, wie schon dargestellt, weniger um den Bezug des Menschen zu anderen, sondern vor allem um den Bezug des Einzelnen zu sich selbst. Der Standpunkt, den Nietzsche hierbei vertritt, ist jedoch kein solipzistischer, sondern sieht gerade das Dasein des Einzelnen als durch und in seiner Beziehung zu anderen bestimmt. Wie jedoch diese Beziehung zu anderen konkret zu gestalten ist, ist eine Frage, die Nietzsches Autonomiemoral weitgehend offen lässt. Denn dort, wo es um das konkrete mensch-

²⁵ Siehe hierzu Kap. I. 4. – *Das Selbst*

²⁶ Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 200

²⁷ vgl. hierzu Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 151: „Der Unterschied zwischen Mensch und Tier (...) besteht primär darin, dass sich der Mensch in seinem Verhalten einer Einflussgröße öffnet, die ihm in durchschnittlichen Lagen erlaubt, sein Verhalten durch eigene Gründe zu steuern.“ Nietzsches Anspruch einer Selbstwerdung des Menschen geht jedoch in Bezug auf die Bindung an eigene Gründe über „durchschnittliche Lagen“ hinaus und postuliert, das Menschsein generell und immer sich nur in Verbindung mit einer Selbstbestimmung durch eigene Gründe vollzieht.

liche Miteinander geht, geht es nicht mehr bloß um individuelle Entscheidungen, sondern um eine andere Art des Fragens: Selbst dann, wenn wir alle moralisch perfektionierte Götter unserer selbst wären, wären die ethischen Probleme des menschlichen Zusammenlebens noch nicht gelöst – auch wenn Nietzsches moralischer Perfektionismus dies an manchen Stellen nahe legt. In diesem Sinne beschreibt Nietzsches Denken zwar einen konstitutiven Aspekt moralischer Handlungen, doch entwickelt er keine eigenständige Ethik, welche zwischenmenschliche Fragestellungen allgemein zu regeln geeignet wäre.

Nietzsches moralperfektionistisches Denken bezieht sich nicht auf die soziale Ebene moraltheoretischer Phänomene, sondern appelliert einzig an den für moralisches Handeln grundlegenden Selbstbezug des einzelnen Individuums und fordert den Einzelnen dazu auf, sich selbst seine eigenen Werturteile zu erschaffen und nach der „Ermordung“ Gottes keine Zuflucht zu neuen „Götzenbildern“ zu nehmen. Denn

„Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst; du würdest dich verpfänden und verlieren. Es giebt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, ausser dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn.“²⁸

Die Verantwortung für unser Dasein, die das Denken der christlich-abendländischen Tradition mehr oder weniger einer transzendenten, an sich bestehenden, fiktiven Entität zuweist, wie z. B. Gott, dem Schicksal, einer hinter allem Werden waltenden Einheit oder einem bestimmten, hinter dem vielfältigen Wechsel der Erscheinungen verborgenem Ziel, können wir nach dem „Tod Gottes“, sprich nach der Erkenntnis, dass alles unveränderbare, substantielle „Sein“ eine anthropomorphe Erfindung ist, nur noch alleine tragen. In der „Unschuld des Werdens“ gibt es keine Vorstellung von Sühne und Vergeltung, es gibt keine schuldigen Taten, sondern nur noch *unschuldige* und, sofern der Mensch zu sich selbst gelangt und sich aus dem Zustand seines noch „tierischen“ Daseins befreit und sein eigentliches über-menschliches Menschsein verwirklicht hat, *verantwortliche* und *moralische* Taten.

Der noch nicht er selbst gewordene Mensch ist weder für sich selbst noch für seine Taten verantwortlich, da er primär durch die innere und äußere Dynamik des „Willens zur Macht“ bestimmt wird. Spielball seiner eigenen Willensäußerungen und des ihn mit sich

²⁸ UB III, 1; 1, 340

hinfort wehenden Schicksals, ist er weder Herr über sich selbst noch über sein Geschick. Er ist bestimmt durch den „Willen zur Macht“ und zwar sowohl durch den Anspruch seiner eigenen inneren Willensansprüche, die er nicht durch die Vorherrschaft eines starken Willensanspruchs zu kultivieren und zu der Einheit eines ganzheitlichen Selbst zu organisieren vermag, als auch durch die von außen auf ihn einwirkenden ‚Machtwillen‘, die sein ‚Wesen‘ und seine Handlungen begründen. Seine Handlungsweise ist eine reaktive, seine „Aktion“ „von Grund aus Reaktion“, die von jenen von außen auf ihn einwirkenden Machtwillen bestimmt wird. Da er weder seine eigenen inneren Willensäußerungen noch jene ihn von außen bestimmenden Machtwillen zu beherrschen vermag, so dass es ihm sowohl an Selbstherrschaft wie an Selbstbestimmung mangelt, verbleibt er im Zustand der Unfreiheit und Unverantwortlichkeit. Da er über keinen „freien Willen“ verfügt, ist sein Dasein gänzlich aufgehoben in der „Unschuld des Werdens“.

Der Begriff des „freien Willens“ ist für Nietzsche wesentlich ein „Irrtum“, erfunden aus einem „Instinkt des *Strafen- und Richten-Wollens*“, „zum Zweck der Strafe, das heißt des *Schuldig-finden-Wollens*“: „Die Menschen wurden ‚frei‘ gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können – um *schuldig* werden zu können“.²⁹ Es gibt für Nietzsche, wie bereits dargestellt³⁰, keinen einzelnen, ursächlichen Willen, der unsere gesamten Handlungen begründet, sondern nur die für jeden Menschen konstitutive Vielzahl unterschiedlicher „Willensquanten“, deren Zusammenspiel unser ‚Wesen‘ und deren jeweils unterschiedliche hierarchische Anordnung unsere Handlungen bestimmt – sei es in Form von Werten, Zielen oder bestimmten Sinnvorstellungen. Es ist diese sich selbst begründende innere Dynamik der unterschiedlichen Machtquanten, die den noch nicht zu sich selbst gelangten Menschen zum unfreien Opfer seiner eigenen Willensansprüche werden lässt.

Der noch nicht er selbst gewordene Mensch wird von Innen durch seine eigenen willkürlichen Willensansprüchen bestimmt, die er nicht unter der Vorherrschaft einer starken, herrschenden Willensäußerung zu kultivieren vermag, und von Außen durch jene auf ihn einwirkenden Willensansprüche anderer. In dieser Hinsicht ist für Nietzsche selbst der Mörder nicht für seine Tat verantwortlich zu machen, da er zum einen über keinen freien Willen verfügt und zum anderen ganz und gar Opfer der ihn äußerlich bestimmenden Wechselwirkung fremder Machtwillen ist. Fragt Nietzsche, wie „es kommt, dass jede Hinrichtung uns mehr beleidigt, als ein Mord“, so antwortet er sich selbst darauf:

²⁹ GD, *Die vier großen Irrtümer* 7; 6, 95

³⁰ siehe Kapitel I.3., *Das Ich*.

„Es ist die Kälte der Richter, die peinliche Vorbereitung, die Einsicht, dass hier ein Mensch als Mittel benutzt wird, um andere abzuschrecken. Denn die Schuld wird nicht bestraft, selbst wenn es eine Gabe: diese liegt in Erziehern, Eltern, Umgebungen, in uns, nicht im Mörder, - ich meine die veranlassenden Umstände.“³¹

Im Wechselspiel der sich gegenseitig beeinflussenden ‚Machtwillen‘, die alle miteinander verkettet und verflochten sind, verbleibt der nicht zur Herrschaft über sich selbst gelangte Mensch wesentlich im Reaktionären, unfähig eigenständig zu agieren und sich selbst sein eigener, sich selbst begründender ‚Gott‘ zu werden. Er ist ganz und gar bestimmt durch die sich gegenseitig begründenden ‚Machtwillen‘ sowohl der äußeren als auch seiner inneren Welt³². Er ist Teil des ihn begründenden Ganzen, er ist notwendig im Ganzen, das ihn bestimmt und zu dem macht, der er ist. Er ist inbegriffen in der ‚Unschuld des Werdens‘, in der alles ‚Notwendigkeit‘, alles ‚Unschuld‘ ist. Er lebt in völliger Unverantwortlichkeit und Unschuld. Denn

„Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks (...). Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, - es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen... *Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!*“³³

Dass niemand mehr für sich und seine Taten verantwortlich gemacht werden darf, „daß die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, daß die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist“ dies erst bedeutet für Nietzsche „*die große Befreiung* – damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt“³⁴. Sie ist für Nietzsche zum einen begründet in der Aufhebung absoluter Werturteile und zum anderen

³¹ MA I, *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 70.; 2, 81

³² vgl. MA I, *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 106; 2, 103: „Beim Anblick eines Wasserfalls meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlingelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber alles ist notwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede menschliche Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre, ebenso jeden Fortschritt der Erkenntnis, jeden Irrtum, jede Bosheit. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür; wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stände und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pause zu benützen, so könnte er bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weitererzählen und jede Spur bezeichnen, auf der jenes Rad noch rollen wird. Die Täuschung des Handelnden über sich, die Annahme des freien Willens, gehört mit hinein in diesen auszurechnenden Mechanismus.“

³³ GD, *Die vier grossen Irrtümer* 8; 6, 96

³⁴ ebd., 97

in seiner Reduktion der Welt auf die Eigendynamik des „Willens zur Macht“ und damit auf die „Notwendigkeit“, die die Unschuld und Unverantwortlichkeit des Einzelnen begründet. Die Erkenntnis, dass alles „Unschuld“, alles „Notwendigkeit“ ist, schafft so den Boden für „eine neue Gewohnheit, die des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Überschauens“, des Nicht-mehr-Richtens und Verurteilens, sondern des liebevollen Verstehens, die, wie Nietzsche spekuliert, „in Tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug“ sein wird, „um der Menschheit die Kraft zu geben, den weisen, unschuldigen (unschuld-bewussten)“, sich selbst vervollkommenden und stets neu erschaffenden Menschen „ebenso regelmäßig hervorzubringen, wie sie jetzt den unweisen, unbilligen, schuldbewußten“ noch nicht zu sich selbst gelangten Menschen – „das heißt die notwendige Vorstufe, nicht den Gegensatz von jenem – hervorbringt“³⁵.

Diesem gegenüber zeichnet sich der er selbst gewordene, zur Selbstbestimmung und Selbstherrschaft befreite Mensch durch das „ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“³⁶ aus. Gleichsam zu seinem eigenen Gott geworden, ist er Herr „über sich“ und das „Geschick“³⁷, da er es vermag, allen Dingen und Geschehnissen seine eigenen Wertvorstellungen zu geben. Er ist nicht, wie der unverantwortliche, noch nicht zur Selbstherrschaft gelangte Mensch, Opfer seiner eigenen Willensansprüche und jener von außen ihn zu reaktionärem Handeln veranlassenden Machtäußerungen anderer. Als Herrscher „über sich“ und „über die Umstände“³⁸ zeichnet er sich vielmehr durch die Tugenden des moralisch sich selbst vervollkommnenden Menschen aus: die Selbstherrschaft und Selbstbestimmung. Er wird in seinen Handlungen nicht von der Dynamik seiner jeweiligen Willensäußerungen „getan“, wie es Margot Fleischer als Folge von Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ darstellt³⁹, sondern vermag es, diese unter der Herrschaft eines starken, leitenden Willensanspruchs zu kultivieren und zu sublimieren. Jene von ihm selbst als negativ betrachteten Willensäußerungen werden unter der Vorherrschaft eines vernünftigen Willensanspruchs sublimiert und zu einer von ihm als positiv betrachteten Willensäußerung kultiviert.⁴⁰

³⁵ MA I, *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 107; 2, 105f

³⁶ GM 2, 2; 5, 293

³⁷ ebd.

³⁸ ebd., 294

³⁹ vgl. hierzu in dieser Arbeit Kapitel I.2

⁴⁰ vgl. hierzu MA II, 65; 2, 581, wo sich Nietzsche explizit gegen ein von seinen Triebäußerungen geleitetes Leben und für eine Sublimierung bestimmter Willensäußerungen ausspricht: „*Was vorher nöthig ist.* – Ein Mensch, der über seinen Jähzorn, seine Gall- und Rachsucht, seine Wollust nicht Meister werden will und es versucht, irgendworin sonst Meister zu werden, ist so dumm wie der Ackermann, der neben einem Wildbach seine Aecker anlegt, ohne sich gegen ihn zu schützen.“

Darüber hinaus zeichnet er sich durch eine „Herrschaft über die Umstände“ aus, die dadurch geprägt ist, dass er nicht wie der fremdbestimmte und unverantwortliche Mensch zum ‚Spielball‘ anderer und des Schicksals wird. Da seine Handlungen nicht triebgesteuert, sondern selbstbeherrscht und sublimiert erfolgen, ist er kein Opfer, sondern „Herrscher“ über das Geschick. Seine Handlungen sind, sofern hier überhaupt eine graduelle Trennung möglich ist, weniger reaktiv als aktiv, er entscheidet, ob und wie er auf bestimmte äußere Einflüsse re-agieren und wieweit er diese zu Be-einflussungen werden lassen möchte. Seine Taten erwachsen weniger, wie Nietzsches es für das Reaktionäre und Reaktive als charakteristisch empfindet, aus einem „Nein“ zu einer „Gegen- und Aussenwelt“, „zu einen ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘“⁴¹, sondern aus einem „frohlockenden“ und „triumphirenden Ja-sagen zu sich selber“⁴² und der Welt, als dessen notwendigen Teil er sich begreift. Er ist „notwendig“, er „*ist im Ganzen*“⁴³.

Im Gegensatz zum fremdbestimmten Menschen verfügt er als „das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche“⁴⁴ über sein eigenes Wertmaß. Er lebt gleichsam nach der „Ermordung“ Gottes, indem er alle als absolut dargestellten Werturteile als „Fiktion“, als „Erfindung“ durchschaut und es vermag, sich selber seine eigenen Werturteile zu *erschaffen*, sich selber *sein* Richter und *sein* Henker zu sein und somit zu seinem eigenen Gott zu werden.

Gegenüber dem unfreien und unverantwortlichen Dasein des nicht zur Selbstherrschaft gelangten Menschen zeichnet er sich als „das autonome übersittliche Individuum“⁴⁵ durch einen „*freien Willen*“ und das „Privilegium der *Verantwortlichkeit*“⁴⁶ aus. Als Mensch „des eignen unabhängigen langen Willens“ ist er ein „Freigewordner“, „der wirklich versprechen *darf*“. Er ist „Herr des *freien Willens*“, der ‚freie‘ Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens“⁴⁷, der „in diesem Besitz auch sein *Wertmaass*“⁴⁸ hat. Es ist „das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick“⁴⁹, das ihn gegenüber jenem unfreien und unverantwortlichen Menschen in seinem Dasein prägt.

⁴¹ GM 1, 10; 5, 269f

⁴² ebd.

⁴³ GD, *Die vier grossen Irrtümer* 8; 6, 96

⁴⁴ GM 2, 2; 5, 293

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ ebd., 293f

⁴⁷ ebd., 293

⁴⁸ ebd., 294

⁴⁹ ebd.

Zwar gibt es für Nietzsche, wie bereits erörtert worden ist⁵⁰, keinen „freien Willen“, doch erweist sich dieses zu seiner Charakterisierung des souveränen Individuums als „Herr des freien Willens“ nicht wie zunächst anzunehmen als widersprüchlich. Denn Nietzsches Leugnung des freien Willens bezieht sich weniger auf die Freiheit als vielmehr auf den Willen selbst. So leugnet er nicht den *freien* Willen, sondern vielmehr den freien *Willen*. Es gibt für Nietzsche keinen substantiellen, ursächlichen Willen, d.h. „den Willen“, welcher als Ursache all unsere Handlungen begründet. Für ihn existiert „weder ein freier noch ein unfreier Wille“. Denn es gibt nur jene *Vielzahl* in uns selbst widerstreitender und stets neue Hierarchien ausbildender „Willensquanten“, deren sich letztlich als siegreich durchsetzender Willensanspruch fälschlicherweise von uns als „Wille“ betrachtet wird. Doch gibt es für Nietzsche keinen einzelnen, autonomen „Willen“, sondern nur jene Pluralität sich gegenseitig begründender Trieb- und Willensansprüche. Das, was von uns schließlich als herrschender „Wille“ betrachtet wird, ist ohne jene ihm widersprechenden Antriebe in uns nicht möglich, da sich dieser erst durch jene begründet und konstituiert, so dass auch eine unterlegene Trieb- oder Willensäußerung für das Ganze unseres Selbst als konstitutiv betrachtet werden muss. Es gibt, auch in uns selbst, „Nichts ausser dem Ganzen!“⁵¹

Der „freie Wille“ des „souveränen Individuums“ ist somit als die Fähigkeit zu betrachten, nicht wie jener unfreie und unverantwortliche Mensch von seinen eigenen Trieb- und Willensansprüchen gleichsam „getan“ und somit zum Opfer seines eigenen Triebgeschehens zu werden, sondern diese vielmehr unter der Herrschaft eines leitenden vernünftigen Antriebs zu organisieren und zu kultivieren. Sein „freier“ Wille ist das Resultat seiner Herrschaft über sich selbst, das heißt über seine eigenen Trieb- und Willensansprüche, die er durch einen vernünftigen und starken Willensanspruch zu sublimieren und zu dem umfassenden Ganzen eines einheitlichen Selbst zu organisieren und zu kultivieren vermag. Nietzsches Aussagen gegen den „freien Willen“ sind nicht als Argumente zu verstehen, „die nicht absolute Gültigkeit beanspruchen dürfen, sondern die, wie alle philosophischen Aussagen und ‚Lehren‘, als Perspektiven zu handhaben sind, von denen die ‚positive‘ Freiheit souverän Gebrauch macht“⁵². Der „freie Wille“ ist für Nietzsche das Privileg des zu sich selbst befreiten Menschen. Er ist Teil seines moralischen Perfektionismus, indem erst der sich selbst erschaffende Mensch für Nietzsche auch ein wirklich „freier“ Mensch ist.

⁵⁰ vgl. hierzu in dieser Arbeit Kapitel I. 3.) *Das Ich*

⁵¹ GD, *Die vier grossen Irrtümer* 8; 6, 96

⁵² F. Kaulbach, a.a.O., S. 43

Auch Nietzsches Freiheitsbegriff ist in dem Sinne, als er über die traditionelle Vorstellung einer Freiheit, die dem Menschen die Möglichkeit gibt, das zu tun, was er tun will und insofern auf einen substantiellen Willensbegriff gegründet ist, hinaus geht und stattdessen den Willen selbst als mögliche Ursache der Unfreiheit betrachtet, ein perfektionierter. So ist für Nietzsche nicht die Realisierung unseres Willens Garant der Freiheit, sondern vielmehr unser eigener Umgang mit den unterschiedlichen, uns begründenden „Willensquanten“ und deren mögliche Organisation durch die Vorherrschaft eines vernünftigen Antriebs. Ursache der Freiheit kann für Nietzsche immer nur der Selbstbezug des Handelnden sein.

Jaspers weist darauf hin, dass Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“ den Menschen nicht in ein „so leeres Jenseits wie irgendein metaphysisches Jenseits“ entlässt. Denn „Nietzsches Philosophieren möchte den denkenden Menschen nicht in der gegensatzlosen Unschuld des Werdens versinken lassen.“ Es kommt für den einzelnen Menschen vielmehr darauf an, „etwas zu wollen, eine Richtung der Verwirklichung zu gehen, die er unter eine Führung stellt. Diese Richtung kann nicht schon das Werden als Werden sein, sondern ist immer darin als die Weise eines wirklichen Tuns, durch die jeweils ein Mensch sich ausweist als das, was er ist und was er will“.⁵³ Dieses ist für Nietzsche im *Schaffen* gegeben, und zwar im Schaffen von eigenen Werturteilen, im Schätzen und eigenständigen Setzen von Wert-, Sinn- und Zielhaftigkeit der Welt:

„... ohne das Schätzen wäre die Nuß des Daseins hohl!“⁵⁴. „Wandel der Werte – das ist Wandel der Schaffenden“⁵⁵. „...was gut und böse ist, *das weiss noch Niemand*: – es sei denn der Schaffende! – Das aber ist Der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre Zukunft: Dieser erst *schafft es, dass* Etwas gut und böse ist“.⁵⁶

Allein im Schaffen von eigenen Werturteilen vermag es der Mensch, die innere Leere des Werdens auszufüllen und zu sich selbst zu gelangen. „Nur im Schaffen gibt es Freiheit“. Denn erst indem der Mensch seine eigenen Werturteile erschafft, gelangt er über die Bestimmung durch fremde, ihm von außen auferlegte Wertvorstellungen hinaus und kommt zur Selbstbestimmung. Erst im Schaffen seiner eigenen Werte überschreitet der Mensch den ‚Götzendienst‘ an fremden Werturteilen und wird in dieser ‚Götzendämme-

⁵³ Karl Jaspers, a.a.O, S. 150

⁵⁴ ZA I, *Von tausend und Einem Ziele*; 4, 75

⁵⁵ ebd.

⁵⁶ ZA III, *Von alten und neuen Tafeln* 2; 4, 246f

„Freiheit ohne Transzendenz“. „Freiheit, die Nietzsche anerkennt und behauptet, ist transzendenstloses In-sich-gegründetsein und Ausschleiben“⁵⁷. Freiheit ist für Nietzsche die Freiheit des Sich-selbst-Hervorbringens, des Sich-selbst-Erschaffens. Sie ist eine positive, schaffende Freiheit und als solche eng verbunden mit der Pindarschen Forderung des „Werde, der du bist“. Nach „der Vernichtung der Moral“, d.h. jener auf unwandelbare und bleibende, an sich bestehende Wertvorstellungen gegründeten abendländischen Urteilspraxis, ist das Schaffen „die neue Moral“⁵⁸. Es ist die neue, höhere Moral des Schaffenden und sich selbst *Erschaffenden*. Es ist die *Moral der Selbsterschaffung*.

Auch der selbstbestimmte, sich selbst erschaffende Mensch ist, ebenso wie der unverantwortliche Mensch, inbegriffen in der „Unschuld des Werdens“, er kennt keine „schuldigen“, sondern nur noch verantwortliche Taten. Er ist bereit, für seine Handlungen einzustehen und ihre Folgen zu tragen, indem er zu all seinen Taten sein „So wollte ich es“ spricht. Er erkennt, dass jede seiner Handlungen für die Ganzheit seines Selbst konstitutiv ist und dass jede von ihnen das Selbst, das er heute ist, begründet und bedingt. Sich selbst in der Gesamtheit seiner Eigenschaften anzuerkennen und zu bejahen, bedeutet für ihn, auch das zu bejahen, was nötig war, um das Selbst, das er heute ist, entwickeln zu können. So steht keine Eigenschaft, keine Handlung in und von ihm für sich selbst, sondern ist Teil des Ganzen seines Selbst, indem sie dieses mit begründet und bedingt. Alle seine Eigenschaften und Handlungen sind begründet im Ganzen sowohl der äußeren als auch seiner inneren Welt und sind ein Teil „Notwendigkeit“ und „Unschuld“. So ist es nicht die Frage, ob ich heute ein anderer wäre, als der, der ich bin, wenn ich irgendwann in meiner Vergangenheit nicht A, sondern B getan hätte. Es ist vielmehr so, dass ich, weil ich *ich* bin und *kein* anderer, damals A und nicht B getan habe.⁵⁹

In dieser Hinsicht ist sich zwar der zur Selbstbestimmung und Selbstherrschaft gelangte Mensch, sein eigener Richter, der die Verantwortung für seine Handlungen zu übernehmen und diese für die Entstehung seines Selbst als konstitutiv zu betrachten vermag, doch verfügt er laut Nietzsche über genug „ausheilende Kräfte“, um seine „Feinde, seine Unfälle, seine Unthaten selbst nicht lange ernst nehmen“ zu können: „– das ist das Zei-

⁵⁷ Karl Jaspers, a.a.O., S. 155

⁵⁸ ebd., S. 151

⁵⁹ Zu der Frage eines scheinbaren Determinismus in unseren Handlungen vgl. in dieser Arbeit Kapitel I: *Der Mensch*, welches diese Problematik ausführlich erörtert. So scheint es innerhalb der Philosophie Nietzsches aufgrund der nur in sich selbst begründeten Eigendynamik des „Willens zur Macht“ ebenfalls ein Teil „Notwendigkeit“ zu sein, ob das einzelne Individuum zu jener von Nietzsche proklamierten „Freiheit“ des Willens als Vorherrschaft eines starken vernünftigen Antriebs gelangen kann.

chen starker voller Naturen, in denen ein Überschuß plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen machender Kraft ist“.⁶⁰ Ein solcher Mensch schüttelt „viel Gewürm mit einem Ruck von sich, das sich bei Anderen eingräbt“ und sie in ihrem Dasein „vergiftet“.⁶¹ Und erst hier ist, wie Nietzsche weiter darstellt, „auch das möglich, gesetzt, dass es überhaupt auf Erden möglich ist – die eigentliche ‚Liebe zu seinen Feinden‘“.⁶²

Nietzsches Lehre von der „Unschuld des Werdens“, in der keine Qualität, weder in uns noch in der Welt für sich alleine bestehen kann, sondern sich alle Dinge gegenseitig beeinflussen und begründen, fundiert jene von ihm angestrebte Haltung des *amor fati*, die die „rückhaltlose Bejahung“ selbst noch des von uns als ‚schlecht‘ und ‚verwerflich‘ Empfundene bedeutet. Denn da alle Dinge miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig begründen, ist nichts, von dem, was ist, abzurechnen. „*Es gibt nichts außer dem Ganzen*“. Einen einzigen Augenblick zu bejahen, bedeutet, die gesamte Ewigkeit vor ihm zu bejahen, die zu seiner Entstehung notwendig war, ebenso wie die gesamte Ewigkeit, die dieser nach sich zieht.⁶³ „Gesetzt wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt“.⁶⁴ In diesem Sinne gibt es für Nietzsche keine Handlung, die an sich ‚verwerflich‘ wäre. Denn

„nichts von alledem, was überhaupt geschieht, kann an sich verwerflich sein: *denn man dürfte es nicht weghaben wollen*: denn jegliches ist so mit allem verbunden, daß irgend etwas ausschließen wollen alles ausschließen heißt. Eine verwerfliche Handlung heißt: eine verworfene Welt überhaupt“.⁶⁵

Nietzsches Lehre von der „Unschuld des Werdens“, die sich explizit gegen jede Art von dogmatischer moralischer Verurteilung ausspricht, zielt auf eine „Gerechtigkeit, die ein jedes Ding in der Notwendigkeit und Unschuld seines Daseins anerkennt. Sie begründet seine Haltung des *amor fati*⁶⁶ im Sinne einer bedingungslosen Bejahung sowohl des

⁶⁰ GM 1, 10; 5, 273

⁶¹ ebd.

⁶² ebd.

⁶³ vgl. ZA IV, *Das Nachtwandler-Lied* 10.; 4, 402: „Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so saget ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt“.

⁶⁴ Schlechta III, S. 893

⁶⁵ ebd., S. 788

⁶⁶ Den Widerspruch zwischen Nietzsches *amor fati*-Gedanken und dem eigenständigen Setzen von Werten zeigt W. Müller-Lauter auf, a.a.O., 186f, wenn er Nietzsches Übermenschen in die sich gegenseitig ausschließenden Typen vom „synthetisierenden Übermenschen“, der alles bejaht, was war ist und sein wird und einen „herrschenden Übermenschen“, dessen höchstes Ziel der Ausbau seiner Herrschaft ist, zerfallen sieht. (Zur ausführlichen Erörterung dieser Einwände siehe

Und auch H. Ottmann, a.a.O., 55f, weist auf die „gefährliche Nähe“ von Nietzsches *amor fati*-Gedanken zu einem nihilistischen Positivismus hin, „dem alles, was geschieht als gerecht erscheint“ und so den Boden für

Werdens der Welt als auch des eigenen Werdens. Gegenüber einer Haltung, die sowohl bei anderen als auch bei sich selber Negatives nicht auch in der Notwendigkeit der Verkettung seiner Entstehung akzeptieren und es schließlich „vergessen“ und als inbegriffen in der Unschuld des Werdens ‚verzeihen‘ kann, so dass es sich „eingräbt“ und das Dasein, das gesamte Leben „vergiftet“, haben wir laut Nietzsche die moralische Verantwortung uns selbst gegenüber, uns beständig weiterzuentwickeln, unsere Möglichkeiten und verborgenen Fähigkeiten auszuschöpfen, stets nach dem Höheren in uns selbst zu suchen, uns zu vervollkommen, ohne hierbei in einem Sein zu erstarren, sei es ein geistig fiktives oder ein vergangen emotionales. Deshalb ist es für Nietzsche so wichtig, weder seine Feinde noch seine eigenen Unfälle und Untaten zu lange zu ernst zu nehmen. Denn dieses würde einer Erstarrung in einem mentalen und emotionalen Sein gleichkommen, die uns daran hindern würde, uns im Fluss des Werdens auf die Suche nach unserem nächsten und höheren Selbst zu begeben. In dieser Hinsicht bildet Nietzsches Lehre vom Werden und der damit verbundenen Unschuld allen Werdens die tiefere systematische Begründung seines moralischen Perfektionismus. Denn da alles, der einzelne Mensch ebenso wie die ihn umgebende Welt, sich stets wandelt und verändert, ohne dass es hierbei einen an sich bestehenden Sinn, ein Ziel oder bestimmte feststehende Werturteile gibt, haben wir selber die moralische Verantwortung für unser Dasein. Eine Verantwortung für uns, die uns niemand abnehmen kann und die es von uns fordert, unser Dasein selbst zu bestimmen, indem allein wir es sind, die ihm einen Sinn, ein Ziel und einen Wert geben können, da diese allein Sinn, Ziel und Wert *für uns* und für niemand anderen sein können. Wir sind, wie Sartre schreibt, „zur Freiheit verdammt“ und haben, so Nietzsche, die moralische Pflicht uns selber gegenüber, unser Dasein selbst zu bestimmen und uns hierbei stets neu zu erschaffen und zu überwinden, strebend nach dem Guten in uns.

Der Maßstab für unsere Selbstvervollkommnung liegt hierbei ausschließlich in uns selber. Da es nach Nietzsches Negation des Seins keine absoluten Werte gibt, an dessen Maßstab unser Dasein gerichtet und bewertet werden könnte, so dass innerhalb von Nietzsches individueller Autonomiemoral gilt, dass „nichts wahr“, aber „alles erlaubt“ ist⁶⁷, gibt es keine Garantie dafür, dass das, was vom einzelnen Individuum als Schritt seiner Vervollkommnung betrachtet wird, auch allgemein als ‚gut‘ bewertet wird.

Nietzsches nationalsozialistische Ausdeutung zu einem kriegerischen Heroismus bereitet hat wie sie A. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, 59ff, vorgenommen hat.

⁶⁷ vgl. GM 3, 24; 5, 399: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“.

Diese Radikalisierung der Verantwortung des Individuums für sich selbst ist einerseits als derjenige Aspekt von Nietzsches moralischem Perfektionismus zu betrachten, der sich als konstitutiv für jede Theorie der Moral erweist. Denn ohne die Einbeziehung des autobiografisch selbstverantworteten Lebens und selbstbestimmten Handelns einer Person, erweist sich jede Moraltheorie als zu kurzichtig.⁶⁸ Während andererseits diese Intensivierung der Verantwortlichkeit des Individuums denjenigen Punkt im Denken Nietzsches darstellt, an dem ersichtlich wird, dass es Nietzsche ausschließlich um eine Konkretisierung der *Grundlagen* moralischen Handelns geht. Nietzsche argumentiert hierbei ausschließlich auf der Ebene des konkreten Selbstbezugs des Individuums, jedoch nicht auf der einer allgemein gültigen Theorie der Moral. So werden konkrete Fragen des sozialen Miteinanders von Nietzsche bewusst unberücksichtigt gelassen, da es ihm nicht um die Entwicklung einer eigenständigen Ethik geht, sondern allein um die Darstellung des konstitutiven Charakters des konkreten Selbstbezugs einer Person für deren moralisches Handeln. Die Frage, ob der sich selbst vervollkommnende Mensch mit den Wertvorstellungen und Begriffen universalistischer Moralvorstellungen in Einklang oder diesen zuwider handelt, hat Nietzsche nie explizit gestellt. Jedoch geht er davon aus, dass erst der sich selber moralisch perfektionierende Mensch über die Möglichkeiten zur Verwirklichung von wahrer Humanität verfügt. Er nimmt an, dass derjenige Mensch, der sich selber beständig vervollkommnet und so ganz zu sich selbst und seinem eigentlichen Menschsein gelangt, auch anderen gegenüber moralisch handelt und sich durch Tugenden wie „Zartsinn“, „Stolz“, „Treue“, „Freundschaft“ sowie eine besondere Rücksicht und Milde gegenüber Schwächeren auszeichnet. Derjenige Mensch, welcher sich rückhaltlos in seinem eigenen Dasein bejahen kann, so konstatiert Nietzsche, muss notwendigerweise auch die gesamte Welt und seine Mitmenschen in ihrem Dasein bejahen⁶⁹, da alles miteinander verknüpft und sein eigenes Leben im anderen bedingt und begründet ist. Die Frage jedoch, ob es nicht auch einen glücklichen, sich selbst bejahenden und vervollkommnenden Verbrecher, Dieb, Mörder oder Folterer geben kann, hat Nietzsche sich wohl nicht gestellt. Wohl aber die existentielle Frage nach dem konkreten Bezug eines „zukünftigen Verbrechers“ zu seiner eigenen Tat, die dieser, so Nietzsche, verantworten und anerkennen und „sich selber seine Strafe

⁶⁸ vgl. hierzu Stanley Cavell, a.a.O., der konstatiert, dass der Prozess der moralischen Vervollkommnung des einzelnen Individuums notwendig ist, um für eine Demokratie mündige Bürger zu entwickeln.

⁶⁹ Eine ähnliche Meinung, die darauf gründet, dass der Mensch, bevor er moralisch handeln kann, erst seine Zufriedenheit mit sich, erst seine eigene Perfektionierung anstreben sollte, ist schon in der Bibel und auch bei Platon vertreten worden.

öffentlich“ diktieren würde, „im stolzen Gefühle, daß er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat“:

„Dies wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: ‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im kleinen und großen‘.“⁷⁰

An diesem Punkt wird ersichtlich, was Nietzsches individuelle Moral der Selbsterschaffung leisten und was sie nicht leisten kann. So zeigt sie das einzelne Individuum in der Verantwortlichkeit seines konkreten Selbstbezugs als alleinigen Maßstab seiner Moralität auf, der jedoch auf der Ebene des Sozialen durch eine allgemeine Theorie der Moral und der Gerechtigkeit zu ergänzen ist. Nietzsches Anliegen war es nicht, eine universalistische Ethik zu entwickeln, sondern einzig, den individuellen Selbstbezug des einzelnen Individuums zu konkretisieren und als notwendige Grundlage moralischer Werte aufzuzeigen. Zwar ist auch der Einzelne bei Nietzsche sozial bestimmt, doch geht es ihm hierbei ausschließlich um die existentielle Frage, was dies für den Einzelnen und seinen Umgang mit sich selbst bedeutet.

So ist die soziale Bestimmung des Menschen, die im externen Wirken des „Willens zur Macht“ begründet ist, der bewirkt, dass ein jedes Ding „Abkömmling“ eines anderen Dinges ist und alle Dinge sich in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung und Begründung befinden, ein Teil der „Notwendigkeit“, die das Werden der Welt und des einzelnen Menschen bestimmt. Sie ist insofern mitverantwortlich für die „Unverantwortlichkeit“ des sich ganz durch sie bestimmen lassenden, nicht zu sich selbst und zur Selbstbestimmung gelangten Menschen. Die Freiheit, zu der wir hierbei gelangen können, der „freie Wille“ des souveränen Individuums, der in scheinbarem Gegensatz zur „völligen Unverantwortlichkeit“⁷¹ des Menschen und zur „Notwendigkeit“ in allem Werden steht, ist eine „Freiheit in Unverfügbarkeit“. Obwohl Nietzsche nicht davon ausging, dass wir in unserem Dasein determiniert sind, sondern, sofern wir zu Selbstbestimmung und Selbstherrschaft gelangen, Herr über uns und das Geschick zu werden vermögen, lässt sich diese Freiheit potentiell jener Freiheit vergleichen, die das Glück des Sisyphos verheißt. Denn trotz der unabwendbaren, an sich bestehenden Sinnlosigkeit seines Tuns, gehört sein Schicksal ihm:

⁷⁰ M 3, 187; 3, 160

⁷¹ MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 105; 2, 102

„Darin besteht die ganze verschwiegene Freude des *Sisyphos*. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache (...) Wenn es ein persönliches Geschick gibt, dann gibt es kein übergeordnetes Schicksal oder zumindest nur eines, das er unheilvoll und verächtlich findet. Darüber hinaus weiß er sich als Herr seiner Zeit. Gerade in diesem Augenblick, in dem der Mensch sich wieder seinem Leben zuwendet (ein *Sisyphos*, der zu seinem Stein zurückkehrt), bei dieser leichten Drehung betrachtet er die Reihe unzusammenhängender Taten, die sein Schicksal werden, seine ureigene Schöpfung (...). Ich verlasse *Sisyphos* am Fuße des Berges! Seine Last findet man immer wieder. Nur lehrt *Sisyphos* uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt. (...) er findet, daß alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns *Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen.“⁷²

⁷² A. Camus, a.a.O., S. 127f

II.4.) „Es gibt kein Ding ohne andre Dinge“

„Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ‚Dinge‘: denkt man andere ‚Dinge‘ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, das heißt es gibt kein Ding ohne andre Dinge, das heißt es gibt kein ‚Ding an sich‘“.

Ähnlich wie für Heraklit, der den Krieg des Entgegengesetzten, den *polemos*, als Ursache allen Werdens und als Vater aller Dinge betrachtet¹, ist für Nietzsche der „Wille zur Macht“ dasjenige Prinzip, welches alles Werden begründet. Der „Wille zur Macht“ ist für ihn Ursprung aller Bewegung und elementarer Antrieb allen Lebens.² Da er sowohl organische wie anorganische Stoffe beherrscht, ist er das fundamentale Prinzip allen Daseins, welches sich als innerer Beweggrund hinter allen wirkenden Kräften verbirgt. Aller Wille, so Nietzsche, offenbart sich letztlich als ‘Wille zur Macht’, der im Sinne des Aristotelischen Begriffs der ‘dynamis’ auf eine Realisierung und Steigerung des ihm innewohnenden Vermögens zielt. Ein jedes „Kraftzentrum“ zielt in jedem Augenblick seiner Existenz auf seine jeweilige Vergrößerung:

„Der Wille zur Akkumulation von Kraft als spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. – Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung? Nicht bloß Konstanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so dass das Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum aus die einzige Realität ist, – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignung, Herr-werden, Mehr-werden, Stärker-werden-wollen.“³

Der Wille zur Steigerung der eigenen Kraft, zur Überwindung und Überwältigung steht für Nietzsche noch über dem Willen zur Selbsterhaltung, so dass der „Wille zur Macht“ vom Willen zum Leben, wie Schopenhauer ihn verstand, unterschieden

¹ vgl. Heraklit, *Fragmente*, a.a.O., B 53; 19: „Krieg ist aller Dinge Vater“ u. B 80, 27: „Der Krieg führt zusammen, und Recht ist Streit, und alles Leben entsteht durch Streit und Notwendigkeit“.

² So auch Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, a.a.O., S. 19: „Das (...) gegebene Gegeneinander der Triebe resp. Kräfte ist die Bedingung allen Geschehens. Dieses kann nie zum Stillstand kommen, denn ‚durch jeden Trieb wird auch sein Gegenteil erregt‘.“

³ Schlechta III, S. 775f

werden muss. Dieser ist bloß ein Einzelfall von jenem. Selbst jeder „Untergangsprozess“ steht noch im Dienste des „Willens zur Macht“, der „Wille zum Nichts“, den Nietzsche vor allem in der Jenseitssehnsucht und dem „Nein zum Leben“ des asketischen Priesters verkörpert findet, ist noch ein Wille zur Überwältigung, der sich in diesem Fall gegen das Leben selbst richtet.

Der Trieb, der sich im „Willen zur Macht“ ausdrückt, ist die Tendenz, auf die Welt einzuwirken und so weit wie möglich eine bestimmte physische oder mentale Einflussosphäre zu vergrößern. Sie reicht vom einfachsten bis zum raffiniertesten, vom rein physischen Widerstand und roher Unterwerfung bis zu rationaler Überzeugung und Selbstüberwindung. Diese Tendenz ist allem in der Welt gemeinsam, belebten wie unbelebten Gegenständen, organischen wie unorganischen Dingen: „Der Trieb, sich anzunähern, – und der Trieb, etwas zurückzustoßen, sind in der unorganischen wie organischen Welt das Band. Die ganze Scheidung ist ein Vorurteil.“⁴ Organische und unorganische Stoffe sind demzufolge in demselben Prinzip des Lebens begründet, das als „Wille zur Macht“ Ursache allen Werdens ist. Jedes Atom ist ein „Quantum Wille zur Macht“, das auf seine spezifische Weise auf das gesamte übrige Sein wirkt.

Indem er alle Lebewesen und Dinge auf denselben, sie bewegenden Antrieb des Willens zur Macht reduziert, lehnt Nietzsche eine Vorrangstellung des Menschen in der Welt ab und stellt ihn auf eine Stufe mit Tieren, Pflanzen, ja selbst mit Mineralien und Atomen. Der Mensch an sich ist vorerst nicht von diesen unterschieden, der ihn bewegende und begründende Antrieb ist derselbe wie der eines Tieres, einer Pflanze oder eines Atoms. Hieraus wird ersichtlich, warum Nietzsche den Menschen in vielerlei Hinsicht als „Tier“ betrachtet, wenn auch als ein „intelligentes Tier“, und auch Pico della Mirandas Ausführungen darüber, dass der Mensch sowohl ein „göttliches Wesen“, als auch ein Tier oder Strauch werden könne, ließen sich vor diesem Hintergrund verdeutlichen⁵.

Der Mensch ist in dem elementaren Antrieb seines Daseins prinzipiell nicht von dem eines Tieres oder Strauchs unterschieden. Allein die *Art* der Realisation von Macht,

⁴ Schlechta III, S. 457

⁵ vgl. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, a.a.O., S. 9: “Wenn du nämlich einen Menschen siehst, der seinem Bauch ergeben auf dem Boden kriecht, dann ist das ein Strauch, den du siehst, kein Mensch; wenn einen, der blind in den nichtigen Gaukeleien der Phantasie, wie denen der Kalypso, verfangen, durch verführerische Verlockung betört und seinen Sinnen verfallen ist, so ist das ein Tier, das du siehst, kein Mensch. Wenn einen Philosophen, der in rechter Abwägung alles unterscheidet, kannst du ihn verehren: er ist ein himmlisches Wesen, kein irdisches. Wenn du aber einen reinen Betrachter siehst, der von seinem Körper nichts weiß, ins Innere seines Geistes zurückgezogen, so ist der kein irdisches, kein himmlisches Wesen; er ist ein erhabeneres, mit menschlichem Fleisch umhülltes göttliches Wesen.“

d.h. die Umsetzung des Machimpulses begründet den wesentlichen Unterschied zwischen Tier, Pflanze und Mensch. „Denn“, so Pico della Mirandola,

„nicht die Rinde macht die Pflanze aus, sondern ihr verstandloses und nichts fühlendes Wesen, das Tier nicht das Fell, sondern die vernunftlose und sinnenabhängige Seele, den Himmel nicht der kreisrunde Körper, sondern die genaue Gesetzmäßigkeit; nicht die Trennung vom Körper, sondern das geistliche Erkenntnisvermögen macht den Engel aus.“⁶

Nicht die Geburt ist es, die den Menschen automatisch zu einem menschlichen Wesen werden lässt, sondern die *Art des Umgangs mit sich selber*. Die Art des Umgangs mit den verschiedenen Antrieben und „Machtquanten“ und der sich hierin äussernde Grad von Vernunft und Selbstbestimmung begründet für Nietzsche die Unterscheidung zwischen Tier und Mensch. Je weniger die verschiedenen, in einem Menschen wirkenden „Machtquanten“ kultiviert und beherrscht werden, je ungehemmter und unsublimierter sich diese nach Außen entladen, desto weniger ‚menschlich‘ und desto mehr ‚Tier‘ ist das einzelne Individuum. Es ist der *Grad der Selbstüberwindung*, in Form der Beherrschung und Kultivierung der verschiedenartigen, auf die Vergrößerung ihrer Macht zielenden Antriebe, der für Nietzsche wahre Größe und Menschlichkeit begründet. In dieser Hinsicht stellt Nietzsches Prinzip des „Willens zur Macht“ die tiefere ontologische Begründung seines auf Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung zielenden Denkens dar. Er ist nicht losgelöst von seinem moralischem Perfektionismus zu betrachten, den er theoretisch fundiert und mit ihm ein homogenes Ganzes bildet.

Da der Begriff des „Willens zur Macht“ die *Pluralität* von einander entgegengesetzten Willensquanten bezeichnet, impliziert er einen beständigen, um Vorherrschaft ringenden Kampf verschiedenartiger Willensansprüche, die sich in einem kontinuierlichen Wechselspiel der Kräfte stets zu neuen Hierarchien ordnen: „Jeder dieser Triebe fühlt sich in Hinsicht auf jeden anderen gehemmt, oder gefördert, geschmeichelt, jeder hat sein eigenes Entwicklungsgesetz (sein Auf und Nieder, sein Tempo, usw.) — und dieser ist absterbend, wenn jener steigt.“⁷ Erst die *Vielheit* der unterschiedlichen, auf die jeweilige Vergrößerung ihrer Macht zielenden Willensquanten und das aus dieser resultierende beständige Wechselspiel der Kräfte begründet den Begriff des „Willens zur Macht“, so dass er als *metaphysische Bedingung alles Seienden* betrachtet wer-

⁶ ebd.

⁷ N. Herbst 1885-Frühjahr 1886, 1[58]; 12, 25

den muss und all jene Deutungen, die in ihm primär einen Antrieb zur Verabsolutierung der eigenen Werturteile zu erkennen meinen, als bei weitem zu kurzfristig erweist⁸. Denn indem Nietzsche die Welt als ein Wechselspiel von sich gegenseitig beeinflussenden und aufeinander einwirkenden Machtquanten begreift, entwirft er ein Weltbild, in dem alles, zumindest im Prinzip, mit allem anderen verbunden ist. Ähnlich wie für Heraklit, der alle Dinge als verschiedenartige Manifestationen des Feuers begreift, so dass er sagen kann ‚Alles ist eins‘⁹, gibt es für Nietzsche „nichts außer dem Ganzen“ der gegenseitig aufeinander einwirkenden Kräfte, von denen jede für den Fortbestand des Ganzen konstitutiv ist:

„Jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, – es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum ‚Wille zur Macht‘: damit ist der Charakter ausgedrückt, der aus der mechanischen Ordnung nicht weggedacht werden kann, ohne sich selbst wegzudenken“.¹⁰

Der „Wille zur Macht“ beruht darauf, dass alle Dinge miteinander verbunden sind und ihre wechselseitigen Verbindungen gerade ihren Charakter, ihr ‚Wesen‘ begründen. Die Lehre vom „Willen zur Macht“ fundiert eine Weltsicht, in der es keine an sich bestehenden, substantiellen Dinge gibt, sondern ausschließlich jenes Wechselverhältnis sich gegenseitig bedingender „Machtquanten“. Betrachtet man die Welt unter der Optik des „Willens zur Macht“, „so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanten, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allen andern Quanten besteht, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben“¹¹.

Eingebunden in den ewig um Vorherrschaft ringenden Prozeß der verschiedenen Machtwillen, wird ein jedes Ding aufgrund jener äußeren Dynamik des „Willens zur Macht“ von anderen Dingen beeinflusst und beeinflusst auch wiederum seinerseits andere Dinge, so daß ein jedes Ding Abkömmling eines anderen Dinges ist. Alle Dinge bedingen sich gegenseitig und es gibt nichts, was losgelöst von diesem wechselseitigen Ver-

⁸ Vor allem G.-G. Grau, *Ideologie und Wille zur Macht*, a.a.O., sieht in Nietzsches Konzept vom „Willen zur Macht“ primär ein Mittel zur „Aufrichtung totalitärer Herrschaft“ (28) und zur „Absolutsetzung“ der eigenen Ansprüche gegeben, welche die „Nötigung“ beinhalte, „sich selbst wie alle anderen Menschen, ja die ‚Menschheit‘ dem ‚Einen Ziele‘ zu unterwerfen, das die eigene Sinnggebung ansetzt.“ (21) Dass sich diese These bei genauerer Betrachtung als nicht vereinbar mit Nietzsches Perspektivismus und auch nicht mit dem diesen fundierenden „Willen zur Macht“ erweist, ist hinreichend dargestellt worden.

⁹ vgl. Heraklit, *Fragmente*, a.a.O., B 50, S. 19: „Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise im gleichen Sinn zu sagen: *Eins* ist alles.“

¹⁰ Schlechta III, S. 777

¹¹ Schlechta III, S. 778

hältnis gegenseitiger Beeinflussung existieren könnte, da ein jedes Ding erst durch seine Wirkung auf andere Dinge seine spezifischen Eigenschaften entfalten und zu dem werden kann, was es ist. Dächte man diese Wirkung auf andere Dinge weg, so würde ein Ding keinerlei Eigenschaften besitzen, es würde überhaupt nicht existieren. Denn für sich genommen besitzt ein Ding keine Eigenschaften, es besteht allein in seiner Wechselbeziehung und Verschiedenheit zu anderen Dingen:

„Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ‘Dinge’: denkt man andere ‘Dinge’ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften d.h. es *gibt kein Ding ohne andere Dinge*, d.h. es gibt kein ‘Ding an sich’.“¹²

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ begründet mit ihrer Implikation einer wechselseitigen Verbindung aller Dinge seine Kritik am „Ding an sich“, worunter er den Begriff eines Gegenstandes versteht, der von der Gesamtheit seiner Wirkungen auf andere Dinge verschieden ist und von allen anderen Dingen unabhängig existieren kann, also in seinem Dasein nicht bedingt ist. Da Nietzsche jedoch davon ausgeht, dass Dinge für sich allein keine Eigenschaften haben können, die ihnen unabhängig vom Vorhandensein anderer Dinge anhaften, sondern diese erst in ihrem Verhältnis zu anderen Dingen entwickeln, ist der Begriff eines ‚Dings an sich‘ für ihn unhaltbar. Die Entwicklung von Eigenschaften ist allein in der Wechselbeziehung zu anderen Dingen möglich, denn Eigenschaften sind nichts anderes als die Wirkungen von Dingen auf andere Dinge. Dies bedeutet, dass ein jedes Ding, um überhaupt irgendwelche Eigenschaften zu besitzen, die Existenz mindestens noch eines anderen Dinges voraussetzt, das es bestimmt und das seinerseits wiederum von diesem bestimmt wird.

Da Nietzsche jedoch infolge seiner Ablehnung des Substanzbegriffs ein jedes Ding als „die Summe seiner Wirkungen“ bestimmt, kann kein Ding für sich alleine existieren.: „Das ‚Ding an sich‘ ist widersinnig. Wenn ich alle Relationen, alle ‚Eigenschaften‘, alle ‚Tätigkeiten‘ eines Dinges wegdenke, so bleibt *nicht* das Ding übrig“.¹³

Erst durch das Viele kann sich das Einzelne, erst durch das Allgemeine das Individuelle entwickeln. Nichts, was ist, kann für sich alleine bestehen, alle Dinge sind miteinander verkettet und in einem wechselseitigen Verhältnis ineinander bedingt. Sowohl innerhalb des einzelnen Individuums als auch in der empirischen Welt gibt es nichts „außer dem Ganzen“ der ineinander begründeten Wirkungen.

¹² N. Herbst 1885-Herbst 1886, 2[85]; 12, 104

¹³ Schlechta III, S. 563

Ein Ding ist daher für Nietzsche nicht wie in der Metaphysik von Substanz und Akzidenz ein „Gegenstand, der Wirkungen hat“, sondern, wie Alexander Nehamas formuliert,

„eine Sammlung von miteinander zusammenhängenden Wirkungen, die unter irgendeinem speziellem Blickwinkel aus einer ebensolchen, viel größeren Sammlung ausgewählt sind. Es ist (...) ein Ort des Willens zur Macht, der Brennpunkt einer Aktivität innerhalb eines viel weiteren Reiches, das nur durch ganz dieselbe Aktivität irgendeines Interpreten eingerichtet ist. Es kann nicht unverändert bleiben, während seine Wirkungen sich vervielfältigen und neue Wechselbeziehungen eingehen oder während andere Gruppen von Wirkungen einem ebensolchen Wandel unterliegen. Wie im Falle der literarischen Gegenstände beeinflusst jede Neu- und Uminterpretation eines Geschehens das Ganze, dessen unmittelbarer Teil es ist“.¹⁴

Die Eigenart und Natur eines jeden Geschehens ist von der Eigenart und Natur eines jeden anderen Ereignisses, mit dem es verbunden ist, nicht zu trennen. Geht Nietzsche davon aus, dass es „keine einzelnen Urteile“ gibt, dass „ein einzelnes Urteil niemals ‚wahr‘, niemals ‚Erkenntnis‘“ sein kann, sondern „erst im *Zusammenhang*, in der *Beziehung* von vielen Urteilen“ sich eine „Bürgerschaft“ ergibt¹⁵, so ist seine Ansicht holistisch und hermeneutisch. Ein jedes Geschehen, ein jedes Urteil ist Teil einer größeren Gruppe von Geschehnissen und Urteilen, mit denen es sich in einem Prozess der Interaktion und wechselseitigen Durchdringung befindet. Ein jedes Geschehen und Urteil ist Abkömmling eines anderen Geschehens oder Urteils, das es in einem Verhältnis der gegenseitigen Beeinflussung und Abhängigkeit begründet.

Fassen wir eine bestimmte Gruppe von Wirkungen zu logischen Einheiten oder Identitäten zusammen, so treffen wir immer von einem bestimmten Standpunkt aus, der eigene Interessen, Bedürfnisse, Werte, einen eigenen „Willen zur Macht“ verkörpert, eine bestimmte Auswahl. Unsere Sicht ist eine perspektivische, die, indem sie vieles unberücksichtigt lässt, ja lassen muss, nur einen bestimmten, interessegeleiteten Ausschnitt widerspiegelt, der immer schon eine Vielheit voraussetzt: „Die ‚*Essenz*‘, die ‚*Wesenheit*‘ ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus. Zugrunde liegt immer ‚was ist das für *mich*?‘ (für uns, für alles, was lebt usw.)“.¹⁶ Geht Nietzsche davon aus, dass es auf diese Frage keine allgemein gültige Antwort geben kann, vertritt er damit keinen skeptizistischen Standpunkt, der die Wirklichkeit der Dinge oder das

¹⁴ A. Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, a. a. O., S. 125

¹⁵ Schlechta III, S. 885

¹⁶ Schlechta III, S. 486

Vorhandensein der Welt leugnet, sondern zeigt auf, dass die Welt von jedem Standpunkt aus ein anderes Gesicht besitzt, je nachdem aus welcher Perspektive sie betrachtet wird. Eine Beschreibung der Welt, die von jedem möglichen Gesichtspunkt aus betrachtet wahr ist, die die Welt darstellt, wie sie ‚an sich‘ ist, kann es nicht geben. Nietzsches Auffassung ist eine Kritik an jenen realistischen Konzeptionen, von denen jede, wie er schreibt, „ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen (...) durch die doch Sehen erst Etwas-Sehen wird“.¹⁷

Zu einer allgemein gültigen Beschreibung der Welt zu gelangen, die von jedem Standpunkt aus wahr wäre, würde bedeuten, alle möglichen und denkbaren Perspektiven auf die Welt einzunehmen und das Ganze der wechselseitig miteinander verknüpften Wirkungen bis zu ihrem Anfang hin zu erfassen. Dieses Verhältnis sich wechselseitig konstituierender Wirkungen vergleicht Alexander Nehamas treffend mit der Komplexität eines Familienstammbaums.¹⁸ So entsteht eine bestimmte Familie erst durch bestimmte Hintergrundinteressen und Wertungen, die festlegen, welche Faktoren in den Familienstammbaum mit einfließen und welche außer Acht gelassen werden wie z.B. die Familie väterlicherseits oder mütterlicherseits, Heirat, Adoption oder das Verstoßen eines Familienmitglieds. Es ist nicht nur schwierig, „sondern unmöglich“, wie Nehamas schreibt, „zu bestimmen, zu welcher Familie eine Person gehört, ohne dass durch unsere Konventionen, Absichten und Wertungen Voraussetzungen vorgeschrieben würden“. Fielen diese weg, so würde das „ordentliche Bild eines Familienstammbaums (das nur einen möglichen Vorschlag darstellt)“ „rasch einem ungeheuer komplizierten Netz wechselseitiger Beziehungen zwischen Individuen“ weichen, „einem Netz, das auf vielerlei Weise letztlich jeden mit jedem in der Welt verbindet.“¹⁹ So sind es allein unsere wechselnden Interessen und Absichten, die bestimmen, wie Familien in dem unbestimmt großen Bereich menschlicher Verwandtschaftsbeziehungen umschrieben werden:

„Kurz, was Einheit und Identität, was die Tatsache einer Familie begründet, ist (...) nicht mehr und nicht weniger als die *genealogische* Beziehung, die zwischen ihren Mitgliedern besteht. Unterschiedliche Hintergrundannahmen können sehr verschiedene genealogische Beziehungen schaffen“.²⁰

¹⁷ GM III, *Was bedeuten asketische Ideale?*, 12; 5, 365

¹⁸ A. Nehamas, a.a.O., S. 136-141

¹⁹ ebd., S. 138f

²⁰ ebd., S. 140

Diese Art der genealogischen Beziehung konstituiert für Nietzsche, wie Nehamas weiter ausführt, „nicht nur Familien, nicht nur moralische und soziale Institutionen und philosophische Schulen“, sondern „jedes einzelne Ding in der Welt“.²¹

Nach der Beschaffenheit der Welt an sich zu fragen, nach einer allgemein gültigen Beschreibung, die von jedem Standpunkt aus betrachtet ‚wahr‘ wäre, entspräche in diesem Sinne der Frage, welcher Familienstammbaum die wahren genealogischen Beziehungen zwischen allen Menschen auf der Welt beschreibt. Ein solcher würde, bis zu den ersten Menschen zurückreichend, „jeden mit jedem auf unbegrenzt vielfältige Weise verbinden und daher überhaupt keine Familienbeziehung herstellen.“²²

Genealogie ist „Nietzsches Alternative zur Ontologie“.²³ Da sie, ebenso wie die Möglichkeit einer allgemein gültigen Beschreibung der Welt, das Vorhandensein substantieller, an sich bestehender Dinge bestreitet, eröffnet sie ein indeterminiertes Bild der Welt, in dem, da es keine schon fertige Welt präsentiert, sondern die Welt als etwas stets neu zu Erschaffendes begreift, viele Alternativen und Möglichkeiten zugelassen werden.

Obwohl Nietzsche davon ausgeht, dass es bessere und schlechtere Perspektiven gibt, wobei eine bessere Perspektive durch eine größere „Weite des Blicks“ und eine schlechtere durch eine größere Einschränkung bestimmt ist, begründet Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ einen Standpunkt der Toleranz und des Verständnisses auch für fremde Ansichten und Überzeugungen, der jede Interpretation, jedes Urteil und jede Wertsetzung als prinzipiell gleichberechtigt neben anderen anerkennt. So kann es keine ‚richtigen‘ oder ‚falschen‘ Stammbäume geben, da ohne Einschränkung durch bestimmte Kriterien letztlich jeder mit jedem verwandt ist, sondern lediglich ‚bessere‘ oder ‚schlechtere‘ in Bezug darauf, welche Faktoren und Interessen hierbei partiell hervorgehoben werden sollen.

Da durch den „Willen zur Macht“ alle Dinge in einem wechselseitigen Verhältnis miteinander verbunden sind, so dass Nietzsche zu der Annahme gelangt, dass kein Ding für sich alleine bestehen kann, vertritt er einen Standpunkt, der über die plurale Verfassung allen Daseins hinaus von der *sozialen Bestimmung* des Menschen ausgeht. Denn da der Mensch in seinem Dasein primär mit anderen Menschen zu tun hat, von denen er in seinem gesamten Lebensvollzug beeinflusst wird, ist es vor allem der Um-

²¹ ebd.

²² ebd., S. 141

²³ ebd.

gang mit seinesgleichen, der den einzelnen Menschen zu einem einzigartigen Individuum werden lässt. Erst durch den Umgang mit seinesgleichen gelangt der Einzelne zur Entfaltung seiner besonderen Eigenschaften, die er in Abgrenzung zu anderen entwickelt. Individualität konturiert sich nur in vergleichender Abgrenzung zu Individuellem, so dass, indem alle Momente der Individualität immer auf die umgebende Welt bezogen sind, Individualität ein „Phänomen einheitsstiftender Abgrenzung von anderem vor anderem ist“.²⁴ Erst durch die Auseinandersetzung mit seinesgleichen gelangt der Einzelne zu sich selbst, erst durch seine Sozialität kann er seine Individualität realisieren. Erst im Zusammenspiel der Individuen, innerhalb der Wechselwirkungen des „Willens zur Macht“, kann der Mensch er selber werden, kann er der werden, der er ist.

Es besteht somit „kein Gegensatz zwischen Sozialität und Individualität“²⁵ ebenso wenig wie „gesellschaftliche Allgemeinheit und individuelle Besonderheit“ zueinander in Opposition stehen: „... das Individuum ist nicht nur in seiner Entstehung und Entwicklung auf seinesgleichen (wie auf eine Vielzahl anderer Individuen) angewiesen, es kann auch das, was es von sich aus will, nur in Gesellschaft realisieren. Alles, was es in sich konzentriert, kommt nur in Bezug zu seinesgleichen zur Geltung“, wie Volker Gerhardt ausführt.²⁶

Nietzsche geht innerhalb seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ sogar noch einen entscheidenden Schritt über diese These hinaus, indem er konstatiert, dass das, was das jeweilige Individuum ist, d.h. die Gesamtheit seiner Eigenschaften und Wirkungen, sich erst aus dieser Sozialität heraus entwickelt. Denn da der Mensch nur in Sagen und Mythen, wie beispielsweise Romulus und Remus, von anderen Lebewesen aufgezogen wird, ist er von Geburt an auf seinesgleichen bezogen und durch diese sozialen Einflüsse bestimmt, die ihn in seinem Dasein konstituieren. Sie bilden die Wirkungen, die das einzelne Individuum in Form von bestimmten Machtwillen insofern begründen, als sie es zu eigenen Wirken und zur konkreten Entwicklung eigener Eigenschaften herausfordern. Ohne diese würde sich der einzelne Mensch weder in seiner einzigartigen Individualität entfalten und zu einem einmaligen, unersetzbaren Menschen werden können noch würde er überhaupt existieren können.²⁷

²⁴ Vgl. Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 195

²⁵ ebd., S. 155

²⁶ ebd., S. 130f

²⁷ Experimente französischer Adliger mit Säuglingen im 18. Jahrhundert, die Rousseaus These, dass der Mensch ein soziales Wesen sei, das der anderen bedarf, widerlegen wollten, untermauern diese These. Um zu zeigen, dass der Mensch ein solitäres und antisoziales Wesen sei, ein Einzelgänger, der erst durch die Kultur zum Zusammenleben mit anderen gezwungen worden ist, isolierten sie Säuglinge von jeder menschlichen Gesellschaft. Zwar wurden die Säuglinge regelmäßig ernährt, doch wurde ihnen sonst kei-

Wenn man die These, dass kein Ding ohne andere Dinge bestehen kann, auf den Menschen überträgt²⁸, geht Nietzsche in seiner Betonung der Unerlässlichkeit sozialer Kontakte für die Entfaltung der individuellen Existenz noch einen Schritt über traditionelle Konzepte des Sozialen hinaus. Der Mensch ist nicht nur durch seine Beziehung zu seinen Mitmenschen bestimmt, sondern er ist zugleich unfähig, allein in der Welt zu wirken und zu bestehen. Denn um zu wirken und sich in seiner Existenz zu entfalten, um überhaupt ‚sein‘ zu können, bedarf er eines Gegenübers, eines Widerstandes und Gegensatzes, auf den er sein Wirken richten kann. Gegenüber Tzvetan Todorovs Theorie des Sozialen, die das bloße animalische Leben und das soziale Dasein des Menschen voneinander unterscheidet, kennt Nietzsches Denken keine solche Trennung, sondern erklärt reduktiv ontologisch beides durch den „Willen zur Macht“. Jeder Mensch, so schreibt Todorov, „wird zweimal geboren: in der Natur und in der Gesellschaft, zum Leben und zum Dasein“.²⁹ Über das bloße biologische Leben hinaus, das vor allem die Existenzweise des Tieres kennzeichnet, strebt der Mensch nach einem sozialen Dasein, das durch die Anerkennung und Bestätigung des eigenen Selbst durch den „Blick des Anderen“³⁰ charakterisiert ist. Die Beziehung zu anderen ist hierbei „kein Mittel (um sich den Bauch vollzuschlagen oder einen Orgasmus zu erleben)“, wie Todorov ausführte, „sondern das Ziel, das wir verfolgen, um uns unseres Daseins zu versichern.“³¹

Doch während Todorov annimmt, dass das Dasein vor dem Leben vergehen kann³², beispielsweise bei der gesellschaftlichen Isolation alter Menschen in Heimen³³ oder durch Einsamkeit, geht Nietzsche davon aus, dass ohne dem von Todorov als Dasein bezeichneten Zustand sozialer Wechselwirkungen auch das Leben an sich nicht bestehen kann. Zwar definiert Nietzsche hierbei das Dasein nicht als spezifisch menschliches Streben nach Anerkennung, wie es Todorov tut, doch bezeichnet es für Nietzsche das Wirken bestimmter Dinge auf andere Dinge, die ihrerseits auch wiederum von anderen Dingen beeinflusst werden. Erst dieses wechselseitige Verhältnis der Beeinflussung

nerlei Beachtung oder Zuneigung entgegen gebracht. Alle Säuglinge dieses Experimentes starben nach kurzer Zeit.

²⁸ Man mag hier einwenden, dass die Gesetzmäßigkeiten und Regeln, die für „Dinge“ gelten, nicht ohne weiteres auf den Menschen zu übertragen sind, da dieser selbstverständlich kein „Ding“ ist. Doch meint Nietzsche, wenn er von der Verbundenheit aller „Dinge“ miteinander spricht, sowohl organische wie anorganische Stoffe. Er verwendet den Begriff „Dinge“ in diesem Zusammenhang als Oberbegriff aller existierenden Entitäten und schließt hierbei auch den Menschen mit ein – der natürlich als ein Selbst über den Status eines bloßen „Dinges“ hinausgeht.

²⁹ Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, Berlin 1996, S. 71

³⁰ Vgl. hierzu auch Jean Paul Sartre, *Der Blick*, in: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, 1993, S. 457-538

³¹ Tzvetan Todorov, a.a.O., S. 71

³² vgl. ebd., S. 75: „... das Dasein kann sterben, bevor das Leben erlischt.“

³³ vgl. ebd., S. 76

ist für Nietzsche Garant allen Daseins. Erlischt das Wirken eines Dinges auf andere Dinge, erlischt nicht nur dessen Dasein, sondern auch sein Leben. In dieser Hinsicht ist sowohl der Mensch, als auch die Pflanze oder das Tier für Nietzsche primär durch denselben Antrieb bestimmt. Dieser Antrieb ist der „Wille zur Macht“, der sowohl Nietzsches Ontologie als auch die anthropologische Bedingung menschlicher Existenz darstellt. Erst die *Art des Umgangs* mit dem eigenen Dasein als „Wille zur Macht“, unterscheidet die höherstufigen Lebensformen von den niederen. Allein die Art unseres konkreten Selbstbezugs entscheidet darüber, ob wir als Mensch ein sozial funktionierendes Selbst ausbilden oder als „Tier“ oder bloßes „Ding“ existieren. Wer im menschlichen Miteinander stirbt, existiert noch als „Tier“, „Pflanze“ oder als bloßes „Ding“.

Zwar formuliert Nietzsche an keiner Stelle *explizit*, dass der Mensch in seinem spezifischen Dasein der anderen Menschen bedarf, doch folgt dies *implizit* aus seiner Theorie. Der Mensch ist in seinem Dasein sozial bestimmt und selbst noch ein Rückzug in die Einsamkeit, ähnlich jenem von Nietzsches Zarathustra ins Gebirge, ist noch Reaktion auf das Soziale, Reaktion auf den „Blick des Anderen“ und in der speziellen Weise der Beeinflussung durch andere begründet. Durch die Einsamkeit wird nicht der „Weg in den Tod eingeschlagen“, wie Victor Hugo einmal schrieb und sich damit auf den Verlust des sozialen Daseins bezieht, sondern auch hier ist der Andere, das Gegenüber des individuellen Wirkens, in einer verinnerlichten Form vorhanden:

„'Einer ist immer zu viel um mich' – also denkt der Einsiedler. ‚Immer Einmal Eins – das giebt auf die Dauer Zwei!' Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche: wie wäre es auszuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe? Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert, daß das Gespräch der Zwei in die Tiefe sinkt.“³⁴

Volker Gerhardt bezeichnet dies als „internalisierte Sozialität“³⁵. Das Individuum ist in sich selber sozial verfasst und erfährt sich „als der kleinstmögliche Personenverband“³⁶. Individualität und Sozialität bedingen sich gegenseitig, so dass das Individuum selbst dort, wo es sich ausschließlich auf sich selbst bezieht, in keinen Widerspruch zur sozialen Verfassung seiner selbst gerät:

„Das komplexe psychische und soziale Wirkungsgefüge, das bereits mit dem Selbstbegriff der Person sichtbar wird, dürfte vor dem Missverständnis bewahren, das Individuum, das sich auf

³⁴ ZA I, *Vom Freunde*; 4, 71

³⁵ Volker Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 167

³⁶ ebd.

seine eigenen Gründe stützt, sei gesellschaftlich isoliert. Auch dort, wo es ganz allein auf seine eigene Verantwortung zurückgeworfen ist und für sich selbst zu entscheiden hat, was es zu tun oder zu lassen hat, ist es noch nicht einmal virtuell von seiner gesellschaftlichen Umgebung abgelöst. Es ist im Gegenteil ursprünglich auf den politischen Kontext bezogen, in dem es sich selbst als eine quasi-soziale Einheit versteht.“³⁷

Ohne andere Dinge und speziell ohne die Beziehung zu seinesgleichen (denn dies ist der ursprüngliche und primäre Bezugspunkt eines jeden Dinges) kann für Nietzsche kein Ding bestehen. Mit dem Verlust des sozial bestimmten Daseins stirbt das Leben selbst. Da ein jedes Ding aus der „Summe seiner Wirkungen“ besteht, würde ein Wegfallen dieser Wirkungen, die wiederum auf ein Gegenüber angewiesen sind, an dem sich diese entladen können, gleichfalls das Erlöschen des gesamten Dinges bedeuten. Es bleibt keine ursächliche Substanz, kein substantielles Ich übrig, wenn dessen Eigenschaften, die seine Wirkungen auf andere Dinge sind, abgezogen werden. Um existieren, um leben zu können, bedarf ein jedes Ding zumindest eines anderen Dinges, bedarf ein jeder Mensch anderer Menschen, an denen sich seine Eigenschaften, seine Wirkungen entfalten können, die wiederum in den Wirkungen jener anderen begründet sind.³⁸

Nietzsches Theorie des „Willens zur Macht“ enthält keine auf eine rückhaltlose Durchsetzung der eigenen Interessen zielende Lebenshaltung, sondern vielmehr eine solche, die das wechselseitige Verhältnis sozialer Wirkungen als konstitutiv für das menschliche Dasein begreift. Zwar zielt Nietzsches gesamte Philosophie primär auf das einzelne Individuum und das Verhältnis, das dieses zu sich selbst gewinnt, doch schließt Nietzsches Bestimmung von Individualität Sozialität bereits mit ein. Der Begriff der Selbstwerdung enthält immer schon ein aus einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen äußeren Wirkungen entstandenes Selbst. Die Frage des konkreten Selbstbezugs in Nietzsches moralperfektionistischem Denken lautet deshalb: *Wie kann ich zur Selbst-*

³⁷ ebd.

Volker Gerhardt führt hierzu weiter aus, dass „die Organisationsbedingung der Politik in der Konstitution des Individuums“ liegt, „das gerade in Gesellschaft nicht auf eigene Zwecke verzichten will.“ Er folgert hieraus: „Der Individualismus ist das Grundprinzip aller Politik. Wenn es nicht schon Individuen gäbe, müssten wir sie für die Politik erfinden.“ (162)

³⁸ Koma- und Alzheimer-Patienten beispielsweise, die nur noch rein vegetativ existieren, wären für Nietzsche in diesem Zusammenhang durch den Verlust ihres Selbst gekennzeichnet, d.h. durch den Verlust ihres individuellen Lebens, den wir häufig in solchen Situationen auch klar empfinden. Obwohl sie noch ‚vegetieren‘, wie ein Tier, eine Pflanze, ein Ding, erscheinen sie uns aufgrund der fehlenden sozialen Interaktion oftmals als schon ‚gestorben‘, als bloße Hülle eines ehemals lebendigen Menschen. Im Tierreich ist es oftmals der Fall, dass ein Artgenosse, der keine sozialen Reaktionen mehr zeigt, von den anderen Tieren ignoriert und nicht mehr als sozialer Partner wahrgenommen wird, d.h. anthropomorph gesprochen, wie ein schon toter Kadaver behandelt wird. Je geringer die Äußerungen des „Willens zur Macht“ sind, und sei es auch in ihren niedrigsten Erscheinungsformen wie z.B. der Nahrungsaufnahme, desto weniger Leben sprechen wir einem Menschen, einem Tier oder einer Pflanze zu.

herrschaft und Selbstbestimmung gelangen, wenn mein Selbst immer schon sozial bedingt ist und in den Wirkungen, die andere auf mich ausüben, begründet ist?

Der Begriff der Selbstwerdung ist, wie schon in Kapitel 1, *Der Mensch*, diskutiert wurde, nicht durch das schon vorfindliche Bild verschiedener Anlagen, Charakterzüge und Eindrücke bestimmt, sondern bezieht sich auf den konstruktiven und kreativen Umgang mit diesen, auf deren permanente Unabgeschlossenheit und Offenheit zur Weiterentwicklung sowie auf die Frage der Organisation und Kultivierung verschiedener, schon bestehender Antriebe zu einem einheitlichen Selbst. Die soziale Konstitution des Menschen stellt für Nietzsche das anthropologische Fundament dar, auf dem er seine Lehre von der moralischen Perfektionierung und Selbstwerdung des Menschen begründet. Darauf,

„dass niemand dem Menschen seine Eigenschaften gegeben hat, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst, - daß niemand schuld an ihm ist... Es fehlt ein Wesen, das dafür verantwortlich gemacht werden könnte, daß jemand überhaupt da ist, daß jemand so und so ist, daß jemand unter diesen Umständen, in dieser Umgebung geboren ist. - Es ist ein großes Labsal, daß solch ein Wesen fehlt... Wir sind nicht das Resultat einer ewigen Absicht, eines Willens, eines Wunsches: mit uns wird nicht der Versuch gemacht, ein »Ideal von Vollkommenheit« oder ein »Ideal von Glück« oder ein »Ideal von Tugend« zu erreichen - wir sind ebensowenig der Fehlgriff Gottes, vor dem ihm selber angst werden müßte (mit welchem Gedanken bekanntlich das Alte Testament beginnt). Es fehlt jeder Ort, jeder Zweck, jeder Sinn, wohin wir unser Sein, unser So-und-so-sein abwälzen könnten. Vor allem: niemand könnte es: man kann das Ganze nicht richten, messen, vergleichen oder gar verneinen! Warum nicht? (...) weil es nichts gibt außer dem Ganzen... Und nochmals gesagt, das ist ein großes Labsal, darin liegt die Unschuld alles Daseins.“³⁹

Es ist das *Ganze* aller sich wechselseitig beeinflussender und konstituierender Dinge, das ein jedes Ding in seinem Dasein begründet und erschafft. Es ist das Ganze aller wechselseitigen sozialen Beziehungen, das einen Menschen, ein Individuum, in seinem Dasein prägt und begründet. Nicht die Gesellschaft, die Eltern, die Schule, die Freunde oder sonst irgendeine einzelne Instanz ist für das spezifische Sein eines bestimmten Menschen verantwortlich zu machen, sondern er ist vielmehr konstituiert durch die Summe *aller sozialen Beziehungen*, die auf ihn wirken und ihn beeinflussen und auf welche er seinerseits wiederum wirkt. Er ist lebendiger Teil eines ihn umschlie-

³⁹ Schlechta Bd. 3, S. 823-824

ßenden, sich stets wandelnden Ganzen, das sein Dasein bedingt und ohne welches er nicht existieren, nicht leben könnte.

Zu diesem Ganzen zählen ebenso wie die Mitmenschen auch die übrigen, zu dem ganzheitlichen Kreislauf der Natur zählenden Dinge, wie Tiere, Pflanzen, organische und anorganische Stoffe, Mineralien, klimatische Verhältnisse wie Sonne, Wind und Regen. Erst aus diesem Ganzen wechselseitig verbundener Stoffe, kann ein jedes seiner Teile entstehen. Innerhalb des Ganzen sind alle Dinge in verschiedenartigen Verhältnissen wechselseitiger Beeinflussung miteinander verkettet und ineinander begründet. Es gibt in ihm „nichts Isoliertes: das Kleinste trägt das Ganze, auf deinem kleinen Unrechte steht der ganze Bau der Zukunft“⁴⁰. „Der einzelne, das ‚Individuum‘, wie Volk und Philosoph das bisher verstand“ ist in diesem Sinne „ein Irrtum“: Denn er ist „nichts für sich, kein Atom, kein »Ring der Kette«, nichts bloß Vererbtes von ehedem“. Jeder Mensch ist „die ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm hin selber noch...“⁴¹

„Erwägt man nun gar, dass jede Handlung eines Menschen (...) auf irgendeine Art Anlass zu anderen Handlungen, Entschlüssen, Gedanken wird, dass Alles, was geschieht, unlösbar fest sich mit Allem, was geschehen wird, verknötet, so erkennt man die wirkliche *Unsterblichkeit*, die es giebt, die der Bewegung: was einmal bewegt hat, ist in dem Gesamtverbande alles Seienden, wie in einem Bernsteine ein Insect, eingeschlossen und verewigt.“⁴²

Indem Nietzsche den Menschen als Teil eines ihn konstituierenden Ganzen begreift, hebt er den Dualismus zwischen Mensch und Natur, ebenso wie jede proklamierete Vorrangstellung des Menschen in der Welt auf. Der Mensch steht in der Philosophie Nietzsches, sofern er sich nicht aktiv um seine eigene Vervollkommnung und Selbsterschaffung bemüht, auf einer Stufe mit den übrigen Dingen der Natur, mit denen er in einem Verhältnis der wechselseitigen Bedingung und Abhängigkeit verbunden ist. Er ist Teil eines ihn begründenden und erschaffenden Ganzen und als solcher in seinem Dasein auf dieses angewiesen. „Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen“⁴³.

Nietzsche Lehre vom „Willen zur Macht“ weist dem Menschen eine Stellung zu, die nicht außerhalb einer zu zivilisierenden und zu unterwerfenden Natur besteht, sondern ihn als einen Teil dieser Natur begreift. Ist für Heraklit ‚alles eins‘, verbunden

⁴⁰ Schlechta Bd. 3, S. 864

⁴¹ GD, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 33; 6, 132

⁴² MA I, 4. *Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller* 208; 2, 171

⁴³ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

durch die Emanation aller Dinge aus dem ‚göttlichen‘ Feuer, so gehört auch für Nietzsche alles zu dem einen, sich stets wandelnden Ganzen, in dem theoretisch alle Dinge miteinander verbunden, „verkettet, verfädelt, verliebt“ sind.

Innerhalb von Nietzsches moralischem Perfektionismus gelangt der Mensch erst dort zu sich selber, wo er diese allgemeinen Bedingungen seiner Existenz erkennt und sich selbst als lebendigen Teil eines lebendigen Ganzen begreift.⁴⁴ Wo immer er sich selbst zum Problem wird und sich die moralische Frage stellt, wie er handeln soll, bezieht er sich auf sich selber als einen Teil der ihn umgebenden Welt, mit der er notwendig verbunden ist. Fragt er sich danach, was er tun soll, so fragt er sich immer, wie er sich in Bezug auf die ihn umgebende Welt, seine Mitmenschen, die Natur usw. verhalten soll. Moralische Vervollkommnung ist für Nietzsche unabdingbar mit Sozialität, Selbstwerdung mit einer ganzheitlichen Auffassung allen Daseins verbunden.

Nietzsches Philosophie vertritt keine anthropologische Sicht, die vom Menschen als einem solitären, egoistischen und nicht gesellschaftlichen Wesen ausgeht, das sich um seine Mitmenschen nur zum Schein und um den Anforderungen einer offiziellen Moral Genüge zu tun bemüht. Sie ist nicht, wie es Tzvetan Todorov fälschlicherweise in seinem sonst sehr gelungenen Buch *Abenteuer des Zusammenlebens* darstellt⁴⁵, jener

⁴⁴ vgl. V. Gerhardt, Individualität, a.a.O., S. 191: „Der Handelnde muss sich, wenn er wirksam handeln will, konkret verstehen. Aber er kann dabei von den *allgemeinen* Bedingungen seiner Existenz nicht absehen. Er hat sich als lebendiger Teil eines lebendigen Ganzen aufzufassen; er hat Natur und Kultur als die Bedingungen anzuerkennen, die ihn allererst möglich machen.“

⁴⁵ vgl. T. Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, Frankfurt a.M. 1998, S. 20-21, wo Todorov Nietzsches Philosophie jenen „asozialen Denkströmungen“ zurechnet, die von dem Menschen als einem solitären, machtbesessenen Wesen ausgehen: „Nietzsche mag sich zwar kritisch zeigen gegenüber seinen Vorgängern im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, dennoch teilt er mit ihnen das Menschenbild. ... Sein eigenes Ideal, der Übermensch, ist ... ebenfalls ein Wesen, das nach Einsamkeit strebt. Nietzsche hat eine merkwürdige egalitäre Psychologie: alle Menschen sind gleich und konkurrieren um denselben Platz; sie sind folglich entweder meine Gegner oder meine Mitstreiter“. Todorov übersieht hierbei, dass Nietzsche, ebenso wie er selber, das Soziale als Grundbedingung allen Daseins begreift und für ihn nichts Vereinzeltes, Isoliertes bestehen kann. *Die Einsamkeit ist für Nietzsche eine besondere Form sozialer Interaktion und als solche vollständig in jener bedingt*. Sie ist nicht, wie es Kennzeichnen jener asozialen Denktradition ist, die anthropologische Grundbestimmung des Menschen, dessen Erfüllung das ‚wahre Leben‘ im Gegensatz zu einem illusionären gesellschaftlichen widerspiegelt. Würde Nietzsche sie als solche begreifen, müsste der Mensch, in der Einsamkeit seine ‚wahre Bestimmung findend, in dieser glücklich sein, da er so sein ‚wahres Selbst‘ verwirklichen würde. Doch gibt es Nietzsche zufolge erstens kein ‚wahres‘ Leben neben einem dem entgegen gesetzten ‚falschen‘ – diese Wertsetzung ist für Nietzsche relativ und rein perspektivistisch bedingt – und zweitens gibt es in den Schriften Nietzsches eine unglaubliche Vielzahl von Stellen, die das Leiden an der Einsamkeit beschreiben (vgl. z.B. Schlecht 1, 301, 351, 382, 440, 858). Zwar ist ein jedes Ding und ein jeder Mensch für Nietzsche vom „Willen zur Macht“ bestimmt, doch bedeutet dieser nicht ausschließlich den Willen zur Unterdrückung und Unterwerfung anderer, sondern ein jedem Ding innewohnenden Impuls zur Ausdehnung und Erweiterung der eigenen Kraft und des eigenen Geltungsbereiches, der an sich wertneutral ist. Auf welche Weise dieser Impuls zur eigenen Vergrößerung realisiert wird, hängt von der Entwicklungsstufe des jeweiligen Dinges, Lebewesens oder Individuums ab. So werden sowohl Dichter, Künstler, Sportler und Wissenschaftler vom „Willen zur Macht“ beherrscht, als einer Form des griechischen *Agons*, der dazu antreibt, jeweils sich selbst und andere übertreffen zu wollen. Wie sich der „Wille zur Macht“ entlädt, ob auf moralische, unmoralische oder wertneutrale Weise, hängt allein vom jeweils Einzelnen ab. Denn die Menschen sind für

„asozialen Denkströmung“ zuzurechnen, die mit ihren „gleichsam emblematischen Vertretern“ Machiavelli und Hobbes von dem auf Plautus zurückgehenden Satz ausgeht, dass der Mensch des Menschen Wolf ist. Diese Denkströmung, die von Machiavelli und Hobbes über die französischen Moralisten bis zu Freud⁴⁶ reicht, nimmt an, dass der Mensch in Wirklichkeit ein reiner Egoist sei, der nur seine eigenen Interessen verfolgt und seine Mitmenschen als Rivalen und als seiner eigenen Entwicklung hinderlich betrachtet. „Wäre er nicht starken Zwängen unterworfen“, so Todorov diese Denkströmung referierend, „den Geboten der Gesellschaft und der Moral, würde der im Grunde solitäre Mensch in unaufhörlichem Krieg mit seinen Mitmenschen leben, in einem hemmungslosen Kampf um die Macht.“⁴⁷ So erscheint der Mensch den französischen Moralisten als zwischen zwei Zuständen schwankend: „Der eine ist das wirkliche Leben, zugleich aber auch ein Leben inmitten unserer Illusion: der Mensch ist eingebunden in ein Geflecht sozialer Beziehungen, doch nur aus Schwäche. Der andere Zustand ist unserer wahres Leben“, das geprägt ist von Autarkie und Selbstgenügsamkeit und das „Getriebe der Geselligkeit“ und dessen nach Beifall heischenden eitlen Drang als eine sündhafte *Vanitas* überwunden hat.⁴⁸

Zwar betrachtet auch Nietzsche Selbstgenügsamkeit und Autarkie als höchstes Gut, so dass er ebenso wie Montaigne die Ansicht vertritt, „dass unsere Zufriedenheit nur von uns abhängt“ und den Beifall anderer in seiner Geltung relativiert.⁴⁹ Doch ist diese Relativierung der Anerkennung des eigenen Selbst durch andere in Nietzsches Philosophie nicht darin begründet, dass er den Menschen als ein grundlegend solitäres und asoziales Wesen betrachtet, das der anderen nicht bedarf, sondern vielmehr in der

Nietzsche, im Gegensatz zu Todorovs Ausführung, „nicht gleich“ (vgl. ZA II, *Von den Taranteln*; 4, 130: „Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: »die Menschen sind *nicht* gleich«. Und sie sollen es auch nicht werden!“). Sie streben nicht alle die Rolle eines „einsamen Herrschers“ oder „Tyrannen“ an. Die, welche an oberster Stufe jener Rangordnung des „Willens zur Macht“ stehen, sind vielmehr jene, die die Herrschaft über sich selbst und nicht über andere anstreben.

⁴⁶ vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1982, S. 240f; in: T. Todorov, a.a.O., 42: „*Homo hominis lupus*; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten? ... Wenn die seelischen Gegenkräfte, die sie [die Aggression] sonst hemmen, weggefallen sind, äußert sie sich auch spontan, enthüllt den Menschen als wilde Bestie, der die Schonung der eigenen Art fremd ist.“ Aber hat man, wie Todorov sich in diesem Zusammenhang zu Recht fragt, „je wilde Tiere sich so verhalten sehen?“ Selbst in einem Wolfsrudel werden die schwächeren und jüngeren Tiere instinktiv am Leben erhalten und gegenüber Gefahren geschützt, da diese für den späteren Jagderfolg der Gruppe und damit für den Erhalt des gesamten Rudels wesentlich sind (vgl. hierzu z.B. Erik Zimen, *Der Wolf. Mythos und Verhalten*, Wien/München 1978).

⁴⁷ Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, Frankfurt a.M. 1998, S. 15

⁴⁸ vgl. ebd. 13f

⁴⁹ vgl. M. Montaigne, *Essais*, I, 39, Zürich 1984, S. 259: „Sorgen wir ... dafür, dass unsere Zufriedenheit nur von uns abhängt: entsagen wir allen Bindungen, die uns an andere Menschen ketten, gewinnen wir es über uns, wahrhaft allein und mit Wohlbehagen allein leben zu können.“ „Werft mit allen übrigen Genüssen auch den von euch, der aus dem Beifall anderer entspringt.“

auf seiner Destruktion der traditionellen Metaphysik beruhenden Einsicht in die nur relative Gültigkeit *aller* Werturteile, die das einzelne Individuum zwangsläufig zur letzten Instanz innerhalb seiner Wertsetzung werden lässt.

Nietzsche betrachtet den anderen nicht wie jene asozialen Denkströmungen als der „Entfaltung“ des einzelnen Individuums „hinderlich“, sondern nimmt genau das Gegenteil hiervon an: Ohne die anderen, ohne seine Mitmenschen, ohne das Ganze, zu dem sowohl diese als auch er selbst gehören, kann sich kein Einzelnes entwickeln. Erst das Ganze, zu dem auch die Mitmenschen zählen, konstituiert das Einzelne, das sich gerade erst durch dieses in seiner Individualität entwickeln kann. Erst durch die Beeinflussung durch andere und der Reaktion des einzelnen hierauf, kann sich dieses überhaupt erst als ein spezielles „Ding“ entfalten.

Zwar erstrebt Nietzsche ebenso wie Montaigne einen Zustand der Autarkie und Selbstgenügsamkeit, doch begründet er diesen nicht mit der Ansicht von dem „wahren Leben“ eines ursprünglich solitären Menschen im Gegensatz zu einem „illusionären“ Zustand der Geselligkeit aus „Schwäche“. Nietzsches Begriff der Selbstgenügsamkeit und Autarkie gründet vielmehr auf einem Begriff des Menschen als einem sozialen Wesen, das der anderen zu Entwicklung seines eigenen, souveränen Selbst notwendig bedarf. Ebenso wie für seinen Antipoden Rousseau ist für Nietzsche die soziale Bestimmung des Menschen nichts Unwesentliches oder Zufälliges, sondern die Grundbestimmung der *Conditio humana*. Jedoch stellt dies für Nietzsche nicht wie für Rousseau ein „Zeichen der Schwäche“⁵⁰ dar, sondern vielmehr die fundamentale *Grundbedingung allen Seins*.

Souveränität und Autarkie gründen Nietzsche zufolge auf der sozialen Grundbestimmung des Menschen, die fundamental in jenen enthalten ist. Ähnlich wie Platons Eros-Gedanke in seiner höchsten Manifestation als „Liebe zur Idee“ keine Leugnung seiner ‚niederen‘ Verkörperung als „Liebe zu einem“ oder „mehreren Menschen“ darstellt, sondern diese in sich enthält⁵¹, enthält auch Nietzsches Begriff der Souveränität die soziale Bestimmung des Menschen als dessen grundlegende Daseinsbedingung. Erst durch und in seiner Beziehung zu anderen Menschen und Dingen kann der Einzelne zu wahrer Souveränität gelangen. Erst aus dem Konflikt und in der Auseinandersetzung

⁵⁰ vgl. Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1989, S. 222; in: T. Todorov, a.a.O., S. 27: „Jede Anhänglichkeit ist ein Zeichen der Schwäche, denn wenn keiner den anderen brauchte, so dächte er nicht daran, sich mit ihm zu vereinen.“

⁵¹ Vgl. Platon, *Das Gastmahl*, griech.-dt., übers. u. erl. v. Otto Appelt. Neubearb. v. A. Capelle, Hamburg 1981, 211 C, S. 109f.

mit anderen Werturteilen, erst indem er „alte Tafeln“ zerbricht, kann der Mensch zu seiner eigenen Wertsetzung und damit auch zu sich selbst gelangen.⁵²

„Zu mir selbst“, schreibt Volker Gerhardt, „komme ich allein in der Ausrichtung auf andere meiner selbst“⁵³:

„Wer ich bin, erfasse ich in der ursprünglichen Beziehung zu meinesgleichen. Die selbstbewusste Individualität kann sich gar nicht anders als in einem bereits in seinem Begriff vorgegebenen sozialen Gefüge verstehen. Sogar in der äußersten Konzentration allein auf sich selbst kann sich das Individuum nur als Teil eines sozialen Ganzen begreifen.“⁵⁴

Ähnlich wie die klassische antike Philosophie in ihren solitären Tendenzen und ihrer Verherrlichung der Autarkie dennoch davon ausgeht, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen sei, das mit seinen Mitmenschen zusammenleben und sich in der Polis verwirklichen müsse, ist auch bei Nietzsche das souveräne Individuum sozial bedingt und Teil des ihn umfassenden Ganzen, zu dem sowohl seine Mitmenschen als auch die Tier- und Pflanzenwelt, die ihn umgibt, zählt. Aristoteles schreibt: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder ein Gott.“⁵⁵ – Oder „Philosoph“, wie Nietzsche hinzufügt⁵⁶. Doch für den Philosophen, der als Mensch sowohl „Tier“ als auch „Gott“ werden kann, bedeutet die Einsamkeit keine absolute Isolation. Man „hat es niemals mit einem isolierten Individuum zu tun“⁵⁷, wie Todorov schreibt. „In der ganzen Menschheitsgeschichte finden sich keine isolierten Menschen“, so Alfred Adler⁵⁸. Jeder Mensch enthält „die ganze eine Linie Mensch“. Er ist das, was er ist, ausschließlich aufgrund seiner sozialen Interaktion und den Wechselbeziehungen zu anderen Dingen, die ihn in seinem Dasein konstituieren. Isoliert von diesen, ‚an sich‘, könnte er nicht bestehen. Die Beziehung zu anderen geht dem Einzelnen voraus. Erst aufgrund von sozialer Interaktion kann sich der Einzelne zu einem eigenständigen und souverä-

⁵² „Denn muss nicht dasein“, so fragt Nietzsche, „über das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen — Maulwürfe und schwere Zwerge dasein?“ (ZA III, Von alten und neuen Tafeln 2; 4, 248).

⁵³ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 157f

⁵⁴ ebd.

⁵⁵ Aristoteles, *Politik*, 1253a, München 1978.

⁵⁶ vgl. GD, *Sprüche und Pfeile* 3; 6, 59: „Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein - sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muß Beides sein - *Philosoph*.“

⁵⁷ T. Todorov, a.a.O., S. 45

⁵⁸ Alfred Adler, *Der Sinn des Lebens*, Frankfurt a.M. 1976, S. 131, in T. Todorov, a.a.O., S. 45

nen Individuum entwickeln.⁵⁹ Isoliert und ohne Bezug nach Außen kann das Selbst nicht existieren.

Da es für Nietzsche keine absoluten Gegensätze gibt, sondern nur graduelle Abstufungen, ist auch die Einsamkeit nur eine besondere Manifestation sozialer Beziehungen. Die Einsamkeit ist „nur ein Sonderfall der sozialen Interaktion und nicht ihr absolutes Gegenteil – das es nicht gibt.“⁶⁰ Ein Leben in Einsamkeit bedeutet nicht, dass der Mensch ein solitäres Wesen ist, dass der anderen nicht bedarf, sondern zeigt lediglich auf, wie der Einzelne mit der sozialen Bedingtheit seines Daseins umgeht – ob er eine stille, kontemplative Daseinsweise einer geschäftigen und aktiven vorzieht oder umkehrt.

„Jedem zurückgezogenen Leben geht eine Bildungs- und Entwicklungsperiode voraus, in der das Verhältnis zu anderen unser Selbst orientiert hat; das vergangene Verhältnis beeinflusst aber das gegenwärtige Leben. In der Einsamkeit hört man nicht auf, mit den anderen zu kommunizieren, man entscheidet sich nur für bestimmte Formen der Kommunikation und gegen andere.“⁶¹

In jeder Einsamkeit ist das Ganze sozialer Beziehungen enthalten, so dass die Begriffe *Multitude* und *Solitude* für Nietzsche ebenso wie für Baudelaire nur graduelle Unterschiede aufweisen und letztlich als „gleichwertige Ausdrücke“ erscheinen:

„Mutitudo, solitudo: gleichwertige Ausdrücke und vertauschbar für den tätigen, den fruchtbaren Dichter. Wer seine Einsamkeit nicht zu bevölkern weiß, ist auch außerstande, in einer geschäftigen Menge allein zu sein.“⁶²

Entgegen einer Rezeptionsgeschichte, die Nietzsches Philosophie bislang hauptsächlich jenen asozialen Theorien zurechnete, die den Menschen als solitäres Wesen verstehen, das seiner Mitmenschen nicht bedarf, und seine Lehre vom „Willen zur Macht“ größtenteils als Wille zur Unterwerfung und Unterdrückung anderer verstand,

⁵⁹ vgl. hierzu T. Todorov, a.a.O., S. 17, der davon ausgeht, dass sich das Einzelne erst aus seiner Beziehung zu seinen Mitmenschen entwickelt und hierbei, leider ohne es zu bemerken, einen Standpunkt bezieht, der sich nicht wesentlich von jenem Nietzsches unterscheidet: „Die Beziehung zu anderen ist ... nicht das Produkt der Interessen eines Selbst, sie ist sowohl dem Interesse wie dem Selbst vorgängig. Es gibt keinen Anlaß, sich wie Hobbes zu fragen: Warum entscheiden sich die Menschen, in Gesellschaft zu leben? Oder wie Schopenhauer zu grübeln: Woher rührt das Bedürfnis nach Gesellschaft? Denn die Menschen vollziehen niemals einen solchen Schritt zum Zusammenleben. Die Beziehung zu anderen geht dem einzelnen voraus. Die Menschen leben nicht aufgrund von Interessen, aus Tugend oder sonst irgendeinem starken Grund in Gesellschaft. Sie tun es, weil es für sie keine andere mögliche Daseinsform gibt.“

⁶⁰ T. Todorov, a.a.O., S. 52

⁶¹ ebd., S. 169

⁶² Charles Baudelaire, *Die Menge*, in: Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden, Bd.8, S. 149; in: T. Todorov, a.a.O., S. 169

als Verherrlichung eines einsamen Herrscher- und Tyrannentums, vertritt Nietzsches Philosophie einen Standpunkt, der einerseits von der *sozialen Bestimmung* des Menschen ausgeht und andererseits den ganzheitlichen Zusammenhang aller Dinge zur *Grundbedingung allen Daseins* erklärt. Ohne Beziehung nach außen, isoliert von seinen Mitmenschen und anderen Dingen, kann ein Selbst für Nietzsche nicht bestehen. Die Beziehung zu seinesgleichen und anderen Individuen ist für Nietzsche Voraussetzung allen Seins. Ein jedes Ding, ob Mensch, Tier oder Pflanze kann nur innerhalb jenes Ganzen wechselseitiger Wirkungen bestehen, die es in seinem Dasein begründen.

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ beschreibt entgegen der traditionellen Rezeptionsgeschichte kein imperialistisches Prinzip, sondern die plurale Daseinsbedingung allen Lebens, die das notwendige Verbundensein aller Dinge und Menschen miteinander aufzeigt, von dem losgelöst nichts und niemand existieren kann. Zwar ist auch die Unterdrückung und Beherrschung anderer im „Willen zur Macht“ als Möglichkeit enthalten, doch bezeichnet er vor allem das gegenseitige Angewiesensein aller Dinge und Menschen aufeinander. Indem er den jedem Ding innewohnenden Impuls zur Vergrößerung seiner Kraft und seines Einflussbereichs beschreibt, stellt er ein an sich *wertneutrales* Prinzip dar. Auf welche Art sich dieser Impuls gegenüber seiner Umwelt entlädt, ist eine Frage, die ausschließlich von dem jeweils Agierenden abhängt. Aus diesem Grund erlangt der Einzelne in der Philosophie Nietzsches eine besondere Bedeutung. Denn es ist allein der Einzelne, der entscheidet, wie sich das ihm innewohnende Verlangen zur Vergrößerung seiner Macht realisiert. Der Einzelne ist der Souverän im Reich seiner Moral, er ist alleiniger Schöpfer seines eigenen Daseins. Allein er vermag es, zu bestimmen, welche Stufe er auf der Rangordnung des „Willens zur Macht“ bezieht, deren niedrigste Form sich in der Beherrschung anderer und dessen höchste sich in der Selbstbeherrschung realisiert. Die „Ordnung der Kasten“ wird durch den „Grad der Vernunft in der Kraft“ bestimmt, dadurch, „inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht!“ Deren höchste Form ist „das Schauspiel jener Kraft, welche ein Genie nicht auf Werke, sondern auf sich als Werk, verwendet, das heißt auf seine eigene Bändigung, auf Reinigung seiner Phantasie, auf Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben und Einfällen.“⁶³

⁶³ vgl. M 5, 548; 3, 318f: „... nur *der Grad der Vernunft in der Kraft* entscheidend: man muss messen, inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht! Aber für ein solches Messen gibt es noch gar zu wenig Augen, ja zumeist wird noch das Messen des Genie's für einen Frevel gehalten. Und so geht vielleicht das Schönste immer noch im Dunkel vor sich und versinkt, kaum geboren, in ewige Nacht - nämlich das Schauspiel jener

Der „Wille zur Macht“ ist sowohl notwendiger Antrieb allen Lebens als auch Beweggrund aller Kultur. Im Sinne des griechischen *Agons* beflügelt er Dichter und Denker, Maler und Bildhauer, Musiker, Gelehrte und Wissenschaftler, welche, verbunden im Ganzen wechselseitiger Beziehung, danach streben, eine treffendere Theorie, eine bessere Erklärung, ein schöneres Kunstwerk zu schaffen.

War es Nietzsches Fehler, dass man seine Lehre vom „Willen zur Macht“ so gründlich missverstanden hat, weil er nie explizit geäußert hat, dass der Mensch ein Wesen ist, das seiner Mitmenschen bedarf? Oder war es der Fehler seiner Rezensenten, die sich in ihrer Interpretation auf falsch verstandene Schlagworte wie „Macht“, „Herrschaft“, „Blonde Bestie“ und „Übermensch“ stützten?

Eines jener Missverständnisse beruht vor allem auf der Gleichsetzung von Ver- einzelung und Egoismus einerseits und von zwischenmenschlicher Beziehung und Ge- nerosität andererseits. Sozialität ist, wie Todorov bemerkt, „zu oft als Beweis für ange- borene Sympathie und Zivilität beschrieben worden. (...) In Wahrheit ist zwar jede Mo- ral gesellschaftlich, aber nicht jede Sozialität ist moralisch“⁶⁴. So beschreibt der „Wille zur Macht“ zwar ein Prinzip, das Sozialität als *Grundbedingung des menschlichen Da- seins* begreift, doch bedeutet dies nur, dass der Mensch auf seine Mitmenschen ange- wiesen ist, ohne die er nicht zu sich selbst gelangt. Nicht aber, dass dieses Verhältnis gleichfalls auch ein altruistisches ist. Sozialität, verstanden im Sinne von Mit- Menschlichkeit, bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass der Mensch seiner Mitmenschen bedarf. Wie sich dieses Verhältnis jedoch konkret gestaltet, ist eine Frage, die nur der jeweils einzelne für sich selbst entscheiden kann. Doch unabhängig davon,

Kraft, welche ein Genie *nicht auf Werke*, sondern *auf sich als Werk*, verwendet, das heisst auf seine eige- ne Bändigung, auf Reinigung seiner Phantasie, auf Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben und Einfällen.“ Und AC 57; 6, 242f: „Die *Ordnung der Kasten*, das oberste, das dominierende Gesetz, ist nur die Sanktion einer *Natur-Ordnung*, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine »moderne Idee« Gewalt hat. Es treten in jeder gesunden Gesellschaft, sich gegenseitig bedingend, drei physiologisch verschieden-gravitierende Typen auseinander, von denen jeder seine eigne Hygiene, sein eignes Reich von Arbeit, seine eigne Art Vollkommenheits-Gefühl und Meisterschaft hat. Die Natur, nicht Manu, trennt die vorwiegend Geistigen, die vorwiegend Muskel- und Temperaments-Starken und die weder im einen, noch im andern ausgezeichneten dritten, die Mittelmäßigen, voneinander ab - die letzteren als die große Zahl, die ersteren als die Auswahl. Die oberste Kaste - ich nenne sie die *Wenigsten* - hat als die vollkommene auch die Vorrechte der wenigsten: dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen. Nur die geistigsten Menschen haben die Erlaubnis zur Schönheit, zum Schönen: nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche. Pulchrum est paucorum bominum: das Gute ist ein Vor- recht. Nichts kann ihnen dagegen weniger zugestanden werden als häßliche Manieren oder ein pessimisti- scher Blick, ein Auge, das *verhässlicht* -, oder gar eine Entrüstung über den Gesamt-Aspekt der Dinge. (...) der Pessimismus desgleichen. »*Die Welt ist vollkommen*« - so redet der Instinkt der Geistigsten (...) Die geistigsten Menschen, als die Stärksten, finden ihr Glück, worin andre ihren Untergang finden wür- den: (...) ihre Lust ist die Selbstbezwingung: der Asketismus wird bei ihnen Natur, Bedürfnis, Instinkt. Die schwere Aufgabe gilt ihnen als Vorrecht; Sie sind die ehrwürdigste Art Mensch: das schließt nicht aus, dass sie die heiterste, die lebenswürdigste sind.“

⁶⁴ T. Todorov, a.a.O., S. 59

wie sich die Beziehung des einzelnen zu anderen gestaltet, ob generös, altruistisch und rücksichtsvoll oder beherrschend, egoistisch und rücksichtslos, so gibt es doch keinen einsamen Tyrannen, der der anderen nicht bedarf. Selbst der Herr ist von seinem Knecht abhängig⁶⁵ und notwendiger Teil des ihn umfassenden Ganzen.

Nietzsches Begriff des Ganzen ist jedoch nicht nur auf den Menschen bezogen. Er umfasst alle Dinge, welche er, ähnlich wie Heraklits *Hen Kai Pan* (Alles ist Eins), zu einem sich stets wandelnden Ganzen zusammenfasst, in dem alle Dinge in einem stammbaumähnlichen Verhältnis mit einander verwandt und ineinander begründet sind. Eine solche Weltansicht, die keine Gegensätze anerkennt und traditionelle Dualismen, wie den von Mensch und Welt, Gut und Böse u. a. aufhebt, impliziert eine Haltung, die sich, ähnlich wie später Heidegger, gegen eine Ausbeutung und Unterwerfung der Welt wendet, wie sie heute z.B. durch Abholzung der Regenwälder, Ausrottung bestimmter Tierarten und Vergiftung der Meere praktiziert wird. Stattdessen begründet die Lehre vom „Willen zur Macht“ eine Einstellung, die den Menschen als eingebunden in das Ganze eines natürlichen Kreislaufs begreift und so, statt in einem ‚Willen zum Verfügen‘ in einem ‚Willen zum Vernehmen‘ resultiert, der in den Begriffen der Philosophie Nietzsches durch die „Unschuld allen Werdens“, einer „Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist“ und den Begriff des *amor fati* charakterisiert ist. Sie kennzeichnet eine Haltung der Toleranz und des Verständnisses gegenüber allen Dingen und Lebewesen, Handlungen und Werten, Daseinsweisen und Perspektiven, die sie als einen notwendigen Teil des Ganzen begreift. Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, die, indem sie alle Dinge als miteinander „verkettet, verfädel, verliebt“⁶⁶ betrachtet, auch den Menschen als einen notwendigen Teil jenes alles umfassenden Ganzen begreift, benennt so eine Daseinsansicht, die nicht wesentlich von den folgenden, einst von einem Indianerhäuptling an die vereinten Nationen gerichteten Worten unterschieden ist:

Bewusstsein

Wer in dieser Versammlung spricht für die Gefiederten? Wo ist der Sitz der Adler? Wer spricht für die Steine? Wer spricht für die Wölfe und die anderen Vierbeiner? Wir denken nicht an sie, denn wir halten uns für höherstehend. Doch wir sind letzten Endes alle nur ein Teil der Schöp-

⁶⁵ vgl. z. B. Hegels Dialektik von Herr und Knecht, in: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a.M. 1970, S. 145-155.

⁶⁶ vgl. ZA IV, Das Nachtwandler-Lied 10; 4, 402: „Saget ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädel, verliebt, - wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals »du gefällt mir, Glück! Husch! Augenblick!« so wolltet ihr *Alles* zurück!“

fung. Dies müssen wir bedenken, um zu verstehen, wo wir stehen. Unser Platz ist irgendwo zwischen dem Berg und der Ameise. Irgendwo, und nur dort nur als ein Teil der Schöpfung.⁶⁷

⁶⁷ Häuptling Oren Lyons, Onondaga aus einer Rede an die Vereinten Nationen, Genf 1977

II.5.) Die Welt als „Wille zur Macht“

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille:
aber nicht Wille zum Leben, sondern (...)
– Wille zur Macht! Vieles ist dem Le-
benden höher geschätzt, als das Leben
selber; doch aus dem Schätzen selber
heraus redet – ‚der Wille zur Macht!‘ –
(...) Wahrlich, ich sage euch: Gutes und
Böses, das unvergänglich wäre – das
gibt es nicht! Aus sich selber muß es
sich immer wieder überwinden.“

Die Lehre vom „Willen zur Macht“ ist als theoretische Begründung und fundamentale Bedingung der Philosophie Nietzsches zu betrachten. Sie ist das *zentrale Prinzip* seines Philosophierens, das alle übrigen Aspekte seiner Philosophie sowie seinen moralischen Perfektionismus systematisch begründet.

Schien Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* noch der stark in Anlehnung an Schopenhauer entwickelte, das immanente Dasein transzendierende, ewig Gestalten hervorbringende und wieder zerstörende „dionysische Urgrund“ die metaphysische Grundkraft allen Werdens zu sein, so gelangt er schon bald darauf, erstmals in der *Morgenröte*, zu der die Umrisse der späteren Lehre vom „Willen zur Macht“ skizzierenden Annahme eines allem Dasein selbst inhärenten Antriebs zur Steigerung der eigenen Kraft als Ursache aller Bewegung¹. Nicht Schopenhauers „Wille zum Leben“ als alles gleichermaßen bewegende metaphysische Grundkraft oder der Trieb zur „Selbsterhaltung“, die beide auf etwas schon Gegebenes zielen, verkörpern den elementaren Antrieb allen Lebens. Das „Charakteristikum des Lebenstriebes“ besteht für ihn vielmehr darin, „dass er über den jeweils gegebenen Zustand hinausdrängt: Alles suche den *status quo* zu überwinden und sich auf neuem Niveau zu etablieren. Dazu gehört selbst noch der Vorgang der Einverleibung, der auf Wachstum und Entwicklung gerichtet ist und auch im Alter mindestens auf Abwehr zielt, die ohne Steigerung der Kräfte nicht zu denken

¹ Vgl. z.B. M, 128; 3, 118, wo Nietzsche das „Machtgefühl“ als Bedingung dafür betrachtet, dass etwas als „Freiheit des Willens“ erfahren werden kann: „Muß ich hinzufügen, (...) dass die Lehre von der Freiheit des Willens im Stolz und Machtgefühl des Menschen ihren Vater und ihre Mutter hat?“

ist“.² Der Antrieb allen Lebens ist nicht die Bewahrung der „Konstanz von Energie“, sondern eine „Maximal-Ökonomie des Verbrauchs“: „so daß das Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum aus die einzige Realität ist – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen“³:

„Der Wille zur *Akkumulation von Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung - für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung? (...) Wenn etwas so und nicht anders geschieht, so ist darin kein »Prinzip«, kein »Gesetz«, keine »Ordnung«, sondern es wirken Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle anderen Kraft-Quanta Macht auszuüben. Das Leben (...) ist spezifisch ein Wille zur Akkumulation der Kraft –; alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel: nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden. Das Leben (...) strebt nach einem Maximal-Gefühl von Macht; ist essentiell ein Streben nach Mehr von Macht; Streben ist nichts anderes als Streben nach Macht; das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille“.⁴

Der Selbsterhaltungstrieb ist nur ein Sonderfall und eine „Einschränkung“ des „eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung“ zielt „und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert“, wie Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* an einer Stelle, an der er zum ersten Mal den Begriff des „Willens zur Macht“ gebraucht, ausführt: „Der Kampf um's Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“⁵

Aller „Wille des Lebens“ ist „Wille zur Macht“, so dass der Impuls zur Steigerung der eigenen Kräfte *Grundbedingung allen Daseins* ist. Der „Wille zur Macht“ ist der „energetische Impuls allen Geschehens“⁶, der, indem er nicht nur „Triebkraft jener Wesen ist, die einen Willen haben“⁷, sondern sowohl organische wie anorganische Stoffe beherrscht, *Ursache allen Lebens* und aller Bewegung ist.⁸ Erlischt dieser Antrieb zur eigenen Ausdehnung und Steigerung, zur Überwindung und Vergrößerung, der in der

² Volker Gerhardt, *Wille zur Macht*, in: *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. v. H. Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000, S. 351-355

³ vgl. Schlechta Bd. 3, S. 775-776

⁴ Schlechta Bd. 3, S. 775 ff.

⁵ FW, 5, 349; 3, 585f

⁶ V. Gerhardt, *Wille zur Macht*, a.a.O., S. 351

⁷ ebd.

⁸ V. Gerhardt, *Wille zur Macht*, a.a.O., S. 353, führt hierzu aus: „Dieser Wille wirkt aber nicht einfach nur *im* Leben, sondern er liegt dem Leben *voraus*. Er bringt das Lebendige hervor und geht dann wertend zu höheren Zielen über“.

wechselseitigen Beziehung aller Dinge miteinander konstituiert ist, erlischt für Nietzsche auch das Leben selbst. Stillstand ist für ihn gleichbedeutend mit Tod, nur wo Bewegung ist, Streben nach Vergrößerung der Macht und der Kräfte, ist das Werden und damit das Leben existent. „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern (...) – Wille zur Macht!“⁹

Da Nietzsches Konzept vom „Willen zur Macht“ seinen *Perspektivismus*, seine Lehre von der *Unschuld des Werdens*, sowie seine *Destruktion aller absoluten Wahrheitsansprüche*, einschließlich der in dieser implizierten *Kritik an Ideologie, Wissenschaft und Christentum* begründet, ist er als dasjenige Prinzip zu betrachten, das einen Großteil seines philosophischen Denkens begründet und darüber hinaus die theoretische Absicherung seiner auf praktische Verwirklichung zielenden Forderungen beschreibt. Der „Wille zur Macht“ ist als Nietzsches einzige positive Lehre zu betrachten, auf die sich die übrigen Aspekte seines Philosophierens systematisch zurückführen lassen.¹⁰ Als Versuch „das Wesen allen Geschehens aufzudecken und die Einheit in der Vielheit sichtbar zu machen“, stellt der „Wille zur Macht“ dasjenige Motiv der Nietzscheschen Philosophie dar, welches insofern, als es „das Ganze des möglichen Erfahrungszusammenhangs zu erfassen und einheitlich zu bestimmen“¹¹ versucht, als das Nietzsches Denken fundierende metaphysische Prinzip¹² zu betrachten ist. Zwar ist Nietzsches Theorie des „Willens zur Macht“, wie Walter Kaufmann konstatiert, „auf empirische Daten gegründet“ und ist dementsprechend „keine dialektische Folgerung aus Schopenhauers Metaphysik, wie so oft irrtümlich angenommen“¹³, so dass sie we-

⁹ Za II, *Von der Selbst-Überwindung*, KSA 4, 149

¹⁰ V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München 1992, bezeichnet Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ deshalb als die „metaphysische Begründung“ seines philosophischen Denkens. Er erläutert: „(...) Nietzsche braucht, wie jeder gründliche Denker, ein Fundament für seine praktischen Erwartungen. (...) die Hoffnung auf eine ‘Umwertung der Werte’ (...) [ist] ebenso wie die Tugend des ‘freien Geistes’ auf einen verlässlichen Grund angewiesen, wenn sie mehr sein sollen als die fixen Ideen eines hochgestimmten Exzentrikers. (...) In (...) [der Lehre vom Willen zur Macht] erfährt die Konzeption des ‘Übermenschen’ ihre theoretische und praktische Absicherung“. (S. 178/180)

¹¹ V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996, S. 288

¹² Zwar versucht Nietzsche, wie W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, a.a.O., darlegt, nicht „das Vielfache aus einem Prinzip zu deduzieren“, da sich ihm „umgekehrt alles Einfache als Produkt einer wirklichen Vielfalt“ darstellt (29), doch indem er den „Willen zur Macht“ als diejenige Kraft begreift, die in jedem einzelnen Ding auf spezifische Weise gleichermaßen wirksam ist, fasst er die Vielzahl jener unterschiedlichen Machtwillen unter dem *einen* Begriff des „Willens zur Macht“ zusammen. In diesem Sinne bezeichnet dieser nicht *eine* Kraft, die als hinter allem Geschehen wirksamer Antrieb existieren würde, sondern eine unendliche Vielzahl verschiedenartiger Kräfte, die alles Geschehen bedingen, indem sie dieses selber konstituieren. Nietzsches Reduktion des Daseins auf das alles Leben bedingende Gegeneinander der verschiedenartigen Machtwillen rechtfertigt, wie ich meine, die Charakterisierung seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ als ein metaphysisch letztes *Prinzip*, indem es alles Dasein und alle Geschehnisse auf die spezifische innerweltliche Dynamik der divergierenden Willensquanten zurückführt.

¹³ W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist*, a.a.O., S. 240

der als „ontotheologische Seins-Metaphysik“, wie sie von Platon bis Leibniz vorherrschend war, noch als jene von Kant praktizierte „kritische Vernunft-Metaphysik“¹⁴ charakterisiert werden kann. Doch indem sie um ein auf das Ganze des Seins zielendes Verständnis der Dinge bemüht ist, ist sie als genuin metaphysisches Motiv zu betrachten.¹⁵ In diesem Sinne ist Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht einerseits zwar „nicht metaphysisch gemeint“¹⁶, da sie sich deutlich von jener Art Metaphysik, die einen gegenständlichen oder auch erkenntnismäßigen Dualismus zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“, bzw. zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ annimmt, distanziert, während sie jedoch andererseits insofern als grundlegendes metaphysisches Prinzip zu betrachten ist, als sie die Fundamentalbedingung allen Daseins beschreibt.

Allerdings lässt sich mit Volker Gerhardt anmerken, dass „die Metaphysik, die Nietzsche betreibt, sofern er den Willen zur Macht thematisiert, (...) nicht mehr die Metaphysik [ist], die er kritisiert“¹⁷, so dass sich Nietzsches These davon, dass er „die Metaphysik überwunden“ habe, wenn auch nicht verifizieren, so doch zumindest in der ihr von ihm beigemessenen Bedeutung begründen lässt.

Die Entscheidung darüber, ob Nietzsche durch eine Überwindung der Metaphysik eine Wende im philosophischen Denken ausgelöst hat und somit als post-metaphysischer oder postmoderner Denker betrachtet werden muss, wie es vor allem von Derrida, Foucault und Deleuze vertreten wird, oder ob er auf der anderen Seiten vielmehr als „Vollstrecker der Metaphysik“ zu bezeichnen ist, wie es, abgesehen von jener heute größtenteils als unhaltbar betrachteten Interpretation Heideggers, von M.

¹⁴ vgl. hierzu V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, a.a.O., S. 288-290, der hierzu bemerkt: „Es ist nicht die von Platon bis Leibniz dominierende *Metaphysik der gegebenen Welt*, die das einzelne Seiende wie das Sein als ganzes mit den Augen eines Gottes zu sehen versucht und nach Analogie eines Gegenstandes denkt, aber auch nicht die von Kant zum Programm erhobene *Metaphysik der entworfenen Welt*, die alles mit den Augen des Menschen betrachtet und die das Ganze nur noch in Korrespondenz zum eigenen Vernunftbedürfnis gelten läßt. (...) Nietzsches Denken versucht (...) ohne derartige Verabsolutierungen der Objekt- oder Subjektseite auszukommen. Er will sich sowohl der 'absolute[n]' wie auch der 'skeptische[n]' Metaphysik - eine Unterscheidung, die der zwischen Seins- und Vernunft-Metaphysik entsprechen könnte - enthalten“. (288f)

¹⁵ Diese These vertritt auch V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, a.a.O., der erläutert, dass „der Wille zur Macht nur als ein *metaphysischer Begriff* verständlich werden kann“. Als Metaphysik gilt ihm hierbei alles das, „was das bewußte Wesen als *einheitlichen* und *bedeutungsvollen* Zusammenhang der erfahrenen Welt, als mögliche *Sinneinheit* von Ich und Welt, zu denken versucht. (...) Entscheidend ist, daß eine Verbindung zwischen dem Einzelnen und seiner Welt gesucht wird, einer Welt, die als ein - wie immer auch beschaffenes und ermitteltes - *Ganzes* gedacht wird, dem sich das denkende Wesen zurechnen kann. (...) Als Kriterien der Metaphysik reichen aus, daß diese Einheit *mit begrifflichen Mitteln gesucht* wird und daß sie für die Selbstauffassung des suchenden Wesens von Bedeutung ist. (...) Die Frage der Metaphysik zielt auf die Stellung des Menschen zur Welt, und es ist dies eine Frage, bei der selbst immer wieder fraglich wird, was Mensch und Welt eigentlich bedeuten. Vorausgesetzt ist allein das *Bedürfnis*, die Verbindung *der* Dinge untereinander und unsere Beziehung *zu* den Dingen, soweit es irgend geht, als Einheit zu begreifen. (...) Dies ist (...) bei Nietzsche der Fall.“ (289ff)

¹⁶ W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist*, a.a.O., S. 237

¹⁷ vgl. V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, a.a.O., S. 288

Djuric¹⁸ und Günther Abel¹⁹ dargelegt wird, ist im wesentlichen abhängig von dem zugrundegelegten Metaphysikbegriff. Fasst man Metaphysik im Sinne der Differenzierung von den *metaphysica generalis*, die hauptsächlich die ontologischen Deutungsversuche des Seins umfassen, und den *metaphysica specialis*, die, indem sie sich auf Theologie, Kosmologie und Anthropologie beziehen, oft jenen durch ihre Begriffe „Gott“, „Seele“, „Welt“ implizierten Dualismus von Immanenz und Transzendenz zur Folge haben, primär als letztere auf, so scheint die These, dass Nietzsche sich von dieser gelöst habe und dementsprechend zum Überwinder der Metaphysik geworden sei, durchaus gerechtfertigt. Denn in Folge seiner Negation der Begriffe „Gott“, „Seele“, „Welt“ hat er all jene Weltauslegungen als „Illusion“ und „Fälschung“ der Welt begriffen, die von der Annahme der Existenz eines jenseitigen, „an sich“ bestehenden „Seins“ der Dinge ausgingen, und hat statt dessen die Welt allein auf ihre diesseitige Erscheinungsform reduziert. Betrachtet man demgegenüber die Metaphysik jedoch als jenen in ihrem ersten Bedeutungszusammenhang gegebenen Versuch, das Bleibende und den Zusammenhang in allem Wechsel der Erscheinungen zu erkennen, so ist Nietzsche, trotz seiner Negation einer jeden Verdoppelung der Welt nach „Erscheinung“ und „Ding an sich“, mit Recht als „Metaphysiker im vollen Sinn des Wortes“²⁰ zu betrachten.

Da der „Wille zur Macht“ „kein für sich bestehender Impuls in einem für sich bestehenden Subjekt“, sondern „ein reales Geschehen“ ist, „das in der Koinzidenz seiner inneren und äußeren Momente“²¹ besteht, bezeichnet er in seiner pluralen Verfassung eine Ganzheit, in der sowohl alle Dinge zu einer sich gegenseitig konstituierenden Einheit zusammengefasst werden als auch jede Art von bislang angenommenen Dualismen, wie Immanenz und Transzendenz, Mensch und Welt, Innen und Außen, zugunsten einer alles umfassenden Einheit aufgelöst werden.²² „Die traditionelle Gegenüberstellung von Mensch und Welt löst sich auf, wenn ‚Welt‘ das ‚Gesamtspiel‘ der Willen-zur-Macht-Prozesse ist“.²³

¹⁸ vgl. M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin/New York 1985

¹⁹ vgl. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984

²⁰ V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, a.a.O., S. 179

²¹ V. Gerhardt, *Wille zur Macht*, in: *Nietzsche Handbuch*, a.a.O., S. 353

²² V. Gerhardt, *Wille zur Macht*, a.a.O., weist vor allem auf die in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ begründete „Einheit von Innen und Außen“ (S. 353) hin. Doch ist es nicht nur der Dualismus von Innen und Außen, der den „Willen zur Macht“ aufgelöst wird. Der „Wille zur Macht“ begründet vielmehr eine weitgehende Auflösung *aller* Dualismen zugunsten eines allumfassenden und alles begründenden Ganzen, in dem potentiell alle Dinge ineinander bedingt sind, so dass keine absoluten Gegensätze, sondern nur noch graduelle Abstufungen anerkannt werden.

²³ W. Ries, *Nietzsche zur Einführung*, a.a.O., S. 101

In der Komplexität seines Geltungsbereiches ist der „Wille zur Macht“ eine von Nietzsche nur skizzierte Theorie, in der sich „Anthropologie, Kulturtheorie und Naturphilosophie zu einer praktisch angelegten Weltdeutung verbinden können“²⁴.

Innerhalb der Philosophie Nietzsches verstehe ich den „Willen zur Macht“ als zentrales Prinzip, das Nietzsches gesamtes Denken theoretisch fundiert. Indem er alle Teilaspekte der Philosophie Nietzsches systematisch begründet, die ihrerseits wiederum Nietzsches moralperfektionistisches Denken begründen, ist der „Wille zur Macht“ als theoretische Begründung von Nietzsches moralischem Perfektionismus zu betrachten. Mit meiner Interpretation möchte ich zeigen, dass Nietzsches moralperfektionistisches Denken vor allem auf der Annahme des *Werdens* aller Dinge, d.h. sowohl des Menschen als auch der ihn umgebenden Welt, gründet, die in seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ systematisch begründet ist. Es ist der alle Dinge beherrschende Impuls zur *Vergrößerung der eigenen Kraft*, der Ursache aller Bewegung und allen Werdens ist.

Indem er darüber hinaus alle absoluten Werturteile destruiert und als anthropomorphe, pragmatisch bedingte Interpretationen der Welt betrachtet, als beruhend auf dem Impuls der Systematisierung und des damit verbundenen Herr-werden-Wollens über eine sich stets wandelnde und unsichere Welt, begründet der „Wille zur Macht“ Nietzsches *Perspektivismus* und jene sich hieraus ergebenden, für sein Vorhaben einer moralischen Perfektionierung des Menschen relevanten Arten der Haltung sich selbst und auch der Welt gegenüber.

Als ontologische Fundierung der Destruktion aller absoluten Ansprüche bedingt der „Wille zur Macht“ das dem sich selbst erschaffenden und vervollkommnenden Menschen eigentümliche Charakteristikum der *eigenständigen* und *souveränen Wertsetzung*, das in Form einer *Selbstgesetzgebung* die Realisierung jener autonomen, „übersittlichen“ Moral begründet, die für Nietzsches moralischen Perfektionismus so wesentlich ist. Denn erst der selbstbestimmte, souveräne Mensch, der fähig ist, sich sein eigenes ‚gut‘ und ‚böse‘ zu schaffen, vermag es, im Gegensatz zum fremdbestimmten, unter dem Diktat dogmatischer Werturteile lebenden Menschen, zu Freiheit und Selbstherrschaft zu gelangen. Selbstbestimmung und eigenständige Wertsetzung sind Bedingung von Selbstwerdung und moralischer Selbsterschaffung.

Nietzsches Konzeption der Welt als „Wille zur Macht“ begründet sowohl seine These von der „Unschuld des Werdens“ als auch die von ihm erstrebte Haltung von Freiheit und Selbstbestimmung. Sowohl die „vollkommene Unverantwortlichkeit“ des

²⁴ a.a.O.

Einzelnen für sich selbst und seine Taten als auch die Realisation des besonderen „Privilegiums“ von Verantwortlichkeit ist in ihr bedingt. Freiheit und Notwendigkeit, Unschuld und Selbstherrschaft – beides ist im „Willen zur Macht“ gleichermaßen theoretisch begründet, wie in diesem Teil der Arbeit aufgezeigt worden ist.

Indem Nietzsche das gesamte Dasein auf den permanenten Widerstreit der verschiedenartigen Willensquanten reduziert, kann er mit dem Konzept des „Willens zur Macht“ seine These von der *Unschuld des Werdens* formulieren. Dadurch werden alle Erscheinungen des Daseins insofern gerechtfertigt, als sie zum Resultat der spezifischen Dynamik der unterschiedlichen Willensquanten werden. In dieser Hinsicht hat der „Wille zur Macht“ nicht das Postulat einer Unterdrückung Anderer zur Folge, die zwar als Möglichkeit mit eingeschlossen, nicht aber als erstrebenswert betrachtet wird, sondern begründet die Lehre von der *Notwendigkeit* und *Unschuld* allen Werdens, welche, da sie die potentielle Unverantwortlichkeit des Individuums für seine Taten als gegeben betrachtet, in jener von Nietzsche erstrebten Haltung des *amor fati* resultiert und die rückhaltlose, *dionysische Bejahung* des gesamten Daseins beinhaltet. Die Lehre vom „Willen zur Macht“ fundiert eine Haltung, ähnlich jener Emersons, die in Form einer allumfassenden Bejahung der Welt ein jedes Ding in der ihm eigentümlichen Entfaltung von Macht als gerechtfertigt betrachtet:

„Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.“²⁵

„Wille zur Macht“ bezeichnet die einem jeden Willensquantum eigentümliche Bereitschaft, in jedem Augenblick seiner Existenz seine „letzte Konsequenz“ zu ziehen und seine Disposition zur Herrschaft über alle übrigen Willensansprüche zu realisieren. Die Einsicht in die sich hieraus ergebende ‘Eigendynamik’ der verschiedenen Willensquanten resultiert in einer Haltung, die alle Erscheinungen des Daseins potentiell bejaht, da sie diese in der ihnen immanenten Notwendigkeit zur Realisation des ihnen innewohnenden Impulses zur jeweiligen Entfaltung ihrer Macht betrachtet.²⁶ Indem ein je-

²⁵ FW, *Motto der Ausgabe* 1882; 3, 343

Nietzsche hat dieses Emerson-Zitat als Motto der Erstausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* vorangestellt – ein Hinweis auf die Nähe des Nietzscheschen Denkens zu den grundlegenden Gedanken Emersons.

²⁶ Darauf dass Nietzsches Forderung einer eigenständigen Wertsetzung einerseits und die uneingeschränkte Bejahung allen Daseins andererseits keinen Widerspruch darstellt, sondern dass es durchaus möglich ist, von einem persönlichen Standpunkt aus gewisse Dinge zu verwerfen, dieses Urteil aber dennoch nicht zu verabsolutieren, um von einer allgemeineren Ebene aus der Notwendigkeit des leitenden Antriebs zu begreifen, wird später noch eingegangen werden. Allerdings ist anzumerken, dass diese Haltung nur von einer rein individuellen Ebene aus zu vertreten ist, die, da sie auf einer allgemeineren Ebene

des Ding einen notwendigen Teil des Ganzen jenes unaufhörlichen Prozesses des sich gegenseitigen Überwindenwollens darstellt und in diesen unwiderruflich eingebunden ist, begründet Nietzsches Prinzip vom „Willen zur Macht“ die These von der Unverantwortlichkeit des Einzelnen für sich und seine Taten:

„Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. (...) Man ist nothwendig, (...) man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, — es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!* — Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, (...) — damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt.“²⁷

Der „Wille zur Macht“ ist dasjenige Prinzip, welches Nietzsches Forderung einer uneingeschränkten, ‘übermenschlichen’ Bejahung des gesamten Daseins und jener von ihm angestrebten Gerechtigkeit begründet, die „Liebe mit sehenden Augen“ ist. Denn indem der „Wille zur Macht“ alle Dinge durch den ihnen immanenten Impuls zur Erweiterung ihres auf Macht zielenden Vermögens bestimmt, erscheinen jegliche Geschehnissen nunmehr unter dem Licht der Notwendigkeit des sie leitenden Antriebs. So ermöglicht die Lehre vom „Willen zur Macht“ die ‘übermenschliche’ Eigenschaft einer uneingeschränkten *Bejahung* der Welt, indem sie infolge jener Eigendynamik des Machtwillens alle Erscheinungen des Daseins als notwendigen Teil des von ihnen konstituierten Ganzen betrachtet, in dem sich alle Dinge aufgrund ihrer wechselseitigen Beeinflussung gegenseitig bedingen. In diesem Sinne sind alle Dinge miteinander verknüpft, so dass die Bejahung eines einzigen Augenblicks gleichbedeutend mit der Bejahung der Ewigkeit *vor* seiner Entstehung und derjenigen *nach* ihm wäre. Diese Einsicht, die darin besteht, dass „Nichts, was ist, abzurechnen“, dass „Nichts entbehrlich“ ist, gelangt zu ihrer höchsten Verkörperung in dem sich im ‘Übermenschen’ vollziehenden *amor fati*: „dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen (...), sondern es *lieben* ...“²⁸

zu einer gefährlichen Haltung des Laisser-faire führen würde, durch allgemeine Gesetze, Werte und Normen ergänzt werden muss.

²⁷ GD, *Die vier grossen Irrthümer* 8; 6, 96

²⁸ EH, *Warum ich so klug bin*, 10; 6, 297

Nietzsche vertritt hierbei jedoch keinen holistischen Determinismus, der, indem er alle Geschehnisse als fatalistische Notwendigkeit betrachtet, das Setzen von Freiheit im Ethos des höheren Typus als aporetisch erweist. Er geht vielmehr von der prinzipiellen Möglichkeit der Selbstbestimmung aus, die als Konsequenz jener *inneren* Dynamik der verschiedenen Machtwillen, seine Konzeption des moralischen Perfektionismus fundiert. Der *Grad der Freiheit* ist durch den *Grad der Vernunft* in dem sich äußernden Machtwillen bestimmt. Wird der Mensch blind getrieben von den ihn sowohl von außen als auch von innen bestimmenden Machtwillen, ist er Sklave des Geschicks und Gefangener seiner selbst. Verhält er sich in seinen Handlungen sich nur reagierend, ist er gefangen in der Unfreiheit der Notwendigkeit. Zwar ist er inbegriffen in der Unschuld des Werdens, doch bestimmt durch das ihn umgebende Ganze, ist er unfähig, zur Selbstbestimmung und Selbstherrschaft zu gelangen. Er ist Teil des Ganzen und der Notwendigkeit, doch vermag er es nicht, für sich selbst und seine Taten das „ungeheure Privilegium“ der Verantwortung zu übernehmen. Er ist gleichsam gefangen in jenen ihn von außen als auch von innen beherrschenden Machtwillen.

Doch nicht nur Notwendigkeit und Unschuld sind im „Willen zur Macht“ begründet, sondern ebenso Freiheit und Selbstbestimmung²⁹, die Nietzsche als dessen höchste Erscheinungsformen betrachtet. Freiheit und Selbstherrschaft sind im „*Sieg über die Kraft*“ begründet. Der „*Grad der Vernunft in der Kraft*“ entscheidet darüber, ob das Individuum zur Herrschaft über sich selbst gelangt oder Gefangener seines eigenen Triebgeschehens bleibt. Der „Sieg über die Kraft“ durch Vernunft ist gleichbedeutend mit der moralischen Selbsterschaffung des sich selbst perfektionierenden Menschen. Unter der Vorherrschaft eines starken, vernünftigen Willensanspruchs organisiert er die ihn beherrschenden Kräfte des „Willens zur Macht“ zu der harmonischen Einheit eines ganzheitlichen Selbst, wobei er bestimmte, von ihm als ‚negativ‘ betrachtete

²⁹ Freiheit und Unschuld schließen sich hierbei jedoch nicht aus. Auch der freie, selbstbestimmte Mensch ist innerhalb des auch ihn umfassenden Ganzen inbegriffen in der Unschuld des Werdens. Auch er kann nicht in einem Sinne, wie es die traditionelle, von Nietzsche kritisierte Moral annimmt, ‚schuldig‘ werden, da Nietzsche das Vorhandensein einer höheren Instanz, die hierüber urteilen könnte, bestreitet. Er kann jedoch, wie Nietzsche darstellt, ‚schuldig vor sich selber‘ werden. Hierbei beugt er sich, ganz im Sinne von Nietzsches individueller Autonomiemoral, jenem Gesetz, das er sich selbst gegeben hat: „*Aus einer möglichen Zukunft*. - Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übeltäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich diktiert, im stolzen Gefühle, daß er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, daß er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers; er kann sich einmal vergehen, aber er erhebt sich durch die freiwillige Strafe über sein Vergehen, er wischt das Vergehen durch Freimütigkeit, Größe und Ruhe nicht nur aus: er tut eine öffentliche Wohltat hinzu. - Dies wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: »ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im kleinen und großen.« Es müssen so viele Versuche noch gemacht werden! Es muß so manche Zukunft noch ans Licht kommen!“ (M 187; 3, 160)

Triebansprüche, sublimiert und zu einem geordneten Ganzen kultiviert. Verschiedene Willens- und Triebansprüche miteinander verknüpfen zu können, ohne sich dabei im ‚Kampf‘ gegen sie zu erschöpfen, ist hierbei die besondere Kraft der durch den „Willen zur Macht“ bestimmten Vernunft.

Indem der selbstbestimmte Mensch so zur Herrschaft über sich selbst gelangt, vermag er es, das „ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“ zu übernehmen. Er ist geleitet von „dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick“. Er ist ein „Freigewordener“, der „wirklich versprechen *darf*“, ein „Herr des *freien Willens*“, ein „Souverän“, der in sich selbst „auch sein Wertmaß“ trägt³⁰.

Freiheit und Souveränität sind ebenso im „Willen zur Macht“ begründet wie Unverantwortlichkeit und Notwendigkeit. Allein der Umgang mit den verschiedenen Machtäußerungen entscheidet über den Grad der Freiheit eines Individuums. Je größer der Grad der Vernunft ist, der die verschiedenartigen Machtwillen kultiviert und organisiert, desto größer ist der Grad der Freiheit. Freiheit verbürgt sich ausschließlich in der schöpferischen Selbstproduktion des sich selbst erschaffenden Menschen. Freiheit und Selbstwerdung, Verantwortlichkeit und moralische Selbsterschaffung sind für Nietzsche hierbei verschiedene Aspekte desselben Prozesses. Der „Wille zur Macht“ und die moralische Perfektionierung des Selbst sind auf diese Weise eng miteinander verbunden. Ohne den „Willen zur Macht“, das heißt ohne das spezifisch *menschliche* Streben nach Selbstüberwindung und nach der Erschaffung stets ‚höherer‘ und umfassenderer Manifestationen des Selbst, ist eine moralische Perfektionierung nicht möglich. Und umgekehrt bezeichnet die schöpferische Selbsterschaffung des Menschen die höchste und vollkommenste Form des „Willens zur Macht“.

So hat Nietzsche den Begriff des „Willens zur Macht“ „nicht in einer begrifflichen Spekulation über erste Beweggründe des Seins oder der Natur entwickelt“, wie Volker Gerhardt aufgezeigt hat, sondern entdeckt die „umfängliche Einheit der elementaren Wirksamkeit (...) in der Entfaltung der schöpferischen Kräfte des Menschen.“ Sein Ausgangspunkt ist „die Produktivität des ‚grossen‘, zu sich selbst gelangten Menschen. Dieser liegt jedoch „keine bloß theoretische Selbstreflexion zugrunde, sondern sie kommt aus dem praktischen Vollzug der Selbstbildung, in der ein ‚grosser Mensch‘ sich immer auch selbst zum Gegenstand seiner schöpferischen Energien macht“³¹: „Der ‚Wille zur Macht‘ hat also einen werkästhetischen Ursprung; seine Konzeption stammt

³⁰ GM, 2. ‚Schuld‘, ‚schlechtes Gewissen‘, *Verwandtes 2*; 5, 293f

³¹ V. Gerhardt, *Wille zur Macht*, a.a.O., S. 351

aus dem Erfahrungszusammenhang der kulturellen Selbstproduktion schöpferischer Individuen.“³²

Die Welt als „Wille zur Macht“ zu begreifen bedeutet, sie durch die einem jedem Ding eigentümliche Dynamik des auf Vergrößerung seiner Macht zielenden Antriebs bestimmt zu betrachten. Es bedeutet, die Welt als eine sich stets wandelnde zu verstehen, in der es nichts Bleibendes, nichts statisch Feststehendes, nichts Unveränderbares gibt und in der nichts für sich allein bestehen kann, sondern alles in einem Verhältnis wechselseitiger Wirksamkeit miteinander verknüpft ist. Es heißt, die Welt als eine ewig Werden zu begreifen, in der es keine absoluten Werte, keine ‚Wahrheit‘ und keine letzten, sich gleich bleibenden Substanzen gibt, sondern nur dynamische Quanta in einem Spannungsverhältnis zu allen übrigen dynamischen Quanten. Und es bedeutet, den Menschen als Teil jenes sich stets wandelnden Ganzes zu betrachten, als bestimmt durch die „Summe seiner Wirkungen“, als „Kraftzentrum“, als Wille zur „Akkumulation von Macht“. – Doch Nietzsches Bestimmung der Welt als „Wille zur Macht“ bedeutet in Bezug auf den Menschen vor allem, ihn als ein auf seine eigene Perfektionierung und stetige Selbstüberwindung zielendes Wesen zu begreifen. Erst dort, wo sich der „Wille zur Macht“ auf die Erschaffung des eigenen Selbst richtet, auf die kontinuierliche Überwindung seiner selbst, ist der Mensch wahrhaft Mensch. Bezieht sich sein Machtwille nicht auf sich selber und die stets neu zu bewältigende Herrschaft über die eigenen Triebansprüche, sondern entlädt sich stattdessen unsublimiert nach außen, ist der Mensch nicht ‚Mensch‘, sondern verbleibt auf der Stufe des Tieres. Erst die kontinuierliche Selbstüberwindung und die moralische Selbsterschaffung des Menschen macht ihn wahrhaft menschlich bzw. übermenschlich, da erst so die eigentliche Bestimmung wahrer Menschlichkeit erfüllt ist.

Nietzsches Menschenbild ist in dieser Hinsicht ein platonisch-erotisches. Auch wenn er nicht von der Existenz einer überzeitlichen und unwandelbaren Idee des Guten, Schönen und Wahren ausgeht, der sich der Mensch verpflichtet weiß, ist auch der „Übermensch“ in seinem Verlangen nach stetiger Selbstüberwindung und Selbstübersteigerung ein platonischer Erotiker, getrieben von dem Verlangen nach dem jeweils Höheren, über das Gegebene stets hinausstrebend. Als Sohn von Poros und Penia, von Reichtum und Armut, „immer arm“, „struppig“ und „obdachlos“³³, „niemals (...) der Mittel

³² ebd.

³³ vgl. hierzu das Motiv der Heimatlosigkeit und Fremdheit z.B. bei Petrarca, Hölderlin und anderen moralperfektionistische Aspekte enthaltenden Texten:

„Abendphantasie// Vor seiner Hütte ruhig im Schatten sitzt/ Der Pflüger, dem Genügsamen raucht sein Herd./ gastfreundlich tönt dem Wanderer im / Friedlichen Dorfe die Abendglocke.// Wohl kehren jetzt die

völlig ledig, niemals auch wirklich reich“, zwischen „Weisheit und Unwissenheit“ hängend, als „listiger Späher nach dem Schönen und Guten“, stets „tapfer, waghalsig und unermüdlich, ein gewaltiger Jäger, (...) beseelt von lebhaftestem Verlangen nach Erkenntnis“, „strebend nach Weisheit sein lebelang“, erscheint der platonische Eros, als „Dämon“ „ein Mittleres zwischen Mensch und Gott“³⁴, eine Vorwegnahme des Nietzscheschen Übermenschen zu sein. Wie Eros „in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Toren“³⁵ stehend ist auch der Übermensch ein „Liebender“³⁶, der von dem unaufhörlichen Streben danach bestimmt ist, dem zuteil zu werden, dessen er ermangelt. Ebenso wie Eros, der ewig Weisheitssuchende, ist auch der Übermensch, als Idealbild des Nietzscheschen Menschen, eingebunden in einen unaufhörlichen Prozess der Selbstüberwindung und Selbsterschaffung, getrieben von der ewigen Sehnsucht nach seinem ‚nächsten‘, ‚höheren‘ Selbst – wenn auch dieses im Gegensatz zu der platonischen Idee nichts unveränderlich Feststehendes ist, sondern erst im Prozess der stetigen Selbstwerdung erschaffen werden muss und als solches stets dynamisch und unabgeschlossen bleibt.

Nietzsches anthropologische Bestimmung des Menschen als „Wille zur Macht“ bedeutet, den Menschen als ein auf moralische Selbstvervollkommnung zielendes Wesen zu begreifen. Die Verkörperung von Macht in ihrer höchsten und damit eigentlich menschlichen Form bezieht sich immer auf sich selbst, d.h. auf die stets neu zu erringende Errichtung der Herrschaft über sich selber. Innerhalb der „Rangordnung der Größe“ steht derjenige an erster Stelle, der seine „Kraft (...) *nicht auf Werke, sondern auf sich als Werk*, verwendet, das heisst auf seine eigene Bändigung, auf Reinigung seiner Phantasie, auf Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben und Einfällen“³⁷:

„Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in's Sichtbare: Schönheit heisse ich solches Herabkommen“.³⁸

Schiffer zum Hafen auch,/ In fernen Städten, fröhlich verrauscht des Markts/ geschäftiger Lärm; in stiller Laube/ Glänzt das gesellige Mahl den Freunden.// Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen/ Von Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh und Ruh/ Ist alles freudig; warum schläft denn/ Nimmer nur mir in der Brust der Stachel?“ (Friedrich Hölderlin, *Gedichte*, hrsg. u. eing. v. E. Müller, Stuttgart o.J., S. 250).

³⁴ Platon, *Das Gastmahl*, a.a.O., S. 85-89

³⁵ ebd., S. 89

³⁶ ebd., S. 91

³⁷ M 5, 548; 3, 319

³⁸ Za II, *Von den Erhabenen*, 4, S. 152

III.) MENSCH UND WELT

III. 1.) „Unwahrheit als Lebensbedingung“

„Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; (...) Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heißt freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Wertgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“

Ebenso wie Nietzsche davon ausgeht, dass Gut und Böse keine absoluten Gegensätze sind, sondern nur graduelle Abstufungen voneinander unterschieden werden können, nimmt er an, dass Wahrheit und Irrtum, Wissen und Nicht-Wissen einander nicht entgegengesetzt, sondern Punkte auf ein und derselben Graden sind. Innerhalb seines durchgängigen Monismus vertritt Nietzsche die These, dass nicht nur Gegensätzliches, sondern prinzipiell alle Dinge aufeinander bezogen sind und ihre Eigenart aus dieser wechselseitigen Beziehung herleiten. Die Welt besitzt keinerlei Eigenschaften, die vor ihrer Interpretation vorhanden und von dieser unabhängig sind. Deshalb ist es nicht gerechtfertigt von ‚wahren‘ bzw. ‚falschen‘ Aussagen über die Welt zu sprechen, die von jedem Standpunkt aus betrachtet ein „verschiedenes Gesicht“ besitzt.

So ist es schlichtweg falsch, zu sagen, wir seien außerstande, die Welt exakt wiederzugeben, da wir hierbei von der Voraussetzung ausgehen, die Welt sei grundsätzlich verschieden von ihrer Wirklichkeit und ihrer Erscheinung. Nietzsche bestreitet je-

doch bereits diese Voraussetzung, wenn er schreibt: „Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden.“¹

Die scheinbare Welt ist keine Welt, die zu sein scheint und von der wahren Welt unterschieden werden müsste, sondern sie ist die Welt wie sie jedem Lebewesen, das in ihr überleben und sie daher selektiv zu seinen Zwecken ordnen muss, erscheint.

Die Wirklichkeit ist nichts hinter diesen Erscheinungen Liegendes, sondern sie besteht gerade in diesen verschiedenen Ordnungen und Interpretationen, so dass Nietzsche sagen kann: „Gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“²

Die Welt erschließt sich uns ausschließlich in interpretativer Form. Eine interesselose, ‚objektive‘ Anschauung der Dinge ist unmöglich. Eine jede Betrachtung setzt immer schon eine Vielzahl selektiver, ordnender und auswählender Faktoren voraus, so dass die Welt „von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht“ hat: „Ihr Sein ist essenziell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt – und diese Summierungen sind in jedem Falle gänzlich inkongruent.“³

Bei jeder Betrachtung und Tätigkeit gehen wir notwendig selektiv vor und setzen bestimmte Interessen, Ziele und Werte voraus. Wir messen manchen Dingen eine größere Bedeutung bei als anderen, während wir wiederum andere Dinge vollkommen ignorieren. Wir haben niemals alle Daten zur Verfügung und müssen immer eine unbestimmte Zahl von Fragen über die Welt außer Acht lassen. Da jede Betrachtung einen bestimmten Standpunkt voraussetzt, schließt sie demzufolge eine unbestimmte Anzahl anderer Standpunkte aus. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir nichts begreifen oder das Wesen des Wissens missverstehen. Sondern nur, dass es niemals eine vollständige oder endgültige Theorie, keine vollständige oder endgültige Erkenntnis der Welt geben kann.

Erkenntnis schließt für Nietzsche im Gegensatz zum Erkenntnis-Begriff der traditionellen Philosophie „eine wesentlich konditionale Beziehung zu ihrem Gegenstand mit ein, eine Beziehung, die spezifische Werte, Interessen und Ziele voraussetzt oder manifestiert. Es ist nicht anzunehmen, dass diese je ausgeschaltet werden können oder dass sie letztlich kommensurabel wären.“⁴

Erkenntnis im Sinne ihres traditionellen Ideals, als Abbildung der Welt in Form einer interesselosen, ‚objektiven‘ Anschauung, die nicht mehr an bestimmte Standpunk-

¹ Schlechta III, S. 706

² ebd., S. 903

³ ebd., S. 769

⁴ A. Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, a.a.O., S. 72f

te gebunden ist und die Gesamtheit der Welt so wiedergibt, wie sie wirklich ist, kann es Nietzsche zufolge nicht geben. Denn es gibt keine ‚interesselose Anschauung‘ (...) Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘: und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“.⁵

‚Wahrheit‘ als eine ‚objektive‘ Abbildung der Welt kann es Nietzsche zufolge nicht geben, so dass wir „Unwahrheit“ als Folge unseres notwendig selektiven und interessierten Umgangs mit der Welt „als Lebensbedingung“ zugestehen müssen.

Als grundlegend für Nietzsches Perspektivismus-Theorie erweist sich die Lehre vom „*Willen zur Macht*“, die, indem sie die gesamte Welt in Form einer „absoluten Seinsthese“ (M. Fleischer) auf dieses eine Prinzip zurückführt⁶, ein „Ansichsein“ der Dinge negiert und die Welt auf eine Diesseitigkeit reduziert, die sich im Gegeneinander der verschiedenen Machtquanten konstituiert. Der „Wille zur Macht“ begründet sowohl Nietzsches Behauptung einer *perspektivischen Bedingtheit allen Erkennens* als auch seine *Leugnung einer der Welt innewohnender Transzendenz*. Nietzsches Perspektivismus ist als Konsequenz seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ aufzufassen⁷, so dass diese zum einen Nietzsches Verneinung der Existenz aller metaphysischen Hinterwelten bedingt, indem er die Welt allein als das Wechselspiel der *äußeren Dynamik* jener unterschiedlichen Machtwillen beschreibt⁸, und zum anderen die Perspektivität allen Erkennens begründet, indem er diese als Resultat der *inneren Dynamik* der verschiedenartigen Willensäußerungen betrachtet.

⁵ GM III, *Was bedeuten asketische Ideale?* 12; 5, 365

⁶ vgl. N. Juni-Juli 1885, 38[12]; 11, 611: „*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*“

⁷ Zwar geht Nietzsche auch schon vor der Entdeckung des „Willens zur Macht“ als grundlegendes Prinzip von der Perspektivität des menschlichen Erkennens aus (vgl. z.B. GT u. WL), doch indem er diese in Ermangelung einer tieferen Begründung hypothetisch voraussetzt, gelangt er hierbei nicht über jenen von ihm zu destruieren versuchten Dualismus hinaus, der die Welt in ein ihr eigentümliches „Ansichsein“, das dem Menschen nicht erkennbar ist, und in eine vom Menschen wahrgenommene „scheinbare“ Welt spaltet. Erst indem Nietzsche die Welt auf das Prinzip vom „Willen zur Macht“ reduziert, gelingt es ihm, jenen Dualismus dahingehend aufzulösen, dass er die bloß „scheinbare“ Welt als die einzige gleichsam zur „wahren“ Welt erklärt und so den Dualismus von Schein und Wahrheit aufhebt.

⁸ In diesem Sinne erweist sich der oft gegen Nietzsche vorgebrachte Einwand, dass er den Atheismus, bzw. den von ihm vertretenen Anti-Theismus, als unbegründete Voraussetzung seines Philosophierens selbst nicht mehr in Frage stellt und somit seiner perspektivischen Methode untreu würde, als unhaltbar. Denn Nietzsche ging davon aus, die traditionelle Metaphysik, verstanden als eine „Zwei-Welten-Lehre“, in dem Sinne überwunden zu haben, da er diese als bloße Metamorphosen der verschiedenartigen Willensquanten, d.h. als auf Machtsteigerung angelegte, nicht existierende „Erfindungen“ und „Fiktionen“, meinte enttarnt zu haben.

Nietzsche geht davon aus, dass unsere gesamten Urteile und Erkenntnisse vom „Willen zur Macht“ evoziert werden, der, indem er Unbekanntes auf Bekanntes zurückführt, alles ihm Fremde und Andersartige sich anzugleichen und zu beherrschen strebt. Der vorherrschende Antrieb des Willens zur Wahrheit, der scheinbar um ein objektives Verständnis der Dinge bemüht ist, ist der der Überwältigung, der dieser Welt *seinen* Sinn und *sein* Ziel aufprägen will.⁹ Indem er so eine „Fälschung“ und „Vereinfachung“ der Welt zur Folge hat, die Nietzsche primär durch das *Festmachen* der sich stets wandelnden und werdenden Welt auf das „Sein“ einer als absolut gesetzten Wahrheit gegeben sieht, stellt der Wille zur Wahrheit, als eine Manifestation des „Willens zur Macht“, wesentlich einen Willen zur „Täuschung“, zur „Illusion“, zur „Verschönerung“ und zur „Verfälschung“ des Lebens dar. Durch dessen gauklerhaftes Bewusstsein täuscht sich der Mensch über die dunklen, schattenhaften Seiten des Daseins hinweg, um, umschleiert durch den schönen Schein der Illusion, an das Leben überhaupt erst glauben zu können:

„Das Leben *soll* Vertrauen einflößen: die Aufgabe, so gestellt, ist ungeheuer. Um sie zu lösen, muß der Mensch schon von Natur Lügner sein, er muß mehr als alles Andre *Künstler* sein. Und er ist es auch: Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft — Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der ‘Wahrheit’, zur *Verneinung* der ‘Wahrheit’. (...) Daß der Charakter des Daseins *verkannt* werde — tiefste und höchste Geheim-Absicht hinter allem, was Tugend, Wissenschaft, Frömmigkeit, Künstlerthum ist. Vieles niemals sehn, Vieles falsch sehn, Vieles hinzusehn: (...) Die Liebe, die Begeisterung, ‘Gott’ — lauter Feinheiten des letzten Selbstbetrugs, lauter Verführungen zum Leben, lauter Glaube an das Leben!“¹⁰

Bezüglich jener Weltauslegungen aus Naturphilosophie und Naturwissenschaft, die Nietzsche ebenfalls als Projektionen des „Willens zur Macht“ auffasste, so dass er ihnen nicht den Status einer Objektwahrheit zubilligte, sondern auch hier „nur eine Weltauslegung und -Zurechtlegung (...) und *nicht* eine Welterklärung“¹¹ sich ausdrücken sah, spricht Friedrich Kaulbach von „der gefesselten Natur“, die Nietzsche, indem er den Wahrheitsanspruch der Wissenschaft als „Maske eines dahinter stehenden Wil-

⁹ vgl. N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[3]; 12, 256: „Das *Urtheil* ist ursprünglich nicht der Glaube, daß etwas so und so ist, sondern der *Wille* daß etwas so und so sein *soll*.“ u. N. Herbst 1885, 43[1]; 11, 699: „der ‘Wille zur Wahrheit’ entwickelt sich im Dienste des ‘Willens zur Macht’: genau genommen ist seine eigentliche Aufgabe, einer bestimmten Art von Unwahrheit zum Siege und zur Dauer zu verhelfen, ein zusammenhängendes Ganzes[s] von Fälschungen als Basis für die Erhaltung einer bestimmten Art des Lebendigen zu nehmen.“

¹⁰ N. Mai-Juni 1888, 17[3]; 13, 520f

¹¹ JG 1, 14; 5, 28

lens zur Macht entlarvt“, zugunsten einer neuen Stellung zur freien Natur, bzw. zur Natur selbst, aufzuheben hoffte.¹²

Nietzsches Perspektivismus geht weit über die These einer „gefesselten Natur“ hinaus, indem er alle solchermaßen verabsolutierten Wahrheitsansprüche durch deren Festmachung der fließenden Wirklichkeit als Verfälschung des Daseins, d.h. als „Ver-gewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“¹³ betrachtet. Diese Festlegung der Welt, die die Aporie ihres eigenen Wahrheitsanspruchs zur Folge hat, bemerkt Nietzsche schon in der Sprache, die durch das „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“, das sich in der Bildung eines jeden Begriffes vollzieht¹⁴, die in dieser geforderte Wahrheit als die Verpflichtung erscheinen lässt, „nach einer festen Convention zu lügen“¹⁵, so dass der Mensch „von Grund aus, von Alters her — *an's Lügen gewöhnt*“¹⁶ ist.

Konstatiert Nietzsche, dass es „*keine ewigen Thatsachen*: sowie (...) absoluten Wahrheiten giebt“, so bezieht er sich hierbei auf solche Aussagen, die sich den Anschein einer Objektwahrheit geben und mit dem Anspruch auftreten, eine absolute und allgemein gültige Erkenntnis über die Wirklichkeit zu beinhalten. Hiermit wendet er sich auch gegen den Anspruch der Wissenschaft, eine bessere und realere Methode der Abbildung ihrer Gegenstände darzustellen und einen größeren Grad an ‚Objektivität‘ der Erkenntnis zu erreichen als andere Methoden. Schreibt er, Wissenschaft sei eine Interpretation, dann zweifelt er damit nicht den Wahrheitswert wissenschaftlicher Theorien an oder wendet sich gegen die Wissenschaft als solche, sondern stellt allein deren Geltungsanspruch als endgültige Theorie der Welt in Frage. Denn Wissenschaft liefert weder eine *letzte* Beschreibung der Welt noch eine Darstellung der Welt *an sich*. Sie ist genauso wie alle übrigen Interpretationen von bestimmten Prämissen abhängig, die einen interessierten und selektierenden Standpunkt voraussetzen. Um zu bestimmten Erkenntnissen zu gelangen, muss sie immer eine Vielzahl von Aspekten außer Acht lassen, die jedoch, da alle Dinge aufeinander bezogen und ihre Eigenart gerade aus dieser wechselseitigen Beziehung herleiten, unwiderruflich mit ihrem Gegenstand verknüpft sind. In diesem Sinne ist auch die Wissenschaft eine Interpretation, die eine revidierbare

¹² vgl. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln 1980, S. 15f

¹³ GM 3, 24; 5, 400

¹⁴ vgl. WL 1; 1, 878ff

¹⁵ WL 1; 1, 881

¹⁶ JG 5, 192; 5, 114

Beschreibung eines Ausschnitts der Welt liefert, und ihr Standpunkt notwendig ein perspektivischer.

Infolge seiner Radikalisierung des cartesianischen Zweifels, die den von Descartes angenommenen Maßstab der Vernunft, der die Gültigkeit der ersten Sätze festlegen soll, denen alle weitere Erkenntnis folgt, in Frage stellt, destruiert Nietzsche den positivistischen Glauben der neuzeitlich-wissenschaftlichen Vernunft an sich selbst. So entlarvt er einerseits ihr Wahrheitskriterium als Ausdruck des „Willens zur Macht“, der sich die Welt nach seinem Bilde schafft, und entzieht ihr andererseits ihren Erkenntnisanspruch durch die These von der perspektivischen Bedingtheit allen Erkennens. In diesem Sinne weist Nietzsche den absoluten Wahrheitsanspruch der Logik und der teils auf dieser basierenden Metaphysik zurück und erklärt, dass unseren Begriffen, wie Welt, Wirklichkeit, Gott, Seele, Selbst, nichts entspricht, da diese ausschließlich Ausdruck unseres spezifischen „Willens zur Macht“ sind. Es gibt nichts, was wir unabhängig von unseren eigenen Daseinsbedingungen erkennen können, so dass unsere Vorstellung von „Sein“ und „Wirklichkeit“ und schließlich auch unsere Rede von Gott gleichsam grundlos wird. In diesem Sinne gibt es „die Wahrheit“ ebenso wenig wie „die Welt“ oder „das Sein“.

Wahrheit und Sinnhaftigkeit sind keine absoluten und gegebenen Größen, sondern sind ihrem Wesen nach relativ und müssen vom einzelnen Individuum selbst nach seinen eigenen, jeweiligen Bedürfnissen in Form von vorläufigen und jederzeit reversiblen „Sinnwahrheiten“¹⁷ geschaffen werden. Nietzsches Perspektivismus, der eine Abwehr aller dogmatischen Behauptungen über das Wesen der Welt enthält¹⁸, begründet

¹⁷ Volker Gerhardt weist in seinem Aufsatz *Die Perspektive des Perspektivismus* (a.a.O.) in Anlehnung an die Ausführungen von F. Kaulbach (vgl. ders. a.a.O.) auf die Bedeutung der Perspektive als „Sinnzusammenhang“ bzw. als „Bedeutungsraum“ hin. Er führt aus: „jede Perspektive hat ihre ‚Sinnwahrheit‘, die in der Kohärenz der auf das Subjekt bezogenen Bedeutungen einer Perspektive besteht. Objektwahrheit kommt nur unter den Sinnbedingungen einer bestimmten Perspektive vor, womit deutlich ist, dass auch Objektwahrheit dem Kriterium der Kohärenz der auf das Subjekt bezogenen Bedeutungen unterliegt.“ (268)

¹⁸ In diesem Zusammenhang wendet sich Nietzsche gegen den totalitären Herrschaftsanspruch aller ideologischen Systeme, woraus ersichtlich wird, dass Nietzsche auch in dieser Hinsicht eine dem nationalsozialistischen Missbrauch seines Gedankengutes deutlich entgegengesetzte Position vertrat. Auch findet sich in den späteren Aufzeichnungen Nietzsches kein Rückfall in jene ideologischen Strukturen, die er in seinen früheren Werken bekämpfte (so G.-G. Grau, *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin/New York 1984), der eine Ernennung der Philosophie Nietzsches zum „Protofaschismus“ (B.H.F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburg 1989, S. 188) rechtfertigen könnte. Zwar enthält sein Werk zahlreiche Stellen, die sich auf eine angestrebte zukünftige „Erdherrschaft“ des ‚Übermenschen‘ beziehen, doch ist diese nicht im Sinne einer Ideologisierung aufzufassen, sondern bezieht sich auf Nietzsches perfektionistisches Ideal einer „Herrschaft der Besten“ (siehe hierzu Kap. IV. 5. ‚Große Politik‘).

sowohl seine Kritik am absolutistischen Anspruch der traditionellen Philosophie als auch des Christentums, das durch den totalitären Geltungsanspruch seiner Moral den Menschen unter eine nivellierende Gesetzgebung zwingt und eine autarke Sinnggebung des einzelnen Individuums verunmöglicht.

Da Nietzsches Perspektivismus auf seine Lehre vom „Willen zur Macht“ zurückgeführt werden kann, der als tätige und schöpferische Kraft unsere jeweiligen Perspektiven bedingt, kann man mit Volker Gerhardt von einem „Primat der auf Aneignung und Machtsteigerung angelegten praktischen Interessen“¹⁹ sprechen, der die Entstehung unserer jeweiligen Perspektiven, sowie deren Modifikation oder Revision begründet.

Indem Nietzsche unseren Weltbezug als einen perspektivischen bestimmt, der aus dem „Willen zur Macht“ resultiert, negiert er die bislang angenommene epistemische Leistung von Logik und Vernunft und reduziert diese auf eine pragmatisch-interpretative. Die Funktion der Logik besteht nicht im „Erkennen“ der Dinge, sondern allein in deren Schematisierung, welche „dem Chaos so viel Regularität und Formen auferleg[t], als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut“²⁰. In der Bildung der Logik ist allein das „Bedürfnis maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu ‘erkennen’, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung... (...) Hier hat nicht eine präexistente ‘Idee’ gearbeitet: sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden“²¹. Die Logik war primär als „Erleichterung“ gemeint, als „Ausdrucksmittel“, ebenso wie sie als der Versuch verstanden werden kann „nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen“. In diesem Sinne ist „Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll.“²² In unseren logischen Urteilen ist eine fälschende Interpretation des Daseins immer schon vorausgesetzt²³, die in einem kontinuierlichen Prozess der Assimila-

¹⁹ V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., 273

²⁰ N. Frühjahr 1888, 14[152]; 13, 333

²¹ ebd., 334

Nietzsche geht hier vom Logikbegriff des 19. Jahrhunderts aus, der die Gültigkeit effektiven (materialen) Schließens im alltäglichen Sprachgebrauch beinhaltet und keine Trennung von Erkenntnistheorie und formaler Logik voraussetzt.

²² N. Herbst 1887, 9[97]; 12, 391

²³ vgl. N. August-September 1885, 40[13]; 11, 634: „der Wille zur *logischen Wahrheit* kann erst sich vollziehen, nachdem eine grundsätzliche *Fälschung* alles Geschehens vorgenommen ist.“

tion und Selektion „ihre Postulate in das Geschehen“ hineinlegt, um diese dann, verknüpft mit der Annahme, in ihnen ein Kriterium der Wahrheit bzw. der Realität zu besitzen, wieder aus dem Geschehen hinauszuziehen:

„Unsre subjektive Nöthigung, an die Logik zu glauben, drückt nur aus, daß wir, längst bevor uns die Logik selber zum Bewußtsein kam, nichts gethan haben *als ihre Postulate in das Geschehen hineinlegen*: (...) Die Welt *erscheint* uns logisch, weil *wir* sie erst logisirt haben“.²⁴

So entscheiden für uns über die „Wahrheit“ bzw. „Falschheit“ eines Urteils keine epistemologischen, sondern diesen vorausgehende pragmatische Gründe, die sich in der spezifischen Form der Logisierung der Dinge widerspiegeln.²⁵ Der Prozess der Logisierung, der sich im Urteil vollzieht, richtet sich nach spezifischen Kriterien der Nützlichkeit, die in Form von sozialen und individuellen Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen die Bestimmung der jeweiligen „Wahrheit“ diktieren.

Ohne jedoch aus diesen pragmatischen Prämissen eine eigenständige Wahrheitstheorie zu entwickeln, richtet sich Nietzsches Kritik ausschließlich gegen die Verabsolutierung solchermaßen gewonnener Urteile, die ihre eigene Herkunft vergessen und von der irrigen Annahme ausgehen, dass es in der Wirklichkeit etwas gebe, was ihrer spezifischen Interpretation entsprechen würde²⁶:

„Die Verirrung (...) ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also (...) zu einer nützlichen *Fälschung*) man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der *Realität* zu haben glaubte (...) Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängniß des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Criterium der Realität in den Vernunftformen zu haben, während man sie hatte, um Herr zu werden über die Realität, um auf kluge Weise die Realität *mißzuverstehen* ...“²⁷

²⁴ N. Herbst 1887, 9[144]; 12, 418 vgl. auch N. Herbst 1880, 6[441]; 9, 312: „‘Wahrheit’ giebt es eigentlich nur in den Dingen, die der Mensch *erfindet* (...). Er legt etwas hinein und findet es nachher wieder — das ist die Art menschlicher Wahrheit.“

²⁵ vgl. JG 1, 3; 5, 17: „(...) hinter aller Logik (...) stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“

²⁶ Nominalistische Aspekte im Denken Nietzsches hat vor allem G. Abel, *Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches*, in: J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Würzburg 1985, 35-89, herausgearbeitet.

²⁷ N. Frühjahr 1888, 14[153]; 13, 337

Da Nietzsche das menschliche Dasein auf das eine Prinzip des „Willens zur Macht“ zurückführt, das alle menschlichen Lebensäußerungen bedingt²⁸, kann der Mensch gar keine andere Stellung zur Welt einnehmen, als eine interpretative, die als solche „kein Organ für das *Erkennen*, für die ‘Wahrheit’“²⁹ darstellt, sondern sich einzig durch jenen essentiellen Antrieb zur Beherrschung und „Denkbarmachung alles Seienden“ auszeichnet. Der dem Menschen innewohnende „Wille zur Macht“ ist es, der die jeweils spezifischen Interpretationen der Welt schafft und somit die Perspektivität aller Erkenntnis bedingt.

Nietzsches Kritik richtet sich nicht gegen unsere Urteilspraxis als solche, die er als notwendige Bedingung menschlichen Lebens betrachtet, sondern allein gegen deren Absolutheitsanspruch. Nicht die Tatsache, dass geurteilt werden *muss*, stellt Nietzsche in Frage, sondern ausschließlich die mit dieser verbundene Forderung nach einem absoluten Geltungsanspruch ihrer Urteile:

„Daß eine Menge *Glauben* da sein muß, daß *geurtheilt* werden darf, daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werthe *fehlt*: — das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist nothwendig; *nicht*, daß etwas *wahr ist*.“³⁰

Nietzsche negiert allein die Möglichkeit einer *korrespondenztheoretischen* Darstellung der Welt, die von der Voraussetzung ausgeht, die Wirklichkeit im Sinne einer *adaequatio* erkennen und abbilden zu können.³¹ Denn indem Nietzsche zum einen aufgrund der *äußeren Dynamik* der verschiedenen „Willen zur Macht“ die Welt als eine sich stets verändernde und werdende annimmt, so dass jede ihr zugesprochene „Wahrheit“ allein schon durch diese Bestimmung als eine *Festmachung* der Wirklichkeit zu einer „Unwahrheit“ und „Lüge“ wird, und zum anderen aufgrund jener *inneren Dynamik* des „Willens zur Macht“ den Menschen durch die grundlegende Unfähigkeit einer

²⁸ vgl. N. Juni-Juli 1887, 38[12]; 11, 611: „(...) auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“

²⁹ FW 5, 354; 3, 593

³⁰ N. Herbst 1887, 9[38]; 12, 352

³¹ Die so genannte Korrespondenztheorie der Wahrheit, welche einen Satz bzw. eine Erkenntnis als wahr bezeichnet, sofern sie mit ihrem Gegenstand, d.h. mit der Wirklichkeit übereinstimmt, geht vor allem auf Aristoteles (vgl. *De Interpretatione*, 9, 19a, 33: Die Sätze sind entsprechend wahr, wie es die Dinge sind“) und Thomas von Aquin (vgl. *De Veritate*, q.1, a.1: „Veritas est adaequatio intellectus et rei“) zurück. Eine Präzisierung der Korrespondenztheorie wurde später von B. Russell (vgl. *Über die Natur von Wahrheit und Falschheit*, in: Philosophische und politische Aufsätze, Stuttgart 1971, 103ff) und L. Wittgenstein (vgl. z.B. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.223.) vorgenommen.

interesselosen Anschauung der Dinge bestimmt betrachtet, gelangt er zu der Einsicht, dass es keine an sich bestehende Wahrheit gibt, die er nur entdecken müsste. Die Welt als solche besitzt kein ihr eigentümliches „Wesen“³², welches, sofern es nur erkannt werden könnte, den Anspruch einer absoluten Wahrheit erheben kann, sondern sie ist im Wesentlichen „Relations-Welt“:

„(...) die Welt, abgesehen von unserer Bedingung, in ihr zu leben, die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduziert haben (...) existiert *nicht* als Welt ‘an sich’ (...) sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*“.³³

Indem Nietzsche die Existenz aller das Diesseits transzendierender Erscheinungen bestreitet und die Welt auf die Dynamik der unterschiedlichen Machtwillen reduziert, so dass er den Dualismus einer „wahren“ und „scheinbaren“, d.h. einer transzendenten und immanenten Welt, zugunsten einer einzig immanenten, zwar „scheinbaren“, aber dennoch „wahren“ Welt aufhebt³⁴, konstatiert er, dass es „vielerlei ‘Wahrheiten’“ und folglich „keine Wahrheit“ gibt: es „gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‘Erkennen’“³⁵.

Die Welt als solche hat keinen ihr immanenten Sinn oder Wert, sie „hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.“³⁶ Wollte man die verschiedenen Perspektiven, die Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ zufolge die Welt erst konstituieren, sowie die aus diesen resultierenden Sinndeutungen vom Dasein abrechnen, so bliebe

³² vgl. N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[1]; 12, 249: „Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben gibt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahrt wird, sieht und nicht sieht. Das ‘Wesen’ *fehlt* (...)“.

³³ N. Frühjahr 1888, 14[93]; 13, 271

³⁴ Da Nietzsche unseren Objektbezug als einen perspektivischen kennzeichnet, der sich die Welt zu seinen Zwecken zurechtlegt, indem er sie in einem Prozess der Assimilation nach bestimmten Werten selektiv ordnet, geht er davon aus, dass der Mensch in einer *scheinbaren* Welt lebt, welche er sich, um überhaupt leben zu können, selbst geschaffen hat. Hierbei gibt das Perspektivische, wie er erläutert, „den Charakter der ‘Scheinbarkeit’ ab!“ Indem er jedoch annimmt, dass dieser scheinbaren, von uns geschaffenen Welt, keine ihr eigentümliche „Wirklichkeit“, kein „An sich der Dinge“ entspricht, sondern dass diese „selbst (...) unsre einzige Wirklichkeit“ ist, reduziert sich „der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt (...) auf den Gegensatz ‘Welt’ und ‘Nichts’“(vgl. N. Frühjahr 1888, 14[184]; 13, 371). In diesem Sinne wird die „scheinbare“ Welt, als einzige, gleichsam zur „wahren“ Welt.

³⁵ GM 3, 12; 5, 365

³⁶ N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[60]; 12, 315

keine Welt mehr übrig, da diese allein aus dem Zusammenspiel der unterschiedlichen Machtwillen besteht.³⁷

In diesem Sinne ist Wahrheit nichts, was zu konstatieren oder aufzufinden wäre, sondern sie bezeichnet den aktiven Prozess einer produktiven Bestimmungspraxis:

„Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein *processus in infinitum*, ein *aktives Bestimmen*, nicht ein Bewußtwerden von etwas, <das> ‘an sich’ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‘Willen zur Macht’“.³⁸

Der Bemühung, Nietzsches These, die Wahrheit sei Illusion, durch ihre Selbstanwendung zu entkräften, so dass auch diese *Wahrheit*, die alle Wahrheit als Illusion enttarnt, selber nur als eine Illusion erscheint, stellt Heidegger in einem Umkehrschluss wiederum deren Selbstanwendung entgegen. So kann er zum einen die „Unerschütterbarkeit“ der Nietzscheschen These und zum anderen die gleichsam ins Leere laufenden Argumente jener ad absurdum laufenden methodologischen Selbstanwendung aufzeigen:

„Dann ist doch, wenn Nietzsche konsequent sein will (...) auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion, und dann brauchen wir uns nicht länger mit ihm abzugeben. Der leere Scharfsinn, der sich mit dieser Art von Widerlegung aufspielt, erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergißt allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern daß dann ebenso notwendig der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte wahre Folgesatz eine ‘Illusion’ sein muß. Der Verfechter des Scharfsinns wird nun aber, inzwischen *noch* klüger geworden, entgegen, daß dann auch unsere Kennzeichnung seiner Überlegung als einer Illusion ihrerseits Illusion bleibe. Allerdings - und dieses wechselseitig Widerlegen könnte ins Endlose fortgesetzt werden, um stets nur das zu bestätigen, wovon es nämlich beim ersten Schritt schon Gebrauch macht: daß die Wahrheit eine Illusion sei. Dieser Satz wird durch die Widerlegungskunststücke des bloßen Scharfsinns nicht nur nicht erschüttert, er wird dadurch nicht einmal berührt.“³⁹

³⁷ vgl. JG 2, 34; 5, 53: „Man gestehe sich doch soviel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man (...) die ‘scheinbare Welt’ ganz abschaffen (...) — so bliebe mindestens dabei auch von eurer ‘Wahrheit’ nichts mehr übrig!“

³⁸ N. Herbst 1887, 9[91]; 12, 385

³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1953, S. 501ff

Diese scheinbare Version des Lügenparadoxes lässt sich leicht aufheben, indem man aufzeigt, dass aus der Annahme, dass die These *p*, die besagt, dass alle unsere so genannten Wahrheiten nur Interpretationen seien, selber durchaus eine Interpretation sein *darf*. Denn allein aus der Annahme, dass unsere Wahrheiten Illusionen und unsere Erkenntnisse Interpretationen sind, folgt noch nicht, dass diese auch notwendig falsch sein müssen. Die Ansicht, dass alle Ansichten Interpretationen sind, *kann* falsch sein. Doch besagt dies nicht, dass sie auch zwangsläufig falsch *ist*.⁴⁰

Der Perspektivismus, vorausgesetzt man gesteht ihm seinen eigenen Status als Interpretation zu, zielt darüber hinaus nicht nach Anerkennung seiner eigenen Thesen, sondern schließt vielmehr gerade auch seine eigene Negation in seine Rede von der Perspektivenvielfalt des Daseins mit ein. Im Gegensatz zum Dogmatismus zwingt er niemanden, ihm Glauben zu schenken, und gesteht zu, dass Fragen nach Wahrheit oder Falschheit allein in konkreten, interessierten Situationen und nicht durch auf allgemein gültige Wahrheit zielende abstrakte Untersuchungen beantwortet werden können. Indem der Perspektivismus gerade in der Annahme besteht, dass es keine allgemein gültige Ansicht von der Welt geben kann, die für jedermann verbindlich wäre, gehört es zu seinem Konzept, auch solche Interpretationen der Welt zuzulassen, die seine eigenen Ansprüche negieren. Doch kann man ihn „nicht einfach deshalb ablehnen, weil er auf sich selbst zutrifft, und man braucht ihn auch nicht gegen Versuche, ihn mit dieser Begründung zu widerlegen, zu verteidigen.“⁴¹ Die Perspektive des Perspektivismus ist eine perspektivische – doch wird er hierdurch als Interpretation nicht widerlegt, sondern exemplifiziert vielmehr als solcher seine eigene Theorie.

Nietzsches Negation des traditionellen Begriffs der Wahrheit und die Reduktion aller vermeintlich epistemischen Leistungen auf deren interpretative und pragmatische Funktion, dient primär der Abwehr absolutistischer und dogmatischer Wahrheitsansprüche, die dadurch, dass sie das „einzigartige Selbst“, das ein jeder Mensch ist, unter das nivellierende Gesetz einer totalitären „Wahrheit“ zwingen, die Entwicklungsbedingungen des selbstbestimmten, sich selbst erschaffenden, freien Individuums zerstören. In

⁴⁰ Zwar gelangen wir, wie V. Gerhardt ausführt, „über die Perspektive der Perspektiven (...) nicht hinaus“, so dass es uns nicht gelingen kann, einen Standpunkt einzunehmen, der *nicht* perspektivistisch ist und uns die Erkenntnis aller unserer übrigen Einstellungen als perspektivistisch begrenzte ermöglichen kann. In diesem Sinne gibt es „kein Kriterium“, „das uns erlaubte, die Wahrheit des Perspektivismus zu erweisen“ (*Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., S. 269). Doch gibt es andererseits auch kein Kriterium, das es uns ermöglichen würde, die Falschheit des Perspektivismus zu erweisen.

⁴¹ A. Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, a.a.O., S. 95

diesem Sinne steht Nietzsches Destruktion des traditionellen Wahrheitsverständnisses im Dienste eines neuen Wahrheitsbegriffs, der als aktive Bestimmungspraxis und produktives Schöpfertum die Entwicklung eines selbstverantwortlichen und souveränen moralischen Typus ermöglichen soll.

Nietzsches Wahrheitsverständnis besteht in einem dynamisch offenen Begriff von 'Wahrheit', der nicht auf eine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zielt, sondern allein dem Nützlichkeitskriterium einer bestimmten Art von Dasein unterworfen ist. 'Wahrheit' bestimmt sich nicht anhand einer möglichen Abbildung der Welt, die dem Menschen prinzipiell unmöglich ist, sondern allein durch ihre Wirkung. Als 'wahr' gelten für uns diejenigen Urteile, die auf eine bestimmte Art lebenserhaltend oder gar lebenssteigernd wirken, so dass wir in diesem bestimmten Sinne 'unwahre' Urteile als 'wahre' betrachten⁴²: „Die Falschheit eines Urtheils ist (...) noch kein Einwand gegen ein Urtheil (...). Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend (...) ist“.⁴³

Als 'Wahrheiten' werden dementsprechend diejenigen Interpretationen betrachtet, die einer bestimmten sozialen Gruppe oder auch bestimmten einzelnen Individuen unter bestimmten Bedingungen am Zweckdienlichsten erscheinen. 'Wahrheit' bestimmt sich durch ihren Wert für das menschliche Leben und ist allein praktischen Bedingungen unterworfen: „*Wahrheit ist die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“⁴⁴

Allein der praktische Nutzen einer bestimmten Interpretation für den jeweiligen Lebensvollzug entscheidet darüber, ob diese von uns als 'wahr' betrachtet, oder aber als

⁴² Nietzsche geht hier von unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen aus, so dass ein Urteil, das in einem bestimmten Sinne als 'falsch' erscheint in einem anderen Sinne zu einem 'wahren' Urteil werden kann. Um das korrespondenztheoretische Modell der Wahrheit als obsolet darzustellen, setzt Nietzsche diesem eine von ihm als tragisch oder auch als dionysisch bezeichnete Form der Wahrheit entgegen, die auf diese sinndestruierend wirkt, da sie die einzig erkennbare Wahrheit, dass es keine Wahrheit gibt, beinhaltet. Diese tragische Erkenntnis über den illusionären Charakter aller Wahrheit, die insofern als eine metaphysische Wahrheit zu betrachten ist, als sie in Nietzsches metaphysischer Lehre vom „Willen zur Macht“ begründet und vorausgesetzt ist, wird von Nietzsche als einzig mögliche Manifestation einer allgemein gültigen Wahrheit gelten gelassen. Aus ihr resultiert wiederum jener dritte Begriff von Wahrheit, der in Form einer interpretativen und pragmatischen Wahrheit, jedoch nur eine relative Gültigkeit besitzen kann und dementsprechend durch seinen experimentellen Charakter bestimmt ist. In diesem Sinne kann ein Urteil, das sich aus dem Blickwinkel jener tragischen Wahrheit als ein grundlegend falsches erweist, aus der Perspektive jenes interpretatorischen Wahrheitsbegriffs dennoch zu einem 'wahren' Urteil werden.

⁴³ vgl. JG 1, 4; 5, 18

⁴⁴ N. April-Juni 1885, 34[253]; 11, 506 vgl. auch N. Herbst 1880, 6[421]; 9, 306 u. ebd. 11[262], 541: „Wahr heißt 'für die Existenz des Menschen zweckmäßig'.“ „Als 'Wahrheit' wird sich immer das durchsetzen, was notwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht“.

‘falsch’ verworfen wird. Die ‚Wahrheit‘ einer Aussage hängt für uns allein von den pragmatischen Gründen ab, die bestimmte Interpretationen, insofern sie ein in ihnen gelingendes Leben gewährleisten können, als ‘wahre’ kennzeichnen, andere jedoch, die sich nicht als zweckdienlich erweisen, als ‘falsche’ verwerfen.

Da jedoch kein feststehendes Kriterium existiert, das darüber Aufschluss geben kann, welche besonderen Weltauslegungen und Interpretationen bestimmten Personengruppen oder auch einzelnen Individuen jeweils nützlich sind⁴⁵, so dass das uns Zweckmäßige grundsätzlich nicht kalkulierbar ist, unterliegen auch diejenigen von uns als ‘wahr’ betrachteten Urteile einem ständigen Wandel. In diesem Sinne geht Nietzsche von einer Vielzahl beständig miteinander konkurrierender ‘Wahrheiten’ aus, von denen eine jede ihre spezifische Rechtfertigung besitzt.

Eine ähnliche Auffassung von Wahrheit vertritt William James in seinem Aufsatz *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. Er schreibt:

„Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dieses alles nicht möglich ist. (...) Der Besitz der Wahrheit ist (...) keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgendeines Lebensbedürfnisses.“⁴⁶

Doch trotz der Ähnlichkeit des Wahrheitsbegriffs vertritt Nietzsche keine pragmatistische Wahrheitstheorie, die, wie Danto es formuliert hat, besagt, dass „*p* wahr ist und *q* falsch, wenn *p* funktioniert und *q* nicht“⁴⁷. Nietzsches Wahrheitsverständnis ist

⁴⁵ vgl. FW 5; 3, 593: „(...) was hier ‘Nützlichkeit’ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn.“

⁴⁶ W. James, *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*, in: *Pragmatismus*, Stuttgart 1975, S. 161-187, S. 163ff. Im Gegensatz zu Nietzsche leugnet James jedoch nicht prinzipiell das Bestehen eines Moments unabhängiger, d.h. für sich bestehender Realität und somit die Existenz eines objektiven Maßstabs der Wahrheit, so dass die Möglichkeit einer korrespondenztheoretischen Form der Wahrheit, d.h. deren Adäquationsmodell, von ihm nicht gänzlich verworfen, sondern lediglich in Bezug auf deren möglichen Nutzen kritisiert wird: „Der Begriff einer Realität, die von uns verlangt, daß wir mit ihr übereinstimmen, und zwar aus keinem andern Grunde als bloß deshalb, weil dieser Anspruch ein ‘unbedingter’ und ‘transzender’ ist, das ist etwas, womit ich schlechterdings nichts anzufangen weiß. Ich stelle mir vor, (...) daß ein Geist aus der wüsten Leere daherkomme, sich vor mich stelle und mich abbilde. Ich kann mir wohl vorstellen, was dieses Abbilden bedeutet, aber ich kann kein Motiv dazu heraufbeschwören. Ich kann nicht herausfinden, was es mir nützen sollte, abgebildet zu werden, oder was es dem Geist nützen sollte, mich abzubilden, wenn weitere Folgen ausdrücklich und prinzipiell als Motive ausgeschlossen sein sollten (...). Abbilden ist eine echte Art der Erkenntnis. Wenn wir aber (...) zu namenlosen Formen der Übereinstimmung kommen, die“ keine „pragmatisch bestimmbaren Prozesse sein sollen, dann wird das ‘Was’ der Übereinstimmung ebenso unverständlich wie das ‘Warum’. Weder ein Inhalt noch ein Motiv kann dazu vorgestellt werden. Es ist eine vollständig bedeutungslose Abstraktion.“ (185f)

⁴⁷ Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965, S. 72

weitaus komplexer und besagt, dass eine für uns ‚wahre‘ Aussage oder Erkenntnis immer noch falsch sein, denn „ein Glaube, so notwendig er ist zur Erhaltung von Wesen, [hat] nicht mit Wahrheit zu tun“⁴⁸. Die Nützlichkeit bestimmter Annahmen für uns ist noch „kein Argument“, „unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein“⁴⁹.

Nietzsche geht es hierbei nicht um die Frage, ob das, was von der korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorie als Irrtum verworfen wird, vom Standpunkt des Pragmatismus aus betrachtet, Wahrheit sei. Er entwickelt keine neue Wahrheitstheorie, die vorschlägt, ‚Übereinstimmung mit den Tatsachen‘ durch ‚Unentbehrlichkeit‘ oder ‚Lebensförderlichkeit‘ und Wahrheit durch den Begriff einer ‚Wahrheit für uns‘ zu ersetzen. Nietzsche behauptet, dass viele unserer zentralen Überzeugungen falsch sein können, und dass sie, „weit davon entfernt, uns zu schaden, bisher zum Teil den größten Nutzen mit sich gebracht haben. Aber er behauptet nie, dass ihre Nützlichkeit sie wahr gemacht habe.“⁵⁰ So schreibt Nietzsche:

„Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil (...) Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist (...) Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Wertgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“⁵¹

Obwohl Nietzsche die Möglichkeit einer korrespondenztheoretischen Darstellung der Welt aufgrund unserer interessierten, vom „Willen zur Macht“ bedingten Betrachtungsweise für nicht realisierbar hält, so dass es in dieser Hinsicht „keine Wahrheit gibt“ und wir die „Unwahrheit als Lebensbedingung“ zugestehen müssen, ist er weit davon entfernt, die Korrespondenztheorie zu verwerfen. Er setzt gerade diese seiner Betrachtung voraus, so dass es für ihn – im Gegensatz zum Standpunkt des Pragmatismus – keine Wahrheit geben kann. Nietzsche geht hierbei, obwohl er die Auffassung vertritt, dass wir niemals zu einer solchen Erkenntnis gelangen können, von einem traditionellen Verständnis von Wahrheit aus, das von der Idee geprägt ist, dass diese unabhängig von Interessen, Hintergrund und Wertungen sei. Anhand dieses traditionellen Begriffs von Wahrheit werden alle unsere so genannten ‚Wahrheiten‘ zu Unwahrheiten,

⁴⁸ Schlechta III, S. 899

⁴⁹ FW III, 121; 3, 478

⁵⁰ A. Nehamas, a.a.O., S. 79

⁵¹ JG I: *Von den Vorurtheilen der Philosophen* 4; 5, 18

zu spezifischen Fälschungen und Vereinfachungen der Welt, die wir jedoch weder erkennen noch aufheben können.⁵²

Obwohl Nietzsche oft mit unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen operiert und unseren Interpretationen gelegentlich den Status von ‚Wahrheiten‘ zuspricht, entwickelt er selbst keinen positiven Begriff von Wahrheit, so dass er die Korrespondenztheorie trotz unseres Unvermögens, jemals zu einer solchen Erkenntnis zu gelangen, als Vexierbild unseres Irrtums und der Falschheit unserer Urteile benutzt. Unsere Interpretationen des Daseins, unsere „Sinnwahrheiten“ gelangen über ihren Status als pragmatische Deutungen der Welt nicht hinaus, da Wahrheit für Nietzsche primär etwas Endgültiges, Unumstößliches ist, das prinzipiell im Widerspruch zum lebendigen und werdenden Charakter der Wirklichkeit steht. Nietzsche bleibt so jener Wesens- und Wahrheitsmetaphorik, die er in seinen Schriften aufzuheben bemüht ist, in seinem gesamten Denken negativ verhaftet, ohne selbst einen positiven Begriff von Wahrheit zu entwickeln, wie es beispielsweise im Pragmatismus der Fall ist.

Nietzsches Wahrheitsverständnis ist durch die Reduktion aller absoluten Wahrheitsansprüche auf nur *relativ gültige* und jederzeit *reversible* „Sinnwahrheiten“ (F. Kaulbach) gekennzeichnet, die ihre spezifischen Bedeutungen allein in der auf das urteilende Subjekt bezogenen Kohärenz gewinnen. So kann Nietzsche proklamieren, dass es „vielerlei ‚Wahrheiten‘“ gibt, von denen keine gegenüber einer anderen den Vorzug beanspruchen kann, da weder diese noch jene dem traditionellen Begriff der Wahrheit als einer *adaequatio* entspricht und somit alle unsere so genannten „Wahrheiten“ als gleichermaßen „wahr“ als auch als „unwahr“ zu betrachten sind. Denn Wahrheit im Sinne einer absoluten und endgültigen Theorie über die Welt „gibt es nicht“, es gibt immer nur ein ‚wahr für uns‘.

Nietzsche vertritt hierbei jedoch keinen unentschiedenen Relativismus, der besagt, dass man eine jede „Wahrheit“ wahllos durch eine beliebig andere ersetzen kann. Er zielt vielmehr auf die praktische Konsequenz der Verwirklichung eines selbstbestimmten und selbstverantwortlichen Lebensvollzugs, der sich in der Selbstgesetzgebung des „souveränen Menschen“ realisiert. Davon ausgehend, dass die Menschen

⁵² Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, spricht in dieser Hinsicht von einer „Aporie der Wahrheit“, die sich als „unsere condition humaine“ erweist (S. 25).

„nicht gleich“ sind⁵³, so dass ein jeder Mensch über eine Vielzahl eigener und individueller Perspektiven verfügt⁵⁴, die sich wiederum in Form von bestimmten „Wahrheiten“ manifestieren, betrachtet Nietzsche die Entwicklung der jeweils *eigenen* Interpretationen und Urteile als *einzig* Garant sowohl für die Konstruktion von ‘Wahrheit’, als auch für die Gestaltung eines ganzheitlichen und sich selbst verwirklichenden Lebensvollzugs. Denn indem er unsere jeweiligen Perspektiven und die aus diesen resultierenden Urteile als vom „Willen zur Macht“ evozierte Willensäußerungen betrachtet, gilt ihm dieser, als das ‘wahrhaft’ Wirkliche, als alleiniges Kriterium von „Wahrheit“. Allein die Übereinstimmung mit dem jeweils vorherrschenden Willensquantum kann die „Wahrheit“ einer bestimmten Interpretation garantieren, so dass Einstimmigkeit mit dem „Willen zur Macht“ gleichbedeutend mit „Wahrheit“ ist. „Wahrheit ist somit (...) ein Wort für den ‘Willen zur Macht’“. ⁵⁵

Da der „Wille zur Macht“ jedoch einen dynamisch offenen Prozess beschreibt, der sich auf das kontinuierliche Widerspiel der verschiedenen Machtwillen bezieht, die sich zu immer neuen Herrschaftsverhältnissen gruppieren, kann „Wahrheit“, verstanden als Übereinstimmung mit dem „Willen zur Macht“, nur als „je besondere“⁵⁶ existieren und muss als solche, in Analogie zum jeweils vorherrschenden Machtwillen, stets wandelbar bleiben. „Wahrheit“ im Sinne von ihrem von Nietzsche postulierten interpretativen und pragmatischen Verständnis resultiert aus der inneren Dynamik der verschiedenartigen Machtwillen⁵⁷ und besteht wesentlich im Zustimmung zu den jeweils wechseln-

⁵³ vgl. Z II, *Von den Taranteln*; 4, 130: „Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: ‘die Menschen sind nicht gleich.’ Und sie sollen es auch nicht werden!“

⁵⁴ vgl. hierzu V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., S. 267: „Jedes einzelne Subjekt kann seine *eigene* Perspektive haben, ja mehr noch: Jedes Subjekt kann so viele Perspektiven haben, wie es raum-zeitliche Positionen und Einstellungen – affektiver und kognitiver Art – realisiert, was jedoch nicht heißt, daß jede Position und jedes Interesse *nur eine* Perspektive zuläßt.“

⁵⁵ N. Herbst 1887, 9[91]; 12, 385

⁵⁶ vgl. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, a.a.O.: „Nun *ist* der Wille zur Macht nur als je besonderer. Er konkretisiert seine Besonderheit im Kampf gegen andere besondere Machtwillen. Wahrheit als Einstimmung in den Willen zur Macht könnte demzufolge selber nur besondere, d.h. perspektivische Wahrheit sein.“ (110)

⁵⁷ Nietzsches unterschiedliche Auffassungen des Wahrheitsbegriffs resultieren im wesentlichen aus der Differenz der *inneren* und der *äußeren* Dynamik des „Willens zur Macht“. So konstituiert die *innere* Dynamik des „Willens zur Macht“ Nietzsches Begriff einer interpretatorischen oder auch pragmatischen Wahrheit, die ihre jeweilige Bedeutung allein als eine jeweils individuelle Wahrheit erlangen kann, während die *äußere* Dynamik der unterschiedlichen Machtwillen Nietzsches Begriff einer tragischen Wahrheit bedingt, der von der Annahme ausgeht, dass diese Welt, verstanden als das kontinuierliche Widerspiel von einander entgegenstehenden Willensäußerungen, ihrem Wesen nach eine *Werdende*, d.h. eine sich stets wandelnde und verändernde ist, die jeden absolutistischen Wahrheitsanspruch als in sich aporetisch erweist. Nietzsches Kritik an dem von ihm als obsolet betrachteten korrespondenztheoretischen Modells der Wahrheit erweist sich in dieser Hinsicht als zweifach fundiert: zum einen durch jene *innere* Dynamik des „Willens zur Macht“, die alle Urteile des Menschen über die Welt als interpretatorische

den, vom „Willen zur Macht“ evozierten Interpretationen. Als solche muss sie einerseits die dermaßen entstandenen Werturteile als jeweils „wahre“ anerkennen, den Glauben an diese jedoch andererseits sofort wieder aufgeben, sofern sich die innere Struktur jenes Antagonismus dergestalt gewandelt hat, dass sie nicht mehr der „Wahrheit“ des momentan herrschenden Willensanspruchs genügen. Die jeweiligen „Wahrheiten“ müssen somit stets wandelbar und jederzeit revidierbar bleiben, um dem Kriterium der „Wahrheit“, d.h. der Steigerung des jeweils individuellen Machtgefühls, zu entsprechen.

„Wahrheit“, verstanden als Einstimmigkeit mit dem „Willen zur Macht“, zeichnet sich sowohl durch eine Übereinstimmung mit jener *inneren Dynamik* der verschiedenen Willensantriebe aus, als auch durch die Kohärenz der auf die *äußere Dynamik* jener Machtwillen bezogenen Wirklichkeit. Als solche darf sie, um weiterhin als „Wahrheit“ zu gelten, ihre jeweiligen Interpretationen nicht verabsolutieren, sondern darf diese nur als relative „Wahrheiten“ betrachten, die als solche stets variabel bleiben müssen, um dem sich unablässig wandelnden Wesen der Welt zu entsprechen.

Indem Nietzsche die perspektivische Bedingtheit aller Erkenntnis auf den konstitutiven Antrieb des „Willens zur Macht“ zurückführt, verweist er auf einen Wahrheitsbegriff, der, indem er sich ausschließlich in Kohärenz zu der auf das Subjekt bezogenen Machtsteigerung als begründet erweist, Wahrheit allein als das dynamisch offene Modell eines *subjektiv Wahren* anerkennt.⁵⁸ „Wahrheit“ ist somit essentiell subjektive „Wahrheit“, die als evoziert von den beständig wechselnden Herrschaftsverhältnissen der verschiedenen dem Subjekt inhärenten Willensansprüchen, in einem kontinuierlichen Prozess der Veränderung inbegriffen ist und somit nicht über deren *vorläufigen* und nur *relativ* gültigen Charakter hinaus gelangen kann. Nietzsches Perspektivismus geht von einem Wahrheitsbegriff aus, der an den individuellen Lebensvollzug gebunden ist und demgemäß eine unendliche Vielzahl von spezifischen „Wahrheiten“ anerkennt, deren Maßstab allein das einzelne Individuum darstellt.

Da es ebenso viele „Wahrheiten“ gibt, wie es perspektivische Einstellungen auf die Welt geben kann, geht Nietzsche von einer „konstitutiven *Asymetrie* unserer Verständigungsverhältnisse, unserer Wahrheiten“ aus, „die wir nicht voreilig auflösen sollten zugunsten eines konsensuell geregelten Einverständnisses, das Andersheiten und

definiert, und zum anderen durch die *äußere* Dynamik der verschiedenen Machtwillen, die die Welt als Werdende darstellt, und somit eine jede statische Wahrheit als falsch erweist.

⁵⁸ Eine Ausnahme bildet hier Nietzsches Begriff der tragischen Wahrheit, die dadurch, dass sie die Unmöglichkeit aller absoluten Wahrheitsansprüche thematisiert, jener subjektiven Wahrheit vorausgesetzt ist.

Differenzen einebnen und nivelliert“.⁵⁹ Denn „intersubjektive Einhelligkeit ist nicht ‘wahrhaft’ beständige Übereinstimmung. Hinter jener treten zahllose perspektivische Wahrheiten zutage.“⁶⁰ So geht es Nietzsche „nicht darum, die Widersprüche zwischen den einzelnen Wahrheiten aufzuheben oder zu versöhnen. Vielmehr sollen sie in ihrer Differenz erst fühlbar und sichtbar gemacht werden.“⁶¹

Unsere pragmatischen Wahrheiten besitzen einen ausnahmslos perspektivischen Charakter, die sich nicht zu einer gemeinsamen oder universalen Perspektive vermitteln lassen.

„Derartige Universalisierungsbestrebungen machen Sinn nur unter der obsoleten Voraussetzung, es könne für *uns* ein *kollektives* Maß der Wertempfindung geben. (...) Dies schließt nicht aus, ‚dass jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut an neue Horizonte glauben heißt‘, nur dürfen wir nicht meinen, die Gewinnung neuer, bislang ungewohnter Gesichtspunkte besitze mehr als einen pragmatischen Wert, indem sie uns der ‚Wahrheit‘ näher bringt. Nietzsche wehrt sich gegen den Gedanken, es könne eine *letzte* Perspektive geben, die alle vorigen Perspektiven und bisherigen Interpretationen als vorläufig ansieht und als bloße Vorstufen zu sich begreift. Die Forderung, es müsse eine von allen gleichermaßen anerkannte, intersubjektiv gültige Perspektive geben, hält er für eine metaphysische Zwangsvorstellung. Sein *Perspektivismus* weiß sich viel *mehr* der Bewahrung von *Pluralität* und *Differenz* verpflichtet. In der Bewahrung der *Unterschiede* zwischen den Perspektiven und Interpretationen sieht er seine hermeneutische Aufgabe.“⁶²

Da „Wahrheit“ allein in Übereinstimmung mit dem jeweils vorherrschenden Willensanspruch zu erreichen ist, der jedoch ein stets wechselnder ist, lassen sich unsere jeweiligen „Wahrheiten“ nicht kalkulieren und auf eine für alle Menschen universelle Bestimmung festlegen.⁶³

⁵⁹ Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 43

⁶⁰ W. Müller-Lauter, a.a.O., S. 114

⁶¹ Johann Nepomuk Hofmann, a.a.O.

⁶² ebd., S. 52f

⁶³ Trotz der Ähnlichkeiten zwischen der Descartes-Kritik von Peirce („*How to make our Ideas clear*“, 1877/78) und Nietzsches Descartes-Kritik von 1887, die im wesentlichen in der Kritik des Cartesischen Wahrheitskriteriums bestehen, erweist sich Nietzsches Begriff einer bloß subjektiven Wahrheit als grundlegend verschieden von Peirce’s „conditional idealism“ (5.494), für den Wahrheit „unabhängig von individuellen Meinungen ist“. Indem Peirce’s Position Wahrheit als das Resultat betrachtet „zu dem ausreichenden Forsuchen letztlich führen würde“ (ebd.), geht er im Gegensatz zu Nietzsche von einem potentiellen Vorhandensein einer allgemeinen Wahrheit aus. Zwar gebe es für diese Annahme keine hinreichende logische Begründung, wie Peirce ausführt, doch sei es „praktisch und pragmatisch ausreichend“, objektive Wahrheit als Letzterfüllbarkeit von Wissenschaft vorauszusetzen (ebd.). Eine Position, die wie die von H. Poincaré vertretene von der Inexistenz aller absoluten Wahrheit für alle Fragen ausgeht, hält Peirce

Trotz der Unhintergebarkeit der Perspektivität erweist sich diese jedoch als „graduell einsichtig und bewußtseinsfähig“⁶⁴. Perspektiven lassen sich zwar „nicht erkennen, wohl *aber* erfahren im Sichfreigeben für *andere* Perspektiven“⁶⁵. Indem wir uns andere Perspektiven „versuchsweise“ zu eigen machen, können wir unser Sensorium für deren Eigensinn und Eigenwert erweitern.⁶⁶ Wir können anderen Perspektiven dadurch gerecht werden, indem wir mit ihnen *experimentieren* und uns von der notwendigen Ungerechtigkeit unserer eigenen überzeugen.

„Nietzsche fordert dazu auf, mit der genuinen Irrtumsfähigkeit unserer Perspektiven erst noch ernst zu machen, falls es stimmt, dass ‚alle Gesetze der Perspektive Irrtümer an sich sein müssen‘. (...) [Er] ermuntert uns dazu, der neu entstandenen Situation nach dem Verlust der alten Wahrheit in verantwortungsvoller Weise gerecht zu werden. Neben der entschiedenen Absage an alle Versuche, einen metaphysischen Wahrheitsbegriff zu restaurieren, gehört dazu die Fähigkeit zur Toleranz und ein Gespür für Nuancen im Umgang mit anderen Perspektiven.“⁶⁷

Ein problematischer Aspekt von Nietzsches Perspektivismus ergibt sich aus der Negation eines objektiven Wahrheitskriteriums. Denn indem Nietzsche unsere Betrachtung der Welt in einen unumstößlichen Gegensatz zu einem auf objektive Abbildung

demgegenüber für einseitig. So geht er selber von der Annahme der Existenz einer absoluten Wahrheit aus, wobei er jedoch deren Voraussetzungscharakter, durch den Zusatz „sofern es überhaupt irgendeine ‚Wahrheit‘ gibt“ (ebd.), explizit anmerkt. Ungeachtet jener Apelschen Polemik, die mit der Peirceschen Position im Rücken zum Angriff auf Nietzsche übergeht und argumentiert, dass Peirce Nietzsches Wahrheitsbegriff „mit dem von ihm frühzeitig konstatierten Verfall der Logik in Mitteleuropa in Zusammenhang gebracht“, „als sinnlose Scheinpointe entlarvt“ und als Nominalismus bezeichnet hätte, der statt an das Allgemeine „an metaphysische Figmente glaubt“ (vgl. K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt 1975, 27 u. 62) und der nicht minder polemischen Replik von B.H.F. Taureck, der erwidert, dass Nietzsche das Peircesche Wahrheitskriterium auf der anderen Seite in dessen „epistemisch-eschatologischen Teleo- und Ontologie (...) als säkularisiertes Relikt der Metaphysik durchschaut“ und in einer polemischen Abgrenzung gegenüber den „latenten Theologoumena von Peirce den Sieg“ davongetragen hätte, da letztlich „Nietzsches Methode umfassender als die des Pragmatismus und dieser eher eine spezielle Form von jener“ sei (vgl. B.H.F. Taureck, *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991, 265f), sei hier lediglich darauf verwiesen, dass sich die einander entgegengesetzten Wahrheitsbegriffe Nietzsches und Peirces wesentlich aus den diesen vorausgesetzten divergierenden hypothetischen Grundannahmen ergeben. So setzt Nietzsche durch seine metaphysische Lehre vom „Willen zur Macht“ auf der einen Seite die Inexistenz aller absoluten Wahrheit voraus und folgert dementsprechend die Unmöglichkeit einer intersubjektiven Übereinstimmung, während Peirce auf der anderen Seite von der potentiellen Möglichkeit einer objektiven Wahrheit ausgeht und infolgedessen zu der entgegengesetzten Auffassung von der Möglichkeit einer intersubjektiven Wahrheit gelangt.

⁶⁴ Johann Nepomuk Hofmann, a.a.O., S. 53

⁶⁵ ebd., S. 47

⁶⁶ Dass es für Perspektiven immer auch die Möglichkeit der Übersetzung gibt, die als solche ‚intersubjektiv‘ und trotzdem perspektivisch ist, weist Helmut Pape in seinem Buch *Die Unsichtbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1997, anhand des Entwurfs einer Ontologie des Visuellen nach (vgl. ebd., S. 73-136).

⁶⁷ ebd., S. 47

zielenden Wahrheitsbegriff stellt, läuft er, im Gegensatz zum Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, der unsere Interpretationen und „Sinnwahrheiten“ als Wahrheiten und damit als Wirklichkeit anerkennt, Gefahr, den Menschen als in einem „Bewusstseinszimmer“ isoliert von der Wirklichkeit zu betrachten und so gleichsam in einer idealistischen Sackgasse zu enden. So schreibt auch Volker Gerhardt:

„Nietzsche, der eigentlich dagegen hätte gefeit sein müssen, hat offenbar in vollem Glauben an diese Isolation vom ‚Bewusstseinszimmer‘ gesprochen, aus dem man nicht heraus könne. Das ist eine skeptizistische Beschreibung, die notwendig in eine idealistische übergeht: ‚Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend‘ – das ist der Mensch in der Version von Nietzsches diönysischem Idealismus. Nichts könnte irriger sein als die damit vertretene These. Denn das Bewusstsein ist weder ein Traum noch ein verschlossenes Zimmer. Es ist vielmehr die Offenheit für eine Welt, die jeder mit seinesgleichen teilt. Das Bewusstsein ist unmittelbar bei den Dingen, die es begreift, und direkt bei dem, zu dem es spricht.“⁶⁸

K.O. Apel bezeichnet Nietzsches Position aus diesem Grunde im Gegensatz zum „transzendentalen“ Pragmatismus von Peirce als einen „fiktionalistischen Pragmatismus“.⁶⁹ Doch erweist sich diese Kennzeichnung bei näherer Betrachtung als vordergründig, da Nietzsche nicht von einem dispositiven, willkürlichen Verfügen des einzelnen Subjekts über seine jeweiligen „Wahrheiten“ ausging, sondern diese vielmehr in der Eigendynamik des jeweils vorherrschenden Willensanspruchs begründet sah. In dieser Hinsicht ergibt sich aus Nietzsches Reduktion der Wahrheit auf eine individuell-subjektive eine weit tiefgründigere Ambivalenz, die in der dem ‚Übermenschen‘ zugesprochenen Möglichkeit des freien Perspektivgebrauchs einerseits und deren Bindung an den „Willen zur Macht“ andererseits besteht. Denn da die Vernunft von Nietzsche als eine Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ aufgefasst wird, auf dessen jeweilige Manifestationen das Individuum keinen hinreichenden Einfluss hat, ergibt sich die Fragestellung, inwiefern der Einzelne überhaupt Einfluss auf seine jeweiligen Perspektiven gewinnen kann. Erweise sich eine solche Einflussnahme aufgrund von Nietzsches Willensmetaphysik als in sich widersprüchlich, so hätte dieses gleichfalls die Aufhebung bestimmter Bedingungen seines moralischen Perfektionismus zur Folge, wie etwa die

⁶⁸ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 91

⁶⁹ K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt 1975, 340, Anm. 215

Aufhebung der Selbstbestimmung zugunsten einer willenlosen Determiniertheit durch die jeweiligen vom „Willen zur Macht“ bestimmten Perspektiven.

Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich auflösen, wenn man, wie schon in Kapitel 1 dargestellt, die Vernunft als stärkste Manifestation des „Willens zur Macht“ betrachtet und ihr eine ordnende und herrschende Funktion zuspricht. Als stärkste Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ vermag sie es, die übrigen Willensansprüche unter ihrer Herrschaft zu einem homogenen Ganzen zu organisieren und so die Herrschaft über die verschiedenen durch den „Willen zur Macht“ evozierten Interpretationen zu übernehmen. Die Herrschaft des souveränen Menschen über seine jeweiligen Interpretationen und Perspektiven, seine Fähigkeit, seine Perspektiven aus- und wieder einzuhängen, ist in seiner Selbstherrschaft begründet und ist wesentlicher Bestandteil von Nietzsches moralperfektionistischem Denken.

Ein „edler Wille“, schreibt Sarah Kofman, ist einer, „der, obgleich imstande, eine Perspektive über lange Zeit beizubehalten, dennoch ausreichend Distanz besitzt, sie wechseln zu können und die Welt ‚mit andren Augen‘ zu sehen“.⁷⁰ So ist der souveräne Mensch „in vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gast gewesen; den dumpfen angenehmen Winkeln immer wieder entschlüpft, in die uns Vorliebe und Vorhass, Jugend, Abkunft, der Zufall von Menschen und Büchern oder selbst die Ermüdungen der Wanderschaft zu bannen schienen.“⁷¹

Der souveräne, sich selbst erschaffende Mensch weiß um die Herkunft seiner Perspektiven, die für ihn zu einem bestimmten Zeitpunkt und aus bestimmten Gründen jeweils die besten sind. Hierbei bleiben diese jederzeit revidierbar, bereit durch neue, angemessenere Interpretationen ergänzt oder ausgetauscht zu werden.

Indem er darüber hinaus das Verständnis einer sich im Einssein mit dem „Willen zur Macht“ begreifenden „Wahrheit“ in sich realisiert, muss er zwar von der „Wahrheit“ seiner jeweiligen Urteile uneingeschränkt überzeugt sein, darf diese jedoch nicht, in der Bereitschaft für die Notwendigkeit ihres Wandels, verabsolutieren und zu einer allgemein gültigen „Wahrheit“ erstarren lassen. So behauptet er zwar einen unbedingten Geltungsanspruch seiner jeweiligen „Wahrheiten“ gegenüber anderen, von ihm als „falsch“ verworfenen Perspektiven, doch ist er sich hierbei, indem er um den hypothetischen, d.h. interpretativen und vorläufigen Charakter seiner Werturteile weiß, jederzeit darüber

⁷⁰ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972, S. 150

⁷¹ JG II: *der freie Geist* 44; 5, 62

bewusst, dass diese ihre jeweilige Bedeutung allein aus seinen besonderen individuellen Bedürfnissen beziehen, so dass das Kriterium ihrer ‚Wahrheit‘ einzig in der Realisation seiner eigenen Machtsteigerung gegeben ist. In diesem Sinne betrachtet er zwar seine jeweiligen Urteile gegenüber anderen Ansprüchen als die einzig „wahren“, doch gesteht er diesen ebenso ihren Wahrheitsanspruch, wie ihre Notwendigkeit in der Perspektivenvielfalt des Lebens zu.

Wolfgang Müller-Lauter sieht in der für den ‚Übermenschen‘ geforderten „Zustimmung zur jeweils fixierten Perspektive“ einerseits und der „Zustimmung zum konkreten Wandel“ dieser „Perspektive“ andererseits eine „immanente Widersprüchlichkeit“⁷² vorliegen, die sich nicht „in die eine Gestalt des Übermächtigen integrieren läßt“⁷³. Er führt aus: Der Wille zur Macht „muß von der Wahrheit seiner jeweiligen Perspektive uneingeschränkt überzeugt sein, und er muß doch zugleich (...) sich diese Überzeugung verbieten. Unterwirft eine der beiden Verhaltensweisen die andere, so ist die Folge entweder Erstarrung oder Sichverlieren in das Vielerlei dessen, was wirklich werden könnte.“⁷⁴ Der ‚Übermensch‘ müsse folglich „seine jeweilige Perspektive sowohl (...) verabsolutieren als zugleich auch solche Verabsolutierung (...) negieren“⁷⁵. Müller-Lauter hält jedoch Nietzsches Versuche für unzulänglich, „die innerhalb eines herrschenden Machtwillens auftauchende Widersprüchlichkeit“⁷⁶, die sich für ihn in der Frage manifestiert, ob „die herrschende Wahrheit, die in die Unwahrheit stößt, was sich ihr nicht unterordnet, zugleich für das Verstoßene offen bleiben“ kann, aufzuheben. Infolgedessen stellt er eine eigentümliche Widersprüchlichkeit des „Willens zur Macht“ fest, die das Desiderat von zwei ‚übermenschlichen‘ Typen evoziere. Auf der einen Seite sieht Müller-Lauter bei Nietzsche das Postulat eines starken, bzw. herrschenden ‚übermenschlichen‘ Typus, der „der unablässigen Veränderung des Ganzen der Wirklichkeit durch den Kampf der ‚Gegensätze‘ nicht mehr Rechnung tragen“⁷⁷ könne, da er sich durch die Absolutsetzung seiner jeweiligen Perspektiven und die „Unterwerfung aller Gegen-Ideale“ auszeichne. Diesem entgegengesetzt sei auf der anderen Seite das Postulat eines weisen, synthetisierenden ‚übermenschlichen‘ Typus, der als der „reichste an Gegensätzen“ durch die Summierung aller Gegensätze und die Bejahung aller Per-

⁷² W. Müller-Lauter, a.a.O., S. 116

⁷³ ebd., S. 133

⁷⁴ ebd., S. 115

⁷⁵ ebd., S. 116

⁷⁶ ebd., S. 115

⁷⁷ ebd., S. 123

spektiven gekennzeichnet sei. Dieser sei im zunehmenden Maße seiner Steigerung jedoch durch eine Disgregation gefährdet, die letztlich dessen Lebensunfähigkeit zur Folge habe, da sie die Reaktionen der Gesamt-Person zunehmend unsicherer und uneinheitlicher werden lässt. Beide Typen, so Müller-Lauter, schließen einander „grundsätzlich aus“ und „lassen sich nicht in der postulierten Einheit des Übermenschen zusammenfügen“⁷⁸.

Zwar hat Müller-Lauter recht, wenn er darauf hinweist, dass das eine Moment des anderen bedarf, so dass der „starke Mensch (...) nur stark bleiben“ kann, „wenn er die vielfältigen Gegensätze der Perspektiven in sich aufnimmt“ und der „weise Mensch (...) sich nicht an die perspektivischen Gegensätze verlieren“ darf, „sondern (...) sich der Führung eines Ideals überlassen“⁷⁹ muss. Doch wenn er behauptet, dass sich diese beiden Momente innerhalb von Nietzsches Willensmetaphysik widersprechen, verkennt er, dass Nietzsche seinen idealen ‘übermenschlichen’ Typus gerade so konzipiert hat, dass er eben diese Synthese in sich vollzieht.

Müller-Lauters irrige Interpretation ruht im wesentlichen auf einer Deutung des „Willens zur Macht“, die diesen primär durch das Streben nach *Überwindung äußerer Widerstände* bestimmt sieht, hierbei jedoch die ebenfalls im „Willen zur Macht“ begründete Möglichkeit der Sublimation bestimmter Trieb- und Willensansprüche durch die Vernunft als dessen höchster Erscheinungsform außer Acht lässt. Hierdurch stellt sich die Anerkennung anderer Willensansprüche für Müller-Lauter als in sich widersprüchlich dar. Doch wie schon erläutert betrachtet Nietzsche die *Erhaltung* anderer Willensäußerungen, sowohl *innerhalb* als auch *außerhalb* des Individuums, durch die organisierende Herrschaft eines leitenden und vernünftigen Antriebs, für ein *notwendiges* Wesensmerkmal des selbstverantwortlichen ‘übermenschlichen’ Typus. So ist dieser *nicht* durch ein Absolutsetzen seiner jeweiligen Interpretationen gekennzeichnet, wie es Müller-Lauter für jenen „starken Typus“ des ‘Übermenschen’ beansprucht, sondern vielmehr durch das Bewusstsein der Genealogie ihrer Herkunft aus bestimmten interpretativen und interessegeleiteten Prämissen, das ihn diese als nur relativ gültige „Sinnwahrheit“ betrachten lässt. Indem er um die perspektivische Bedingtheit allen Erkennens weiß, betrachtet er seine jeweiligen „Wahrheiten“ als evoziert von seinem jeweils vorherrschenden Machtwillen, darum wissend, dass diese ausschließlich durch seinen

⁷⁸ ebd., S. 130

⁷⁹ ebd., S. 124

eigenen, jeweils wechselnden, pragmatischen Anspruch bedingt sind. So kann er deren uneingeschränkte „Wahrheit“ gegenüber anderen, ihm entgegenstehenden Machtwillen verteidigen – jedoch allein in dem Wissen darum, dass seine „Wahrheit“ nur für *ihn* und nur zu *diesem bestimmten Zeitpunkt* gültig ist. So kann sich Nietzsches souveräner Typus sowohl der Führung einer ihn jeweils leitenden und bestimmenden Interpretation überlassen, die er in dem Wissen um deren für ihn jeweils höchsten Nutzen gegenüber anderen Idealen rückhaltlos verteidigt, als auch eine Bejahung der ihm entgegenstehenden Interpretationen in sich vollziehen, da er seine jeweiligen „Wahrheiten“ in dem Wissen um deren nur bedingte Gültigkeit nicht absolut setzt, so dass er beide Momente in sich vereinigen kann. Als der „Starke“ ist er „als derjenige anzusehen, welcher seine Identität im Wandel, im Hinausgehen über eine einmal behauptete Weltperspektive gewinnt. Dieses Über-schreiten des jeweils erreichten Standes“ bedeutet zugleich „Ausweitung des Horizontes auf eine Vielheit von Weltkonzepten“, „über die der Starke, der über Freiheit und Autarkie verfügt, Herr ist, um aus ihnen das seiner gegenwärtigen Situation angemessene zu wählen.“⁸⁰ Seine Stellung ist eine „gefährliche Mitte“ zwischen diesem und jenem, die „der Pluralität der Welt- und Wertinterpretationen gerecht zu werden vermag und gleichwohl das profilierte Gesicht eines entschiedenen und maßgebenden Willens trägt.“⁸¹

Nietzsches idealer, sich selbst vervollkommnender Typus ist als derjenige Mensch, der bewusst in jener offenen Perspektivität seiner Erkenntnis verbleibt, insofern über-menschlich, als er sich beständig selbst in seinen eigenen Wahrheiten und Wertsetzungen über-windet.⁸² Die Selbstüberwindung, die Nietzsche als grundlegendes Kennzeichen des moralischen Perfektionismus betrachtet, besteht im wesentlichen in der „Souveränität in der Herrschaft über Perspektiven“⁸³, so dass sie als gleichbedeutend mit der „Selbstherrschaft“ und der „Selbstgesetzgebung“ des souveränen Menschen betrachtet werden kann. Weist Nietzsche darauf hin, dass allein der Grad der Macht als Kriterium über den Wert des einzelnen Individuums ausschlaggebend ist, so

⁸⁰ F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, a.a.O., S. 270

⁸¹ ebd., S. 184

⁸² vgl. Z II, *Von der Selbst-Ueberwindung*; 4, 148: „Was ich auch schaffe und wie ich’s auch liebe, — bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille“, sowie ebd. 149: „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. (...)Und mag doch alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!“ u. Z I, *Vom Wege des Schaffenden*; 4, 82: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“

⁸³ F. Kaulbach, a.a.O., S. 69

bezieht er sich hierbei auf jene Macht, die sich in der Fähigkeit zur Beherrschung einer Vielzahl von perspektivischen Einstellungen äußert und “durch die Weite des Horizontes bestimmt” wird, “in den andere Perspektiven eingehen”⁸⁴. Die Größe der Perspektivenvielfalt, die ein Individuum oder ein Kollektiv zulassen kann, entscheidet über dessen Grad von Macht. So lässt sich in Form einer “Rangordnung” darstellen, wie sich der jeweilige Machtgrad durch die Fähigkeit, die Vielheit der Welt- und Wertperspektiven in einem einzigen machtvollen Charakter zu vereinigen, bestimmen lässt. Auf der untersten Stufe jener Skala stünden dementsprechend solche Einstellungen, die durch das starre Festhalten an einer Perspektive charakterisiert sind und in Form der Dogmatisierung oder der Ideologisierung ihren absoluten Anspruch oftmals auch mit Brutalität und der Unterdrückung anderer Perspektiven durchsetzen wollen. Je höher man dagegen auf jener “Rangordnung” empor schreitet, desto geringer wird die Gewalt, mit der an der eigenen Perspektive gegenüber anderen festgehalten wird:

“Je tiefer man in dieser Rangordnung nach ‘unten’ geht, um so deutlicher zeigt sich Unfähigkeit, den Reichtum der anderen Möglichkeiten noch in die eigene Lebensgestalt mit einzuholen. Aber die Devise einer Machtentfaltung in einem vollkommenen Sinne enthält die Aufforderung des Aufsteigens auf der Skala dieser Rangordnung. Mit dem Höhersteigen verringert sich das Maß der dem Leben immer notwendigen Ungerechtigkeit, Enge, Armut und dogmatischen Starrheit. Daher kommen auf den höheren Stufen dieser Rangordnung diejenigen Lebensgestalten zu stehen, welche die Konzentration auf den eigenen profilierten Charakter und dessen Entscheidungskraft zugleich mit einer *Ausweitung* auf ein Maximum von Welt- und Wertperspektive verbinden.”⁸⁵

Die Größe der Macht offenbart sich als Größe der Selbstbeherrschung⁸⁶, die sich nicht in der gewaltsamen Unterdrückung anderer niederschlägt, sondern durch die souveräne Herrschaft über sich und die Perspektivenvielfalt des Lebens bestimmt ist. Nietzsches ‘übermenschlicher’ Typus zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er seine jeweiligen Perspektiven absolut setzt und diese anderen aufzwingt⁸⁷, sondern er ist dadurch gekennzeichnet, dass er *alle* möglichen Perspektiven auf diese Welt in der Not-

⁸⁴ ebd., S. 71

⁸⁵ F. Kaulbach, a.a.O., S. 71f

⁸⁶ vgl. W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist*, a.a.O., 292

⁸⁷ So G.-G. Grau, *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, a.a.O., S. 183ff

wendigkeit ihrer Bedeutung für den jeweiligen Lebensvollzug potentiell anerkennt und bejaht.

Zwar gibt es auch bestimmte Weltperspektiven, die Nietzsche explizit in seinen Werken verwirft, jedoch ist dieses nicht in einer dogmatischen Beschränkung und Abgrenzung gegenüber jenen Perspektiven begründet, sondern vielmehr in deren Untauglichkeit, dem einzelnen Individuum einen adäquaten und zweckdienlichen Lebensbezug zu bieten. So bejaht er beispielsweise das von ihm aus anderen Gründen verworfene Christentum in seiner Funktion als Weltauslegung einer bestimmten Personengruppe, die ohne diese spezifische Interpretation des Daseins zugrunde gehen würde:

“Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Thier* Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; ‘wozu Mensch überhaupt?’ — war eine Frage ohne Antwort; der *Wille* für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres ‘Umsonst!’ *Das* eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas *fehlte*, dass eine ungeheure *Lücke* den Menschen umstand, — er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er *litt* am Probleme seines Sinns. (...) Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, — *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* (...) der Mensch war damit *gerettet*, er hatte einen *Sinn*, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinn, des ‘Ohne-Sinns’, er konnte nunmehr Etwas *wollen*, — gleichgültig zunächst, wohin, wozu, womit er wollte: *der Wille selbst war gerettet.*”⁸⁸

Nietzsche weist die Weltauslegung des Christentums, bzw. des asketischen Ideals vor allem deswegen zurück, weil sie durch eine nur geringe Zweckdienlichkeit für den praktischen Lebensvollzug des einzelnen Individuums gerechtfertigt ist und demgegenüber eine das Leben schwächende Wirkung ausübt, die das eigentliche Leiden des Menschen nicht aufhebt, sondern lediglich retardiert:

“Nur das Leiden selbst, die Unlust des Leidenden wird von ihm bekämpft, *nicht* deren Ursache, *nicht* das eigentliche Kranksein, — das muss unsren grundsätzlichen Einwand gegen die priesterliche Medikation abgeben.”⁸⁹

So lassen sich Nietzsche zufolge die unterschiedlichen Perspektiven in “bessere” und “schlechtere” Positionen einteilen, wobei die “besseren” allein durch ihre überlege-

⁸⁸ GM 3, 28; 5, 411f

⁸⁹ GM 3, 17; 5, 377

ne Zweckdienlichkeit für einen bestimmten Lebensvollzug den “schlechteren” vorzuziehen sind, grundlegend aber auch die “schlechteren” Positionen als mögliche Perspektiven potentiell gerechtfertigt sind.

Da Nietzsches Perspektivismus einen Wahrheitsbegriff begründet, der sich allein in Form einer individuellen „Sinnwahrheit“ als gerechtfertigt erweist, ist er mit einer Ethik der Selbstbestimmung konsistent, die sich in dem sich selbst erschaffenden ‘übermenschlichen’ Typus realisiert. Nietzsches Destruktion aller absoluten Wahrheitsansprüche sowie seine Negation einer „an sich“ bestehenden Sinnhaftigkeit, dient wesentlich der Verwirklichung eines souveränen und selbstbestimmten Lebensentwurfs, der sich vor allem durch die aus dem Perspektivismus resultierenden Tugenden der „Selbstgesetzgebung“, der „Selbstherrschaft“ und der „Selbstverantwortlichkeit“ auszeichnet.

Nietzsches Perspektivismus greift in diesem Sinne über die Grenzen einer theoretischen Weltauslegung hinaus. Denn er erhebt nicht nur den Anspruch, verstanden, sondern auch gelebt zu werden. Der ‘Übermensch’, als derjenige Typus, der diese fundamentale Forderung Nietzsches als exemplarisches Beispiel moralischer Perfektionierung in sich vollzieht, ist der Zielpunkt seines Perspektivismus, indem er dessen praktische Konsequenz veranschaulicht.⁹⁰ In dieser Hinsicht kann Nietzsches Perspektivismus als Schritt in der Begründung seines moralischen Perfektionismus und seiner Lehre vom ‘Übermensch’ betrachtet werden. Indem er die Selbstgesetzgebung als grundlegenden Wesenszug des sich selbst vervollkommnenden Menschen begründet, ist Nietzsches Perspektivismus sowohl die theoretische Begründung als auch die fundamentale Bedingung seiner praktischen Forderung.

Indem der ‘Übermensch’ durch die „experimentelle Methode“ eines „gezielten Perspektivengebrauchs“⁹¹ Nietzsches Perspektivismus realisiert, zeichnet er sich vor allem durch eine elementare Selbstbezüglichkeit aus, die ebenso wie seine Selbstgesetzgebung, seine Selbstbeherrschung und seine Selbstverantwortlichkeit auch seine Selbstbestimmung und seine Selbstwerdung bedingt. Im Wissen um die perspektivische Bedingtheit allen Erkennens, bedient er sich seiner jeweiligen Perspektiven so lange, wie sie der spezifischen Steigerung seines Machtgefühls dienen, um sie dann durch andere,

⁹⁰ V. Gerhardt; *Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., bemerkt hierzu: „In der Selbstgesetzgebung des ‘souveränen Menschen’ wird der Perspektivismus Nietzsches praktisch.“ (276)

⁹¹ F. Kaulbach, a.a.O., führt aus: „Die experimentelle Methode gehört zu dem (...) Verfahren des gezielten Perspektivengebrauchs, sofern sie die Angemessenheit und Brauchbarkeit einer Perspektive für das ‘Leben’ festzustellen erlaubt.“ (118)

adäquatere Interpretationen zu ersetzen. Indem er auf den „*Versuch* hin leben“⁹² und die „Wahrheit“ im Sinne eines Experimentes „erproben“ würde, würde er dadurch Herr über sich selber werden, dass er „Gewalt über sein Für und Wider“ bekäme und es vermögen würde, es „aus- und wieder einzuhängen“, je nach seinen „höheren Zwecke(n)“.⁹³

⁹² MA I, Vorr. 4; 2, 17f

⁹³ ebd., Vorr. 6; 2, 20

III.2.) „Gerechtigkeit als Wille zur Macht“

„Die historische Gerechtigkeit, selbst wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geübt wird, ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Fall bringt: ihr Richten ist immer ein Vernichten.“

Die meisten unserer zwischenmenschlichen, sozialen und politischen Beziehungen beruhen, so Nietzsche, auf Machtverhältnissen. Vor allem jene sozialen Beziehungen, die wir im allgemeinen als altruistisch betrachten, wie z.B. die christliche Moral, unseren Begriff von Gerechtigkeit und von Menschenrechten hat Nietzsche als auf egoistischen und machtorientierten Interessen basierend aufgezeigt.

Recht und Gerechtigkeit sind keine altruistischen Tugenden, sondern haben ihren Ursprung in einer spezifischen Genealogie der Macht. Recht ergibt sich ausschließlich als ein Gleichgewicht verschiedener Machtansprüche. „Die Gerechtigkeit (...) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr *gleich Mächtigen*“¹. Dort,

„wo es keine deutlich erkennbare Übergewalt giebt, und ein Kampf zum erfolglosen, gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke, sich zu verständigen und über die beiderseitigen Ansprüche zu verhandeln: der Charakter des *Tausches* ist der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit.“²

Rechte sind „anerkannte und gewährleistete Machtgrade“³ und Rechtszustände „zeitweilige *Mittel*, welche die Klugheit anrät, keine Ziele“⁴. Ursache der Gerechtigkeit ist „einsichtige Selbsterhaltung“⁵ und nicht etwa Selbstlosigkeit. Sie ist bedingt durch „den Egoismus jener Überlegung: ‚wozu sollte ich mich nutzlos schädigen und mein Ziel vielleicht doch nicht erreichen?‘“⁶

¹ MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 92; 2, 89

² ebd.

³ M II, 112; 3, 101

⁴ MA II, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 26; 2, 560

⁵ MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 92; 2, 89f

⁶ ebd., S. 90

Nur durch das Vergessen des Ursprungs der Gerechtigkeit als Mittel der Selbsterhaltung und des größten Nutzens für das Individuum oder ein Kollektiv, konnte der Anschein entstehen, eine gerechte Handlung sei gleichfalls eine unegoistische – „auf diesem Anschein aber beruht die hohe Schätzung derselben“⁷.

Gemäß des von ihm vertretenen Monismus und seiner „absoluten Seinsthese“, die den „Willen zur Macht“ als Ursprung aller Bewegung betrachtet, hat Nietzsche das Recht „*funktionalisiert* und als taktisches Mittel einbezogen in den Kampf um Macht“.⁸ Recht und Gerechtigkeit sind Manifestationen des „Willens zur Macht“ und nicht im Altruismus begründet.

„Menschenrechte“, so führt Nietzsche aus, „gibt es nicht“. Sie sind das Produkt eines Gleichgewichts zwischen gleich mächtigen Parteien und Resultat eines Austauschs zwischen gleich Mächtigen. Sie können nicht vorausgesetzt werden, sondern müssen immer erst ‚erkämpft‘ und durch vertragliche Verhandlungen zwischen ungefähr gleich mächtigen Parteien ausgehandelt werden: „Erst wenn die Vertreter der Zukunftsordnung denen der alten Ordnungen im Kampfe gegenüberstehen und beide Mächte sich gleich oder ähnlich stark finden, dann sind Verträge möglich, und aufgrund der Verträge entsteht *nachher* eine Gerechtigkeit. – Menschenrechte gibt es nicht.“⁹

Rechte bestehen nicht ‚an sich‘ oder vom Akte ihrer Verletzung an, wie Nietzsche in Abgrenzung zu Dühring ausführt, sondern erst durch die Aufrichtung eines Gesetzes, das zwischen mehreren Parteien vertraglich ausgehandelt wird. „An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns“, da das Leben selbst in seiner Grundstruktur etwas essentiell Unmoralisches ist und anders gar nicht gedacht werden kann.¹⁰

Rechte sind „anerkannte und gewährleistete Machtgrade“¹¹ und Rechtszustände „zeitweilige *Mittel*, welche die Klugheit anrät, keine Ziele.“¹² Folglich ist „einsichtige Selbsterhaltung“¹³ und nicht Selbstlosigkeit der Ursprung der Gerechtigkeit. Doch folgert Nietzsche hieraus nicht, dass nur die Mächtigen Rechte haben, sondern er wendet sich auch hier, seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ gemäß, gegen eine Totalisierung

⁷ ebd.

⁸ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 225

⁹ KGW IV/2, Herbst 1877, 578

¹⁰ vgl. GM 2, 11; 5, 312: „Demgemäss gibt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an »Recht« und »Unrecht« (und *nicht*, wie Dühring will, von dem Akte der Verletzung an). *An sich* von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns; *an sich* kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts »Unrechtes« sein, insofern das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.“

¹¹ M, 112; 3, 101

¹² MA II, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 26; 2, 560

¹³ MA I, 2, 92; 2, 89f

der Macht, die eine Vernichtung des unterlegenen Gegners zur Folge hätte. Wie bei der *internen* Ebene des „Willens zur Macht“, deren höchste Erscheinungsform in der Erhaltung und Beherrschung der unterschiedlichen Willensansprüche besteht, spricht sich Nietzsche auch auf dessen *externer* Ebene nicht für die Vernichtung Schwächerer, sondern für deren Erhaltung aus. Es ist das „Recht des Schwächeren“, das „die Klugheit des Überwiegenden“ zu berücksichtigen fordert, „welche die Kraft des Unterworfenen zu schonen und nicht nutzlos zu vergeuden anrät“¹⁴:

„*Vom Rechte des Schwächeren.* - Wenn sich jemand unter Bedingungen einem Mächtigeren unterwirft, zum Beispiel eine belagerte Stadt, so ist die Gegenbedingung die, daß man sich vernichten, die Stadt verbrennen und so dem Mächtigen eine große Einbuße machen kann. Deshalb entsteht hier eine Art Gleichstellung, auf Grund welcher Rechte festgesetzt werden können. Der Feind hat seinen Vorteil an der Erhaltung. - Insofern gibt es auch Rechte zwischen Sklaven und Herren, das heißt genau in dem Maße, in welchem der Besitz des Sklaven seinem Herrn nützlich und wichtig ist. Das Recht geht ursprünglich so weit, als einer dem andern wertvoll, wesentlich, unverlierbar, unbesiegbar und dergleichen erscheint. In dieser Hinsicht hat auch der Schwächere noch Rechte, aber geringere. Daher das berühmte unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet (oder genauer: quantum potentia valere creditur).¹⁵

Das Recht des Schwächeren ist bestimmt durch den Grad an Macht, der ihm vom Stärkeren potentiell zugesprochen und kreditiert wird. Macht ist „kein Faktum physischer Stärke“, sondern als „ein kommunikatives Phänomen“ „anerkannte und der Anerkennung bedürftige Macht. Recht hat deshalb jeder nicht soviel, wie er Macht hat. Jeder hat soviel Recht, wie ihm Macht kreditiert wird.“¹⁶

Macht kann niemals total sein, da sie immer auf mindestens ein Gegenüber angewiesen ist. Ebenso wenig wie es *den* „Willen zur Macht“ gibt, sondern nur eine Vielzahl sich gegenseitig bedingender Machtwillen, setzt auch nach außen demonstrierte Macht immer eine Pluralität von aufeinander wirkenden und sich gegenseitig begründenden Machtansprüchen voraus. In diesem Sinne gibt es weder eine totale Macht noch eine absolute Ohnmacht. Gemäß des von ihm vertretenen Monismus gibt es auch hinsichtlich der Macht nur graduelle Unterschiede, niemals aber absolute Gegensätze. Es

¹⁴ MA II, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 26; 2, 560

¹⁵ MA I, 2, 93; 2, 90f

Auf die bedeutsame Abwandlung des Satzes von Spinoza hat V. Gerhardt in seinem Aufsatz *Das ‚Princip des Gleichgewichts‘. Zum Verhältnis von Macht und Recht bei Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 12 (1983) S. 111ff aufmerksam gemacht.

¹⁶ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 223

gibt immer nur ein Mehr oder ein Weniger an Macht, einen stärkeren oder einen schwächeren Willen.

Ein totaler Vernichtungswille ist ein Zeichen von Schwäche, da er das Unvermögen darstellt, die unterlegene Macht des Gegners tolerieren und nutzen zu können. Ein starker Wille zeichnet sich demgegenüber durch die Vielzahl von entgegengesetzten Positionen aus, die er beherrschen und organisieren kann.¹⁷

Ähnlich wie Hobbes und Spinoza betont Nietzsche, wenn er von Krieg und Vertrag, Drang nach Macht und Zusammenfall von Macht und Recht spricht, den *dynamischen* Charakter der Macht. Da sich die Machtverhältnisse sowohl auf *interner* als auch auf *externer* Ebene gemäß des unablässigen Werdens aller Dinge stets verändern und neue Hierarchien ausbilden, ist ein jedes Gleichgewicht bestimmter Machtverhältnisse kein statisches, sondern durch die Dynamik seiner permanenten Veränderung bestimmt. Rechte werden nicht endgültig fixiert, sondern variieren je nach Größe der sie jeweils stützenden Macht: „Das Gleichgewicht als historischer Ursprung von Gemeinschaft und Vertrag, von Recht und Gerechtigkeit kann nur als ein Moment im Auf und Ab der Machtzirkulation erscheinen, als eine „große Stufe“ zwar auf dem Weg von der Natur zur Kultur, vom Naturzustand zu rechtlich organisierten Gemeinschaften – aber was Nietzsche eine ‚große‘ Stufe nennt, ist auch nur eine Stufe, ein künstlich erzwungener Stillstand in der unendlichen Zirkulation der Macht, dem angesichts dieser Dynamik keine Dauer beschieden sein kann.“¹⁸

Wie Hobbes scheint auch Nietzsche der Mensch getrieben von einem „andauernden und ruhelosen Hunger nach Macht und abermals Macht“ (Leviathan, cap. XI). Doch trotz dieser Gemeinsamkeiten geht Nietzsches Reduktion des Rechts auf Machtverhältnisse über die Machtlehren des modernen Naturrechts hinaus. So hat Nietzsche den Dynamismus der Macht, im Vergleich zu Hobbes oder Spinoza, noch gesteigert. Recht und Gerechtigkeit sind als Manifestationen des „Willens zur Macht“ keine feststehenden Größen, sondern als Resultat sich stets ändernder Machtverhältnisse, offene Variablen, die jeweils gemäß der Größe der vorherrschenden Macht neu zu besetzen

¹⁷ vgl. hierzu M 2, 112; 3, 100f: „Meine Rechte: das ist jener Teil meiner Macht, den mir die anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen. Wie kommen diese anderen dazu? Einmal: durch ihre Klugheit und Furcht und Vorsicht: sei es, daß sie etwas Ähnliches von uns zurück erwarten (Schutz ihrer Rechte), daß sie einen Kampf mit uns für gefährlich oder unzweckmäßig halten, daß sie in jeder Verringerung unserer Kraft einen Nachteil für sich erblicken, weil wir dann zum Bündnis mit ihnen im Gegensatz zu einer feindseligen dritten Macht ungeeignet werden. Sodann: durch Schenkung und Abtretung. In diesem Falle haben die anderen Macht genug und übergenug, um davon abgeben zu können und das abgegebene Stück dem, welchem sie es schenkten, zu verbürgen: wobei ein geringes Machtgefühl bei dem, der sich beschenken läßt, vorausgesetzt wird.“

¹⁸ H. Ottmann, a.a.O., S. 225

sind. Selbst durch Verträge und das Zugeständnis gleicher Freiheit oder die Errichtung einer souveränen Gewalt ist keine endgültig den Frieden garantierende Macht zu etablieren.

Zwar scheint Nietzsches These vom Gleichgewicht der Macht den Ansatz des modernen Naturrechts zu teilen, wie Henning Ottmann aufzeigt¹⁹, doch ist der Sinn von Nietzsches Gleichgewichtsmodells nicht der, der bei Hobbes oder Spinoza mit der These von der Gleichheit der Menschen verbunden ist. Geht Hobbes von der Gleichheit der Menschen von Natur aus („Nature has made men so equal ... the weakest has strength enough to kill the strongest...“) und bezieht sich hierbei auf die potentielle Gleichheit ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten, so geht Nietzsche von der „Regelmäßigkeit der Ungleichheit der Menschen“²⁰ aus. Die durch das vorübergehende Machtgleichgewicht scheinbar erlangte ‚Gleichheit‘ ist nur ein Durchgangsstadium, nach dessen Durchschreiten sich die grundlegende Ungleichheit der Menschen und deren spezifisches Streben nach Macht wieder Bahn bricht – sei es „dass im Naturzustand (wie auf Korkyra) die ‚Ungleichheit‘ wieder hervorbricht, sei es, dass nach dem prekären Zufall des Machtgleichgewichts sich die Eitelkeit, die Sucht nach Vorrechten und Prestige wieder Bahn bricht“²¹. Das Gleichgewicht der Macht und die aus diesem resultierende Gleichheit der Menschen ist nur ein Durchgangsstadium, „nach dessen Durchschreiten der Kampf nun gerade unter dem Mantel des Rechts wie im Streit der Ideologien weiter geführt werden wird“²².

Der Dynamismus der Macht kann bei Nietzsche, im Gegensatz zu Hobbes, nicht durch die Errichtung einer souveränen Gewalt zum Stehen gebracht werden. Gemäß seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ setzt Macht immer eine Pluralität verschiedener Machtansprüche voraus, die einander gegenseitig bedingen und in diesem wechselseitigen Verhältnis stets neue Hierarchien ausbilden und neue Herrschaftsverhältnisse entstehen lassen. Gewährleistete und vertraglich vereinbarte Rechte, resultierend aus einem solchermaßen entstandenen, vorübergehenden Gleichgewicht der Macht, stellen keine feststehenden Größen dar, sondern variieren jeweils gemäß der sich verschiebenden Machtverhältnisse. Gerechtigkeit ist keine gegebene Größe, sondern eine unsicherere,

¹⁹ H. Ottmann, a.a.O., S. 228f

²⁰ ebd., S. 228

²¹ ebd.

²² ebd., S. 229.

Henning Ottmann führt hierzu weiter aus: „In Nietzsches dynamischer Machtlehre werden Rechte nicht ein für allemal fixiert. Ihr Kurswert schwankt, auch nach der Errichtung einer souveränen Gewalt, mit dem Wert der sie jeweils stützenden Macht. Die Machtdynamik, die Hobbes ansetzt, aber durch Vertrag und souveräne Gewalt zum Stehen bringen will, für Nietzsche kann sie nur eine Inkonsequenz bedeuten“ (ebd.).

jeweils hart erkämpfte Variable, eine vertraglich vereinbarte ‚Gleichheit‘ nur ein scheinbares, auf dem prekären Zufall des Machtgleichgewichts beruhendes Durchgangsstadium, nach dessen Durchschreiten sich die grundlegende Ungleichheit der Menschen wieder Bahn bricht.²³

Trotz der offenkundigen Gemeinsamkeit mit Hobbes und Spinoza ist bei Nietzsche „aus dem Naturrecht (...) ein Macht-Recht geworden“²⁴: „Es ergab sich als Konsequenz aus den gefallenen theologischen Hintergründen des Naturrechts, die bei Locke oder Hegel noch eine so große Rolle gespielt hatten; es entstand zunächst aus der Gemeinsamkeit mit Hobbes und Spinoza, ihrem Bruch mit der teleologischen Naturrechts-tradition; und es war für Nietzsche zu einem Machtrecht geworden in der über Hobbes und Spinoza noch hinausgehenden Dynamisierung der Macht sowie der Entschiedenheit, mit der die Natur von aller positiven oder negativen moralischen Bedeutung befreit worden war.“²⁵

Nietzsche kann so alle Rechtsansprüche auf Machtansprüche reduzieren. Gewährleistete Rechte ebenso wie eine zugebilligte, vertraglich ausgehandelte Gleichheit, sind nichts anderes als Erscheinungsformen des „Willens zur Macht“ und als solche stets Veränderungen unterworfen.

Gegenüber der „Instabilität“ äußerer Rechtsverhältnisse, die auf der *externen* Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ beruhen, entwickelt Nietzsche aus seinem moralperfektionistischen Denken heraus einen perfektionierten Gerechtigkeitsbegriff, der auf der *internen* Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ gründet und in der individualistischen Autonomiemoral souveräner Einzelner gipfelt. „Macht hatte ihre immanenten Grenzen. (...) In Nietzsches Namen geriet sie im Namen eines politischen Realismus, um erst dann über die Grenze der Deskription auf normative Fragen zugreifen. Und selbst da ist noch zu bemerken, dass Nietzsche – anders als die moderne politische Philosophie des Überlebens und des Wohllebens – von der *Moral* erwartet, was er vom Recht nicht zu erhoffen wagt.“²⁶

Nietzsche geht über die Ebene einer empirisch-analytischen Phänomenologie der Macht hinaus, die sich auf die Feststellung beschränken würde, dass das Recht zu seiner faktischen Durchsetzung der Macht bedarf, und verweist auf die Notwendigkeit der

²³ Diesem Dynamismus der Macht tragen beispielsweise in der Demokratie die „Notstandsgesetze“ Rechnung, die bei einer Veränderung der Machtlage gewisse Grundrechte garantieren sollen.

²⁴ H. Ottmann, ebd., S. 230

²⁵ ebd.

²⁶ ebd., S. 231

„sittlichen Qualifikation des Menschen und Bürgers, wenn Politik und Leben gelingen sollen“²⁷.

„Es war die Moral, die ihn auf eine Überwindung der Gefahren hoffen ließ, welche der bürgerlichen Gesellschaft und dem Sozialismus in gleicher Weise drohten. Es war die Moral, von welcher der innere Frieden des Einzelnen abhing, ohne den es wiederum keinen äußeren Frieden geben kann. Und es war die Moral, in der Nietzsche letztlich die einzig wirksame Barriere gegen den Dynamismus der Macht erblickte.“²⁸

Allein die Moral kann ein Garant für die Überwindung der Gefahren der bürgerlichen Gesellschaft darstellen, da allein sie den „inneren Frieden“ des Einzelnen, ohne den es keinen „äußeren Frieden“ geben kann, gewährleistet.²⁹ In der Moral sieht Nietzsche das einzige Mittel gegen den Dynamismus der Macht und die mit diesem verbundene Instabilität äußerer Rechtsverhältnisse gegeben, indem sie als ein „Sich-selbstdurchsichtig-werden“ (Kierkegaard) diese in ihrer Genealogie und relativen Gültigkeit durchschaut. Die Moral als souveräne Selbsterschaffung ist für Nietzsche „die *ultima potentia*, die eigentliche und höchste Form der Macht“³⁰. Zu ihr hat jeder zu finden, „der Herr seiner selbst oder Herr anderer sein“³¹ will. So hofft Nietzsche auf den Einzelnen, den Erzieher und Schöpfer seiner selbst, welcher, wie er an Platon anknüpfend ausführt, mit seinen sittlichen Qualitäten unerlässlich für ein gelingendes Leben und eine gelingende Politik ist.

Aufgrund der Dynamik der Macht bietet das in gleichwertigen *externen* Machtverhältnissen fundierte Recht für Nietzsche keine Grundlage von Moral und seines Begriffs einer perfektionierten Gerechtigkeit. Es ist selbst, insofern es eine aus der Macht abgeleitete Funktion darstellt, amoralischen Ursprungs und kann als solches infolge diverser Machtverschiebungen zwar neue Rechtsverhältnisse, aber weder eine Moral noch eine wirkliche Gerechtigkeit begründen, die sich ausschließlich durch den Selbstbezug des einzelnen Individuums konstituiert. So kann durch rechtliche Regelungen beispielsweise gegen Ungerechtigkeiten wie Rassendiskriminierung vorgegangen und eine rechtliche Gleichheit zugesichert werden, doch ist hierdurch noch lange nicht ge-

²⁷ ebd.

²⁸ ebd.

²⁹ Nietzsches vertritt in dieser Hinsicht die antikisierende Auffassung eines politischen Friedens ‚der Gesinnung‘, die an den platonischen Gedanken der *Selbstsorge* anknüpft.

³⁰ H. Ottmann, a.a.O., S. 231

³¹ ebd.

währleistet, ob diese Regelungen auch im täglichen Lebensvollzug der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft Anwendung finden.³²

Die Rechtsgleichheit stellt für Nietzsche eine allgemeine Ebene von Gerechtigkeit dar, die er zwar als grundlegend, aber aus dem Standpunkt seines moralperfektionistischen Denkens heraus als zu kurzgreifend betrachtet. Rechtliche Gleichheit in ihrer politisch neutralen Bestimmung kann zwar eine gewisse Stabilität der äußeren Lebensumstände garantieren, doch vermag sie es nicht, einen von Nietzsche perfektionierten Begriff der Gerechtigkeit zu stützen, der über die bloße Lebenserhaltung hinaus auf die Vervollkommnung des Menschen zielt. Denn ob Gerechtigkeit tatsächlich erreicht und im konkreten Leben realisiert wird, hängt vor allem von den jeweils Handelnden, d.h. von den einzelnen Individuen selbst ab. Nicht die *externe* Ebene des „Willens zur Macht“, die sich auf äußere Machtverhältnisse bezieht, sondern allein die *interne* Ebene des „Willens zur Macht“ kann für Nietzsche ein Garant von Moralität und wahrhafter Gerechtigkeit sein. Denn Gerechtigkeit, so Nietzsches moralperfektionistischer Standpunkt, kann nur funktionieren, wenn es auch gerecht handelnde Individuen gibt.³³

Nietzsche ergänzt so den Begriff einer rechtlichen Form von Gerechtigkeit auf sozialer Ebene um deren perfektionierte Vorstellung, die ausschließlich an das konkrete Handeln der Person und den Selbstvollzug des einzelnen Individuums gebunden ist. Sein perfektionierter Begriff der Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf die *Ebene des Sozialen*, sondern auf jene des *individuellen Selbstvollzugs*. Sie ist allein an das konkrete Leben des Einzelnen geknüpft, dessen Verantwortung Nietzsche hierdurch intensiviert. Sein Standpunkt ist hierbei kein politischer, sondern ein philosophischer, er ist nicht deskriptiv, sondern normativ und setzt nicht auf allgemeiner, sondern auf individueller Ebene an. Ebenso wie sein Begriff der individuellen Autonomiemoral ergibt sich Nietzsches Begriff einer perfektionierten Gerechtigkeit aus seinem moralperfektionistischen

³² So sollte beispielsweise der Race Discrimination Act von 1976 in Großbritannien eine Ghettoisierung ethnischer Minderheiten verhindern und diesen auch ein Wohnen in den vornehmen Londoner Vierteln der Weißen ermöglichen. Zwar waren durch diese gesetzliche Regelung keine Zusätze in Wohnungsanzeigen mehr legal, die ausdrücklich darauf hinwiesen, dass Ausländer nicht erwünscht seien. Doch bewirkte dies kaum eine Veränderung im Verhalten der Wohnungsvermieter, die nach wie vor ihre Wohnungen ungern an Ausländer vermieteten – nur dass diese oftmals, ohne den ausdrücklichen Vermerk, die Wohnungen erst besichtigten, um dann doch abgewiesen zu werden.

³³ Die reduktive Einstellung, mit der Nietzsche alle Rechtsansprüche auf Machtansprüche zurückführt, ermöglicht ihm einerseits die Entwicklung eines perfektionierten, individuellen und rein performativen Gerechtigkeitsbegriffs, den er als moralische Leitidee und als utopischen Fluchtpunkt den auf Dauer instabilen äußeren Rechtsverhältnissen entgegenstellt. Andererseits hat dieser in seinem gesamten Philosophieren veranlagte Reduktionismus, der sich aus seiner Auslegung der Welt als „Wille zur Macht – und nichts außerdem“ ergibt, jedoch eine Betrachtungsweise zur Folge, die zwangsläufig alle übrigen Begründungsmöglichkeiten, wie beispielsweise die Selbstorganisation von Recht als eigene und nicht auf individuelle Machtansprüche reduzierbare Struktur, wie sie sich geschichtlich zeigt, gar nicht erst sichtbar werden lässt.

Denken. Er wäre die Lebenshaltung des sich selbst erschaffenden, moralisch perfektionierenden Individuums.

Nietzsches perfektionierter Gerechtigkeitsbegriff ist *kein rechtlicher*, sondern ein *moralischer*. Als solcher lassen sich seine Geltungsbedingungen nicht auf die Ebene einer rechtlich-allgemeinen Form von Gerechtigkeit übertragen, wie es Nietzsche manchmal nahelegen scheint. Er kann ausschließlich durch das einzelne Individuum selbst realisiert werden, nicht aber auf einer sozial-gesellschaftlichen Ebene funktionieren. Auch wenn Nietzsche seinen perfektionierten Gerechtigkeitsbegriff oftmals in Abgrenzung zu dem Begriff der rechtlichen Gerechtigkeit entwickelt und so die Annahme entstehen lässt, dass sich dieser aus jener entwickeln ließe, ist diese Annahme irreführend. Denn der juristische Gerechtigkeitsbegriff, der auf rechtlicher Ebene das Zusammenleben der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft allgemein regeln soll, ist ein von Nietzsches perfektioniertem Gerechtigkeitsbegriff, der ein rein *moralischer* ist, vollkommen verschieden. Nahegelegt wird dieses Missverständnis durch Nietzsches reduktionistische Willensmetaphysik, die alle Phänomene auf dieses eine Grundprinzip zurückführt. So erscheint die Rechtsgleichheit für Nietzsche ebenso im „Willen zur Macht“ bedingt wie sein Begriff einer moralisch perfektionierten Form der Gerechtigkeit, so dass sich ihm beide Phänomene als verschiedene Erscheinungsformen *ein und desselben* Grundprinzips darstellen. Doch ist es durchaus fraglich, ob nach außen demonstrierte, staatlich-institutionelle Macht, die als solche meist weniger an einzelne Personen gebunden ist, sondern oftmals auf der Kraft der Selbstorganisation von Institutionen gründet, sich in die „Macht“ der Moral, als die „eigentliche und höchste Form der Macht“³⁴ übertragen lässt und – selbst wenn dies möglich wäre – überhaupt wünschenswert ist. Denn die Aufgabe eines staatlich-institutionellen Begriffs von Gerechtigkeit ist weder allgemein noch für Nietzsche erstrebenswert.³⁵

Nietzsche operiert so mit zwei verschiedenen Begriffen von Gerechtigkeit, die sich auf zwei vollkommen unterschiedliche Ebenen des zwischenmenschlichen Miteinanders beziehen und die sich nicht auseinander begründen oder herleiten lassen. Sein perfektionierter Begriff der Gerechtigkeit auf moralischer Ebene macht nur insofern Sinn, als er unter Wahrung einer staatlich-institutionellen Gerechtigkeit auf allgemeiner

³⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 231

³⁵ vgl. hierzu z. B. die konkret politischen Äußerungen Nietzsches, in denen er sich für eine gemäßigte und auf Ausgleich sozialer Ungerechtigkeiten gerichtete Politik ausspricht (vgl. hierzu H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O.).

Ebene Sache der moralischen Selbsterschaffung und des konkreten Selbstvollzugs des einzelnen Individuums bleibt.

Ohne jenen allgemeinen Begriff einer institutionellen Gerechtigkeit einerseits aufgeben zu wollen, eröffnet Nietzsches perfektionierter Gerechtigkeitsbegriff andererseits den Raum einer Ideologiekritik, die, indem sie alle Rechtsansprüche auf Machtansprüche reduziert, deren genealogische Relativität aufzeigt. Hierbei trifft zu, was bereits schon für seine Moralkritik dargelegt worden ist: War diese selbst zutiefst moralisch motiviert, so entspringt auch seine Kritik an jener allgemeinen Ebene der Gerechtigkeit einem subtilen und perfektionierten Gerechtigkeitsempfinden, welches diese als nicht weitgreifend genug, als nicht ‚gerecht‘ genug empfindet.

‚Gleichheit‘ in ihrer rechtlichen Form ist immer nur eine vorübergehend zugestandene, auf einem Gleichgewicht verschiedener Machtansprüche beruhende Vereinbarung zwischen verschiedenen Parteien, die je nach Wechsel der Machtverhältnisse variieren kann. Als solche kann sie zwar eine zwischenzeitliche, auf der Ausgewogenheit der Machtverhältnisse beruhende ‚Gerechtigkeit‘ gewährleisten, doch kann sie nicht als Kriterium einer Gerechtigkeit auf moralischer Ebene fungieren, die Nietzsche den auf äußerlichen Machtverhältnissen beruhenden, ausgehandelten Rechten ergänzend gegenüberstellt. Die Unsicherheit der auf externen Machtverhältnissen beruhenden Rechte und der aus dieser gewonnenen scheinbaren Gleichheit zeigt für ihn die Notwendigkeit eines perfektionierten Begriffs von Gerechtigkeit auf, der nicht dem Wandel äußerer Machtverhältnisse unterworfen ist. Eine ‚wahrhafte‘, moralische Gerechtigkeit ist erst dort gegeben, wo sie nicht durch eine gewährleistete vorübergehende ‚Gleichheit‘ der Menschen ‚erkämpft‘ werden muss, sondern die grundlegende Ungleichheit der Menschen als fundamentale Daseinsbedingung anerkennt: „Gerechtigkeit in Nietzsches Sinn geht nicht mehr von einer angenommenen Gleichheit der Menschen, sondern von ihrer unvermeidlichen Ungleichheit aus“.³⁶

Nietzsches moralisch-perfektionierter Begriff von Gerechtigkeit ist unabhängig von der Macht des Schwächeren und kann nur durch den Grad der Selbstermächtigung des Stärkeren als Gnade gewährleistet werden.³⁷ Sie gründet nicht auf einer vertraglich ausgehandelten Gleichheit, sondern auf der generellen Ungleichheit der Individuen. Sie

³⁶ Werner Stegmaier, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*, Darmstadt 1994, S. 24

³⁷ Hieran wird ersichtlich, dass Nietzsches perfektionierter Gerechtigkeitsbegriff nur auf der individuellen Ebene der moralischen Selbsterschaffung, nicht aber auf einer gesellschaftlichen funktionieren kann. Dort würde er zu einem Feudalismus führen, bei dem der Schwächere von der Macht des Stärkeren – das Fürsten – abhängig wäre.

beruht somit nicht auf dem Prinzip des Tausches, sondern ist stark genug, um zu geben ohne zu nehmen.

Aus moral-perfektionistischer Hinsicht stellt sich eine Gerechtigkeit, die auf der Gleichheit der Menschen gründet, als ihrem Wesen nach ungerecht dar, da sie die grundlegende Ungleichheit der Individuen verkennt und künstlich einzuebnen und zu nivellieren strebt.³⁸ Denn die Menschen sind „nicht gleich“ und eine Gerechtigkeit, die dies leugnet und einen jeden mit gleichem Maße misst, bedeutet notwendig „das Ende der Gerechtigkeit“:

„Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie *scheint* von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das *Ende* der Gerechtigkeit ist ... ‚Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen‘“.³⁹

Der allgemeine Begriff von Gerechtigkeit, der auf der postulierten Gleichheit der Menschen basiert, erscheint Nietzsche aus dem Blickwinkel seines moralperfektionistischen Denkens als eine weniger kultivierte Erscheinungsform des „Willens zur Macht“, die im Wesentlichen auf dem Impuls der Rache beruht. Sie hat ihren Ursprung in der Idee des Tausches unter ungefähr gleich Mächtigen: „Jeder stellt den Andern zufrieden, indem Jeder bekommt, was er mehr schätzt als der Andere. Man giebt Jedem, was er haben will als das nunmehr Seinige, und empfängt dagegen das Gewünschte. Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung: so gehört ursprünglich die Rache in den Bereich der Gerechtigkeit, sie ist ein Austausch“.⁴⁰

Die Rechtsprechung, insbesondere das Strafrecht, ist für Nietzsche primär ein Vergeltungsrecht. Strafe ist wesentlich „Rache“⁴¹. Dort, wo einer Privatperson oder einer Gemeinschaft, im Privatrecht oder im öffentlichen Recht, durch das Verschulden eines anderen ein Schaden entstanden ist, der nicht in materieller Form zu begleichen ist, wird dem Geschädigten „eine Art *Wohlgefühl* als Rückzahlung und Ausgleich zuge-

³⁸ Die von Nietzsche hier als konstitutiv empfundene Ungleichheit der Menschen bezieht sich nicht auf die materiale oder soziale Ebene (in dieser Hinsicht war er in seinen politischen Äußerungen selber auf Ausgleich und Annäherung bedacht), sondern allein auf die der individuellen Verschiedenheit von Personen. Rechtsgleichheit ist eine *notwendige Voraussetzung* von Gerechtigkeit auf *sozialer Ebene*. Allein hinsichtlich jenes von Nietzsche *moralisch perfektioniertem* Gerechtigkeitsbegriffs ist nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit im Sinne der individuellen Verschiedenheit der Menschen Voraussetzung von Gerechtigkeit.

³⁹ GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 48; 6, 150

⁴⁰ MA I, 2., 92; 2, 89

⁴¹ vgl. MA II, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 33; 2, 567: „Strafe ist Rache.“

standen“ – „das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen, die Wollust ‚de faire le mal pour le plaisir de le faire‘, der Genuss der Vergewaltigung ... Vermittelst der ‚Strafe‘ am Schuldner nimmt der Gläubiger an einem *Herren-Rechte* theil: endlich kommt auch er ein Mal zu dem erhebenden Gefühle, ein Wesen als ein ‚Unter sich‘ verachten und misshandeln zu dürfen – oder wenigstens ... es verachtet und misshandelt zu *sehen*. Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit.“⁴²

Aus dem Blickwinkel des moralischen Perfektionismus wird der Staat so, wie etwa bei der Vollstreckung der Todesstrafe in den USA, bei der die „Gläubiger“ ihrem „Schädiger“ bei seiner staatlich vollzogenen Tötung zusehen, zur „organisierten Unmoralität“⁴³. Da ein materieller Ausgleich in Mordfällen nicht möglich ist, dient die strafende Gerechtigkeit hier der Befriedigung des Impulses der Rache, die in der Macht über das Leben, bzw. den Tod des Straftäters besteht. Ebenso wie in den meisten Fällen von geringfügigeren Straftaten, z.B. bei Diebstahlsdelikten, bei denen eine über die materielle Rückerstattung des Schadens hinausgehende Strafe erlassen wird, die von Geldbußen und Freiheitsentzug in den so genannten zivilisierten Ländern bis zu körperlichen Verstümmelungen in einigen fernöstlichen Ländern reichen, wird auch hier der Straftäter instrumentalisiert. Da er im Sinne von Nietzsches Lehre von der Unverantwortlichkeit des Einzelnen für sich und seine Taten, gar nicht anders handeln *konnte*, als er gehandelt hat, wird er „nur als Mittel benutzt, um fürderhin vor gewissen Handlungen abzuschrecken“⁴⁴. Denn hätte er anders handeln können, hätte er es getan.

Während der Verbrecher in gesellschaftlicher Hinsicht für seine Straftat zur Verantwortung gezogen werden muss, haben wir aus moralperfektionistischer Sicht kein Recht zu Beschuldigung und Strafe. Denn da der Einzelne nicht aus der Kette der Geschehnisse und Dinge herauszulösen ist, die ihn in seinem Dasein begründen und ihn zu dem machen, was er ist, hieße den Einzelnen zu richten und zu verurteilen, das Ganze zu richten und zu verurteilen. In diesem Sinne haben wir weder ein Recht zu Beschuldigung und Strafe noch zur Vergebung:

„*Ob man vergeben könne?* - Wie *kann* man ihnen überhaupt vergeben, wenn sie nicht wissen, was sie thun! Man *hat* gar Nichts zu vergeben. - Aber *weiss* ein Mensch jemals *völlig*, was er thut? Und wenn diess immer mindestens *fraglich* bleibt, so haben also die Menschen einander

⁴² GM 2, 5; 5, 299f

⁴³ vgl. Schlechta III, S. 635: „Der Staat oder die organisierte Unmoralität – inwendig: als Polizei, Strafrecht, Stände, Handel, Familie; auswendig: als Wille zur Macht, zum Krieg, zur Eroberung, zur Rache.“

⁴⁴ MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 105; 2, 102

nie Etwas zu vergeben, und Gnade-üben ist für den Vernünftigsten ein unmögliches Ding. Zu allerletzt: *wenn* die Uebelthäter wirklich gewusst hätten, was sie thaten, - so würden wir doch nur dann ein Recht zur *Vergebung* haben, wenn wir ein Recht zur Beschuldigung und Strafe hätten. Diess aber haben wir nicht.“⁴⁵

Die Gerechtigkeit als Befriedigung der Rache beruht auf dem „Irrtum des freien Willens“ und der daraus resultierenden Verantwortlichkeit. Doch überall dort, „wo Verantwortlichkeiten gesucht worden sind, ist es der Instinkt der Rache gewesen, der da suchte. (...) Die ganze Lehre vom Willen wurde wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe. (...) Die Urheber jener Psychologie (...) wollten sich ein Recht schaffen, Rache zu nehmen“⁴⁶. Doch ist es ein Irrtum, zu glauben, dass der andere, welcher uns schädigt, „freien Willen habe, also dass es in seinem *Belieben* gelegen habe, uns diess Schlimme nicht anzuthun“⁴⁷. Denn der Mensch handelt immer so, wie er kann, er „handelt immer gut“: „Sokrates und Plato haben Recht: was auch der Mensch thue, er thut immer das Gute, das heisst: Das, was ihm gut (nützlich) scheint, je nach dem Grade seines Intellectes, dem jedesmaligen Maasse seiner Vernünftigkeit“⁴⁸.

Trotz seiner Kritik am Strafrecht schließt Nietzsche hier auch das absichtliche Schädigen des Verbrechers durch den Staat mit ein. Denn es geht ihm nicht um eine Abschaffung des modernen Strafrechts, das er durchaus für notwendig hält, sondern allein um dessen Status als Gerechtigkeit. Aus moralperfektionistischer Sicht erscheint das Strafrecht zur Aufrechterhaltung und zum Schutz der Gesellschaft zwar als grundlegend, doch untersteht es hierbei nicht dem Anspruch eines moralisch perfektionierten Gerechtigkeitsdenkens, sondern vielmehr bestimmten Kriterien der Nützlichkeit:

„Wer vollständig die Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit begriffen hat, der kann die sogenannte strafende und belohnende Gerechtigkeit gar nicht mehr unter den Begriff der Gerechtigkeit unterbringen: falls diese darin besteht, dass man Jedem das Seine giebt. Denn Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken; ebenso verdient Der, welchen man belohnt, diesen Lohn nicht: er konnte ja nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Also hat der Lohn nur den Sinn einer Aufmunterung für ihn und Andere, um also zu späteren Handlungen ein Motiv abzugeben; das Lob wird dem Laufenden in der Rennbahn zugerufen, nicht Dem, welcher am Ziele ist. We-

⁴⁵ MA II, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 68; 2, 582

⁴⁶ Schlechta III, S. 822f

⁴⁷ MA I, 2. *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* 99; 2, 96

⁴⁸ ebd., 102; 2, 99

der Strafe noch Lohn sind Etwas, das Einem als das *Seine* zukommt; sie werden ihm aus Nützlichkeitsgründen gegeben, ohne dass er mit Gerechtigkeit Anspruch auf sie zu erheben hätte.“⁴⁹

Gerechtigkeit auf der Ebene des moralischen Perfektionismus beginnt erst „Jenseits des Rechts“⁵⁰. Richten und Gerechtigkeit schließen einander aus moralperfektionistischer Hinsicht aus⁵¹, da jedes richtende Urteil immer die Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive in sich schließt, d.h. ein bestimmtes Faktum aus dem Ganzen des es bedingenden Seins hinausgreift, welches es unberücksichtigt lässt. Eine solche Gerechtigkeit „gibt jedem das Seine“, indem sie jede Perspektive, auch die des Verbrechers, in der Notwendigkeit der sie bedingenden Genealogie, nachvollziehen und anerkennen kann.⁵² „Gerechtigkeit auf dieser Stufe ist dann nicht mehr die Gerechtigkeit des Richtens, sei es des juridischen oder des moralischen. (...) Nietzsche bestimmt sie gerade als Fähigkeit, nicht mehr zu richten, also niemanden nach angenommenen Kriterien zu beurteilen oder zu verurteilen, sondern jeden als Individuum (...) unter seinen Existenzbedingungen gelten und gewähren zu lassen.“⁵³

Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit ist eng verbunden mit der von ihm geforderten Erlösung von der Rache⁵⁴ und einer dieser gegenüber gestellten Auffassung von Liebe, die den anderen nicht als „Gegenstand gezielter Veränderung“⁵⁵, nicht als Mittel und nicht als Zweck betrachtet, sondern ihn „wie im ästhetischen Verhalten als Ereignis“⁵⁶ erfährt. Gerechtigkeit in diesem Sinne basiert nicht auf einem *Willen zum Verfügen*, sondern auf einem *Willen zum Vernehmen*. Sie ergibt sich aus Nietzsches moralischem Perfektionismus, da sie nicht wie das von Nietzsche kritisierte Strafrecht auf *externen* Machtverhältnissen beruht, sondern auf deren *interner* Ebene, d.h. deren höchster Erscheinungsform der Selbstherrschaft begründet ist. Sie ist bedingt in der Herrschaft

⁴⁹ ebd., 105; 2, 102

⁵⁰ GM 2, 10; 5, 309

⁵¹ vgl. z.B. FW III, 140; 3, 489: „Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen - ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe.“

⁵² Dies wird heute ansatzweise durch die Erstellung von psychologischen Gutachten versucht, woraus ersichtlich wird, dass Nietzsches moralischer Gerechtigkeitsbegriff unter bestimmten Bedingungen in die juridische Gerechtigkeit miteinbezogen wird.

⁵³ W. Stegmaier, a.a.O., S. 24

⁵⁴ vgl. Z II, *Von den Taranteln*; 4, 128f: „Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung (...) Aber anders wollen es freilich die Taranteln. ‘Das gerade heiße uns Gerechtigkeit, dass die Welt voll werde von den Unwettern unsrer Rache’ — also reden sie mit einander. (...) Den Begeisterten gleichen sie: aber nicht das Herz ist es, was sie begeistert, — sondern die Rache (...) und Richter sein scheint ihnen Seligkeit. Also rathe ich euch, meine Freunde: misstraut Allen, in welchen der Trieb, zu strafen, mächtig ist!“

⁵⁵ W. Stegmaier, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*, a.a.O., S. 25

⁵⁶ ebd.

über die eigenen Perspektiven und dem Wissen um deren Heterogenität in Bezug auf andere Interpretationen, das den moralisch souveränen Menschen zur Ausübung einer Gerechtigkeit befähigt, die im Unterschied zu einer dem Impuls der „Rache“ folgenden und auf bloße Sanktionierung bedachten „kalten Gerechtigkeit“ eine Gerechtigkeit ist, „welche Liebe mit sehenden Augen ist“⁵⁷: „Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei, ausgeübt auf Unkosten aller Übrigen und ein Schaden der Erkenntniß. Sondern Viele sollst du lieben: — da zwingt dich die Liebe zur Gerechtigkeit gegen Jeden: und folglich zur Erkenntniß eines Jeden. Die Liebe zu Vielen ist der Weg der Erkenntniß.“⁵⁸

Nietzsches perfektionierter Gerechtigkeitsbegriff zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er in der Lage ist, Wert und Eigensinn anderer perspektivischer „Wahrheiten“ anzuerkennen, die er in ihrer eigentümlichen Widersprüchlichkeit nicht einander anzugleichen sucht, sondern vielmehr in ihrer Differenz und jeweiligen Besonderheit als notwendigen Bestandteil der Perspektivenvielfalt des Daseins potentiell bejaht. Dies ist eine „ganz andere Gattung der Genialität“, und zwar die „der Gerechtigkeit“:

„Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine *Gegnerin der Ueberzeugungen*, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Todtes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben - und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum. Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen »Ueberzeugung« (...) geben, was der Ueberzeugung ist - um der Wahrheit willen.“⁵⁹

Der ‘Übermensch’ als der sich moralisch vervollkommnende und selbst erschaffende Mensch, der diese Art der Gerechtigkeit in sich vollzieht, wäre als der „weiseste Mensch“ auch „*der reichste an Widersprüchen*, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat“: „— dies widerspruchsvolle Geschöpf hat (...) an seinem Wesen eine große Methode der *Erkenntniß*: er fühlt viele Für und Wider — er erhebt sich *zur Gerechtigkeit* — zum Begreifen *jenseits des Gut- und Böseschätzens*.“⁶⁰

Gerechtigkeit offenbart sich so als Einsicht in die spezifische Rechtfertigung einer jeden Perspektive, die sich im Sinne von Nietzsches Experimental-Philosophie versuchsweise deren Welt- und Wertinterpretation zu der Ihrigen macht⁶¹, um so, „im Dienste einer affirmativen Praxis der Interpretation“, „als Korrektiv und Regulativ einer

⁵⁷ Z I, *Vom Biss der Natter*; 4, 88

⁵⁸ N. Sommer-Herbst 1882, 3[1], 214; 10, 78

⁵⁹ MA I, 9. *Der Mensch mit sich allein* 636; 2, 361f

⁶⁰ N. Sommer-Herbst 1884, 26[119]; 11, 182

⁶¹ vgl. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, a.a.O., 158f

Interpretationspraxis“ zu wirken, „die uns immer wieder an die Einseitigkeit unserer Maßstäbe erinnert und uns lehrt, ein Gespür für die Qualität *anderer* Maßstäbe zu gewinnen“.⁶²

Das Maß der so realisierten Gerechtigkeit wächst mit dem Maß an Macht, das sich aus dem souveränen Umgang mit einer Vielzahl von Perspektiven ergibt, so dass die „Stärke“ eines Individuums oder einer Gesellschaft der Maßstab der praktizierten Gerechtigkeit ist⁶³: „Mit erstarkender Macht nimmt ein Gemeinwesen die Vergehungen des einzelnen nicht mehr so wichtig, weil sie ihm nicht mehr in gleichem Maße wie früher für das Bestehen des Ganzen als gefährlich und umstürzlerisch gelten“. „Wächst die Macht und das Selbstbewusstsein eines Gemeinwesens, so mildert sich immer auch das Strafrecht, jede Schwächung und tiefere Gefährdung von jenem bringt dessen härtere Formen wieder ans Licht“. Und auch der privat geschädigte „Gläubiger“ wird immer in dem Grade „menschlicher“, als er „reicher“ wird. „Zuletzt ist es selbst das Maß seines Reichtums, wie viel Beeinträchtigung er aushalten kann, ohne daran zu leiden.“ So fragt Nietzsche, ob nicht ein Machtbewusstsein der Gesellschaft denkbar wäre, „bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie gibt – ihren Schädiger straflos zu lassen“. Dies wäre ein Zeichen höchster Macht, „das Vorrecht des Mächtigsten“, an welchem die Gerechtigkeit sich selbst aufhebt und umschlägt in ein „Jenseits des Rechts“.

Nietzsche überträgt hier die Maßstäbe seines moralisch perfektionierten Gerechtigkeitsbegriffs auf den der juristischen Gerechtigkeit. Doch bezeichnen beide Begriffe, wie gezeigt worden ist, vollkommen unterschiedliche und voneinander unabhängige Ebenen des menschlichen Miteinanders, deren Bedingungen sich nicht aufeinander übertragen lassen. So wäre es zwar aus moralperfektionistischer Hinsicht ein „Zeichen höchster Macht“, wenn eine Gesellschaft ihren Schädiger ungestraft ließe, doch würde dies auf gesellschaftlicher Ebene eine ungerechte Willkürherrschaft bewirken, die, wenn sie verallgemeinert würde, anarchische Zustände zur Folge hätte, innerhalb derer Verbrecher zur Herrschaft – auch über jene sich selbst vervollkommnenden „Übermenschen“ – gelangen würden. Nietzsche überträgt hier die Kriterien, die für eine *Gemeinschaft* gelten, auf die der *Gesellschaft*, was jedoch zwangsläufig zum Scheitern verur-

⁶² J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, 89 u. 55

⁶³ vgl. N. Sommer-Herbst 1884, 26[359]; 11, 245: „Erst der Herrschende stellt nachher ‘Gerechtigkeit’ fest d. h. er mißt die Dinge nach *seinem* Maße; wenn er *sehr mächtig* ist, kann er sehr weit gehen im *Gewährenlassen* und Anerkennen des *versuchenden* Individuums“.

teilt ist.⁶⁴ Sein Begriff einer moralisch perfektionierten Gerechtigkeit kann nur auf der Ebene des individuellen Selbstvollzugs Geltung erlangen, nicht aber auf der einer allgemein gesellschaftlichen Rechtssprechung.

Doch auch auf individueller Ebene kann sich der Begriff einer „vollkommenen“ Gerechtigkeit lediglich als „‘moralische’ Leitidee“ und als „utopischer Fluchtpunkt“⁶⁵ einer stets unvollkommen bleibenden Erkenntnis erweisen. Denn die „vollkommene Moralität ist die der Gerechtigkeit, welche jedem Ding das Seine giebt und nichts von Lohn, Strafe, Lob und Tadel weiß. In jeder ganzen Erkenntniß vollzieht sich diese vollkommene Moralität, jede Übung der Erkenntniß ist eine Übung dieser Moralität (...) Aber verbergen wir es uns nicht: es giebt keine anderen als mangelhafte Erkenntnisse!“⁶⁶

Jedes perspektivische Urteil, so umfassend es auch sein mag, entspringt aus moralperfektionistischer Sicht einer grundlegenden Ungerechtigkeit, die jedoch, da „das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit“ verstanden werden muss, als notwendige Bedingung allen Daseins und somit als „unablösbar vom Leben“⁶⁷ zu betrachten ist. Die essentielle Ungerechtigkeit eines jeden Urteils, die in der jeweiligen Festlegung auf eine bestimmte Perspektive und der damit verbundenen Negation der übrigen Ansprüche besteht, stellt eine dem Leben selbst immanente Notwendigkeit dar⁶⁸, ohne die unsere Individualität gleichsam „zerbröckeln“ würde:

„Sobald wir die Gerechtigkeit zu weit treiben und den Felsen unserer Individ<ualität> zerbröckeln, unsern festen ungerechten Ausgangspunkt ganz aufgeben, so geben wir die Möglichkeit der Erkenntniß auf: es fehlt dann das Ding, wozu alles Relation hat, auch gerechte Relation“.⁶⁹

⁶⁴ Diesen Hinweis verdanke ich Gisela Dischner.

⁶⁵ J. N. Hofmann, a.a.O., S. 42

⁶⁶ N. Frühjahr 1880, 3[172]; 9, 102

⁶⁷ MA I, Vorr. 6; 2, 20: „Du sollst das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du sollst die *nothwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das perspektivische und seine Ungerechtigkeit. Du solltest vor Allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit am grössten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, sich als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen“.

⁶⁸ vgl. N. Frühjahr 1880-Frühjahr 1881, 10[D59]; 9, 425f: „Indem wir da sind und indem wir uns durchsetzen und auf das Höchste ausbilden, müssen wir unser Interesse für höher achten als [das] anderer (...): *man kann keinen Schritt weit thun, ohne irgend das Interesse eines Anderen zu verletzen*. Schon weil wir es *nicht genug kennen können*, ist eine Richtschnur nach dem Interesse *jedes* Einzelnen und *aller* Anderen unmöglich. Ja, gegen uns selber ist es ebenso: was wir zu unserem Hauptinteresse dekretiren, das lebt *auf Unkosten* der anderen Interessen *von uns*. In uns selber ist jene Unmöglichkeit schon bewiesen.“

⁶⁹ N. Herbst 1880, 6[416]; 9, 304f

Der Vollzug einer vollkommenen Gerechtigkeit, die „Jedem das Seine geben“ wollte, erweist sich als widersprüchlich, da sie gleichbedeutend damit ist, „die Gerechtigkeit [zu] wollen und das Chaos [zu] erreichen“⁷⁰. Dieses besteht im Verlust der unter der Herrschaft eines starken Willens und dem daraus resultierenden, notwendigen Abschluss bestimmter anderer Perspektiven hergestellten Einheit der Person.⁷¹

In diesem Sinne ist Gerechtigkeit, verstanden als „die Schonung fremder Rechte“, „nur in einem sehr groben Sinn möglich. Ihre Quelle ist eine feinere Ungerechtigkeit, (...) das *Existierenwollen*“ an sich „ist schon ungerecht.“⁷² Die vollkommene Gerechtigkeit als aktiver Prozess der potentiellen Affirmation aller möglichen Perspektiven besteht einzig in Form der normativ sittlichen Forderung eines ethisch regulativ wirkenden Postulats. Dieses ist jedoch aufgrund von seinem eigentümlich aporetischen Charakter nicht vollständig realisierbar, sondern bezeichnet allein das relative Maß einer potentiell möglichen, individuellen Annäherung. So konstatiert Nietzsche: „Es sei, wie es sei: wir wollen gerecht werden und es darin so weit treiben als es uns irgend möglich ist.“⁷³

Nietzsches Reduktion des Rechts auf Machtansprüche hängt eng mit dem von ihm vertretenen moralischen Perfektionismus zusammen. So zeigt Nietzsche die Notwendigkeit einer den wechselhaften äußeren Machtverhältnissen übergeordneten Bedingung einer auf moralischer Ebene ansetzenden Gerechtigkeit auf. Diese ist für ihn in der Moralität des souveränen Individuums begründet. Obwohl es ihm nicht darum geht, das moderne Strafrecht abzuschaffen oder zu verändern, stellt dessen Grundlage als eine durch gleiche Machtverhältnisse gewährleistete Gleichheit, keine ausreichende Gewähr für seinen perfektionierten Begriff von Gerechtigkeit für ihn dar. Vertraglich gewährleistete Rechte können Nietzsche zufolge lediglich bestimmte Nützlichkeitskriterien erfüllen, aber nicht die Kriterien einer wahrhaften Gerechtigkeit, die für ihn erst jenseits von Recht und Strafe beginnt.

Gerechtigkeit kann sich Nietzsches moralischem Perfektionismus gemäß erst in dem souveränen, sich selbst erschaffenden und selbst überwindenden Individuum vollziehen, das sich der Welt als durch den „Willen zur Macht“ bedingt bewusst ist. Erst

⁷⁰ N. Sommer-Herbst 1882, 3[1], 165; 10, 72

⁷¹ Dieser aus einer „vollkommenen“ Gerechtigkeit resultierende Verlust der Einheit der Person ist gleichbedeutend mit der im ersten Kapitel angesprochenen „Disgregation der Instinkte“, die Nietzsche als Zeichen der „*décadence*“ betrachtet, da sie einen grundlegenden Mangel an Willenskraft, d.h. an Selbstherrschaft und Selbstbestimmung des Individuums bezeichnet und folglich dessen kontinuierlichen „Zerfallsprozess“ zur Folge hat.

⁷² N. Frühjahr 1880-Frühjahr 1881, 10[D59]; 9, 425f

⁷³ N. Herbst 1881, 15[3]; 9, 634

durch die Erkenntnis der Welt als „Wille zur Macht“, gewinnt der Mensch Einblick in die notwendige Perspektivenoptik des Lebens und die damit verbundene Unschuld allen Werdens. Allein das souveräne und selbstmächtige Individuum, das sich beständig neu erschafft, kann den Vollzug einer Gerechtigkeit garantieren, die über das Richten und Verurteilen des Strafrechts hinausgeht und „Liebe mit sehenden Augen ist“. Zwar ist auch diese Art einer Gerechtigkeit aus Liebe, Erkenntnis und Gnade eine Erscheinungsform des „Willens zur Macht“, doch handelt es sich hierbei um die von Nietzsche als höchste Form der Macht betrachtete Selbstermächtigung. Nietzsches perfektionierter Gerechtigkeitsbegriff konstituiert sich gegenüber dem von ihm als „unmoralisch“ kritisierten Strafrecht nicht durch die *externe* Ebene des „Willens zur Macht“, sondern durch dessen *interne* Ebene. Macht in ihrer höchsten Form ist immer Selbstermächtigung, die im Sinne seines moralischen Perfektionismus auch Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff fundiert.

Nietzsches Reduktion des Rechts auf Machtansprüche eröffnet den Raum für eine perfektionierten Begriff von Gerechtigkeit und Moralität, der als eine Ethik der Individualität keine Normen und Werte außer der Gerechtigkeit und Moral selbst aufstellt und anstelle einer strafrechtlichen Urteilspraxis Liebe und Erkenntnis und anstelle von Rache und Macht Gnade und Selbstermächtigung proklamiert:

„Die Gerechtigkeit, welche damit anhob »Alles ist abzählbar, Alles muss abgezahlt werden«, endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen, - sie endet wie jedes gute Ding auf Erden, *sich selbst aufhebend*. Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit: man weiss, mit welchem schönem Namen sie sich nennt - *Gnade*; sie bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts.“⁷⁴

– „So könnte die Ethik sein, die wir heute zum Leben brauchen.“⁷⁵

⁷⁴ GM II, 10; 5, 309

⁷⁵ W. Stegmaier, a.a.O., S. 8

III.3.) „Bleibt der Erde treu!“

„Was ist mir (...) ‘Schein’! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, — was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädikate seines Scheines! Wahrlich nicht eine Tode Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist mir das Wirkende und Lebende selber“.

Nietzsches radikale Destruktion der abendländischen Metaphysik führt ihn zu der These, dass die Welt, so wie sie uns erscheint, kein „Schein“, sondern die einzige Wirklichkeit ist. „Überirdische Hoffnungen“ und die Annahme einer „Hinterwelt“, eines oftmals als besser betrachteten Jenseits, gelten für ihn als „ein Symptom niedergehenden Lebens“ und als Versuche der Welt-Flucht eines am Leben selbst leidenden kranken Willens. „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist“.¹ Der Gegensatz der ‚wahren‘ Welt zur ‚scheinbaren‘, des Jenseits zum Diesseits, ist „auf dem Widerspruch zur Wirklichkeit aufgebaut“ und als solcher der Gegensatz zum Leben, zum Natürlichen schlechthin:

*„... jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche (– die Wirklichkeit! –), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen ... Aber damit ist Alles erklärt. Wer allein hat Gründe, sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ...“²*

Die Gründe, aus denen die Wirklichkeit zu einer bloß scheinbaren Welt degradiert worden ist, „begründen vielmehr deren Realität“ – eine andere Realität ist für Nietzsche „absolut unnachweisbar“. So ist es vollkommen unsinnig von einer ‚anderen‘ und ‚besseren‘ jen-

¹ ZA, Vorr. 3; 4, 15

² AC 15; 6, 181f

seitigen Welt zu fabeln, „vorausgesetzt, daß nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle *rächen* wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines ‚anderen‘, eines ‚besseren‘ Lebens.“³

Zwar behauptet Nietzsche nicht explizit im Sinne einer unumstößlichen dogmatischen Wahrheit, dass es keine hinter dieser liegende jenseitige Welt gibt, so dass er seine These im Sinne seines dynamischen Wahrheitsbegriffs nicht verabsolutiert und zu einer allgemein gültigen ‚Wahrheit‘ erstarren lässt. Doch sind die Kennzeichen, die man dem angeblich ‚wahren‘ Sein der Dinge gegeben hat, für ihn aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit zur Wirklichkeit wesentlich „die Kennzeichen des Nicht-Seins, des *Nichts*...“⁴

Ob es eine metaphysische Welt gibt oder nicht – diese Frage lässt Nietzsches dynamische Auffassung von Wahrheit bewusst offen. Denn da wir weder zu Beweisen für noch gegen die Existenz eines jenseits unserer Wirklichkeit liegenden metaphysischen Bereichs gelangen können, da wir „kein Organ“ für dieses Erkennen und diese ‚Wahrheit‘ haben, ist diese Fragestellung für unsere konkrete Lebenspraxis ebenso sinnlos wie gleichgültig. Da für Nietzsche allein das Hier und Jetzt, d.h. die konkrete Eingebundenheit des Individuums in die Wirklichkeit von Bedeutung ist, ist die Frage nach einer metaphysischen Welt, die wir ohnehin niemals zu beantworten in der Lage sein werden, ein sinn- und belangloses Unterfangen, behaftet mit der Tendenz, sich aus der Wirklichkeit hinwegfabeln zu wollen.

Seine These, dass es keine Welt hinter dieser gibt, betrachtet Nietzsche im Sinne seines schöpferischen Wahrheitsbegriffs als interessegeleitete „Sinn-Wahrheit“ (Kaulbach). Gegenüber der Annahme einer metaphysischen Hinterwelt, die sich auf das menschliche Dasein primär als verkleinernde und schwächende ‚Perspektive‘ auswirkt, erweist sie sich als lebensförderlich, da sie dem Menschen als alleinigem Schöpfer seines Daseins die Realisation seiner höchsten Fähigkeiten ermöglicht. Denn während die Annahme eines ‚Jenseits‘ notwendig mit der Behauptung dogmatischer und absoluter Werturteile verbunden ist, die in dem Maße auf das einzelne Individuum eine schwächende und lebenshemmende Wirkung ausüben, als sie es daran hindern, selber sinn- und wertstiftend tätig zu werden, intensiviert die Negation aller metaphysischen Hinterwelten die Verantwortung des Individuums für sich selbst und ermöglicht es ihm, sich in einem Prozess der Selbsterschaffung moralisch zu perfektionieren.

Da wir laut Nietzsche zu keinem ‚wahren‘ Urteil über die Existenz oder Nicht-Existenz einer metaphysischen Welt gelangen können, ist es für ihn oberstes Gebot, die den

³ GD 6; 6, 78

⁴ ebd.

Menschen stärkende und in seiner individuellen Vervollkommnung vorantreibende „Sinn-Wahrheit“ zu wählen.

Besonderen Einfluss auf Nietzsches Vergleichgültigung der Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz der metaphysischen Welt sowie auf seine Lösung von der Schopenhauer-schen Metaphysik hat vor allem der Neukantianer African Spir genommen, der sein Hauptwerk ‚*Denken und Wirklichkeit*‘ auf die Nicht-Übereinstimmung von Identität und Erfahrung gründete, darauf, wie er formuliert, dass „die Data der Erfahrung mit dem logischen Satz der Identität *nicht übereinstimmen*“⁵. Während nach dem Satz der Identität ein jeder Gegenstand mit sich identisch sein müsse, zeige die Erfahrung demgegenüber jedoch keinerlei Dinge, die mit sich selbst identisch seien. Spir folgerte daraus, dass der Satz von der Identität „einen Begriff von dem Wesen der Dinge ausdrückt, welcher nicht aus Erfahrung geschöpft sein konnte“⁶, also apriorisch sei. Umgekehrt zeige die Erfahrungswelt „die Dinge nicht so (...), wie sie an sich ihrem eigenen unbedingten Wesen nach (...) beschaffen sind“⁷. Der Satz der Identität war für Spir ein synthetisch-apriorischer Satz, der Substantialität und Kausalität zu deduzieren erlaubte. Die Identität konnte so mit dem ‚Unbedingten‘ gleichgesetzt werden, das jede Veränderung ausschloss, also Substanz war, während sich aus der Erfahrung, die mit der Identität nicht übereinstimmte, die Bedingtheit aller Veränderung, die Kausalität ableiten ließ.⁸

Unabhängig von der Eigenart dieser Synthesis a priori stellte das Spirsche Argument der Nichtübereinstimmung von Erfahrung und Identität eine bedeutsame Konsequenz sowohl für die nachkantische Metaphysik als auch für Nietzsche dar, da es jede Verbindung von phänomenaler und noumenaler Welt negierte. Die Erfahrungswelt ist für Spir vom wahren Wesen der Identität und Substantialität strikt getrennt. Aus ihren Daten, deren Veränderung allein von Antecedentien abhängig sind, kann auf einen letzten Grund aller Veränderung nicht mehr geschlossen werden: „Es war für Spir der ‚Grundirrtum‘ aller Metaphysik und Religion gewesen, das in sich ruhende Unbedingte mit der Welt der Veränderungen verbinden zu wollen. In Wahrheit enthielt ‚das Unbedingte/den zureichenden Grund der erfahrungsgemäßen Wirklichkeit *nicht*“.⁹

⁵, Leipzig 1874/78, S. 1

H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 189, weist bezüglich der Bedeutung des Einflusses des Werkes Spirs auf Nietzsches Philosophieren darauf hin, dass Spir ebenso wie Nietzsche 1869 in seinem Werk ‚*Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung*‘ „mit der Idee eines ‚geistigen Klosters‘ spielte“.

⁶ A. Spir, *Moralität und Religion*, a.a.O., S. 2

⁷ ebd.

⁸ Vgl. hierzu H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S.187-191

⁹ ebd. S. 190

Obwohl sich Nietzsche „Spirs Theorie nicht sklavisch zu eigen gemacht“¹⁰ hat und den Begriff der Substantialität längst zugunsten eines dynamisch werdenden Wirklichkeitsbegriffs aufgegeben und als lebensdienliche Illusion durchschaut hatte, lieferte Spirs Argumentation für Nietzsche, der sich erstmals Anfang der 70er Jahre mit Spirs Werk auseinandersetzte¹¹, die entscheidende Grundlage für die Negation des Grund- und Ursacheseins des ‚Dings an sich‘ und für die Auflösung der letzten Verbindung von ‚wahrer‘ und ‚scheinbarer‘ Welt. Ebenso wie der Begriff der Substanz sind auch die Vorstellungen von Kausalität und Identität lediglich lebensdienliche Fiktionen, denen in Wirklichkeit nichts entspricht. Die ‚wahre‘ Welt ist nicht Ursache der Erfahrungswelt, sondern, sofern es sie gibt, von der physischen Welt strikt getrennt und für diese vollkommen unzugänglich. Es gibt kein „Loch im Mantel der Erscheinung“¹², die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige, die wahre Welt, die ‚wahre‘ Welt nur eine scheinbare, für uns vollkommen unzugängliche und unverständliche, notwendig leere Fiktion. Die ‚scheinbare‘ Welt ist es, in der wir leben, alles andere, so viel und so gerne man auch darüber spekulieren mag, ist uns unzugänglich und unerkennbar. Die ‚scheinbare‘ Welt, in der wir wirksam sind, ist die Wirklichkeit.

Obwohl Nietzsches Radikalisierung des kritischen Idealismus ihn in epistemischer Hinsicht eine skeptizistische Position beziehen lässt, die, basierend auf der These Spirs, dass die Erfahrungswelt „die Dinge nicht so [wiedergibt], wie sie an sich ihrem eigenen unbedingten Wesen nach (...) beschaffen sind“¹³, in eine idealistische Überzuehen droht, vertritt er keinen solipsistischen Standpunkt, der ihn an der Realität der uns umgebenden Welt als Wirklichkeit zweifeln lässt. Nietzsches These davon, dass wir die Welt nicht so erkennen, wie sie wirklich ist, dass wir „eben gar kein Organ für das Erkennen, für die ‚Wahrheit‘ haben“, mündet nicht in einer skeptisch-idealistischen Isolation des Bewusstseins von der Welt, wie beispielsweise bei Fichte, sondern betrachtet die Außenwelt durchaus als Wirklichkeit – und zwar als unsere einzige.

Konstatiert Nietzsche, dass wir weder zur ‚Wahrheit‘ noch zur ‚Erkenntnis‘ gelangen können, so bezieht er sich hierbei auf einen obsolet gewordenen Wahrheitsbegriff im Sinne einer adäquations- oder korrespondenztheoretischen Abbildung der Welt, deren absoluter Geltungsanspruch sie zu einer unumstößlichen und allgemein gültigen ‚Tatsache‘ erstarren lässt, ebenso wie auf einen Begriff von Erkenntnis als interesseloser Anschauung. Doch gibt es we-

¹⁰ ebd., S. 191

¹¹ vgl. ebd., S. 188f sowie K. Schlechta/A. Anders: *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, S. 11 und C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. II, S. 556, 755; Bd. III, S. 82f

¹² MA I, 164; 2, 154

¹³ ebd.

der ein „reines willensfreies Erkennen“¹⁴, noch an sich bestehende Tatsachen: „... nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“¹⁵ „... es giebt keinen ‚Thatbestand‘ an sich, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Thatbestand geben könne“¹⁶. Es gibt „kein Ereigniß an sich“: „Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen *ausgelesen* und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen“¹⁷.

Nicht unsere Sinneswahrnehmung täuscht uns über die Beschaffenheit der Dinge, sondern unsere Vernunft, die die Sinnesdaten schematisiert, kategorisiert und logisiert. Die Sinne „lügen überhaupt nicht. Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... Die ‚Vernunft‘ ist die Ursache, daß wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht...“¹⁸

Indem wir die Welt nach unseren Begriffen und Kategorien interpretieren, nehmen wir eine notwendige und lebenswichtige Fälschung der Dinge vor, da wir dem dynamischen Werden unsere statischen Begriffe und Kategorien aufprägen. In diesem Sinne ist das, was wir als Wirklichkeit begreifen, nicht die Wirklichkeit der Dinge ‚an sich‘, sondern die Wirklichkeit der Dinge, wie sie uns ‚erscheinen‘. Was immer wir erkennen, ist spezifisch menschlichen und individuellen Urteils- und Wahrnehmungskriterien unterworfen, so dass die Welt unter Umständen „von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*“¹⁹ hat. In diesem Sinne sind wir eingeschlossen in das „Bewusstseinszimmer“²⁰ unserer eigenen Erkenntnis- und Lebensbedingungen, alle unsere Erkenntnisse und Interpretationen sind zwangsläufig anthropomorph. „Was immer wir erkennen, ist lediglich auf die Merk- und Wirkwelt des Menschen bezogen. Man kann nicht erwarten, dass andere Lebewesen in den gleichen Lagen *exakt die gleichen Dinge* sehen.“²¹ So haben organisch anders organisierte Tierarten andere Formen ihre Umwelt wahrzunehmen und andere Kriterien, um diese zu schematisieren, wobei beispielsweise der Geruchssinn, bestimmte Wärmegrade oder andere Dinge primär sind.

Doch trotz der Abgeschlossenheit der menschlichen Erkenntnis in ihrem eigenen logischen Raum, „aus dem es epistemisch kein Entrinnen gibt“²², bleibt sie immer auf die sie umgebende Welt bezogen und hat „ihre Bedeutung immer nur im Kontext des Lebens, in dem sie

¹⁴ JG 6, 208; 5, 139

¹⁵ Schlechta III, S. 903

¹⁶ N. Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[149]; 12, 140

¹⁷ ebd. 1[115]; 12, 38

¹⁸ GD, Die ‚Vernunft in der Philosophie‘ 2; 6, 75

¹⁹ N. Frühjahr 1888, 14[93]; 13, 271

²⁰ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 91

²¹ ebd., S. 89

²² ebd., S. 78

wirksam ist.“²³ Auch wenn Nietzsche den Menschen „als auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ betrachtet, da er die Welt selektiv zu seinen Zwecken ordnet, und so vieles „nicht sieht“, betrachtet er den Menschen nicht als ausgestattet mit einem von der Außenwelt isoliertem, ausschließlich auf sich selbst bezogenem Bewusstsein.²⁴

Zwar können wir uns keine Welt losgelöst von unseren eigenen logischen Konditionen denken, so dass unsere Wirklichkeit in Vergleich zu der Vielfalt möglicher Wahrnehmungs- und Erkenntnisweisen notwendig eine perspektivisch-begrenzte und anthropomorphe ist. Doch bedeutet dies für Nietzsche nicht, dass der Mensch von der Wirklichkeit der Außenwelt getrennt ist. Basierend auf seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ gibt es für Nietzsche kein substantielles Ich, dessen ‚innere‘ Welt einer ‚äußeren‘ Welt dualistisch entgegengesetzt ist. Nietzsche begreift den Menschen vielmehr als „große Vernunft des Leibes“, d.h. als ein Zentrum ‚Wille zur Macht‘, das in wirksamer Tätigkeit mit der Wirklichkeit verbunden und ein notwendiger, nicht wegzudenkender Teil von dieser ist. Alle Dinge, jedes noch so kleine Atom, jedes Quantum „Wille zur Macht“, ist in der Weise mit der Wirklichkeit verbunden, als es eine Wirkung auf alle übrigen Dinge ausübt, die ihrerseits wiederum andere Dinge in aktiver und tätiger Wirksamkeit in ihrem Dasein beeinflussen. Auf diese Weise sind alle Dinge notwendig miteinander in wirksamer Wirklichkeit verbunden – auch wenn es eine Vielfalt unterschiedlicher, einander widersprechender und nicht zu vereinender Perspektiven auf diese eine, alles umfassende Wirklichkeit gibt. Wir sind, wie Nietzsche schreibt, dieser „Wille zur Macht“ und indem wir dies sind, sind wir in wirksamer Tätigkeit mit der uns umgebenden Welt verbunden, wir sind aktiver Teil der Wirklichkeit, indem wir diese selber herstellen und erschaffen.

Zwar können wir in epistemischer Hinsicht die Welt niemals unabhängig von unserer spezifisch menschlichen Perspektivität und deren Begrenztheit erfassen, d.h. so wie sie ‚an sich‘ und losgelöst von aller Perspektivität wäre, doch bedeutet dies nicht, dass wir von der Wirklichkeit der Welt getrennt wären.

Nietzsches Position ist in epistemischer Hinsicht zwar eine skeptizistische, jedoch nicht in der Art, dass sie die Wirklichkeit der uns umgebenden Außenwelt anzweifelt, sondern lediglich den absoluten Wahrheits- und Erkenntniswert unserer Vernunfturteile in Frage stellt.

²³ ebd.

²⁴ So Volker Gerhardt in seinem Buch *Individualität. Das Element der Welt*, a.a.O., S. 91: „Nietzsche, der eigentlich dagegen hätte gefeilt sein müssen, hat offenbar in vollem Glauben an diese Isolation vom ‚Bewusstseinszimmer‘ gesprochen, aus dem man nicht heraus könne. Das ist eine skeptizistische Beschreibung, die notwendig in eine idealistische übergeht: ‚Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend‘ – das ist der Mensch in der Version von Nietzsches dionysischem Idealismus.“

In epistemologischer Hinsicht vertritt Nietzsche einen ähnlichen Standpunkt wie seinerzeit Kleist, der 1801 infolge der so genannten Kant-Krise²⁵ erschüttert ausruft, dass „wir hiernieden von der Wahrheit nichts, gar nichts, wissen“ (*An Ulrike von Kleist, 23.3.1801*) können. So schreibt Kleist, in einer Formulierung, die fast von Nietzsche hätte stammen können:

„Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.“²⁶

Da Kleists gesamter Lebensplan auf die theoretische Erkenntnis der Welt ausgerichtet war, die dem Menschen seine Bestimmung innerhalb des Weltganzen aufzeigen und ihm als Richtmaß seines Handelns zur moralischen Vervollkommnung verhelfen sollte, war ihm mit der Relativierung des Wahrheitsbegriffs und der Negation der Möglichkeit der Erkenntnis einer richtungweisenden sittlichen Weltordnung sein „einziges und *höchstes* Ziel (...) gesunken“ (vgl. *An Ulrike von Kleist, 23. 3. 1801*).

Doch während bei Kleist die Erkenntnis-Krise zu einer Sinn- und Handlungskrise wird, da er Sinn und Bestimmung des menschlichen Lebens in der Erkenntnis eines universellen sittlichen Weltgesetzes als Mittel zur Vervollkommnung sah, das dem Menschen nunmehr unzugänglich und unerreichbar wird, so dass er einen Dualismus von Innen und Außen, von Mensch und Welt annimmt, betrachtet Nietzsche gerade das Zurückgeworfensein des Menschen auf sich selbst als *Grundlage* seiner moralischen Vervollkommnung.

Die Vergleichgültigung der ‚wahren‘ Welt für den existentiellen menschlichen Lebensvollzug und deren Abschaffung zugunsten eines alles umfassenden dynamischen Verständnisses der Wirklichkeit bewirkt innerhalb der Philosophie Nietzsches die Befreiung moralischer Handlungen von deren Angewiesenheit auf eine interesselose universelle Erkenntnis und den absoluten Wahrheitswert ihrer Urteile. Die Existenz einer ‚wahren‘ Welt und einer damit verbundenen ‚an sich‘ bestehenden sittlichen Weltordnung, die das menschliche Han-

²⁵ Ob Kleists so genannte Kant-Krise durch Kants ‘Kritik der Urteilskraft’ (Ludwig Muth, *Kleist und Kant. Versuch einer neuen Interpretation*, Köln 1954), Fichtes ‘Bestimmung des Menschen’ (Ernst Cassirer, *Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie*, Berlin 1919) oder dem 1789 in Jena erschienenen ‘Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens’ des Kantianers Karl Leonhard Reinhold (Ulrich Gall in: Heinrich von Kleist, *Aufsätze und Essays*, hrsg. v. Walter Müller-Seidel, Darmstadt 1987) ausgelöst worden ist, ist bis heute umstritten.

²⁶ Heinrich von Kleist, *An W. v. Zenge, Berlin, den 22. März 1801*, in: *Sämtliche Werke und Briefe* Bd.2, Hrsg. H. Sembdner, München 1987, S. 634

deln richtungweisend bestimmen könnte, ist für Nietzsche ebenso ‚undenkbar‘ wie ‚uner-
kennbar‘.

„...eine wahre Welt - sie mag sein, wie sie will -, gewiß haben wir kein Organ der Erkenntnis für sie. Hier dürfen wir nun schon fragen: mit welchem Organ der Erkenntnis setzt man auch diesen Gegensatz nur an? ... Damit, daß eine Welt, die unsern Organen zugänglich ist, auch als abhängig von diesen Organen verstanden wird, damit, daß wir eine Welt als subjektiv bedingt verstehen, damit ist nicht ausgedrückt, dass eine objektive Welt überhaupt möglich ist.“²⁷

Die ‚scheinbare‘ Welt, d.h. die Welt, wie sie uns aus unserer spezifischen Perspektive erscheint, ist die einzige Wirklichkeit, die sie weit über ihren Status als bloßer ‚Schein‘ und als Abglanz einer ‚unerkennbaren‘ und ‚unerreichbaren‘ und damit anthropomorphen und imaginierten ‚wahren‘ Welt erhebt. Denn „mit der ‚wahren‘ Welt haben wir auch die ‚scheinbare‘ abgeschafft“, die die einzige Wirklichkeit ist. Diese Wirklichkeit ist jedoch für Nietzsche keine, die neben anderen Wirklichkeiten besteht, so dass man zu dem idealistischen Fehlschluss gelangen könnte, dass jedes Lebewesen seine eigene, solipzistische, von der Außenwelt isolierte Wirklichkeit habe. Sie ist vielmehr, auch wenn sie „von jedem Punkt aus betrachtet, ihr verschiedenes Gesicht“ hat, ein alles umfassendes, alles miteinander verbindendes dynamisches und organisches Ganzes sich gegenseitig beeinflussender und begründender Kraftzentren.

Nietzsches moralischer Perfektionismus führt nicht zu einer dualistischen Entgegensetzung von Mensch und Welt, sondern sieht das einzelne Individuum dergestalt mit der Welt verbunden, dass es in aktiver Wirksamkeit die Wirklichkeit der Welt gestaltet und miter-schafft. Moral ist nichts, was man in Form einer sittlichen Weltordnung erkennen und verabsolutieren könnte. Moralität besteht nicht als ‚Wahrheit‘ im Sinne von absoluten Wertmaßstäben, sondern muss vielmehr, im Sinne seines dynamischen Weltbildes, stets neu erschaffen und hergestellt werden. Moralität existiert nicht als Gesetz, auch nicht als selbst gegebenes, sondern nur im konkreten situativen Kontext und im lebendigen Selbstvollzug des einzelnen Individuums. Sie ist nicht gekennzeichnet durch die absolute ‚Wahrheit‘ eines allgemeinen Gesetzes, sondern vielmehr durch die konkrete Wahrhaftigkeit und den Grad der Größe ihres spezifischen ‚Erkennens‘ der perspektivischen und interessegeleiteten Bedingtheit aller Urteile und Handlungen.

²⁷ Schlechta III, S. 763

Auch wenn es manchmal den Anschein hat, da Nietzsche in Abgrenzung zur perspektivischen Bedingtheit allen Erkennens oftmals von ‚Wahrheit‘ oder den Dingen ‚an sich‘, wie sie ‚wirklich‘ sind, spricht, die wir zu erkennen nicht fähig sind, ist seine Position keine skeptisch-idealistische, sondern eine perspektivistische. Es gibt für Nietzsche kein substantielles Ich, das der Welt in dualistischer Isolation entgegengesetzt und von dieser getrennt ist. Ebenso wenig wie die einzelnen Perspektiven voneinander isoliert sind – eine jede Perspektive lässt sich vielmehr potentiell aus jeder anderen heraus verstehen und in diese einbeziehen.²⁸ Denn eine Perspektive zu kennen, bedeutet immer, ihre Beziehung zu anderen Perspektiven zu kennen.²⁹

Wir sind für Nietzsche ausschließlich bestimmt durch die Wirksamkeit und Wirklichkeit der Welt, in der wir wirken. Wir leben in, mit und durch sie, indem wir selber ein Teil dieser Wirksamkeit und Wirklichkeit sind. Wir sind bestimmt durch das organische Ganze der uns bestimmenden Wirklichkeit, indem wir als spezifisches Kraftzentrum, als „Quantum“ „Wille zur Macht“ von dieser beeinflusst und bedingt werden ebenso wie wir diese wiederum beeinflussen und bedingen. Kein Ding besteht für sich allein, d.h. ‚an sich‘, sondern enthält potentiell die gesamte Kette an Ereignissen vor und nach seiner Existenz in sich vereinigt. Wir sind die Wirksamkeit des „Willens zur Macht“, ebenso wie die uns umgebende Welt – „und nichts außerdem“!

„Der Geist, in dem wir alles fassen, ist nicht isoliert; er hängt vor allem auch an seinen Opponenten. Also bewegt sich der menschliche Geist in der wirklichen Welt. Er ist selbst ein Wirkungsmoment unter Wirkungsmomenten. Die Korrespondenz von *actio* und *reactio* gilt ausnahmslos. Nur *in* dieser Gegenseitigkeit kann der Organismus entstehen und überleben. Nur im Kontinuum gegenseitiger Wirksamkeit kann sich seine Organisation als solche profilieren.“³⁰

Nietzsches Position einer in wechselseitiger Wirksamkeit alles umfassenden dynamischen Wirklichkeit ist begründet in seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ und bedingt, indem sie „die wahre Welt“ und deren imaginierte absolute moralische Wertsetzung als „große Anzweiflerin und Wertminderung der Welt“, als „ein Spezialfall der realen Unmoralität“ „ab-

²⁸ Je mehr Perspektiven wir in unsere Erkenntnis oder in unser Urteil über eine bestimmte Sache einfließen lassen, desto umfassender wird unser Verständnis, unser Begreifen sein. Hieraus ergibt sich für Nietzsche eine „Rangordnung“ der Perspektiven, deren oberste diejenige ist, die viele andere Perspektiven in sich vereinigt.

²⁹ Hieraus lässt sich eine „Logik der Perspektiven“ herleiten wie Helmut Pape sie in seinem Buch *Die Unsichtbarkeit der Welt* (Frankfurt a. M. 1997) diskutiert.

³⁰ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 87

schaft“³¹ seinen Aufruf zur moralischen Selbsterschaffung des einzelnen Individuums. Denn Moralität konstituiert sich immer erst in der konkreten Eingebundenheit des Individuums in die Wirklichkeit, im situativen Kontext seiner Wirksamkeit und nicht aufgrund absoluter Werturteile oder des Auffindens objektiver ‚Wahrheit‘.

Nietzsches Standpunkt ist so gerade auch in Hinsicht auf seinen moralischen Perfektionismus kein idealistischer, dessen Isolation des Bewusstseins von der Außenwelt das wirk-same Eingebundensein des Menschen in eine dynamisch-konkrete Wirklichkeit negieren und damit auch die Grundlage von Nietzsches moralperfektionistischem Denken destruieren wür-de. Seine Position ist vielmehr eine perspektivistische, dessen Einsicht in die interessierte Betrachtungs- und Handlungsweise aller Lebewesen und die anthropomorphe Bedingtheit allen Erkennens mit ihrer Absage an alle absoluten Werturteile seine Aufforderung zur mora-lischen Selbsterschaffung des Einzelnen bedingt. Denn gerade der spezifische „Wille“ und das interessegeleitete Eingebundensein in die Welt ist für Nietzsche Grundlage aller morali-schen Handlungen.

„Vom Idealismus bleibt der *Perspektivismus der menschlichen Welt*, die freilich alles umfasst, was ‚alles‘ fasst“.³² Denn

„es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sa-che einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte samt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hieße das nicht den Intellekt castriren?“³³

– und das Leben selbst – morden?

³¹ Vgl. Schlechta Bd. 3, S. 764: „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, die wir sind: sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben. Krieg gegen alle Voraussetzungen, auf welche hin man eine wahre Welt fingiert hat. Zu diesen Voraussetzungen gehört, daß die moralischen Werte die obersten seien. Die moralische Wertung als oberste wäre widerlegt, wenn sie bewiesen werden könnte als die Folge einer unmoralischen Wertung: als ein Spezialfall der realen Unmoralität: sie reduzierte sich damit selbst auf einen Anschein, und als Anschein hätte sie, von sich aus, kein Recht mehr, den Schein zu verurteilen.“

³² V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 93

³³ GM 3, 12; 5, 365

III.4.) „Moralität als Wille zur Macht“

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht! (...) Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet - der Wille zur Macht! (...) Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre - das gibt es nicht! Aus sich selber muß es sich immer wieder überwinden. Und wer ein Schöpfer sein muß im Guten und Bösen: wahrlich, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“

Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ ist das zentrale Prinzip seines Philosophierens, das sein Denken theoretisch begründet und dagegen absichert, nicht mehr als die „fixen Ideen eines hochgestimmten Exzentrikers“¹ zu sein. Jeder Punkt auf der Peripherie im Denken Nietzsches, in dessen Zentrum der sich moralisch selbst erschaffende und vervollkommnende Mensch steht, ist durch die Lehre des „Willens zur Macht“ theoretisch bedingt und abgesichert. Ist die Moral der Selbsterschaffung Zentrum und Zielpunkt des Nietzscheschen Denkens, so ist der „Wille zur Macht“ derjenige Gedanke, der Nietzsches moralischen Perfektionismus in den einzelnen Aspekten seines Philosophierens ‚systematisch‘ fundiert.

Sein metaphysisches Prinzip des „Willens zur Macht“ begründet seine Konzeption von Moral als einer Moral der Selbsterschaffung. Durch die Reduktion aller Werturteile auf spezifisch motivierte Machtwillen und die Negation aller ‚Wahrheit‘ zugunsten der Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven, fordert Nietzsches Denken eine Radikalisierung der Verantwortung des Individuums für sich selbst. Moralität und Freiheit sind für Nietzsche variable Größen, deren Grad allein von dem konkreten Selbstvollzug des Einzelnen abhängt. Moralität existiert für Nietzsche nicht mehr, wie beispielsweise noch für Kleist, als eine absolute sittli-

¹ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München 1992, S. 178

che Weltordnung, deren feststehende Gesetze und Werturteile der Mensch nur erkennen müsse, um sich dann ihren Wertmaßstäben gemäß zu verhalten. Moralität tritt nicht in Form von Gesetzen, sei es von ewigen oder selbstgegebenen auf, sondern muss vom einzelnen Individuum in einem konkreten situativen Kontext geschaffen werden. Moralität ist als solche immer schöpferisch, sie ist ein konkreter Akt der Selbsterschaffung. Nietzsches *Zarathustra* „kreist als ganzer um das Bild des ‚Schaffenden‘, und dieser Schaffende ist nichts anderes als der Schöpfer seiner Moral“².

Da Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ in ihrer Reduktion des gesamten Daseins auf unterschiedliche Machtquanten und der damit verbundenen Negation an sich bestehender unveränderbarer Entitäten die Existenz ewiger Werte explizit negiert, die Platon noch „als etwas Ewiges vorzufinden“ glaubte, steht der unter dem Anspruch der Moral handelnde Mensch Nietzsches vor der Aufgabe der „rein autonomistischen Schöpfung“³ seiner eigenen Moralität.

„Gutes und Böses, das unvergänglich wäre - das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden. (...) Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische“⁴.

Moralität ist immer schöpferisch. Sie ist als solche eine genuine Erscheinungsform des „Willens zur Macht“. Denn alle Urteile und Wertsetzungen, alles ‚Gut‘ und ‚Böse‘ ist durch den „Willen zur Macht“ und dessen Bestreben dem Fluss des Werdens seinen spezifischen Willen aufzuprägen motiviert. Der „Wille zur Macht“ ist dasjenige Prinzip, das alle Handlungen und Urteile, alle Wertsetzungen und Interpretationen ebenso wie alles Werden und alle Veränderungen des Daseins bedingt. Er ist als solcher weder ein negatives noch ein positives Prinzip, sondern wertneutral. Allein die Art und Weise seiner Realisation ist für die Beurteilung bestimmter Handlungen und Urteile entscheidend. Als negativ betrachtet Nietzsche diejenigen Erscheinungsweisen des „Willens zur Macht“, die sich, wie insbesondere die christliche Wertsetzung, als solche nicht zu erkennen geben, sondern ihre eigenen Daseinsbedingungen leugnen und ihren spezifischen Herrschaftsanspruch negieren, indem sie diesen hinter dem Anschein absoluter Wahrheit und ewiger, an sich bestehende Werte gleichsam verste-

² H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 280

³ ebd.

⁴ ZA II, *Von der Selbst-Ueberwindung*; 4, 149

cken. Nietzsche vertritt hier einen „umgekehrten Machiavellismus“⁵, der gerade bei den Schwachen ein Streben nach Macht konstatiert, die „dadurch nach Herrschaft streben, dass sie jede Herrschaftsabsicht bestreiten, sich als die demütigen und weltabgewandten Christen, die nur Gott oder den Nächsten Liebenden oder als jene Anarchisten oder Sozialisten ausgeben, die jede Herrschaft zu beseitigen versprechen“⁶. Als „die ‚bösen‘ Machiavellisten“ erscheinen nun „gerade jene (...), die leugnen, es zu sein: die Schwachen“.⁷ Sie führen einen verdeckten Kampf um Macht⁸, der List und Verstellung ebenso wie den Rekurs auf amoralische Mittel notwendig einschließt:

„Verleumdung, Verdächtigung, Unterminierung der entgegenstrebenden Tugenden, die schon in der Macht sind, Umtaufung ihres Namens, systematische Verfolgung und Verhöhnung...“⁹

Die Starken dagegen haben, weil sie mächtig sind, solche Mittel nicht unbedingt nötig. Sie können ihr Machtstreben offen austragen, auch wenn sie hierin oftmals ebenfalls zu List und Verstellungen greifen.¹⁰ Doch sind sie sich selbst stets ihres spezifischen Machtwillens bewusst ebenso wie ihrer „Schauspielerei“ als eines dionysischen Spiels unterschiedlicher sich gegenseitig bedingender Machtansprüche. Im Gegensatz zum Machiavellismus der Schwachen gibt sich ihr Herrschaftsanspruch nicht als absolute, an sich bestehende Wertsetzung aus, sondern ist sich seines eigenen, autonomen Schaffens von Werten in jedem Augenblick bewusst.

So ist es nicht der verdeckte Herrschaftsanspruch oder der verheimlichte Machtwille der ‚Schwachen‘, den Nietzsche kritisiert, sondern die Ausgabe einer pragmatisch-interessierten Wertesetzung als einer absoluten, an sich bestehenden. Hierdurch wendet sich der „Wille zur Macht“ und damit das Leben gegen sich selber. Denn das vom „Willen zur Macht“ evozierte Dasein ist als solches stets in der Veränderung inbegriffen, es ist das unaufhaltsame Werden, das, was sich beständig selber neu überwinden muss. Durch das Schaffen von absoluten, an sich bestehenden, ewigen und unveränderbaren statischen Werturteilen

⁵ vgl. H. Ottmann, a.a.O., S. 281-292

⁶ ebd. 290

⁷ H. Ottmann, a.a.O., S. 288

H. Ottmann macht hier auch auf die Studie von E. Faul aufmerksam, der konstatiert, dass sich die „Hauptrichtung“ des Ideologieverdachts bei Nietzsche „von oben nach unten, nicht mehr von unten nach oben“ richtet (Köln/Berlin 1961, 217).

⁸ vgl. hierzu ZA II, *Von der Selbst-Ueberwindung*; 4, 149: „Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig.“

⁹ KGW VIII/2, Herbst 1887, 85

¹⁰ vgl. H. Ottmann, a.a.O., S. 289: „Auch die Starken Nietzsches greifen zu Verstellung und List. Sie können den Kampf um Macht offen austragen. Aber sie lassen sich nicht gern in die Karten schauen. Dionysos, den Nietzsches späte Philosophie wieder feiert, war der Gott der Masken. Nietzsches ‚Starke‘ sind seine Schauspieler.“

wendet sich der „Wille zur Macht“ gegen sich selbst und sein unablässiges Streben nach Veränderung und Selbstüberwindung.

Dieses Gehemmtsein des „Willens zur Macht“ durch sich selber bestimmt gegenüber den ‚Starken‘, die diesen offen, wenn mitunter auch in „Masken“, ausleben die Schwäche der Schwachen. Zwar gibt es für Nietzsche keine dualistische Trennung zwischen ‚stark‘ und ‚schwach‘ – auch wenn er durch seine polemischen Formulierungen gelegentlich diesen Anschein erweckt –, sondern gemäß seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ nur graduelle Abstufungen. Doch ist es gerade diese Wendung des „Willens zur Macht“ gegen sich selber, die zum Leben wird, „das selber ins Leben schneidet“¹¹, die die Schwachen zu Schwachen werden lässt.

„Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen. Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit. Die Unweisen freilich, das Volk, - die sind gleich dem Flusse, auf dem ein Nachen weiter schwimmt: und im Nachen sitzen feierlich und verumumt die Werthschätzungen. Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird. Ihr wart es, ihr Weisesten, die solche Gäste in diesen Nachen setzten und ihnen Prunk und stolze Namen gaben, - ihr und euer herrschender Wille! Weiter trägt nun der Fluss euren Nachen: er *muss* ihn tragen. Wenig thut's, ob die gebrochene Welle schäumt und zornig dem Kiele widerspricht! Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, - der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.“¹²

Während sich demgegenüber die Macht der ‚Starken‘ im ungehemmten Ausleben und in ihrem Selbstbegriff als „Wille zur Macht“ offenbart. Dass dies für Nietzsche nicht gleichbedeutend mit der Unterdrückung und Unterwerfung anderer ist, sondern vor allem auf die Selbstüberwindung als höchste Stufe des „Willens zur Macht“ sowie auf die ‚Renaissance‘ der Entwicklung einer agonalen Kultur zielt, ist an anderer Stelle schon detailliert erörtert worden.

So gibt es bei Nietzsche „keine Antithese von Machiavellismus und Nicht-Machiavellismus“¹³ oder von Machtwillen und Nicht-Machtwillen, sondern „eine Rangordnung der Machiavellisten“¹⁴ bzw. der Realisation des „Willens zur Macht“. Ganz oben auf dieser Rangordnung steht die Einstimmung in den „Willen zur Macht“ als Prinzip allen Da-

¹¹ ZA IV, *Der Bluteigel*; 4, 312

¹² ZA II, *Von der Selbst-Ueberwindung*; 4, 146f

¹³ H. Ottmann, a.a.O., S. 290

¹⁴ ebd.

seins, d.h. als ein Begreifen und Bejahen sowohl der Welt als auch sich selber als das Spiel widerstreitender und sich gegenseitig überwindender Machtquanten. Ganz unten stehen demgegenüber die ‚Schwachen‘, die das Leben und das dieses bedingende Prinzip des „Willens zu Macht“ schwächen und unterminieren, indem sie dem ewigen Werden absolute Werturteile gegenüberstellen und dieses dadurch negieren. Indem er dem stetigen Spiel des Werdens und der Selbstüberwindung unveränderbare und statische Werte entgegensetzt und so das Leben selber schwächt, ist der verdeckte Herrschaftsanspruch der ‚Schwachen‘ für Nietzsche amoralischen Ursprungs.

Moralität ist dagegen lebenserhaltend, lebensförderlich, und ist in ihrem Anspruch darum bemüht, das Leben zu erhöhen und es in seinem Dasein zu steigern. Sie zielt auf die Größe und Vervollkommnung des Menschen. Hierzu muss sie jedoch das Dasein und den Menschen als solchen bejahen, muss sich ihm liebend zuneigen und ihn in seinem Dasein gutheißen. Moralität beruht als solche auf der Einsicht in das Verständnis der Welt als „Wille zur Macht“ und der daraus hervorgehenden Vielfalt an unterschiedlichen Perspektiven und Werturteilen, d.h. in dem „Moment der Anerkennung der anderen, die als elementare Bedingung dafür zu gelten hat, den anderen zu achten *wie sich selbst*“¹⁵.

Moralität ist für Nietzsche keine altruistische, selbstlose Tugend, sondern *eine Erscheinungsform des Willens zur Macht*. Ihre Voraussetzung ist der „Egoismus“¹⁶ und die konkrete Interessiertheit des Individuums:

„Gerade die moralische Tat, sei sie nun persönliche Abwehr einer Versuchung oder tätige Hilfeleistung, fordert ein selbstbewusstes Ich, das von den eigenen Anliegen nicht nur weiß, sondern sie konsequent verfolgt. Und da die moralische Handlung immer auch geschieht, um mit sich selbst einig zu sein, setzt sie nicht nur ein standfestes Ego voraus; sie ist auf dessen Förderung angelegt.“¹⁷

Moralität ist eine Manifestation des „Willens zur Macht“ und beruht nicht nur auf den egoistischen Prämissen des handelnden Individuums, sondern ebenso auf dessen eigenständiger Wertsetzung. Das kontinuierliche Schaffen von eigenen Werturteilen ist eine Grundvoraussetzung aller Moralität, die die stetige Wandelbarkeit ihrer Realisation verbürgt. Denn Moralität ist immer eingebunden in den konkreten Selbstentwurf und die spezifische Genealogie der Selbsterschaffung der Person. Es kommt immer darauf an, „wer“ eine bestimmte Hand-

¹⁵ V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 203

Trotz seiner Kant-Kritik gelangt Nietzsche aus seiner Willensmetaphysik heraus hier zu einem ähnlichen Standpunkt wie ihn Kant in der 2. Form des kategorischen Imperativs formuliert hat.

¹⁶ vgl. V. Gerhardt, a.a.O., S. 201, der „den Egoismus als eine Prämisse des ethisch Guten empfiehlt“.

¹⁷ ebd., S. 202

lung in einer bestimmten Situation ausführt. Tritt sie in Form eines Gesetzes auf, sei es als eines absoluten oder auch als eines selbstgegebenen, erlischt ihr Anspruch und sie schlägt unvermeidlich in ihr Gegenteil, d.h. in Amoralität um. Denn ihr Kriterium eines allgemeinen Anspruchs steht als solcher der stetigen Wandelbarkeit und dem Spiel des Werdens aller Dinge entgegen. So gibt es für Nietzsche nichts, was allgemeine Gültigkeit beanspruchen könnte, weder in der Welt, noch im einzelnen Individuum. Denn aufgrund des stetigen Spiels sich gegenseitig beeinflussender und bedingender Machtquanten, die sich stets zu neuen Hierarchien ordnen, sind alle Dinge, auch der Mensch, in einem stetigen Prozess der Veränderung inbegriffen. Um dem Leben und folglich auch sich selbst nicht entgegenzuwirken und hierdurch amoralisch zu handeln, ist es für Nietzsche notwendig, dem ewigen Spiel des Daseins gemäß, auch sich selber und seine eigene Wertsetzung beständig neu zu erschaffen und zu überwinden:

„Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir: ‚Siehe‘, sprach es, ‚ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*. (...) Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: (...) Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, - bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe (...) Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht! (...) Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre - das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.“¹⁸

Selbstüberwindung ist für Nietzsche die Grundlage aller Moralität. Da Werturteile, in denen das einzelne Individuum sich selbst als ein spezifisch wollendes erschafft, immer interessiert und zweckgebunden, aus einer bestimmten Perspektive, unter bestimmten Umständen, zu bestimmten Zwecken geschaffene sind, müssen diese jederzeit revidierbar bleiben und gemäß den stets wechselnden Situationen durch adäquatere verbessert und überwunden werden. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“¹⁹ – so spricht bei Nietzsche das Leben selbst.

Die kontinuierliche Selbstüberwindung im stetigen Prozess des Schaffens neuer Werte ist für Nietzsche Grundlage aller Moralität, die er im Rückgriff auf antike Ethiken nicht als aus einem allgemeinen Moralprinzip ableitbar betrachtet, sondern in der Situationsbezogenheit des sittlichen Urteils begründet sieht.²⁰ Im Gegensatz zur Fragestellung der Moderne, die

¹⁸ ZA II, *Von der Selbst-Ueberwindung*; 4, 148f

¹⁹ JG, *Aus hohen Bergen. Nachgesang*; 5, 243

²⁰ In der aktuellen Ethik-Debatte verweist insbesondere Ernst Tugendhat auf die Unverzichtbarkeit der Situationsbezogenheit sittlicher Urteilsfindung und verzichtet in seiner Ethik, die den normativen Kern der Kantischen Moralphilosophie rekonstruieren soll, auf Kants Konzept eines kategorischen Imperativs zugunsten eines ‚instrumentalistischen‘ Verständnisses praktischer Rationalität (Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frank-

sich auf intersubjektive Normen bezieht und sich mit der Problematik befasst, ‚was ich mit Bezug auf die anderen soll‘ und hierbei die Frage nach einem Vollkommenheitsbegriff in der Ethik verwirft, der noch in der antiken Ethik vorherrschend war, versucht Nietzsche, Eigeninteresse und Moralität wieder als einander bedingende Aspekte zu vereinen. Moralität ist für ihn begründet in der moralischen Selbsterschaffung und individuellen Vervollkommnung des Einzelnen, der sich in seinen Handlungen und Wertsetzungen stets selbst überwindet. Die Weiterentwicklung und Selbstüberwindung, das Schaffen eines stets höheren und umfassenderen Selbst ist hierbei oberstes Wesensmerkmal seines Begriffes vom Menschen als ‚Wille zur Macht‘. Moralität ist in der Selbsterschaffung begründet und beruht auf dem Verständnis des Menschen als ‚Wille zur Macht‘, d.h. als eines sich beständig neu erschaffenden und überwindenden Wesens.

„Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, und alle Namen der Werthe: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss! In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, – *darum* braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.“²¹

Nietzsches Begründung von Moralität durch den konkreten Selbstbezug des Einzelnen und dessen moralische Selbstvervollkommnung umgeht die Problematik, aufgrund dessen Kant den Vollkommenheitsbegriff aus seiner Moralkonzeption ausgeschlossen hat. So verwirft Kant jeden Rekurs auf einen Vollkommenheitsbegriff in der Ethik, weil dieser „leer“ und „unbestimmt“ sei und man sich mit ihm „im Zirkel“ bewege.²² „Es werde dann nur in das theoretische Menschenbild das hineingelegt, was man schon praktisch-normativ voraussetzt (...) Man kann dem Willen nicht von irgendeiner deskriptiven Konzeption des richtigen Menschseins zudiktieren, worin allein er sich wahrhaft erfüllen könne“.²³

furt a.M. 1993, S. 43ff, 136ff). Tugendhat versucht in seiner Ethik die antike mit der modernen Ethik zu verbinden und „die Einsicht des Aristoteles in die Situationsbezogenheit des sittlichen Urteils auf der Ebene des radikalisierten Kantischen Begründungsanspruchs neu zu durchdenken und in die Kantische Moralkonzeption zu integrieren.“ (Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1994, S. 42) Kants kategorischer Imperativ, der letztlich das als moralisch betrachtet, „was im unparteilichen Interesse aller ist“ (Tugendhat 1994: 47), erscheint ihm hierbei als unzureichend, da er die konkrete Frage danach, was das „wohlverstandene“ Interesse eines jeden ist, außer Acht lässt. Tugendhat fordert aus diesem Grund eine Ethik, in deren Konzeption „die Reflexion darauf eingehen muss, was Glück ist“. (a.a.O., 47f)

²¹ ZA II, *Von den Taranteln*; 4, 130

²² vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, 1984, S. 99

²³ Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1994, S. 46

Nietzsches Moral der Selbsterschaffung umgeht diese Problematik, da sein auf Vervollkommnung zielendes Bild vom Menschen weder teleologisch noch inhaltlich motiviert ist, sondern allein auf einer Praxis des individuellen Selbstvollzugs gründet. So gibt es für Nietzsche weder inhaltliche Aspekte noch konkrete teleologische Vorgaben, wie die moralische Perfektionierung des Menschen zu realisieren ist. Nietzsches Begriff der Vervollkommnung ist wesentlich gekennzeichnet durch die Art des Umgangs des Einzelnen mit sich selbst, d.h. durch den Aspekt der kontinuierlichen Selbstüberwindung ebenso wie durch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses. Es gibt keinen teleologischen oder inhaltlichen Fixpunkt der Perfektionierung, sondern allein den Anspruch des konkreten Augenblicks, in welchem sich der Einzelne stets neu zu erschaffen und zu überwinden hat.

Nietzsches moralischer Perfektionismus umgeht so die Problematik eines Vollkommenheitsbegriffs in der Ethik. Doch stellt er andererseits aufgrund seiner Intensivierung der moralischen Autonomie des Einzelnen und des damit verbundenen Fehlens eines allgemeinen Maßstabs keine eigenständige Moraltheorie dar. Nietzsches Moral der Selbsterschaffung beschreibt die grundlegenden Bedingungen moralischen Handelns, doch sie stellt keine konkrete Verpflichtung des Einzelnen zur Moralität dar. Denn diese kann sich der Einzelne nur sich selber geben, d.h. sich selbst *erschaffen*.

IV.) DER ÜBERMENSCH

IV.1.) „Ich lehre euch den Übermenschen“

„Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.“

Nietzsches Konzeption des ‚Übermenschen‘, die das Ideal eines vollkommenen Menschseins beschreibt, ist als höchster Zielpunkt des philosophischen Denkens Nietzsches zu betrachten. Indem die Lehre vom ‚Übermenschen‘ sowohl Nietzsches grundlegendes Ungenügen am modernen Menschen als auch seine Hoffnung auf die Entstehung eines höheren Menschentypus verkörpert, der als der „Mensch gewordene Mensch“ die übermenschlichen Tugenden der Selbstüberwindung, der Selbstgesetzgebung und der Selbstbestimmung in sich vereinigt, stellt sie das praktische Telos des Nietzscheschen Denkens dar. So sind schon Nietzsches frühe Schriften von dem Ideal eines sich von der ‚selbst-losen‘ und fremdbestimmten Masse abhebenden ‚übermenschlichen‘ Entwurfs bestimmt, den er in der Figur des „Genius“, des „Künstlers“, dem „Heiligen“ und dem „Freigeist“ charakterisiert und später, in der „Zarathustra“-Zeit, unter dem Begriff des „Übermenschen“ zusammenfasst.¹

¹ Vgl. hierzu auch H. Ottmann, a.a.O., S. 270, der ausführt, dass „in Nietzsches eigener Genealogie des Ideals (...) der ‚Übermensch‘ Erbe des frühen Künstlers und Rechtfertiger des Daseins auf der einen, Erbe des freien Geistes und seiner Selbstaufklärung auf der anderen Seite“ war.

Zwar verwendet Nietzsche den Begriff des „Übermenschen“ nach 1885 kaum noch, so dass Margot Fleischer, (*Der ‚Sinn der Erde‘ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*; Darmstadt 1993, 146ff) bemerkt, dass Nietzsche in seinen späteren Schriften nicht mehr an dem Begriff des ‚Übermenschen‘ festgehalten und diesen durch den Begriff des ‚höheren Menschen‘ ersetzt habe. Sie konstatiert demzufolge die „Entzauberung“ des von ihr als „poetisch“ betrachteten ‚Übermenschen‘ durch die „prosaische Aufgabe“ des „Willens zur Macht“. Doch kann man davon ausgehen, dass Nietzsche, obwohl er den Ausdruck des ‚Übermenschen‘ in seiner späten Philosophie durch den vom ‚höheren Menschen‘ ersetzt, dennoch an seiner Konzeption einer gesteigerten menschlichen Lebensform festgehalten hat, die er durch den Begriff des ‚Übermenschen‘ zum Ausdruck brachte. Hierfür sprechen auch Nietzsches Werke und Aufzeichnungen, die *nach* der Entdeckung des „Willens zur Macht“ als grundlegendes Prinzip entstanden sind (*Also sprach Zarathustra* ist 1883 das erste von Nietzsche veröffentlichte Werk, in dem er den Begriff ‚Wille zur Macht‘ ausdrücklich verwendet), da diese keinen offensichtlichen Bruch in seinem Denken aufzeigen, wie M. Fleischer annimmt, sondern vielmehr eine kontinuierliche Fortführung der früheren Problemstellungen darstellen. Nietzsches spätere Verwendung des Begriffs des ‚höheren Menschen‘ anstelle des ‚Übermenschen‘ stellt lediglich eine andere Bezeichnung

Nietzsches gesamtes Philosophieren ist darauf ausgerichtet, die Bedingung der Verwirklichung einer gesteigerten menschlichen Daseinsweise, die den Menschen in sein spezifisch menschliches Dasein vorantreiben soll, zu durchdenken. Das Bild des „Übermenschen“ als dem „Mensch gewordenen Mensch par excellence“ ist für Nietzsches gesamtes Denken bestimmend.

Ist der moralische Perfektionismus das Zentrum des Nietzscheschen Philosophierens, so ist der „Übermensch“ dessen praktischer Zielpunkt, der den moralischen Perfektionismus in die Praxis der menschlichen Lebensführung umsetzt. Nietzsches Begriff des „Übermenschen“ ist die beispielhafte Personifizierung seines moralperfektionistischen Denkens, er ist das Gestalt gewordene Ideal des sich moralisch selbst vervollkommnenden und erschaffenden Menschen. Er ist gleichsam der utopische Fluchtpunkt, auf den Nietzsches Moral der Selbsterschaffung zielt und stellt als solcher das höchste Ziel im Denken Nietzsches dar. Ist der moralische Perfektionismus der Grundgedanke, der Nietzsches gesamtes Philosophieren durchdringt, so ist der „Übermensch“ dessen in die Personifizierung eines Idealtypus konzentriertes, auf praktische Verwirklichung dringendes Telos.

Denn im Gegensatz zu anderen Entwürfen aus Philosophie und Religion versteht sich das Denken Nietzsches nicht als ein Versuch der Deutung und Erklärung einer für uns rätselhaften und geheimnisvollen Welt, sondern ist vorrangig darum bemüht, dem einzelnen Individuum die Beantwortung der Frage nach dem Sinn seines Daseins und der Ausrichtung seines Handelns zu ermöglichen. Mehr noch als bei anderen philosophischen Konzeptionen, die ihr Ziel zwar auch in der Ethik und der praktischen Lebensführung haben, kann man bei Nietzsche von einem Primat der Praxis sprechen², da seine Philosophie ihr einziges und höchstes Ziel in der Verbesserung der praktischen Stellung

desselben Themas dar. So verwendet Nietzsche in einer Nachlassnotiz aus dem Jahre 1887 den Begriff des 'höheren Typus' als gleichbedeutend mit dem des 'Übermenschen': Es „soll eine *stärkere* Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein *Gleichniß* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort 'Übermensch'.“ (N. Herbst 1887, 10[17]; 12, 462) Dementsprechend verwende ich in dieser Arbeit den Begriff des 'Übermenschen', der stellvertretend auch Nietzsches frühere Begriffe vom 'Genius', dem 'Freigeist' und auch den des 'höheren Menschen' beinhaltet, und zwar insofern, als diese, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, das Ungenügen Nietzsches am modernen Menschen und sein grundlegendes Verlangen nach der Entwicklung einer höheren menschlichen Lebensform zum Ausdruck bringen, das durch den Begriff des 'Übermenschen' exemplifiziert wird.

² Vor allem Volker Gerhardt hat in seinen zahlreichen Nietzsche-Arbeiten auf den Primat der Praxis in der Philosophie Nietzsches hingewiesen (vgl. z.B. ders. *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: Nietzsche-Studien 18, Berlin/New York 1989, 272-281 u. *Friedrich Nietzsche*, München 1992, 112ff), aber auch andere Nietzsche Interpretationen, wie z.B. die von Friedrich Kaulbach (*Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980) und Walter Kaufmann (*Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*. Darmstadt 1988) gehen von einer primären Bedeutung des praktischen Bezuges der Schriften Nietzsches für das menschliche Handeln aus.

des Menschen zur Welt und zu sich selber hat, wobei sie, da sie jede endgültige Theorie der Welt negiert, weitgehend auf eine metaphysische Begründung ihrer Maximen zu verzichten sucht.

Als derjenige Typus, der die Bedingungen von Nietzsches moralischem Perfektionismus beispielhaft in sich vereinigt, stellt der „Übermensch“ den exemplarischen Entwurf einer gesteigerten menschlichen Daseinsform dar, die ein sich selbst begründendes Dasein in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung verwirklicht.³ Indem er alle Aspekte der Philosophie Nietzsches, die sein moralperfektionistisches Denken begründen, in sich vereinigt, ist er der zum Ideal personifizierte Fixpunkt des Nietzsche-schen Philosophierens. Das Ungenügen am Menschen, sowie die Hoffnung auf eine neue, sich selbst erschaffende und perfektionierende Art Mensch, die alle Werke Nietzsches bestimmen⁴, gelangen in der Konzeption des ‘Übermenschen’ zu ihrem höchsten Ausdruck.

³ Eine ähnliche Auffassung vertritt auch Alexander Nehamas in seinem Buch *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen 1991. Seine zentrale These besagt, dass Nietzsches Modell eines gelungenen Lebens, welches seine Texte exemplifizieren, einem literarischen Kunstwerk gleicht, dem nichts hinzugefügt oder genommen werden darf, ohne dass es dadurch zerstört würde. Die spezifische Einheit eines jeden solchen „Kunstwerkes“ besteht primär in der „Selbstwerdung“ des Individuums, die sich in der Realisierung aller individuellen Eigenschaften konstituiert und Eigenverantwortung und Selbstgesetzgebung zur Voraussetzung hat. Nietzsches Kritik der Moral und des Christentums, seine „Umwertung aller Werte“, seine Perspektivismus-These, sowie sein Konzept des „Willens zur Macht“ und der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ interpretiert Nehamas treffend als fundierende Aspekte jener ästhetischen Idealgestalt Nietzsches. Jedoch gelangt Nehamas abschließend zu der Überzeugung, dass jene „Idealgestalt“, deren „perfektes Beispiel“ Nietzsches Texte beschreiben, von Nietzsche nicht mit dem Typus des ‘Übermenschen’ gleichgesetzt wird, sondern dass sich Nietzsche selber in seinen Schriften zu jener idealen literarischen Gestalt eines Philosophen stilisiert, der aus seinen philosophischen Gedanken „einen Lebensstil gemacht hat und der andere dazu auffordert, aus ihren eigenen Auffassungen ebenfalls einen Lebensstil zu machen“ (S. 298f): „Nietzsches Texte (...) exemplifizieren (...) den Idealfall seiner Idealgestalt. Und dieser Idealfall ist niemand anderes als die Gestalt, die eben diese Texte darstellen: Nietzsche selbst.“ (S. 297) Obwohl Nehamas zugestehen ist, dass gewisse Ansätze zu einer Selbststilisierung Nietzsches in seinen Schriften zweifellos vorhanden sind, ebenso wie eine „Unbestimmtheit“ der spezifischen Charaktereigenschaften jenes „höheren“ Typus, die auf die von Nietzsche geforderte Verwirklichung aller spezifisch in jedem Individuum angelegten Fähigkeiten verweist, ist ihm entgegenzuhalten, dass Nietzsche in zahlreichen Textstellen explizit von der Schöpfung eines *zukünftigen*, ‘übermenschlichen’ Typus spricht und davon, dass dieser, auch bezüglich seiner Forderung der Realisierung aller individuellen Eigenschaften, bis auf einige zufällige „Glücksfälle des grossen Gelingens“ noch nicht erreicht ist. Darüber hinaus verdeutlichen wiederum andere, selbstkritische Textstellen, vor allem aus dem Nachlass, dass sich Nietzsche sehr wohl darüber bewusst war, selber nicht jenen Ansprüchen eines ‘übermenschlichen’ Typus zu entsprechen, ebenso wie er auch seinen *Zarathustra* nur als „Verkünder“ und „Vorbote“ des ‘Übermenschen’ bezeichnet. Stellvertretend für eine Vielzahl anderer Textstellen, soll lediglich die folgende genannt werden: „Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich’s ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den ‘Übermenschen’, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen — Ach!“ (N. November 1882-Februar 1883, 4[81]; 10, 137)

⁴ Auf Nietzsches Ungenügen am Menschen, sowie auf seine Hoffnung auf die Entstehung eines „höheres Menschentums“, d. h. auf seine „Liebe zum adeligen Menschenwesen, die am Menschen in jeder wirklichen Gestalt verzweifelt“, hat Karl Jaspers bereits 1935 hingewiesen (Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl. Berlin/New York 1981, S. 122ff). Er schreibt: „Wenn für Nietzsche alles hinfällig zu werden scheint, was gegolten hat, so ist ihm um so entschiedener zu tun um den Menschen. Ihm ist jederzeit der bewegende Antrieb sowohl sein Ungenügen am gegenwärtigen

Das Ziel der Menschheit liegt für Nietzsche nicht im “Glück Aller oder der Meisten”, d.h. nicht in den für sich betrachtet “werthlosesten Exemplaren”, sondern in der Hervorbringung des “einzelnen grossen Menschen”⁵, des souveränen und sich selbst erschaffenden Individuums. Entgegen einem gesamtgesellschaftlichen Zustand, welcher insofern nivellierend wirkt, als er die systematische Anpassung und somit die Selbstentfremdung des Menschen bewirkt, versucht Nietzsche eine Rückbesinnung des Einzelnen auf sich selbst und seine echten Bedürfnisse herbeizuführen. Dem “Herdenbewußtsein” des modernen Menschen, der den Zweck seines Daseins allein durch seine homogene Einordnung in die Gesellschaft gewährleistet sieht, setzt Nietzsche die unerbittliche Forderung des Delphischen Gottes entgegen: “Erkenne dich selbst”.⁶ Die von Nietzsche idealisierte ‘übermenschliche’ Daseinshaltung des moralischen Perfektionismus verweist immer nur auf den Einzelnen. Denn erst das sich selbst erschaffende und vervollkommnende einzelne Individuum kann für Nietzsche eine Rechtfertigung des menschlichen Typus darstellen und den Menschen aus der grundlegenden und ursprünglichen Sinnlosigkeit seines Daseins befreien. Denn erst der sich selbst erschaffende und beständig neu überwindende ‘übermenschliche’ Typus ist dazu fähig, aus jenem nivellierenden Zustand des modernen Menschen herauszutreten und als “Nicht-mehr-Tier” die Bedingungen des Menschseins zu verwirklichen.

Menschsein ist bei Nietzsche bestimmt durch die Art des Umgangs mit sich selber, d.h., durch die Stellung, die der Einzelne zu sich selbst bezieht. Erst in der kontinuierlichen Selbsterschaffung, im Prozess des stetigen Zu-sich-selber-Kommens, in der „Bewegung im eigenen Wesen, das nicht als Sein besteht, sondern sein Sein nur in dem Werden hat, durch das es zu sich selbst kommt“⁷ wird der Mensch zum Menschen. Als sich selbst Erschaffender wandelt sich der Mensch zu dem, was er eigentlich ist. Indem

wie seine Sehnsucht und sein Wille zum eigentlichen und möglichen Menschen. Daher ist ein Grundzug Nietzscheschen Denkens die Bewegung seiner Liebe, die enttäuscht zur furchtbarsten Verneinung des menschlichen Daseins wird und dann doch wieder umschlägt zur leidenschaftlichen Bejahung des Wesens des Menschen” (ebd., S. 123). Diese Bejahung des gegenwärtigen Menschen bezieht sich jedoch darauf, dass dieser eine notwendige Vorstufe des zukünftigen ‘übermenschlichen’ Typus darstellt, so dass die Bejahung eine Verneinung ist und zwar insofern, als sie sich primär auf die Überwindung des gegenwärtigen Menschen, d.h. auf dessen Untergang bezieht.

⁵ vgl. UB III, 4; 1, 384f u. UB III, 6; 1, 384: “Eigentlich ist es leicht zu begreifen, dass dort, wo eine Art an ihre Grenze und ihren Übergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt, nicht aber in der Masse der Exemplare und deren Wohlbefinden, oder gar in den Exemplaren, welche der Zeit nach die allerletzten sind, vielmehr gerade in den scheinbar zerstreuten und zufälligen Existenzen, welche hier und da einmal unter günstigen Bedingungen zu Stande kommen; und ebenso leicht sollte doch wohl die Forderung zu begreifen sein, dass die Menschheit, weil sie zum Bewusstsein über ihren Zweck kommen kann, jene günstigen Bedingungen auszusuchen und herzustellen hat, unter denen jene grossen erlösenden Menschen entstehen können.”

⁶ UB II, 10; 1, 333

⁷ Karl Jaspers, a.a.O., S. 154

er sich selber beständig neu überwindet, inbegriffen in die endlose Prozesshaftigkeit des Schaffens eines stets höheren Selbst und so gleichsam ‚übermenschlich‘ wird, verwirklicht der Mensch allererst sein eigentliches Menschsein. Menschsein gründet für Nietzsche auf der kontinuierlichen Selbstüberwindung und dem unabschließbaren Prozess der Ausbildung eines immer höheren Selbst.

Erst indem der Mensch sich selber überwindet und so zum ‚Übermenschen‘ wird, wird er zum eigentlichen, zum Mensch gewordenen Menschen. Da er das „noch ausstehende Wesen“ des Menschen realisiert und so den Menschen in sein ihm eigentümliches Menschsein überführt, ist der Übermensch der „Sinn“ des menschlichen Daseins⁸:

“Ein höheres Wesen als wir selber sind zu schaffen, ist *unser* Wesen. *Über uns hinaus schaffen!* (...) Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, *so setzt der Mensch ein Wesen voraus*, das nicht da <ist>, das aber den Zweck seines Daseins abgiebt.”⁹

Das Wesen des Menschen besteht im Schaffen über sich selbst hinaus, in der kontinuierlichen Selbstüberwindung und der Ausbildung eines stets höheren Selbst. Menschsein und moralischer Perfektionismus sind für Nietzsche ein und dasselbe. Erst der sich im Sinne des von Nietzsche vertretenen moralischen Perfektionismus selbst hervorbringende Mensch kann seine tierische Natur überwinden und die Bedingungen wahren Menschentums erfüllen. Moralischer Perfektionismus und Menschlichkeit bedingen sich gegenseitig. Der moralisch sich selbst erschaffende und perfektionierende Mensch bezeichnet für Nietzsche den qualitativen Sprung aus dem Tierreich hinaus und zum Menschen hinauf.

„... es giebt Augenblicke, *wo wir dies begreifen*: dann zerreißen die Wolken, und wir sehen, wie wir sammt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht. Schauernd blicken wir (...) um uns (...): da laufen die verfeinerten Raubtiere und wir mitten unter ihnen. Die ungeheure Bewegtheit der Menschen auf der grossen Erdwüste, ihr Städte- und Staatengründen, ihr Kriegeführen, ihr rastloses Sammeln und Auseinanderstreuen, ihr Durcheinander-Rennen, von einander Ablernen, ihr gegenseitiges Überlisten und Niedertreten, ihr Geschrei in Noth, ihr Lustgeheul im Siege – alles ist Fortsetzung der Thierheit: als ob der Mensch absichtlich zurückgebildet und um seine metaphysische Anlage betrogen werden sollte,

⁸ vgl. ZA Vorr. 7; 4, 23: „Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch“.

⁹ N. November 1882-Februar 1883, 5[1], 203; 10, 209

ja als ob die Natur, nachdem sie so lange den Menschen ersehnt und erarbeitet hat, nun vor ihm zurückbebt und lieber wieder zurück in die Unbewusstheit des Triebes wollte.“¹⁰

Menschsein ist für Nietzsche durch die Selbstbezüglichkeit des „Willens zur Macht“ bedingt, der seinen Impuls nicht in der Überwindung äußerer Widerstände entläßt, sondern seinen Machtwillen auf die Gestaltung und Hervorbringung seiner selbst als eines höheren Wesens richtet. Es ist allein die Art des Umgangs mit sich selbst und seinem spezifischen Machtanspruch, die den Menschen über das Tier erhebt.

Zwar ist der Mensch ebenso wie das Tier für Nietzsche durch den „Willen zur Macht“ bestimmt, der Mensch *ist* „dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem“¹¹, doch verfügt er im Gegensatz zum Tier über das Vermögen der schöpferischen Selbstgestaltung. Er ist nicht wie das Tier auf eine *äußere* Verwirklichung seines Machtstrebens angewiesen, sondern kann sich auf *interner* Ebene des „Willens zur Macht“ selber überwinden, indem er seine Triebe sublimiert, seine Leidenschaften heiligt und seinem „Charakter Stil“ gibt.¹²

„Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine große und seltne Kunst! Sie übt Der, welcher Alles über- sieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt. Hier ist eine grosse Masse zweiter Natur hinzugetragen worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen: – beidemale mit langer Uebung und täglicher Arbeit daran. Hier ist das Hässliche, welches sich nicht abtragen liess, versteckt, dort ist es in's Erhabene umgedeutet. Vieles Vage, der Formung Widerstrebende ist für Fernsichten aufgespart und ausgenutzt worden: – es soll in das Weite und Unermessliche hinaus winken. Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang desselben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete: ob der Geschmack ein guter oder ein schlechter war, bedeutet weniger, als man denkt, – genug, dass es Ein Geschmack ist!“

Menschsein konstituiert sich auf der internen Ebene des „Willens zur Macht“ und wird durch kontinuierliche Selbstüberwindung vollzogen. Allein der offene Prozess der Erschaffung seiner selbst als eines stets höheren Wesens zeichnet den Menschen als spezifisch menschlich aus. Die über den aktuellen und bereits erreichten Seinsstatus hinaus zielende Selbsterschaffung ist für Nietzsche alleiniger Garant von Menschlichkeit und Humanität. Moralischer Perfektionismus und Übermensch sind für Nietzsche

¹⁰ UB III, Schopenhauer als Erzieher 5; 1, 378f

¹¹ Schlechta III, S. 917

¹² FW IV, 290; 3, 530

Bürgen der Humanität, allein hier kann sich, so Nietzsche, eigentliche Menschlichkeit und spezifisches Menschsein realisieren.

Das Schaffen von sich selber über sich selber hinaus im Sinne einer permanenten Selbstüberwindung, die Nietzsche im „Übermenschen“ exemplarisch vorführt, ist das Grundmotiv der Philosophie Nietzsches. Als von ihm vertretener moralischer Perfektionismus stellt es das alle Aspekte seines Philosophierens verbindende Zentrum und als Personifizierung zum Idealtypus des „Übermenschen“ den höchsten Zielpunkt seines Denkens dar, der durch die übrigen Lehren seiner Philosophie theoretisch fundiert und begründet wird.¹³

¹³ Zwar wird auch in anderen Nietzsche-Rezeptionen auf das Nietzsches gesamtes Philosophieren bestimmende Ziel der Entstehung eines höheren Menschentypus hingewiesen, doch wird dieses entweder nicht mit Nietzsches Begriff des 'Übermenschen' in Verbindung gebracht, oder aber nur als Ausdruck einer mittleren Schaffensperiode gedeutet, von der sich Nietzsche selbst in seinen späteren Schriften wieder distanziert habe. Als Vertreter der ersten These ist vor allem Friedrich Kaulbach zu nennen, der zwar eine treffende Darstellung der Experimental-Philosophie Nietzsches vorlegt (a.a.O.), hierbei jedoch nicht berücksichtigt, dass diese sich erst in einem 'übermenschlichen' Typus verwirklichen ließe. Zwar konstatiert Kaulbach richtig, dass Nietzsche "die Höherzüchtung der Menschheit als größte Aufgabe" betrachtet (169), doch sieht er diese nicht in Nietzsches Rede vom 'Übermenschen' verkörpert, so dass er den Begriff des 'Übermenschen' nicht einmal verwendet, sondern vielmehr der Begriff eines von Nietzsche angestrebten Typus des "Künstler (s) als Prototyp für den Philosophen" (270-281). Ebenso liefert auch Alexander Nehamas in seinem Buch (a.a.O.) eine umfassende Interpretation der Selbstwerdung und Selbstverwirklichung des Menschen als des primären Anliegens der Philosophie Nietzsches, doch bringt auch er dieses höchste Ziel im Denken Nietzsches nicht mit dessen Konzeption des 'Übermenschen' in Zusammenhang, sondern geht davon aus, dass sich Nietzsche in seinen Schriften, wie weiter oben schon ausgeführt worden ist, selbst zu einem von ihm idealisierten Typus eines Philosophen stilisiert, der aus seinen Auffassungen einen Lebensstil macht (vgl., a.a.O., 297ff). Als Repräsentanten der letzteren Auffassung sind Karl Jaspers und Margot Fleischer zu nennen. So weist Jaspers zu Recht (a.a.O.) auf "Nietzsches vorantreibendes Bild vom Menschen" hin (161-169), welches seine höchste Gestaltung in Nietzsches Rede vom 'Übermenschen' erfahre, doch gelangt er dabei zu dem Schluss, dass Nietzsche den von ihm idealisierten Typus des 'Übermenschen' wieder verwirft: "Es ist bei der unaufhaltsamen redlichen Infragestellung aller Positionen durch Nietzsche verständlich, daß er dies abstrakt Höher und Höher in dem Gedanken an den Übermenschen selbst wieder aufhebt" (169). M. Fleischer (a.a.O.) erläutert zwar, wie es auch die These dieser Arbeit ist, dass der 'Übermensch' für Nietzsche "Ziel und Sinn der Erde" darstellt (64), so dass sie schreibt: Es gibt für Nietzsche nur "das *eine* Ziel, das alle Ziele eint - (...) den Übermenschen und seine Aufgabe" (65). Doch geht sie davon aus, dass dieses sich nur auf den *Zarathustra* bezieht und dass Nietzsche sich in seinen darauf folgenden Werken vom Begriff des 'Übermenschen' wieder distanzieren, der ihm durch seine Lehre vom „Willen zur Macht“, gleichsam "entgöttlicht" erscheint (vgl. a.a.O., 146-152).

IV.2.) „Werde, der du bist“

“Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sichselber-Gesetzgebenden, die Sichselber-Schaffenden!”¹

Als beispielhafte Personifizierung von Nietzsches moralischem Perfektionismus zeichnet sich der ideale ‘übermenschliche’ Typus durch folgende drei Wesenszüge aus, die die Bedingungen einer auf moralische Selbstvervollkommnung zielenden Selbstwerdung des Menschen exemplarisch veranschaulichen. So ist der „Übermensch“

- a) durch seine *Selbsterschaffung* in Form einer eigenständigen und souveränen Wertsetzung *jenseits von Gut und Böse* gekennzeichnet. Er ist der *Schöpfer seiner selbst*, der im Zustand der *Selbstbestimmung* und unter dem Anspruch der *Selbstgesetzgebung* seinem Dasein bewusst einen jeweils von ihm selbst gewählten Sinn verleiht. Als das zu sich selbst und seiner eigenen Wertsetzung befreite Individuum wird der übermenschliche Mensch zum “Sinn der Erde”, da er dazu fähig ist, einer an sich sinnlosen Welt seinen spezifisch eigenen Sinn aufzuprägen.²
- b) Er ist reich an Gegensätzen, die er unter der Herrschaft eines starken und vernünftigen Willensanspruchs organisiert und sublimiert, so dass er das für den moralischen Perfektionismus wesentliche Kriterium der beständigen *Selbstüberwindung* erfüllt und im offenen und unabschließbaren Prozess der *Selbstwerdung* und *Selbsterschaffung* ein stets höheres Selbst ausbildet.
- c) Er bezieht eine *dionysische Stellung zum Dasein*, die darauf basiert, dass er sowohl sich selbst als auch die Welt als den kontinuierlichen Widerstreit der unterschiedlichen Willensquanten begreift. Hieraus resultiert seine allumfassende *Bejahung* der Welt, die Nietzsche als *amor fati* bezeichnet.

¹ FW 4, 335; 3, 563

² vgl. Z I, Vorr.3; 4,14f: “Der Übermensch ist der Sinn der Erde.”

Der Übermensch ist Nietzsches beispielhafte Verkörperung des sich selbst erschaffenden und moralisch vervollkommnenden Menschen. Indem er die Bedingungen von Nietzsches moralischem Perfektionismus exemplarisch veranschaulicht, ist er das praktische Telos von Nietzsches gesamtem Denken.

Als moralisch sich selbst erschaffender und perfektionierender Mensch ist er inbegriffen in einen Prozess der beständigen Selbstwerdung und des kontinuierlichen Zu-sich-selber-Kommens. Selbstwerdung gründet für Nietzsche auf eigener autonomer Sinngebung, auf der *“Schöpfung neuer eigener Gütertafeln”*, und realisiert sich in der beständigen Selbstüberwindung immer wieder neu.

Als das zu sich selbst und seiner eigenen Wertsetzung befreite souveräne Individuum wird der Mensch zum Sinnstifter seines eigenen Daseins.³ Hierbei darf er jedoch seine eigenen Werturteile nicht verabsolutieren, sondern muss deren pragmatische Bedingtheit anerkennen und bereit sein, sich in diesen jederzeit selber zu überwinden und neu zu erschaffen. So erfordert die von Nietzsche dargestellte ‚übermenschliche‘ Daseinsweise die Einsicht in die perspektivische Bedingtheit und Endlichkeit des menschlichen Erkennens, die die eigenen Interpretationen nicht zu absoluten ‚Wahrheiten‘ erstarren lässt, sondern ihnen eine nur individuelle und situationsbedingte Gültigkeit zuspricht. Allein die Lebensbedeutsamkeit, d.h. die Tatsache inwieweit das Leben in ihr gelingt und gesteigert werden kann, entscheidet darüber, ob eine bestimmte Perspektive oder Interpretation aufrechterhalten oder verworfen wird:

“Wenn man fragt, welche Stellung der Schaffende seinen eigenen (...) Weltperspektiven gegenüber einnimmt, so muß die Antwort lauten, daß er ihnen nicht ‘Wahrheit’ zubilligt, an die er sich binden müßte. Vielmehr bedient er sich ihrer als Brauchbarkeiten, die ihm (...) dadurch nützlich sind, daß sie ihm die Welt verschaffen, innerhalb deren er einen ‘Sinn’ in der Verwirklichung seines Willens zu sehen vermag. Er behauptet den von ihm selbst entworfenen und gebrauchten Weltperspektiven gegenüber souveräne Verfügungsgewalt. In dem Augenblick, in dem sie sich als nicht mehr zeitgemäß und der Verfassung seines Willens nicht mehr angemessen erweisen, ist er bereit, sie zu überholen und sich von ihnen loszusagen. Dann ist der Augenblick gekommen, in welchem der Schaffende ‘über sich hinaus’ schafft. Er nimmt Abschied von seinem bisherigen ‘Glauben’, um sich in einer für ihn bedeutsameren Welt einzurichten.”⁴

³ W. Kaufmann spricht zu Recht von einer *“Ethik der Selbstverwirklichung”*, die Nietzsche in seinen Werken vertritt (*Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt 1988*, S. 184).

⁴ F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, a.a.O., S. 60f

Da unsere Werturteile durch unseren jeweils vorherrschenden Willensanspruch bedingt sind, kann man von einem „Primat der auf Aneignung und Machtsteigerung angelegten praktischen Interessen“⁵ sprechen, der die Entstehung unserer jeweiligen Werturteile sowie deren Modifikation und Revision begründet. Selbstwerdung im Sinne von Nietzsches moralperfektionistischem Denken erfordert es, der situativen Bedingtheit und stetigen Veränderung der jeweils vorherrschenden Willensansprüchen gemäß sich auch in seiner Wertsetzung beständig neu zu überwinden, um so stets neu zu sich selbst zu gelangen. Nietzsches idealer Typus ist als derjenige Mensch, der bewusst in jenem offenen Prozess der Selbstwerdung verbleibt, insofern über-menschlich, als er sich beständig selber in seinen eigenen ‚Wahrheiten‘ und Wertsetzungen über-windet.⁶

Selbstwerdung ist kein Zustand, welcher, einmal erreicht, auf Dauer gewährleistet bleibt. Wir müssen vielmehr in jedem einzelnen Augenblick unseres Daseins zu uns selber gelangen und die werden, die wir sind. Selbstwerdung ist ein unabschließbarer Prozess, in dem das einzelne Individuum sich kontinuierlich neu erschaffen und überwinden muss.

Indem der Mensch sein eigenes Sein als ein Werden erkennt und realisiert, wird er er selbst. Das Wesen des Menschen besteht „in der Bewegung im eigenen Wesen, das nicht als Sein besteht, sondern sein Sein nur in dem Werden hat, durch das es zu sich selber kommt.“⁷ Das bedeutet, man *ist* nicht der, der man ist, sondern man ist der, der man ist, immer nur, wenn man der *wird*, der man ist. Und da das, was man ist, immer ein Werden ist, kann man niemals der *sein*, der man ist, sondern immer nur *werden*, was man ist. Da das Sein des Menschen gerade in seinem Werden besteht, kann man nur man selber sein, wenn man man selber *wird*.

Theoretisch begründet ist der Gedanke der Selbstwerdung durch Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, die den Menschen als ein Zentrum sich stets verändernder Machthierarchien und sich gegenseitig begründender Machtquanten begreift. Da sich diese Strukturen jedoch kontinuierlich ändern und verschieben und neue Herrschafts-

⁵ V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, a.a.O., S. 273

⁶ vgl. ebd. 149: „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. (...)Und mag doch alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!“ u. Z I, *Vom Wege des Schaffenden*; 4, 82: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“

⁷ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, a.a.O., S. 154

verhältnisse bilden, besitzt der Mensch kein feststehendes, unveränderbares statisches Sein, an welchem er, einmal angekommen, verharren könnte. Das Wesen des Menschen besteht vielmehr gerade in dem kontinuierlichen Werden der um Vorherrschaft strebenden und sich gegenseitig überwinden wollenden Machtquanten. Es ist dadurch charakterisiert, dass es nach einer Mehrung seiner Macht, nach Vergrößerung strebt, danach, über sich selbst hinauszuwachsen, sich über sich selbst hinaus zu erschaffen.

So ist der Mensch durch sein Werden bestimmt, aber mehr noch als das – und dies ist das für seinen moralischen Perfektionismus charakteristische und über andere Ethiken hinausgehende Motiv – durch sein beständig über sich selbst hinaus gehendes, sich selbst beständig überwindendes Werden. Der Mensch ist für Nietzsche bestimmt durch *die Bewegung im eigenen Wesen, die über sich selbst hinaus geht*. Er ist ein „Kraftzentrum“ von auf Vergrößerung und gegenseitige Überwindung angelegter Machtquanten. Das Selbst besteht in der Gesamtheit dieser sich gegenseitig bedingenden und übersteigernden „Machtquanten“ – und in „nichts außerdem“.

Indem er er selber wird, hinkt der Mensch weder seinem Wesen permanent ein Stück hinterher, darum bemüht, sich selber gleichsam einzuholen, um zu sich selbst zu gelangen, so dass das Selbst letztlich ein unerreichbarer Zustand wäre, noch ist der Begriff der Selbstwerdung bei Nietzsche an ein substantielles Ich gebunden, das seinen eigenen Lebensentwurf präskriptiv in die Zukunft projiziert und die Selbstwerdung an dessen Verwirklichungsbedingungen knüpft. Selbstwerdung im Sinne von Nietzsches moralischem Perfektionismus bezieht sich nicht auf ein auf die Zukunft zielendes Bewusstsein unserer selbst, das wir, um zu uns selbst zu gelangen, realisieren müssen. Sie bezieht sich nicht darauf, dass wir die präskriptiven Erwartungen, die wir an uns selber stellen, verwirklichen – die sich vielleicht im Laufe unseres Lebens (d.h. unseres kontinuierlichen Werdens) vollkommen ändern –, sondern darauf, dass unser Selbst gerade in dem Über-sich-selbst-hinaus-Schaffen besteht. Die Tatsachen, *dass* wir uns als ein höheres Wesen in die Zukunft entwerfen, *dass* wir über den gegebenen Zustand hinausstreben und uns durch das Werden unserer selbst definieren, begründet die Selbstwerdung des Menschen. Der Begriff der Selbstwerdung ist für Nietzsche nicht präskriptiv, sondern rein performativ und schließt als solcher präskriptive Aspekte bereits mit ein. Denn der präskriptive Entwurf unserer selbst in die Zukunft ist bereits ein Akt des „Willens zur Macht“, der auf unsere Selbstüberwindung zielt.

Nietzsches Konzeption der Selbstwerdung ist streng zu trennen von dem modernen Glauben an „die unbeschränkte Machbarkeit der Person und ihrer eigenen Zukunft“, da er sich nicht auf das Erreichen oder Nicht-Erreichen bestimmter Ziele bezieht, sondern auf einer viel grundlegenderen Ebene argumentiert, die, indem sie die Art des Umgangs mit sich selbst beschreibt, die Bedingungen der Entstehung selbstbezüglicher präskriptiver Werte bereits mit einschließt. So wäre für Nietzsche beispielsweise der Wunsch ein anderer zu sein, der bei Kierkegaard Ausdruck dafür ist, sich selber ver-zweifelt loswerden zu wollen⁸, Ausdruck der Selbstwerdung des Menschen. Das Verlangen danach, etwas zu sein, was man nicht sein kann, da jeder in allem „an sich selber sein Maß“⁹ hat, oder sich selber loswerden zu wollen, ist bei Nietzsche Resultat eines spezifischen Machtwillens, der auf Übersteigerung und Selbstüberwindung zielt. Da dies aber das Wesen des Menschen ist, gelangt er durch den Wunsch sich selber loswerden zu wollen paradoxerweise zu sich selbst und zu seinem eigentlichen Menschsein. Der Wunsch ein anderer zu sein oder sich selber loswerden zu wollen wäre für Nietzsche das Resultat einer Selbstverachtung, die durch das Streben über sich selbst hinaus und damit „zum Menschen hin“¹⁰ motiviert ist.

„Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.

Ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.

Ich liebe die großen Verachtenden, weil sie die großen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer.

Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, daß die Erde einst des Übermenschen werde.

Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.“¹¹

Selbstwerdung geht bei Nietzsche „von einer gleichermaßen realistischen wie idealistischen Prämisse aus“¹². Zwar besteht sie in der Selbstüberwindung und dem Über-sich-selbst-hinaus-Streben des Menschen, doch ist sie immer an das einzelne Indi-

⁸ vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a.M. 1986, S. 19f

⁹ Pindar, *Pyth. Od. II, 34* in: V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 184

¹⁰ UB III, *Schopenhauer als Erzieher* 5; 1, 378

¹¹ ZA Vorr. 4; 4, 16f

¹² V. Gerhardt, *Individualität*, a.a.O., S. 184f

viduum und seinen Selbstvollzug gebunden, so dass sie nicht im „Wahn maßloser Selbstproduktion“¹³ und dem Glauben an die unendliche Gestaltbarkeit der Person gipfelt.

In dem Wunsch etwas zu sein, was man nicht sein kann, oder auch sich selber loszuwerden, offenbart sich, unabhängig davon, ob er realisierbar ist oder nicht, das eigentliche Wesen des Menschen, da er das spezifisch menschlich-übermenschliche Streben der Selbstüberwindung reflektiert. In dem unabschließbaren Prozess des Über-sich-selbst-hinaus-Strebens wird der Mensch allererst er selber, da er hierdurch den Menschen in sein eigentliches Menschsein überführt. Setze „dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ (...), ein hohes und edles ‚Dazu‘. Gehe nur an ihm zu Grunde – ich weiss keinen besseren Lebenszweck, als am Grossen und Unmöglichen (...) zu Grunde zu gehen.“¹⁴

Indem dieser Prozess sich ausschließlich auf den Selbstvollzug des Individuums bezieht, ist er performativ und formal. Er ist nicht an bestimmte inhaltliche Aspekte gebunden. Wichtig ist allein die Tatsache, *dass* man sich hohe, über sich selbst hinausgehende Ziele setzt, nicht aber die Frage nach deren konkreter Verwirklichung.

Der Begriff der Selbstwerdung ist bei Nietzsche durch den „Willen zur Macht“ begründet, der das Wesen des Menschen bedingt. Der Mensch ist dieser „Wille zur Macht“ – „und nichts außerdem“, er ist das Zusammenspiel der sich gegenseitig zu überwinden strebenden Machtquanten, die auf ihr spezifisches Größerwerden und die Mehrung ihrer Macht zielen. Als dieses Zusammenspiel unterschiedlicher, sich gegenseitig überwindender Machtquanten ist der Mensch dasjenige Wesen, das sich beständig selber überwindet. Das Schaffen über sich selbst hinaus ist das Wesen des Menschen. Deshalb ist der Übermensch als der sich selber überwindende Mensch der Mensch gewordene Mensch par excellence, der den Menschen in sein noch ausstehendes Wesen überführt.

Grundlegend ist hierbei dessen Einstimmung in das sein Selbst konstituierende Widerspiel der sich gegenseitig bedingenden Willensansprüche, d.h. die affirmative Anerkennung seiner selbst als „Wille zur Macht“. Indem der Mensch sein eigenes Wesen als „Wille zur Macht“ erkennt, betrachtet er sich selber als einen über sich selbst Hinausstrebenden, der gerade durch diesen Prozess der Selbstüberwindung zu sich

¹³ a.a.O.

¹⁴ UB II, 9; 1, 319

selbst gelangt. Hierbei dürfen vor allem die eigenen Werturteile nicht verabsolutiert werden, da sie sich so dem dynamischen Werdeprozess des „Willens zur Macht“ entgegensetzen, indem sie einen statischen Seinszustand anstreben. Der „Wille zur Macht“ wendet sich so gegen sich selber, wodurch eine Schwächung und Hemmung seiner spezifisch vorwärtsgreifenden Dynamik entsteht, die den Menschen letztlich daran hindert, sein sich beständig selber überwindendes Wesen zu realisieren und so er selbst zu werden.

In dieser Hinsicht ist die von Nietzsche einer menschlich-übermenschlichen Daseinsweise zugesprochene Sublimation bestimmter Willensansprüche von zentraler Bedeutung. Sein moralischer Perfektionismus zielt deswegen nicht auf eine Vernichtung oder Unterdrückung einzelner Triebansprüche, sondern fordert statt dessen deren „Ökonomisierung“¹⁵ in Form ihrer bewussten Beherrschung: *„Überwindung der Affekte? — Nein, wenn es Schwächung und Vernichtung derselben bedeuten soll. Sondern in Dienst nehmen“*.¹⁶

Denn nicht durch die Ausrottung seiner Begierden und Leidenschaften gelangt der Mensch zu sich selber, sondern durch deren Kultivierung und Sublimation¹⁷. Eine Abtötung der Sinnlichkeit, wie sie Nietzsche in den moralischen Werturteilen des Christentums gefordert sieht, ist Kennzeichen eines schwachen, kranken Selbst, das nicht über die Macht verfügt, seine jeweiligen Triebe souverän zu beherrschen, sondern statt dessen seine *„gesamte leibliche und seelische Organisation (...) schwächen und niederdrücken“* muss, um nur das *„Ziel der Schwächung eines einzelnen heftigen Triebs“* zu erreichen.¹⁸

Indem er bemerkt, man *„solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn“*¹⁹, verherrlicht Nietzsche nicht die äußerliche Ausübung von Gewalt, sondern spricht sich lediglich für dessen für die Selbstüberwindung grundle-

¹⁵ vgl. N. Frühjahr 1888, 14[163]; 13, 347: *„Die großen Kraftquellen, jene oft so gefährlich und überwältigend hervorströmenden Wildwasser der Seele, statt ihre Macht in Dienst zu nehmen und zu ökonomisieren, will diese kurzichtigste und verderblichste Denkweise, die Moral-Denkweise, versiegen machen.“*

¹⁶ N. Herbst 1885-Frühjahr 1886, 1[122]; 12, 39

¹⁷ Auf das besondere Gewicht, das dem Aspekt der Sublimation in der Philosophie Nietzsches zukommt, hat zuerst W. Kaufmann, a.a.O., hingewiesen, der den *„Gegensatz von Verleugnung, Verwerfung und Ausrottung der Leidenschaften auf der einen, und ihrer Beherrschung und Sublimierung auf der anderen“* Seite als einen *„der wichtigsten Punkte in Nietzsches gesamter Philosophie“* betrachtet (259).

¹⁸ M 109; 3, 98

¹⁹ EH, *Warum ich so gute Bücher schreibe* 1; 6, 300

gende Triebvielfalt gegenüber dem modernen Menschen aus, den er durch eine grundlegende Antriebschwäche bestimmt sieht.²⁰

Nietzsche entwickelt in diesem Zusammenhang eine Genese der moralischen Urteilsfähigkeit, die das Vorhandensein von verschiedenen Antrieben und Gegensätzen im Individuum als eine notwendige Bedingung von Moralität betrachtet. Ein Mensch, der über eine nur geringe Triebvielfalt verfügt, kann demnach kein moralisch handelnder Mensch sein, da er, zu schwach, um unmoralisch zu handeln, die Bedingungen von Moralität nicht erfüllt. Denn Moralität beruht wesentlich auf dem „Willen zur Macht“, d. h. auf dem Prozess der Selbstwerdung, in dem sich das Individuum beständig durch das Setzen von eigenständigen Werturteilen selber überwindet und weiter entwickelt. Das eigenständige Schaffen von Werten ebenso wie die Einsicht in deren interessegeleitete Bedingtheit sind für Nietzsche Grundlage moralischer Handlungen. Selbstwerdung im Sinne einer produktiven Selbststeigerung und Moralität bedingen sich für Nietzsche gegenseitig. Erst derjenige Mensch, der ganz zu sich selbst gelangt ist und sich beständig über sich selber hinaus erschafft, erfüllt die Bedingungen von Moralität, die als solche immer interessegeleitet ist.

Nietzsches ‘übermenschlicher’ Typus zeichnet sich dadurch aus, dass er als der Mensch der großen Synthese, einen *größtmöglichen Reichtum an Gegensätzen* in sich vereinigt, ohne hierbei bestimmte Triebansprüche zu schwächen oder zu vernichten. Die Sublimation bestimmter Willensansprüche ist hierbei ein wesentlicher Aspekt von Selbstwerdung und Moralität, da durch sie, im Gegensatz zu einem auf Schwächung und Vernichtung bestimmter Triebansprüche zielenden Selbstvollzug, die vorwärtsgreifende Dynamik des „Willens zur Macht“ nicht in sich selber gehemmt oder geschwächt, sondern in ihrer sich selbst übersteigenden Bewegung erhalten und gesteigert wird. Das Ziel jener Grundkraft liegt in der Mehrung seiner Macht und bleibt durch dessen verschiedene “Metamorphosen” hindurch dasselbe²¹, so dass die Energie und das grundlegende Ziel in der Sublimation bewahrt werden, während nur das unmittelbare Ziel negiert und durch ein anderes ersetzt wird. Der „Wille zur Macht“ ist das unveränderliche Prinzip, dessen unterschiedlichen Erscheinungsformen jeweils nur das Ziel nach Ver-

²⁰ W. Kaufmann, a.a.O., bemerkt hierzu treffend: “Ein Mensch mit starken Trieben mag zwar böse sein, weil er es noch nicht gelernt hat, wie man seine Triebe sublimiert, wenn es ihm aber jemals gelingt, sich selbst zu beherrschen, dann kann er groß werden. In diesem Sinn ist mehr Freude im Himmel über einen reuigen Sünder als über neunundneunzig Gerechte, wenn sie nur deswegen gerecht sind, weil sie zu schwach sind, um je gesündigt zu haben.” (261)

²¹ vgl. N. November 1887-März 1888, 11[96]; 13, 45

größerung ihrer Macht, nach Wachstum und Selbstübersteigerung zu eigen ist, so dass die unmittelbaren Ziele und Zwecke der bestimmten Willensansprüche beliebig wandelbar sind.²²

Da Nietzsche die Vernunft als höchste Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ betrachtet, durch die das Ziel der Steigerung von Macht am vollkommensten erreicht werden kann, bezeichnet seine Lehre vom ‘Übermenschen’ keine irrationalistische Theorie, sondern gibt der Vernunft vor anderen Willensäußerungen den Vorrang. So geht Nietzsche davon aus, dass gerade der Grad der Vernunft die höheren Menschen von den niederen scheidet. Als irrationalistisch wäre seine Lehre allein insofern zu betrachten, als sie, den populären Dualismus von Vernunft und Leidenschaft verwerfend, diese ebenso wie die übrigen Triebäußerungen auf das an sich ‚unvernünftige‘ Prinzip des „Willens zur Macht“ zurückführt. So ist der „Wille zur Macht“ zwar nicht mit der Vernunft identisch, doch ist er ihr andererseits auch nicht entgegengesetzt, er ist, um einen Ausdruck Walter Kaufmanns zu verwenden, „potentiell vernünftig“²³.

Da durch die Vernunft das Ziel des „Willens zur Macht“, das in der Steigerung und Vergrößerung seines Einflussbereiches besteht, am vollkommensten erreicht werden kann, ist die Vernunft dessen höchste Erscheinungsform. Durch die Vernunft ist der Mensch dazu in der Lage, seine unterschiedlichen Triebansprüche zu organisieren und auf diese Weise Macht über sich selbst zu gewinnen. Die Macht über sich selber, die in der Fähigkeit besteht, einen größtmöglichen Reichtum an Gegensätzen in sich zu vereinigen und unter der Herrschaft eines vernünftigen Willensanspruchs zu einer Einheit zu organisieren, stellt für Nietzsche die höchste Form von menschlicher Macht dar. Sie ist als solche grundlegendes Kennzeichen des ‘Übermenschen’ und wesentliche Grundlage der Selbstwerdung des Menschen. Durch die Vernunft als höchster Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ gelangt der Mensch zu sich selber. Selbstwerdung ist durch Vernunft bedingt. Erst durch ihre spezifische Dynamik der kultivierenden Überwindung und Sublimation bestimmter Triebansprüche, kann sie den Menschen in sein noch ausstehendes Wesen als eines sich selbst beständig Überwindenden führen. Nietzsches Apotheose der Macht besteht nicht in der Beherrschung anderer, sondern in der Beherr-

²² vgl. hierzu auch W. Kaufmann, a.a.O., 257f

²³ ebd., 272

schung seiner selbst, da hierdurch das Telos des „Willens zur Macht“, das in seiner permanenten Steigerung besteht, am vollkommensten erreicht werden kann.²⁴

Erst durch die Selbstüberwindung wird der Mensch er selber und damit gleichsam zum Über-Menschen. Selbstwerdung und Mensch- bzw. Übermenschwerdung sind für Nietzsche eng miteinander verbunden. Ebenso wie sein moralischer Perfektionismus, der in der Selbstwerdung als eines unabschließbaren Prozesses der Selbstüberwindung und der kontinuierlichen Erschaffung eines höheren Selbst besteht. Der Übermensch ist der Mensch, der ganz Mensch geworden und damit zu sich selbst gelangt, sich beständig selber überwindet und damit den moralischen Perfektionismus Nietzsches gleichsam real werden lässt. Als derjenige Mensch, der wird, was er ist, ist der „Übermensch“ derjenige Mensch, der sich im Sinne von Nietzsches moralischem Perfektionismus beständig selber überwindet und als höheres Selbst neu erschafft. Selbstwerdung und moralischer Perfektionismus sind zwei Beschreibungsweisen derselben Sache, da Selbstwerdung in der das Wesen des Menschen bestimmenden beständigen Steigerung und Überwindung seiner selbst besteht:

“Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: ‘Werde, der du bist!’”²⁵

²⁴ Demgemäß stellt auch jene dem ‘Übermenschen’ von Nietzsche beigemessene Grausamkeit keine Grausamkeit anderen gegenüber dar, sondern vielmehr eine Grausamkeit, die sich auf den Umgang mit sich selbst bezieht. Indem die Vernunft, bzw. der Geist (Nietzsche unterscheidet hier nicht zwischen Vernunft und Geist, sondern bezeichnet mit beiden Ausdrücken, wie auch gelegentlich mit dem Begriff Bewusstsein, im Wesentlichen unsere bewussten Denkleistungen) eine regulative Funktion auf die Mannigfaltigkeit unserer verschiedenen Willensäußerungen ausübt und so die Möglichkeit der Selbstüberwindung begründet, stellt sie denjenigen Faktor dar, der dem bloßen Nachgeben seiner Triebe und damit auch dem von Nietzsche verworfenen Hedonismus entgegengesetzt ist und somit die Härte sich selbst gegenüber bedingt: “Geist ist das Leben, das selber in’s Leben schneidet: an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen (...). Ihr kennt nur des Geistes Funken: aber ihr seht den Ambos nicht, der er ist, und nicht die Grausamkeit seines Hammers!” (Z II, *Von den berühmten Weisen*; 4, 134)

²⁵ Z IV, *Das Honigopfer*; 4, 297

IV.3.) „Die Zucht der hohen Geistigkeit“

„Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und große Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher »Geschichte« hieß, ein Ende zu machen“.

Der christlichen *Zähmung* des Menschen, die dessen „Vertierung zum Zwergtier“ bewirkt, setzt Nietzsche seinen Begriff der *Züchtung* entgegen¹, der auf eine *Ver menschlichung* des Menschen und auf dessen *Selbstwerdung* zielt. Gegenüber dem durch *Zähmung* zum „Herdentier“ gewordenen „letzten Menschen“, der seinen Willen nicht mehr auf die Erschaffung seiner selbst als eines höheren wendet und so den Nihilismus der Moderne symbolisiert, hofft Nietzsche auf „einen Menschen, der *den Menschen* rechtfertigt, auf einen complementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um desswillen man *den Glauben an den Menschen* festhalten darf!“². Gegenüber einer Praktik, die den Menschen nicht in sein eigentliches Menschsein hebt, sondern lediglich „aus dem Raubthiere ‚Mensch‘ ein zahmes und civilisirtes Thier, ein *Hausthier*“³ macht, zielt Nietzsches Züchtungsgedanke auf „eine Humanisierung, die keine Abwertung des Natürlichen“⁴ ist. Gerade diejenigen Aspekte, die den Menschen schwächen und ihn als degeneriertes „Herdentier“ ausweisen, um ihn so an seiner Menschwerdung

¹ vgl. Schlechta III, S. 810: „Was ich mit aller Kraft deutlich zu machen wünsche: a) daß es keine schlimmere Verwechslung gibt, als wenn man Züchtung mit Zähmung verwechselt: was man getan hat... Die Züchtung ist, wie ich sie verstehe, ein Mittel der ungeheuren Kraft-Aufspeicherung der Menschheit, so daß die Geschlechter auf der Arbeit ihrer Vorfahren fortbauen können - nicht nur äußerlich, sondern innerlich, organisch aus ihnen herauswachsend, ins Stärkere... b) daß es eine außerordentliche Gefahr gibt, wenn man glaubt, daß die Menschheit als Ganzes fortwüchse und stärker würde, wenn die Individuen schlaff, gleich, durchschnittlich werden... Menschheit ist ein Abstraktum: das Ziel der Züchtung kann auch im einzelnsten Falle immer nur der stärkere Mensch sein (- der ungezüchtete ist schwach, vergeudet, unbeständig -).“

² GM 1, 12; 5, 278

³ GM 1, 11; 5, 276

⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 259

zu hindern, sollen durch Nietzsches Züchtungsgedanken gesteigert werden, um den Menschen zu sich selbst zu führen. So hofft Nietzsche, dass durch den „Tod Gottes“ als Sinnbild des Nihilismus und der Reduktion der Welt auf das sinnlose Spiel verschiedener Machtwillen ein grundlegender Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit, eine „gefährliche Mitte“ und „Krisis“, die zur „höchsten Entscheidung“ drängt, erreicht wird, die den Menschen entweder zu seinem ‘übermenschlichen’ Dasein hinauf, oder in das im passiven Nihilismus verbleibende Dasein des „letzten Menschen“ hinab führen wird⁵:

„Die zunehmende Verkleinerung des Menschen ist gerade die treibende Kraft, um an die Züchtung einer stärkeren Rasse zu denken: welche gerade ihren Überschuss darin hätte, worin die verkleinerte Spezies schwach und schwächer würde (Wille, Verantwortlichkeit, Selbstgewißheit, Ziele-sich-setzen-können). ... eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuss von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Kultur, Manier bis ins Geistigste; eine bejahende Rasse, welche sich jeden großen Luxus gönnen darf, - stark genug, um die Tyrannei des Tugend-Imperativs nicht nötig zu haben (...) jenseits von Gut und Böse“.⁶

Um unser „Leiden am Menschen“⁷ aufzuheben und die „Bildung des Menschen zu seiner ihm möglichen Größe“⁸ zu erreichen, zielt Nietzsche auf die Herstellung eines staat- und gesellschaftlichen „Unterbaus, auf dem endlich eine stärkere Gattung möglich wird.“⁹ Maßstab der Stärke ist hierbei, „unter den umgekehrten Wertschätzungen leben können und sie ewig wieder wollen“¹⁰. Mit der Herstellung eines staat- und gesellschaftlichen Unterbaus bezieht sich Nietzsche allerdings nicht auf die Erschaffung von „Menschenparks“¹¹, die als eine „züchterische Steuerung der Reproduktion“¹² im Sinne

⁵ vgl. N. Frühjahr-Sommer 1883, 7[21]; 10, 244: „Die *eine* Bewegung ist unbedingt: die Nivellierung der Menschheit, große Ameisen-Bauten usw. (...) Die *andere* Bewegung: meine Bewegung: ist umgekehrt die Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger. *Jene* erzeugt den letzten Menschen. *Meine* Bewegung den Übermenschen.“

⁶ Schlechta III, S. 521f

⁷ vgl. GM 1, 11; 5, 276: „Was macht heute *unsern* Widerwillen gegen ‚den Menschen‘? – denn wir *leiden* am Menschen, es ist kein Zweifel. – *Nicht* die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm ‚Mensch‘ im Vordergrunde ist und wimmelt; dass der ‚zahme Mensch‘, der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als ‚höheren Menschen‘ zu fühlen gelernt hat“.

⁸ H. Ottmann, a.a.O., S. 243

⁹ Schlechta III, S. 562

¹⁰ ebd.

¹¹ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, a.a.O.

¹² ebd., S. 20

von „optionalen Geburten“¹³ und „pränataler Selektion“¹⁴ auf eine „Wiedergeburt der Menschheit aus dem Geiste des Reagenzglases“¹⁵ zielen. Nietzsches Züchtungsbegriff enthält zwar auch rassistisch-biologistische Anklänge, wie etwa seine Bemerkungen über Eugenik und das Verbot der Zeugung für „chronisch Kranke“, die sich nicht verschweigen und in den Begriff der „Selbstzucht“ auflösen lassen.¹⁶ Doch bezeichnen diese Aspekte von Züchtung bei Nietzsche lediglich einen „Nebenschauplatz (...) auf dem das eigentliche Zuchtereignis nicht besichtigt werden kann“¹⁷. Züchtung ist für Nietzsche ein „moralischer Begriff“¹⁸ und steht für „Bildung und Zucht“¹⁹. Er zielt auf eine „Erziehung als Züchtung“²⁰, auf eine „Zucht des Geistes“²¹ und der „hohen Geistigkeit“. Züchtung meint Erziehung und Bildung und ist ein geistig-kultureller Begriff.

Dass Nietzsches Züchtungsbegriff dennoch biologische Aspekte miteinschließt, liegt darin begründet, dass Nietzsche als Anhänger *Lamarcks* von der heute revidierten, aber damals vorherrschenden Annahme der Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften ausging. Ebenso wenig wie das geistige Leben eines Menschen losgelöst von dessen Physis verstanden werden kann, kann demnach das physische Leben abgetrennt von dessen Geist erfasst werden, da Körper und Geist als untrennbare Einheit das konstituieren, was das Selbst des Menschen ausmacht. Das, was ein Mensch denkt, gehört genauso zu seinem Selbst wie das, was er tut, d. h. seine Physis und sein Geist bezeichnen in ihrer Zusammengehörigkeit das, was einen Menschen in seiner Individualität begründet. Aufgrund dieser von ihm angenommenen Einheit von Körper und Geist ging Nietzsche davon aus, dass weder das Körperliche noch das Geistige allein vererbt werden könne, sondern dass Vererbung sowohl die physischen als auch die psychischen Eigenschaften mit einschließen müsse.²² Indem Nietzsche seine Aufhebung der platonisch-christlichen Zweiteilung von Körper und Geist auf die Vererbung anwendet und auf den Züchtungs-

¹³ ebd., S. 17

¹⁴ ebd.

Nietzsches Züchtungsbegriff mit dergleichen Vorstellungen in Verbindung zu bringen, zeugt ebenso von einem oberflächlichen Verständnis seiner Philosophie wie von unzureichender Kenntnis seiner Schriften.

¹⁵ R. Mohr, *Züchter des Übermenschen*, in: *Der Spiegel* 36/1999

¹⁶ Dies hat H. Ottmann in seinem Buch *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 239-292 detailliert dargestellt.

¹⁷ ebd., S. 263

¹⁸ ebd.

¹⁹ ebd.

²⁰ Schlechta III, S. 562

²¹ AC 36; 6, 208

²² Zu Nietzsches Lamarckismus-These vgl. auch W. Kaufmann, a.a.O., 344f

gedanken überträgt, kann er von „Physiologie, Psychologie und von Werten in ein und demselben Satz sprechen“²³.

Der biologische Aspekt der Züchtung stellt bei Nietzsche jedoch lediglich einen Nebenaspekt dar, von dem aus der eigentliche Sinn des Züchtungsgedanken nicht erschlossen werden kann. Die zentrale Bedeutung der Züchtung ist bei Nietzsche eine *moralische*, sie zielt auf die Bildung des Menschen zu seiner ihm möglichen Größe, d.h. auf seine *Vermenschlichung* durch Bildung und Erziehung. „Züchtung erweist sich in ihrer Hauptbedeutung als Nietzsches Version der platonischen Paideia, die zu antiplatonischen Erziehungszielen geführt wird.“²⁴ Was Nietzsche meinte, war „*eine platonische Erziehung des Menschen selbst, durchgeführt mit antiplatonischen Mitteln und ausgerichtet an antiplatonischen Zielen.*“²⁵

Nietzsche wollte durch die platonische Paideia gerade die Bildung des Menschen nach dem Maßstab des Göttlichen und einer an sich seienden Welt der Ideen aufheben und diese durch den Maßstab einer Welt des Werdens und Vergehens ersetzen. Dem Zuchtmittel der platonischen „Idee“, das den verkleinerten und vermittelmäßigten Menschen, den Mensch als „Herdentier“ hervorgebracht hat, setzt Nietzsche den Gedanken einer ziel- und sinnlos in sich selber kreisenden Welt entgegen, der auf die Entstehung eines zu sich selbst befreiten, in die Unschuld des Werdens zurückgestellten Menschen zielt. Durch platonische Paideia will Nietzsche die platonisch-christliche Zähmung des Menschen und seine Entartung zum kranken „Haustier“ aufheben und ihn durch antiplatonische Erziehungsmittel zu sich selber und seiner eigentlichen Menschwerdung führen. Nietzsches platonischer Züchtungsgedanke zielt auf die „Umwertung“ platonischer Werte und auf die Bildung eines von der platonisch-christlichen Moral befreiten Menschen, „stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und ‚ewige Werthe‘ umzuwerthen, umzukehren“²⁶. Seine Hoffnung gilt „*neuen Philosophen*“ als *Erziehern*, die „den Willen von Jahrtausenden auf *neue* Bahnen“ zwingen und „dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen *Willen*, als abhängig von einem Menschen-Willen (...) lehren, (...) um damit jener

²³ Thomas H. Brobjer, *Züchtung*, in: *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart 2000, S. 360f

²⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 246

²⁵ ebd., S. 263

²⁶ JG 5, 203; 5, 126

schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher ‚Geschichte‘ hiess, ein Ende zu machen“²⁷.

Nietzsches Züchtungsgedanke zielt auf die Entstehung des zu seiner Selbsterschaffung befreiten Menschen des moralischen Perfektionismus. Die erzieherischen Zuchtmittel hierzu sind die Lehren der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ und der „Unschuld des Werdens“, die den „modernen Willen der Verfügung“ postmodern unterlaufen und die Welt in eine Pluralität einander bedingender Machtquanten aufspalten, die im unschuldigen Spiel von Werden und Vergehen eine in sich selber kreisende Welt begründen, in der alles miteinander verwandt und gerechtfertigt ist.

Erst die Destruktion der ökonomisierten abendländischen Schuld-Kultur und die Aufhebung der aus dieser resultierenden Gegensätze, wie die Trennung von Körper und Geist, Ich und Welt, Gut und Böse, kann eine Vernatürlichung des Menschen bewirken, die ihn in ein affirmatives Verhältnis zur Welt und zu sich selber stellt. Die „Umwertung“ platonisch-christlicher Wertmaßstäbe zugunsten der „Unschuld des Werdens“ ist das Zuchtmittel als dessen Ergebnis Nietzsche die Vermenschlichung des Menschen im Sinne seiner moralischen Selbsterschaffung betrachtet:

„Wenn irgend etwas unsre *Vermenschlichung* (...) bedeutet, so ist es, daß wir keine exzessiven Gegensätze, überhaupt keine Gegensätze mehr brauchen... wir dürfen die Sinne lieben, wir haben sie in jedem Grade vergeistigt und artistisch gemacht; wir haben ein Recht auf alle die Dinge, die am schlimmsten bisher verrufen waren.“²⁸

Zwar spricht Nietzsche von dem „Übermenschen“ als Züchtungsziel oftmals als von einer neuen „Art“ Mensch. Doch ist Nietzsches Züchtungsgedanke nicht biologisch motiviert und richtet sich nicht auf die Zucht einer bestimmten Rasse²⁹, Gattung oder

²⁷ ebd.

²⁸ Schlechta III, S. 810

²⁹ Dass die Bedeutung von Nietzsches Züchtungsgedanken keine rassistische ist, hat H. Ottmann., a.a.O., S. 239-292 detailliert aufgezeigt. So vertrat Nietzsche in Bezug auf eine Rassenlehre die These, dass eine Kreuzung möglichst vieler Rassen besonders günstige Bedingungen für die Entstehung des höheren Menschen, bzw. des ‚Übermenschen‘ schaffe. W. Kaufmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Nietzsche in seinen Werken durchgängig an der Idee einer zukünftigen europäischen Mischrasse festgehalten hat (vgl. W. Kaufmann, a.a.O., 336f) und dass die Annahme, dass Nietzsche „nur in seiner mittleren Periode (...) den Nationalismus verachtet“ und „nur in ihr für Rassenmischung eingetreten“ sei, später aber mit dieser Ansicht gebrochen habe und „Rassist geworden“ sei und „sich somit dem Nazismus genähert“ habe „durch nichts (zu) rechtfertigen“ ist (ebd., 345).

Auch der nationalsozialistische Autor Curt von Westernhagen, der Nietzsche aus nationalsozialistischem Interesse verwirft, stellt den grundlegenden Unterschied des Züchtungsgedankens Nietzsches zur Rassenlehre Gobineaus dar, indem er schreibt: Nietzsche „hat die Terminologie des Mannes, der die Lehre von

Art. Ziel der Züchtung ist immer nur der einzelne „große“ Mensch, das Individuum, der Ausnahme-Mensch als besonderer „Glücksfall der Entwicklung“. Nicht die Frage, welche Gattung die Menschheit einmal ablösen soll, interessiert ihn, sondern allein der einzelne Mensch, der die Möglichkeiten des Menschseins in sich realisiert und so die „Zukunft des Menschen“ gewährleisten kann. „Menschheit ist ein Abstraktum: das Ziel der Züchtung kann auch im einzelsten Falle immer nur der stärkere Mensch sein“.³⁰ Es ist keine Frage der Gattung oder der Rasse, die sich stellt, sondern das „Problem der Rangordnung“ zwischen verschiedenen *Graden des Menschseins*.

„Was für ein Typus die Menschheit einmal ablösen wird? Aber das ist bloße Darwinisten-Ideologie. Als ob je Gattung abgelöst wurde! Was mich angeht, das ist das Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch, an deren Vorwärtskommen im Ganzen und Großen ich nicht glaube, das Problem der Rangordnung zwischen menschlichen Typen, die immer dagewesen <sind> und immer dasein werden.“³¹

Der „Übermensch“ als der zu sich selbst gelangte Mensch des moralischen Perfektionismus ist die beispielhafte Verkörperung von Humanisierung und Vermenschlichung, die Nietzsches Züchtungsgedanke zu erreichen hofft. Als Ideal des sich selbst kontinuierlich überwindenden Menschen ist er notwendigerweise „keine Chiffre für eine ‚Art‘; er ist ein Gleichnis vielmehr für Möglichkeiten des Menschseins, und diese werden, wenn überhaupt, von Einzelnen verwirklicht.“³² Der „Übermensch“ symbolisiert den sich selbst hervorbringenden und vervollkommnenden Menschen des moralischen Perfektionismus, den großen Einzelnen, der, zu sich und seiner eigenen Wertsetzung gelangt, jenseits von Gut und Böse, die noch unausgeschöpften Möglichkeiten seines Menschseins realisiert. Als solcher ist er „durch Vererbung oder biologische ‚Züchtung‘ nicht verständlich zu machen.“³³ Er ist ein „nicht vererbbarer Typus, ein ‚Glücksfall‘, ein ephemeres Aufblitzen der ‚Größe‘, wie das Genie dem *décadent* verwandt, extrem gefährdet und hochkompliziert, während die Evolution auf Seiten der

der Rasse gebracht hat, benützt, um seine eigenen Lehre von der Unrasse zu stützen. Gegenüber beliebten oberflächlichen Analogien bezeichnet ein Kenner wie Schemann Gobineau und Nietzsche deshalb mit vollem Recht als ‚Antipoden‘“ (Curt von Westernhagen, *Nietzsche. Juden, Antijuden*, Weimar 1936, 29)

³⁰ Schlechta III, S. 810

³¹ N. Frühjahr 1888, 15 [120]; 13, 481

³² H. Ottmann, a.a.O., S. 268

³³ ebd., S. 270

Nicht-Kompliziertes und Nicht-Extremen“³⁴ steht. „Bildung, sei es als moralische Selbstüberwindung, sei es als künstlerisches Schaffen, nicht aber biologisch verstandene ‚Züchtung‘ [ist] das Mittel, diesen Menschen zu erzeugen“³⁵.

³⁴ ebd.

³⁵ ebd.

H. Ottmann konstatiert abschließend: „Es war ein Ideal jedenfalls, das mit der Elle des Darwinismus , des Progressismus, oder einer Vererbungslehre von Galton oder Lamarck nicht zu messen war.“ (ebd.)

IV.4.) „Die ewige Wiederkehr des Gleichen“

„Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“

Nietzsches Lehre der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ ist die Lehre „von einer Welt ohne Schöpfer, in sich kreisend ohne Ziel, ohne christliche Ausrichtung aller Zeit, ohne die Einmaligkeit des Erlösungsereignisses, ohne das ‚von hierher bis daher geht die Geschichte‘, das für alles christliche Geschichtsdenken so wesentlich ist.“¹ Indem er die teleologische Ausgerichtetheit des Daseins negiert, stellt der Wiederkunftsgedanke dasjenige Zucht- und Erziehungsmittel dar, das Nietzsche der platonisch-christlichen Kultur bewusst entgegensetzt, um eine „Umwertung“ aller Werte zu bewirken, an deren Ende das zu sich selbst befreite Individuum steht. Der Wiederkunftsgedanke ist Nietzsches ‚Zuchtmittel‘, das die mehr als „zwei Jahrtausende“ währende platonisch-christliche Kultur der „Widernatur und Menschenschändung“ beenden und es dem Menschen ermöglichen soll, „von der neuzeitlichen Subjektivität wieder zur Physis, zur Natur zu finden“². Gegenüber einer platonisch-christlichen Menschenbildung, die das Tier Mensch nicht vermenschlicht, sondern lediglich gezähmt und zu einem kranken und missratenem „Haus“- und „Herdentier“ geformt hat, zielt der Wiederkunftsgedanke auf eine *Vermenschlichung* und *Selbstwerdung* des Menschen im Sinne von Nietzsches moralischem Perfektionismus. Durch die Perspektive einer sinn- und ziellos in sich selber kreisenden Welt, in der alle Dinge in der „Unschuld des Werdens“ miteinander verbunden sind, hofft Nietzsche die Aufhebung der „Widernatur“ der platonisch-christlichen Moral zugunsten einer Vernatürlichung des Menschen zu bewirken, die durch eine affirmative Haltung gegenüber der inneren als auch der äußeren Natur gekennzeichnet ist. Der Wieder-

¹ H. Ottmann, *Provokateur und Narr. Zu Unrecht von den Nationalsozialisten als geistiger Vater reklamiert: Friedrich Nietzsche und die Politik*; in: *Süddeutsche Zeitung*, 26./27. August 2000

² ebd.

kunftsgedanke eröffnet eine Perspektive, die gegenüber der auf ökonomischen Gesichtspunkten beruhenden abendländischen Schuld-Kultur eine dionysische Daseinshaltung begründet, die, jenseits von gut und böse, auf der Bejahung des Daseins „ohne Abzug und Vorbehalt“ beruht.

Als ein der platonisch-christlichen Moral entgegengesetztes Zucht- und Erziehungsmittel, dessen Ziel die Bildung des souveränen, sich selbst erschaffenden Menschen des moralischen Perfektionismus ist³, ist der Wiederkunftsgedanke als kosmologische *Perspektive* zu betrachten. Er ist jedoch keine kosmologische *Theorie*, die einen Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt.⁴ Als solche wäre dessen Stigma die grundsätzliche Negation eines sich über sich selbst hinaus erschaffenden Daseins, da alle Geschehnisse dergestalt determiniert wären, dass sich sowohl Nietzsches Forderung der *Selbstwerdung* als auch sein Anspruch der *Züchtung* eines ‘übermenschlichen’ Typus als aporetisch erweisen würden.⁵

Der Wiederkunftsgedanke ist vielmehr im Sinne von Nietzsches Perspektivismus und der aus diesem resultierenden „experimentellen Methode“ eines „gezielten Perspektivengebrauchs“⁶ zu begreifen und bezeichnet keine *objektive* Wahrheit, sondern bezieht seine Bedeutsamkeit allein aus seinem *pragmatischen* und *funktionalen* Charakter.⁷ Ginge Nietzsche von der ewigen Wiederkehr als einer Objektwahrheit aus, würde er sich in einen unweigerlichen Widerspruch zu seiner Destruktion aller absoluten Wahrheitsansprüche und deren Rückführung auf den „Willen zur Macht“ begeben, der auch seinen Entwurf eines sich selbst erschaffenden und perfektionierenden ‘übermenschlichen’ Menschen in der hier dargestellten Form als aporetisch erweisen würde. Wahrheit wäre demnach nicht etwas, „was zu schaffen“

³ W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, a.a.O., 138f weist darauf hin, dass sich Nietzsche der Wiederkunftslehre als eines „Mittels zum Zweck“ bedient, dessen spezifischer Gehalt hinter der beabsichtigten Wirkungen zurücktritt und als pragmatische Perspektive durch eine neue, adäquatere Perspektive ersetzt wird, sobald ihre Absicht der Züchtung eines ‘übermenschlichen’ Typus erfüllt worden ist.

⁴ Vor allem K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1986, hebt den kosmologischen Aspekt der ewigen Wiederkehr besonders hervor und betrachtet diese dementsprechend als kosmologisches Modell, das den Anspruch erhebt, Ausdruck einer objektiven Welterkenntnis zu sein. In dieser Hinsicht bezeichnet er die „Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität als den historischen Sinn der Lehre von der ewigen Wiederkehr.“ (vgl. 113-126) W. Kaufmann, a.a.O., schreibt hierzu: „Löwith hat (...) die eine Nietzschesche Lehre, der er ein ganzes Buch gewidmet hat, offensichtlich nicht verstanden.“ (373)

⁵ Würde man die Wiederkunftslehre als kosmologische Theorie betrachten, dann würde dies, wie G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, konstatiert, eine ewig absolut gleiche Wiederholung meines Verhaltens zur Folge haben. Doch würde dies „nicht die geringste Bedeutung für mich haben können“ (251f).

⁶ F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, a.a.O., 118

⁷ vgl. ebd., S. 121f: „Das Modell der ewigen Wiederkehr darf (...) nicht als objektive Theorie mißverstanden werden. Vielmehr muß sein Perspektivencharakter durch *kritisches* Denken bewußtgemacht werden. Dem Inhalt dieser Perspektive kommt nicht objektive Wahrheit zu, sondern sie (...) dient insofern der Herstellung von Sinn, als sie den Schaffenden dazu herausfordert, den ganzen aus der Vergangenheit auf uns herangekommenen Weltprozeß liebend anzunehmen, ihn durch den eigenen Willen zu bestätigen und gerade dadurch ihm gegenüber sich als frei und souverän zu zeigen.“

wäre und allein subjektiven Bedingungen unterstünde, sondern würde eine durchaus objektive Erscheinungsform besitzen, so dass Nietzsches theoretische Begründung eines sich selbst begründenden 'übermenschlichen' Daseins ihre Stringenz verlieren würde.

Der Wiederkunftsgedanke besitzt seine Bedeutsamkeit allein als *experimentelle Perspektive*⁸. Er ist „ein Gedanke“, er 'ist' „nur als Interpretation“⁹. Er ist ein gedankliches Zucht- und Erziehungsmittel, das seine Bedeutsamkeit allein aus seiner Funktion für die menschliche Lebenspraxis gewinnt¹⁰. Gegenüber den platonisch-christlichen Erziehungsmitteln wie „Schuld“, „schlechtes Gewissen“, „Verantwortung“ und „Pflicht“ soll er den Menschen nicht mit sich selbst entzweien, sondern ihm als „Unterbau“ dazu dienen, sich selbst zu einer Ganzheit zu erschaffen: „Prüfen wir, wie der *Gedanke*, daß sich *etwas wiederholt*, bis jetzt gewirkt hat (...) Wenn die Kreis-Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten (...)! Wie hat die *Möglichkeit* der ewigen Verdammniß gewirkt!“¹¹

Indem der Wiederkunftsgedanke einen Prozess beschreibt, in dem sich alle Dinge endlos wiederholen, ohne dass hierbei ein Sinn oder Ziel existiert, das dem Dasein Bedeutung verleihen könnte, bewirkt er eine Radikalisierung des Nihilismus, die in der Einsicht in die Sinnlosigkeit des Daseins besteht: „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: 'die ewige Wiederkehr'. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das 'Sinnlose') ewig!“¹²

⁸ Da Nietzsche die Wiederkunftslehre als eine wesentlich pragmatischen Bedingungen unterstehende Perspektive verwendet, die keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt, erweist sich Müller-Lauters Einwand, dass Nietzsches Versuche einer naturwissenschaftlichen Begründung seiner Lehre im Widerspruch zu seinem Konzept vom „Willen zur Macht“ stehen, demzufolge es keine naturwissenschaftliche Wahrheit geben kann, sondern nur Interpretationen (*Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, a.a.O., 165f), als unbegründet. Denn indem sich die von Nietzsche im Rahmen seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ dargestellte Identität von Faktizität und Interpretation innerhalb seines gesamten philosophischen Denkens durchhält, sind auch seine Versuche einer wissenschaftlichen Begründung des Wiederkunftsgedankens als spezifische Interpretationen zu betrachten, die allein dadurch als 'Wahrheit' bestehen, als sie in einem spezifischen Machtwillen begründet sind. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche selbst seine Lehre der ewigen Wiederkehr als „die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen“ (N. Sommer 1886-Herbst 1887, 5[71], 6; 12, 213).

⁹ G. Abel, *Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'*, in: Nietzsche-Studien 1981/82, Bd. 10/11, 367-407, hier 382

¹⁰ Demzufolge befindet sich Nietzsche, wie F. Kaulbach, a.a.O., bemerkt, „nicht in Gefangenschaft Heraklits“, obwohl er mit der Lehre der ewigen Wiederkehr eine genuine vorsokratische Weltauslegung übernimmt, sondern er verleiht diesem Gedanken einen „neuen Stellenwert der Sinnrelevanz“ (128): „Er nimmt diesem kosmologischen 'Lehrstück' gegenüber die Stellung des frei über sie Verfügenden und sie Gebrauchenden ein“ (ebd.). Ähnlich argumentiert auch W. Müller-Lauter, a.a.O., wenn er darlegt, dass Nietzsche, indem er die Wiederkunftslehre als „Theorie“ vorträgt, „den *wahren* Sinn der Lehre nicht nur verkürzt, sondern verkehrt“ (186).

¹¹ N. Frühjahr-Herbst 1881, 11 [203]; 9, 523f

¹² N. Sommer 1886-Herbst 1887, 5[71], 6; 12, 213

vgl. Wiebrecht Ries, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 1990, S. 69: „Die ewige Wiederkehr als die Wahrheit des Nihilismus zeigt das zum Nichts entschlossene Dasein als eine sich selbst wollende Welt des Schaffens und Vernichtens“.

Als Negation einer der Welt inhärenten Bedeutsamkeit enthält die Perspektive einer ewig in sich selber kreisenden Welt die Aufforderung zu eigener, souveräner Sinngebung, die den Menschen der Gegenwart dazu herausfordern soll, die in ihr dargestellte Sinnarmut durch eigenes, aktives Sinnstiften zu überwinden¹³ und eine sich selbst beständig neu erschaffende 'übermenschliche' Lebenspraxis zu realisieren. Indem sie den Nihilismus radikalisiert, führt sie eine „Krisis“ herbei, die in Form einer „Rangordnung der Kräfte“ einen selektiven Prozess bewirkt, aus dem sich am Ende das freie und selbstbestimmte Individuum herausbildet, die 'Schwachen', d.h. die selbstlosen und lebensverneinenden „Herdentiere“ jedoch zugrunde gehen, da sie es nicht vermögen, in einer ziel- und sinnlosen Welt zu leben, in der es keine Hoffnung auf Erlösung gibt: „Ich mache die große Probe: *wer hält den Gedanken der ewigen Wiederkunft aus?* — Wer zu vernichten ist mit dem Satz 'es giebt keine Erlösung', der soll aussterben.“¹⁴

Der Wiederkunftsgedanke ist ein „Mittel der Züchtung und Auswahl“¹⁵, das als Kriterium einer Rangordnung fungieren soll, die den potentiell starken und lebensbejahenden Menschen in seiner Disposition zu eigenem Sinnstiften bestärken und den schwachen, d.h. lebensverneinenden Menschen der platonisch-christlichen Moral zum Opfer seiner eigenen Schwäche werden lässt. So wird die Lebensverneinung des mit sich selbst entzweiten Menschen der platonisch-christlichen Moral durch die Perspektive der ewigen Wiederkehr radikalisiert, indem ihr gleichsam ihr Grund, der in einer das Diesseits entwertenden übersinnlichen Welt der Ideen besteht, entzogen wird. „Eine Interpretation ging zugrunde: weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei.“¹⁶

Der selektive Charakter des Wiederkunftsgedankens besteht darin, dass er einen Paradigmen-Wechsel bewirkt, der die Selbstwerdung des Einzelnen als Kriterium der konkreten Lebensqualität ansetzt. Der selbstlose und lebensverneinende Mensch, der es nicht vermag zum Schöpfer und Sinnstifter seines eigenen Daseins zu werden, wandelt gleichsam „im Schatten des toten Gottes“, unfähig den nihilistischen Charakter seines eigenen Daseins durch positive Sinnsetzung zu überwinden. Sein Zugrundgehen ist ein Sich-selbst-zugrunde-richten, er verbleibt im Nihilismus, sich selbst und auch die Welt verneinend.¹⁷ „Wer dem Leben ei-

¹³ vgl. hierzu auch F. Kaulbach, a.a.O., 126 u. 179

¹⁴ N. Frühjahr 1884, 25[290]; 11, 85

¹⁵ Schlechta III, S. 560

¹⁶ ebd., S. 853

¹⁷ W. Müller-Lauter, a.a.O., weist darauf hin, dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr sich „als vieldeutig“ erweist, sobald er „aus dem Bedeutungszusammenhang gelöst [wird], in den er für den (...) liebend-synthetisierenden Übermenschen gehört“ (160). Diese Vieldeutigkeit, die Nietzsche als Momente der geschichtlichen Wirkung des Wiederkunftsgedankens thematisiert, äußert sich, wie Müller-Lauter aufzeigt, in einer Viel-

nen Sinn geben *will*, wird durch diesen Gedanken herausgefordert, sich als Sinnschaffender zu erweisen. Wer aber nur dort einen Sinn sieht, wo er ihm entgegengebracht wird, erträgt den Gedanken nicht.“¹⁸

Die Lehre der ewigen Wiederkehr ist als „schwerster“ und „abgründlichster“ Gedanke zu betrachten, als derjenige, der „die Menschheit in zwei Hälften teilt“. Während der schwache, kranke und mit sich selbst entzweite Mensch an dieser Lehre zugrunde geht, gilt sie dem potentiell starken als „Formel der höchsten Bejahung“, da sie aufgrund der in ihr vorgestellten Sinnarmut der Welt die notwendige Bedingung für eigenes Sinnstiften darstellt und eine Überwindung des Nihilismus ermöglicht¹⁹. Als solche ist sie „die in der Gegenwart einzig mögliche Sinnmotivierung für einen jasagenden Willen“²⁰. Als größtes „Schwergewicht“²¹, das

zahl von unterschiedlichen Rezeptionen dieser Lehre, die prinzipiell *gleichzeitig* vollzogen werden können. Demgemäß können auch „niedere Typen in dieser Lehre Beruhigung finden: dann nämlich, wenn sie ein ihnen bequemes Leben geführt haben und führen. Andere werden sich mit der Vorstellung zufrieden geben, dass nicht nur Schmerz und Leid wiederkehren, sondern auch die Freuden, die ihnen vergönnt waren. Diejenigen, deren Leben überwiegend leidvoll verlaufen ist, werden sich mit Grauen dem Gedanken ausgesetzt sehen, daß sich ihre Leiden unzählige Male wiederholen müssen: wenn sie nicht über die Stärke verfügen, selbst das Grauensvolle zu bejahen. Wieder andere werden in fatalistische Gleichgültigkeit versinken. Sublime Naturen, wie die Pessimisten, müssen aus der Einsicht in die Schallheit alles Wünschbaren heraus, verzweifeln, wenn ihnen die Hoffnung auf das Ende ihres Daseins genommen wird. Aktive Nihilisten werden ihre Verzweigung nach Außen kehren. Sie werden zu Zerstörungen getrieben werden, die sinnlos bleiben müssen, weil sie immer wieder ‘das Gleiche’ zerstören, ohne ihm ein definitives Ende setzen zu können, ja ohne auch *sich selbst* damit ein Ende setzen zu können, wie sie es insgeheim anstreben. Die Lehre kann aber auch ‘den guten Willen zum Leben’ mehren, indem sie den falschen, transzendenzbezogenen Unsterblichkeitsglauben ersetzt“ (161). Obwohl sich Nietzsche durchaus über diese Differenzierung der gleichzeitigen Wirkungen der Wiederkunftslehre bewußt war, scheinen diese jedoch, wie Müller-Lauter konstatiert, deren selektive Funktion zu destruieren: „Soll sie doch sowohl zum Prüfstein der Stärke der Starken dienen wie auch den Wunsch nach Selbstausslöschung in den Schwachen erwecken. Aber gerade das Letztere kann die Lehre nicht leisten, wenigstens nicht im Hinblick auf alle Typen geringeren Menschseins. Daß das Gleiche immer wiederkommt, wird u.U. dem kleinen Egoisten nicht weniger recht sein als dem großen Liebenden“ (ebd.). Hieran wird wiederum ersichtlich, daß die Wiederkunftslehre „*keine Bedeutung an sich*“ (162) besitzt und als „allgemeingültige ‘Wahrheit’ (...) bedeutungsleer“ (ebd.) ist. Dies bestätigt die oben dargestellte These der ewigen Wiederkunft als einer subjektiven Welterperspektive, die wesentlich pragmatischen Bedingungen untersteht. Allein als Einstimmigkeit in einen spezifischen Machtwillen, der der Absicht der Entwicklung eines ‘übermenschlichen’ Typus untersteht und damit auf die Verwirklichung von Selbstbestimmung und allumfassender Bejahung der Welt zielt, kann die Lehre der ewigen Wiederkunft gerechtfertigt und als individuelle ‘Wahrheit’ betrachtet werden.

¹⁸ F. Kaulbach, a.a.O., 123

¹⁹ vgl. F. Kaulbach, a.a.O., S. 178: „Die Vorstellung Nietzsches ist, daß die Zumutung der ewigen Wiederkehr (...) den Starken (...) zu der Reaktion herausfordert, in welcher er die nihilistische Wirkung dieses Gedankens in Sinnpositivität verwandelt. Das geschieht dadurch, daß er es vermag, durch diesen Gedanken zu jedem Hier und Jetzt in seiner Diesseitigkeit, Irdischkeit, Leiblichkeit und Phänomenalität sein ‘Wozu?’ in ihm selbst zu finden. Es kommt darauf an, den ‘Gedanken’ der ewigen Wiederkehr im Zuge einer re-aktiven Verwandlung seiner nihilistischen Wirkung als Werkzeug zur Überwindung des Nihilismus zu gebrauchen: durch seine Bejahung und seinen Gebrauch als Welterperspektive jedem Augenblick einen ihm immanenten Sinn, d.h. die ihm das Ganze des Seins repräsentierende Bedeutsamkeit zu verschaffen.“

²⁰ F. Kaulbach, a.a.O., 165

²¹ Heidegger schreibt bezüglich Nietzsches Auffassung der Lehre der ewigen Wiederkehr als eines Schwergewichts: „Was stellen wir uns bei dem Wort ‘Schwergewicht’ vor? Ein Schwergewicht verhindert das Schwanken, bringt eine Ruhe und Festigkeit, zieht alle Kräfte auf sich zusammen, sammelt sie und gibt ihnen Bestimmtheit. Ein Schwergewicht zieht zugleich nach unten und ist daher der ständige Zwang, sich oben zu halten, es ist aber auch die Gefahr, nach unten zu gleiten und unten zu bleiben. Ein Schwergewicht ist so ein Hindernis, das verlangt, ständig genommen und übersprungen zu werden.“ (*Nietzsche I*, a.a.O., 272)

nun nicht mehr einem das Leben negierenden Jenseits²², sondern dem Diesseits, als der einzig 'wahren' Welt, und somit dem Leben selbst zugesprochen wird, fungiert die Lehre der ewigen Wiederkehr als Ausdruck einer uneingeschränkten Bejahung des Daseins, so dass sie dieses Leben „noch einmal und noch unzählige Male leben“ wollte:

„Wie, wenn dir (...) ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: 'Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen (...). Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr (...)! — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? (...) die Frage bei Allem und Jedem 'willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?' würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? —“²³

Die ethische Funktion, die die Wiederkunftslehre in Bezug auf das praktische Handeln einnimmt, scheint in ihren Grundzügen dem „kategorischen Imperativ“ Kants vergleichbar zu sein, der die Form und das Prinzip festlegt, welches unser Handeln bestimmt, so dass man mit B. Magnus von einem „existentiellen Imperativ“²⁴ sprechen kann. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft würde demzufolge über jeder unserer Handlungen stehen, so dass wir uns fragen würden, ob wir dieses, so wie wir es jetzt tun, noch unzählige Male tun wollten. Die ethische Leistung des Wiederkunftsgedankens wäre folglich die, dass man seine Handlungen so ausrichten würde, dass man deren ewige Wiederkunft wünschen könnte.²⁵

Hierbei kommt es Nietzsche jedoch „nicht darauf an, einen Maßstab für einzelne Handlungen aufzustellen“, sondern vielmehr darauf, „dem Menschen einen Anreiz dafür zu bieten, daß er den Zustand seines Seins hebt (...), die Kluft zwischen Tierheit und wahrer

²² vgl. AC 43; 6, 217: „Wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* in's Leben, sondern in's 'Jenseits' verlegt — *in's Nichts* —, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen.“

²³ FW 4, 341; 3, 570

²⁴ B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington/London 1978

²⁵ Nietzsches Verwendung des Wiederkunftsgedankens als Kriterium zur Ausrichtung unseres Handelns, verdeutlicht gleichfalls die hier vertretene These von der Lehre der ewigen Wiederkehr als einer experimentellen Perspektive, die keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt, sondern vielmehr pragmatischen Bedingungen untersteht. Würde Nietzsche den Wiederkunftsgedanken als kosmologische Theorie betrachten, würde sich dieser als Handlungsmaxime als in sich widersprüchlich erweisen, da alle Ereignisse und Handlungen so determiniert wären, dass sich eine jede Überlegung zur Ausrichtung unseres Handelns erübrigen würde. In diesem Sinne argumentiert auch F. Kaulbach, a.a.O.: „Wäre der Gedanke der ewigen Wiederkehr wirklich als objektive Erkenntnis des Weltprozesses zu werten, dann gäbe es die Überlegung der Ausrichtung unseres Handelns an ihm nicht: denn dann würde der gewöhnliche Fatalismus gelten müssen, der vielmehr lähmend als herausfordernd auf unser Handeln wirkt. Denn er lässt ja doch alles wiederkehren, so wie es ist und von Anfang war, und es ist ganz gleichgültig, ob ich mir diese Wiederkehr zur Sinndevise meines Seins mache oder nicht, ob ich eine Wirkung des Gedankens der Wiederkehr erwäge oder nicht, ob ich etwas unternehme oder nicht.“ (124)

Menschlichkeit überwindet, oder, in Nietzsches Worten, ein Übermensch wird“²⁶. Nicht die inhaltliche Bestimmung dessen, was wir aus moralischer Hinsicht tun oder nicht tun sollten, ist die für Nietzsche zentrale Bedeutung der Wiederkunftslehre, sondern vielmehr die Frage nach dem ganzheitlich guten Leben der einzelnen Person, die er wiederum durch dessen Selbstwerdung im Sinne seines moralischen Perfektionismus bestimmt sieht.

Indem der Wiederkunftsgedanke die Notwendigkeit zu individueller Sinngebung einerseits oder aber dem Verbleiben in der Sinnlosigkeit eines ziel- und wertlosen Daseins andererseits veranschaulicht, stellt er diejenige Weltperspektive dar, die sich als ‘perspektivische’ Konsequenz aus Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ ergibt. Der Wiederkunfts-gedanke zielt so auf die Entstehung einer ‘neuen’ und ‘vollkommenen’ Moralität, die sich als perfektionistische Moral der Selbsterschaffung versteht.

Als Handlungsmaxime ist sie nicht teleologisch motiviert und zielt nicht auf das Erreichen eines bestimmten Zielzustands, sondern bezieht sich primär auf den konkreten Augenblick, in dem sie das Ganze des Seins enthalten weiß. Sie ist gebunden an den einzelnen Augenblick, der unter dem Maßstab der Ewigkeit gleichsam unendlich wird. Unter dem Aspekt der Ewigkeit zu handeln bedeutet gegenüber dem ökonomischen und linearen Denken der platonisch-christlichen Kultur ausschließlich ein Handeln um seiner selbst willen. Nicht Selbstlosigkeit oder Willensverneinung zeichnet eine solche Perspektive aus, sondern Eigeninteresse und die höchste Form der Steigerung des eigenen Willens. Unter dem Anspruch des Wiederkunftsgedankens zu handeln bedeutet im Sinne von Nietzsches Moral der Selbsterschaffung, sich zu einem sich selber beständig überwindenden Individuum zu gestalten.

Gegenüber der linearen Fortschrittsdynamik der platonisch-christlichen Moral zielt der unter dem Anspruch des Wiederkunftsgedankens stehende Mensch ebenso wie die ihn umgebende Welt auf kein zu erreichendes Endziel. Sein Ziel ist vielmehr in jedem einzelnen Augenblick gegeben, er ist sich selber sein eigenes Ziel. „Ja, der Mensch ist sein eigenes Ziel. Und er ist sein einziges Ziel. Wenn er etwas sein will, dann nur in diesem Leben. Jetzt –“²⁷ Unter der Maxime des Wiederkunftsgedankens zu handeln bedeutet, sich selber in jedem einzelnen Augenblick neu zu erschaffen und beständig sich selbst zu gelangen. Allein das *Hier* und *Jetzt*, der *kairos*, der *Augenblick*, ist gegenüber der platonisch-christlichen Fortschrittsdynamik von Bedeutung. Die Perspektive einer in sich selbst kreisenden Welt, ohne Sinn und

²⁶ W. Kaufmann, a.a.O., 380

²⁷ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1998, S. 92

Angesichts der Absurdität des Daseins vertritt Camus eine der Lehre der ewigen Wiederkehr ähnliche Auffassung.

finalen Endzustand, beschreibt eine Seinshaltung, die die Ewigkeit „als Gegenwart des Ganzen, der totalen Welt in jedem Augenblick“²⁸ enthalten weiß.²⁹

Der Wiederkunftsgedanke ist die der modernen Fortschrittsdynamik entgegengesetzte Negation jeder teleologischen Sinnhaftigkeit und weist sowohl den Hegelschen Glauben an einen unendlichen Fortschritt als auch das Kantische Postulat von einer unablässigen Verbesserung der unsterblichen Seele zugunsten eines neuen ‘Glaubensbekenntnisses’ zurück, das einen möglichen Sinn des Lebens allein aus dem lebendigen Selbstbezug des einzelnen Individuums zu gewinnen vermag. „Denn hätte „die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen (...) Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein.“³⁰

Der Wiederkunftsgedanke ist Nietzsches Zuchtmittel, dass er bewusst dem unendlich fortschreitenden Entwicklungsgedanken platonisch-christlichen Denkens entgegensetzt, um so eine „Umwertung der Werte“ zu bewirken, die nicht den natur-negatorischen, entselbsteten Menschen christlicher Moral, sondern den zu sich selbst befreiten vermenschlichten Menschen der Zukunft hervorbringen soll. Gegenüber der abendländischen Kultur einer linearen Fortschritts-Ökonomie, in der die ökonomischen Maßstäbe von Tausch und Handel auf Bereiche des Sozialen, der Moralität und Gerechtigkeit übertragen werden, entwirft Nietzsche die Perspektive einer Welt, in der nichts berechen- und austauschbar, nichts vergleich- oder ersetzbar ist, in der es weder „Vergeltung“ noch „Schuld“, keine „Leistung“ oder „Gegenleistung“, sondern nur die alles umfassende Unschuld des Daseins gibt, in der alle Dinge in einander begründet und Teil eines umfassenden Ganzen ohne Gegensätze sind.

Insbesondere die platonisch-christliche Moral hat Nietzsche zufolge durch ihre teleologische Fortschrittsdynamik eine moderne Schuld-Kultur begründet, die in einer ökonomischen Moralvorstellung gipfelt, die Moralität nicht mehr durch die situative Bedingtheit des jeweiligen Augenblicks und den konkreten Selbstbezug des Individuums bestimmt. Moralität ist nicht mehr begründet in der perfektionistischen Selbsterschaffung des Einzelnen, in dem Ziel, dem *einzigsten* Ziel, das der Einzelne in sich selbst besitzt, und das als moralische Selbsterschaffung jeden *Augenblick* aufs Neue zu realisieren ist, sondern zielt im Sinne der linearen Fortschrittsdynamik immer über den gegebenen Augenblick hinaus. „Thue das und das, lass das und das – so wirst du glücklich!“³¹ oder „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu“. Diese Übertragung ökonomischer Maßstäbe von Sachen auf Menschen, die Nietzsche in der gesamten abendländischen Kultur konstatiert, vor allem jedoch im Utili-

²⁸ F. Kaulbach, a.a.O., 127

²⁹ Dies ist die „extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*“ (N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[54]; 12, 312)

³⁰ N. Juni-Juli 1885, 36[15]; 11, 556

³¹ GD, *Die vier grossen Irrthümer*, 2; KSA 6, S. 89

tarismus, dem Christentum, der Ethik Kants und auch der „goldenen Regel“, ist Nietzsche zufolge „widerlich“ und menschenunwürdig. „Die Übertragung ökonomischer Gleichheit auf das Leben uniformiert, egalisiert, nivelliert“³², sie macht aus dem Menschen ein berechenbares „Herdentier“ und nimmt der Tugend alles Individuelle, Persönliche, Schenkende:

„Gegen John Stuart Mill. - Ich perhorresziere seine Gemeinheit, welche sagt »was dem einen recht ist, ist dem andern billig«; »was du nicht willst usw., das füg auch keinem andern zu«; welche den ganzen menschlichen Verkehr auf *Gegenseitigkeit der Leistung* begründen will, so daß jede Handlung als eine Art Abzahlung erscheint für etwas, das uns erwiesen ist. Hier ist die Voraussetzung *unvornehm* im untersten Sinne: hier wird die *Äquivalenz der Werte von Handlungen* vorausgesetzt bei mir und dir; hier ist der persönlichste Wert einer Handlung einfach annulliert (das, was durch nichts ausgeglichen und bezahlt werden kann-).“³³

Entgegen der abendländischen Kultur, die Moralität durch Leistung und Gegenleistung, durch „Schuld“ und „Sühne“, „Lohn“, „Vergeltung“ und „Strafe“ bestimmt, und sich „die Tugend gleichsam ‚kaufen‘“³⁴ will, wollte Nietzsche die Moral von den Imperativen der Ökonomie befreien. Der teleologischen Ausgerichtetheit moralischer Handlungen setzt er den ewig wiederkehrenden Augenblick, dem Altruismus die Forderung der Selbstwerdung und der christlichen Willensverneinung den höchsten „Willen zur Macht“ entgegen. Moralität ist immer situativ bedingt, sie *ist* ausschließlich *in* und *durch* den jeweiligen Augenblick. Sie ist performativ und an den konkreten Selbstvollzug des einzelnen Individuums gebunden, das sich selber über sich selbst hinaus erschafft. Als solche ist Moralität nicht ‚selbstlos‘, sondern Ausdruck des höchsten „Willens zur Macht“. Sie ist Wille zur Selbstgestaltung und Selbstüberwindung: „Dass *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir *euer* Wort von Tugend!“³⁵

Indem Nietzsche der linearen Zeitauffassung der platonisch-christlichen Kultur die Perspektive einer „naturzyklischen Kultur der ‚ewigen Wiederkehr‘“³⁶ entgegensetzt, zielt er auf eine Vernatürlichung des Menschen, die ihn vom „Geist der Rache“ einer lebens- und naturverneinenden Lebenspraxis zu sich selber und seiner eigenen Natürlichkeit befreien soll. So hebt die Welt als in sich kreisendes, immer wiederkehrendes Spiel sich gegenseitig bedingender Machtwillen die Gegensätze von Gut und Böse, Hier und Dort, Vergangenheit und

³² H. Ottmann, *Politik und Philosophie bei Nietzsche*, a.a.O., S. 132

³³ Schlechta III, S. 670

³⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 132

³⁵ ZA II, *Von den Tugendhaften*; 4, 123

³⁶ J. Müller-Warden, *„Aber ein Sturm weht vom Paradiese her...“*. Nietzsches Frage nach der ‚Herkunft der Werte‘, Vortrag beim Internationalen Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, August 2000 in Naumburg/Saale, überarbeitete Fassung, bisher unveröffentlicht, S. 16

Zukunft, Mensch und Welt zugunsten eines ewigen Kreislaufs sich gegenseitig begründender, immer wiederkehrender, in Unschuld miteinander verwandter Erscheinungen auf. Indem er die beiden endlos geraden Wege von Vergangenheit und Zukunft zum ewigen Kreise des Seins zusammenschließt, bedingt der Wiederkunftsgedanke die These, dass in jedem einzelnen Augenblick die gesamte Ewigkeit aller vorangegangenen und aller zukünftigen Ereignisse enthalten ist. Die Bejahung eines einzelnen Augenblicks ist so gleichbedeutend mit der Bejahung des gesamten Daseins *vor* und *nach* seiner Existenz:

„Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt. Denn es steht nichts für sich, weder in uns selbst, noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsre Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nöthig, um dies Eine Geschehen zu bedingen — und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht.“³⁷

Indem der Wiederkunftsgedanke die Verknüpftheit aller Erscheinungen des Daseins darstellt, ist er als *Versinnbildlichung der äußeren Dynamik der verschiedenen Machtquanten* aufzufassen, die die konstitutive Zusammengehörigkeit aller Dinge begründet. Die Perspektive der Kreiswiederholung thematisiert Nietzsches Prinzip einer auf den Widerstreit der verschiedenen Machtwillen reduzierten Welt und symbolisiert sowohl die grundlegende Sinn- und Ziellosigkeit des Daseins als auch die organische Ganzheit und Zusammengehörigkeit aller Dinge, in der es weder Einzelnes und für sich Bestehendes noch Gegensätze gibt. Die Welt, unter der Perspektive der ewigen Wiederkunft gedacht, ist eine *dionysische*, die durch den im „Willen zur Macht“ begründeten Widerstreit von einander kontinuierlich widerstrebenden Kräften charakterisiert ist³⁸. „Ohne Anfang“ und „ohne Ende“ gleicht sie einer „ehernen Größe von Kraft“, die dem herakliteschen Weltenkinde gleich „spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft“³⁹:

„Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, (...) als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‘Vieles’, (...) ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wan-

³⁷ N. Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[38]; 12, 307f/ vgl. hierzu auch Z IV, *Das Nachtwandler-Lied* 10; 4, 402: „Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt, —/ — wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals ‘du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!’ so wolltet ihr *Alles* zurück!/ — Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt, —/ — ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! *Denn alle Lust will — Ewigkeit!*“

³⁸ F. Kaulbach, a.a.O., weist ebenfalls darauf hin, dass die „als ewige Wiederkehr konzipierte Welt (...) dionysischen Charakter“ zeigt (125), bemerkt hierbei jedoch nicht deren Zusammengehörigkeit mit Nietzsches Konzeption vom „Willen zur Macht“, die in deren versinnbildlichender Funktion der theoretischen Deutung der Welt als kontinuierlichem Widerstreit von verschiedenen Machtwillen besteht.

³⁹ GT 24; 1, 153

delnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, (...) sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, (...) dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? (...) — *Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!⁴⁰

Die Lehre der ewigen Wiederkehr veranschaulicht auf existentieller Ebene Nietzsches Verständnis der Welt als „Wille zur Macht“. Sie ist die Weltperspektive einer auf das Widerspiel von unterschiedlichen ‚Machtwillen‘ reduzierten Welt, innerhalb derer sich ein als „Wille zur Macht“ begreifendes Dasein auf bestmögliche Weise vollziehen lässt. Das sich als „Wille zur Macht“ begreifende Individuum ist das Ziel des Nietzscheschen Wiederkunftsgedankens.

Sein Dasein unter der Prämisse des „Willens zur Macht“ und dem „Schwergewicht“ der „ewigen Wiederkehr“ auszurichten, ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Verabsolutierung der eigenen Werturteile, sondern gründet auf der Anerkennung des „Willens zur Macht“ als dem allen Leben und aller Bewegung zu Grunde liegendem *Prinzip*, das die Welt als unschuldiges Spiel sich gegenseitig bedingender Willensquanten begreift. Gegenüber der naturfeindlichen Haltung der platonisch-christlichen Moral ist das sich selbst und seine Umwelt als „Wille zur Macht“ begreifende Individuum vor allem durch eine affirmative Stellung in Bezug auf die innere als auch die äußere Natur gekennzeichnet, die alle Äußerungen des Lebens als notwendigen Teil eines sich gegenseitig bedingenden Ganzen begreift. Im Gegensatz zu einer im „Geist der Rache“ fundierten Moral und Kultur, die den Menschen sowohl mit seiner eigenen als auch mit der alles Leben begründenden äußeren Natur entzweit, hebt das Prinzip des „Willens zur Macht“ und die Perspektive der ewigen Wiederkehr den Dualismus von Ich und Welt zugunsten eines organischen Ganzen auf, in dem alle Dinge miteinander verwandt und in einander begründet sind. In der Perspektive der ewigen Wiederkehr ist der Mensch der Welt nicht mehr entgegengesetzt, sondern ist selber ein notwendiger Teil des Ganzen, indem er in diesem bedingt ist und auch dieses wiederum bedingt.

Die Haltung, die durch die Perspektive der ewigen Wiederkehr gezielt gezüchtet werden soll, ist die des *amor fati*, die die Welt als eine *dionysische* erkennt, in der alle Dinge im unschuldigen Spiel des „Willens zur Macht“ „verkettet, verfädelt, verliebt“ sind. *Amor fati* ist

⁴⁰ N. Juni-Juli 1885, 38[12]; 11, 610f

die Seinshaltung, die Nietzsche dem natur-negatorischen „Geist der Rache“ platonisch-christlicher Moral entgegensetzt.

„Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben*...“⁴¹

Gegenüber dem „Geist der Rache“ platonisch-christlicher Moral und Kultur soll durch den „Gegen-Mythos“⁴² der ewigen Wiederkehr dem Menschen eine Perspektive eröffnet werden, die ihn dazu ‚erzieht‘, seinen Machtwillen nicht als „Wille zur Verfügung“⁴³ auf die Unterwerfung der äußeren Welt oder inneren Welt zu richten. Indem Nietzsche dem linearen und ökonomischen Denken der abendländischen Tradition die Vorstellung einer ewig gleichen in sich kreisenden Welt entgegensetzt, in der nichts Neues erreicht oder erzielt werden kann, wendet er sich gegen das teleologisch orientierte Zweckdenken, das auf die Überwindung äußerer Hindernisse und die Herbeiführung bestimmter Zustände zielt. Durch den Wiederkunftsgedanken wird demgegenüber eine Intensivierung der Bedeutsamkeit des einzelnen Augenblicks hergestellt, in welchem es gilt, sich selber zu einer Ganzheit zu erschaffen und zu sich selbst zu gelangen. In sich kreisend und ewig wiederkehrend wird mit diesem Dasein nichts erreicht oder erzielt, was über den einzelnen Augenblick hinaus Bestand oder Bedeutung hätte. In der Perspektive der ewigen Wiederkehr gibt es kein Ziel für das Individuum, das außerhalb seiner selbst liegt. Allein der augenblickliche Selbstbezug des Einzelnen gewinnt unendliche Bedeutung.

Moralität unter dem Aspekt der Ewigkeit gedacht, ist höchster „Wille zur Macht“. Sie ist der Wille zur Selbstübersteigerung und Erschaffung seiner selbst über sich selbst hinaus. Als solche ist sie performativ und an den konkreten Augenblick der moralischen Selbsterschaffung gebunden. Sie existiert weder als ‚universale Menschheitsmoral‘ noch als ‚moralisches Gesetz in mir‘, sondern kann nur durch den konkreten Selbstentwurf des Individuums erreicht werden.

Unter dem Anspruch der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu handeln, bedeutet jeden einzelnen Augenblick die Erschaffung seiner selbst zu einem Höheren zu vollziehen. Die *Selbstwerdung* des Menschen ist das von Nietzsche durch die Perspektive des Wiederkunftsgedankens zu erreichen erhoffte Züchtungsziel, das den sich selber stets neu überwindenden

⁴¹ EH, *Warum ich so klug bin* 10; 6, 297

⁴² H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 374

⁴³ ebd., S. 377

Menschen des moralischen Perfektionismus hervorbringen soll. Durch den „Selektionsdruck“ des Wiederkunftsgedankens soll der sich selbst erschaffende und vervollkommnende, vermenschlichte Mensch gezüchtet werden, der die Züge „des schaffenden Kindes, das in Unschuld und Unbefangenheit seine innere Notwendigkeit entfaltet“ mit dem „Bild des Starken (...), der selbst die Sinnquelle in sich trägt und nicht auf Sinngebung von anderer Seite hofft“, in sich vereinigt und „die liebende Zustimmung zur *sinnlosen* Notwendigkeit des Fatums“⁴⁴ in sich vollzieht.

Ziel des ‚Zuchtmittels‘ der ewigen Wiederkehr ist die Hervorbringung des „Übermenschlichen“ als der Mensch gewordenen Mensch, der sich selber beständig überwindet und zu einem Höheren erschafft. Der Wiederkunftsgedanke ist die „menschlich-übermenschliche Perspektive“, die das „existentielle In-der-Welt- sein des Übermenschen“⁴⁵ beschreibt – in sich selber kreisend und sich selbst beständig neu hervorbringend, ohne Ziel, außer in sich selbst, jenseits von Gut und Böse, in Unschuld und liebender Verbundenheit mit der ihn umgebenden Welt und sich selbst.

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich den Weltverlorenen.“⁴⁶

⁴⁴ F. Kaulbach, a.a.O., 180

⁴⁵ W. Müller-Lauter, a.a.O., führt hierzu aus: „Wer sich diesen ‘Gedanken der Gedanken’ einverleibt, wer sich selber und damit dem Leben ‘gut’ wird, ‘um nach Nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung’, der wächst über den bisherigen Menschen hinaus. Auf diese Weise gehören Übermenschentum und Wollen der ewigen Wiederkehr (...) zusammen“ (143/159).

⁴⁶ ZA I, *Von den drei Verwandlungen*; 4, 31

IV.5.) „Große Politik“

*„... wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden **große Politik**. –“¹*

„Große Politik“ ist Nietzsches Versuch einer „Umwertung“ herrschender Moral- und Wertvorstellungen, der auf der Ebene des Gegenentwurfs zu einer ökonomisierten gesellschaftlichen Struktur und Praktik auftritt, in der alles in Bezug auf seinen Nutzen bewertet wird. Ebenso wie der Wiederkunftsgedanke, der als Zucht- und Erziehungsmittel auf die Selbstwerdung und Vermenschlichung des Menschen zielt, dient auch Nietzsches programmatischer Begriff der „großen Politik“ der Perfektionierung des Menschen zu seiner ihm möglichen Größe. „Große Politik“ zielt gegenüber der modernen Tendenz einer Nutzbarmachung und Vermittelmäßigung des Menschen zum modernen Lohn-Sklaven und zu einem Rädchen im Betrieb des wirtschaftlichen Nutzens auf eine Steigerung des Menschen, auf seine Selbstwerdung und moralische Perfektionierung.

Hatte Nietzsche der platonisch-christlichen „Entselbstungsmoral“, die den Menschen nicht in seine ihm eigentümlich menschliche Größe überführen und ihn seine tierische Natur zu überwinden helfen kann, seine Religion der „Unschuld des Werdens“ und die Perspektive der ewigen Wiederkehr entgegengesetzt, so soll seine „große Politik“ im Bereich des öffentlichen Lebens als Korrektiv einer zunehmenden Vertierungs-Tendenz wirken. Ähnlich wie E. v. Hartmann, der in einer von Nietzsche zitierten Schrift die „Wiedervertierung der Mensch-

¹ EH, *Warum ich ein Schicksal bin* 1; 6, 366

heit als letzte ... Konsequenz des social-eudaimonistischen Moralprinzips² betrachtet, ist auch für Nietzsche das Dasein des „Herdentieres“ und des modernen Sklavens an den Begriff des „Glücks“ gebunden. „Wer apolaustisches Leben mit Glück“³ verwechselt, ist nicht „Herr seiner selbst, und Nietzsche hat ihn, wie die Alten, einen ‚Sklaven‘“⁴ genannt. Nicht die behagliche Zufriedenheit von Wohlstand und Wohlfahrt, die die Individualität und die schöpferischen Selbstgestaltungskräfte des Menschen unter dem Diktat eines für alle gleichen Glücks zu zerstören drohen, sind für Nietzsche das Ziel der Menschheit. Nicht der Eudaimonismus der Moderne, der sich als Masseneudaimonismus zum Bild des sich in der Behaglichkeit des Bestehenden einrichtenden „letzten Menschen“ verdichtet, ist der Sinn der Menschheit, sondern deren Vermenschlichung und Selbstwerdung im Sinne ihres Sich-über-sich-selbst-hinaus-Erschaffens. Ebenso wie für John Stuart Mill gilt auch für Nietzsche – seiner Gegnerschaft zu dessen Utilitarismus zum Trotz –, dass es besser ist, „ein unzufriedener Mensch als ein zufriedenes Schwein“⁵ zu sein.

Dem linearen und teleologischen Fortschrittsdenken der christlichen Geschichtsauffassung entsprechend⁶, konstatiert Nietzsche die Tendenz einer „immer ökonomischeren, rationalen Nutzung der Erde und des Menschen“⁷. Diese verdüstert sich ihm „zum Bild einer Maschinerie der Interessen und Leistungen“⁸, die voraus weist auf „die Reduktion des Menschen zum Funktionär der Technik, auf Spenglers ‚Ingenieur‘, auf Heideggers ‚Angestellten‘ des Vernutzungsprozesses“⁹ und auf „Jüngers ‚Arbeiter‘, der total mobil macht und nur noch einen Unwert kennt, sein Soll nicht erfüllt zu haben.“¹⁰

Gegenüber der modernen Vernutzung und Funktionalisierung des Menschen, die diesen zu einem „Herdentiere“ verkleinert und zum modernen „Sklaven“ werden lässt, zielt Nietzsches „große Politik“ auf die Überwindung des Tieres Mensch durch dessen Vermensch-

² E. v. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1879 (NB), S. 639

³ H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 296

⁴ ebd.

⁵ J. St. Mill, *Utilitarismus*, in: *Einführung in die utilitaristische Ethik*, hrsg. v. O. Höffe, München 1975, S. 62

⁶ Auf den Zusammenhang von christlicher Religion mit den Problemen moderner Ökonomie und Fortschrittskultur weist J. Müller Warden hin: „Wie es dazu kam, hat Nietzsche (...) einem dramatischen Prozess überantwortet, der alttestamentlich (...) als Vision des ‚Paradieses‘ erscheint, dessen biblische Ausstattung und Folgenreichtum religiös erschlossen sind und der sich ökonomie-historisch als Raum der Initiation wie Konstitution der (Fern-) Handels- wie Zins-Wirtschaft erweist, als deren bestimmendes Merkmal die ‚Schöpfung‘ oder eben das ‚Wachstum aus dem Nichts‘ zu gelten hat, in Nietzsches Worten ‚die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren‘“. (*Aber ein Sturm weht vom Paradiese her...‘. Nietzsches Frage nach der ‚Herkunft der Werthe‘*, Vortrag beim Internationalen Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, August 2000 in Naumburg/Saale, überarbeitete Fassung, bisher unveröffentlicht, S. 16)

⁷ H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 296

⁸ ebd.

⁹ ebd.

¹⁰ ebd.

lichung und Selbstwertung. „Große Politik“ ist Nietzsches „*Gegenbewegung*“¹¹ „zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester ineinander verschlungenen ‚Maschinerie‘ der Interessen und Leistungen“¹². In dieser „*Gegenbewegung*“ „soll eine *stärkere* Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein *Gleichnis* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‚Übermensch‘.“¹³

„Auf jenem ersten Wege, der vollkommen jetzt überschaubar ist, entsteht die Anpassung, die Abflachung, das höhere Chinesentum, die Instinkt-Bescheidenheit, die Zufriedenheit in der Verkleinerung des Menschen – eine Art *Stillstands-Niveau des Menschen*. (...) Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen (...) bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung des *synthetischen*, des *summierenden*, des *rechtfertigenden* Menschen, für den jene Machinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist, als ein Untergestell, auf dem er seine *höhere Form zu sein* sich erfinden kann. Er braucht die *Gegnerschaft* der Menge, der ‚Nivellierten‘, das Distanz-Gefühl im Vergleich zu ihnen; er steht auf ihnen, er lebt von ihnen. Diese höhere Form des *Aristokratismus* ist die der Zukunft.“¹⁴

Die einzige Rechtfertigung einer solchen Funktionalisierung und Ausbeutung des Menschen, die heute weitgehend Realität geworden ist, besteht für Nietzsche in der Hervorbringung eines höheren, sich selbst verwirklichenden und erschaffenden Menschen:

„Moralisch geredet, stellt jene Gesamt-Maschinerie, die Solidarität aller Räder, ein *Maximum in der Ausbeutung* des Menschen dar: aber sie setzt solche voraus, derentwegen diese Ausbeutung *Sinn* hat. Im anderen Falle wäre sie tatsächlich bloß die Gesamt-Verringerung, *Wert-Verringerung* des Typus Mensch, – ein *Rückgangs-Phänomen* im größten Stile.– Man sieht, was ich bekämpfe, ist der *ökonomische* Optimismus; wie als ob mit den wachsenden Unkosten aller auch der Nutzen aller notwendig wachsen müßte. Das Gegenteil scheint mir der Fall: *die Unkosten aller summieren sich zu einem Gesamt-Verlust*: der Mensch wird *geringer* – so dass man nicht mehr weiß, *wozu* überhaupt dieser ungeheure Prozeß gedient hat. Ein Wozu? ein *neues* Wozu? – *das* ist es, was die Menschheit nötig hat.“¹⁵

Die ökonomische Vernutzung und Funktionalisierung des Menschen ist für Nietzsche „weder als Selbstzweck noch als entfesselte Produktion um ihrer selbst willen zu rechtferti-

¹¹ Schlechta III, S. 628

¹² ebd.

¹³ ebd.

¹⁴ ebd.

¹⁵ Schlechta III, S. 628-629

gen“¹⁶. Ohne ein „Wozu“, ein „neues Wozu“ ist sie allein „ein Rückgangs-Phänomen im größten Stile“, eine sinn- und wertlose „Verringerung“ und Verkleinerung des Menschen. Der einzige Sinn solcher „kleinen Politik“, der sie zu einer „großen Politik“ werden lassen könnte, läge darin, „wenn sie Boden und Gestell werden würde für einen Menschen, der in allem das Gegenteil ist von jenem, auf den die bürgerliche Gesellschaft zutreibt, nicht zerstückelt, sondern wieder ganz, nicht eudaimonistisch, sondern leidensfähig, nicht an Überleben und Wohlergehen, sondern an lebenswerter Kultur interessiert.“¹⁷ Ein Mensch, der die Menschheit als Ganze rechtfertigen, der zum Sinn der Menschheit werden würde, indem er die höchste Möglichkeit des Menschseins in sich realisieren und den Menschen in sein noch ausstehendes Wesen überführen würde. Dieser Mensch ist der Mensch des moralischen Perfektionismus, der sich selbst überwindende und vervollkommnende „Übermensch“ als der Mensch gewordene Mensch par excellence.

Nietzsches „große Politik“ zielt darauf, dessen Entstehungsbedingungen auch auf gesellschaftlicher Ebene herzustellen und untersteht als solche „überökonomischen“ Gesichtspunkten. Sie ist auf die „Erziehung“ des Menschen zu seiner ihm möglichen Größe, auf dessen Kultur und Kultivierung ausgerichtet und gilt Nietzsche als Korrektiv einer nationalen und imperialen Machtpolitik, die als „kleine Politik“ die „*Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des ,deutschen Reiches‘*“¹⁸ vorantreibt. So beklagt Nietzsche den Niedergang der deutschen Kultur durch die zunehmende Politisierung und Nationalisierung:

„Die nationale und imperiale Politik wird ‚groß‘ genannt; in Wahrheit ist sie ‚kleine Politik‘, Verwechslung von kultureller und imperialer Größe. Das deutsche Reich oder Bismarck ‚groß‘ zu nennen, heißt, ‚Stärke‘ und ‚Tollheit‘ für Größe zu halten. (...) Sein zentrales Kritikmotiv ist (...) der politische Preis der Kultur, den die deutschen mit ihrer späten nationalen und imperialen Politik um so mehr bezahlen müssen, als ihre Kultur zwischen 1770 und 1830 einmal exemplarisch europäisch war, ja für die Bildung der Menschheit in der Person stand.“¹⁹

Nietzsches „große Politik“ ist ein Gegenbegriff zur nationalen Machtpolitik und geht über deren Imperialismus weit hinaus. Sie zielt nicht auf geographische Eroberungen und nationale Vergrößerung, sondern auf die *Bildung des Menschen* selbst. In ihr richtet sich der „Wille zur Macht“ nicht auf die Unterdrückung und Überwindung äußerer Widerstände, sondern realisiert sich in seiner höchsten Form als ein Wille zur Selbstwerdung und schöpferi-

¹⁶ H. Ottmann, a.a.O., S. 296

¹⁷ ebd.

¹⁸ UB I, 1; 1, 160

¹⁹ H. Ottmann, a.a.O., S. 240f

schen Selbstgestaltung des Menschen. „Große Politik“ zielt nicht auf die „*Größe der Imperien*“²⁰, sondern auf die „*Größe der Kultur*“²¹.

Gegenüber der gesellschaftlich verordneten Vermassung des Menschen²² versucht Nietzsches „große Politik“ eine Art der Erziehung zu etablieren, die nicht „eine brutale Abrichtung“²³ des Menschen zum Ziel hat, „um, mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, *ausnutzbar* zu machen.“²⁴ Erziehung ist für Nietzsche nicht ein Mittel zum Zweck, sondern ist „*selbst Zweck*“²⁵. Denn der Einzelne und seine individuelle *Selbstwerdung* ist das einzige und höchste Ziel, das die Menschheit als solche rechtfertigen und die Zukunft von Jahrtausenden verbürgen könnte.

Doch eine solche Art der Erziehung, die auf die *Größe des Menschen* und nicht auf seine Funktionalisierung zu einem nutzbringenden Rädchen in der Maschinerie des wirtschaftlichen Nutzens zielt, steht in der Moderne noch aus:

„Es steht Niemandem mehr frei, im jetzigen Deutschland seinen Kindern eine vornehme Erziehung zu geben: unsre ‚höheren‘ Schulen sind allesamt auf die zweideutigste Mittelmässigkeit eingerichtet, mit Lehrern, mit Lehrplänen, mit Lehrzielen. Und überall herrscht eine unanständige Hast, wie als ob Etwas versäumt wäre, wenn der junge Mann mit 23 Jahren noch nicht ‚fertig‘ ist, noch nicht Antwort weiss auf die ‚Hauptfrage‘: *welchen* Beruf? – Eine höhere Art Mensch, mit Verlaub gesagt, liebt nicht ‚Berufe‘, genau deshalb, weil sie sich berufen weiss ... Sie hat Zeit, sie nimmt sich Zeit, sie denkt gar nicht daran, ‚fertig‘ zu werden, – mit dreissig Jahren ist man, im Sinne hoher Cultur, ein Anfänger, ein Kind.“²⁶

Gegenüber einer politischen Praxis, die auf der „Fälschung aller Natur und aller Natürlichkeit“ beruht und in einer „totalen Vernutzung der Erde“²⁷ und „Entmenschlichung des Menschen“²⁸ eskaliert, die den Menschen zu einer intelligenten Maschine werden lässt und ihn „fortschreitend seinem eigenen Sein und der ihm aus seiner geschichtlichen Herkunft zu-

²⁰ H. Ottmann, a.a.O., S. 240

²¹ ebd.

²² vgl. JG 241; 5, 181: „Es ist das Zeitalter der Massen: die liegen vor allem Massenhaften auf dem Bauche. Und so auch in politicis“.

²³ GD, *Was den Deutschen abgeht* 5; 6, 107

²⁴ ebd.

²⁵ vgl. ebd.: „Dass Erziehung, *Bildung* selbst Zweck ist – und *nicht* ‚das Reich‘ –, dass es zu diesem Zweck der *Erzieher* bedarf – und *nicht* der Gymnasiallehrer und Universitäts-Gelehrten – man vergass das... Erzieher thun noth, *die selbst erzogen* sind, überlegene, vornehme Geister (...) – *nicht* die gelehrten Rüpel, welche Gymnasium und Universität der Jugend heute als ‚höhere Ammen‘ entgegenbringt. Die Erzieher *fehlen*, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, *die erste* Vorbedingung der Erziehung: *daher* der Niedergang der deutschen Cultur.“

²⁶ ebd., 108

²⁷ J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: *Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1974, S. 163

²⁸ ebd.

gehörenden Welt entfremdet“²⁹, versucht Nietzsche eine „Umwertung“ zu bewirken, die den Menschen *vermenschlichen* und die ursprüngliche „Unschuld“ des Werdens wieder herstellen soll. Nietzsches „große Politik“ zielt darauf, die „Folgen jener historischen Zäsur einer ersten ‚Umwerthung der Werte‘“ aufzuzeigen und rückgängig zu machen, „die ‚der Menschheit‘ ihr ‚vor aller Zeit‘ bewahrtes *naturhaft-zyklisches (stationäres) Weltempfinden zerriß* und es in ein ‚*naturhaft*‘-linear wachsendes (*dynamisch* fortschreitendes) Weltverständnis transformierte“³⁰. Das Ereignis, das „die Existenzformen vorbürgerlicher Gemeinschaften aus ihrem stationären“ natur-zyklischen „Status in eine geschichtlich-dynamische Verfassung überführte“, die, wie J. Müller-Warden darlegt, auf den ökonomischen Gesichtspunkten der Regelung des „flottierenden *Marktgeschehens*“³¹ beruhen, „löst für Marx die ‚Geschichte der Klassenkämpfe‘ aus: den Antagonismus *Mensch gegen Mensch*. Für Nietzsche begründet dasselbe Ereignis die Geschichte der abendländischen Moral, die ‚das Leben [verneint] (...): den Antagonismus ‚*Mensch gegen Welt*‘.“³²

Dieser Antagonismus, den Nietzsche als einen „Willen zum Nichts“, als „Naturverneinung“ und „Nihilismus“ beschreibt, als „Lüge des Ideals“ und „Fluch über die Realität“, durch den „die Menschheit (...) verlogen und falsch geworden [ist] – bis zur Anbetung der *umgekehrten* Werthe, als die sind, mit denen ihr erst das Gedeihen, die Zukunft, das hohe *Recht* auf Zukunft verbürgt wäre“³³, begründet die gesamte abendländische Kultur. Unsere Politik ist ebenso in diesem Antagonismus begründet wie unsere Moral, Religion und Wissenschaft und die gesamte abendländische Philosophie, so dass Nietzsches Kritik an der platonisch-christlichen Moral sich nicht nur auf den moralisch-religiösen Bereich bezieht, sondern auf die *gesamte* abendländische Werthierarchie, die die ökonomisch-politische Ebene genauso miteinbezieht wie unser wissenschaftliches und philosophisches Denken. So folgert auch Martin Heidegger: „Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische. Die ‚Philosophie‘ ist ihrem Wesen nach so ursprünglich abendländisch, dass sie den Grund des Abend-

²⁹ ebd., S. 163

³⁰ J. Müller-Warden, *Die aktuelle Entwicklung Europas, erörtert im Lichte der Philosophie Friedrich Nietzsches*; in: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch, Bd. 4, hrsg. i. A. d. Förder- u. Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V., v. V. Gerhardt u. R. Reschke, S. 119-146

³¹ vgl. ebd., S. 124: „Meine These lautet, dass es sich um die Gesamtheit der wie naturwüchsig verlaufenden Konstellationen eines auf die Erhaltung des jeweiligen Ganzen (‚*politeía*‘, moderner Staat) bezogenen lokalen wie interlokalen frei flottierenden *Marktgeschehens* handelt, das sich darbietet als *einzig*er Anlaß und *allein* und *permanent* gestaltungsbedürftiges Material für ordnungsfunktionales politisches Handeln der antiken Polis wie des modernen (europäischen) Staates.“

³² ebd., S. 132

³³ EH, Vorw. 2; 6, 258

landes trägt. Aus diesem Grund allein ist die Technik erwachsen. Es gibt nur eine abendländische Technik. Sie ist die Folge der ‚Philosophie‘ und nichts außerdem.“³⁴

Die Kategorien von Wissenschaft und Philosophie sind in einem natur-verneinenden Prozess der Selbstzerstörung und Entfremdung begründet, der in einer sich die Natur unterwerfenden Haltung gipfelt, die „die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung.“³⁵ Die Abstraktion, die diesen Prozess „konstituiert und *ist*, konstituiert auch ihr *Objekt*, im Grunde *erkennt* sie *Nichts*.“³⁶ Und doch ist sie Grund der gesamten abendländischen Werthierarchie sowie jener aus dieser hervorgehenden selbstzerstörerischen und imperialistischen Praxis platonisch-christlicher Moral und Kultur.

Erst im Moment der Selbsterkenntnis erkennt sie ihr eigenes Wesen: „weiß sie sich mit eigenem Begriff, so zerbricht sie.“³⁷ Dies wäre der „große Mittag“, die Zeit, in der die Sonne am höchsten steht, alte Wertstrukturen gleichsam versengend, um nach dieser Wende eine „Umwertung aller Werte“ zu bewirken, die den Antagonismus von Mensch und Welt aufhebt und an die Stelle der grundlegenden Verneinung „sowohl der äußeren Natur als auch der inneren“ eine allumfassende und rückhaltlose *dionysische* Bejahung setzt.

„Die ganze Attitüde ‚Mensch *gegen* Welt‘, der Mensch als ‚Welt-verneinendes‘ Princip, der Mensch als Werthmaass der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewusstsein gekommen und verleidet, – wir lachen schon, wenn wir ‚Mensch *und* Welt‘ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die sublimen Anmaassung des Wörtchens ‚und‘!“³⁸

Erst hier beginnt „große Politik“, die im Gegensatz zu jener „kleinen“ imperialistischen Macht- und „Kleinstaatpolitik“ der Moderne auf die Bildung des Menschen selbst zielt. „Große Politik“ sucht „das zeitlose Versagen aller Instrumente der *kleinen* Politik und der sie tragenden Ideen, die den Nihilismus des Bestehenden“³⁹ hervorbringen, ihn jedoch „weder zu erkennen noch zu beherrschen wissen“⁴⁰, zu überwinden, indem sie an die Stelle jener modernen natur-negatorischen Haltung eine vor- bzw. überpolitisch-*dionysische* setzt,

³⁴ M. Heidegger, *Heraklit*. Der Anfang des abendländischen Denkens. Vorbetrachtung, in: Gesamtausgabe, Bd. 55, Frankfurt a. M. 1979, S. 3

³⁵ ebd.

³⁶ J. Müller-Warden, *Die aktuelle Entwicklung Europas*, a.a.O., S. 146

³⁷ ebd.

³⁸ FW 5, 346; 3, 580f

³⁹ J. Müller-Warden, a.a.O., S. 133

⁴⁰ ebd.

die den Menschen statt zur Selbstentzweiung zu Selbstüberwindung und Selbstwerdung herausfordert. Sie zielt so auf eine Haltung, die Kriege nicht mit Kriegen zu beseitigen strebt, sondern als Freiheit vom „Geist der Rache“ „vor aller Friedensbemühung und vor jedem Betreiben des Krieges liegt, vor dem Geist, der die Pax, den Frieden, durch Pakte begründen und sichern will. Der Raum dieser Freiheit vom Geist der Rache liegt ebenso vor jedem Pazifismus wie vor jeder Gewaltpolitik“⁴¹.

„Große Politik“ zielt auf die Verwirklichung wahren Menschentums, darauf, den Menschen in sein noch ausstehendes Wesen als einen Über-sich-selbst-hinaus-Gehenden und Sich-selbst-Überwindenden zu überführen. „Große Politik“ ist eine „Frage des Menschseins und seiner ‚Größe‘“⁴², sie ist vor- bzw. ‚über-politisch‘⁴³. Ihr Thema ist „der Mensch selbst (...), sein Bild von sich, seinem Leben, seiner Erde“⁴⁴. Sie „prophezeit ein Zeitalter nie dagewesener ideologischer ‚Kriege‘, in denen nicht mehr um Völker und Staaten, sondern um das Bild des Menschen selbst gekämpft“⁴⁵ wird.

Dieser „Krieg“ ist jedoch kein Krieg der „kleinen Politik“, d.h. keiner zwischen Völkern und Nationen oder bestimmten Rassen. Er herrscht „*nicht* zwischen Volk und Volk ... *Nicht* zwischen Ständen“⁴⁶, sondern „quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung“⁴⁷. Es ist „ein Krieg ... zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben“⁴⁸. Ein ‚Krieg‘ „auf der Ebene des Geistes, mit den Waffen des Geistes“⁴⁹, „ohne Pulver und Dampf, ohne kriegerische Attitüden, ohne Pathos und verrenkte Gliedmaassen“⁵⁰. Der „große Krieg“ Nietzsches wird vielmehr „ausgefochten mit dem geistigen Dynamit“⁵¹ der Wiederkunftslehre und der Lehre vom „Willen zur Macht“ und zielt auf nichts anderes als auf die Selbstermächtigung und Selbstwerdung des Menschen durch die „*Umwerthung der christlichen Werthe*“ und den „Versuch, mit allen Mitteln ... die *Gegen-Werthe*, die *vornehmen* Werthe zum Sieg zu bringen“⁵². In diesem ‚Krieg‘ wird „ein Irrthum nach dem andern ... aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht

⁴¹ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a.a.O., S. 51

⁴² H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 310

⁴³ vgl. J. Müller-Warden, a.a.o., *Nietzsches Philosophie als Über-Politik*, S. 132-136

⁴⁴ H. Ottmann, a.a.O., S. 243

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ KGW VIII/3, Dezember 1888-Anfang Januar 1889, 451

⁴⁷ ebd.

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*. Biographie in 3 Bd., 1993 München/Wien, Bd. 2, S. 666

⁵⁰ EH, *Menschliches, Allzumenschliches* 1; 6, 323

⁵¹ H. Ottmann, a.a.O., S. 264

⁵² AC 61; 6, 250: „*Die Umwerthung der christlichen Werthe*, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die *Gegen-Werthe*, die *vornehmen* Werthe zum Sieg zu bringen... Es gab bisher nur *diesen* grossen Krieg“.

widerlegt – *es erfriert* (...) am Schluss erfriert ‚der Glaube‘, die sogenannte ‚Überzeugung‘ (...) – fast überall erfriert ‚das Ding an sich‘.⁵³

Es ist der Krieg zwischen lebensverneinender platonisch-christlicher und lebensbejahender dionysischer Moral, der für Nietzsche zu einem Kampf um die Zukunft der Menschheit wird. „Große Politik“ versucht jener Selbstzerstörungsdynamik platonisch-christlicher Prägung und der Entzweiung des Menschen mit sich selbst entgegenzuwirken und eine „Umwertung“ zu bewirken, die den Menschen in sein eigentümliches Wesen als einen Sich-selbst-Erschaffenden und beständig-neu-Überwindenden überführt.

„Erster Satz: die große Politik will die Physiologie zur Herrin über alle Fragen machen; sie will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu *züchten*, mit schonungsloser Härte gegen das (...), was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet ... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht.

Zweiter Satz: Todkrieg gegen das Laster; lasterhaft ist jede Art Widernatur (...)

Zweiter Satz: eine Partei des Lebens schaffen, stark genug zur *großen* Politik: (...) – sie will die Menschheit als Ganzes *züchten*, sie misst den Rang der Rassen, Völker, der Einzelnen nach (...) ihrer Bürgerschaft für Leben, die sie in sich trägt (...)

Dritter Satz: Der Rest folgt daraus.⁵⁴

Der damit verbundene ‚Krieg‘ als die „Heraufbeschwörung eines Tags einer Entscheidung“⁵⁵ durch die von Nietzsche voran getriebene Radikalisierung des Nihilismus, bedeutet die Alternative zwischen Selbstwerdung und „Übermenschentum“ oder einer ‚Zukunft‘ *ohne* ‚Menschheit‘⁵⁶. Es ist „das furchtbare Entweder-Oder“⁵⁷, das den Menschen vor die Wahl seiner Selbstüberwindung oder seines Untergangs stellt: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*“⁵⁸.

„Große Politik“ ist eine „unpolitische Metapher“⁵⁹, die auf die Selbstwerdung des Menschen im Sinne von Nietzsches moralischem Perfektionismus zielt. Konkret-politische Überlegungen, die kaum mehr als „Phantastereien“⁶⁰ darstellen, sind weder Zentrum noch Ziel der „großen Politik“:

⁵³ EH, *Menschliches, Allzumenschliches* 1; 6, 323

⁵⁴ N. Dez. 1888 – Anf. Jan. 1889, 25[1]; 13, 638

⁵⁵ EH, *Jenseits von Gut und Böse* 1; 6, 350

⁵⁶ J. Müller-Warden, a.a.O., S. 142

⁵⁷ FW 5, 346; 3, 581

⁵⁸ ebd.

⁵⁹ J. Müller-Warden, a.a.O., S. 137

⁶⁰ siehe H. Ottmann, a.a.O., S. 244, der hierzu erläutert: „Was auf der Ebene pragmatisch-konkreter Politik beim älteren Nietzsche zu finden ist, ist nicht immer ohne Idiosynkrasie und Peinlichkeit. Europa – das ist vornehmlich Frankreich und seine für Nietzsche führende Kultur; England mit dem so verachteten Utilitarismus und

„Nietzsches Philosophie bewegt sich *nicht* im Rahmen eines wie immer auch zu bestimmenden Bereichs des Politischen. Sein Blick ist nicht gerichtet auf mehr oder weniger veränderungsbedürftige Verhältnisse im gesellschaftlichen Raum, sondern es ist die *Gesamtheit* geistig-moralischer Bestimmungen wie der ihnen zugrunde liegenden historischen Gegebenheiten europäischer Gesellschaften, um deren ‚*Umwertung*‘ es Nietzsche geht. Auch Nietzsches Deutung der Geschichte der Menschheit, ihrer aktuellen wie künftigen Entwicklung, ist in den Kategorien des Politischen nicht formuliert und folglich auch nicht zu verstehen. Es ist die Vorstellung einer von der Welt der Politik substantiell unterschiedenen Welt, die Nietzsches Denken bestimmt, auch und gerade dort, wo er die bevorstehende Entwicklung im Lichte seiner Prognose deutet: ‚Erst von mir an giebt es auf Erden *grosse Politik* – ‘.“⁶¹

„Große Politik“ ist gerichtet auf die Vermenschlichung und Menschwerdung des Menschen und ist als solche vor- bzw. un-politisch. Doch indem sie in diesem Telos schon eine „Umwertung“ gegebener Werthierarchien beinhaltet, ist die Bildung des Menschen zu seinem eigentlichen Menschsein gleichfalls als Voraussetzung und Grundlage aller wahrhaft „großen“ Politik zu betrachten. Erst unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit der Selbstwerdung des Menschen „giebt es auf Erden *grosse Politik* –“.

Dort, wo der dringende Bedarf einer Vermenschlichung des Menschen weder erkannt noch in Umwertungspraktiken jener lebensverneinender Werthierarchien zugunsten neuer und lebensbejahender Wertstrukturen umgesetzt wird, bewegt sich die Menschheit nicht nur innerhalb jener selbst gesetzten Grenzen „kleiner“ und imperialistisch orientierter Machtpolitik. Sondern „unsere gesamte europäische Cultur bewegt sich“ so, wie Nietzsche feststellt, insgesamt „wie auf eine Katastrophe los (...) einem Strom ähnlich, der ans *Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.“⁶²

Um diesem Selbsterstörungsprozess Einhalt zu gebieten, bedarf es, so der späte Nietzsche, „einer herrschenden Kaste“⁶³, die die zirkulären Handlungs- und Denkstrukturen „kleiner“ Politik überwindet und „große Politik“ als gesellschaftliche Sorge um die Bildung

Krämergeist fällt da fast schon heraus; Europa – das wird manchmal eine Symbiose von Frankreich und Deutschland, manchmal von Russland und Deutschland, plus die ‚Geldmensen‘, die Juden. (...) Konkret-politisch waren solche Überlegungen kaum, Phantastereien sehr viel eher, von denen allenfalls zu sagen ist, dass sie das Zentrum der ‚großen Politik‘ nicht ausmachen.“

⁶¹ J. Müller-Warden, a.a.O., S. 135f

⁶² Schlechta III, S. 634

Zu einer ähnlich gelagerten Schlussfolgerung gelangt auch Heidegger, der bemerkt, dass der „geistige Verfall der Erde so weit fortgeschritten [ist], dass die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den (...) Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. (...) denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, dass so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind.“ (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), in: Gesamtausgabe, Bd. 40, Frankfurt a.M. 1983, S. 41, zit. n. J. Müller-Warden, a.a.O., S. 136)

⁶³ Schlechta III, S. 447

des Menschen zu seiner eigentlichen Größe betreibt. Da „die Menschheit *nicht* von selber auf dem rechten Wege ist“⁶⁴, sondern „gerade unter ihren heiligsten Wertbegriffen der Instinkt der Verneinung, der Verderbnis, der *décandence-Instinkt*“⁶⁵ waltet und „die *décadence*-Moral, der Wille zum Ende, als Moral *an sich* gilt“⁶⁶, so dass die Notwendigkeit einer „Umwertung“ bestehender Werthierarchien weder erkannt noch realisiert wird, gibt Nietzsche sein lang bewahrtes Ideal der Apolitie zugunsten einer neuen politischen Herrschaftslehre auf⁶⁷. Den Übergang von seiner unpolitischen Haltung, in der er es geradezu als „*unanständig*“ betrachtet, „sich mit Politik zu befassen“⁶⁸, zum „*Herrschen*-Müssen“ vollzieht Nietzsche im dritten Teil des *Zarathustra*: „Zarathustra 3: der *Übergang* vom *Freigeist* und Einsiedler zum *Herrschen*-Müssen ...“⁶⁹

Nietzsche denkt hierbei an eine Aristokratie nicht des „Geblüts“ oder des „Geistes“, denn auch „Geist allein ... adelt nicht“⁷⁰, sondern an eine *Aristokratie der Moral*⁷¹: „Nietzsches ‚neuer Adel‘ war eine Aristokratie der Besten im platonischen Sinn des Wortes, und Nietzsche hat weder die zeitgenössische Aristokratie noch die Könige für mehr oder weniger disponiert gehalten als andere Stände, zum Ideal seiner moralischen ‚Größe‘ vorzustoßen.“⁷²

Nietzsches Herrschaftsideal, das sich in seinen Äußerungen eines „Kampf[s] um die Erd-Herrschaft“⁷³ und „Erdregierung“ widerspiegelt⁷⁴, ist ebenso in seinem moralperfektionistischen Denken begründet wie die übrigen Aspekte seines Philosophierens. So geht er davon aus, dass es „kein härteres Unglück in allem Menschen-Schicksale [gibt], als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind“:

⁶⁴ Schlechta III, S. 1125

⁶⁵ ebd.

⁶⁶ ebd., S. 1126

⁶⁷ Vor allem H. Ottmann, a.a.O., S. 239, macht darauf aufmerksam, dass Nietzsches „große Politik“ nicht auf reine Moralphilosophie zu reduzieren ist, sondern aufgrund ihres Herrschaftsanspruchs durchaus „Politik ist“: „*Daß ‚große Politik‘ Politik ist: Vom Mißverständnis reiner Moralphilosophie*“.

⁶⁸ M 201; 3, 176

vgl. auch UB III, 7; 1, 409: „...der, welcher den furor philosophicus im Leibe hat, wird schon gar keine Zeit mehr für den furor politicus haben und sich weislich hüten, jeden Tag Zeitungen zu lesen oder gar einer Partei zu dienen“.

⁶⁹ KGW VII/1, Herbst 1883, S. 542

⁷⁰ vgl. Schlechta III, S. 466: „Wo von »Aristokraten des Geistes« geredet wird, da fehlt es zumeist nicht an Gründen, etwas zu verheimlichen; (...) Geist allein nämlich adelt nicht; vielmehr bedarf es erst etwas, das den Geist adelt.“ Und ebd.: „Ich rede hier nicht vom Wörtchen »von« und dem Gothaischen Kalender: Einschaltung für Esel.“

⁷¹ Dass Nietzsches Aristokratie der Moral sich nicht als Aristokratismus, Monarchismus oder Cäsarismus begreifen lässt, hat detailliert H. Ottmann, a.a.O., S. 271-275 dargestellt.

⁷² H. Ottmann, a.a.O., S. 271f

⁷³ JG 209; 5, 140

⁷⁴ H. Ottmann bemerkt in diesem Zusammenhang, dass die späten Äußerungen Nietzsches, in denen er eine „Kriegserklärung“ an Bismarck und den Kaiser verfasst und „von nun an die Welt [selbst] regieren“ will, die allgemein als Zeugnisse seines Größenwahns und seiner zunehmenden geistigen Umnachtung gewertet werden, davon zeugen, „in welche Tiefe der Seele die Sorge um die Geschichte der Deutschen, um Nationalismus und imperiale Politik, bei Nietzsche reichten“ (a.a.O., S. 245).

„Der höchste Mensch (...) soll auf Erden auch der höchste Herr sein. Es giebt kein härteres Unglück in allem Menschen-Schicksale, als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind. Da wird Alles falsch und schief und ungeheuer. Und wenn sie gar die letzten sind und mehr Vieh als Mensch: da steigt und steigt der Pöbel im Preise, und endlich spricht gar die Pöbel-Tugend: ‚siehe, ich allein bin Tugend!‘“⁷⁵

Der Herrschaftsanspruch „großer Politik“, der die Trennung von Philosophie und Politik, von Geistigem und Sozialem aufzuheben gedenkt, zielt auf einen Philosophen-König, der nicht nur Philosoph, sondern auch Künstler und Menschenbildner ist. Die „zukünftigen ‚Herren der Erde‘“ sind als „eine höhere Art Menschen“ „philosophische Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen“, die eine „auf der härtesten Selbst-Gesetzgebung aufgebaute Aristokratie“ verkörpern, und sich „dank ihrem Übergewicht von Wollen, Wissen, Reichtum und Einfluß, des demokratischen Europas bedienen (...) um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen, um am ‚Menschen‘ selbst als Künstler zu gestalten. ... die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird.“⁷⁶

„Große Politik“ ist wie Platons *Politeia* antidemokratisch und basiert auf einer pyramidalen Ordnung, innerhalb derer die Besten oben und die Vielen unten stehen: „Die vielen stehen unten, weil sie ihr Glück im apolaustischen Bios finden. Die wenigen stehen oben, weil sie sich selbst überwinden, Herren ihrer selbst und nicht Sklaven ihrer Leidenschaft sind.“⁷⁷ Diese „*Ordnung der Kasten*“⁷⁸ ist jedoch nicht vergleichbar mit einem ‚Klassenstaat‘. Geordnet ist dieser Staat vielmehr unabhängig von Herkunft, Klasse oder Stand durch die *menschliche* Vorrangstellung des *vermenschlichten* Menschen. Moralische Selbsterschaffung sowie die kontinuierliche Selbstübersteigerung und Selbstperfektionierung, die die *Selbstwerdung* und

⁷⁵ ZA IV, *Gespräch mit den Königen* 1; 4, 306

⁷⁶ Schlechta III, S. 504f

⁷⁷ H. Ottmann, a.a.O., S. 277

Ähnlich wie Platon entwirft Nietzsche eine „trichotomische Ständelehre, in der man Platons Herren-, Wächter- und Nährstand wieder erkennen kann“ (ebd.): „Die oberste Kaste – ich nenne sie *die Wenigsten* – hat als die vollkommene auch die Vorrechte der Wenigsten: dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen. Nur die geistigsten Menschen haben die Erlaubniss zur Schönheit, *zum* Schönen: nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche. *Pulchrum est paucorum bominum*: das Gute ist ein Vorrecht. (...) Die geistigsten Menschen, als die *Stärksten*, finden ihr Glück, worin Andre ihren Untergang finden würden: im Labyrinth, in der Härte gegen sich und Andre, im Versuch; ihre Lust ist die Selbstbezwungung (...) Die *Zweiten*: das sind die Wächter des Rechts, die Pfleger der Ordnung und der Sicherheit, das sind die vornehmen Krieger (...). Die *Zweiten* sind die Exekutive der Geistigsten, das Nächste, was zu ihnen gehört, das was ihnen alles *Grobe* in der Arbeit des Herrschens abnimmt – ihr Gefolge, ihre rechte Hand, ihre beste Schülerschaft. – (...) [Die dritten sind: S.Z.] Das Handwerk, der Handel, der Ackerbau, die *Wissenschaft*, der grösste Theil der Kunst, der ganze Inbegriff der Berufsthätigkeit mit Einem Wort, verträgt sich durchaus nur mit einem Mittelmaass im Können und Begehren“ (AC 57; 6, 242-244)

⁷⁸ AC 57; 6, 242

damit das eigentliche *Menschsein* des Menschen bezeichnen, sind allein ausschlaggebend über den Grad der Größe eines Menschen. Herrschen sollen diejenigen Menschen, die am *menschlichsten* sind, d.h. diejenigen, die sich selbst beständig neu überwinden und dadurch sie selbst *werden*.

Die Frage nach dem *Wie?* der Herrschaft oder genauer: „wie Herrschaft sich so einrichten lässt, dass sie auch bei schlechten Herrschern nicht zur Katastrophe führt“⁷⁹ stellt sich Nietzsches „große Politik“ jedoch ebenso wenig wie Fragen konkret politischer Inhalte. „Große Politik“ ist Nietzsches Utopie, die im Gegensatz zur Gesellschaft der Moderne nicht auf die Nivellierung und Ökonomisierung des Menschen zielt und seine Verkleinerung und gesellschaftliche Vernutzung betreibt, sondern die *Erschaffung des Menschen über sich selbst hinaus* als Bestimmung eigentlichen und wahren Menschseins zum Ziel hat. Sie intendiert eine „*Beherrschung der Menschheit zum Zwecke ihrer Überwindung (...) durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, ausgenommen die, welche sie aushalten.*“⁸⁰

„Große Politik“ besitzt ihr Zentrum und ihren Zielpunkt in der *Vermenschlichung* und *Selbstwerdung* des Menschen und ihr Herrschaftsanspruch ist vor allem im repräsentativen Status des „höheren“, sich selbst überwindenden und erschaffenden Menschen begründet. Wie Emersons *representive man* ist auch Nietzsches Philosophen-König ein Zeichen für Humanität und Selbstwerdung. Er zeigt uns unsere eigenen, noch nicht realisierten Möglichkeiten auf, die Möglichkeit unseres ‚nächsten‘, ‚höheren‘ Selbst, das wir im Prozess der Selbstüberwindung stets neu werden können. Nietzsches Herrschaftsgedanke ist vor allem motiviert durch den Anspruch der ‚Geburtshilfe‘, der *Maieutik*, und zielt auf die Bildung des Menschen zu wahren Menschsein und moralischer Perfektionierung. Nietzsches mächtiger, sich selbst erschaffender Mensch, der die Bedingungen eigentlichen Menschseins erfüllt, betreibt die Menschenbildung ebenso durch seine erzieherischen und züchterischen Lehren wie durch seine repräsentative Funktion, die uns den großen und mächtigen Menschen in uns selbst zu Bewusstsein bringen. Er zieht andere zu seinem Standart hinauf und zeigt ihnen die verborgenen Möglichkeiten ihrer selbst auf. Ähnlich wie Zarathustra kann er von sich behaupten: „*Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: ‚Werde, der du bist!*“⁸¹

⁷⁹ H. Ottmann, a.a.O., S. 277

⁸⁰ N. Herbst 1883, 16[41]; 10, 512

⁸¹ ZA IV, *Das Honig-Opfer*; 4, 297

Der mächtige, sich selbst überwindende und selbst erschaffende Mensch Nietzsches veranschaulicht den Standpunkt des moralischen Perfektionismus. Als Herrscher repräsentiert er eine Tugend, die nicht auf eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst, auf seine Verhaustierung und Vernutzung, sondern auf seine *Selbstwerdung* und *Vermenschlichung*, auf seine *Selbstüberwindung* und *moralische Perfektionierung* zielt.

Es ist die „*göttliche* Liebe, welche verachtet und liebt und das geliebte *umschafft*, hinaufträgt. (...) — jene ungeheure Energie der Größe zu gewinnen, um (...) den zukünftigen Menschen zu gestalten“⁸².

⁸² N. Frühjahr 1884, 25[335]; 11, 98

Resümee:

Nietzsches Moral der Selbsterschaffung beschreibt eine konstitutive Ebene moralischen Handelns, die in der Moraltheorie bislang nicht genügend Beachtung gefunden hat. Gerade heute, wo die ‚Krise der Moderne‘ sich deutlicher denn je mit dem Verlust verbindlicher Sinn- und Wertmaßstäben, einer zunehmend instrumentarisierten Vernunft und der Vereinzelung des Individuums konfrontiert sieht, scheint eine Neubewertung der Grundlagen moralischen Handelns notwendiger als je zuvor. Trotz der in vielen Moralthorien geforderten Wiederaufnahme der Frage nach dem guten Leben in die Ethik, ist bis heute in der Moraltheorie ein Verständnis vorherrschend, das das Selbst und das Gute als voneinander getrennt betrachtet. Dabei geht es nicht darum, welches *Dasein*, sondern welches *Tun* gut ist, das so von der Person des Handelnden systematisch getrennt wird.

Nietzsches Philosophie weist einen Ausweg aus der Sackgasse einer Moralphilosophie, die das Gute als Gegenstand unserer Liebe und Bindung an das ‚Höhere‘ in uns selbst verkennt. Er zeigt, dass das Gute auf unserer moralischen Selbsterschaffung und moralischen Perfektionierung gründet und somit unablösbar verknüpft mit unserem Selbst ist. Nietzsche zeigt einen wichtigen Ansatz zur Lösung moraltheoretischer Fragestellungen auf, der Eingang in die Moralphilosophie finden und systematisch weiterentwickelt werden sollte. Denn trotz der Prägnanz der Nietzscheschen Argumente weist seine Philosophie wesentliche Schwachpunkte auf, die den Ausbau seines Denkens zu einer umfassenden Moraltheorie verhindern. Vor allem seine Bestimmung der Vernunft als eine Erscheinungsform des „Willens zur Macht“ und somit als ein rein *subjektives* Vermögen, führt zu einer Sicht, die nicht garantieren kann, *jeden anderen Menschen als meinesgleichen* zu erkennen und deshalb zum unbedingten Gegenstand meiner moralischen Handlungen zu machen. Die Entscheidung darüber, welchen Menschen ich als *meinesgleichen* und damit als meiner moralischen Achtung für wert befinde, wird bei Nietzsche einer willkürlichen Entscheidung anheim gestellt, die kein ausreichendes Kriterium moralischer Handlungen darstellt. Moral funktioniert für Nietzsche vor allem *inter pares*. Aber wer in diese Wertung einbezogen wird, ist ausschließlich Sache des einzelnen Individuums selbst.

Nietzsches Denken läuft so Gefahr, in einem moralischen Autismus zu enden, der die Aufgabe einer universellen Menschheitsmoral zur Folge hat und dem sich selbst

erschaffenden Menschen in der Autopoeisis seines Selbst kein Regulativ gegenüber der Gefahr der Willkür seiner Urteile entgegenzustellen vermag.

Begründet ist diese Problematik in Nietzsches Reduktion des Daseins auf die Dynamik des „Willens zur Macht“, die kein diesem übergeordnetes allgemeines Kriterium – weder im Menschen selbst noch in der Welt – zulässt. Nietzsches Denken bestreitet so das Vorhandensein von von anderen Philosophen als für die Bildung des Selbst wesentlich erachteten Phänomenen wie Anerkennung, Vertrauen und Hingabe, Liebe, Zuneigung und Fürsorge. Der von Nietzsche selbst als „Windstille der Seele“ bezeichnete Zustand oder auch nur das ästhetische Erleben wäre so ein dem Menschen stets unerreichbar bleibendes Ideal, da innerhalb seines Selbst ein beständiger Kampf von Machtwillen um die Vorherrschaft wüten würde.

So lässt sich abschließend mit dem späten Nietzsche selbst die Frage stellen: *Was, wenn diese Welt **nicht** allein „der Wille zur Macht und nichts außerdem“ wäre ? Was, wenn es neben dem „Willen zur Macht“ noch andere die Existenzweise des Menschen begründende Prinzipien gibt? Was, wenn der Antrieb allen menschlichen Daseins nicht allein der nach Überwindung anderer oder seiner selbst ist, sondern wenn Motivationen wie Liebe, Fürsorge, Mitleid und die Sorge für andere nicht nur Erscheinungsweisen des „Willens zur Macht“, sondern für sich selbst bestehende, grundlegende Weisen menschlicher Existenz sind?*

Denn das sein gesamtes Philosophieren tragende Prinzip hat Nietzsche zugegebenermaßen als hypothetische Voraussetzung seinem weiteren Denken zugrunde gelegt: „Es giebt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht — *gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.*“ (N. Sommer 1886-Herbst 1887, 5[71]; 12, 215).

Diese Fragen in Hinblick auf die von Nietzsche in seinen Schriften exemplarisch dargestellte Moral der Selbsterschaffung zu konkretisieren und zu einer zufrieden stellenden Lösung zu führen, ist eine Aufgabe, die in der Moralphilosophie noch aussteht.

Literaturangabe:

Werkausgaben:

Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980 [KSA]

Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1986 [KSB]

Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München 1954, Lizenzausgabe 1997 WBG [Schlechta]

Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1967 ff [KGW]

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

Abel, G.: *Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches*, in: J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Würzburg 1985, 35-89

Abel, G.: *Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'*, in: *Nietzsche-Studien* 1981/82, Bd. 10/11, 367-407

Apel, K.O.: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt 1975

Adler, Alfred: *Der Sinn des Lebens*, Frankfurt a.M. 1976

Aristoteles, *Politik*, München 1978

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, München 1991

Baeumler, A., *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931

Baudelaire, Charles: *Die Menge*, in: *Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden*, Bd.8

Benn, Gottfried: *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke*. Vier Bände, Hrsg. Bruno Hillebrand, Frankfurt a. M., 1982

- Benz, Ernst: *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, in: Der Übermensch. Eine Diskussion. Mit Beiträgen v. E. Benz, H. Mislin, L. Müller, A. Portmann, J. B. Rhine, E. Sängler, P. Scheibert, H. Spatz u. O. Wolff, hrsg. v. E. Benz, Zürich/Stuttgart 1961
- Broch, Hermann: *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*, Frankfurt a. M. 1978
- Burckhardt, J.: *Griechische Kulturgeschichte*. München 1977
- Brobjer, Thomas H.: *Züchtung*, in: *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart 2000, 360f
- Camus, Albert: *Der Fall*. Reinbek bei Hamburg 1997
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1998
- Cavell, Stanley; *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Carus Lectures 1988, Chicago 1990
- Cowper Powys, John: *Autobiographie*, München 1992
- Danto, Arthur C.: *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965
- Deleuze, G.: *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976
- Dischner, Gisela: *Die Stimme des Fremden*, Hofheim 1992
- Djuric, M.: *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin/New York 1985
- Drewermann, Eugen: *Über die Unsterblichkeit der Tiere*, Zürich/Düsseldorf 1998
- Einstürzende Neubauten; *Heaven is of honey*, auf: *silence is sexy*, Zomba Records 2000
- Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1986
- Fleischer, Margot: *Der 'Sinn der Erde' und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*; Darmstadt 1993
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1982
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein*. München 2001
- Gerhardt, Volker; *Die Moral des Immoralismus*, in: Krisis der Metaphysik, hrsg.v. G. Abel u. J. Salaquarda, Berlin/New York 1989
- Gerhardt, Volker; *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000
- Gerhardt, Volker; *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: Nietzsche-Studien 18, Berlin/New York 1989, 272-281
- Gerhardt, Volker; *Wille zur Macht*, in: *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. v. H. Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000, S. 351-355
- Gerhardt, Volker; *Friedrich Nietzsche*, München 1992

- Gerhardt, Volker; *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996
- Glatzeder, Britta: *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin 2000
- Grau, G.-G.: *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin/New York 1984
- Grau, G.-G.: *Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?*, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82)
- Guzzoni, A. (Hrsg.): *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt a. M., 1991
- Hartmann, E. v.: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1879 (NB)
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a. M. 197
- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*, Stuttgart 1992
- Heidegger, Martin: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Hrsg. A. Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991
- Heidegger, Martin: *Nietzsche in zwei Bd.*, Pfullingen 1961
- Heidegger, Martin: *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Vorbetrachtung*, in: Gesamtausgabe, Bd. 55, Frankfurt a. M. 1979
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 1953
- Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950
- Heraklit: *Fragmente*, München/Zürich 1989
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. M. Knaupp, München/Wien 1992
- Hölderlin, Friedrich: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland Bd. II*, in *Friedrich Hölderlin*, hrsg. v. E. Müller, Stuttgart 1949
- Hölderlin, Friedrich: *Gedichte*, hrsg. u. eing. v. E. Müller, Stuttgart o.J.
- Hofmann, J. N.: *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994
- James, W.: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*, in: Pragmatismus, Stuttgart 1975
- Janz, C. P.: *Friedrich Nietzsche. Biographie in 3 Bd.*, 1993 München/Wien
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin/New York, 1981
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, 1984
- Kant, Immanuel: *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen*, A 304-A306
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1988

- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln 1980
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a. M. 1986
- Kierkegaard, Sören: *Tagebuch des Verführers*, Frankfurt/M., 1983
- Kleist, Heinrich von: *Sämtliche Werke und Briefe in zwei Bd.*, Hrsg. H. Sembdner, München 1984
- Kofman, Sarah: *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972
- Lehmann, Roswitha: *Ethik ohne Geländer, Moralisches Sollen im Kontext von Prozeßoffenheit – eine Überschreitung des normenorientierten Denkmusters unter Einbeziehung von Buber und Kohlberg sowie einem Rückgriff auf Nietzsche und Kant*, Essen 1992
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1986
- Lucács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Berlin 1954
- MacIntyre, A.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1987
- Magnus, B.: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington/London 1978
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. München 1994
- Mill, John Stuart: *Utilitarismus*, in: Einführung in die utilitaristische Ethik, hrsg. v. O. Höffe, München 1975, 59-70
- Mohr, R.: *Züchter des Übermenschen*, in: Der Spiegel 36/1999
- Montaigne, Michel de.: *Essais*, Zürich 1984
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen*, Nietzsche-Studien Bd. 10/11, 1981/82
- Müller-Seidel, Walter (Hrsg.): *Heinrich von Kleist, Aufsätze und Essays*, Darmstadt 1987
- Müller-Warden, J.: *Die aktuelle Entwicklung Europas, erörtert im Lichte der Philosophie Friedrich Nietzsches*; in: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch, Bd. 4, hrsg. i. A. d. Förder- u. Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V., v. V. Gerhardt u. R. Reschke, S. 119-146
- Müller-Warden, J.: *„Aber ein Sturm weht vom Paradiese her...“ Nietzsche Frage nach der „Herkunft der Werthe“*, Vortrag beim Internationalen Kongreß zum 100. Todestag

- Friedrich Nietzsches, August 2000 in Naumburg/Saale, überarbeitete Fassung, bisher unveröffentlicht
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen 1991
- Neumann, Erich: *Tiefenpsychologie und Ethik*, Frankfurt am Main 1985
- Nohl, H.: *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 149, 1913
- Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs in drei Bd.*, Hrsg. v. H.-J. Mähl u. R. Samuel, WBG 1999
- Nozick, R.: *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1987
- Ottmann, Henning (Hrsg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart 2000
- Ottmann, Henning: *Provokateur und Narr. Zu Unrecht von den Nationalsozialisten als geistiger Vater reklamiert: Friedrich Nietzsche und die Politik*; in: *Süddeutsche Zeitung*, 26./27. August 2000
- Pape, Helmut: *Die Unsichtbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1997
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990
- Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. u. mit Einl., Literaturübersichten, Anm. u. Reg. Vers. v. Otto Apelt, in Verb. M. K. Hildebrandt, C. Ritter u. G. Schneider, Hamburg 1993
- Platon, *Das Gastmahl*, griech.-dt., übers. u. erl. v. Otto Appelt. Neubearb. v. A. Capelle, Hamburg 1981
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975
- Ries, Wiebrecht: *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 1990
- Ries, Wiebrecht: *Die Glücklichen sind neugierig. Begegnungen mit dem anderen Nietzsche*, München 2000
- Ritter, J.: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: *Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1974
- Rorty, Richard: *Philosophie und Zukunft. Essays*, Frankfurt a. M. 2000
- Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1989
- Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1989
- Ryogi, Okochi: *Wie man wird, was man ist*, Darmstadt 1995

- Sartre, Jean Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, 1993
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Sechster Brief, Stuttgart 1965
- Simmel, G.: *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907
- Sloterdijk, P.: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999
- Spinoza, Benedictus (Baruch) de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg 1999
- Spir, A.: *Moralität und Religion*, Leipzig 1874/78
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*, Darmstadt 1994
- Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. 1998
- Taureck, B. H. F.: *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991
- Taureck, B. H. F.: *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburg 1989
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? – Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1988
- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M., 1997
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 1994
- Todorov, Tzvetan: *Abenteuer des Zusammenlebens*, Berlin 1996
- Tugendhat, Ernst: *Der Wille zur Macht. Macht und Anti-Egalitarismus bei Nietzsche und Hitler – Einspruch gegen den Versuch einer Verharmlosung*, in: Die Zeit Nr. 38, 14. Sept. 2000
- Tugendhat Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993
- Tugendhat Ernst: *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1994
- Volkman-Schluck, K.-H.: *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*. Würzburg 1991
- von Westernhagen, Curt: *Nietzsche. Juden, Antijuden*, Weimar 1936
- Williams, Bernard: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein/Ts 1984
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Stuttgart 1978
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Schriften I, Frankfurt 1969

- Wohlfart, G.: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 26, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Hrsg.v. G. Abel, E. Behler, J. Salaquarda, J. Simon, Berlin/New York 1997, 319-330
- Wohlfahrt, G.: *„Also sprach Herakleitos.“ Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption.* Freiburg/München 1991
- Wuthenow, R.-R.: Vorwort, *Der Wille zur Macht*, Frankfurt a. M., 1992
- Zerm, Stephanie: *Nietzsches Lehre vom Übermenschen*, Heere 1997
- Zimen, Erik: *Der Wolf. Mythos und Verhalten*, Wien/München 1978

Siglen:

AC	Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum
DFW	Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem
EH	Ecce homo. Wie man wird, was man ist
FV	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt
GM	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
GT	Die Geburt der Tragödie
JG	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
M	Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile
MA	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister
N	Nachlaß
NW	Nietzsche contra Wagner
PdW	Ueber das Pathos der Wahrheit
PhZG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
UB	Unzeitgemässe Betrachtungen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
ZB	Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten

Zitierweise:

Die obigen Siglen beziehen sich auf die der KSA bzw. KSB entnommenen Zitate. Die von den Herausgebern beibehaltene Schreibweise der Originale ist in den Zitaten nicht verändert.

Die übrigen Zitate beziehen sich auf die Werkausgabe *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1954 [Schlechta] und sind durch Angabe der Bandnummer und der Seitenzahl angegeben.

LEBENS LAUF:

Name: Stephanie Zerm
Geboren: 3. 2.1970 in Hannover
Staatsbürgerschaft: Deutsch
Familienstand: Ledig

Hochschulausbildung:

1990 – 1997: Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Hannover.
Juni 1997: Erlangung des Magistertitels.
1998 bis 2000: Stipendiat der Graduiertenförderung der Universität Hannover.

Anstellungen:

1997 bis 1999: Wissenschaftliche Hilfskraft am Philosophischen Seminar der Universität Hannover.
1999: Wissenschaftliche Hilfskraft am literaturwissenschaftlichen Institut der Universität Hannover
Ab Okt. 2001: Mitherausgabe des Briefwechsels *Paul Celan – Gisela Dischner* für den Suhrkamp Verlag.

Buchveröffentlichungen:

Nietzsches Lehre vom Übermenschen; Wanderer Verlag, Heere 1997