

2. „Jenseits von Gut und Böse“ und „Umwerthung aller Werthe“: Nietzsches Versuche über das Leben im Angesicht des Nihilismus

§ 27. Nach der Erkenntnis des Nihilismus: zwei Antworten Nietzsches

Zwei Formeln drängen sich auf, wenn man sich die Frage vorlegt, ob und welche Programme Nietzsche für ein Leben im Zeichen des Nihilismus entwickelt. Zum einen ist es ein „Jenseits von Gut und Böse“, das er als Horizont eines solchen Lebens in Aussicht stellt, zum anderen ist es eine „Umwerthung aller Werthe“, von der er sich eine Überwindung des Nihilismus verspricht. Diese Konzepte scheinen einander zu widerstreiten. Das erste deutet auf ein Dasein jenseits aller Werte und folglich Moral als Konsequenz des Nihilismus, das zweite hingegen operiert mit dem Begriff des Werts und zeigt sich damit als Entwurf einer neuen Moral. Beide aber, so lässt sich vermuten, werden in irgendeiner Weise an die Struktur angebunden sein, die Nietzsche als fundamental für menschliche Existenz gilt: an den „Willen zur Macht“. Die Wendung „jenseits von Gut und Böse“ führt Nietzsche in einem Aphorismus des gleichnamigen Buchs als „gefährlich(e) Formel“ ein;¹ er tritt, wie er es liebt, im Gestus des scharf sezierenden Analytikers und rigoros verfahrenden Zerstörers auf. Was die Formel auf den ersten Blick suggeriert freilich, ein Leben

¹ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 44; KSA 5, S. 62.

außerhalb aller Wertsetzung, ohne Abschätzung und Einschätzung kann es für den Menschen gar nicht geben. Und gerade Nietzsche, so hatten wir gesehen,² teilt diese Beurteilung und besitzt sogar ein ausgeprägtes Bewußtsein für diesen Zug unseres Daseins; der Gedanke des Perspektivischen: der „Schätzungen, Farben, Akzent(e)“, der „Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen“,³ ist ein zentraler Gedanke seiner Philosophie.

Nun hatte sich herausgestellt, daß der von Nietzsche diagnostizierte Nihilismus darin besteht, daß dem modernen Menschen der Rahmen abhanden gekommen ist, der für eine Kultur verbindliche große Sinnentwurf, der dem Wollen des einzelnen eine Richtung weist, und sei es in der Negation. Paradigma eines solchen Sinnentwurfs ist für Nietzsche die christliche Weltdeutung. Entfällt er, so entfällt zugleich die Orientierung für menschliche Selbstbestimmung, so jedenfalls sieht es Nietzsche.

Auf der anderen Seite aber hatte sich Nietzsche auch als Philosoph des Individualismus gezeigt,⁴ der gegen eine „Heerdenexistenz“ und für die „Freigeisterei und Vielgeisterei“ des Menschen plädiert und auf dessen „Kraft“ setzt, „sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere“.⁵ Denn „für den Menschen allein unter allen Thieren“ gebe es „keine ewigen Horizonte und Perspectiven“.⁶ Doch dies zu konstatieren, bedeutet nur, die *conditio huma-*

² Vgl. oben, § 22.

³ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 301; KSA 3, S. 540.

⁴ Vgl. oben, § 12.

⁵ Die fröhliche Wissenschaft, § 143; KSA 3, S. 491.

⁶ Ebd.

na auf den Begriff zu bringen. Nach welchem Maß aber soll der Mensch aus der Fülle des ihm Möglichen die für ihn und andere richtige Perspektive wählen?

Nun gibt es eines, so hatte sich immer wieder gezeigt, um das Nietzsches Denken ständig kreist und das ihm das einzig unbestritten Gültige zu sein scheint, das unser Dasein bestimmt, nämlich den Willen zur Macht. Immer schon, so ist Nietzsche überzeugt, bildete er den Antrieb all unseres Tuns und den Hintergrund aller Sinnentwürfe, doch undurchschauterweise. Deren Zusammenbruch liegt für Nietzsche deshalb im wesentlichen darin begründet, daß der Mensch sich einzustehen wagte, was er lange vor sich selbst verbarg.⁷ Was er den eigenen Blicken entzog und verdrängte, faßt Nietzsche in der *Morgenröthe* so: „Nicht die Nothdurft, nicht die Begierde, – nein, die Liebe zur Macht ist der Dämon der Menschen. Man gebe ihnen Alles, Gesundheit, Nahrung, Wohnung, Unterhaltung, – sie sind und bleiben unglücklich und grillig; denn der Dämon wartet und wartet und will befriedigt sein. Man nehme ihnen Alles und befriedige diesen: so sind sie beinahe glücklich, – so glücklich als eben Menschen und Dämonen sein können.“⁸

Von der schonungslosen Aufdeckung dieser bisher verdeckten Grundstruktur des Menschseins selbst aber erhofft sich Nietzsche auch schon eine neue, die obsolet gewordenen Moralkonzepte ersetzende Orientierung. Diese Zuversicht speist beide Vorschläge Nietzsches für die Ordnung des Lebens unter Bedingungen des Ni-

⁷ Vgl. bes. Nachlaß 5[71], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 211 f.

⁸ Morgenröthe, § 262; KSA 3, S. 209.

hilismus: sowohl den Entwurf einer Existenz „jenseits von Gut und Böse“ als auch das Programm einer „Umwertung aller Werthe“. Nietzsche versucht in beiden, der fundamentalen Einsicht Rechnung zu tragen, die bislang noch von niemandem gebührend berücksichtigt worden sei: „Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.“⁹

Die Formel „jenseits von Gut und Böse“ wäre dann nicht als Absage an Werte als solche zu verstehen, der Versuch einer Überwindung des Nihilismus bestünde dann nicht im Konzept eines Lebens ohne Zwecke, und das heißtt ohne Ziel und Richtung. Sondern die Formel „jenseits von Gut und Böse“ müßte dann als Abkehr von jeder Moral gelesen werden, die Werte im Gegenteil des von Nietzsche Vertretenen begründet, nämlich in einer Selbstbeschränkung der jeweils individuellen Machtentfaltung zwar nicht den alleinigen, aber höchsten Wert sieht. Und dies trifft für das christliche, aber auch das kantische und das sokratische Moralkonzept zu, von deren Gut und Böse nach Nietzsche Abschied zu nehmen wäre, nicht aber von den aus der Macht selbst abzuleitenden Werten.

Der Entwurf eines Daseins, das völlig ohne Zwecke und ohne Werte auskäme, wäre auch ganz unvereinbar mit der nach Nietzsche für den Menschen fundamentalen Einstellung, die ihn in ein Verhältnis zur Welt setzt, mit dem Wollen: Wollen nämlich ist nach Nietzsche „nicht ‚begehren‘, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den *Affekt des Commando’s*; es giebt kein ‚wollen‘, sondern nur ein *Etwas-wollen*: man

⁹ Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 215.

muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand“.¹⁰ Ein ziel- und zweckloses, ein Dasein ohne Wertung, die doch Voraussetzung dafür ist, sich aus der Fülle des Möglichen *etwas* Bestimmtes als Gewolltes auszuwählen, kann es also Nietzsches eigener Argumentation zu folge für den Menschen gar nicht geben.

Trotzdem findet sich in Nietzsches Werk auch eine Theorie menschlicher Existenz, die im möglichst weitgehenden Verzicht auf jede Zweck- und Wertsetzung die einzige Antwort erblickt, die dem Einbruch des Nihilismus gemäß ist. Sie ist mit dem Gedanken der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ verbunden. Auch ihr Fundament liegt für Nietzsche im Willen zur Macht. Dies verwundert nicht: ist doch lediglich die Macht als (potentielle und aktuale) Wirksamkeit etwas, das in Nietzsches Augen Bestand hat, die alleinige Stabilität. Im folgenden werden wir zunächst das von Nietzsche skizzierte Dasein „jenseits von Gut und Böse“ im Sinne eines Leben „jenseits aller Werte“ betrachten und uns dann dem Konzept einer „Umwertung der Werthe“¹¹ zuwenden.^{11a}

¹⁰ Nachlaß 11[114], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 54.

¹¹ Nietzsche kennt neben der Formulierung „Umwertung aller Werthe“ (vgl. z. B. Zur Genealogie der Moral; KSA 5, S. 409; Götzen-Dämmerung; KSA 6, S. 89) auch die weniger geläufige Formulierung „Umwertung der Werthe“ (vgl. z. B. Ecce Homo; KSA 6, S. 266, 294).

^{11a} Eher wenig ergiebig für die folgenden Überlegungen ist das Buch von Bernhard H. F. Taureck *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991. Es ist ein Beispiel für eine in der Nietzsche-Forschungsliteratur nicht selten zu beobachtende Tendenz, sich vom fragmentarischen Charakter der Nietzscheschen Schriften zu sehr umfangreichen und in unüberschaubar viele Einzelanalysen auseinanderlaufende Untersuchungen verleiten zu lassen.

§ 28. „Jenseits von Gut und Böse“ und die „ewige Wiederkehr des Gleichen“

Es bietet sich an, mit der Analyse des großen Lenzer Heide-Fragments an dem Punkt fortzufahren, an dem wir es zum Schluß des letzten Kapitels verlassen haben. Denn deutlicher als andere Texte zeigt es, warum sich Nietzsche der Gedanke, sämtliche Zwecke und Werte seien aus dem Leben des Menschen zu verbannen, nahelegt.

Das Dilemma der modernen Existenz erblickt Nietzsche in einem, wie es ihm scheint, unlösaren Antagonismus. Die bislang überzeugenden moralischen Orientierungen genügen uns nicht mehr, weil sie unseren Begründungsansprüchen nicht mehr genügen. Dennoch mögen wir auf eine Moral nicht verzichten.¹² Mit dieser Einschätzung steht Nietzsche durchaus nicht allein da, und der Zwiespalt, auf den er den Finger legt, ist keiner, über den wir heute nicht mehr nachzudenken hätten.¹³ Es ist die intellektuelle Red-

¹² Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211 f.

¹³ Ernst Tugendhat beginnt seinen Aufsatz *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute* (in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, S. 371–382) wie folgt: „Statt von der Hilflosigkeit der Philosophen könnte ich auch von der Hilflosigkeit von uns allen sprechen. Wir alle sind heute mit moralischen Grundfragen konfrontiert, die wir nicht umhin können, so oder so zu beantworten, und auf die wir gleichwohl keine Antworten haben, die wir ausreichend begründen könnten.“ (S. 371) Freilich unterscheidet sich die Position Tugendhats von derjenigen Nietzsches in einem wichtigen Punkt ganz grundlegend: Tugendhat sieht überhaupt keinen Ausweg darin, Moralität als solche in Zweifel zu ziehen, wie Nietzsche dies tut. Er weist zu Recht darauf hin, daß wir „unser gesamtes intersubjektives Verhalten auf eine kaum vorstellbare Weise ändern“ (ebd.) müßten, wollten wir auf

lichkeit – eine Tugend, die Nietzsche über alles geht¹⁴ –, die „Wahrhaftigkeit“, eine Haltung, welche die alte christlich geprägte Moral selbst habe stark werden lassen,¹⁵ die es uns in seinen Augen verbietet, weiterhin unsere Werte in Gottesvorstellungen zu verankern, die durch unsere Vernunft nicht zu überprüfen sind. Diese Kritik trifft auch den antiken Kosmosgedanken als Fundament von Ordnung und Maß, zumal er in das Christentum eingegangen ist.¹⁶ Und nicht erst Nietzsche, schon Kant besteht darauf, daß jede Moral, die der Mensch akzeptieren kann, unabhängig vom Rekurs auf Außer- und Übermenschliches begründet werden müsse. Die Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionsschrift beginnt Kant so: „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie

Moral in welcher Form auch immer verzichten. In den *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt a. M. 1993, S. 22) äußert er sich dazu etwas genauer: „Wir würden [...] dann, was wir jetzt als unmoralisch beurteilen, nur noch als Gefahr ansehen; wir würden unsere Mitmenschen nur noch als eine Art wilder (manchmal auch sanfter) Tiere ansehen. Sie wären keine Subjekte mehr, mit denen wir uns moralisch streiten könnten, sondern Objekte, vor denen wir uns gegebenenfalls zu hüten hätten.“

¹⁴ Vgl. z. B. Also sprach Zarathustra, Vom höheren Menschen, § 8; KSA 4, S. 360. Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 110 und § 335; KSA 3, S. 470, 564.

¹⁵ Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.

¹⁶ Vgl. Carl Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde., München 1954, z. B. Bd I, S. 117 und Bd. II, S. 91–93.

zu beobachten.“¹⁷ Den Optimismus Kants, Moral aus Vernunft und Freiheit des Menschen deduzieren zu können, freilich teilt Nietzsche nicht, und auch uns schien Kants Weg nicht zum Ziel zu führen.¹⁸

Anders als Kant, der die Ordnung des Kosmos durch die selbstgegebene moralische Ordnung ersetzen möchte, die dieser an Festigkeit nicht nachstehen soll – das Moralsgesetz soll *wie* ein Naturgesetz wirken –, versucht sich Nietzsche am genau umgekehrten Projekt. Er hält die „erreichte Macht des Menschen“ für so groß, daß „eine Herabsetzung der Zuchtmittel, von denen die moralische Interpretation das stärkste war“ nun an der Zeit sei. Die Menschen seien jetzt in einer Lage, in der sie die „ungeheure Potenzierung vom Werth des Menschen, vom Werth des Übels usw.“, für die die alte Moral stehe, nicht mehr nötig hätten: „wir dürfen viel Unsinn und Zufall einräumen“. Vor allem „Gott“ (sei) eine viel zu extreme Hypothese“.¹⁹

Diese Überlegung steigert Nietzsche in einem weiteren Gedankenschritt: „Aber extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber *umgekehrte*. Und so ist der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit der psychologisch nothwendige Affekt, wenn der Glaube an Gott und eine essentiell moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Der Nihilismus erscheint jetzt, *nicht* weil die Unlust

¹⁷ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 3.

¹⁸ Vgl. oben, § 23.

¹⁹ Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 212.

am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen ‚Sinn‘ im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist. Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.“²⁰

Wichtig ist zu sehen, daß Nietzsche hier zunächst nur eine Diagnose stellt. Er spricht von einem „psychologisch nothwendigen Affekt“, der als Folge des Zusammenbruchs eines überaus leistungsstarken – des christlichen – Sinnentwurfs eintrete und dazu führe, Sinn- und Zweckhaftigkeit des Daseins generell zu bezweifeln. Der Verdacht werde unabweisbar, ob nicht Werte überhaupt nur „Lockmittel“ seien, durch die sich die „Komödie“, als die man die Existenz des Menschengeschlechts begreifen müsse, unnötig in die Länge ziehe. Denn was immer der Mensch an Zwecken ersonnen habe und noch ersinne und an Zielen sich gesetzt habe und noch setze, sie seien in nichts Haltbarem begründet. Der Mensch komme einer „Lösung“ nicht näher; das „Umsonst!“ aller seiner Bestrebungen hole ihn ein.²¹ Schopenhauers Pessimismus scheint Nietzsche in seinen späten Tagen überwältigt zu haben.

Aber Nietzsche wäre nicht Nietzsche, wenn er die Überlegung an dieser Stelle und mit diesem Ergebnis abbräche. Ganz im Gegenteil lässt er genau an diesem Punkt die Beschreibung dessen, was ist, umschlagen in ein – präskriptives – Konzept der Daseinstellung im Angesicht des Nihilismus. Er macht sozusa-

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. S. 213.

gen aus der Not eine Tugend. Nietzsche entwirft die Theorie der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, die für ihn zugleich eine Ethik des Verzichts auf jeden Wert und alle Zwecksetzung impliziert. Denken wir, so schreibt er im Lenzer Heide-Fragment, den Gedanken des „Umsonst“ in seiner „furchtbarsten Form“, so denken wir den Gedanken der „ewigen Wiederkehr“: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: die ‚ewige Wiederkehr‘.“²² Als „extremste Form des Nihilismus“ gilt er Nietzsche, als „das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“²³

Nietzsche hält den Menschen im nachmoralischen Zeitalter für stark und mächtig genug, die – zunächst beklagte – Unbegründbarkeit von Daseinszwecken und Werten in einer Weise zu übernehmen, *als ob* er sie selbst gewollt habe. Ein Leben jenseits aller Werte, „jenseits von Gut und Böse“ scheint ihm das schwerste zu sein, aber auch das dem Menschen auf der Höhe seiner Entwicklung adäquate. *Amor fati*, auf diese vielzitierte Formel bringt Nietzsche, was er als Devise der Zukunft ansieht.²⁴

Mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen knüpft Nietzsche an antike Vorstellungen an.²⁵ In der stoischen Variante geht die ewige Wiederkehr, die Wiederherstellung von allem (ἀποκατά-

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 276; KSA 3, S. 521. Vgl. Ecce Homo, Warum ich so klug bin, § 10; KSA 6, S. 297. Vgl. Nachlaß 16[32], Frühjahr-Sommer 1888; KSA 13, S. 492.

²⁵ Vgl. z. B. Heraklit, Frg. B 30, 31, 88 (Diels/Kranz). Vgl. Platon, Politikos, 269 c ff.

στασις τοῦ παντός), die nach Auslöschung alles Ge-
wordenen durch einen Weltbrand (ἐκπύρωσις) er-
folgt und die sich nicht nur einmal, sondern viele Ma-
le, ja unendliche Male wiederholen soll,²⁶ auf die Welt-
vernunft zurück. Sie aber herrscht als Notwendigkeit,
als Schicksal (εἰμαρμένη, *fatum*).²⁷ Interessant ist, daß
der für Nietzsche mit der Lehre von der ewigen Wie-
derkehr verbundene Gedanke der Ziel- und Sinnlosig-
keit bereits im stoischen Kontext formuliert wird. Kri-
tolaos sagt von der weltlenkenden εἰμαρμένη, sie sei
führungs- und ziellos (ἀνάρχος καὶ ἀτελεύτης).²⁸
Noch interessanter ist, daß ein Problem, das die Inter-
preten stoischer Philosophie sehr beschäftigt, sich im
Blick auf Nietzsche ebenfalls stellt, und dies in ver-
schärfter Form. Es handelt sich um die Frage, wie die
in der stoischen Ethik in Anspruch genommene Frei-
heit (προαιρεσίς, *liberum arbitrium*) mit der Bestim-
mung des Weltgeschehens als Fatum, in das der
Mensch unlösbar eingebunden sei, zusammenzuden-
ken ist.²⁹

Nietzsche prägt die Formel vom *amor fati* für das Pa-
radox, daß die äußerste und radikal gedachte Freiheit
des Menschen, wie sie erst nach Lösung ihrer morali-
schen Fesselung gegeben sei, gerade darin bestehe, die
Welt in allem, was sie ist und ewig sein wird, in all

²⁶ Vgl. Stoicorum veterum fragmenta, coll. Hans von Arnim, Vol. II, Stuttgart 1964, S. 190 (Frg. 625). – Zum Motiv des Weltbrandes vgl. auch Heraklit, Frg. B 31 (Diels/Kranz).

²⁷ Vgl. Stoicorum veterum fragmenta, Vol. II, S. 264 ff. (Frg. 912 ff.).

²⁸ Vgl. ebd. S. 265 (Frg. 913).

²⁹ Vgl. Hans von Arnim, Die stoische Lehre von Fatum und Wil-
lens-Freiheit, Wissenschaftliche Beilage zum 16. Jahresbericht der
philosophischen Gesellschaft Universität Wien, Leipzig 1905.

ihrer Schönheit und Häßlichkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit – für deren Qualifizierung es freilich genau besehen gar keinen Maßstab mehr gibt – unbedingt zu bejahren. Nietzsche spricht von einem „*dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“; in solchem Jasagen „will“ der Mensch – wobei Nietzsche vornehmlich an sich selbst als lebendes Experiment denkt – „den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist *amor fati* ...“³⁰ Im *Ecce Homo* nennt Nietzsche sie seine „Formel für die Grösse am Menschen“. *Amor fati*, das bedeutet, „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 ...“³¹ Stellt man gegen die Emphase Nietzsches Senecas Bestimmung des Fatum als *necessitas rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat*,³² so ist deutlich, daß Nietzsche die von gelassener Einsicht in das Unabänderliche getragene stoische Position ins Maßlose steigert.

Was aber veranlaßt Nietzsche, der die Idee des „freien Geistes“ mit Leidenschaft verfochten und für die Autonomie des Menschen anhand kantischen Vokabulars argumentiert hatte,³³ die Lehre vom *amor fati* zu

³⁰ Nachlaß 16[32], Frühjahr–Sommer 1888; KSA 13, S. 492.

³¹ Ecce Homo, Warum ich so klug bin, § 10; KSA 6, S. 297.

³² Seneca, Naturales Quaestiones II, 36, 1.

³³ Vgl. oben, § 12 f.

vertreten? Es ist die für Nietzsche unlösbare Schwierigkeit, menschliche Freiheit, die er im Gedanken des Willens zur Macht faßt, zu binden, ihr, wie Kant sagt,³⁴ Gesetze zu geben. Nietzsche verfällt auf den Ausweg, die Notwendigkeit der Selbstgesetzgebung und die Unabdingbarkeit, dem eigenen Dasein Zwecke zu setzen, zu verleugnen und als Chimäre abzutun. „Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden“, schreibt er in der *Götzen-Dämmerung*,³⁵ „in der Realität fehlt der Zweck … Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, 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!“

Den Menschen überantwortet Nietzsche der blinden Faktizität eines als sinn- und ziellos empfundenen Weltgeschehens, und diese Preisgabe seiner Subjektivität als Quell von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung deklariert er im selben Aphorismus als dessen „grosse Befreiung“, mit der „die *Unschuld* des Werdens“ wiederhergestellt werde. Und Nietzsche schließt mit einer Gewißheit, die Züge einer Heilsbotschaft trägt: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der grösste *Einwand* gegen das Dasein … Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: *damit* erst erlösen wir die Welt. –“³⁶

³⁴ Bes. deutlich in Kants *Naturrecht nach Feyerabend*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1322. Vgl. auch Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 446 f.

³⁵ Götzen-Dämmerung, Die vier grossen Irrthümer, § 8; KSA 6, S. 96.

³⁶ Ebd. S. 97.

Es zeigt sich die für Nietzsches Denken in vielem charakteristische Figur der Umkehrung, die auch dem Programm der „Umwertung aller Werthe“ strukturell zugrundeliegt: die durch einen Gott verbürgte uneingeschränkte Sinnerfülltheit der Welt, in die der Mensch eingebettet ist, ersetzt Nietzsche durch die ebenso uneingeschränkte Sinnlosigkeit der Welt, in die der Mensch eingefügt sei. Verständlich würde so auch die sonst schwer zu erklärende Verehrung, die Nietzsche für das sinnlos und in Ewigkeit sich Wiederholende fordert. Und begreifen ließe sich schließlich, warum er die Idee der ewigen Wiederkunft mit dem Gedanken einer absoluten Verantwortung des Menschen für die Welt verknüpft. Wenn sich der Mensch, wie Nietzsche verlangt, bei allem und jedem, was er tut, fragen soll: „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“, und wenn ein solcher kategorischer Imperativ seinem Handeln „das grösste Schwer gewicht“ verleihen soll,³⁷ so liegt darin doch folgende Transformation: Wie in Gottes Universum die Spur des einzelnen in Ewigkeit nicht verloren ist, garantiert für Nietzsche das absolut Folgenschwere allen menschlichen Handelns, das sich in den ewigen Lauf der Dinge quasi einschreibt, die absolute Bedeutung des einzelnen für das Ganze der Welt.

Manche der Interpreten Nietzsches versuchen, die Lehre der ewigen Wiederkunft und die Idee, eine Ethik der absoluten Gewichtigkeit menschlichen Handelns mit ihr zu verbinden, als Überbietung neu-

³⁷ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 341; KSA 3, S. 570.

zeitlicher Freiheitsphilosophien zu lesen.³⁸ Doch was soll es heißen, für ein Weltgeschehen „ohne Sinn und Ziel“, das sich „ohne ein Finale ins Nichts“ bewegt,³⁹ (mit)verantwortlich zu sein? Ist es da nicht völlig einerlei, was einer tut, also auf welche Weise er zum Sinn- und Ziellosen beiträgt? Und daß sich die Folgen seines Tuns aufgrund der ewigen Wiederkehr in Ewigkeit auswirken, warum sollte dies den Menschen in irgend einer Form verpflichten oder auch nur kümmern, rät Nietzsche ihm doch, immer schon zum bedingungslosen *amor fati* entschlossen zu sein, zur Liebe, ja fast Anbetung des Faktischen, was es auch sei, als des Notwendigen. Weil Nietzsche keine Zwecke mehr sieht, auf die sich die Freiheit des Menschen begründetermaßen richten kann, weil trotz gegenteiliger Beteuerungen der Seufzer des „moderne(n) Mensch(en)“: „Ich weiss nicht aus, noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiss“,⁴⁰ auch Nietzsches eigener Seufzer ist, dreht er den Spieß kurzerhand und gewaltsam um und erklärt die vollendete Sinnlosigkeit zum Gewollten.

In dieses Konzept paßt auch sein Gedanke der „*Unschuld* des Werdens“.⁴¹ In einem bedeutenden Stück der *Götzen-Dämmerung*, das betitelt ist: „Wie die

³⁸ So z. B. Friedrich Kaulbach in seinem Buch: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980, S. 116 ff. und 174 ff. Karl Löwith argumentiert in diesem Punkt zu Recht skeptischer; vgl. Ders., Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 4., durchges. Aufl. Hamburg 1986, bes. S. 88–92.

³⁹ Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 213.

⁴⁰ Vgl. Der Antichrist, § 1; KSA 6, S. 169.

⁴¹ Vgl. Götzen-Dämmerung, Die vier grossen Irrtümer, § 8, KSA 6, S. 97.

,wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums“⁴² und das für Heidegger einen Schlüsseltext darstellt,⁴³ verkündigt Nietzsche nach einem knappen Durchgang durch die Geschichte der Metaphysik die Abschaffung dessen, was er die „wahre Welt“ nennt. Damit meint er alle seit Platons Ideen aufgetretenen Formationen, mit Hilfe derer es die Philosophen unternahmen, eine über das Sinnliche hinausgehende Dimension zu eröffnen. Nietzsche kommt zu dem Ergebnis, wir könnten ihrer entraten, und ist auch konsequent genug, zuzugeben, daß mit dem Nichtsinnlichen dessen Komplement, das Sinnliche, ebenfalls durchzustreichen sei;⁴⁴ denn ohne seinen Gegensatz ist es nicht einmal mehr denkbar.

Seiner schon früh vertretenen Philosophie des Werdens⁴⁵ aber verschafft Nietzsche erst mit diesen späten Überlegungen ein Fundament: Alles Nichtsinnliche oder Nichtempirische nämlich, sei es eine platonische Idee oder ein kantischer Begriff, ist etwas, mit dem Fixpunkte in Form von Beständigkeiten gesetzt sind, die dem Menschen einen vergleichsweise festen Bezug jenseits des Wandelbaren ermöglichen. Entfallen diese nichtempirischen Stützen, so entfällt mit ihnen auch die durch sie strukturierte Welt der Erscheinungen: die Abbilder unvergänglich seiender Urbilder bei Platon, die durch Begriffe bestimmten Anschauungen

⁴² Vgl. KSA 6, S. 80 f.

⁴³ Vgl. unten, § 32.

⁴⁴ Vgl. KSA 6, S. 81.

⁴⁵ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, ed. Josef Simon, Bd. I, Würzburg 1985, S. 9–33.

bei Kant. Übrig bleibt dann allein der reine Strom des Werdens, das ohne Struktur Verfließende, über das wir uns allerdings nicht einmal in irgendeiner Form zu äußern vermögen, denn auch das noch so flüchtig dahingesprochene Wort bedeutet ein – zumindest temporär gültiges – Feststellen, wo doch das Flüssige schlechthin zu fassen wäre.

Der unbeirrte Verfechter einer Philosophie, die allein auf das Werden als Prinzip baut, müßte Kratylos, dem Anhänger Heraklits folgen, von dem Aristoteles berichtet, daß er „zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeigen bewegte“ ($\tauὸ τελευταῖον οὐδὲν ὥστο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸ δάκτυλον ἐκίνει μόνον$).⁴⁶ Auch Nietzsche ist sich im Prinzip über die erforderlichen Schlußfolgerungen klar, die aus einer strikt verfahrenen Auslegung der Welt als Werden zu ziehen sind; in einem der spätesten nachgelassenen Fragmente notiert er: „die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserem *unablöslichen Bedürfniß der Erhaltung*, beständig die eine gröbere Welt von Bleibend[em], von ‚Dingen‘ usw. zu setzen.“⁴⁷

Im zweiten Teil des zitierten Textes ist angedeutet, was die Analyse der Macht im Denken Nietzsches uns bereits gezeigt hatte:⁴⁸ wir sind darauf angewiesen, es gerade nicht mit einem ungeordneten „Wirrwarr“ von Sensationen, Begehrungen, Abläufen, also

⁴⁶ Aristoteles, Metaphysik, 1010 a 12 f.; Übersetzung nach Hermann Bonitz.

⁴⁷ Nachlaß 11[73], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 36.

⁴⁸ Vgl. oben, § 15.

mit einem Fließen schlechthin zu tun zu haben, sondern wir müssen für Konsistenzen sorgen, an denen wir uns orientieren können. Vernunft als Wille zur Macht bildet nach Nietzsche „Einheiten“ – wozu die Subsumierung verschiedener Sinneseindrücke unter den Begriff des *einen* uns gegenüberstehenden Objektes ebenso gehört wie die Formulierung von Zwecken und Zielen, auf die hin wir unser niemals festzuhalten-des, sondern von Augenblick zu Augenblick changierendes Verlangen bündeln, wodurch es erst zu einem Etwas-Wollen wird. In diesem Sinn erscheint Nietzsche in einem der späten Fragmente die „Entwicklung“ aller „*Geistigkeit*“ des Menschen als „Mittel zur relativen Dauer der Organisation“ einer Welt, die von sich aus „durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos“.⁴⁹

Immer wieder aber zieht Nietzsche die Idee eines durch keinerlei Synthesis verfälschten *Lebens* an. In ihm sieht er den letzten Halt, nachdem alle Werte und Daseinszwecke, die der *Geist* des Menschen ersonnen hat, ihm als zerbrochen gelten. Der Nihilismus bedeutet für Nietzsche, unter diesem Aspekt betrachtet, zweierlei: Einerseits ist er das Bewußtsein der Hinfälligkeit aller bisher tragenden Werte, die unseren Begründungsansprüchen, wie Nietzsche meint, nicht standhalten, andererseits bietet sein Auftreten dem Menschen die ausgezeichnete Chance, den jahrtausendealten Irrtum der Ansetzung einer „wahren Welt“ ein- für allemal loszuwerden.

Genau diese Hoffnung speist auch Nietzsches Begeisterung für die ewige Wiederkehr des Gleichen als sinn-

⁴⁹ Nachlaß 11[74], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 37.

und zielloser Ablauf, in den der Mensch sich qua *amor fati* einfügen soll. Damit zöge er in Nietzsches Augen die Konsequenz aus der Korrektur eines falschen Selbstverständnisses: Wenn er sich seit jeher als Doppeltes begriff, wie die Philosophiegeschichte spätestens seit Platon belegt, als Körperliches, als vergängliche Natur *in Verbindung* mit Nichtkörperlichem und Nichtnaturhaftem, mit Geist, Bewußtsein, Fähigkeit des Verstehens und der Reflexion auf sich selbst, so liegt darin für Nietzsche eine Selbstdäuschung. Für ihn gibt es diesen Dualismus gar nicht, der doch schon in jeder menschlichen Äußerung greifbar ist, in aller Sprache als Einheit von materiellem Vehikel und Sinn, genauer: Sinnangebot. Unter den – freilich bereits irreführenden – Titeln einer „wahren Welt“ und einer „scheinbaren Welt“, in denen die Begrifflichkeit Platons nachklingt, stellt Nietzsche Nichtsinnliches oder Nichtempirisches und Sinnliches oder Empirisches einander gegenüber. Während er die bisherige Selbstauslegung des Menschen und auch dessen Weltauslegung bei aller historisch aufgetretenen Variabilität auf dem skizzierten dualistischen Schema fußen sieht, nimmt Nietzsche sich vor, dieses Muster zu überwinden.⁵⁰ „Es gibt nur Eine Welt“, behauptet er, „und die-

⁵⁰ In seiner souveränen und interessanten Arbeit *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1970, argumentiert Bernhard Bueb für den Versuch Nietzsches, die dualistische Form der Weltauslegung zu überwinden. (Vgl. S. 9 f., 25, 33, 55, 59, 71 ff., 96, 109 ff., 134, 158 f.) Das Bemühen um die Aufhebung einer in diesem Sinn „platonistischen“ Moral ergibt sich für Bueb aus Nietzsches „Willen zur Moralität“. Die Ansetzung von Werten in einer „jenseitigen Welt“ (S. 9) erscheint als lebensfeindlich und geeignet, einen lebensbejahenden und humanen „Sinn der Erde“ (Also sprach Zarathustra, Vorrede 3; KSA 4, S. 15) zu korrumpern. Mit der Verab-

se ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ...“⁵¹ Sämtliche Konzepte, in denen sich eine bestimmte Deutung der Welt, ein Sinn ausspricht, „die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft“ gelten ihm deshalb als „Lüge“.⁵² Ein Leben ohne solches „Lügen“, ein Leben unter Verzicht auf jedwede Formulierung von Selbst- und Weltbildern,

scheidung einer dualistischen, und das heißt für Bueb: platonistischen Moral sieht er zugleich eine Möglichkeit gegeben, die „Geschichtlichkeit der Vernunft“ (vgl. S. 18 ff., 26 ff., 40 ff. et passim) ernst zu nehmen und die Behauptung überzeitlich gültiger, „wahrer“ Werte vermeiden zu können. Im Gegensatz zu Bueb meine ich doch, daß an einem grundsätzlichen Dualismus festzuhalten ist, und möchte Nietzsche auch – anders als Bueb – in diesem Punkt kritisieren. Und die Annahme einer im menschlichen Leben wirksamen nichtsinnlichen Dimension muß ja noch nicht die Annahme eines unhaltbaren Platonismus bedeuten. Wie könnten wir aber ohne die Unterstellung von etwas wie Geist als Anderes zum Sinnlichen auch nur Kommunikation verstehen? Das, was sie trägt, nämlich sinnlich wahrnehmbare Vehikel wie Ton oder Schriftzüge können wir dem Gesprächspartner nicht einfach wie Dinge übergeben, sondern er muß sie mit *eigenem Geist* verbinden, um etwas mit ihnen anfangen zu können. Nun ebnet Bueb solche Gegensätze oder Dualismen nicht ein, sondern er „vermittelt“ sie in einem „dialektischen“ Verfahren (vgl. z. B. S. 43 ff., 93, 97) – und dies durchaus imponierend (vgl. z. B. die instruktiven Überlegungen zu Nietzsches Zeittheorie, S. 40 ff.). Doch ist es nicht der Sache angemessener, Gegensätze auch als solche stehen zu lassen und sie in ihrem komplexen Ineinander zu analysieren, statt sich auf die Rede von ihrer „Vermittlung“ zurückzuziehen? Und schließlich: Könnten wir die Überzeugung, es sei sinnvoll zwischen wahr und falsch, gut und böse, schön und nichtschön zu unterscheiden, also die Überzeugung, es gebe nichtreale Prädikate im Sinne Kants, nach „Überwindung des Dualismus“ aufrecht erhalten? Bueb ist konsequent genug, diese Frage zu verneinen. Handeln bleibe „seiner ‚Natur‘ nach unbewertbar, weil es sich in einer Form des Werdens“ vollziehe (S. 77).

⁵¹ Nachlaß 11[415], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 193.

⁵² Vgl. ebd.

und das heißt ein Leben ohne Überschreitung der bloß physischen Existenz, ohne Geist schwebt Nietzsche als das „wahre“ Leben vor.

Die durch einen Gott verbürgte absolute Sinnerfülltheit der Welt kehrt sich für Nietzsche im Zuge der Einsicht in den „Tod Gottes“ um in die absolute Sinnlosigkeit, und er mutet es dem einzelnen zu, sie im *amor fati* auch noch zu wollen. Dieser Umschlag aber wird sich wohl nur als verzweifelter Salto mortale verstehen lassen. Er zeigt, daß Nietzsche dem auf sich selbst gestellten Subjekt, das sich auf einen Gott nicht länger stützen will, doch weit weniger zutraut, als sein empathisch vorgetragenes Plädoyer für menschliche Autonomie vermuten ließ. Weil er nichts findet, an das menschliche Freiheit, die er im Gedanken des Willens zur Macht denkt, zu binden wäre, meint er Zwecke und Werte, ja Geist schlechthin verleugnen zu müssen, und damit Subjektivität als deren Grund. Was er an Erkenntnis über die für den Menschen unerlässliche Selbstbestimmung gewonnen hatte⁵³ – denn so gut wie nichts an dessen Leben versteht sich von selbst –, gibt Nietzsche wieder preis.

Der Verzicht auf Selbstgesetzgebung im Sinne der jeweils selbst zu leistenden Formulierung von Daseinszwecken, dieser Verzicht, den Nietzsche proklamiert und sogar zu einem äußersten Akt der Freiheit und des Heroismus stilisiert, bedeutet die Aufgabe zentraler Überzeugungen neuzeitlicher Philosophie.⁵⁴ Er be-

⁵³ Vgl. oben, § 12 ff.

⁵⁴ Diese Interpretation steht im Gegensatz zu Kaulbachs Interpretation; vgl. Ders., Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, a. a. O. S. 116 ff.

deutet die Rücknahme der von Kant vollzogenen kopernikanischen Wende,⁵⁵ die darin besteht, das Subjekt zum Mittelpunkt seiner Welt zu erheben und zum Ursprung aller Sinngebung, die nicht länger in einem Außersubjektiven gesucht wird. Nietzsche, der aufgebrochen war, alle bisher dagewesene Philosophie zu überbieten, und der meinte, alles bislang Gedachte an Verwegenheit zu übertreffen, als er dem Menschen einen Stand „jenseits von Gut und Böse“ anwies, fällt hinter die Moderne und hinter die Neuzeit zurück. Was übrig bleibt vom Menschen, ist ein blinder Wille zur Macht, der sich vielleicht in seinen Launen durchsetzt, doch nicht weiß, was er tut. Allerdings ist die Konzeption eines Daseins jenseits aller Werte nicht Nietzsches einzige Antwort auf den Nihilismus. Daß der Mensch ein wertendes und schätzendes Wesen ist, daß er ohne wie auch immer umrissene Zwecke und Ziele gar nicht leben kann und – so verstanden – in seiner Art zu sein metaphysisch *ist*, dieser Einsicht verschließt sich zuletzt auch Nietzsche nicht. Sehen wir, wohin ihn das Projekt einer „Umwerthung aller Werthe“ führt.

⁵⁵ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B XVI-XX. Vgl. auch ebd. B XI-XV. Zur Interpretation der Kantischen kopernikanischen Wende vgl. Friedrich Kaulbach, Das Experiment der Vernunft im Denken Kants, in: Ders., Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, a. a. O. S. 144–152.

§ 29. „Umwerthung aller Werthe“

Mit erheblichem Pathos spricht Nietzsche von der „Umwerthung aller Werthe“ im *Ecce Homo*,⁵⁶ und die denkbar größte Bedeutung für das zukünftige Leben der Menschheit mißt er ihr nicht nur in seiner – von mancherlei Maßlosigkeiten gekennzeichneten – späten Selbstdarstellung zu. Was Nietzsche leisten will, ist vornehmlich eine Umwertung der vom Christentum inspirierten und tradierten Werte. Die bisher wirkungsmächtigsten, doch infolge der modernen Skepsis gegenüber einer religiös fundierten Moral diskreditierten Werte „umzuwenden“,⁵⁷ darin sieht Nietzsche ein erfolgversprechendes Programm zur Überwindung des Nihilismus. Nihilismus aber heißt: Ohnmacht jeglicher Selbst- und Weltinterpretation.⁵⁸ Interessant ist die Figur der Umkehrung, deren Anziehungskraft auf Nietzsche uns bereits auffiel.⁵⁹ Ist es doch alles andere als selbstverständlich, ausgerechnet von der Inversion bislang gültiger Werte die Initiation einer neuen Wertordnung zu erwarten.

Nietzsche könnte sich hier auf eine Tradition beziehen, die sich mit Diogenes von Sinope verbindet. Das liegt schon deshalb nahe, weil der Kyniker eine Gestalt ist, auf die Nietzsche des öfteren anspielt: wir haben gesehen, daß eine mit ihm verknüpfte Anek-

⁵⁶ Vgl. *Ecce Homo*, Warum ich so klug bin, § 9; Götzen-Dämmerung, § 3; Der Fall Wagner, § 4; Warum ich ein Schicksal bin, § 1; KSA 6, S. 294, 355 f., 363 f., 365 f.

⁵⁷ Zur Formulierung „umwenden“ vgl. Nachlaß 9[60], Herbst 1887; KSA 12, S. 367.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 366.

⁵⁹ Vgl. oben, § 28.

dote auch in dem großen Aphorismus „Der tolle Mensch“ als Muster im Hintergrund steht. Diogenes Laertius berichtet, wie Diogenes, der Kyniker, zur Philosophie kam. Die Geschichte ist so verwickelt, daß es das Beste ist, den antiken Philosophiehistoriker zu zitieren. Sie spielt mit der Zweideutigkeit des Wortes *vόμισμα*, das in einer weiteren Bedeutung den Brauch, die Sitte, das allgemein gültig Festgesetzte meint, und in einer engeren die gängige Münze als das in Geltung befindliche Zahlungsmittel.

„Diogenes, des Wechslers Hikesias Sohn, stammte aus Sinope. Diokles erzählt, sein Vater habe ein öffentliches Wechslergeschäft gehabt und sei wegen Falschmünzerei (*παραχαράξαντος τὸ νόμισμα*) flüchtig geworden. Eubulides aber berichtet in seinem Buch über Diogenes, dieser sei selbst der Täter gewesen und sei mit seinem Vater in die Fremde gegangen. Ja, er selbst sagt von sich in seinem *Pordalos*, er habe die Münze verfälscht (*ώς παραχαράξαι τὸ νόμισμα*). Einige behaupten, er sei zum Aufseher gemacht worden und habe sich von den Werkleuten bereiten lassen, nach Delphi oder nach Delos, der Heimat des Apollon, zum delischen Tempel sich zu begeben, um dort anzufragen, ob er das vornehmen dürfe, wozu man ihn auffordere (nämlich eine Änderung des Nomisma). Als der Gott es erlaubte, nämlich eine Änderung der staatlichen Ordnung (*τὸ πολιτικὸν νόμισμα*) überhaupt (nicht aber der Münze), faßte er es anders auf, fälschte die Münze, ward gefaßt und mußte, wie einige vermelden, in die Verbannung gehen, während er nach anderen freiwillig aus der Stadt entwich, aus Furcht; noch andere behaupten, er sei vom Vater zur

Münzfälschung veranlaßt worden und dieser sei im Gefängnis gestorben, er aber sei flüchtig geworden und nach Delphi gegangen und habe da angefragt, nicht ob er das Geld fälschen dürfe, sondern was ihm dazu verhelfen würde, alle an Ruhm zu übertreffen, und habe darauf jene Antwort (jenen Orakelspruch) erhalten (πυνθανόμενον οὐκ εἰ παραχαράξει, ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται, οὕτω λαβεῖν τὸν χρησμὸν τοῦτον)⁶⁰.

Tὸ νόμισμα παραχαράττειν, dies ist Diogenes, dem Kyniker, hinfert Lebensaufgabe wie die Selbstprüfung dem Sokrates. Im Bericht des Laertius ist an einer Stelle knapp auf den Begriff gebracht, worin für Diogenes die Umprägung des Nomisma besteht: „er verfälschte die Münze wirklich dadurch (bzw. er wertete das Geläufige wirklich dadurch um), daß er weniger auf die Vorschriften des Gesetzes gab als auf diejenigen der Natur“ (δοντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ως τοῖς κατὰ φύσιν διδούς).⁶¹ Der sophistische Gegensatz zwischen Nomos und Physis und die Umverteilung der Gewichte: nämlich zugunsten der Natur und zuungunsten der Satzung, bildet also den Kern der Philosophie des Diogenes.⁶² Nur entfaltete er ihn nicht wie die Sophisten im gelehrten Vortrag, sondern durch sei-

⁶⁰ Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, VI, 20 f.; Übersetzung von Otto Apelt, der letzte Zusatz in Klammern stammt von mir.

⁶¹ Ebd. VI, 71.

⁶² Die Nähe der Diogenes-Gestalt zur Sophistik arbeitet Heinrich Niehues-Pröbsting heraus; vgl. Ders., Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt a. M. 1988, S. 79 ff.

ne – meist provokativen – Taten, von denen unzählige Anekdoten wissen.⁶³

Alles deutet darauf hin, daß das für Nietzsche zentrale Motiv der Umwertung bei Diogenes vorgeprägt ist.⁶⁴ Nahtlos zudem fügt sich diese Annahme in die oben behauptete sophistische Signatur der Nietzschenen Antithese von Leben und Moralgesetz ein. Das Nomisma umzuprägen hieße dann für Nietzsche, dem Willen nach möglichst großer Machtentfaltung als Grundlage des Lebens in einer neuen Wertordnung Geltung zu verschaffen: die alten, auf Ausgleich und Achtung auch des Schwächeren abzielenden Werte wären in ihr Gegenteil umzukehren. Nietzsche wäre mithin als ein neuer Diogenes anzusehen, freilich – seiner Selbsteinschätzung zufolge – als ein Umwerter ganz anderen Zuschnitts, als es der Kyniker gewesen war; im *Ecce Homo* begreift er sich als Auslöser eines „zerschmetternden Blitzschlag(s)“, der die Erde „in Convulsionen“ versetzen werde.⁶⁵

Neben dem dargestellten Bezug zum Kynismus und zur Gestalt des Diogenes aber gibt es noch ein anderes Muster, auf das Nietzsche zurückgreift und das wir als Folie seines Programms der Umwertung aller Werte zur Kenntnis nehmen müssen, um es verstehen und

⁶³ Im einzelnen geht Heinrich Niehues-Pröbsting vielen von ihnen nach; vgl. Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, *passim*.

⁶⁴ Es ist Niehues-Pröbsting, der Nietzsches Umwertungsthese zuerst in die kynische Tradition des *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* gerückt hat (vgl. ebd. S. 333 ff.). Überdies hat Niehues-Pröbsting mit seinem genannten, 1979 zuerst erschienenen Buch wesentlich dazu beigetragen, das Interesse am antiken Kynismus und seiner Leitfigur Diogenes von Sinope wiederzubeleben.

⁶⁵ *Ecce Homo*, Der Fall Wagner, § 4; KSA 6, S. 363 f.

beurteilen zu können. Es ist dies die christliche Apologetik, das Verteidigungs- und Kampfschrifttum des antiken Christentums. Karl Löwith hat darauf aufmerksam gemacht, daß Nietzsches „*contra Christianos*“ – und unter diesem Titel läßt sich sein Projekt der Umkehrung bündig fassen – „eine genaue Wiederholung des *contra gentiles* der Kirchenväter“ sei, nur „mit umgekehrtem Vorzeichen“.⁶⁶ Löwith meint, Nietzsche habe dies nicht gewußt.⁶⁷ Doch so sicher ist das nicht, besaß doch Nietzsche eine Übersetzung der Streitschrift *Adversus Nationes Libri VII* des Arnobius Afer: *Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden*.⁶⁸ Offenbar hat sie ihn interessiert, denn sein Exemplar weist Lesespuren auf: viele Stellen sind angestrichen oder mit handschriftlichen Kommentaren versehen.⁶⁹ Und auch von Tertullian, in dessen Tradition die Apologie des Arnobius in manchem steht und der mit ihm die Herkunft aus dem latinisierten westlichen Nordafrika der Spätantike teilt, ist die Rede in einem der Texte Nietzsches, dem wir die Umrisse zumindest seiner oft angekündigten, aber nie zusammenhängend ausgearbeiteten und begründeten

⁶⁶ Vgl. Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 4., durchges. Aufl. Hamburg 1986, S. 124.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ *Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden*. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842. Vgl. Nietzsche's Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, S. 22. – Neben einer lateinischen Ausgabe von Augustins *De Civitate Dei* ist die Apologie des Arnobius das einzige Werk eines Kirchenvaters, das sich in Nietzsches Besitz befand, und das einzige überdies, das Lesespuren aufweist.

⁶⁹ Vgl. Nietzsche's Bibliothek, a. a. O. S. 22.

Umwertung der Werte entnehmen werden: der *Genealogie der Moral*. Beide Autoren werden von Löwith nicht genannt; auch führt er seine These, Nietzsche sei vom Argumentationsmuster der christlichen Apologetik abhängig, nicht aus.

Aus der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* und dem *Antichrist* läßt sich wenigstens die Skizze der Umwertung aller Werte, so wie Nietzsche sie sich offensichtlich vorgestellt hat, gewinnen. Freilich handelt es sich trotz der Aura des Unerhörten, absolut Neuen und Weltverändernden, in die Nietzsche sein Projekt der Umwertung hüllt,⁷⁰ doch eher um einen Rückgriff, den er sich gestattet: es sind nämlich die „aristokratischen Werthe der *antiken Welt*“,⁷¹ deren Umwertung durch das Judentum und Christentum er in der *Genealogie* beklagt, die wiederzubeleben Nietzsche sich zum Ziel setzt. Es wird sich zeigen, daß die anvisierte Umwertung im wesentlichen darin besteht, die dem Judentum und Christentum angelastete fatale Umkehrung der „antiken Werthe“⁷² nun ihrerseits zu invertieren und damit „auf der Spitze der Moderne“, wie Löwith formuliert,⁷³ den vom Christentum angeblich preisgegebenen Boden der Antike zu restituieren.

Die in Nietzsches Programm der Umwertung aller Werte enthaltene Deutung des Verhältnisses von Chri-

⁷⁰ Vgl. z. B. *Jenseits von Gut und Böse*, § 203; KSA 5, S. 126 f.; *Ecce Homo*: *Warum ich so klug bin*, § 9; *Götzen-Dämmerung*, § 3; *Der Fall Wagner*, § 4; *Warum ich ein Schicksal bin*, § 1; KSA 6, S. 294, 355 f., 363 f., 365 f.; Nachlaß 11[411], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 190.

⁷¹ Vgl. Nachlaß 2[128], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 127.

⁷² Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, § 46; KSA 5, S. 67.

⁷³ Vgl. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, a. a. O. S.113.

stentum und Antike kann im folgenden weder erschöpfend dargelegt noch angemessen überprüft werden. Um dieser hochinteressanten, aber auch schwierigen Thematik nachzugehen, bedürfte es einer eigenen Studie.⁷⁴ Die für uns zentrale Frage, inwieweit der Versuch einer Umwertung aller Werte einen Ausweg aus dem von Nietzsche diagnostizierten Nihilismus bietet und damit menschlicher Selbstbestimmung einen Halt, verlangt nur so viel: Wir haben darauf aufmerksam zu sein, daß Nietzsche den von ihm konstruierten – genuin sophistischen – Gegensatz zwischen Leben und Moral in das von der Patristik bereitgestellte Schema der Konfrontation christlichen und heidnisch-antiken Weltverständnisses einträgt. Die Antike steht dabei für „Leben“ und das Christentum für eine in Nietzsches Augen lebens- und menschenfeindliche Moral.

Nietzsche kennt nicht nur *eine* Umwertung aller Wer-

⁷⁴ Meines Wissens gibt es bis jetzt keine Arbeit, die Nietzsches Bild des Verhältnisses von Antike und Christentum einer genauen Untersuchung und Kritik unterzöge. Die These vom *Einbruch* des Christentums in die antike Welt und entsprechend von einem Gegensatz zwischen antiken und christlichen „Werten“, die Nietzsche vehement vertritt und für deren Durchführung er sich des Schemas der christlichen Apologetik mit umgekehrten Vorzeichen bedient, ist ja durchaus nicht die einzige plausible. Ebenso gibt es die Behauptung eines *Übergangs* von der antiken zur christlichen Kultur, so daß die Antike ins Christentum eingegangen und schließlich in ihm aufgegangen wäre. Vgl. zu dieser Thematik: Carl Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde., München 1954; Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, ed. Theodor Klauser, in Verbindung mit Franz Joseph Dölger und Hans Lietzmann und unter bes. Mitwirkung von Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger, Stuttgart 1950 ff.

te, nicht nur das von ihm in Aussicht genommene umwälzende Unternehmen, von dem er sich im *Ecce Homo* gewiß zeigt, daß es ihn unsterblich machen werde.⁷⁵ In der Menschheitsgeschichte hat es für Nietzsche schon einmal eine Umwertung der Werte mit den unglücklichsten Konsequenzen, deren letzte und herbste die Heraufkunft des Nihilismus ist, gegeben: die durch das Juden- und Christentum gegen die griechisch-römische Antike durchgesetzte. Vor allem der späte Nietzsche wird der Wehklagen über das Verhängnis, als das er den Eintritt des Christentums in die Geschichte begreift, nicht müde. „Das Christenthum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht“, formuliert er im *Antichrist*,⁷⁶ und er gelangt zu dem Urteil: „Die ganze Arbeit der antiken Welt *umsonst*: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt.“⁷⁷ Es leitet und treibt Nietzsche die Idee, einer Tradition vornehmen, stolzen, erfüllten, mächtigen Lebens, die sich nicht habe entfalten können, doch noch und entscheidend zum Durchbruch zu verhelfen.

Was in den Augen Nietzsches umgewertet werden muß, zeigen exemplarisch die düster kolorierenden apologetischen Schriften des Arnobius und Tertullians. Daß beide aus dem lateinischen Afrika stammen, ist keine unwesentliche Tatsache. In Rom sogar tadelte man die *Härte der Afrikaner*.⁷⁸ Ein Welt- und

⁷⁵ Vgl. *Ecce Homo*, Götzen-Dämmerung, § 3; KSA 6, S. 355.

⁷⁶ Der *Antichrist*, § 60; KSA 6, S. 249.

⁷⁷ Ebd. § 59; S. 247.

⁷⁸ Vgl. Carl Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, Bd. I, S. 637 f.

Menschenverständnis, wie Tertullian und Arnobius es entwerfen, aber identifiziert Nietzsche mit dem Christentum. In polemischer Absicht konstruiert er sich ein Feindbild, das als krasses Gegenbild zu dem Christentum verstanden werden kann, mit dem der Pastorensohn aufgewachsen ist: der Pietismus und die Begegnung mit Erweckten prägten den jungen Nietzsche.⁷⁹

Was nun der späte Nietzsche der Wirkung eines „afrikanisch“ verstandenen Christentums zuschreibt, ist eine ungeheuerliche Schwächung der Kraft und der Mächtigkeit des Menschen: eine skandalöse Auszehrung der ihm ursprünglich und natürlich eigenen Ressourcen. Ohne einen einzigen starken Gott könne er fortan nicht mehr leben, und nach dem „Tod“ dieses Gottes werde er unweigerlich in den Nihilismus geführt: in die Unfähigkeit, dem eigenen Leben Zwecke zu setzen und Sinn abzugewinnen.⁸⁰ Von einer „Selbstkreuzigung“ und „Selbstschändung“ des Menschen, für die das Christentum Verantwortung trage, spricht Nietzsche in der *Genealogie der Moral*. Solche Selbsterniedrigung aber sieht er ausdrücklich nicht mit Religion an sich einhergehen. Das zeige der Blick auf die griechischen Götter, die als „Widerspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen“ gelten müssten.⁸¹ Gottes- und Menschenbilder entsprechen einan-

⁷⁹ Vgl. Martin Pernet, *Das Christentum im Leben des jungen Nietzsche*, Opladen 1989, S. 11 f., 105 f. et passim.

⁸⁰ Vgl. Nachlaß 11[148], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 69.

⁸¹ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 23; KSA 5, S. 333.

der; wie Feuerbach⁸² begreift Nietzsche Theologie als – indirekte – Anthropologie.

Ist es Nietzsches Vision, die „*höchste Mächtigkeit und Pracht* des Typus Mensch“⁸³ entfaltet zu sehen, so begegnet bei Arnobius die Gegenvision. In seiner Streitschrift *Adversus Nationes*, die er als Bekehrungsnachweis verfaßt haben soll, um die schon einmal verweigerte Taufe zu erlangen,⁸⁴ erscheint der Mensch als ein Wesen, das in der Welt, vor Gott und vor sich selbst nicht zählt. Der Mensch ist für Arnobius ein „unglückseliges und elendes Ding, das zu seyn sich betrübt; das seinen Zustand verwünscht und betrauert“ (*rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat*).⁸⁵ Er ist viel zu niedrig, als daß Gott in seiner Macht ihn erschaffen haben könnte.⁸⁶ Arnobius beruft sich auf Platon, der im *Timaios*⁸⁷ die Schöpfung alles Sterblichen nicht dem obersten Gott zumute, sondern an „Geringere“ (*ad minores*) delegiere.⁸⁸

⁸² Vgl. Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, mit einem Nachwort von Karl Löwith, Stuttgart 1988, S. 10, 120 f. (et passim).

⁸³ Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 6; KSA 5, S. 253.

⁸⁴ So Hieronymus in seinem *Chronicon*. Vgl. Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, übers. und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842, S. 19 (= Einleitung des Herausgebers).

⁸⁵ Ebd. S. 80 (*Adversus Nationes* II, 46); alle in Anführungszeichen erscheinenden deutschen Übersetzungen stammen von Franz Anton von Besnard, in dessen Übertragung Nietzsche die Apologie des Arnobius las.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Vgl. Platon, *Timaios*, 41 a ff.

⁸⁸ Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 83 (*Adversus Nationes* II, 52).

Der Mensch ist ein durchaus überflüssiges Wesen (*animal supervacuum*), meint Arnobius,⁸⁹ selbst wenn sein Name nie in der Welt gehört würde (*etiamsi non men in mundo nullum hominis audiatur*), könnte dies ihre Ausgewogenheit und Abgeschlossenheit nicht anasten.⁹⁰ Anhand eines Gedankenexperiments, das Blumenberg das „dritte Höhlengleichnis“ nennt,⁹¹ will Arnobius gegen Platon demonstrieren, „welches Werthes der Mensch sey, den ihr (sc. die Schüler Platons) der oberen Macht auf's ähnlichste entstehen laßt“ (*cuius sit pretii homo, quem simillimum creditis potentiae superioris existere*).⁹² Wie der Verlauf seines Versuchs zeigt, heißt das im Klartext: Welch klägliche Rolle dem Menschen zukommt, sobald die in Platons Anamnesislehre⁹³ zugestandenen Prämissen entfallen. Sie nämlich garantieren die *ursprüngliche* Affinität des Menschen zum Höchsten und Vollkommenen: zu den Ideen als Urbildern, von denen wir nach Platon immer schon ein (Vor-)Wissen besitzen. Arnobius dagegen will nachweisen, daß die von Platon behauptete und etwa im Sonnengleichnis der *Politeia* ausgesprochene Entsprechung von Mensch und Welt⁹⁴ eine ganz grundlose und verkehrte Annahme ist. Der Mensch paßt gerade nicht von vornherein in die Welt, sondern steht ihr im Gegenteil als ein exotischer

⁸⁹ Ebd. S. 76 (Adversus Nationes II, 38).

⁹⁰ Ebd. (Adversus Nationes, II, 37).

⁹¹ Vgl. Hans Blumenberg, Das dritte Höhlengleichnis, in: Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 39, Turin 1961, S. 3–20. Vgl. Ders., Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989, S. 311 ff.

⁹² Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 66 (Adversus Nationes II, 20).

⁹³ Vgl. Platon, Menon, 81 c ff. und Phaidon, 72 e ff.

⁹⁴ Vgl. oben, § 26.

Fremdling gegenüber, der mit ihr nichts anzufangen weiß.

Denn imaginieren wir einen Menschen, so Arnobius, einen eben Geborenen – „aus dem platonischen oder pythagoräischen Geschlechte freilich“ (*Platonica licet aut Pythagorea progenie*) –, der sich in einem in die Erde gegrabenen Raum befindet. Karg soll er ausgestattet sein und in allem mäßig: weder zu sehr der Kälte noch der Hitze ausgesetzt, sondern mittlerer Temperatur; kein direktes Licht soll ihn erleuchten: weder Sonnenschein noch ein Feuer, sondern ein unbestimmtes indirektes Licht (*lumen nothum aliquid*), und kein Laut soll in ihn eindringen.⁹⁵ Wichtig ist Arnobius, daß allein das zum (Über-)Leben unabdingbar Notwendige dem abgeschlossenen Säugling und schließlich Heranwachsenden bekannt wird: eine Amme soll ihn nähren, stets unbekleidet soll sie kein Wort zu ihm sprechen und allein „die angemessenen Dienstleistungen“ (*officia consequentia*) verrichten. Bedarf das Kind fester Kost, soll sie ihn mit einfachsten Speisen versorgen: mit gerösteten Eicheln oder Hirsebrei und mit Quellwasser, das vorzugsweise „mit hohler Hand“ (*manibus cavis*) anzubieten sei.⁹⁶

Durch die Vorenthaltung aller *Kultur* will Arnobius sicherstellen, daß keinerlei Erfahrung den Probanden verbildet; nicht wie der von Platon im *Menon* eingeführte junge Sklave soll er in gutem Hause aufgewachsen sein und griechisch sprechen.⁹⁷ Wenn Platon an

⁹⁵ Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 64 f. (Adversus Nationes II, 20 f.).

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. Platon, Menon, 82 b. – Daß Arnobius sich auf Platons *Menon* bezieht, wird deutlich in: II, 24.

dem ungebildeten Diener, der ein mathematisches Problem scheinbar voraussetzungslos und aufgrund bloßer Befragung löst, demonstriert zu haben glaubt, daß alles Wissen im Menschen ursprünglich angelegt ist und er also von sich her immer schon reich ist an Erkenntnis und damit an Göttlichem, so will Arnobius zeigen: das Experiment ist nicht radikal genug gedacht. Tritt seine Versuchsperson nach zwanzig oder dreißig oder auch vierzig Jahren aus ihrer Behausung in die Welt, so bringt sie ungeschminkt zum Vorschein, was der Mensch *in nuce* ist. Denn, so wendet Arnobius sich an den Leser, wird der aus seiner Einsamkeit entlassene Kaspar Hauser wohl auch nur eine der an ihn gerichteten Fragen beantworten können? „Wird er nicht stumpfsinniger und unempfindlicher dastehen, als jedes Thier, jeder Stein, jedes Holz?“ (*ita ille non omni pecore ligno saxo obtunsior atque hebetior stabit?*)⁹⁸ Mit fast höhnischem Unterton formuliert Arnobius das Ergebnis seiner Prüfung des Menschenwerts: „Das ist jener Mensch, hoch an Werth und mit göttlicher Vernunft begabt, die kleine Welt,⁹⁹ wie man zu sagen pflegt, und durchgehends zu ihrem Bilde geschaffen und gestaltet (*hic est ille pretiosus et rationibus homo augustissimis praeditus, mundus minor qui dicitur et totius in speciem similitudinemque mundi fabricatus atque formatus*), der, wie sich gezeigt, nicht besser als das Thier, aber stumpfsinniger als das Holz, der Stein, da er nichts vom Menschen weiß und in immer stummer Einöde dahinlebt, ungebildet bleibt, in

⁹⁸ Vgl. Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 67 (II, 22).

⁹⁹ Vgl. Aristoteles, Physik, 252 b 26 f.

jeder Luft gedeiht, unzählige Jahre vollendet und niemals dem leiblichen Bande sich entledigt.“¹⁰⁰

Aus Eigenem, so das Fazit des Arnobius, taugt der Mensch zu nichts, und in die Welt paßt er nicht: er kann mit ihr ursprünglich nichts anfangen – keine Traube oder Feige, die man dem hungrigen Höhlengeschöpf reicht, wird es als etwas Eßbares erkennen können.¹⁰¹ Zwar zeige der Mensch sich fähig, die genuin zu ihm gehörende Unwissenheit durch Unterricht abzulegen, dies muß Arnobius zugeben, doch: „auch der Esel und der Ochs ebenfalls, durch den Gebrauch und die Andauer gezwungen, lernt ackern und mahlen“ (*et asellus et bos aeque usu atque adsiduitate cogendi discit arare ac molere*).¹⁰²

Und nicht genug, selbst die Schönheit der menschlichen Erscheinung, die den Griechen wichtig war, wird von Arnobius diskreditiert; diese hätten ihre Götter besser in Gestalt von Elefanten, Panthern, Tigern, Stieren oder Pferden vorgestellt statt in Menschengestalt: „denn was ist am Menschen schön, was, frage ich, bewundernswerth?“ (*nam quid in homine pulchrum est, quid quaeso admirabile, vel decorum?*)¹⁰³ Daß gar der „Liebreiz“ (*decor*) des menschlichen Leibes das Begehrnen der Götter habe auf sich ziehen können, wie die Griechen glaubten, darüber spottet Arnobius nur.¹⁰⁴

Umso unbegreiflicher und wunderbarer ist es, daß

¹⁰⁰ Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 69 (II, 25).

¹⁰¹ Vgl. ebd. S. 68 (II, 23).

¹⁰² Ebd. S. 69 (II, 25).

¹⁰³ Ebd. S. 105 (III, 16).

¹⁰⁴ Vgl. ebd. S. 129 (IV, 23).

Gott sich herabläßt, diesem elenden Wesen, als das sich der Mensch für Arnobius erwiesen hat, überhaupt Beachtung zu schenken und sich seiner anzunehmen. Denn Gott schulde ihm nichts, weil er ihn nicht erschaffen habe. Dennoch bietet er den Menschen als „Geschenk“ (*munus*) und als Ausweis seiner „Güte“ (*beneficium*) die Unsterblichkeit ihrer Seelen an, „wenn sie nur trachteten und sich bestrebten, Ihn zu erkennen“ (*si modo illum temptent ac meditentur adgnoscere*).¹⁰⁵ Anders als Platon¹⁰⁶ hält Arnobius die Seele des Menschen nicht *per se* für unsterblich; sie ist von sich aus nichts Unvergängliches, sondern „mittlerer Qualität“ (*mediae qualitatis*): sie ist im Prinzip der Macht des Todes unterworfen, ein Schicksal, das vom „obersten Gott“ (*deus princeps*) ausnahmsweise abgewendet werden kann.¹⁰⁷ Die „Hoffnung solch einer Gabe“ (*spes muneric tanti*) soll den Menschen leiten, und Arnobius meint, sie würde trotz des göttlichen Desinteresses an seiner jämmerlichen Existenz nicht vergebens sein.¹⁰⁸

Ein Menschenbild aber, so wie es Arnobius entwirft und vor ihm in ähnlicher Weise Tertullian, hat das Christentum Nietzsche zufolge gegen die Antike durchgesetzt. Daraus spricht gewiß ein sehr einseitiger Blick Nietzsches auf das doch überaus heterogene Phänomen gerade des frühen Christentums, und auch meine (zuspitzende) Interpretation Nietzsches in die-

¹⁰⁵ Ebd. S. 73 (II, 32).

¹⁰⁶ Vgl. Platon, Phaidon, 69 e ff.; Politeia, 608 d – 611 b; Phaidros, 245 c – 246 a.

¹⁰⁷ Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, a. a. O. S. 83 (II, 53).

¹⁰⁸ Ebd.

sem Punkt ist in gewisser Weise einseitig. Denn Nietzsches Sicht des Christentums, wie sie sich in seinem Werk insgesamt ausspricht, ist in sich viel differenzierter¹⁰⁹ und geht in einer Reduktion auf die *Theologie* der lateinischen Patristik, zumal in Gestalt zweier ihrer umstrittendsten Vertreter, nicht auf. Aber Nietzsches These vom Verlust des antiken Erbes und seinem Programm der Umwertung aller christlich inspirierten Werte, das uns hier interessiert, liegt zweifellos ein Schema, für das Arnobius und auch der in der *Genealogie der Moral* zitierte Tertullian Pate gestanden haben könnten, zugrunde.

Wie ein Kommentar zur Arnobiuslektüre liest sich ein Aphorismus, der sich bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* findet. Er ist betitelt: „Das Ungriechische im Christenthum“, und er lautet: „Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen nicht als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungenen Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens. Man fühlte sich mit einander verwandt, es besteht ein gegenseitiges Interesse, eine Art Symmachie. Der Mensch denkt vornehm von sich, wenn er sich solche Götter giebt, und stellt sich in ein Verhältniss, wie das des niedrigeren Adels zum höheren ist. [...] – Das Christenthum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen voll-

¹⁰⁹ Wollte man ihr nachgehen, müßte man Einzelstudien zum Beispiel zu seinem eigenwilligen Christusbild, zu seinem Paulus- und Lutherbild anstellen. Vgl. U. Kühneweg, Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien, Bd. 15 (1986) S. 382–397; E. Hirsch, Nietzsche und Luther (mit einem *Nachwort* von J. Salanguard), ebd. S. 398–439.

ständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit liess es dann mit einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so dass der Ueberraschte, durch Gnade Betäubte, einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte. Auf diesen krankhaften Excess des Gefühls, auf die dazu nöthige tiefe Kopf- und Herz-Corruption wirken alle psychologischen Erfindungen des Christenthums hin: es will vernichten, zerbrechen, betäuben, berauschen, es will nur Eins nicht: das *Maass*, und deshalb ist es im tiefsten Verstande barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungriechisch.“¹¹⁰

Für Nietzsche hat das Christentum den Menschen in seinem Eigenwert und in seiner Kraft, aus sich selbst heraus und im Vertrauen auf die eigenen Ressourcen die Welt sinnvoll zu deuten und über sich selbst zu bestimmen, unverantwortlich geschwächt. Solange die christliche Religion stark war und das menschliche Leben weithin prägte, konnte diese traurige Tatsache Nietzsche zufolge ebenso verdeckt bleiben wie in gewisser Weise folgenlos. Bestand das Ziel, auf das hin der christliche Mensch sein Leben orientierte, auch nach Nietzsche wesentlich darin, dieses Leben selbst im Blick auf ein versprochenes besseres geringzuachten oder gar zu verneinen, so war gleichwohl seine Kraft und seine Macht gebunden an die Vision jenes Reichen Gottes, von dem er sich den irdisch versagten Genuss dann in Potenzierung erhoffte.

Fatal wird die Lage des Menschen nach dem „Tod“ dieses Gottes, im Zuge der Einbuße an Ausstrahlung

¹¹⁰ Menschliches, Allzumenschliches I, § 114; KSA 2, S. 117 f.

und Wirksamkeit des Christentums. Jetzt erst, so meint Nietzsche, rächt sich die fast zwei Jahrtausende hindurch betriebene Verbiegung des Menschen. Denn auf sich selbst verwiesen und aus dem Schatten jenes allmächtigen Gottes heraustretend, zu dessen Erhöhung ins Unermeßliche der Mensch sich in Nietzsches Augen erniedrigte, zeigt er sich der von ihm zu lösenden Aufgabe der Selbstbestimmung nicht gewachsen. Er fällt in den Nihilismus. In einem späten nachgelassenen Fragment notiert Nietzsche: „Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen* müssen, zwei Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht*, das uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein.“¹¹¹ Von der Zuversicht, mit der Kant auf die Fähigkeit des Menschen gebaut hatte, mit der Anlage zur Autonomie ohne Ausweichen vor der mit ihr verknüpft gedachten Selbstverantwortung umgehen zu können, ist bei Nietzsche wenig geblieben. Obgleich Kant dem Menschen durchaus bescheinigt, er sei aus „krummem Holze“,¹¹² so stellt er ihm doch gewissermaßen unerbittlich den Spielraum seiner Möglichkeiten, seiner Freiheit, vor Augen, der er nicht entfliehen könne. Heute – unter veränderten Bedingungen – vertritt zum Beispiel Tugendhat diesen kantischen Standpunkt.¹¹³ Zu Kants zentralem Gedanken menschlicher Autonomie steht der Glaube an den christlichen Gott, der für ihn anders als für Nietzsche noch

¹¹¹ Nachlaß 11[148], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 69.

¹¹² Vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Drittes Stück, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 100.

¹¹³ Vgl. Vorlesungen über Ethik, a. a. O.

nicht obsolet ist, in keinerlei Widerspruch, weil glaubensunabhängige Moralität geradezu sein Grund ist, sofern er redlich genannt zu werden verdiene.¹¹⁴

Nietzsche schätzt den Menschen ungleich schwächer ein. Denn wie soll er nach dem Verlust seines einzigen Halts, nach dem „Tode“ seines Gottes leben und über sich selbst bestimmen, da seine eigenen Füße, auf denen zu stehen er nun gezwungen ist, nach Nietzsche gleichsam entwertet sind? Wie soll er mit sich selbst als Wille zur Macht umgehen, nachdem dieser Nietzsche zufolge durch das Christentum verleumdet, desungeachtet von ihm aber doch anerkannt, in unterirdische Kanäle geleitet und auf die absonderlichsten Ziele gerichtet worden sei? Als Kronzeugen zitiert Nietzsche in der *Genealogie der Moral* Tertullian. Bei ihm lasse sich exemplarisch greifen, wie noch die grausigste, durch keine Verfeinerung, sprich: „Sublimierung und Subtilisirung“¹¹⁵ gemilderte Machtgier sich Bahn verschaffe. Denn auch und gerade die sich schwach und demütig gäben und sich als Folge verächtlich fühlten, hätten das Bedürfnis, in ihrem „Reich“, im „Reich Gottes“, die Starken zu sein.¹¹⁶

Aus *De spectaculis*, einer Streitschrift Tertullians gegen die Begeisterung der Römer für die Spiele: für Wagenrennen, Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen, aber auch Schauspiele, führt Nietzsche – im lateinischen

¹¹⁴ Vgl. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 265–270.

¹¹⁵ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 303.

¹¹⁶ Vgl. ebd. Erste Abhandlung, § 15, S. 283.

Original – den gesamten Schluß an.¹¹⁷ Dort stellt Tertullian den Christen, die er zum Verzicht auf die teuflischen Vergnügen der *spectacula* aufgefordert hatte, den Tag des Jüngsten Gerichts vor Augen. Dann erst kämen die wahren Spiele zur Aufführung, wie sie kein Praetor, kein Konsul oder Quaestor zu bieten imstande sei.¹¹⁸ Die Feinde Christi würden zu sehen sein, wie sie in tiefster Finsternis stöhnen (*in imis tenebris congemescentes*), in Flammen zergehen (*flammis liquecentes*), wie sie vor Christi Tribunal zittern (*ad Christi tribunal palpitantes*), so daß Gelegenheit besteht, Tragödien beizuwohnen, wie sie stimmgewaltiger nirgends präsentiert werden könnten.¹¹⁹ Dank des Glaubens (*per fidem*) vermöge der Christ schon zu irdischen Lebzeiten, sich diesen Genuß im Geiste vorzustellen.¹²⁰

Die dem Christentum angelastete Verbiegung des Menschen rückgängig zu machen, das begreift Nietzsche als seine Aufgabe. Dieser Impetus trägt sein Programm der „Umwertung aller Werthe“. Wenn etwa Tertullian in seinem Hauptwerk *Apologeticum* gegen den Schein des Erfolgs der Heiden im Kampf gegen die Christen aufs äußerste zugespitzte Antithesen formuliert wie: „Also sind wir Sieger, wenn wir umgebracht werden; kurz: wir entrinnen, wenn wir unter-

¹¹⁷ Ebd. S. 284 f. Nietzsche hatte die Stelle, an die er sich sinngemäß erinnerte, von Overbeck erbeten. Dieser sandte sie ihm samt „*adnotationes*“ zu. Vgl. Brief Nietzsches an Overbeck vom 17. Juli 1887 und Brief Nietzsches an Overbeck vom 30. August 1887; in: KSB 8, S. 109 f., 139.

¹¹⁸ Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 15; KSA 5, S. 285 (De *spectaculis*, 30, [7]).

¹¹⁹ Vgl. ebd. S. 284 f. (De *spectaculis*, 30 [3–5]).

¹²⁰ Ebd. S. 285. (De *spectaculis*, 30, [7])

liegen“ (*ergo vicimus, cum occidimur; denique evadimus, cum obducimur*),¹²¹ oder wenn er die gefangenen und vom Tode bedrohten Christen damit tröstet, die Welt selbst sei noch viel mehr Kerker als der, in dem sie nun einsäßen, so daß sie eher einen Kerker verlassen hätten, als in einen hineingekommen wären,¹²² so meint Nietzsche: An solcherlei *verkehrte*, gegen Leben und Welt Partei nehmenden Werte habe das Christentum den Menschen gewöhnt, mit stets wachsender Raffinesse und schließlich gänzlich übersetzt ins Psychologische. Als „Falschmünzerei“¹²³ bezeichnet Nietzsche die durch Christen und Juden vollzogene *erste* Umwertung aller Werte, der er eine *zweite*, die erste Umwälzung zurücknehmende Umkehrung, folgen lassen will. Die Anspielung auf Diogenes und seinen Leitspruch: τὸ νόμισμα παραχαράττειν ist deutlich.

Freilich hat Nietzsche, darauf muß an diesem Punkt unserer Überlegungen hingewiesen werden, sein oft angekündigtes und oft wie im Rückblick auf längst Geleistetes behandeltes Unternehmen einer Umwertung aller Werte nie wirklich durchgeführt. Deshalb stehen seine Interpreten diesem – doch zentralen – Gedanken Nietzsches auch eher ratlos gegenüber. Die Deutungen divergieren wie zu kaum einem Theorie-

¹²¹ Vgl. Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, Lateinisch und deutsch, hrsg., übers. u. erläutert von Carl Becker, München 1992, S. 220 f. (50, [3]); Übersetzung nach Carl Becker.

¹²² *Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere quam in carcerem introisse intelligemus.* Vgl. Tertullian, Ad martyres c. 2.

¹²³ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 286; vgl. ebd. Erste Abhandlung, § 14 und Dritte Abhandlung, § 14; S. 282, 369.

stück der Philosophie Nietzsches,¹²⁴ wenn es die Interpreten nicht vorziehen, von ihm gänzlich zu schweigen. Dies letzte ist dann auffällig, wenn ansonsten sämtliche wichtige Themen, die Nietzsche bewegten, untersucht werden.¹²⁵

Doch vieles deutet darauf hin, – dies hat sich gezeigt – daß es die vorchristliche Antike ist, die Nietzsche bei seinem Plan, alle Werte umzuwerten, als Muster vor Augen steht. Die „vornehmen Werthe“ sind es, die

¹²⁴ Walter Kaufmann meint in seiner Monographie über *Nietzsche* (Darmstadt 1988), „Umwertung“ im Denken Nietzsches bedeute „Krieg gegen etablierte Werte, nicht Schaffung neuer“ (S. 129); er hält sie für ein Verfahren der Destruktion überkommener – christlich inspirierter – Wertvorstellungen. Als Positives, auf das Nietzsche mit seiner Umwertung zielen könnte, schwiebt Kaufmann wohl am ehesten ein Ideal vor, wie Nietzsche es in folgendem – von Kaufmann zitierten – nachgelassenen Fragment umreißt: „Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, [...] welche nicht gibt, um zu nehmen, – welche nicht sich damit erheben will, daß sie güting ist: die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung.“ (Zit. n. Kaufmann, S. 132 = Nachlaß 23[4], Oktober 1888; KSA 13, S. 605. Vgl. zum Fragment im übrigen die Figur des Knaben Lenker, der Allegorie der Poesie in Goethes *Faust* II, V. 5573–5579.) – Friedrich Kaulbach (in: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980) sieht Nietzsches Umwertung der Werte als „Radikalisierung des Cartesischen Zweifels und eine dabei vollzogene Umwendung von der Orientierung an Vernunft und Bewußtsein zu einer Einsetzung von Leib, Leben, Affektwelt in die Stelle der maßgebenden und tonangebenden Realitäten. Die Umwertung der Werte ist auf diese Weise als Radikalisierung der Freiheit und des Zweifels in einer Copernicanischen Wendung zu verstehen.“ (S. 140) – Volker Gerhardt (in: Friedrich Nietzsche, München 1992) bezeichnet Nietzsches Projekt einer Umwertung der Werte als „Vision“, die „als große Hoffnung Nietzsches ganzes Werk“ bestimme (S. 153).

¹²⁵ Dies gilt zum Beispiel für die vorzügliche, kenntnisreiche und klare Studie von Henning Ottmann über *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York 1987.

Nietzsche als „Gegen-Werthe“ der „christlichen Werthe“ wieder in Geltung und „zum Sieg“ gebracht sehen möchte.¹²⁶ Diesem Projekt habe sich schon die Renaissance – wenngleich erfolglos – verschrieben, und Nietzsche nennt es ausdrücklich auch sein Projekt.¹²⁷ Die „vornehmen Werthe“ sind für Nietzsche die Werte, aus denen eine Bejahung des Lebens und der Welt spreche: „Gesundheit, Schönheit, Wohlgerathenheit, Tapferkeit, Geist, *Güte* der Seele“.¹²⁸ Es sind genau die Werte, deren Umwendung durch Christen- und Judentum Nietzsche in der *Genealogie der Moral* beklagt: „Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgrundlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben“.¹²⁹ Ein wichtiges Stichwort ist gefallen: nämlich „aristokatisch“. Die Vornehmen, die Edlen, die ἐσθλοί der griechischen Adelsgesellschaft, wie Theognis sie beschreibt,¹³⁰ die „Herren“, die sicher in sich ruhen und des Ressentiments entbehren können: in ihnen verkörpern sich für Nietzsche Lebensglück und Mächtigkeit und werden als solche sichtbar.¹³¹

Die Transparenz dessen aber, was er für den tragenden Grund menschlicher Existenz hält, hat für Nietz-

¹²⁶ Vgl. Der Antichrist, § 61; KSA 6, S. 250.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Ebd. § 62; KSA 6, S. 253.

¹²⁹ Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 267.

¹³⁰ Vgl. Theognis, Elegie (Ἐλεγεῖα), I, 57 ff. und I 369 ff.

¹³¹ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 5; KSA 5, S. 262 f. und § 10; S. 271 ff.

sche Bedeutung. Den Willen zur Macht als Antrieb menschlichen Tuns seiner Verkleidungen zu entledigen und wieder ungeschminkt zum Vorschein zu bringen, gilt Nietzsche als das erste Gebot, dem im Zuge einer Umwertung aller Werte Geltung zu verschaffen ist. Den Griechen bescheinigt schon der junge Nietzsche, sie seien „*in summa doch sittlicher* als die modernen Menschen“, und das heiße: „Die ganze *Sichtbarkeit* der Seele im Handeln zeigt schon, dass sie ohne Scham waren; sie hatten kein schlechtes Gewissen. Sie waren offener, leidenschaftlicher, wie Künstler sind, eine Art Kinder-Naivetät begleitete sie [...].“¹³² In der *Genealogie der Moral* nennt Nietzsche sie in diesem Sinn „prachtvolle und löwenmütige Kindsköpfe“.¹³³ Er wendet sich gegen die Tendenz, den Zusammenhang zwischen Macht, Erfolg und Glück zu verschleieren. In der „vornehmen“ Existenz aber scheinen Nietzsche Glück und Macht gleichsam Gestalt geworden zu sein.

Die zwischen den Menschen sich ergebenden oder durch Geburt bestehenden Unterschiede des „Ranges“¹³⁴ werden von Nietzsche gutgeheißen. „Pathos der Distanz“ nennt er die Haltung, die dem Bewußtsein solcher Differenz des Rangs entspricht.¹³⁵

Daß Nietzsche die proklamierte Umwertung in der skizzierten Weise vorstellt, ist nur konsequent, begreift man sie als Einlösung jener zentralen These aus

¹³² Nachlaß 3[49], März 1875; KSA 8, S. 27.

¹³³ Zur *Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, § 23; KSA 5, S. 334.

¹³⁴ Vgl. ebd. § 2, § 5; S. 259, 262 et passim.

¹³⁵ Vgl. ebd. § 2; S. 259. Vgl. auch ebd. Dritte Abhandlung, § 14; S. 371.

dem Lenzer Heide-Fragment, die uns schon mehrfach beschäftigte: „Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.“¹³⁶ Den Aristokratismus des Griechentums, der nicht nur die archaische Zeit prägte,¹³⁷ sondern – in abgeschwächter Form – auch noch die sogenannte klassische Periode des vierten und fünften Jahrhunderts,¹³⁸ stilisiert Nietzsche zu einer Lebensform, wie sie dem angemessen verstandenen Dasein des Menschen entspreche. Dasselbe gilt für spätere Varianten wie das vorrevolutionäre „klassische“ Frankreich des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.¹³⁹

§ 30. Die Idee der Gleichheit und der Gedanke vom Menschen als Zweck an sich selbst

Für Nietzsche geht die Umkehrung der dem Christentum vorgeworfenen Verachtung von irdischer Existenz und irdischem Glück in die unbedingte Bejahung von Welt und Macht einher mit der Umwertung eines zentralen und erst durch das Christentum befe-

¹³⁶ Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 215.

¹³⁷ Vgl. zu dieser Thematik: M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954 (dt.: *Die Welt des Odysseus*, Darmstadt 1968).

¹³⁸ Das Gleichheitsprinzip, das die attische Demokratie trug, galt nicht für jedermann, sondern allein für „Bürger“: nicht für Fremde, nicht für die Dauergäste, die Metoiken, und nicht für Sklaven. Vgl. zu dieser Problematik: Christian Meier/Paul Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?* Berlin 1990. Vgl. auch Christian Meier, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin 1993, S. 477 ff.

¹³⁹ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 287.

stigten und verbreiteten Gedankens, der die Philosophie bis heute nachdrücklich bestimmt: der Idee der grundsätzlichen Gleichheit eines jeden Menschen, eben weil er Mensch ist,¹⁴⁰ die alle Inkommensurabilität seiner Individualität übergreift.

Kant gibt ihr Ausdruck, wenn er fordert: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“¹⁴¹ Den Kern des Menschen, sein Wesentliches, das deshalb an anderen wie auch an sich selbst unbedingt zu achten ist, siedelt Kant also jenseits allen Strebens nach Macht und Glück und daraus sich ergebender Verschiedenheiten zwischen den Menschen an. Der Grad an Mächtigkeit, die Art des Lebensentwurfs, sein Glück oder Unglück: alles, was den einen Menschen vom anderen unterscheidet, kann Kant zufolge nicht seinen Wert definieren; er liegt für alle gleichermaßen darin, ihr Leben nach eigenem Plan und Gutdünken führen zu können – und auch zu müssen. Niemand kann dem anderen sein Leben abnehmen. So ist keiner auf einen anderen reduzierbar oder durch einen anderen jemals ersetzbar; Kant spricht davon, der Mensch habe keinen „Preis“, sondern „Würde“: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“¹⁴² Der Mensch als Zweck an sich

¹⁴⁰ Vgl. Klaus Thraede, Art. „Gleichheit“, in: Reallexikon für Antike und Christentum, a. a. O. Bd. XI, Sp. 122–164.

¹⁴¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 429.

¹⁴² Ebd. S. 434.

selbst, dem es mit seiner Existenz um diese selbst geht, ist deshalb von absolutem Wert.

Nun bleibt Kant nicht auf der Stufe einer – transzendentalen – Auslegung menschlicher Subjektivität stehen, sondern er formuliert einen kategorischen Imperativ. Denn es ist die Wahrung ihres Standes als selbstbestimmte, zur Autonomie befähigte Subjekte, den Kant gefährdet sieht, und zwar paradoxaus durch ebendiese Subjekte, die sich gleichsam gegen ihre eigene Natur verhalten können wie kein Lebendiges sonst. Aus Freiheit vermag der Mensch Freiheit an sich und anderen durchzustreichen; die eigene Freiheit kann er verscherzen, indem er sich selbst in eine Lage versetzt, die ihm Selbstbestimmung nahezu unmöglich macht – zum Beispiel durch freiwillige Unterwerfung unter die Entschlüsse einer anderen Person, von denen schließlich Abhängigkeit entsteht; die Freiheit anderer ist er imstande zu durchkreuzen, indem er deren Entfaltungsraum so beschneidet, daß ihnen die Selbstgestaltung ihres Lebens, die Existenz als Zweck an sich selbst, unmöglich wird.

Wichtig ist Kant also eine Dimension des Menschen, die über das Verlangen nach Erfolg seines (selbstbestimmten) Tuns und den daraus zu ziehenden Glücksgewinn hinausweist und die als Grund seiner Existenz den Maßstab aller Werte bildet, nach denen sein Verhalten zu beurteilen ist. Das Gefährdete menschlichen Daseins, das in der Möglichkeit der Freiheit zur Zerstörung eigener und fremder Freiheit liegt, auch noch zu kontrollieren, dieses Programm steckt in Kants kategorischem Imperativ.

Eine solche Vorstellung hat in Nietzsches Philosophie keinen Platz. Allein aus dem Willen zur Macht als tran-

szendentaler Grundstruktur menschlichen Seins sollen sich alle neuen Werte ableiten lassen, die Nietzsche den alten christlich geprägten entgegensetzen will. Eine Sphäre, die das Streben nach Macht übersteigt und relativiert, gibt es für Nietzsche nicht. Umgekehrt geht sein ganzes Bemühen dahin, jeden Rest einer Überzeugung, die noch anderem als der Macht und dem „Leben“ sich verpflichtet weiß, als christlich vergiftet zu erweisen und für fundamental verfehlt zu erklären.

Es zeigt sich, daß Nietzsche unglücklich auf den Kampf gegen ein – einseitig verstandenes – Christentum fixiert ist: dadurch versperrt er sich die Möglichkeit, nach dem Wert der Macht selbst zu fragen und nach dem, was sie auch wieder einschränken könnte – und dies *nicht* in Gestalt einer gegen sie auftretenden Macht, die strukturell denselben Gesetzen gehorcht und insofern kein anderes Prinzip darstellt.

Denn daß die Macht des einzelnen nie als absolute Macht gedacht werden kann, sondern immer auf eine Gegenmacht bezogen ist, dieser Gedanke einer Begrenzung aller individuellen Machtentfaltung findet sich bei Nietzsche schon früh. In *Homer's Wettkampf*, wo er das, was er später unter dem Titel des Willens zur Macht analysiert, am Beispiel des griechischen Agon durchdenkt,¹⁴³ zitiert er als Leitsatz agonalen Ethos einen Satz Heraklits: „Unter uns soll Niemand der Beste sein; ist Jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen.“¹⁴⁴ Und später entwickelt

¹⁴³ Vgl. oben, § 15.

¹⁴⁴ Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. 5. Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 788. Vgl. Heraklit, Frg. B 121 (Diels/Kranz).

Nietzsche das Konzept einer Regulierung, das die Macht des einzelnen und den mit ihr verbundenen „Rang“ in ein geordnetes Verhältnis zum Machtwil- len der anderen bringt und ihr somit Schranken zieht: das „Princip des Gleichgewichts“.¹⁴⁵ Es beruht auf der Einsicht, daß es für ungefähr Gleichmächtige von Vor- teil ist, sich gegenseitig in ihrem Machtstreben zu respektieren und somit ein bestimmtes Maß an Be- schneidung der eigenen Macht in Kauf zu nehmen. Wenn es aussichtslos erscheint, auf eine sichere Vor- machtstellung dem anderen gegenüber zu setzen, ist es vernünftig, sich mit ihm zu arrangieren. Im Gleich- gewicht der Macht sieht Nietzsche deshalb die Ge- rechtigkeit wurzeln.¹⁴⁶ In *Menschliches, Allzumensch- liches* führt er diese Überlegungen erstmals aus, er hält sie bis in die spätesten Fragmente hinein durch.¹⁴⁷ Nietzsche beruft sich auf Thukydides, besonders auf das, was der griechische Historiker mit dem berühmten, im fünften Buch seiner *Geschichte des Peloponne- sischen Krieges* dargestellten, „furchtbaren Gespräch der athenischen und melischen Gesandten“ habe sa- gen wollen.¹⁴⁸ Wenn die Athener als die Mächtigen

¹⁴⁵ Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches* II, 2. Der Wanderer und sein Schatten, § 22; KSA 2, S. 555. Vgl. den instruktiven Aufsatz von Volker Gerhardt, Das „Princip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, in: Ders., Pathos und Di- stanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 98–132.

¹⁴⁶ Vgl. Der Wanderer und sein Schatten, § 22; KSA 2, S. 556. Vgl. auch *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 92; KSA 2, S. 89 f.

¹⁴⁷ Vgl. Nachlaß 5[82], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 221.

¹⁴⁸ Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 92; KSA 2, S. 89. Vgl. Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* (*Θουκυδίδου ιστορίαι*), V, 84–116.

dort vorbringen, im menschlichen Verhältnis gelte Recht bei Gleichheit der Kräfte, der Überlegene aber setze das ihm Mögliche durch, und der Schwache müsse das ihm Zugefügte hinnehmen,¹⁴⁹ so sieht Nietzsche sich in solchem „Thatsachen-Sinn“ bestätigt.¹⁵⁰ Dem Christentum wirft er vor, „den freien Blick vor der Realität“ und die „Rechtschaffenheit der Erkenntnis“ korrumpiert zu haben.¹⁵¹ Mit „unsäglicher Selbstbezwigung“, denn er habe „Alle die schlechten Instinkte, die christlichen, irgendwie noch im Leibe“, müsse der moderne Mensch zurückerobern, was der Antike bereits selbstverständlich gewesen sei.¹⁵² Sich selbst und seine Philosophie der Macht begreift Nietzsche als einen Meilenstein auf dem Rückweg zum Menschen- und Weltverständnis, wie es Griechen und Römer ausgebildet hätten, zur „Vornehmheit des Instinkts“, zum „Wille(n) zur Menschen-Zukunft“, zum „grosse(n) Ja zu allen Dingen“:¹⁵³ zum Leben. Sich selbst versteht Nietzsche als Vordenker der Umkehrung des von Juden- und Christentum Verdrehten.

Nietzsche entwickelt seine Philosophie der Macht als Theorie menschlichen Seins. Wenn er nun auch, wie deutlich wurde, Macht keineswegs mit Gewalt gleich-

¹⁴⁹ Vgl. ebd. V, 89.

¹⁵⁰ Vgl. Der Antichrist, § 59; KSA 6, S. 247 f.; vgl. auch Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, § 2; ebd. S. 156. Dort schreibt Nietzsche: „Thukydides und, vielleicht, der Principe Machiavell's sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn“.

¹⁵¹ Der Antichrist, § 59; KSA 6, S. 248.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Vgl. ebd.

setzt und wenn es sich auch unbestreitbar so verhält, daß der Wille zur Macht als Wille zur Wirksamkeit eine fundamentale Rolle im menschlichen Leben spielt, und wenn Nietzsche schließlich sogar ein Gesetz der Beschränkung individueller Machtentfaltung formuliert, das „Princip des Gleichgewichts“, so bleibt doch zu fragen: Reicht es wirklich aus, allein die Macht als bestimmenden Faktor menschlicher Existenz anzusetzen, als Vehikel unserer Selbstbestimmung? Dringlich wird diese Frage insbesondere, wo es nicht um unseren Umgang mit Sachen geht, mit bloßen Objekten, denen wir die Fähigkeit zur Selbstgestaltung ihres Seins nicht unterstellen, sondern um unser Verhalten anderen Subjekten gegenüber. Genügt es tatsächlich, ihnen in Gestalt eines Machtkalküls zu begegnen?

Wo die Grenze des – seiner Meinung nach – auf Macht beruhenden Rechtsverhältnisses zwischen Subjekten¹⁵⁴ zur moralischen Beziehung verläuft, sieht Nietzsche genau; in einem späten nachgelassenen Fragment wird dies deutlich. Interessanterweise bedient sich Nietzsche dabei einer Begrifflichkeit, die durch Kant geläufig ist. Das Fragment beginnt so: „Recht entsteht nur da, wo es Verträge giebt; damit es aber Verträge geben kann, muß ein gewisses *Gleichgewicht von Macht*

¹⁵⁴ Nietzsche beruft sich auf die von Schopenhauer zitierte (vgl. Pargena und Paralipomena, § 124, in: Werke, ed. Löhneysen, Bd. V, S. 286 f.) These Spinozas (vgl. Tractatus politicus, cap. II, § 8): *Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet*, die er genauer zu fassen vorschlägt: *quantum potentia valere creditur*. Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 93; KSA 2, S. 91. Zu Nietzsches Adaption der spinozistischen Formel vgl. Volker Gerhardt, Das „Princip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, a. a. O. S. 114 ff.

da sein. Fehlt ein solches Gleichgewicht, stoßen zwei zu verschiedene Macht-Quanten auf einander, so greift das Stärkere über nach dem Schwächeren zu dessen fortgesetzter Schwächung, bis endlich Unterwerfung, Anpassung, Einordnung, Einverleibung eintritt: also mit dem Ende, daß aus Zwei Eins geworden ist. Damit Zwei zwei bleibt, ist wie gesagt ein Gleichgewicht nöthig: und deshalb geht alles Recht auf ein vorangehendes *Wägen* zurück.“¹⁵⁵

Zu beachten ist, daß dem anderen ein Recht, um seiner selbst willen dazusein und seinen Zielen nachzugehen, nicht immer schon zugestanden, sondern zuvor sein Wert taxiert wird. Erst wenn seine Schätzung ergibt, daß man ihn als Machtfaktor ernst nehmen muß, wird ihm das Recht auf eine selbständige Existenz eingeräumt und eine für beide Seiten lebenswichtige Verständigung mit ihm gesucht.

Die Differenz aber einer solchen Haltung zu einer moralischen faßt Nietzsche im selben Text wie folgt: „Daß zwei Mächte im Verhältniß zu einander dem rücksichtslosen Willen zur Macht einen Zaum anlegen und sich einander nicht nur als *gleich* lassen, sondern auch als *gleich wollen*, das ist der Anfang alles ‚guten Willens‘ auf Erden.“¹⁵⁶ Sogar in der auf Macht fußenden Rechtsbeziehung bemerkt Nietzsche ein – in diesem Sinn – moralisches Moment: „Ein Vertrag enthält nämlich nicht nur eine bloße Affirmation in Bezug auf ein *bestehendes* Quantum von Macht, sondern zugleich auch den Willen, dieses Quantum auf beiden Seiten als etwas *Dauerndes* zu affirmiren und

¹⁵⁵ Nachlaß 5[82], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 221.

¹⁵⁶ Ebd.

somit bis zu einem gewissen Grade selbst aufrecht zu erhalten: – darin steckt, wie gesagt, ein *Keim* von allem ‚guten Willen‘.“¹⁵⁷

Ein solcher „guter Wille“ aber ist etwas, das zum Willen zur Macht, gedacht als Antrieb zur Überwindung von Widerständen: zur Bemächtigung der Welt, gleichsam quer steht. Kant stellt ihn als Ursprung von Handlungen vor, deren Wert gerade nicht in ihrer Tauglichkeit zur Erreichung dessen liegt, was Individuen sich als ihre Handlungsziele setzen und von deren Verwirklichung sie sich Glück oder zumindest Zufriedenheit erhoffen. Sondern darin besteht für Kant der Wert des „guten Willens“, daß er dem anderen Subjekt gegenüber nicht einfach nur als Streben nach Erfolg oder nach Macht, wie Nietzsche sagen würde, auftritt, sondern den anderen als Selbstzweck akzeptiert, der nicht als Mittel für die eigenen Zwecke zu mißbrauchen ist. Begegnet ein Subjekt einem anderen als die blanke Macht, so überwältigt es dieses in seinem Anspruch, sein Leben nach eigenem Gutdünken zu führen. Wenn aber der Mensch schlechthin und seiner Natur nach als Zweck an sich selbst existiert, so ist nicht zu sehen, woraus sich für einige Individuen ein Recht ableiten ließe, ihre Absichten gegen und auf Kosten derjenigen von anderen zur Geltung zu bringen. Nietzsche ist entfernt davon, dem Phänomen des „guten Willens“ weitergehende Aufmerksamkeit zu schenken. In seiner vom „Pathos der Distanz“ getragenen und im Zeichen der Umwertung stehenden Moral würde ein „guter Wille“ sich als Fremdkörper ausnehmen. Dennoch gelingt es Nietzsche in dem zitierten

¹⁵⁷ Ebd.

Fragment anzudeuten, was eine geglückte Deduktion des kategorischen Imperativs zeigen müßte: warum ein Subjekt, dessen Wesen in der Gestaltung seiner Existenz nach selbstgegebenen Zwecken liegt, die es als Wille zur Macht verfolgt,¹⁵⁸ ein Interesse daran nimmt, den anderen nicht nur als seinesgleichen, als Auch-Selbstzweck, sein zu lassen, sondern ihn als solchen zu wollen. Es wäre dies eine Deduktion von Moralität aus Vernunft als Praktizität. Es handelt sich um eine Überlegung, wie sie Kant nicht mehr anstellt, wohl aber Fichte und Hegel in ihren Entwürfen einer Theorie der Anerkennung.¹⁵⁹

Demgegenüber setzt Nietzsche in seinem antichristlichen Impetus ganz auf Macht und Selbstbehauptung der einzelnen. Er überläßt sie einem Spiel der Kräfte, das dem Stärkeren den Vorzug gibt. Der Stärkere ist nicht unbedingt der „geistlose“ physisch Stärkere, sondern viel eher der Kluge, mit seinen Möglichkeiten und Ressourcen geschickt Verfahrende. Das den einzelnen auszeichnende spezifische Machtprofil, Art

¹⁵⁸ Auch Kant verbindet das Praktische mit dem Gedanken des Einsatzes von Kraft und dem Streben nach Erfolg, nach Verwirklichung des Beabsichtigten. Vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft, A 204/B 249; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 394.

¹⁵⁹ Vgl. J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), in: Werke, ed. I. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. III, S. 7 ff. Vgl. G. F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. H.-Fr. Wessels und H. Clairmont, Hamburg 1988, S. 120 ff. (= Kap. IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst). Vgl. auch G. F. W. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Theorie-Werkausgabe, Bd. 10, S. 219 ff. (= § 430 ff.). – Zu Hegels Theorie der Anerkennung vgl. Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979.

und Maß der ihm zugeschriebenen Macht, ist Voraussetzung der Verständigung mit dem anderen und präformiert deren Gestaltung; der Melierdialog des Thukydides zeigt dies für Nietzsche exemplarisch und auch in aller Furchtbarkeit, für die Nietzsche keineswegs unempfindlich ist.¹⁶⁰ Doch er sieht es als Gebot der Wahrhaftigkeit und intellektuellen Redlichkeit an, den – durch keinerlei Moralität gebrochenen – Willen zur Macht als fundamentale Struktur des Menschseins anzuerkennen. Die Idee einer prinzipiellen, voraussetzungslosen Gleichheit zwischen den Menschen, wie sie das Christentum proklamiert, weist Nietzsche deshalb polemisch zurück: „Die ‚Gleichheit der Seelen vor Gott‘, diese Falschheit, dieser *Vorwand* für die rancunes aller Niedriggesinnten, dieser Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – ist *christlicher* Dynamit ...“¹⁶¹

Selbstbestimmung und Wille zur Macht gehören für Nietzsche zusammen. Kant dagegen verknüpft Autonomie und Moralität. Bei allem Formalismus, der Kant zu Recht oder Unrecht vorgeworfen wird, schreibt er gleichwohl der Lebensgestaltung des Menschen ein Ziel vor. Zwar schweigt er anders als die Philosophen der Antike zum zentralen Thema der Erfüllung menschlichen Daseins, zum Thema des Glücks, weil er meint, darüber keine gültigen Aussagen machen zu können. Doch bringt er in unübertroffener Weise die *conditio* der Existenz des Menschen auf den

¹⁶⁰ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 92; KSA 2, S. 89.

¹⁶¹ Der Antichrist, § 62; KSA 6, S. 252.

Begriff und zeigt, was sie von ihm fordert. Denn Kant hat einen ausgeprägten Sinn für die Gefährdung, die dem Menschen von sich selbst her droht; es ist die „gesetzlose Freiheit“, die er durch das Sittengesetz gebannt sieht. Es bietet in seinen Augen für alle zumindest einen stabilen Rahmen, der das je individuell zu entwerfende Leben der einzelnen trägt. Das Moralgesetz, das Kant formuliert, beansprucht universale Geltung, es stellt somit etwas dar, das den Menschen gemeinsam ist und sie bei aller irreduziblen Verschiedenheit eint.

Selbstbestimmung bei Nietzsche ist dagegen radikal individuell gedacht.¹⁶² Vielleicht hängt damit zusammen, daß es ihm nicht gelingt, die neuen Werte, die im Zuge einer Umwertung der alten, christlich vergiften, sich ergeben sollen, wirklich aufzulisten und zu begründen. Dies muß konstatiert werden, auch wenn Anklänge an die antike Ethik – zum Beispiel an die aristotelische Tugend der *μεγαλοψυχία*, der Seelengröße, des Hochsinns¹⁶³ – unüberhörbar sind. Daß Nietzsche, anders als Aristoteles, Haltungen und Tugenden nicht zusammenhängend behandelt und gegeneinander abwägt, daß er also kein irgendwie geartetes System von Tugenden und Werten entwickelt, liegt an seinem Verständnis menschlicher Autonomie.

Nietzsche meint, daß der moderne – der „Sittlichkeit der Sitte“, das heißt der Sittlichkeit des Üblichen ent-

¹⁶² Vgl. Der Antichrist, § 11; KSA 6, S. 177, wo Nietzsche die Autonomie der Individualität gegen Kant polemisch absetzt.

¹⁶³ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 2, § 4; KSA 5, S. 259, 261; vgl. auch Jenseits von Gut und Böse, § 30; ebd. S. 48 f. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1123 a 34–1125 a 35; Eudemische Ethik, 1232 a–1233 a.

kommene – Mensch sein „Werthmaass“ allein in sich selbst tragen solle.¹⁶⁴ „Jedes Kraftzentrum“, so formuliert er es in einem späten nachgelassenen Fragment, „hat [...] seine Perspective d.h. seine ganz bestimmte Werthung, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart“.¹⁶⁵ Damit spricht Nietzsche einer Individualisierung von Moral das Wort, die auch nur das Angebot eines Tugend- oder Wertekatalogs nicht mehr zuläßt. Und eine formale Gesetzlichkeit, an die Kant Freiheit bindet, kennt Nietzsche nicht. An die aristotelische Haltung der μεγαλοψυχία knüpft er deshalb an, weil er in ihr jene sicher in sich ruhende, durch Macht getragene und Macht ausstrahlende Weise zu sein verkörpert sieht, die er der Schwäche des durch das Christentum hindurchgegangenen, nihilismusgefährdeten Menschen entgegensemmt. Aus der „Ueberfülle“ des machtvollen Seins selbst aber sollen Nietzsche zufolge je individuelle Werte gleichsam ausströmen.¹⁶⁶ Der durch das – aus Schwäche geborene – Ressentiment nicht verstellte Blick des Mächtigen auf die Welt und auf die anderen scheint Nietzsche bisweilen dessen Wohlverhalten schon zu garantieren: denn er habe es nicht nötig, heimtückisch und schlecht zu sein. Auch in diesem Sinn ist zu verstehen, was Nietzsche im zweiten Aphorismus des *Antichrists* schreibt: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche

¹⁶⁴ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 2; KSA 5, S. 293 f.

¹⁶⁵ Nachlaß 14 [184], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 371.

¹⁶⁶ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 10 f.; KSA 5, S. 270 ff.

stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.“¹⁶⁷

Die Macht aber, das weiß Nietzsche im Grunde sehr genau, ist als solche wertneutral: sie kann allen nur denkbaren Handlungszielen zur Durchsetzung verhelfen. In ihrem jeweiligen „Grad“,¹⁶⁸ in ihrer Stärke liegt deshalb ganz und gar kein Wert. Aus dem schlichten *Dasein* „vornehmer“, „wohlgerathener“, schöner, machtvoller Existenzien entspringen keine neuen Tugenden, ergibt sich nicht einmal eine „Herren-Moral“, wie Nietzsche suggerieren möchte.¹⁶⁹ Aus diesem Grund muß auch seine Vision der „Züchtung“ starker Menschen,¹⁷⁰ neben aller ihr ohnehin anhaftenden Peinlichkeit, ins Leere laufen.

Es zeigt sich: Nietzsche entkommt dem Nihilismus auch durch den Versuch, die überkommenen Werte zugunsten einer Ethik des Aristokratismus umzuwerten, nicht. Und noch die forcierte Rhetorik, die er einsetzt, wenn er von „Ueberreichthum“ und „großer Gesundheit“ des mächtigen Menschen, des Menschen der Zukunft spricht,¹⁷¹ verrät ihn: denn in viel stärkerem Maß als zum Beispiel Kant gilt Nietzsche der Mensch als außerordentlich labiles Wesen, er gilt ihm

¹⁶⁷ KSA 6, S. 170; vgl. auch Nachlaß 11[414], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 192.

¹⁶⁸ Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 215.

¹⁶⁹ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 260; KSA 5, S. 208–212.

¹⁷⁰ Vgl. z. B. ebd. § 262; S. 214–217.

¹⁷¹ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 370, § 382; KSA 3, S. 619–622, 635–637. Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 260; KSA 5, S. 209 f. Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 24; ebd. S. 336.

als „kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst“.¹⁷² Im Anschluß an Nietzsche wird dieser Befund Heidegger dazu führen, ihm ein selbstbestimmtes Handeln gar nicht mehr zuzutrauen.

¹⁷² Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.